

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 10 Sentyabr (Eylül) 2008

MƏSNƏVİDƏ MAİDƏ SURƏSİNİN TƏFSİRİNƏ DAİR

V.M.Məmmədəliyev*

Q.T.Məmmədəliyeva**

Qurani Kərimin V surəsi Maidə hicrətdən sonra Mədinədə nazil olmuşdur. Peyğəmbərimizin (s.a.s) “Maidə surəsi nüzul baxımından Qur'anın son surələrindəndir. Elə isə onun halalını halal, haramını haram tutun!” hədisi buna sübutdur (1, 23; 2, VI, 188).

Maidə surəsi Hüdeybiyyə sazişi ilindən (628 m.) etibarən nazil olmağa başlamış, bir qismi də Vida həccə əsnasında (fevral 632 m.) enmişdir.

Bəzi islam alimləri bu surənin hamısının birdən Vida həcmində Ərəfə günü, digərləri isə həmin səfər əsnasında nazil olduğunu söyləmişlər (3,139).

İmam Əhməd Hənbəl, İbn Mürdəvəyh və Təbrəsinin nəql etdikləri bir hədisə görə Maidə surəsi Allahın Rəsulu yolda dəvə (yaxud qatır) üzərində ikən enmiş, dəvə vəhyin ağırlığına davam gətirməyib qarnı üstə yerə çökmüş, Həzrəti Əli də bunu görmüşdür. Allahın elçisi özündən getmiş, əlini Vəhbə əl-Cüməhinin başına qoymuş, sonra ayılmış və səhabəyə Maidə surəsini oxumuşdur. Şeyx Təbrəsinin İmam Cəfər Sadiqdən nəql etdiyi bir rəvayətə görə isə “Maidə surəsi bütünlüklə bir dəfəyə vəhy edilmiş və onunla birlikdə 70 min mələk də enmişdir.” (4, 447-448)

Süleyman Atəş eniş səbəbləri baxımından surənin birdəfəyə və ən son olaraq nazil edildiyini bildirən rəvayətlərə şübhə ilə yanaşaraq qeyd edir ki, əslində burada müxtəlif zamanlarda enən ayələr bir-biri ilə münasibətləri baxımından bir surə içərisində sıralanmışdır. Onun fikrincə, Maidədə ki, bəzi ayələr Peyğəmbərin (s.a.s.) ömrünün sonlarında nazil olduğu üçün surənin tərtibi də onun həyatının sonlarında həyata keçirilmiş və bu səbəbdən surənin bütövlükdə bir dəfəyə enməsi haqda rəvayətlər meydana çıxmışdır (4,498).

Maidə süfrə, yemək süfrəsi deməkdir. Bəzi Quran müfəssirləri belə hesab edirlər ki, surəyə bu adın verilməsi zahirən Allah –Təalanın Həzrəti İsanın xahişi üzrə göydən yemək süfrəsi endirməsi ilə əlaqədar görünürsə də əs-

* BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekanı

** BDU-nun baş müəllimi

lində bu surə islam neməti süfrəsi deməkdir. Onlar bu fikri belə əsaslandırırlar ki, surənin “Bu gün sizin üçün dininizi kamil etdim, sizə olan nemətimi tamamladım və sizin üçün din olaraq islamı bəyənilib seçdim” (Maidə 3) ayəsindən artıq islam nemətinin tamama yetdiyi və onun əhdlərinə sadıq qalan, verdikləri sözü, bağladıkları müqavilələri yerinə yetirən iman əhlinə bir ərmağan olaraq təqdim olunduğu açıq-aşkar görünür (3,140).

Ə.Mövdu di bir çox əvvəlki müfəssirlər kimi, surəyə Maidə adının verilməsini 112-ci ayədə keçən Maidə (süfrə) sözü ilə əlaqələndirir. Onun fikrincə, 120 aylıq surədə Maidə sözünün bir dəfə keçməsinə baxmayaraq, ona rəmzi olaraq, həm də başqa surələrdən fərqləndirmək məqsədilə bu ad verilməmişdir (5,443). Qeyd edək ki, biz də bu qənaətdəyik.

Maidə surəsi 120 ayədən, 1804 sözdən, 11930 hərfdən ibarətdir. Surənin fasilələri, لَمْ نُدَبِّرْ hərflərindən ibarətdir. Rəmzi olaraq Uqud, Munqizə və Mubə'sirə adları da vardır.

Maidə surəsində müxtəlif mövzulara, o cümlədən əhdə vəfa, hissiyata qapılma nəticəsində baş verə biləcək hərəkətlərdən qaçınma, yaxşı əməllərdə, təqvada bir-biri ilə yardımlaşma, əti haram olan heyvanlar, ovun hökmü, kitab əhlinin kəsib bişirdiklərinin müsəlmanlara halal, onların qadınları ilə evlənmənin caiz (mümkün) olması, dəstəmaz və təyəmmülün qaydaları, ədalətlə şahidlik etməyin lüzumu pozğunluqdan, şərab içməkdən, qumar oynamaqdan, bütlər adına kəsilmiş heyvanları yeməkdən qaçırmağın zəruriliyi, heyvanlarla əlaqədar bəzi cahiliyyət adətlərinin gərəksizliyi, həcc və Kəbə ziyarəti, irs qoyarkən şahid tutulması, şahidlərin doğruçu olmalarının müəyyənləşdirilməsi kimi məsələlərə toxunulmuşdur.

Yəhudi və xaçpərəstlərlə əlaqədar ayələrdə Həzrəti Muhəmmədin (s.a.s.) onlara da qorxudub xəbərdarlıq edən olaraq gəldiyi bildirilmiş, Quranın özündən əvvəlki kitabları təsdiqləyici olaraq göndərildiyi də bildirilmişdir (4,447).

Həvarilər Həzrəti İsadən Rəbbinə dua edib onlar üçün göydən bir süfrə endirilməsini xahiş etmiş, İsa əvvəlcə onlara Allahdan qorxub bu işdən vaz keçməyi məsləhət görmüş, sonra onların israr etdiklərini görüb Allaha dua etmiş, Allah da İsanın duasını qəbul edərək onlara göydən süfrə endirmişdir. Maidə surəsinin 112-115-ci ayələrində bu əhvalat aşağıdakı kimi bəyan edilir:

112. (Ya Rəsulum!) xatırla ki, o zaman Həvarilər dedilər: “Ya Məryəm oğlu İsa! Rəbbin bizə göydən bir süfrə endirə bilərmə? O da: ”Əgər möminsinizsə, Allahdan qorxun!”- dedi.

113. (Həvarilər) dedilər: “Biz istəyirik ki, ondan yeyək, ürəklərimiz sakit olsun, sənə bizə doğru dediyini bilək və ona (süfrənin enməsinə) şahidlik edənlərdən olaq”.

114. Məryəm oğlu İsa dedi: “Ya Allah, ey bizim Rəbbimiz! Bizə göydən bir süfrə nazil et ki, bizim üçün, bizdən öncə və sonra gələnlərimiz üçün bir bayram və Səndən (Sənin qüdrətindən) bir möcüzə olsun. Bizə ruzi ver ki, Sən ruzi verənlərin ən xeyirlisisən!”

115. Allah buyurdu: ”Mən onu sizə,əlbəttə nazil edərdəm. Lakin ondan sonra sizlərdən kim küfrə düşərsə (nemətimi inkar edərsə), ona aləmlərdən (bəşər övladından) heç kəsə verməyəcəyim bir əzab verərəm!”

Əksər rəvayətlərə görə, iki bulut arasından bir süfrə endi. Süfrə gəlib onların önünə düşdü. Həvarilər ona tamaşa edirdilər. Bundan sonra İsa ağladı və “Pərvərdigara! Məni şükür edənlərdən elə, Pərvərdigara bunu bir rəhmət elə, işkəncə və cəza eləmə”- deyərək dua etdi. Sonra durdu, dəstəmaz alıb namaz qıldı və yenə ağladı. Sonra süfrəni açdı. Nə görsələr yaxşıdır-qızarmış pulsuz və tıxsız bir balıq, onun baş tərəfində duz, quyruq tərəfində sirkə, ətrafında növbənöv səbzə; beş dilim çörək- birinin üstündə zeytun, birində bal, birində kərə yağı, birində pendir və birində də duzlanmış qaxac ət.Həvarilər Həzrəti İsadən daha bir möcüzə göstərməyi xahiş etmiş, o da qızarmış balığa üz tutaraq: “Ey balıq, Allahın izni ilə diril!” – demiş, balıq dirilib tərpənmiş, daha sonra ona :”Əvvəlki halına dön” – demiş, balıq yenə də əvvəlki halına düşərək qızarmışdı. Həvarilər İsayə (ə.s) süfrədən yeməyi təklif etmiş, İsa bu təklifi qəbul etməyib:”Kim onun enməsinə istəyib, o da yesin”- deyərək cavab vermişdi. Həvarilər də bu işdən qorxuya düşüb yeməmiş, ancaq sonra peşman olmuşdular.

Rəvayətə görə, maidə 40 gün onların arasında qalıb sonra qeyb olmuş, yəni göyə çəkilməmiş, bundan sonra isə günəşirə nazil olmağa başlamışdı (6,226).

Varlı-kasıb, xəstə-zəif, böyük-küçək-hamı toplaşmış ondan yeyirdilər. Günəş batmağa yaxın süfrə göyə uçar, camaat onun kölgəsinə baxardı. O süfrədən hansı bir yoxsul yemişdisə, qalan ömrü boyu zəngin olmuş, hansı bir xəstə dadmışdisə, şəfa tapıb bir daha xəstələnməmişdi. Daha sonra Allah-Təala İsayə: “Süfrəmi zənginlərə və sağlamlara deyil, yoxsullara və xəstələrə

məxsus et” – deyə buyurmuş, bundan narazılıq edənlər olmuş,nəticədə, bir rəvayətə görə 83, digər bir rəvayətə görə isə 333 nəfər meymuna və donuza çevrilmişdi (3,366-367;6,225-226;7,196;8,240-243). Bəziləri Allahın bu nemətinin tükənməsindən qorxur, yeyib doyandan sonra süfrədəki təamlardan dəsmallarına büküb evlərinə aparmaqdan belə çəkinmirdilər.

Belə bir rəvayət də mövcuddur ki, Allah Maidəni ondan sonra küfrə düşməmək, neməti inkar etməmək şərti ilə endirəcəyini vəd etdikdə həvarilər Ondan bağışlamalarını diləyib istədiklərindən vaz keçmiş və bunagörə də süfrə enməmişdi(3,367).

Qazi Beyzavi Mücahidə itindən qeyd edir ki, bu (Maidə əhvalatı-V.M.,Q.M) əslində bir atalar sözüdür ki, Allah-Təala onu möcüzə istəməkdə israr edənlər üçün söyləmişdir. O həmçinin qeyd edir ki, bəzi mütəsəvviflərə görə, burada süfrə dedikdə biliklərin həqiqətləri nəzərdə tutulur. Çünki maddi yeməklər bədənin qidası olduğu kimi, biliklərin həqiqəti (gerəç biliklər) də ruhun qidasıdır (9,təfsiru surətil-Maidə).

İndi isə Maidə surəsindəki həmin ayələrin,ümumiyyətlə Maidə əhvalatının böyük mütəsəvvif,qüdrətli şair, təriqət piri Mövlana Cəlaləddin Ruminin Məsnəvisində nə cür təfsir edildiyinə nəzər salaq. Məsnəvinin birinci dəftərinin 79-88-ci beytlərində Mövlana bu barədə belə deyir:

Əz xoda cuyim tovfıq-e ədəb,
 Bi ədəb məhrum gəşt əz lotf-e Rəbb.
 Bi ədəb tənha nə xodra daşt bəd,
 Bəlke atəş dər həmə afaq zəd.
 Maede əz aseman dər mirəsid,
 Bi şera vo bey'o bi qoft o şenid.
 (və ya:Bi soda vo, bi foruxt o bi xərid).
 Dər miyan-e qovm-e Musa çənd kəs
 Bi ədəb qoftənd ku sir o ədəs?
 Monqəte şod xan o nan-e aseman,
 Mand rənc-e zər'o bil o daseman.
 Baz İsa çon şəfaət kərd həqq,
 Xan ferestad o qənimət bər təbəq.
 Baz qostaxan ədəb beqozaştənd,
 Çon gədayan zelleha bərdəştənd.

Kərd İsa labe işan ra ke in,
Daem əst o kəm nəgərdəd əz zəmin.
Bədqomani kərdən o hersavəri,
Kofr başəd piş-e xan-e mehtəri.
Zan gədaruyan-e nadide ze az,
An dər-e rəhmət bər işan şod fəraz.
“Biz ədəbə müvəffəq olmağı Allahdan diləyək,
Çünki ədəbsiz Allahın lütfündən məhrum olar.
Ədəbsizin zərəri təkcə özünə toxunmaz,
Bəlkə bütün göylərə od vurmuş olar.
Maidə (süfrə) heç bir alqı-satqı, sövdələşmə olmadan,
(Baş ağrısı olmadan, zəhmət çəkilmədən) göydən enirdi.
Musanın qövmü arasında bir neçə nəfər ədəbsiz,
“Hanı sarımsaq, hanı mərcimək?” dedilər.
Göydən gələn süfrə və çörək kəsildi
(bildirçinlə, qüdrət halvası yox oldu),
Bizə isə əkin, bel və oraq məşəqqəti qaldı.
Təkrar İsa şəfaət edincə,
Allah tabaq üzərində qənimət (gözəl) bir süfrə göndərdi.
Biədəblər yenə də ədəbsizlik etdilər,
(Yeyib doyandan sonra) gədalar kimi yeməklərdən düyünçəyə büküb
saxladılar
İsa onlara yalvarıb dedi ki,
Bu süfrə daimidir, yer üzündən əskik olmaz.
Bədgümanlıq etmək, hərislik, tamah göstərmək,
Böyük bir Zatin süfrəsi müqabilində küfr etmək deməkdir.
O gəda sifətli görməmişlərin ucbatından, tamah üzündən,
O rəhmət qapısı onların üzünə qapandı (göyə qalxıb qeyb oldu)”.

Mövlananın Maidə ilə bağlı təfsirini araşdırdıqda aydın olur ki, burada şair təxəyyülünün məhsulu olaraq iki süfrədən söhbət gedir. Bunlardan biri Musa əleyhissəlamın, digəri isə İsa əleyhissəlamın peyğəmbərliyi dövrünə aiddir.

Məlumdur ki, yəhudilər Musanın rəhbərliyi altında Misirdə Firon əsarətindən qurtulub Sina yarımadasına daxil olarkən bir müddət Tih səhrasında sərgərdan vəziyyətdə, ac-yalavac dolaşmışdılar. Sonra Allahın onlara rəhmi

gəlmiş, bir müddət onlar üçün göydən hazır yemək olaraq qüdrət halvası (mənn) və bildirçin göndərmişdi. Yəhudilər heç bir məşəqqətə qatlanmadan bildirçinləri tutub kəsir, qüdrət halvasını da ağacların, kolların üstündən yığıb yeyirdilər. Bir qədər keçdikdən sonra Bəni-İsrail Musanın yanına gəlib eyni cür yeməkdən çiyəndiklərini, qüdrət halvası və bildirçinin onların məzəsini vurduğunu dedilər və bununla da Allahın nemətini danıb Ona asi oldular.

Qur'ani- Kərimdə bu haqda belə deyilir:

“...Biz bulutları onların üstündə kölgəlik etdik, onlara qüdrət halvası və bildirçin endirdik. Onlara: “Sizə ruzi olaraq verdiyimiz pak nemətlərdən yeyin!”- dedik. Onlar (naşükür olmaqla) Bizə deyil, ancaq özlərinə zülm etdilər.” (Ə'raf, 160).

“Yadınıza salın o vaxtı ki, siz (yəhudilər): “Ya Musa Biz hər gün yediyimiz eyni təama əsla özməyəcəyik. Rəbbinə dua et ki, bizim üçün torpağın yetişdirdiyi şeylərdən- tərəvəzindən, sarımsağından, mərciməyindən və soğanından yetirsin”- dediniz. (Musa da cavabında: “Siz xeyirli olan şeyləri bu cür alçaq şeylərlə dəyişdirməkmi istəyirsiniz? O halda şəhərlərdən birinə gedin, istədiyinizi orada taparsınız”- demişdi. Onlara zəlililik, miskinlik damğası vuruldu və Allahın qəzəbinə düşər oldular. Bu onların Allahın ayələrini inkar etdiklərinə və peyğəmbərləri haqsız yerə öldürdükələrinə görə idi. Bu onların (Allaha) asi olduqlarına və həddi aşdıqlarına görə idi.” (Bəqərə,61)

İlk baxışda yəhudilərin hər gün onlara verilən eyni yeməkdən çiyənməsi, bezməsi təbii görünür. Çünki insan eyni yeməyi uzun müddət yeyə bilməz. Bunda heç bir günah yoxdur. Lakin Musa qövminin ədəbsizlik, naşükürlük etməsinin əsas səbəbi onda idi ki, onlar Tih səhrasında sərgərdan dolaşarkən Allah-Təala onlara qüdrət halvası və bildirçin ətini verməzdən əvvəl aclıq üzündən çox məşəqqət çıkmışdılar. Allah göydən ruzi yetirməklə onları bu əzab-əziyyətdən xilas etmiş, heç bir ağır zəhmətə qatlanmadan əldə etdikləri yemək göndərmişdi. Digər tərəfdən, onlar Həzrəti Musaya “Rəbbimizə dua et!” deməli olduqları halda, “Rəbbinə dua et!” deməklə Allaha inanmadıqlarını biruzə verirdilər. (3,c.1,309). Göründüyü kimi, bir neçə ədəbsizin küfrani- nemət olması, azgınlığı üzündən başqalarının da ruzisi, bərəkəti kəsildi (10,114-121).

Həvarilərin xahişi ilə Həzrəti İsanın etdiyi dua sayəsində nazil olan Maidəyə gəldikdə isə, Mövlana Bəni-İsraildən bir qisminin yenə ədəbsizlik etdiyini, yeyib doyduqdan sonra qadağan edilməsinə baxmayaraq, süfrədəki təamlardan dəsmallara, düyünçələrə büküb evə apardıqlarını, Allahın ruzisinin tükənəcəyindən qorxaraq ondan yığıb ehtiyat saxladıqlarını, bununla da sələfləri kimi naşükürlük etdiklərini, küfrani- nemət olduqlarını göstərir. Həzrəti İsa onlara bu süfrənin daimi olduğunu, yer üzündən əskilməyəcəyini, Allahın süfrəsi qarşısında bədgümanlıq etməyin, tamah göstərməyin küfr olduğunu bildirsə də, onların bu öyüd-nəsihətə qulaq asmamalarını, tamahlarından, hərisliklərindən əl çəkmədiklərini, özlərini gəda kimi, görməmiş kimi apardıqlarını, nəticədə süfrənin onların başı üstə qalxıb göyə ucaldığını və qeyb olduğunu yüksək bir bədiiliklə təsvir etmişdir.

Mövlana bununla da insanın daim ədəbli olmasının, Allahın nemətləri qarşısında şükür edib özünü Ona layiq bəndə kimi aparmasının vacibliyini bəyan edir və Qur'anın, imanın özünün də başdan ayağa ədəb olduğunu bildirir.

Çeşm beqoşa vo bebin comle kəlamdullah ra,
Ayət-ayət həmegi məni-ye Qor'an ədəb əst.
Kərdəm əz əql soali ke çe başəd iman,
Əql dər quş-e deləm qoft ke iman ədəb əst.
“Gözünü açıb başdan-başa Allah kəlamına bax,
Qur'anın bütün ayələri ədəbdən ibarətdir.
“İman nədir” – deyə ağıldan soruşdum,
Ağıl qəlbimin qulağına pıçıldayaraq, “iman ədəbdir” – dedi

Mövlanaya görə, insanı insan edən, onu başqa canlılardan ayıran əsas keyfiyyət ədəbdir. Böyük mütəsəvvif ədəbi zahiri və batini olmaqla iki qismə ayırır. Zahiri ədəb zahir əhlinə, batini ədəb isə batini əhlinə aiddir. Ədəb həmçinin dünyəvi və dini olmaqla iki yerə bölünür. Dünyəvi ədəb hər bir xalqın, millətin öz dünyagörüşünə, mentalitetinə görə, dini ədəb isə Qur'ana, sünnətə sarılmaqla, ümmətin böyüklərinin sözlərinə, hal və hərəkətlərinə uymaqladır (10,113-115). Mövlanaya görə, insan həmişə Allah-Təaladan onu ədəbə müvəffəq qılmasını iltimas etməlidir.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Tirmizi. Sunən, Qahirə, 1975, Təfsiru surəti V/23.
2. Əhməd bin Hənbəl. Musnəd, Qahirə, Darul- hədis, 1995, VI,188.
3. Elmalılı M.Hamdi Yazır. Haq dini Quran dili,c. 1,3, İstanbul, (tarixsiz).
4. Süleyman Ateş, Yüce Qur'anın çağdaş tefsiri,İstanbul (tarixsiz).
5. Ebu'l-Ala Mevdudi, Tefhimul-Qur'an, c.1, İstanbul, 1997.
6. Şeyxülislam Mühəmməd Həsən Mövlazadəyi- Şəkəvi. Kitabul- bəyan fi təfsiril- Qur'an,Bakı,1369 h.ş.
7. Cəlaləddin əl- Məhəlli, Cəlaləddin əs- Suyuti. Təfsirul- Cələleyn, Diməşq, (tarixsiz).
8. Şeyx Təbrəsi. Məcməyl - bəyan fi təfsiril- Qur'an, Beyrut, Darul-məktəbi əl- Həyat, (tarixsiz).
9. Qazi əl- Beyzavi. Ənvarut-Tənzil və əsrarut-təvil,İstanbul, c.1,1314.
10. Tahir-ül Mevlevi. Şerh-i Mesnevi, c.1, İstanbul, (tarixsiz).

РЕЗЮМЕ

При исследовании суры "Трапеза" в Месневи Джалалаладдина Руми становится очевидным, что в данном случае, в отличие от Корана, речь идет о двух трапезах : одна из них относится ко времени Моисея, а другая к эпохе Иисуса. Как во времена Моисея, так и Иисуса Аллах ниспослал их последователям небесную трапезу, те же взамен благодарности выступили против Всевышнего, тем самым став грешниками. Джалаладдин Руми отмечает, что человек должен быть учтивым, благодарным Аллаху за Его блага и вести себя как достойный раб Всевышнего. По мнению Джаладдина Руми, основное качество, отличающее человека от остальных живых существ, являются именно благоприспособленность и учтивость.

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN MƏSNƏVİSİNDƏ BİR HƏDİSİN ŞƏRHİ

Q.T.MƏMMƏDƏLİYEVƏ*

Mövlana Cəlaləddin Ruminin ölməz Məsnəvisi Qurani-Kərim ayələrinin və Peyğəmbər əleyhissəlamın hədislərinin mühüm bir qisminin təfsiri, şərhı əsasında yazılmışdır. Cəlaləddin Rumi Allah kəlamının, Peyğəmbər hədislərinin ən mahir rəmzi təfsirçilərindən biridir. Məsnəvinin əsas qayəsi sufi ədəbini, ürfanı, seyrü süluk mərhələlərini, təriqət yolçusunun keçirdiyi halları və məqamları Qur'an və sünnət işığında insanlara anlatmaqdır. Bu isə təbiidir, çünki islam təsəvvüfünü Qur'ansız və Allahın sonuncu elçisi Muhəmmədsiz (s.a.s.) təsəvvür etmək mümkün deyildir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, islamda zöhd və təqva hərəkəti ifrata varmamaq şərtilə Peyğəmbər (s.a.s.) və səhabə dövrünə gedib çıxır (1,5).

İslam aləmində Qur'anın müxtəlif sufi təfsirləri mövcuddur. Bunlar nəzəri və işari (rəmzi) təfsir olmaq üzrə iki qrupa ayrılır. Nəzəri sufi təfsirlərdə Qur'an ayələri təsəvvüf prinsipləri, mütəsəvviflərin fəlsəfi görüşləri, dünyaya baxışları baxımından təfsir edilir. İşari sufi təfsirlər isə ilk anda ağılla gəlməyən, lakin təfəkkürlə ayənin işarətindən qəlbə doğan mənalar anlamına gəlir (1,8-9; 2,28; 3, 227-228).

Sufilər Qur'anın təfsirində ayələrin zahiri mənasından daha çox batini üzərində dururlar. Onların fikrincə Qur'anı zahiri məna əsasında təfsir etmək məqsədə çatmaqdan daha çox ixtilafa düşməyə aparıb çıxarır (1,10).

İslam aləmində təsəvvüf işığında yazılmış ilk təfsir kimi Əbu Muhəmməd Səhl bin Abdullah ət-Tustərinin "Təfsirul-Qur'anil-əzim" əsərini göstərmək olar. Görkəmli Azərbaycan alimi Nemətullah Naxçıvaninin "əl-Fəvati-hul-ilahiyyə vəl-məfatihul-qeybiyyə" kitabı da Qur'anın məşhur sufi təfsirlərindən biri hesab edilir (1,8).

Qeyd etmək lazımdır ki, Peyğəmbərimizin (s.a.s.) Qur'anla bağlı bir çox hədisləri mövcuddur. Bu hədislərdə Qur'anın müqəddəsliyi, əzəməti, əlçatmazlığı, hidayət çırağı, haqq-ədalət tərəzisi olduğu, onun ecəzkar bir fəsa-hət

* BDU-nun baş müəllimi

və bəlağətə malik olması vəsf edilir, Allah kəlamının dərinliyi, fikir tutumu, ayələrdə məna içərisində məna olduğu, insanın onları tamamilə qavraya bilməkdən aciz olması ümmətə bildirilir. Bunlardan biri də Qur'anın zahiri və batini olduğunu, onun batınının çox dərin olduğunu bildirən hədisdir. Peyğəmbərimizin müxtəlif hədis toplularında və kitablarında müxtəlif cür rəvayət edilən həmin hədisinin əslinə müraciət edək: “İnnə lil Qur'ani batnən və zahran və libatnihi batnən ilə səv'əti əvtun” (4,31;4,58;5,459).

“Qur'anın batini və zahiri var, batınını də batini var. O batin yeddiyə qədərdir.”

Qeyd etmək lazımdır ki, hədisdəki 7 rəqəmi adi, konkret sayı deyil, qədim ərəblərin dilində işlənən böyük, intəhasız çoxluq mənasındadır (6,20).

Mövlana Cəlaləddin Rumi Məsnəvidə bu hədisi aşağıdakı kimi şərh edir:

Hərf-e Qor'an ra vedan ker zaher əst,

Zir- e zaher bateni bəs qaher əst.

Zir-e an vaten yeki bəmn-e dovom,

Ke dər u dərəd xerədhə comle qom.

Bətn-e çarom əz nəvi xod kəs nədid,

Coz xoda-ye binəzir o binədid.

To ze Qor'an ey pesər zahir məbin,

Div Adəm və nəbinəd cöz ke tin.

Zaher-e Qor'an ço şəxs-e adəmist,

Ke noqişəş zaher o canəş xəbist.

Mərd ra səd sal əmm o xal-e u,

Yek sər-e muyi nəvinəd hal-e u.

(Məsnəvi; 11896-11902- ci beytlər)

“Bil ki, Qura'anın hərfinin (sözünün) zahiri var,

O zahirin altında da çox çətin bir batin var.

O batının altında bir batin, (daha sonra) üçüncü batin vardır ki,

Onda (onu dərk etməkdə) ağıllar itib-batar (çaş-baş qalar).

Dördüncü batini isə heç bir peyğəmbər bilməz,

Onu yalnız bənzeri və oxşarı olmayan Allah bilər.

Oğlum sən Qur'anın ancaq zahirini görməklə qalma,

Şeytan da Adəmi ancaq palçıq olaraq görmüşdür.

Qur'anın zahiri insanın surəti kimidir,

Beləki, onun şəkli (bədəni) meydanda, ruhi (canı) isə gizlidir.
Bir kəsin əmisi, dayısı ona yüz il baxsa (onunla bir yerdə olsa belə),
Onun halını (daxili aləmini) bir baş tükü qədər anlayıb bilməz!”

Mövlana Cəlaləddin Rumi hədisi şərh edərək Qur'anın zahiri və batini olduğunu, sonrakı batının özündən əvvəlki batin üçün batin hesab edildiyini, dördüncü batində ağılların özünü itirdiyini, onu Allahdan savayı heç kəsin bilə bilmədiyini göstərir. Təbii ki, beşinci, altıncı və yeddinci batinlər də belədir (7, 1102). Mövlananın fikrincə, Quranın zahiri və batini insanın bədəni ilə ruhuna bənzəyir. İnsan zahirdə öz bədəni ilə hamı tərəfindən görülür, lakin onun ruhu, daxili aləmi, dərunu isə heç kəs tərəfindən görünüb dərk edilə bilmir. Məxluqatın ən şərəflisi olan insan Allah tərəfindən bu cür əsrarəngiz yaradılmışdır. Şeytan da insanın ancaq zahirini gördüyü, onun ruhi aləmindən bir şey anlamadığı üçün Adəm torpaqdan yaradılmış adi bir canlı saymış, Allahın əlinə asi olub ona səcdə qılmaqdan imtina etmişdir. Şeytanın qəlb gözü kor olduğu üçün o, insanın yaradılışının əsl mahiyyətini, onun mənən yer üzünün xəlifəsi olduğunu dərk edə bilməmiş, onu ət və sümükdən yaradılmış adi bir məxluq hesab etmişdir. Əslində isə Allahın ən kamil əsəri olan insan Şeytanın təsəvvür etdiyindən qat-qat üstündür. Ruh, nəfs, ağıl və bədənəin vəhdətindən yaranmış insanı tamamilə anlayıb dərk etmək əlçatmaz bir işdir. İnsanın Allahdan savayı, bu və ya digər dərəcədə yenə də insanın özü də dərk edə bilər. Bununla əlaqədar olaraq Peyğəmbərimiz (s.a.s.) başqa bir hədisində “Özünü anlayıb bilən, Rəbbini də anlayıb bilmiş olar”-deyə buyurmuşdur.

Mövlananın Məsnəvidə verdiyi bu son dərəcə gözəl, şairanə şərhindən sonra Peyğəmbər əleyhissəlamın Qur'anın zahiri və batini barəsindəki mübarək hədisi tam təfəsilatı ilə anlaşılır.

Məsnəvidə Qur'an ayələri və Peyğəmbər hədislərinin bu cür bədii, poetik izahına çox rast gəlmək olar. Ürfan dəryası, təriqət piri, böyük şair olan Mövlana onları təsəvvüf görüşlərinə uyğun şəkildə şərh edib böyük bir məharət və ustalıqla insanlara çatdırmışdır.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. İ.Cerrahoğlu. Tebriz tarixi, s.2, Ankara, 1988.
2. S.Ateş. İsari tefsir okulu, Ankara, 1988.
3. O.Kesikoğlu. Nüzulindən etibarən Kur'ani-Kerim bilgileri, Ankara, 1989.
4. Feyzul-Kasani, Təfsirrus- səfi, c.1, Tevvan, 1416
5. Cəlaləddin əs-Suyuti. Əl-İtqan fi ulumil Qur'an, s.2, Misir, 1368.
6. V.M.Məmmədəliyev. Qur'ani-Kərimin tərcüməsi (tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Bakı, "Qismət", 2008)
7. Tahir-ül Mevlevi. Şerh-i Mesnevi, c.11, İstanbul, (tarixsiz).

РЕЗЮМЕ

Бессмертное произведение Джалаладдина Руми Месневи написано на основе толковании многочисленных аятов Корана и изречений Пророка Мухаммеда. Данная статья посвящена комментарию Джалаладдин Руми в Месневи изречения Пророка: « Коран имеет внутренний и внешний смысл; каждый внутренний смысл имеет свой внутренний смысл, который достигает числа 7 ». Джалаладдин Руми, комментируя данный хадись, указывает на наличие в Коране внутреннего и внешнего смысла; каждый внутренний смысл считается внутренним смыслом для предыдущего. В IV сокровении (следовательно и в дальнейших сокровениях) разум потерял и понимание его никому не дано, кроме Всевышнего. По мнению Джалаладдина Руми, внутренний и внешний смысл, Корана схож с человеческим телом и духом. Человек наблюдается всеми окружающими, однако его дух, его внутренний мир скрыт от всех взор и не может быть воспринят ни кем. В связи с этим и Сатана видел человека с внешней стороны и, не поняв его внутренний мир, не смог уразуметь основную суть творения человека, в силу чего отверг повеление Всевышнего преклонение Адаму.

TÜRK TOPLUMUNDAKİ KUR'ÂN OKUMA, DİNLEME VE ÖĞRENME ALGISINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Muammer ERBAŞ*

İslam tarihi boyunca Kur'ân, Müslüman Türk toplumlarında her zaman için çok ayrı bir önem ve değere sahip olmuştur. Müslüman olduktan sonra İslam dinine çok samimi bir şekilde sarılan ve onun davetini dünyanın dört bir yanına ulaştıran Türk milleti hem İslam'ın elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e, hem de onun kutsal kitabı Kur'ân'a her zaman için son derece saygılı ve bağlı kalmıştır.

Günümüze gelindiğinde bu durumun çok fazla değişmediği, zira Müslüman Türk toplumlarında Kur'ân'a geçmişte olduğu üzere yine son derece saygı ve sevgi beslendiği görülmektedir. Nitekim bu durum gerek Türkiye'de, gerek Balkanlar'da ve gerekse başta Azerbaycan olmak üzere hemen bütün Doğu Türk Dünyası'nda gözlenen ortak bir durumdur.

Türk milletin genelde İslam dini, özelde Kur'an karşısında sergilediği bu olumlu tutum ve yaklaşımın yanı sıra zaman içinde ortaya bazı eksiklik ve hatalar da çıkabilmiştir. Dînî eğitim sahibi olan ve bu alanda faaliyet gösteren kimselere düşen görev, bu tür hataları tespit edip ortaya çıkarmak ve onları yapıcı bir dille eleştirerek düzeltilmelerine katkıda bulunmaktır.

Değişik Türk toplumlarındaki Kur'ân algısı, elbette farklı boyutları olan oldukça kapsamlı bir konudur. Dolayısıyla bunun her yönüyle ele alınabilmesi çok daha geniş çaplı araştırma ve çalışmaları gerektirir.¹ Bizim bu çalışmada üzerinde yoğunlaşmak istediğimiz husus genel olarak Türk toplumundaki Kur'ân okuma, dinleme ve öğrenme algısıdır.

I. TÜRK TOPLUMUNDAKİ KUR'ÂN OKUMA ALGISININ DÎNÎ TEMELLERİ:

Türk milleti nazarında Kur'ân okumak başlı başına bir ibadettir. Bu nedenle Türk halkı, her vesileyle Kur'ân okumaya ve okutmaya gayret eder ve

* Bakü Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Misafir Öğretim Üyesi.

¹ Bu konuda bkz. Duman, M. Zeki, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Müslümanlar*, Ankara 2006; Sülün, Murat, *Türk Toplumunda Kur'ân-ı Kerim Kültürü*, İstanbul 2005; Akpınar, Ali, *Kur'ân Motifleri*, Konya 2004.

bunu çok kutsal bir ibadeti yerine getirme olarak algılar. Türk halkının son derece önem verdiği ve devamında oldukça titizlik gösterdiği bu tutum esasen doğrudan Kur'ân'a dayanmaktadır. Nitekim şu gibi pek çok âyette Kur'ân okumak, diğer ibadetlerle birlikte zikredilmekte ve inanan kimseler Kur'ân okumaya davet edilmektedir: **“Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun; namazı kılın; zekatı verin; Allah'a güzel ödünç takdiminde bulunun; kendiniz için yaptığınız iyiliği daha iyi ve daha büyük ecir olarak Allah katında bulursunuz...”** (Müzzemmil 73/20)

Bu konuda, Peygamber Efendimizden nakledilen çok sayıda hadîs-i şerîf de mevcuttur. Bunlardan birinde o, şöyle buyurmaktadır: *“Allah'ın Kitâbından bir harf okuyana bir sevap verilir ve bu sevap, on kat artırılır. Ben, ‘الم/elif-lâm-mîm’ bir harftir’ demiyorum. ‘\elif’ bir harftir, ‘ل/lâm’ bir harftir, ‘م/mîm’ de bir harftir.”*²

Hiz. Âişe'den nakledildiğine göre Hiz. Peygamber, güzel Kur'ân okuyan ve bu işte ehil olan kimselerin *sefere*³ ile yani Allah katında sevimli ve kıymetli olan melekler ile beraber olduğunu ifade etmiştir.⁴

II. TÜRK TOPLUMUNDAKİ KUR'ÂN DİNLEME ALGISININ DÎNÎ TEMELLERİ:

Türk milleti Kur'ân okumak kadar onu dinlemeye de büyük önem ve değer verir. Türk halkının nazarında Kur'ân okunurken onu dinlemek kesin bir zorunluluktur. Nitekim Kur'ân okunmaya başlandığında tv, radyo, teyp vb. sesli aletler kapatılır, gürültü yapan çocuklar ortamdan uzaklaştırılır ve bütün dikkatler okunmakta olan Kur'ân üzerinde yoğunlaşır.

Türk halkına ait bu tutum da temel dayanağını doğrudan Kur'ân'dan almaktadır. Zira şu âyette buyrulduğu üzere Kur'ân okumak kadar, onu dinlemek de dînî bir gerekliliktir: **“Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.”** (A'râf 7/204)

Kur'ân'a göre, gereği gibi dinlenen Kur'ân âyetleri inanan kimselerin vicdanlarını derinden etkiler: **“Müminler o kimselerdir ki, Allah anıldığı**

² et-Tirmizî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Fadâilü'l-Kur'ân, 16.

³ Abese 80/15-16

⁴ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, Salât, 343; İbn Mâce, **es-Sünen**, Edeb, 52.

zaman yürekleri titrer; âyetleri okunduğunda da imanları kat kat artar.” (Enfâl 8/2)

Bu konuda Hz. Peygamber, “*Ben, Kur’ân’ı başkasından dinlemeyi severim*”⁵ buyurmuş ve bizlere örnek olacak güzel davranışlar sergilemiştir. Nitekim Hz. Peygamber, bir gün İbn Mes’ûd’dan kendisine Kur’ân okumasını istemiş, o önce tereddüt etmiş, fakat kendilerinin ısrarı üzerine okumaya başlamıştır. “**Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit kıldığımız zaman halleri nice olacak!**” (Nisâ 4/41) âyetine gelindiğinde Hz. Peygamber daha fazla dayanamamış ve; ‘*Yeter!*’ diyerek onu durdurmuştur. İbn Mes’ûd kendilerine baktığında Hz. peygamber (s.a.v.)’in gözlelerinden yaşlar süzüldüğünü görmüştür.⁶

İslam alimleri de Kur’ân dinlemenin önemi ve gereği üzerinde durarak bir yandan Kur’ân’ı başkalarının da duyup istifade edebileceği tarzda yüksek sesle okumanın faziletini vurgulamışlar, diğer yandan da gürültülü ve kalabalık ortamlar ile dinlemek istemeyenlerin yanında Kur’ân okumanın câiz olmadığını ifade etmişlerdir.⁷

III. TÜRK TOPLUMUNDAKİ KUR’ÂN ÖĞRENME ALGISININ DİNÎ TEMELLERİ:

Kur’ân okumaya ve dinlemeye büyük önem veren Türk milleti, doğal olarak onun öğrenim ve öğretimine de aynı derecede önem ve değer atfeder. Nitekim Türk halkının büyük çoğunluğu, Kur’ân okumayı öğrenme ve ondan bazı âyet ve sureler ezberleme konusunda daima büyük bir istek ve kararlılık içinde olmuştur.

Türk Milletine ait bu tutum da dayanağını doğrudan İslam dininin temel kaynaklarında bulmaktadır. Nitekim Kur’ân’ın gönderiliş gayesi hidâyettir: “**Şüphesiz ki bu Kur’ân en doğru yola iletir; iyi davranışlarda bulunan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.**” (İsrâ 17/9) Hidâyetin gerçekleşebilmesi için Kur’ân’ın doğru bir şekilde okunması gerekmektedir: “**Biz onu, Kur’ân olarak, insanlara dura dura okuyasın diye (âyet âyet, sûre sûre) ayırdık; ve onu peyderpey indirdik.**” (İsra

⁵ el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, VI, 113

⁶ el-Buhârî, *Fadâilü’l-Kur’ân*, 33, 35; Müslim, *Müsâfirûn*, 247-248.

⁷ en-Nevevî, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti’l-Kur’ân*, s. 38-39; Karaçam, İsmail, *Kur’ân-ı Kerim’in Üslup ve Kırâati*, s. 26.

17/106) Böylece İslam dininde en yüksek konumda bulunan ilim payesine ulaşılmış olunmaktadır: **“De ki: «Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.»”** (Zümer 39/9)

Türk halkının Kur’ân öğrenimine verdiği önem şu hadis-i şeriflerde verilen mesajlarla da tam bir uyum içindedir: *“Sizin en hayırlınız, Kur’ân’ı öğrenen ve onu öğretenidir.”*⁸ *“Ümmetimin en şereflipleri, önde gelenleri hamele-i Kur’ân/hâfizlardır.”*⁹

İslam tarihi boyunca Türk toplumlarında Kur’ân eğitim ve öğretimine ayrı bir önem verilmiş, bunun için açılan müstakil dâru’l-Kur’ân, dâru’l-kurrâ, dâru’l-huffâz, vb. müesseselerde üst düzey Kur’ân eğitim ve öğretimi yapılmıştır.¹⁰ Türk halkının en zeki ve gözde gençleri, dînî ilimleri tahsile yönlendirilmiş, onların ilim hayatı küçük yaşlarda Kur’ân’ı ezberlemekle başlamıştır.

* * *

Görüldüğü üzere Türk milletinin Kur’ân’ı okuma, dinleme ve öğrenme algısı büyük ölçüde dinin temel kaynaklarına dayanmakla birlikte tüm bunlarda eksik kalan çok önemli bir husus göze çarpmaktadır ki, o da okunan, dinlenen ve öğrenilen Yüce Kur’ân-ı Kerim’i anlama boyutudur.

IV. KUR’ÂN’I ANLAYARAK OKUMANIN ÖNEMİ:

Kur’ân’ın anlaşılabilir olarak okunmasının önem ve gereği gerek Kur’ân’da, gerek sünnette ve gerekse selef alimlerinin ifade ve uygulamalarında açıkça ortaya konmuştur.

Nitekim Kur’ân’ın gönderiliş gayesi insanları hidâyete ulaştırmaktır: **“Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap’dır.”** (Bakara 2/2) Hidâyet insanın dünyada doğru ile yanlış birbirinden ayırt ederek tercihini doğrudan yana koymasını ifade eder. Bunun yegane yolu Kur’ân’a kulak vermektir: **“Bu söz (Kur’ân), hakla batılı ayırt eden kesin bir sözdür.”** (Târik 86/13) Bu ise, ancak Kur’ân’ın doğru ve tam bir şekilde okunmasıyla yani onun aynı zamanda iyi

⁸ el-Buhârî, **es-Sahîh**, VI, 236.

⁹ el-Heysemî, **ez-Zevâid**, VII, 161.

¹⁰ Çelebi, Ahmed, **İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi**, s. 38-48; Okiç, M. Tayyib, **Kur’ân-ı Kerim’in Üslub ve Kırâati**, s. 24-25; TDV **İslam Ansiklopedisi**, Dâru’l-Kurrâ maddesi, Nebî Bozkurt, VIII, 543-545.

bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür: **“Kendilerine verdiğimiz Kitabı gereğince okuyanlar var ya, işte ona ancak onlar inanırlar. Onu inkar edenler ise kaybedenlerdir.”** (Bakara 2/121)

Kur'an'ın gönderiliş gayesini çok iyi bilen Hz. Peygamber en güzel Kur'an okuma şeklinin hem okuyana, hem de dinleyene bilinçli bir huşû ve hüzün veren okuma tarzı olduğunu ifade etmiş¹¹ ve bunun en güzel örneğini bizzat kendisi vermiştir.¹² Nitekim o, Kur'an'ı her okuyuşunda onu tekrar yaşamış ve yeri geldiğinde hitaplarına 'Sübhânallah', 'Allahu Ekber', 'Neû-zü billah', 'Allahümmerzuknâ', 'Allahümmerhamnâ' vb. ifadelerle anında karşılık vermiştir.¹³

Ayrıca o, yaşamı boyunca düzenli bir şekilde okuduğu Kur'an âyetleri üzerinde uzun uzun tefekkür etmiş, bu bağlamda bir gün kendisine; 'Yâ Rasûlallah! Saçlarınızda beyazlıklar belirdi' diyen Hz. Ebû Bekir'e; 'Saçımı ve sakalımı Hüd, Vâkıa, Mürselât, Nebe' ve Tekvîr sûreleri ağarttı,' diye karşılık vermiştir.¹⁴ Elbette bu duruma yol açan sebep söz konusu surelerin anlam ve muhtevasıdır.

Bu konuda sahabe de tamamen Kur'an'ın anlaşılmasını hedef alan bir yöntem benimsemiştir: 'Biz, Kur'an'dan on âyet öğrendiğimizde, bunlardaki helal, haram, emir ve yasakları iyice öğrenip hazmetmeden sonraki on âyete geçmezdik.'¹⁵

Böyle bir yaklaşımın doğal sonucu olarak birçok sahâbî, bazı sureleri tam manasıyla öğrenebilmek için büyük çaba sarfetmek durumunda kalmıştır. Nitekim bu bağlamda İbn Ömer Bakara suresini sekiz yılda öğrendiğini ifade etmiş, Hz. Ömer ise bunun için on iki yıl harcadığını söylemiştir.¹⁶

Selefîn Kur'an okuma anlayışını çok açık bir şekilde ortaya koyması itibarıyla İbn Kayyım el-Cevziyye'nin şu sözleri de oldukça anlamlıdır: 'Kur'an okumaktan maksat, onu anlamak, düşünmek, muhteviyatını öğrenmeye çalışmak ve gereğince amel etmektir. Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesi, manasını anlamaya bir vesiledir... Kur'an'ı anlamak ve üzerinde dü-

¹¹ İbn Mace, İkâme, 176.

¹² el-Buhârî, Fadâilü'l-Kur'an, 33, 35; Müslim, Müsafirûn, 246-248.

¹³ el-Gazzâlî, el-İhya, I, 787.

¹⁴ et-Tirmizî, Tefsir, Vâkıa Suresi Tefsiri; es-San'ânî, el-Musannef, III, 368.

¹⁵ es-San'ânî, el-Musannef, III, 380.

¹⁶ İmam Mâlik, el-Muvatta, Kur'an, 4.

*şünmek imanı olgunlaştırır. Manasını anlamadan ve düşünmeden yapılan okuyuş ise, müminin de günahkarın da yapabileceği bir şeydir...*¹⁷

* * *

Meseleye bir başka açıdan daha bakacak olursak çalışmamızın başında Türk halkının Kur'ân okumayı başlı başına bir ibadet olarak gördüğünü ve bu yaklaşımın dinin temel kaynaklarıyla uyum arzettiğini belirtmiştik.

İbadet, lügatte '*boyun eğme, alçak gönüllülük, itâat, kulluk, tapma, tapınma*'¹⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, genel anlamda kulların Yaratıcı'ya karşı sevgi, saygı ve bağlılıklarını gösteren duygu, düşünce ve davranış biçimlerini ifade eder. İslam söz konusu olduğunda ibâdet, aynı zamanda insanın yaratılış gayesidir: "**Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibâdet/kulluk etsinler diye yarattım.**" (Zâriyât 51/56)

Bilindiği üzere insanoğlu biri maddî, diğeri mânevî olmak üzere iki ayrı boyutta ele alınmaktadır. Buna uygun olarak ibadetlerin de bir insanın maddî boyutuna hitabeden maddî şekil boyutu, bir de onun manevî yönüne hitabeden manevî anlam boyutu vardır. Örneğin; namaz ibadeti ayakta durma, eğilme, secde etme vb. bir takım maddî unsurların yanı sıra niyet, huşû, ihlas, tefekkür ve tezekkür gibi manevî unsurları da içermektedir. Dolayısıyla makbul ideal bir namazın bu maddî ve manevî boyutları dengeli bir şekilde bir arada bulundurulması gerekmektedir.

Aynı husus Kur'ân tilaveti bağlamında da söz konusudur. Şöyle ki hem maddî, hem de mânevî boyuta sahip olan Kur'ân tilaveti de belli bir gaye ve bu gayeye bağlı çok sayıda faydayı temin etmek için yapılır. Buna göre Kur'ân okumanın maddî boyutu, kendisinin de açıkça beyan ettiği üzere, Arap dilinde nazil olan Kur'ân'ın bu dilin kural ve kullanımına uygun bir şekilde telaffuz edilip seslendirilmesi, manevî boyutu ise onun Allah kelamı olduğuna inanılması ve gönderiliş gayesinin bilinmesi şartıyla anlam ve muhtevasının doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasıdır.

¹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyya, *Zâdü'l-Meâd*, I, 88.

¹⁸ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, s. I, 1199-1200; er-Râgıb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 330-331.

V. TÜRK MİLLETİNİN KENDİSİ İÇİN EDİNMEYE ÇALIŞTIĞI KUR`ÂN ÖĞRENİMİNİN NİTELİĞİ:

Kur`ân okumak ve ezberlemek sadece dînî alanda hizmet veren kimseler için değil, bilakis her Müslüman için zaruri bir gerekliliktir. Çünkü bütün inananlar üzerine farz olan namazın şartlarından biri de kırâat olup, bunun en azı da başta Fâtîha suresi olmak üzere Kur`ân'dan belli miktar âyetin okunmasıdır. Bu nedenle Kur`ân'ı yüzünden okuyabilmek ve ondan belli sureleri ezberlemek tarih boyunca Türk halkının büyük çoğunluğu tarafından hedeflenen başlıca gaye olmuştur. Onlara ait bu tutum, Peygamber Efendimizin bizlere yaptığı şu güzel benzetmeyle de tam bir uyum içindedir: *“İçinde Kur`ân'dan bir şey olmayan kişi harap eve benzer.”*¹⁹

Bu konuda Türk halkının pek çoğu daha küçük yaşta Arap harflerini tanıma, bunları belli ölçüde birleştirerek yüzünden Kur`ân okuma ve namaz sureleri olarak bilinen kısa sureleri ezbere bilme düzeyine ulaşmıştır. Kimileri bunu daha da ilerleterek Yâsîn, Tebârike gibi sureleri ezbere okuma ve yüzünden hatim indirme aşamasına geçmiştir.

Türk halkının Kur`ân'ı öğrenme konusunda gösterdiği tüm bu olumlu yaklaşım ve çabalara rağmen önemli bir husus olan Kur`ân'ı anlama boyutunun gerçekleşmemesi her zaman için kendisini çok büyük bir eksiklik olarak hissettiregelmiştir. Zira Kur`ân okumak deyince aklına sadece onu yüzünden veya ezbere okumak gelen Türk halkı çoğu zaman maalesef bu aşamanın ötesine geçememiştir. Nitekim onlar, Kur`ân'ın hangi gayeyle okunması gerektiği, istiâze ve besmelenin ne anlama geldiği, secde âyetinde niye secde edildiği vb. hususlar hakkında yeterli bilgiden büyük ölçüde yoksun bulunmaktadır.

Bunun ötesinde Türk halkı kıldığı namazlarda ezbere bildiği âyet ve sureleri büyük bir huşu içinde okumakta, fakat bunların anlamını bilmediği, bilmesi gerektiğini de düşünmediği için bu namazlardan da kanaatimizce tam olarak istifade edememektedir. Şöyle ki birçok kimse, çoğu zaman namazda aklına başka şeyler geldiğini, bu nedenle kaçınıcı rekatta olduğunu da hi unuttuğunu ifade etmektedir. Hatta unutulmuş bir şeyin hatırlanması için namaza durulması zaman içinde meşhur bir darb-ı mesel haline gelmiştir.

¹⁹ et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur`ân, 18; Dârimî, es-Sünen, II, 429.

Bu hususun tek sorumlusu olarak şeytan gösterilmektedir. Halbuki kabul etmek gerekir ki böyle olumsuz bir durumun oluşmasında en büyük ihmal ve kusur esasen kişinin bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Zira şu bir gerçek ki zihin hiçbir zaman için asla boşluk kabul etmemektedir. Namazda zihni doldurması gereken şey ezberden okunan dua, âyet ve tesbihlerin anlam ve muhtevasıdır. Şayet kişi ezberinden okuduğu hiçbir şeyin anlamını bilmiyorsa bu takdirde onun boş kalan zihnini elbette olur olmaz başka şeyler dolduracaktır.²⁰

Bunun ötesinde namaz kılan bir kimse, daha namazı biter bitmez okuduğu âyetlerle uyuşmayan davranışlar sergileyebilmekte veya en azından bu âyetlerde yapılması istenen hususlara kayıtsız kalabilmektedir. Örneğin; kıldığı namazda Mâûn suresini okuyan bir kimsenin namazını gafıl bir şekilde kılmaktan uzak durması, yetimlere karşı da daha bir şefkatli ve merhametli olması gerekir. Halbuki bu surenin manasından habersiz olan ve bunu öğrenme ihtiyacı içinde olmayan bir kimse, ömür boyu tüm namazlarında bu sureyi okusa, yine de bu mesajlardan etkilenme ve bunları hayata geçirme imkânından yoksun kalacaktır.

Aynı şekilde Fatiha, Yâsîn, Tebârake vb. sureleri düzenli bir şekilde okumayı alışkanlık haline getiren kimselerin bu okuyuşları bir müddet sonra mekanik hale gelmekte, dolayısıyla onlar bütün ilgilerini okudukları ayet ve surelerin mana ve muhtevasından ziyade kırk bir Yasîn, yetmiş Tebarake, bin Ayetelkürsi, vb. meselenin sadece nicelik yönüne odaklamakta, bu nedenle de kendileri bu okuyuşlardan elde edilmesi beklenen pek çok hayati bilgi ve mesajdan mahrum kalmaktadırlar. Halbuki Hz. Aişe, bu tarz Kur'ân okuyan bir kimse için; “*Bu adam ne Kur'ân okuyor, ne de sükût ediyor,*” demiştir.²¹ Hz. Peygamber de ashâbını bu şekilde anlamadan ve mesajlarını dikkate almadan Kur'ân okumaktan menetmiştir.²²

Netice itibarıyla Türk halkının Kur'ân'ı mana boyutundan uzak bir şekilde sadece lafız eksenli ve sevap maksatlı olarak algılaması ve okuması, bir yandan onların Kur'ân'dan yeterince istifade etmelerini, onun mesajlarını

²⁰ Bu bağlamda bazı alimler, gaflet halinde kılınan namazı sarhoşun kıldığı namazla kıyas ederek bunu uygun bulmamışlardır. Bkz. es-Sâbûnî, **Ravâiu'l-Beyân**, I, 82; Ateş, Süleyman, **a.g.e.**, II, 287.

²¹ el-Gazzâlî, **el-İhyâ**, I, 782.

²² Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, (Terc. Salih Tuğ-M. Said Mutlu), II, 74-84.

doğru bir şekilde anlayıp yaşamlarına aktarmalarını ve böylece kendi üzerlerinde inanç, ibadet ve ahlak olarak istenen yönde olumlu gelişmeler kaydetmelerini engellerken, diğer yandan da yine onların belli bir Kur'anî inanç ve düşünce etrafında birleşerek ortak bir davranış ve ahlak birliği sergilemelerini imkansız hale getirmekte, dolayısıyla onları ister istemez kendi kitapları olan Kur'an karşısında yabancılaştırmaktadır.²³

VI. TÜRK TOPLUMUNDAKİ ANLAMADAN UZAK KUR'ÂN OKUMA ALGISINA DAYALI BAZI UYGULAMALAR:

Kur'an'a karşı son derece saygılı ve bağlı olduğunu belirttiğimiz Türk milleti şu gibi değişik vesilelerle Kur'an okumalarına muhatap olmaktadır:

a) Namaz Münasebetiyle Gerçekleştirilen Kur'ân Okumaları:

Türk halkı Kur'an okumalarına en çok namaz vesilesiyle muhatap olmaktadır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere, namazın şartlarından biri de kırâat olup, bunun asgarisi Fâtiha sûresi ile Kur'an'dan bazı âyetlerin okunmasıdır. Türk halkı kıldığı namazlarda Fatiha suresinden sonra genellikle Mushafın sonunda yer alan ve “namaz sureleri” olarak adlandırılan kısa sureleri okur.

Türk halkı bütün namazlarında Fatiha suresini okumakla birlikte çoğu zaman bunun gerekçesini bilmemektedir. Halbuki kaynaklarda, Fâtihatü'l-Kitâb ve Ümmü'l-Kitâb gibi adlarla anılan bu surenin Kur'an'ın bir özeti mahiyetinde olup, bilinçli okunduğunda Kur'an'ın bütün muhtevasını çok özlü bir şekilde aktarma gücüne sahip olduğu belirtilmektedir. Nitekim bir Hadis-i Kudsî'de, şöyle buyrulur:

“Ben, Fâtiha'yı kendimle kulum arasında ikiye böldüm; yarısı benim, diğer yarısı da kulumundur ve kulumun istediği hakkıdır.” Hz. Peygamber, bunu şöyle açıklar: ‘Kul, *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*’ dediğinde, Allah; ‘Kulum bana hamdetti,’ der. Kul, *الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ*’ dediğinde, Allah; ‘Kulum beni övdü,’ der. Kul, *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ*’ dediğinde, Allah; ‘Kulum beni yüceltti’ der ve; ‘Buraya kadar olan kısımlar benim,’ diye ilave eder. ‘*إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ*’ kulumla benim aramdadır. Sûrenin sonu ise, sadece kulumundur ve onun istediği hakkıdır.’ Ve kul; ‘*اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ*’

²³ Sülün, Murat, a.g.e., 31-32.

عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ’ dediğinde, Allah; ‘*Bu kulumundur ve kulumun istediği hakkıdır,*’ der.²⁴

Türk halkının namazda okuduğu kısa sureler de oldukça veciz olup çok önemli mesajlar içermektedir. Nitekim Hz. Peygamber tarafından Kur’ân’ın üçte birine denk olduğu ifade edilen İhlas suresi, İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak olarak ifade edebileceğimiz üç ana unsurundan birini yani inanç sistemi çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Benzer durum Fîl, Kureyş, Mâûn, vb. diğerleri için de geçerlidir.

Bunun yanı sıra namazda okunan fakat halkın Kur’ân âyeti olduğunun pek de farkında olmadığı yerler de vardır. Nitekim bu bağlamda Rabbenâ duası olarak bilinen âyet²⁵ her müslümâna benimsemesi gereken hedefi çok açık ve özlü bir şekilde öğretmektedir.

Her biri için ayrı ayrı birçok fazilet zikredilen bu âyet ve sureler, sahip oldukları tüm bu üstünlükleri içerdikleri mana ve muhtevadan almaktadır. Dolayısıyla bu sureleri okumak demek, onları bilinçsiz bir şekilde telaffuz edip seslendirmekten ibaret olmayıp, bilakis onları az da olsa anlamak, bu mümkün değilse ez azından muhtevasını bilmek ve namazda bu muhteva üzerinde düşünmek demektir.

Bu husus, namazın başlangıcında, bitiminde, rükûsunda, secdesinde, oturuşunda, kalkışında okunan tüm dua ve zikirler için de geçerlidir. Çünkü bunlar, manasız tılsımlı birer söz değil, bilakis her biri okundukları yerler itibarıyla önemli mesajlar içeren anlamlı birer ifadedir.

Kanaatimce bu âyet ve surelerin mana ve muhtevalarını öğrenmek için çok derin bir Arapça bilgisine de ihtiyaç yoktur. Zira belki İhlas suresinin ilk âyetinin Arapça tahlilinde üst düzey alimler bile ihtilaf edebilir, fakat bu surede anlatılan; ‘*Allah’ın tek olduğu, benzerinin bulunmadığı, doğurup doğurulmadığı ve denginin olmadığını*’ öğrenip bilmek ve akılda tutmak, sanırım en sıradan kimselerin bile az bir çabayla üstesinden gelebileceği bir şeydir. Burada önemli olan şey bu hususun öneminin kavranması ve bilhassa Türk halkı gibi Arapça konuşmayan milletlerin bu tarafa yönlendirilmesidir.

²⁴ İmam Mâlik, **el-Muvatta**, Salât, 9; Müslim, Salât, 11; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 285; İbn Mâce, Edeb, 52.

²⁵ “

«**Rabbimiz! Bize dünyada iyiyi, ahirette**

de iyiyi ver, bizi ateşin azabından koru»”.(Bakara 2/201)

* * *

Aynı husus cemaatle kılınan namazlar için de geçerlidir. Zira cami cemaatinin neredeyse tamamı namazda imamın okuduğu yerlerin manasını anlamaktan uzaktır. Bu nedenle onlar, daha önce de belirttiğimiz üzere, namazlarında gereken huşûya ulaşamamakta ve namazdan elde etmeleri gereken nihai faydadan mahrum kalmaktadırlar. Bu durum ise, onları kaçınılmaz olarak Hz. Peygamber'in ifadesiyle; okudukları Kur'an, köprücük kemiklerini geçmeyen kimseler durumuna düşürmektedir.²⁶

Cami cemaatinin imamların okuduğu yerlerin manasını anlaması elbette şu an için ulaşılması oldukça uzak bir hedeftir. Zira bu konuda, imamlarımızın durumu da cemaatten pek farklı değildir. Fakat burada, mevcut eksikliği giderecek bazı tedbirler almak mümkündür. Şöyle ki, namaz kıldıran din görevlisi, tesbih duasının sonunda, eline izahlı bir meal alıp, birkaç dakika içinde namazda okuduğu yerlerin anlamını cemaate aktarabilir. Böylece maksat hem imam, hem de cemaat için büyük ölçüde gerçekleşmiş olur. Başlangıçta zor gelebilecek olan bu üç beş dakikayı geçmeyen uygulama, şayet düzgün bir şekilde yapılırsa kısa sürede benimsenecek ve böylece cemaatle kılınan namazlar daha bir anlamlı, faydalı ve amacına uygun hale gelecektir.

Türk toplumunda cemaatle kılınan namazlardan önce ve sonra yapılan dua, zikir vb. tesbihatlar arasında ve bazı vakit namazlarından sonra Kur'an'dan belli âyetler ve pasajlar okunmaktadır. Biraz araştırıldığında, bunların da tesadüfen seçilmediği, zira bu okumaların Hz. Peygamber'den gelen tavsiye ve uygulamalara dayandığı görülmektedir.

Nitekim Hz. Peygamber bütün namazlardan sonra okuduğumuz Âyetel-kürsî (Bakara 2/255) hakkında şöyle buyurmuştur: "*Farz namazların bitiminde kim Âyetelkürsî'yi okursa, o kişi diğer namaza kadar Allah'ın hıfz ve himayesinde olur.*"²⁷ Bunun sebebi bir başka hadis-i şerifte açıklanmıştır: "*Âyetelkürsî, Kur'an'ın dörtte birine denktir.*"²⁸ Bu âyeti Kur'an'ın dörtte birine denk kılan husus doğrudan onun anlam ve içeriğinden başka bir şey değildir. Zira bu âyette Yüce Allah'ın İsm-i A'zam'ı geçmektedir. Bu bağ-

²⁶ Müslim, Müsafirûn, no: 275; es-San'ânî, **el-Musannef**, 3/370; Dârimî, **es-Sünen**, II, 434.

²⁷ el-Münzirî, **et-Tergîb**, II, 453.

²⁸ et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur'an, 9; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III, 221.

lamda Hz. Peygamber bu bilgiye sahip olan Übey b. Ka'b'ın göğsüne vurarak; *‘İlim sana kutlu olsun ey Eba'l-Münzir,’* demiştir.²⁹

Bunun yanı sıra camilerimizde müezzinler tarafından düzenli olarak yapılan okumalar arasında da bazı âyetler geçmektedir ki, bunların seçimi de tesadüfe dayanmamaktadır. Nitekim hemen her namazın sonunda okunan; *سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ* “*Senin izzet sahibi Rabbin, onların isnat etmekte oldukları vasıflardan yücedir, münezzehdir. Gönderilen bütün peygamberlere selam olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah'a da hamd olsun!*” âyeti (Sâffât 37/180-182) hakkında, Hz. Peygamber; *‘Kıyamet günü tam bir ecir almak isteyen kimseler, oturmakta oldukları meclisten kalkarken bu âyetleri okusunlar,’* buyurmuştur.³⁰

Bunun dışında, camilerde bazı vakit namazlarından sonra belli âyetlerin aşır olarak okunması bir gelenek halinde gelmiştir. Bunların başında genellikle yatsı namazından sonra okunan ve halkımız tarafından *‘Âmenerrasûlü’* olarak bilinen Bakara suresinin son iki âyeti gelir. Bu iki âyet hakkında Hz. Peygamber, şöyle buyurmaktadır: *“Kim, Bakara suresinin sonundaki iki âyeti geceleyin okursa, bunlar kendisine yeter.”*³¹ Bir başka rivayette de, bu iki âyetin Hz. Peygamber'den başka hiçbir peygambere verilmediği ifade edilmiştir ki, bunun gerekçesi âyetlerin meal ve tefsiri okunup öğrenildiğinde çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Camilerde sıkça okunan bir diğer aşır-ı şerîf de, *‘Lev enzelânâ’* veya *‘Hüvallahüllezî’* olarak bilinen Haşr sûresinin son dört âyetidir. Hz. Peygamber, bir sahâbîye yatağına uzandığında Haşr suresinin sonunu okumasını emretmiş ve; *‘Eğer ölürsen, şehid olarak ölürsün’* buyurmuştur.³² Başka bir hadiste de şöyle buyrulmuştur: *“Herhangi bir gündüz veya gecede kim Haşr suresinin sonunu okur, sonra da o gündüz veya gecede ölürse Allah ona cenneti vacip kılar.”*³³ Tüm bu hususların gerekçesini ise, İbn Abbas (r.a.)’tan gelen

²⁹ Müslim, Müsâfirûn, no: 258; Ebû Dâvud, Salât, 346; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, V, 58.

³⁰ İbn Hacer, *el-Metâlib*, III, 240.

³¹ el-Buhârî, Fadâilü'l-Kur’ân, 10, 27; Müslim, Müsâfirûn, no: 254-256.

³² Sıddîk, Hasen Han, *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur’ân*, IX, 368.

³³ Sıddîk, Hasen Han, *Fethu'l-Beyân*, IX, 368.

şu rivayette bulmaktayız: “Allah'ın İsm-i A'zam'ı, Haşr suresinin sonundaki altı âyettedir.”³⁴

Görüldüğü üzere camilerde çeşitli vesilelerle sürekli Kur'an okunmakta ve bunların seçiminde Hz. Peygamber'den gelen tavsiyeler belirleyici olmaktadır. Fakat bu bilinç, başta din görevlileri olmak üzere cemaatte de olmalı ve okunan bu yerler belli ölçüde de olsa anlaşılmalıdır.

Bunun için yapılacak şey de gayet açık ve basittir. O da, çeşitli vesilelerle tilavet edilen bu âyetlerin zaman zaman açıklamalı meallerinin okunması ve müzakere edilmesidir. Belki bunu her zaman yapmak zor ve sıkıcı gelebilir, fakat en azından birkaç gün arayla okumak çok faydalı olacaktır. Zira Türk halkı ancak bu sayede okunan Kur'an'dan istifade edebilecek ve kendisini Yüce Allah'ın istediği tarzda bir inanç, ibadet ve ahlak düzeyine ulaştıracaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in bizden istediği okuma tarzı budur: “*Bir grup insan, mescitte oturur, Kitab'ı okur ve anladıklarını kendi aralarında müzakere ederlerse, onların üzerlerine sekînet iner, onları rahmet kaplar ve melekler üzerlerine kanatlarını gererler.*”³⁵

b) Ramazan Ayı Münasebetiyle Gerçekleştirilen Kur'an Okumaları:

Türk halkının Kur'an'la en çok haşır neşir olduğu zaman dilimi Ramazan ayıdır. Zira diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi Türk dünyasında da büyük bir coşku ile beklenen ve yaşanan Ramazan ayında gerçekleştirilen uygulamalardan en önemlisi, mukabele tarzında yapılan Kur'an okumaları ve bu şekilde indirilen hatimlerdir. Bunun için hemen her camide, sesi ve kıraati düzgün olan kimselerden hatim okuma grupları oluşturulur. Bunlar belirlenen vakitlerde her gün düzenli cüz veya cüzler okumak suretiyle Ramazan ayı boyunca Kur'an'ı en az bir kere hatmederler. Mukabele okuma esnasında, cemaatten Kur'an okuma bilenler de hazır bulunur ve okunan âyetleri önlerindeki Mushaflardan onlar da takip eder. Böylece herkes, ayrı birer hatim indirmiş olur. Bunun dışında günümüzün gelişen teknolojik imkanları sayesinde başta bayanlar olmak üzere pek çok kimse tv, bilgisayar ve teypler yardımıyla evlerinde de mukabele yaparak hatim indirmektedirler.³⁶

³⁴ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXVIII, 64.

³⁵ Tirmizî, *Kırâat*, 2945.

³⁶ Ramazan'da hatim indirme geleneği için bkz. Akakuş, Recep, “**Ramazan ve Mukabele Okuma Geleneği**”, *Diyanet Dergisi*, XXVI, 2, s. 61-72.

Türk halkına ait bu uygulamalar elbette sağlam dînî temellere sahiptir. Zira Ramazan ayı bizzat Kur'ân'ın indiği/inmeğe başladığı³⁷ aydır: **“Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır.”** (Bakara 2/185) Ayrıca bin gecedan daha hayırlı olan Kadir gecesı, Ramazan ayında olup, bu gecenin kutsallık sebebi de yine onda Kur'ân'ın inmesi/inmeye başlamasıdır: **“Biz onu (Kur'an'ı) Kadir gecesinde indirdik.”** (Kadr 97/1) Dolayısıyla Ramazan ayı ile Kur'ân arasında çok sıkı bir ilişki mevcuttur. O halde bu ayda bol bol Kur'ân okunması çok isabetli bir uygulamadır.

Bunun ötesinde Ramazan ayında hatim indirilmesinin, doğrudan Hz. Peygamber'e dayanan çok özel bir anlamı daha vardır. Şöyle ki, kaynakların bildirdiğine göre Hz. Peygamber her yıl Ramazan ayında kendisine o ana kadar gelen vahiyleri Cebrâil'e arz etmiş ve bu okuma son yıl iki defa gerçekleşmiştir. Arza adı verilen bu uygulamalar sayesinde, bir yandan mevcut vahiyler nâsihi ve mensûhuyla kontrolden geçirilip son haline getirilirken, diğer yandan da orada hazır bulunan sahabeye kendi özel nüshalarını veya ezberlerini gözden geçirme ve eksiklerini tamamlama fırsatı sunulmuştur.³⁸

Türk halkı tarafından Ramazan aylarında yapılan mukabeleler, işte o arzaların sembolik birer tekrarı mahiyetindedir. Fakat burada da karşımıza, aynı sorun; anlama sorunu çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamber döneminde yapılan arzalarda Kur'ân'ın lafzıyla birlikte manası da takip edilmiştir. Günümüzde ise Türk halkı, yapılan mukabelelerde Kur'ân'ın sadece metnini takip edebilmekte, fakat onun anlamını hemen hiç anlamamaktadır. Halbuki onlar için asıl gerekli olan husus Kur'ân'ın manasını anlamak, böylece onun mesajlarını öğrenmek ve bunların uygulamasını yılın diğer on bir ayına yaymaktır. Dolayısıyla Türk halkının, mukabele okuma tarzında indirdiği bu hatimlerden anlam ve içerik yönüyle çok daha fazla istifade etmesi gerekmektedir.

O halde bu konuda, gereken tedbirlerin bir an önce alınması elzemdir. Bu ise, yapılan dînî faaliyetlerin mana ve içerik yönüyle de desteklenmesi ve buna yönelik alternatif uygulamaların geliştirilmesiyle mümkündür. Bunun

³⁷ Kur'ân'ın, bu ayda toptan mı indiği, yoksa inmeye mi başladığı hakkındaki farklı iki görüş için bkz. Demirci, Muhsin, **Kur'ân Tarihi**, s. 98-101.

³⁸ Arza hakkında bkz. Hamidullah, M., **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, s. 42-43; Demirci, Muhsin, a.g.e., s. 137-142.

için mevcut uygulamalara, anlama boyutunu da gerçekleştirebilecek bazı ilaveler yapılması yeterli olacaktır. Bunun başında da, sesi güzel hafızlar tarafından tilavet edilen âyetlere ait açıklamalı meallerin Türkçesi düzgün kimseler tarafından okunması gelmektedir. Zira bir camide günde iki mukabele yerine bir mukabele okunabilir ve okunan her sayfanın sonunda onun izahlı mealı verilebilir. İşte o zaman Türk halkı okunan Kur'ân'dan belli ölçüde nasiplenmeye başlayacak ve Kur'ân da gönderiliş gayesini ancak bu sayede göstermiş olacaktır.

c) Mübarek Gün Ve Geceler Münasebetiyle Gerçekleştirilen Kur'ân Okumaları:

Türk toplumunda dînî tecrübenin en yoğun yaşandığı zamanlardan biri de Mevlid, Regâib, Mirac ve Beraat gibi kandillerin kutlandığı mübarek gün ve gecelerdir. Türk halkının büyük bir dikkatle takip ettiği bu günlerde kandil tebrikleşmeleri, helva, lokma vb. dağıtımı, namaz kılma, oruç tutma ve Kur'an okuma gibi değişik güzel etkinlikler görülür. Hemen her camide olduğu gibi özellikle merkezi camilerde, özel programlar düzenlenir, bunlara kadın ve çocuklar da katılır. Bunun dışında kandil akşamları pek çok televizyon kanalında özel programlar yayınlanır.

Her biri özel bir anlam taşıyan bu kandiller gerek Kur'ân'da, gerekse sünnette dini karşılığı olan önemli hadiselerdir. Nitekim Mevlid Hz. Peygamber'in doğumunu,³⁹ Regâib dileklerin kabulünü,⁴⁰ Mirac Hz. Peygamber'e beş vakit namazın emredildiği İsrâ hadisesini,⁴¹ Berâat de günahların affedilmesini⁴² ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tür önemli gün ve gecelerin bilinçli bir şekilde idrak edilmesi ve yadedilmesi gerekmektedir.

Türk halkı bu gün ve gecelere oldukça rağbet etmesine karşın, bunların kutlanış biçimi büyük ölçüde yüzeysel kalmaktadır. Zira camilerde veya te-

³⁹ Muttalib b. Abdullah b. Kays b. Mahreme, babası vasıtasıyla dedesinden şunu nakletmiştir: "Ben ve Rasûlullah (s.a.v.), Fil yılında doğduk." (Tirmizî, Menâkıb, 4)

⁴⁰ "Receb ayı girdiğinde, Hz. Peygamber şöyle derdi: "Allahım! Recep ve Şaban'ı bize mübarek kıl ve bizi Ramazan'a ulaştır." (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 259)

⁴¹ "Kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescidi Haram'dan (Mekke'den), kendisine bir kısım âyetlerimizi göstermek için, çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksa'ya (Kudüs'e) götüren Allah'ın şanı yücedir. Doğrusu O, iştir ve görür." (İsrâ 17/1)

⁴² "Allah Teâlâ, Şaban ayının yarısı gecesinde dünya semasına iner ve Kelb Kabilesinin koyunlarının tüyünden daha çok sayıda günahı affeder." (Tirmizî, Savm, 39)

levizyonlarda bu geceleri anma gayesiyle düzenlenen programlar, hepsinin her zaman aynı muhtevaya sahip olması, halkın okunan Kur'ân, mevlid ve ilahilerden fazla bir şey anlamaması, yadedilen günün anlam ve önemiyle ilgili bilgi ve mesajların yeterince verilmemesi gibi nedenlerle kalıcı etki ve faydadan oldukça uzak bulunmaktadır. Nitekim daha ziyade mevlid, Kur'ân ve ilahi okumadan oluşan bu programlara en seçkin mevlidhan ve Kur'ân okuyucuları davet edilmekte, onlar da sahip oldukları üstün yetenekleri en iyi şekilde sergileyebilecekleri ezberleri seçerek bunları büyük bir coşkuyla okumaktadırlar. Elbette Kur'ân'ı güzel sesle okumak çok hoş,⁴³ bu ortamda oluşan manevî atmosfer de gayet güzeldir. Bu nedenle katılımcılar okunan Kur'ân, mevlid ve ilahilerden büyük zevk duymakta ve haz almaktadırlar. Zira Kur'ân tilavet edilirken, onun müzikalitesinden, akıcılığından ve belâgatinin derinliğinden etkilenmemek zordur.⁴⁴

Bununla birlikte Türk halkının bu programlardan olması gerektiği ölçüde fayda elde ettiğini söylemek oldukça güçtür. Bunun en büyük göstergesi Berâat gecesinde günahlarından af dilediği için hüznü ve ağlamaklı olan cemâatin Hz. Peygamber'in doğumu ve mi'raca yükselişi gibi heyecan verici güzel olayların kutlandığı gecelerde de mutluluk ve heyecan duymak yerine ağlamaya devam etmesidir. Çünkü esasen onlar, çoğu zaman kutlanan bu kandillerin gerçek mahiyetini kavrayamamakta, bu nedenle de program sonunda belleklerinde kalan pek fazla bir şey olmamaktadır.

Dolayısıyla bu programlar büyük ölçüde göze, kulağa ve kalbe hitabetmekte, fakat aklın ve düşüncenin bunlardan pek fazla nasibi olmamaktadır. Program bittiğinde oluşan manevî hava dağılmakta ve insanlar hayatlarına kaldıkları yerden yine bildikleri tarzda devam etmektedirler. Çünkü onlar, aradaki dil farkı sebebiyle okunan Kur'ân'dan hiçbir şey anlamadıkları gibi, mevlid ve ilahilerden de çok az istifade edebilmektedir.

Halbuki belli bir bilinç ve az bir gayretle bu programlar, çok daha verimli bir hale getirilebilir. Şöyle ki, öncelikle bu programlarda okunan âyetler gecenin anlam ve ruhuna uygun tarzda seçilmeli ve âyetlerin tilavetinden sonra bunların izahlı mealleri de okunmalıdır. Bu meal okumaları halkın an-

⁴³ Hz. Peygamber, "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz" buyurmuştur. (Ebû Davud, Salât, 349; Nesâî, İftitâh, 83)

⁴⁴ Fârûkî, İ. Râcî-L.Lâmia, **İslam Kültür Atlası**, (Terc. M. Okan-Zerrin Kibaroglu), s. 193.

layabileceği tarzda sade bir dille ve biraz da açıklamalı olmalıdır. Ve bu işi ses tonu ve kalitesi itibarıyla ön plana çıkmış seçkin kimseler yapmalıdır. Ardından yine seçkin hatipler, gecenin anlam ve önemini bu âyetler ve onları açıklayan hadisler ışığında kısa ve özlü bir şekilde Türk halkına aktarmalıdır. Fakat bu husus, herkesin bildiği ve sıkça duyduğu basmakalıp sözlerle değil, farklı yaklaşım ve yorumlarla yapılmalıdır. Sonuç itibarıyla Türk halkı bu tür programlardan etkili ve kalıcı mesajlar almış olarak, bunları bir an önce hayatına geçirme isteği ve heyecanı ile ayrılmalıdır.

d) Cenazeler Münasebetiyle Gerçekleştirilen Kur'ân Okumaları:

Türk toplumunda çok yaygın olarak görülen Kur'ân okuma adetlerinden biri de, cenazeler vesilesiyle yapılan Kur'ân okumalarıdır. Âhîret hayatının ilk aşaması olan ölüm Türk halkında hemen dînî bir çağrışım yapmakta, bunun neticesi olarak ölünün ardından son görevini yerine getirme telaşına düşen cenaze yakınları, derhal bildikleri en yakın hocaları davet ederek onlardan Kur'ân okumalarını istemektedirler. Bu okumalar yöreden yöreye değişmekle birlikte cenazenin defninden önce, defn esnasında, sonrasında ve yıldıönümlerinde uzun müddet devam etmektedir.

Türk toplumunda ölünün ardından hatim indirme geleneği yaygın olmakla birlikte bu her zaman mümkün olmamaktadır. Bu konuda Yâsîn ve Tebârike okumaları ölüm ve cenazelerle tamamen özdeşleşmiş durumdadır. Türk halkından çoğu kimsenin okuyabildiği bu iki sure, cenazenin ardından günlerce tekrar tekrar okunmaktadır.

Cenazelerde okunmak üzere bu iki surenin seçilme nedeni, onların anlam ve içeriğinden ziyade faziletleri hakkında gelen çok sayıdaki rivayete dayanmaktadır.

Hz. Peygamber, Yâsîn suresini Kur'ân'ın kalbi olarak nitelemiş ve onu okumanın faziletini şöyle açıklamıştır: *“Her şeyin bir kalbi vardır; Kur'ân'ın kalbi de, Yâsîn suresidir. Kim bu sureyi bir kere okursa Allah ona Kur'ân'ı on kere okumuş gibi sevap yazar.”*⁴⁵ Yine bir hadis-i şerifte; *“Kim, gündüz ve gece Yâsîn suresini Allah rızası için okursa mağfîret olunur, bağışlanır”* buyrulmaktadır.⁴⁶

⁴⁵ et-Tirmizî, Fadâilü'l-Kur'ân, 6; İbn Hacer, **el-Metâlib**, III, 361.

⁴⁶ İbn Hacer, **el-Metâlib**, III, 361; el-Heysemî, **ez-Zevâid**, VII, 97.

Aynı şey, *Tebârike* olarak bilinen Mülk suresi için de geçerlidir. Nitekim bu surenin ümmetinden herkesin ezberinde bulunmasının iyi olacağını belirten⁴⁷ Hz. Peygamber, onun faziletiyle ilgili olarak şunları söylemiştir: “*Elif-lâm-mîm, Tenzîl ve Tebârike sureleri Kur’ân’ın diğer surelerinden altmış derece daha üstün kılınmıştır.*”⁴⁸

Bu rivayetlerin de etkisiyle, halkımız arasında bu iki surenin okunması ve ezberlenmesine ayrı bir önem verilmiştir. Bu hususlar, genelde olumlu hususlar içermekle birlikte eleştirilmesi gereken yönlerle de sahip bulunmaktadır. Nitekim bu uygulamalar neticesinde Kur’ân ve dolayısıyla din tamamen ölümle, ölümlerle ve öteki dünya ile özdeşleşmiş, bu nedenle özellikle genç nesillerin zihninde dinin dünya ile fazla bir ilgisi olmadığı gibi yanlış bir imaj yerleşmiştir. Zira toplumumuzda, bu eksik ve yanlış anlayışın doğal uzantılarını sıkça görmek mümkündür: Kur’ân neden bahseder? ahiretten. Nerede okunur? Cenazede ve mezarlıkta. İmam ne iş yapar? Ölü yıkar. Din ne işe yarar? Sadece ahirette mutlu olmaya...⁴⁹

Halbuki bunun yanlış olduğu çok açıktır. Kaldı ki Yâsîn ve Mülk surelerinin içeriği halkımızın sandığının aksine tamamen ölümle, cenazeyle ve ahiretle ilgili değildir. Bilakis her iki surede en çok dikkat çeken husus gece, gündüz, ay, güneş, toprak gibi evrende Allah’ın varlığına açık birer delil teşkil eden çok sayıda doğa olayına atıfta bulunulmasıdır. Bunlardan ibret alacak olanlar da ahirete intikal eden ölümler değil, bilakis hal-i hazırda dünya üzerinde yaşayan dirilerdir.

Ayrıca bu iki surenin doğrudan ölümlere okunmasıyla ilgili sağlam bir rivayet de yoktur. Mevcut sahih rivayetler ya eksik, ya da yanlış değerlendirilmektedir. Nitekim Mülk suresinin kabir azabını önlediği ve bu nedenle kendisine ‘*el-Mânia/(Azabı) Önleyen*’ dediği yönündeki rivayetlerin tümünde, bu sureyi okuyan veya okuması istenen kimse bir başkası değil, bilakis sağlığında bizzat kişinin kendisidir.⁵⁰

⁴⁷ İbn Hacer, *el-Metâlib*, III, 391; el-Heysemî, *ez-Zevâid*, VII, 127-128.

⁴⁸ et-Tirmizî, *Fadâilü’l-Kur’ân*, 8; es-San’ânî, *el-Musannef*, III, 382; Dârimî, *es-Sünen*, II, 455.

⁴⁹ Atay, Hüseyin, *Kur’ân’a Göre Araştırmalar IV*, s. 136-137; Sülün, Murat, *a.g.e.*, s. 222-223.

⁵⁰ es-San’ânî, *el-Musannef*, III, 378-379; el-Heysemî, *ez-Zevâid*, VII, 127-128.

Sahih rivayetlerde yer alan Yâsîn suresinin ölümlere okunması yönündeki ifadeler ise, kaynaklarda ölüp gitmişlerden ziyade ölmek üzere olan kimseler tarzında anlaşılmıştır.⁵¹ Şöyle ki, bu durumda olan kimselere Yâsîn suresi okunduğunda, onların ölüm anında çektikleri acı ve ızdırapların azalacağı, dolayısıyla ruhlarını daha kolay teslim edecekleri ifade edilmiştir.⁵²

O halde Türk halkına bu iki sureye sahip oldukları faziletleri kazandıran söz konusu anlam ve içeriği doğru bir şekilde anlatmak gerekmektedir. Bunun da yolu, cenaze törenlerindeki mevcut uygulamaların arasına okunan bu yerlerin anlaşılır izahlı meallerinin de yerleştirilmesinden geçmektedir. Belki ilk başta biraz yadırganabilirse de, doğru bir şekilde anlatıldığında ve güzel bir sunuşla takdim edildiğinde halk bunu asla reddetmeyecektir. Tam aksine, ölüm sebebiyle nefislerin yumuşadığı, ön yargıların azaldığı ve insanların maneviyata yöneldiği bu anlarda, söz konusu surelerin anlam ve muhtevaları güzel bir üslupla aktarıldığında Kur'an'ın indiriliş gayesi tam olarak gerçekleşecek, zira her bir âyetin anlam ve mesajı dinleyenlerin zihninde ve gönlünde sayısız iman, amel ve ahlak kıvılcımı çaktıracaktır.

e) Sevap Kazanmak Maksudıyla Gerçekleştirilen Kur'an Okumaları:

Türk toplumunda Kur'an okumayı teşvik eden en önemli hususlardan biri sevap kazanma arzusudur. Nitekim dindar halk kesimleri arasında düzenli bir şekilde hatim indirilir,⁵³ çeşitli vesilelerle Kur'an'dan muhtelif âyet ve sureler okunur, bir işe başlanacağına Besmele çekilir, mezarlıklar vb. Vesile edilerek sık sık Fâtiha ve İhlas okunur, yatmadan önce İhlas, Felak, Nâs, Kâfirûn, İsrâ, Zümer, Müsebbihât, vb. surelerden biri veya birkaçı, sabah kalkarken de Felak ve Nâs sureleri okunur. Tüm bunların sebebi, bir kısmını daha önce zikrettiğimiz kaynaklarda bu hususlarla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde belirtilen mükafaat ve savaplardır.⁵⁴

Bunların yanı sıra Türk toplumunda bir de sağlam bir kaynağa veya dayanağa sahip olmayan bir takım Kur'an okuma adetleri mevcuttur. Bunların çoğu, halk dindarlığı dediğimiz daha çok duygusal niteliğe sahip, kitâbî bir bilgiye dayanmayan ve yayılması bir takım vaaz kitaplarının yanı sıra daha

⁵¹ Müslim, 631; İbn Mâce, 1444; Ahmed b. Hanbel, V, 26.

⁵² Süleyman Ateş, **a.g.e.**, VII, 333-334; Duman, M. Zeki, **a.g.e.**, s. 216 vd.

⁵³ Bu konuda bkz. Aydemir, Abdullah, **a.g.e.**, s. 267 vd.

⁵⁴ Bunlarla ilgili rivayetler için bkz. Aydemir, Abdullah, **a.g.e.**, s. 63-65; 138-143; 154.

ziyade şifâhî kültüre dayalı olan uygulamalardır. Mekan olarak daha ziyade mezarlıklar ve türbeler etrafında yoğunlaşan, anlayış olarak da akıl ve duyular ötesi olağanüstülükleri ön plana çıkaran bu yaklaşımların tipik şekli, muayyen âyet ve sureleri belli miktarda okuma ve bunları türbelere adama, bunun sonucunda da arzulanan bazı hedeflere ulaşma ve çok miktarda sevap elde etme beklentisi tarzında ortaya çıkar.

Çalışmamızın başında belirttiğimiz üzere, başlı başına bir ibadet olan Kur'ân tilaveti, elbette onları okuyan kimseler için beraberinde gerek dünyevi, gerekse uhrevi birçok mükafaat ve sevap getirecektir. Fakat buradaki problem, bu mükafaatların sihirli bir şekilde kendiliğinden olacağı, zira bunu Kur'ân harf ve kelimelerinin tılsımlı yapısının sağlayacağı yönündeki eksik ve yanlış anlayıştır. Halbuki Kur'ân'ın edebî yönden i'câzı onun lafız ve anlam yönünden arzettiği eşsiz bütünlüğü ve güzelliği ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ı mucize yapan husus ilki lafız ikincisi anlam olmak üzere bu her iki boyutun birbirinden ayrılmaz bütünlüğü ve eşsiz güzelliğidir.⁵⁵

Bu nedenle Kur'ân okunmasından elde edilmesi umulan gerçek anlamdaki sevap yani karşılık ancak bu iki boyutun ideal bir şekilde birlikte icra edilmesiyle oluşacaktır. Dolayısıyla sevap kavramının Kur'ân'ı sadece lafzından okumayı değil, aynı zamanda onu doğru bir şekilde anlamayı ve bu anlayışı hayata geçirmeyi de içerdiğini söylemek mümkündür. Buna göre Kur'ân okumadan elde edilecek karşılığın miktarı da onu okuyan kişinin okuduğu ayetlerin inanç, ibadet ve ahlak yönünden kendisine yaptığı katkı oranında olacaktır.⁵⁶

Söylediklerimizi bir örnekle açıklamak gerekirse, bilindiği üzere Hz. Peygamber bizlere neticesinin iyi olması için her işimize besmeleyle başlamamızı tavsiye etmektedir.⁵⁷ Bir işe besmeleyle başlamak demek, o işe sadece bu ifadeyi manası olmayan tılsımlı bir söz gibi söyleyip bunun akabinde o işin kendiliğinden hallolmasını beklemek değildir. Bilakis bir işe *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla* başlamak, o işte başından sonuna kadar Allah'ın bizden istediği niyet, yöneliş ve çaba içinde olmak demektir.

⁵⁵ Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, s. 166.

⁵⁶ Sülün, Murat, **a.g.e.**, s. 206-207.

⁵⁷ Ebu Davud, Edeb, 101; İbn Mace, Dua, 2.

Aksi takdirde herhangi bir işte Allah'ın razı olduğu bir niyet, yöneliş ve çaba yoksa başında ne kadar besmele çekilirse çekilsin o işten dünyevi veya uhrevi bir hayır ve karşılık yani sevap beklemek beyhudedir.

f) Kötülüklerden Korunma Maksadıyla Gerçekleştirilen Kur'an Okumaları:

Bir önceki yaklaşımın doğal uzantısı olarak Türk halkının büyük bir kısmı Kur'an'ı aynı zamanda bir takım kötülüklerden korunma gayesiyle okumaktadır. Bunlar arasında maddî-manevî her türlü hastalık, doğal afet, nazar değmesi, fakirlik, çocuk sahibi olamama, zararlı ve yırtıcı hayvanlardan korunma vb. çok değişik hususlar yer alır.

Bu tür okumalar, esas itibarıyla büyük ölçüde şu gibi âyetlerde söz konusu edilen Kur'an'ın şifa kaynağı olma vasfına dayanmaktadır: **“Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir.”**, **“Biz Kur'an'dan, iman edenler için bir şifa ve rahmet kaynağı olan âyetler indiriyoruz.”**⁵⁸ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetler de mevcuttur: *“Kim her gece Vâkıa suresini okursa, asla fakirlik yüzü görmez.”*⁵⁹

Maalesef bu konuda da söz konusu âyet ve hadisler, kendi bağlamlarında doğru bir şekilde anlaşılmamışlardır. Zira Kur'an'ın şifa verici olma özelliği öncelikle inanç, amel ve ahlak gibi dînî manevî hususlarla ilgilidir. Kur'an'ın maddî yönden şifa olması ise, onun mesajlarının doğru bir şekilde anlaşılıp hayata tatbik edilmesinden sonra dolaylı olarak elde edilecek bir netice olmalıdır. Zira Kur'an tilavetinin manevi dertlere deva olması genel kabul görmüş ve buna rûhânî tedavi denmiştir. Belli âyet ve surelerin maddî hastalık ve dertlere deva olmaları konusunda ihtilaf bulunmakla birlikte, onların bu tür problemler karşısında okunmasında da bir beis görülmemiştir.

Bu konuda vârid olan hadisleri de bu yönde anlamak gerekir. Şöyle ki, az önce zikrettiğimiz hadis bağlamında Vâkıa suresindeki; **“İyilik işlemekte önde olanlar, karşılıklarını almakta da önde olanlardır. Onlar Allah'a yakındırlar. Bol nimetli cennetlerdedirler...”** (Vâkıa 56/10-12) âyetini iyi bir şekilde okuyan, doğru olarak anlayan ve bunun gereklerini hayatına

⁵⁸ Yunus 10/57; İsrâ 17/82.

⁵⁹ İbn Hacer, **el-Metâlib**, III, 383.

tatbik eden bir kimsenin normal şartlarda fakir düşmesi elbette pek mümkün değildir.

Bunun yanı sıra halkımız arasında nazardan korunmak,⁶⁰ cilt hastalıklarını tedavi etmek,⁶¹ köpek vb. Yırtıcıları savmak⁶² gibi hususlar için belli ayetler okunmaktadır ki, bu tür uygulamaların dini bir temeli bulunmadığı gibi böyle bir yaklaşımın Kur'ân'ın gönderiliş gayesiyle de hiç örtüşmediği gayet açıktır.

Netice itibarıyla ayet ve surelerin okunmasıyla elde edilmesi beklenen maddi veya manevi iyileşmenin gerçekleşmesi, Kur'ân'ın lafız yönünden sihirli veya tılsımlı bir kitap olmasıyla değil, bilakis ayetlerde verilen bilgi ve mesajların insanı doğru ve sağlıklı bir düşünce ve tavra sevketmesi sayesinde gerçekleşecektir.

⁶⁰ Kalem 68/51-52.

⁶¹ Zuhuruf 43/79.

⁶² Kehf 18/18.

SONUÇ

Türk toplumundaki mevcut Kur'an okuma, dinleme ve öğrenme algısı, büyük ölçüde Kur'an'a ve sünnete dayanmaktadır. Bununla birlikte aradaki dil farkı sebebiyle, Türk toplumundaki Kur'an okumalarında onun anlaşılma boyutu büyük ölçüde devre dışı kalmaktadır. Halbuki Kur'an, anlaşılacak için inmiştir. Bu konuda etrafında yapılan Türkçe Kur'an tartışmaları da dini ve ilmi boyuttan ziyade siyasi ve ideolojik bağlamda gerçekleştiği için meseleyi daha da bir çıkmaza sokmuştur. Bu durum, Türk halkının gerek bizzat kendisi için hedeflediği Kur'an öğreniminde, gerekse çocuklarına verdiği Kur'an eğitiminde ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Benzer durum Türk halkının Kur'an tilavetiyle bulunduğu namaz, cenaze, kandil, vb. Değişik etkinliklerde de söz konusudur.

Bu olumsuz durumun bir an önce ortadan kalkması ve Türk halkının Kur'an'dan gerçek anlamda istifade edebilmesi için uygun ortam ve zamanlarda mevcut meal ve tefsirlerden yeterince istifade edilmesi gerekmektedir. Bu konuda din görevlileri halkımıza öncülük etmeli ve geliştirecekleri alternatif uygulamalarla halkımızı bir an önce Kur'an'ın mana boyutuyla buluşturmalıdır.

KAYNAKLAR:

- Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Mısır 1890.
- Akakuş, Recep, “Ramazan ve Mukabele Okuma Geleneği”, Diyanet Dergisi, XXVI, 2, Ankara 1990.
- Akpınar, Ali, **Kur’ân Motifleri**, Konya 2004.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, **Rûhu’l-Meânî**, Beyrut ts.
- Âsım Efendi, **Kâmûs Tercümesi**, ys. 1305.
- Atay, Hüseyin, **Kur’ân’a Göre Araştırmalar IV**, Ankara 1995.
- Ateş, Süleyman, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul 1989.
- Aydemir, Abdullah, **Kur’ân’ın Faziletleri**, İzmir 1982.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu’s-Sahîh**, İstanbul 1257.
- Çelebi, Ahmed, **İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi**, (Terc. Ali Yardım), İstanbul 1983.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **es-Sünen**, İstanbul 1992
- Demirci, Muhsin, **Kur’ân Tarihi**, s. 137-142
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, **es-Sünen**, İstanbul 1992.
- Fârûkî, İ. Râcî-L.Lâmia, **İslam Kültür Atlası**, (Terc. M. Okan-Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1999.
- el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, Kahire 1967.
- Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi**, (Terc. Salih Tuğ-M. Said Mutlu), İstanbul 1969.
- Hamidullah, Muhammed, **Kur’ân-ı Kerîm Tarihi**, İstanbul 1993.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekr, **Mecmeu’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid**, Beyrut 1967.
- İbn Hacer el-Askalânî, **el-Metâlibü’l-Âliye**, Kuveyt 1973.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, **Zâdü’l-Meâd**, Mısır 1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed, **es-Sünen**, Mısır 1952.
- Karaçam, İsmail, **Kur’ân-ı Kerim’in Nüzulü ve Kırâati**, İstanbul 1974.
- Karaçam, İsmail, **Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri**, İstanbul ts.
- Kur’ân Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu, İSAV, İstanbul 2000.

- el-Münzirî, Zekiyyüddîn, **et-Tergîb ve't-Terhîb**, Mısır 1954,
el-Müslim, İbn el-Haccâc, **el-Câmiu's-Sahîh**, İstanbul 1968.
en-Nesâî, Ebû Abdurrahman, **es-Sünen**, Mısır 1930.
en-Nevevî, Ebû Zekerîya, **et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân**,
Mısır 1960.
Okiç, M. Tayyib, **Kur'ân-ı Kerim'in Üslub ve Kırâati**, Ankara 1963.
er-Râgıb el-İsfahânî, **Mu'cemu Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân**, Beyrut ts.
es-Sâbûnî, **Ravâiu'l-Beyân**, Beyrut ts.
es-San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, **el-Musannef**, Beyrut 1971.
Sıddîk, Hasen Han, **Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân**, Kahire 1960.
es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1992.
Sülün, Murat, **Türk Toplumunda Kur'ân-ı Kerim Kültürü**, İstanbul
2005
et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, **el-Câmiu's-Sahîh**, Mısır 1962.

ABSTRACT**A critical approach to the perception of reciting, listening and learning the holy quran in Turkish society under the light of quranic sciences**

The perception of reciting, listening and learning the holy Quran in Turkish society mainly lean on the Holy Quran, sunnah views and the practices of the early Muslim scholars. Meanwhile due to Turkish language, it is the medium of the Turkish people, the aspect of its understanding in the reciting the Holy Book in Turkish society was neglected. In fact, the Quran was sent down in order to be understood. This creates individual and social problems among people in the education of the Quran. We face with same condition in social activities like the salat, funeral and qandil etc. In order to remove this negative situation, there should be benefited from the Quranic translations and commentaries. In this regard, those who have the responsibility for the religious affairs should lead the people. And they also should bring our people with the meaning of Quran.

Key Words: Turkish Society, Quran, al-kırâa, al-tilâva, al-mukabala.

ÖZET

Türk toplumundaki Kur'an okuma, dinleme ve öğrenme algısı, temelde Kur'an ve sünnet ile selef alimlerinin görüş ve uygulamalarına dayanmaktadır. Bununla birlikte aradaki dil farkı sebebiyle, Türk toplumundaki Kur'an okumalarında onun anlaşılma boyutu büyük ölçüde devre dışı kalmaktadır. Halbuki Kur'an, anlaşılma için inmiştir. Bu durum, halkımızın gerek bizzat kendisi için hedeflediği Kur'an öğreniminde, gerekse çocuklarına verdiği Kur'an eğitiminde ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Benzer durum, halkımızın Kur'an tilavetiyle bulunduğu namaz, cenaze, kandil, vb. değişik etkinliklerde de söz konusudur. Bu olumsuz durumun bir an önce ortadan kalkması ve halkımızın Kur'an'dan gerçek anlamda istifade edebilmesi için uygun ortam ve zamanlarda mevcut meal ve tefsirlerden istifade edilmesi gerekmektedir. Bu konuda din görevlileri halkımıza öncülük etmeli ve geliştirecekleri alternatif uygulamalarla halkımızı Kur'an'ın mana boyutuyla buluşturmalıdır.

Anahtar Terimler: Türk toplumu, Kur'an, kırâat, tilâvet, mukabele, hatim.

SƏMƏD VURĞUN YARADICILIĞINDA ŞİFAHİ XALQ ƏDƏBİYYATININ İZLƏRİ

f.e.n. Salman Süleymanov

Mətni Xalqa söykənməyən, xalq yaradıcılığından bəhrələnməyən heç bir sənətkar xalqın yaddaşında özünə yer tapa bilməz. Xalq yaradıcılığı o qədər zəngin və müdrikdir ki, bəzən kiçik bir cümlədə böyük bir xalqın etnik mədəniyyəti, tarixi öz əksini tapır. Məlumdur ki, dörd misralı bayatı bir dastana sığacaq qədər informasiya verir. Və yaxud atalar sözləri və məsəllər xalqın inanclarını, nəsihətlərini, dünyagörüşünü, düşüncələrini, duyğularını başdan-başa əks etdirir.

Xalqın yaratdığı bu ecazkar nümunələrdən Səməd Vurğun da yan keçə bilməmiş və hətta xalq yaradıcılığından birbaşa bəhrələnməmişdir. Bu gün Səməd Vurğunun yaradıcılığını araşdırarkən onun əsərlərindəki aforizmləri, məsəlləri, qoşmaları, gəraylıları və s.-ni yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi yox, şifahi xalq ədəbiyyatının ən gözəl nümunəsi kimi görürük. Çünki Səməd Vurğun şifahi xalq ədəbiyyatından elə məharətlə istifadə edib ki, onlardan hansının xalqa, hansının şairə aid olduğunu seçmək çox çətindir.

Səməd Vurğun öz yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatının bir çox janrlarından istifadə etmişdir. Onun yaradıcılığının bir hissəsini xalqın dilin-dən topladığı əfsanə və nağıllar əsasında yazılmış əsərlər təşkil edir. «Qız qayası», «Aslan qayası», «Bulaq əfsanəsi», «Ayın əfsanəsi» və s. əsərləri bu qəbildəndir.

Raşa Əfəndiyevin Səməd Vurğunun yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatı ünsürlərini araşdırmasına baxmayaraq, bu mövzu günü-gündən daha çox araşdırılmağa ehtiyac duyur. Çünki Səməd Vurğun elə şairlərdəndir ki, onun yaradıcılığını araşdırdıqca yeni-yeni məlumatlar əldə edirik. Həm də onun yaradıcılığında müraciət etdiyi əfsanələri araşdıraraq tədqiq etdikcə Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında əfsanə canrının tədqiqi ilə bağlı maraqlı faktlar üzə çıxır.

Azərbaycanın tarixində və şifahi xalq ədəbiyyatında «Qız qalası» (və yaxud da «Qız qayası») adı ilə müxtəlif bölgələrdə həm memarlıq abidələri, həm də bu abidələrlə bağlı yüzlərlə əfsanə var.

Bakıdakı «Qız qalası» memarlıq üslubuna görə Şərqdə yeganə abidədir. Tədqiqatçıların bir qismi tikintinin müdafiə qalası olduğunu güman edərsə, ikinci qismi «Qız qalası»nın daha qədim abidə olduğunu və atəşpərəstlik məbədi kimi inşa edildiyini hesab edir (6, 224).

Diri dağında (Cəbrayıl ərazisi – Q.Ş.) yerli əhəlinin «Qız qalası» adlandırdığı və tədqiqatçıların XII-XIV əsrlərə aid etdikləri abidə də Orta əsr memarlığının gözəl nümunələrindəndir (4, 19).

«Qız qalası» adlanan abidələr haqqında xalqın dilində müxtəlif əfsanə və rəvayətlər dolaşır. Səməd Vurğun da bu əfsanələrdən birini Şuşada olarkən yaşlı bir adamın dilindən eşitmiş və onu «Qız qayası» adı ilə qələmə almışdır. Maraqlısı budur ki, şairin qələmə aldığı «Qız qayası» əsərinin əsasını abidə ilə bağlı ən çox yayılmış rəvayət təşkil edir. «Qız qayası» ilə bağlı yaranmış rəvayətlərin bir çoxunun süjet xətti eynidir – xanın (bəzi variantlarda düşmənlərin) əlindən qaçan qız özünü qaladan atır. Səməd Vurğun da bunu çox ustalıqla qələmə alıb:

Qızın taleyinin sonuna bir bax:
 Bir axşam gecədən oğurlanaraq,
 Şəhər kənarına qaçır o pünhan.
 Lakin arxasınca adam salır xan...
 Həyata son dəfə yumub gözünü,
 Qızcıgaz qayadan atır özünü.
 ... Budur, «Qız qayası» adlanmış qaya
 Sırrını verməmiş ulduza, aya... (9, 160).

Şairin «Bulaq əfsanəsi» əsəri isə Xıdır peyğəmbərlə bağlı əfsanəyə həsr edilmişdir. Rəvayətə görə, «dirilik çeşməsindən, başqalarının cəhdlərinə baxmayaraq yalnız Xızır (şifahi xalq ədəbiyyatında Xızr – Xızır – Xıdır – Xıdır Nəbi – Xıdır İlyas kimi işlənən bu obraz, zənnimizcə, bir tək Xıdır peyğəmbərdir – müəllifdən) içə bilməmişdir» (1, 13). Ümumiyyətlə, bir çox türkdilli xalqlarda Xıdır peyğəmbər su tanrısı, su hamisi kimi qəbul olunur. Görünür, biz də Xıdır peyğəmbərin həmişəyaşarlığını nəzərə alaraq suyu həyat mənbəyi hesab edirik.

Səməd Vurğun bu rəvayətə fəlsəfi nöqteyi-nəzərindən yanaşaraq «Bulaq əfsanəsi» əsərini belə başlayır:

Deyirlər bəşərin çocuqluq yaşı
Daima titrəmiş ölümə qarşı...
Ölüm! O matəmin pərişan səsi,
İnsanın ilk dərdi, ilk fəlsəfəsi (9, 180).

Şair əsərdə ölümlə əbədiyyəti qarşı-qarşıya qoyur. Ölümün hər şeyin sonu olmasına baxmayaraq, hər şeyin başlanğıcını da onda görür. Ölümlə çarpışan insanlar dar günlərində, quraqlıq zamanı, yaxud da müxtəlif ayınları icra edərkən əbədi həyat rəmzi olan suya, su tanrısına sitayiş etmişlər. Şair də xalqın bu əski inanclarına söykənərək qələmə aldığı «Bulaq əfsanəsi» əsərində yazır:

Deyirlər Şirvanda bir bulaq varmış,
Suyu almaz kimi par-par axarmış.
Gözəlmiş bulağın yar-yaraşığı,
Oynarmış üstündə günün işığı,
Düşərmiş qoynuna zərif kölgələr.
Deyirlər bu sudan Xıdır peyğəmbər
Gəlib təsadüfən içmiş doyunca,
O gündən ölməmiş tarix boyunca (3, 181).

Əsərin sonunda isə bu bulağı tapmaq həvəsi ilə İsgəndərin Şirvana gəlməsindən bəhs olunur. Bu səfərlə əlaqədar Şirvan bölgəsində çoxlu sayda əfsanələr dolaşmaqdadır. Bu əfsanələrin ayrı-ayrı mövzularda olmasına baxmayaraq onların böyük əksəriyyəti dirilik suyu üzərində cəmləşir. Səməd Vurğunun qələmə aldığı bu əfsanədə də İsgəndər Şirvana dirilik suyunu tapmaq məqsədilə gəlir:

Bulağın şöhrəti düşmüş dillərə,
Yayılmış bu xəbər uzaq ellərə...
Aramış elçilər yerini bir-bir,
Almış sorağını İsgəndər Kəbir¹,
Sürüb karvanını gəlmiş Şirvana,

¹ Kəbir – ərəb dilində böyük deməkdir.

Adamlar salaraq o dörd bir yana,
 Arayıb-axtarıb heç yorulmamış,
 Bulaqdan bir əsər, bir iz bulmamış (9, 183).

Şairin əfsanə və rəvayətlərdən bəhrələnərək yazdığı digər əsəri «Aslan qayası»dır. Əsər rus ordusunun Bakını işğal etməyə çalışdığı vaxtlarda əhalinin mübarizəsinə həsr edilmişdir. Şair bu rəvayəti çox gözəl poetik dillə qələmə almışdır. «Çölün bir gədəsi»nin şəhərin açarlarına qürurla baxan general Sisyanovun «köksünə xəncərini çalmasını» elə məğrur bir dillə ifadə etmişdir ki, əsəri oxuduqca, sanki o dövrü yaşayırsan.

Əsərdə diqqəti çəkən digər bir məsələ də ağ çuxa, ağ atdır:
 Əlimdə tikdiyim bax bu ağ çuxa,
 Hansı bir igidin əyninə olsa,
 Bir də ağ atımı kim minə bilsə,
 O şah da deyilsə, xan da deyilsə,
 Olsa da adi bir qapı nökrəri
 Onundur qəlbimin gizli telləri (9, 166).

Əsərin baş qəhrəmanı Aslanın şücaəti «ağ at və ağ çuxa ilə bağlı təsvir olunur. Xalq ədəbiyyatı qaynaqlarından gələn bu məfhumlar əsərə yeni tərəvət, yeni ruh gətirir» (5, 91). Ümumiyyətlə, bir çox türk xalqlarında at bir kult, bir onqon kimi qəbul edilir. Hətta bir çox nağıl və dastanlarımızda «ağ at və ağ çuxa» obrazı bu gün də qorunub saxlanmaqdadır. Xalq öz qəhrəmanını ağ atın belində, ağ çuxada görmək istəyir. Şair də məsələyə bu nöqtəyindən nəzərdən yanaşır və yazır:

Hansı igid bir oğlan
 Ağ atın üstə minsə,
 Ağ çuxanı geyinsə
 Onunkudur Mahniyar² (9, 167).

² Mahniyar – «Aslan qayası» əsərində Bakı xanı Hüseynqulu xanın qızıdır.

Şair bu əsərində türk oğullarının yenilməz olduğunu, cəsurluğunu bir daha qabarıq şəkildə vurğulayır:

Tüfəng tutan, ox atan,
Atın qarnında yatan,
Başı üstə mil duran,
Quşu dimdikdən vuran,
Suyu balıq kimi tən
Yarıb içindən keçən (9, 167) və s.

Şairin diqqəti cəlb edən əsərlərindən biri də «Ölən məhəbbət» əsəridir. Bu əsər atəşpərəstlik dövründə Azərbaycanda mövcud olan sərt qanunlara həsr edilmişdir. Əsərin əsas mövzusu qardaşıyla evlənməyə məcbur olan qızın yanıqlı yalvarışlarıdır. Səməd Vurğunun bu əsəri Y.V.Çəmənzəminlinin «Qızlar bulağı» əsəri ilə müqayisə edilə bilər. Şair yazır:

Elin qaydası ilə, qanunca biz
Bir bacı, bir qardaş evlənməliyik.
Bunları duyduqca, düşündükcə mən
Bil ki, ayaqlarım üzülür yerdən (9, 193).

Y.V.Çəmənzəminli isə «Qızlar bulağı»nda yazır: «Nə atama, nə qardaşıma ərə getməyəcəm – nə olur olsun» (10, 21).

Səməd Vurğun yazır:
Bəs atan? Bəs anan – nə deyir onlar?
Hər elin, hər günün öz adəti var.
Bütün bu insanlar tüpürər bizə
Cəzalar verilər hər ikimizə (9, 194).

Y.V.Çəmənzəminli yazır: «Müqəddəs qanuna görə sən mənimsən! – dedi» (10, 22).

Səməd Vurğunun bu əsəri atəşpərəstlik və ondan öncəki dövrlərdə Azərbaycan xalqının adət-ənənəsini, ağır qanunlarını on dörd yaşlı kiçik qızcığazın simasında canlandırır.

Şairin şifahi xalq ədəbiyyatından bəhrələnərək yazdığı digər əsəri «Ayın əfsanəsi»dir. Şair yuxarıda sadaladığımız əsərlərindən fərqli olaraq, burada əsas qəhrəman Ayla dialoqa girir. Onun əsas mövzu kimi götürdüyü əfsanədə Ayın üzündəki ləkəni anası Günəş salmışdır.

Əfsanələrdən birində deyilir: «İki qardaş dalaşır. Onlardan biri digərini vurur yabaya, qaldırır göyə. İndi göydəki Ay yabaynan göyə qaldırılan o qardaşdı. Ayın üzündəki ləkə yabanın yeridi elə» (3, 30).

Digər əfsanəyə görə, «Ay ilə Gün bacı-qardaş imiş. Uşaqlar dalaşır. Ay bacısı Günü döyür. Anası əli küllü-küllü uşağa bir sillə vurur. O vaxtdan Ayın üzündə ləkə salır» (2, 228). Səməd Vurğunun da qələmə aldığı «Ayın əfsanəsi» əsərinin mövzusu bu əfsanəyə yaxındır:

Gah atıldım, gah da düşdüm
Birdən-birə mən sürüşdüm
Dəydim onun sağ qoluna
Acıq gəldi bu səhv ona
Öz yerindən anam durdu
Üzümə bir sillə vurdu (9, 248).

Bu sillə ayın üzündə qara ləkələr salır. Bundan məyus olan ana nə edəcəyini bilmir:

Birdən nə oldusa, rəngi saraldı,
Anam bir daş kimi yerində qaldı
Sonra qüvvətini yığıb bir təhər
Bağırdı: ləkələr, qara ləkələr!

Şairin müraciət etdiyi mövzuyla bağlı şifahi xalq ədəbiyyatında onlarla əfsanə və rəvayət var. Onların bəziləri Ayla Günəşin ana-bala sevgisindən, bəziləri qardaş-bacı və ya iki qardaş sevgisindən, bəziləri isə bir-birinə aşıq iki gəncin sevdasından bəhs edir.

Əsər ibrətamiz nəsihətlərlə zəngindir. Şair əsərdə cütçü obrazının dili ilə insanları əməyə səsləyir:

Cütçü gülümsəyib dedi: – qulaq as!
Çörək bir istiylə, işıqla olmaz.

Budur, bax, gördüyün bu qara torpaq
Nə qədər vardırısa, çörək olacaq.
Torpaqdan süd əmir hər sarı sünbül,
Torpaqda göyərir hər çiçək, hər gül.
Bir də öz başına yaranmır onlar,
Torpaq üstündə də insan gözü var... (9, 244).

Şair əsərdə eyni zamanda ana sevgisini, ana məhəbbətini özünə-məxsus şəkildə dilə gətirir:

De, hansı şairin məğrur qələmi,
Olsa da günəşin, ayın həmdəmi,
Dilini bilsə də, otun, çiçəyin,
Sirrini açsa da, hər bir ürəyin.
Cana gətirsə də, cansız daşları,
Karvana düşsə də, uçan quşları,
Dönüb bac alsə da, əsən küləkdən,
Bir dünya qursa da, min bir diləkdən,
Xəyalı göylərə sipər dursa da,
Günəşin qoynunda çadır qursa da,
İnciyə tutsa da, bütün aləmi,
De, hansı şairin məğrur qələmi,
Ana qəlbindəki dünyadan keçmir? (9, 240)

Səməd Vurğunun yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatının izlərindən danışarkən onun tez-tez müraciət etdiyi atalar sözləri və məsəllərdən danışmaya bilmərik. Biz onun yaradıcılığında «köpəklər hürməklə karvan da-yanmaz» («it hürər, karvan keçər»), «ağılsız köpəklər ulduza hürər», «zər qədərini zərgər bilər», «iki qılnc bir qına sığmaz», «şanada bal tutan barma-ğın yalar», «üzük qaşla, arvad ərle tanınar» kimi folklor nümunələrini görürük. O, bu folklor nümunələrindən bəhrələnməklə yanaşı, onları əsərdəində olduğu kimi işlədib.

Biz, adətən, bayatıya, atalar sözünə «bir neçə misrada dastan anladır» deyirik. Səməd Vurğunun yazdığı kiçik həcimli əsərlərdə də, aforizmlərdə də bunu görə bilirik. İnsan potensialına, insan məfhumuna böyük dəyər verən şair yazır:

İnsandır ən böyük qüvvə cahanda (8, 8).

Və yaxud:

Göyün şöhrətidir yerin insanı (8, 9).

Başqa bir yerdə şair insana dünyanın ən qiymətli varlığı kimi önəm verərək onu göylərə qaldırır. Qaranlıq, soyuq, dar məzara insana görə qiymət verən şair yazır:

Soyuq məzara da zinnətdir insan (8, 8).

Belə misalları istənilən qədər artırmaq olar. Səməd Vurğunun yaradıcılığını öyrəndikcə yeni-yeni aforizmlər üzə çıxır.

Onun yaradıcılığını araşdırarkən aşiq şeiri üslubunda yazılan şeirləri də diqqəti cəlb edir. Onları oxuduqca bu şeirləri şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrindən seçmək çox çətindir:

Əzəldən məsəldir: taleyi, bəxti
Cehizdə sınaqlar, bu bir adətdi.
Vurğunam sənə mən, fələk nə etdi?
Məhəbbət ümidim əlimdən getdi (7, 26).

Şairin şeirləri onun xalqın psixologiyasına, düşüncə tərzinə, təfəkkürünə yaxından bələd olduğunu göstərir. Onun «Yadıma düşdü», «Ala göz-lər», «Gülə-gülə», «Dağlar», «Bənövşə», «Ceyran», «Yada sal məni» və s. qoşma və gəraylıları aşiq poeziyası üslubunda yazılmasına baxmayaraq, xalqın həyat tərzindən, etnoqrafiyasından da xəbər verir:

Göylərə baş çəkir Göyəzən dağı,
Axşam açıq olur ayın qabağı;
Bizim gəlinlərin bayramqabağı
Fəsəli yaymağı yadıma düşdü (7, 284).
Və yaxud da şair «Danışmaq» rədifli qoşmasında yazır:
Qoy söz alım bir günahsız dodaqdan,

Düşmən baxıb həsəd çəksin uzaqdan,
Yar bəzənib çıxan zaman otaqdan,
Başındakı güllü şaldan danışaq (7, 307).

Paşa Əfəndiyevin təbirincə desək, «gəraylı da, qoşma da musiqi ilə bağlıdır. Hecaların, sözlərin quruluşu elədir ki, onlar musiqi üstündə getməlidir; belə olmasa, o, qoşma, yaxud gəraylı olmaz» (5, 66).

Bu fikrə arxalanaraq deyə bilərik ki, Səməd Vurğunun əsərlərinin bö-yük əksəriyyətinə mahnı bəstələnib. Aşıq poeziyası üslubunda yazdığı əsərləri isə bir çox aşıqların dilində əzbər olmuş, onlar belə əsərləri «Qəhrəmani», «Dübeyti», «Orta sarıtel» havaları üstündə oxumuşlar.

Yuxarıdakı misallardan da göründüyü kimi, Səməd Vurğun bütün yaradıcılığı boyu şifahi xalq ədəbiyyatından, xalq yaradıcılığından bəhrələnmiş və öz əsərlərində onlardan geniş şəkildə istifadə etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev Bəhlul. Haqqı səsi. Bakı, 1989
2. Azərbaycan Folklor Antalogiyası. V kitab, Qarabağ folkloru, Bakı, 2000
3. Azərbaycan Folklor Antalogiyası. XII kitab, Zəngəzur folkloru, Bakı, 2005
4. Quliyev Ş., Abbasov T., Quliyev F. Cəbrayıl. Bakı, 1993
5. Əfəndiyev Paşa. Səməd Vurğun və xalq yaradıcılığı. Bakı, 1992
6. Uşaq Ensikolopediyası. 3 cilddə, I cild, Bakı, 1987
7. Səməd Vurğun. Əsərləri. 7cilddə, I cild, Bakı, 1985
8. Səməd Vurğunun aforizmləri. Bakı, 1987
9. Səməd Vurğun. Əsərləri. 7cilddə, III cild, Bakı, 1986
10. Çəmənəzəminli Y.V. Qızlar bulağı. Bakı, 1987

XÜLASƏ

Şifahi xalq ədəbiyyatına yaxından bələd olan Səməd Vurğun xalqın yaratdığı ecaqar nümunələrdən yan keçməmiş və hətta xalq yaradıcılığın-dan birbaşa bəhrələnmişdir. Onun yaradıcılığında aforizmləri, məsəlləri, qoş-maları, gəraylıları və s.-ni yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi yox, şifahi xalq ədəbiyyatının ən gözəl nümunəsi kimi görürük. «Qız qayası», «Aslan qayası», «Bulaq əfsanəsi», «Ayın əfsanəsi» və s. kimi folklor nümunələri şairin yaradıcılığında əsas yerlərdən birini təşkil edir. Onun bu əsərləri Azərbaycan ədəbiyyat tarixində əfsanə və rəvayət canrının araşdırılmasında yeni bir mərhələ yaradır.

RESUME

Being closely acquainted with the folklore, Samad Vurgun didn't keep apart the miraculous examples created by nation, and he even directly benefited by the folk art. We see aphorisms, sayings, poems, garaylies and others not only as the examples of the written literature, but also as a wonderful example of folklore. "The girl's rock", "The lion's rock", "The spring myth", "The moon myth" and other folklore examples are take one of the main places in poet's work. His works open a new stage on investigating the myth and legend genres in the history of the Azerbaijan literature.

ƏBDÜLƏZİZ BUXARİYƏ GÖRƏ ƏMR MƏFHUMU*

i.e.n. Mübariz Camalov*

Əmr məfhumu dilçilik, məntiq, bəlağat elmləri ilə yanaşı fiqh üsulunun da mühüm məfhumlarından biridir. Əmrin fiqh üsulu baxımından əhəmiyyətli olmasının səbəbi dini ehkamin böyük bir qisminin əmr formasında olan nəslərə əsaslanmasıdır. Bununla əlaqədar olaraq məşhur hənəfi fəqih Sə-raxsi *Üsul* adlı əsərinə əmr məfhumu ilə başlarkən, kitaba bu mövzuyla başlamasının səbəbini belə izah edir: əmr məfhumu fiqh üsuluna başlanğıc olaraq ən uyğun məfhumdur, çünki əmr məfhumu ilə halallar haramlardan ayrılır və bu şəkildə şəri ehkam bilinir¹. Buxarinin əmr məfhumuna verdiyi əhəmiyyəti də dörd ciltlik *Kəşful-Əsrar* adlı məşhur fiqh üsulu əsərinin bir cildini əmr məfhumuna sərf etməsindən anlama bilərik.

Müxtəlif tərifləri olan əmrin Əbdüləziz Buxari tərəfindən də doğru qəbul edilən tərfi belədir: əmr, üstünlük yolu ilə felin tələb olunmasına dəlalət edən sözdür². Bu tərif içərisində üç ünsürə diqqət yetirmək lazımdır. Bunlar söz, fel və felin yerinə yetirilməsini tələb edən, danışanla dinləyən arasındakı münasibət, yəni əmr edənin qarşısındakından mövqe cəhətdən üstün olması. Bu ünsürlər haqqında geniş məlumat vermək daha məqsədəuyğundur.

Əmrin ünsürlərindən biri olan söz, əmr etmə felinin söz ilə olduğunu göstərir. Yəni əmrdən danışmaq üçün sözlü bir buyuruğun, kəlamın olması lazımdır. Kəlam xaricindəki ünsiyyət vasitələri yaxud hər hansı bir hərəkətin edilməsi əmr mənasına gələ bilməz. Bununla birlikdə əmrin mahiyyətinin kəlam olduğunu düşünməmək lazımdır. Buxari və bir çox digər üsul aliminin də qeyd etdiyi kimi əmrin həqiqi varlığı insanın daxilində mövcud olan

* Bu məqalə 2006-cı ildə Mərmərə universiteti Humanitar Elmlər İnstitutunda müdafiə olunan "Əbdüləziz Buxariyə görə əmr məfhumu" adlı doktorantura dərəcəsi elmi işinin xülasəsidir.

* BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi.

¹ Səraxsi., Əbu Bəkir Məhəmməd ibn Əhməd, *Usulus-Səraxsi*, thq., Əbul-Vəfa əl-Əfqani, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut, I, 11.

² Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 242.

tələbdir, ancaq insanların daxilindəki mənaları bilmək mümkün olmadığı üçün əmr bildirən kəlam əmrin həqiqəti olaraq qəbul edilir³.

Əmrin tərifindən öyrəndiyimiz başqa bir ünsür feldir. Bir tələbin əmr olaması üçün tələb olunanın bir fel, hərəkət olması lazımdır. Üsul alimləri arasında felin yerinə yetirilib yetirilməməsinin əmrin meydana gəlməsinə təsiri ixtilafıdır. Buxari bunu itimar kəliməsi ilə ifadə edir və bu kəlimənin təsirli olduğuna diqqəti çəkir. Buna görə sındırmaq feli sınımaya bağlıdır və sındırılan şey sınımadığı müddətcə sındırma felinin meydana gəldiyini deyə bilmərik. Buna bənzər şəkildə itimar olmadığı zaman da əmr meydana gəlmiş sayılmaz. Ancaq əgər itimar zəruri olarsa, yəni ilahi əmr əmr olunanın meydana gəlməsini zəruri edərsə, o zaman insanın iradəsi aradan qalxar⁴. Çünki tələb etmə eşidənin seçmə imkanına bağlıdır. İnsanın feli yerinə yetirib yetirməmə seçiminin olmaması halında tələbdən danışmaq olmaz. Xüsusilə şəri hökmlər mənasında olan tələbdə eşidənin feli yerinə yetirmədə azad iradəsi olması lazımdır.

Əmrin həyata keçməsi üçün insanın ona əmr olunan feli yerinə yetirmə gücünə sahib olması lazımdır. Əksi halda bunu bir əmr olaraq görə bilmərik. Çünki, əmr bir felin həyata keçməsi istəndiyi zaman verilir. İnsanın gücünün fəvqündə bir felin əmr forması ilə tələb olunması bu əmrin həqiqi deyil, məcazi mənada olduğunu göstərir. Məsələn, Quranın bir bənzərinin insanlar tərəfindən yazılmasının mümkün olmadığını bildirən ayədə⁵ belə bir misala rastlamaq mümkündür. Bu ayədəki əmr forması insanları bu barədə aciz qoymaq üçün işlədilmişdir. Beləliklə əmrdən danışmaq üçün insan qüdrətinin şərt olduğunu qəbul edən Buxari “Allah hər kəsi ancaq qüvvəsi yetdiyi qədər yükləyər”⁶ ayəsini də bu fikrinə dəlil göstərir. İnsanın güc yetirmədiyi bir şeyin şəriətdə əmr olunmaması da bunun başqa bir dəlilidir⁷.

Əmrin tərifindəki başqa bir ünsür əmr edənlə əmr olunan insan arasındakı münasibətdir. Əmrin ən əhəmiyyətli məsələlərindən biri olan əmrin mucəbinin təsbitində bunun çox böyük yeri var. Çünki əmrin həqiqət yaxud məcaz olduğunu müəyyənləşdirmək üçün diqqət olunması lazım olan

³ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 242.

⁴ Buxari, *Kəşfu- Əsrar*, I, 271-271.

⁵ Bəqərə, 2/23.

⁶ Bəqərə, 2/286.

⁷ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 408.

ilk xüsüs əmr edənlə əmr olunan arasındakı münasibətdir. Başqa sözlə eşidən əmr olunan vəsfini daşımalıdır. Əmr formasının əmr bildirməsi üçün əmr olunan şəxsin şəri cəhətdən məmur olması lazımdır⁸. Buna dini terminologiyada əhliyyət deyilir. Əhliyyət, insanın lehinə və əleyhinə olan şəri haqlara səlahiyyətli olmasıdır. Bu səlahiyyət Allahın “Biz əmanəti göylərə, yerə və dağlara təklif etdik: onu yüklənməkdən çəkildilər. Onu insan yükləndi”⁹ ayəsi ilə insana yüklədiyi əmanətdir.

Əmr məfhumuna bağlı olan mövzulardan ən əhəmiyyətli əmrin mucəbidir, yəni əmr formasının nəticəsi yaxud bu formanın ifadə etdiyi mənadır. Əmr formasının ifadə etdiyi mənanı təyin etmək üçün əvvəlcə bu formanın işlədildiyi mənalara nəzər salmaq lazımdır. Üsul alimlərinin əmrin işlədildiyi mənalardan sayı haqqında müxtəlif görüşləri var. Buxari bunlardan on sekkinin daha doğru olduğunu bildirir və bunları misalları ilə birlikdə belə sıralıyır:

1. **Vücub:** Namazı qılın və zəkati verin¹⁰.
2. **Nədb:** Onlarla mükatəbə edin¹¹.
3. **İrşad:** Alış-veriş etdiyiniz vaxt şahid tutun!¹²
4. **Mübahlıq:** Allahın sizə öyrətdiyi ilə təlim edib əhliləşdirdiyiniz yırtıcı heyvanların ovladıqları da sizə halaldır¹³.
5. **İkram:** Ora (cənnətə) sağ-salamat və əmin olaraq daxil olun¹⁴.
6. **Neməti xatırlatma:** Allahın sizə rizq olaraq verdiklərindən yeyin¹⁵.
7. **Təhqir:** Bir dad görək! Sən ki çox qüvvətli, möhtərəm bir şəxs idin!¹⁶
8. **Bərabərləşdirmə:** Səbr edin yaxud etməyin¹⁷.
9. **Təəccüb:** Onlar bizim hüzurumuza gələcəkləri gün elə yaxşı eşidəcək, elə yaxşı görəcəklər ki!¹⁸

⁸ Səraxsi, *Usulus-Səraxsi*, I, 11.

⁹ Əhzab, 33/72.

¹⁰ Bəqərə, 2/34.

¹¹ Nur, 24/33.

¹² Bəqərə, 2/282.

¹³ Məidə, 5/4.

¹⁴ Hicr, 15/46.

¹⁵ Ənam, 6/142.

¹⁶ Duxan, 44/49.

¹⁷ Tur, 52/16.

¹⁸ Məryəm, 19/38.

10. **Yaratma və kamillik qüdrəti:** Bir işin yaranmasını istədiyi zaman, ona yalnız: Ol! deyər, o da olar¹⁹.

11. **Həqir görmə:** Sehribazlar gəldikdə Musa: “Nə atacaksanızsa, atın, dedi²⁰.

12. **Bildirmə:** Qazandıqlarının cəzası olaraq az gülüb, çox ağlasınlar²¹.

13. **Təhdid:** İstədiyinizi edin²².

14. **Xəbərdarlıq:** De ki: (istədiyiniz kimi) yaşayın²³.

15. **Aciz buraxma:** Əgər bəndəmizə nazil etdiyimizə şəkkiniz varsa, siz də ona bir bənzər surə gətirin!²⁴

16. **Kiçiltmə:** Biz də onlara: “Həqir meymunlar olun” dedik²⁵.

17. **Təmənni:** Ey uzun gecə, artıq açıl!²⁶

18. **Öyrətmə:** Həzrət Peyğəmbərin İbn Abbasa “Önündən ye!” deməsi bunun misalıdır.

19. **Dua:** Allahım, məni bağışla.

Əmr formasının yuxarıdakı mənalarda işlədilməsi xüsusunda alimlərin ittifaqı var. Bundan əlavə əmr formasının bu mənalarda işlədilməsinin həqiqi deyil, məcazi olduğu da da hər kəs tərəfindən qəbul olunur²⁷. Çünki məsələn, “Ora (cənnətə) sağ-salamat və əmin olaraq daxil olun” ayəsinin ikram olduğu yalnız kontekstdən anlamaq mümkündür. Halbuki əmr formasının həqiqi mənası ikram olsaydı, kontekstə baxmadan bunun anlaşılması lazım olardı.

Əmrin mucəbi haqqında dörd fərqli anlayış mövcuddur. Bunlar vücut, nədb, ibaha və təvəqqüf anlayışlarıdır.

Vücut. Buxari əmrin dəlalatından bəhs edərkən, əmr formasının xas (xüsusi) söz olduğunu vurğulayır. Müəllif hər sözün bir mənasının olduğu dil qaydasını qeyd etdikdən sonra əmr formasının da xas bir söz olması səbəbi

¹⁹ Bəqərə, 2/117.

²⁰ Yunus, 10/80.

²¹ Tövbə, 9/82.

²² Fussilət, 41/40.

²³ İbrahim, 14/30.

²⁴ Bəqərə, 2/23.

²⁵ Bəqərə, 2/65.

²⁶ İmrulqeyis, *Divanu İmrulqeyis*, Qahirə, ty., 18.

²⁷ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 255; Razi Əbu Abdullah Fəxrəddin Məhəmməd ibn Ömər, *Məhsul fi ilmi usulil-fiqh*, Məkkə, 1997, II, 39.

ilə bir mənaya dəlalət etməsi lazım olduğunu bildirir²⁸. Xas söz, əhatə etdiyi fərdlərə tək-tək dəlalət edən, bir mənə qarşılığında qoyulmuş (vəz olunmuş) sözdür²⁹. Məsələn, xüsusi isimlər Əhməd, günəş kimi, cins isimlər ağac, çay kimi vs. Bu tərifi də mövzumuzla əlaqəli olan ünsür əmrin xas söz olmasıdır. Sözü təkcə mənə üçün vəz olunması, bu sözü başqa bir mənə ifadə etməməsi deməkdir. Yəni, xas söz olan əmrin bir mənə ifadə etməsi zəruridir. Bu mənə də tələbdir. Buna görə də əmrin mucəbi vücbdur. Məsələləri dil qaydaları əsasında həll etməyə cəhd göstərən Buxari əmrin mucəbinin vücb olduğunu isbat etmək üçün ayələrdən də istifadə edir. Bu ayələrdən biri Nur surəsinin 63-cü ayəsidir: Bu ayədə belə buyrulur: “Onun əmrinə qarşı çıxanlar başlarına gələcək bir bəladan, yaxud düşər olacaqları şiddətli bir əzabdan çəkinsinlər!”. Allah bu ayədə əmrə qarşı çıxmağın cəzası olduğunu açıq olaraq bildirir. Əmrə qarşı çıxmaq haram olduğuna görə əmr yerinə yetirmək də vacibdir.

Buxaridən əvvəlki alimlərin ayələrdən daha çox istifadə etdiyi görülür. Halbuki Buxari daha çox dil qaydalarına yer verir. Bu yanaşma tərzini məsələləri daha universal bir müstəvidə həll etmə üslubu olaraq qiymətləndirilə bilər. Bundan başqa, fəqihlərin dəlil olaraq göstərdikləri ayələrin mövzuyla əlaqəsi də uzaqdır. Çünki bu ayələrdə əmrin mucəbinin nə olduğundan deyil, əmrdən danışılır. Halbuki əmrin tələb bildirdiyi hamı tərəfindən qəbul olunan bir həqiqətdir. Müzakirə olunan məsələ isə əmr formasının bildirdiyi mənədir. Burada bir məfhum olaraq əmrə əmr bildirən formanı bir-birindən ayırmaq lazımdır.

Buxarinin əmr formasının əmr xaricindəki mənələrdə də işlədilməsini qəbul etdiyini daha öncə qeyd etmişdik. Əmr formasının digər mənaları bildirməsi həqiqət deyil, məcaz yolu ilə olar və bunun da bir dəlili olmalıdır. Bunu bir misalla belə izah etmək olar. Misal olaraq aldığımız ayə Rum surəsinin 31-ci ayəsidir. Ayədə belə deyilir: “Tövbə edərək Ona tərəf dönün. Ondan qorxun, namaz qılın və müşriklərdən olmayın!” Bu ayədəki “namaz qılın” ifadəsini ələ alaq. Bir sözü mənəsini müəyyənləşdirmək üçün əvvəlcə o sözü vəz olunduğu mənəni müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünki sözü vəz olunduğu mənə dilin ilk səviyyəsidir və digər səviyyələr də bu səviyyəyə

²⁸ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 253.

²⁹ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 88.

bağlı olaraq inkişaf edər. Əsasən dil vasitəsi ilə qurulan ünsiyyətin şərti də o dili danışanların qəbul etdiyi müştərək müstəvi olan bu ilk səviyyədir.

Misalımızdakı “namazı qılın” ifadəsi əmr formasındadır. Əmrin mucəbinin vücut bildirdiyini qəbul edən anlayışa görə buradakı əmrin başqa bir mənada, yəni həqiqi olmayan bir mənada işlədildiyini göstərən bir qərinə yoxsa bu ayənin tələb bildirdiyinə qərar vermək lazımdır. Çünki tələb əmr formasının vəz oldunduğu mənədir.

Mütləq əmrin vücut bildirmədiyini qəbul edən anlayışlara görə də yuxarıda misal olaraq verilən ayənin mucəbi vücutdur. Amma onlara görə bunu göstərən başqa qərinələr var. Məsələn Nisa surəsinin 103-cü ayəsində belə buyrulur: “Namaz möminlərə bəlli vaxtlarda vacib edilmişdir”. Bu ayə “namazı qılın...” ayəsinin vücut bildirdiyini göstərən qərinədir. Bundan əlavə, namaz qılmayanlar haqqındakı Quranın xəbərdarlıqları, qorxu və xəstəlik kimi zamanlarda namazın təxir olunmasına icazə verilməsi namazın məcburi bir ibadət olduğunu göstərən başqa qərinələrdir³⁰.

Nədb. Bir sözün mənası işlədildiyi kontekstə görə dəyişə bildiyi kimi əmir formasının mucəbi də işləndiyi yerə görə fərqli ola bilər. Əmrin hansı mənələrdə işləndiyi daha əvvəl qeyd etmişdik. Ancaq əmr formasının həqiqi mənasının nədb olduğunu da qəbul edən alimlər də var.

Cumhura görə əmr forması nədb bildirmək üçün işlədilə bilər amma bunu göstərən bir qərinə olmalıdır. Bunun əksinə bəzi fəqihlər məndubu əmrin bir növü kimi qəbul edərək əmr formasının həqiqi mənada nədb üçün işlədilə biləcəyini müdafiə edirlər³¹. Belə ki, vacib, edildiyi zaman savab qazandıran, tərک olunduğu zaman isə günah qazandıran bir hökmdür. Məndub isə tərک olunduğu zaman günah qazandırmasa da edildiyi zaman savab qazandırır. Beləliklə əmr forması ilə nədb nəzərdə tutulduğunda eyni zamanda vacibə aid olan bir ünsür də həyata keçirildiyi üçün bu, həqiqət olaraq qəbul edilir. Necə ki kor yaxud şikəst bir kəsə insan deyildiyi zaman bəzi üzvlərinin olmamasına baxmayaraq bu söz həqiqi qəbul olunur³².

³⁰ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 257.

³¹ Zərkeşi, *əl-Bəhrul-Muhit*, II, 367; Baqillani, *ət-Təqrib vəl-İrşad*, II, 39; İsfahani, *Kaşif anil-Məhsul*, III, 125.

³² Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 275.

Mütləq əmrin nədb bildirdiyini qəbul edənlər Peyğəmbərin “Sizə bir şeyi əmr etdiyim zaman gücünüzün çatdığı qədər edin, bir şeyi qadağan etdiyim zaman isə ondan uzaq durun”³³ hədisinə əsaslanaraq əmri yerinə yetirmənin istəyə bağlı olduğunu və buna görə də əmrin mucəbinin vacib olmadığını müdafiə edirlər. Buxari isə buna qarşı gələrək hədisdə “istədiyinizi edin” deyil, “gücünüz yetdiyi qədərini edin” deyildiyinə diqqəti cəkərək bu iddianın yetərsiz olduğunu bildirir³⁴.

Kəlvəzani qeyd edir ki, əmrin nədb ifadə etdiyini müdafiə edənlər Əli ibn Səidin bu sözüə əsaslanırlar: “Mənim üçün, Nəbinin (s.a.s.) əmr etdikləri qadağan etdiklərindən daha yüngüldür”³⁵. Bu rəvayətdə nəhyin əmr-dən daha zəruri olduğu bildirilir. Peyğəmbərin qadağan etdiyi fellər haram olduğuna görə, əmr etdikləri bundan daha yüngül olmalıdır, bu da əmrin vü-cub deyil, nədb bildirdiyini göstərir.

İbaha. Bəzi üsul alimləri mütləq əmrin ibaha bildirdiyini qəbul etmişlər³⁶. Çünki əmrin həyata keçməsinin ən alt səviyyəsi ibahadır. Bəzi maliki alimləri isə əmrin ibaha bildirməsini belə izah etmişlər: əmr felin zəruri olaraq həyata keçməsinə isəmək olsaydı o zaman fel yerinə yetirilmədiyi müddətcə əmr həyata keçməmiş olardı. Bu isə əmrlə fel arasında məcburi bir bağlılığa gətirib çıxarırdı.

Təvəqqüf. Əmrin mucəbinin müəyyənləşdirilməsi üçün dəlil yaxud qərinənin olmasını zəruri qəbul edən anlayış təvəqqüf adlanır. Bu anlayışa görə əmr forması müştərək bir qəlibdir və buna görə də yuxarıda qeyd olunan mənalara eyni dərəcədə dəlalət edir. Hansı mənanın nəzərdə tutulduğunu qərinə təyin edir. Bu məsələyə ən yaxın münasibət göstərənlərdən biri olan Baqillani həqiqi bir əmrin səslərdən meydana gələn bir kəlimədə deyil, insanın içində mövcud olduğuna diqqəti cəkərək əmr formasının mucəbinin

³³ Müslim, *Hac*, 73.

³⁴ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 262.

³⁵ Kəlvəzani, *Təmhid*, I, 147.

³⁶ Əmrin ibaha bildirdiyini qəbul edənlərin kimlər olduğunu qəti şəkildə aydınlaşdırma bilmədik. Əlaqədar üsul mənbələri bu görüşü müdafiə edənlərin açıq olaraq qeyd etmirlər. Buxari bu görüşü müdafiə edənlərin Mötəzilənin Bağdad qolu olduğunu bildirir. Bax. Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 260; Zərkeşi, *əl-Bəhrul-Muhit*, II, 368; Razi, *əl-Məhsul*, I, 41; Bəsri Əbu Hüseyn, *əl-Mutəməd*, I, 57.

qərinəyə bağlı olduğunu müdafiə edir. Baqillani yuxulu olan bir insanın “et” deməsinin heç bir mənasının olmadığını da buna misal göstərir.³⁷

Bunları bir misalla belə izah etmək olar:

“Ey iman edənlər! Müəyyən bir müddətə qədər bir-birinizə borc verdiyiniz zaman onu yazın!”³⁸.

Əmrin mucəbinin vücut olduğunu müdafiə edənlərə görə bu ayədə keçən “yazın” sözü ilk baxışda borcların yazılmasının məcburi olduğunu göstərir. Amma həmin ayənin ardınca gələn ayədəki “Əgər bir-birinizə etibar edirsinizsə, etibar olunmuş şəxs əmanəti geri qaytarsın və rəbbi olan Allahdan qorxsun!” izahı tərəflərin bir-birinə etibar etdiyi təqdirdə borcların yazılmasının mümkün olduğunu bildirir. Beləliklə, söz qərinəsi “yazın” formasındakı əmrin vücut üçün olmadığını, borcların yazılmasının daha yaxşı olduğunu müəyyənləşdirir.

Şəri hökmlərin təşəkkülü və əmr məfhumu. İslam mədəniyyəti dil üzərinə qurulmuş bir mədəniyyətdir. Allahın həzrət Peyğəmbərə vəhy etməsi və Onun da bu vəhyi təbliğ etməsiylə birlikdə İslam cəmiyyəti ortaya çıxmışdır. Bu cəmiyyətin ortaya çıxması və davam etməsi başlanğıcdan etibarən vəhy və onun ən kamil təmsilçisi və ya açıqlayıcısı olan sünnə ilə davamlı bir əlaqə içində olmuşdur.³⁹

Hökmlərin ortaya çıxışını dil qaydalarına əsasən təhlil etməklə hökmlərin mütəvatirlə ortaya çıxdığını iddia etmək bir-birinə alternativ görüşlər olaraq görünür. Fəqət yenə də dilin tək başına yetərli dəlil olduğunu söyləmək, mövcud olan müəyyən şərtlərin var olduğunu qəbul etməyə əsaslanır. Bu şərtləri ən xülasə ifadəylə İslam cəmiyyəti olaraq adlandırmaq mümkündür. Bir başqa sözlə desək Qurandakı əmrlərin bir hökm ifadə edəbilməsi üçün Quranı səlahiyyətli bir qaynaq olaraq qəbul edən və ona ittibayı mənimsemiş olan cəmiyyətin var olması lazımdır. Sadəcə belə bir zəmin üzərində dilin tək başına yetərli olacağı söylənilə bilər. Beləliklə əmrin mucəbinin vücut ifadə etməsi, yəni hökm ortaya çıxarması bir İslami zəmin üzərində anlamlıdır. Yenə əmr qavramıyla əlaqəli dil mübahisələri də bu baxlamda anlaşıla bilər.

³⁷ Baqillani, *ət-Təqrib vəl-İrşad*, II, 11-12.

³⁸ Quran, Bəqərə, 2/282.

³⁹ Bax: Görgün Tahsin, *İlahi Sözlün Gücü*, 45-71.

Şəri hökmlərlə əmr arasındakı münasibətin ən sıx olaraq görüldüyü məsələ əmrin mucəbinin təsbitidir. Bilindiyi kimi mucəb, sözün iddiasını bildirir. Bu baxımdan sözlər inşai və ixbari olmaqla ikiye ayrılır. İxbari söz, adından da anlaşıldığı kimi xəbər verən sözdür və mucəbi də eşidənin deyilən sözə inanmasını gözləməkdir. Əmrin də daxil olduğu inşai sözlərdə isə sözün mucəbi deyilən sözün eşidən tərəfindən yerinə yetirilməsidir.

Əmrin mucəbinin vücut olmasıyla bir şəri hökmün bağlayıcılığı arasında dini məcburiyyətlər baxımından fərq var. Yəni, dil səviyyəsindəki məcburiyyət ilə dini məzmunundakı məcburiyyət bir-biri ilə əlaqəli olmaqla yanaşı fərqlidir. Ancaq məcburiyyət bildirən dini hökmlərin dəlilləndirilməsində dil səviyyəsindəki məcburiyyət bir əsas təşkil edir. Bu, bir ümumbəşərlik təşəbbüsü kimi qiymətləndirilə bilər.

Dinin gətirdiyi hökmlərin insan davranışlarını yönləndirən prinsip və qaydalar olduğunu nəzərə alarsaq, bu prinsiplərin dillə olan münasibəti baxımından dinlə əxlaq fəlsəfəsi arasında bir bənzərliyin olduğunu görürük. Əxlaq fəlsəfəsini dil qaydaları üzərinə qurmağa çalışan filosoflarla, şəri hökmləri birbaşa nəssə, yəni dilə bağlamağa çalışan üsulçular arasında, ümumi xətləri ilə baxıldığında bənzərlik var. Bu baxımdan bir dil qəziyyəsinin dini hökmə çevrilməsini daha açıq görə bilmək üçün dilçi əxlaq fəlsəfəsi yanaşmasına qısa toxunmaq yerində olar.

Dilçi əxlaq fəlsəfəsi əxlaq qaydalarının əsası olaraq sırf dilçiliyi qəbul edir. Bu məzmununda dil ikiye ayrılır: təsviredici dil və əmredici dil. Əxlaq fəlsəfəçilərinin əsas səyi də təsviredici dildən əmredici dilə keçışı tutarlı bir şəkildə təmin etməkdir. Bunun üçün müraciət edilən bəzi əsas məfhumlar var. Bunlar arasında təsviredici dilin dəyər bildirən daşıyıcısı olan “yaxşı” və “doğru” məfhumları qabaqcıl yer tutur. Digər tərəfdə isə əmredici dilin – məli qəlibi yer alır. Beləcə, xəbəri “yaxşı” və ya “doğru” olan cümlələrdən məsuliyyət və vəzifə bildirən –məli formasının çıxarıla bilməsi üçün bunlar arasında məntiqi münasibətin təmin olunması mümkün olacaqdır. Bundan sonra isə “bu yaxşıdır” qəziyyəindən “bunu etməlisən” yaxud “bunu et!” əmrini məntiqi olaraq çıxacaqdır.⁴⁰

Arada bənzərlik olması ilə yanaşı, üsulçuların dil qəziyyələrini dini hökmə çevirmə prosesi bundan fərqlidir. Burada dil qəziyyəsini dini hökmə çev-

⁴⁰ Bax. Hare, Richard, *The Language of Morals*, Oxford, 1967.

virən əsas ünsür, ümumi mənada ittibadır. İttiba deyiləndə, vəhyi qəbul etmək və vəhyi həyata keçirmək üçün Peyğəmbərə tabe olmaq nəzərdə tutulur.

Nəticə etibarı ilə demək olar ki, mənbələrinin əsası yazılı mətinlər olan İslamı doğru anlamaq üçün çalışan müsəlmanlar dilə əhəmiyyət vermişlər. Fiqh hökmlərinin təşəkkülündə mühüm yer tutan əmr məfhumu da bir dil məsələsidir. Bu səbəblə əmr məfhumunu doğru təhlil etmək fiqhi məsələlərin doğru anlaşılmasının açarıdır. Bu dil məsələlərini əmrin mucəbinin doğru təsbit edilməsi ölçüsü ilə əmrin mucəbi ilə dini hökm arasındakı münasibətin qurulmasından ibarət saymaq mümkündür. Bu münasibətin qurulmasının vəhyə uyğunluğunu təmin etmək üçün isə Peyğəmbərə ittibadan yan keçməmək lazımdır.

Ədəbiyyat

- Baqillani, *ət-Təqrib vəl-İrşad*, Beyrut, 1993.
- Bax. Hare, Richard, *The Language of Morals*, Oxford, 1967.
- Bəsri Əbu Hüseyin, *əl-Mutəməd*, Dəməşq, 1964.
- Buxari, *Kəşful-Əsrar*, Beyrut, 1997.
- Görgün Tahsin, *İlahi Söziün Gücü*, İstanbul, 2003.
- İmrulqeyis, *Divanu İmrulqeyis*, Qahirə, ty.
- İsfahani, *Kaşif anil-Məhsul*, Beyrut, 1998.
- Kəlvəzani, *Təmhid*, Ciddə, 1985.
- Razi, *Məhsul fi ilmi usulil-fiqh*, Məkkə, 1997.
- Səraxsi, *Usulus-Səraxsi*, thq., Əbul-Vəfa əl-Əfqani, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut.
- Zərkeşi, *əl-Bəhrul-Muhit*, yy., 1992.

RESUME

Islamic Law is a divine source law. Its source mainly is Koran and Sunna. That's why the structure of Islamic Law is based on language. Islamic lawyers began to study on language very early. Because the source of Islamic Law is the text and so lawyers must to adjudicate for that textual source.

There are two approaches about realization of Islamic rules. First, Islamic text is enough for realization of rules. It doesn't mean that other factors besides of texts have not importance. Because this approach requires suitable Islamic ground. Second, realization of Islamic rules depends on some practices.

MÖTƏZİLƏNİN SON DÖVRLƏRDƏ GÖRÜLƏN TƏSİRİ

Dr. Adilə Tahirova*

İntellektual zəmində yaranmış ilk İslam düşüncə məktəblərindən¹ olan Mötəzilənin klassik dövrdəki xidmətləri danılmazdır.² Mötəzilə alimləri İslam əqidəsinin əqli əsaslarını təsis edərək nəqlə ağıl uzlaşdırmağa səy göstərmişdir. Onlar iman əsaslarını müdafiə etmək üçün bir vasitə hesab etdikləri kəlam elmində mühafizəkar hərəkət etməmişdir. Məzhəbə bağlılıq da onların azadlıq nəzəriyyələrinə təsir etməmişdir. Bu düşüncə məktəbinin nümayəndələri öz fərqli ideya və fikirlərini rahat bir şəkildə ifadə edə bilirdirlər. Mötəzilə alimləri bir-birlərinə heç çəkinmədən müxalifət edə bilirdilər. Belə ki, Nazzam əmisi Əbu-l-Hüzeyl əl-Əllafla, Nazzam ilə tələbəsi Cəfər ibn Hərb, Əbu-l-Həsən əl-Əşəri ilə ögey atası Əbu Əli əl-Cübbai, Əbu Əli əl-Cübbai ilə oğlu Əbu Haşim arasındakı elmi mübahisə və müzakirələr buna misal verilə bilər. Mötəzilənin xidmətləri arasında Kəlam elmini qurması və dini elmlərdə ağıla böyük əhəmiyyət verməsi sayıla bilər. Ancaq bu, əsla vəhlin unudulduğu və ya ikinci plana qoyulduğu mənasına gəlməməlidir. Bilindiyi kimi, kəlam elminin məsələləri iki hissəyə bölünür. Bunlar kəlamın dəyişməz olan məsələləri (*məsail və məqasid*)³ və zamana görə dəyişə bilən, *məsaili* isbata yarayan *vəsaildir* (*məbadi*). Mötəzilə ağıl əqidə məsələlərinin

* Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi.

¹ **İslam düşüncə məktəbi** ifadəsi “məzhəb” termininin yerinə istifadə edilir. Bu ifadənin daha uyğun olduğunu düşünərək məqalədə geniş şəkildə istifadə etməyə çalışmışıq. (Müəll.)

² Mövzu ilə əlaqəli geniş məlumat üçün bu mənbələrə də müraciət edilə bilər. Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *Islamic Studies*, VIII c., 1969; Əhməd Mahmud Sübhü, *Fi ilmil-kəlam (əl-Mutəzilə)*, Beyrut 1985; Zuhdi Cərullah, *əl-Mutəzilə*, Beyrut 1990; İlyas Çelebi, “Mutezilenin klasik İslam düşüncəsindəki yeri və modern dönəmə etkileri”, *Kəlam Araştırmaları*, 2:2 (2004), s. 3-24; İlyas Çelebi, *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yayımları, İstanbul 2002; İlyas Çelebi, “Mutezile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul 2006, s. 391-401; Adilə Tahirova, *Kadı Abdülcebbar və Ebu-l-Muin en-Neseфіye göre nübüvvətin gerekliliyi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul-2004.

³ İman əsasları və əsas prinsiplər deməkdir.

ortaya qoymaq üçün deyil, əsas prinsipləri (məsail) isbat etmə vasitəsi olan vəsail sahəsində istifadə edirdi.

Mötəzilənin o dövrdə ortaya çıxması bir baxıma tarixi zərurət də hesab edilə bilər. Belə ki, fəthlər nəticəsində İslam ərazisinin genişlənməsi və bunun nəticəsində müxtəlif din, fikir və əqidələrə sahib insanlarla qarşılaşma, məzhəblərin ortaya çıxma səbəblərindən biri kimi göstərilir. Bu insanların İslam əqidəsində olmayan və onların öz əvvəlki əqidələrindən qaynaqlanan suallara cavab vermək üçün yeni üslub və ağlın da istifadəsi gərəkli idi. Eyni zamanda o dövrdəki dinsizlər, materialistlər, sabiiilər, atəşpərəstlər, maniheistlər və başqa dinlərə mənsub olanların etirazlarına cavab vermək üçün fikir mübarizəsi aparən alimlərə ehtiyac var idi. Mötəzilə də bu mübarizəni layiqincə aparmağa müvəffəq oldu. Miladi IX əsrin ortalarından etibarən tənəzzülə uğramağa başlayan Mötəzilənin ən böyük səhvi isə azadlıq haqqındakı nəzəriyyələrinin əksinə gedərək fikirlərini başqalarına qəbul etdirmək üçün təzyiqə əl atmalarıdır. Bunu da ifadə etmək lazımdır ki, Mötəzilənin təsiri yaranma tarixindən bir müddət keçdikdən sonra artıq görülməyə başlanmışdı. Bu təsir Əhli-sünnənin qollarından birinin banisi olan Əbu-l-Həsən əl-Əşəri (v. 324/936) vasitəsilə, ondan sonra Cüveyni (v. 478/1085), Qəzzali (v. 505/1111), Fəxrəddin Razi (v. 606/1210) kimi alimlərin şahidin qəibə qiyası, mütəşəbih nəssin ağlla təvili və s. metodları qəbul etməsi ilə Əhli-sünnədə özünü göstərir. Belə ki, qırx il Mötəziləyə xidmət etdikdən sonra bu məzhəbi tərk edən Əşərinin bu metoddan tamamilə uzaqlaşması mümkün deyildi. Eyni zamanda Şiəliyin (xüsusilə Zeydiyyə qolunun) fikir və metodunda da Mötəzilənin təsiri özünü büruzə verir. Zeyd ibn Əli və Məmun dövründə yaşamış Qasım ibn İbrahim ər-Rəssi tərəfindən başlatılmış Mötəzilə-Şiə yaxınlığı Zeydilik içərisində Mötəziləyə aid fikirlərin yaşamağa davam etməsinə səbəb olmuşdur. Zeydiyyə alimi İbn əl-Murtaza onları müdafiə edir, Məqbili isə üsulu-d-dində bu iki məzhəbin eyni fikirlərə sahib olduqlarını söyləyirdi. Mötəziləyə aid əsərlərin günümüzdə qədər qorunub saxlanması, nəşr edilməsi məsələsində də Zeydiyyənin xüsusi rolunun olması onların Mötəziləni özlərinə yaxın hesab etmələrindən qaynaqlanmışdır.

Mötəzilənin sonrakı dövrlərdəki təsirinə gəlinə, bu təsirin XIX əsrdəki yenilik axtarırları və İslami elmlərdə canlanma yaratma təşəbbüsü ilə bariz şəkildə ortaya çıxdığını söyləmək mümkündür. Belə ki, orta əsrlərdə dinlər

üçün intellektual durğunluq yaşansa da XIX əsrdən etibarən bir canlanma başlamışdır. Bu dövrdən etibarən Hindistan, Misir və Türkiyə kimi ölkələrdə meydana gələn yenilik hərəkatı dini sahədə də təcridə gətirib çıxarmışdır. Kəlam sahəsində də yeniləşmə istəyi metod ətrafında müzakirələrə səbəb olmuşdur.⁴ Bu zaman İslam mədəniyyətinin bütün mirasından bəhrələnmə məqsədilə bütün İslami elmlərə və məzhəb fərqi güdmədən müsəlman alimlərin əsərlərinə müraciət edilmişdir. Təcrid dövründə kəlam sahəsindəki ihya və təcrid hərəkatının başladığı bölgələrdən Hindistan və Pakistan misal verilə bilər. Bu dövrdə ortaya çıxan dini cərəyanların insanın azadlığını, ağıla önəm məsələsini ön plana çıxardığı görülür. Mötəzilənin fikirləri ilə görülən paralellik həmin dövrün kəlamçılarının onların metod və fikirlərindən ilham aldıklarını göstərir.

Seyid Əhməd Xan (v. 1316/1898), Seyid Əmir Əli (v. 1347/1928) və Mövlana Muhəmməd Əli (v. 1349/1931) kimi müsəlman mütəfəkkirlər qarşılaşdıqları problemləri həll etməyə çalışarkən Mötəzilənin fikirlərindən istifadə etmişdir. Seyid Əhməd Xan bəzi müəlliflər Mötəzilədən ilham alaraq irəli sürdüyü fikirlərinə görə onu yeni Mötəzilə hərəkatının nümayəndəsi kimi xarakterizə edirlər. Lakin o, bəzi mövzularda Mötəzilənin fikirlərinə yaxın olsa da bu məktəbin bəzi düşüncələrindən uzaqlaşmışdır. Onun Mötəziləyə olan heyranlığının səbəblərindən biri kimi bu düşüncə məktəbinin məzhəb təəssübünü aşan bir davranışa sahib olması da göstərilə bilər. Mövlana Muhəmməd Əlinin də xüsusilə qədər məsələsində Mötəziləyə yaxınlığını görmək mümkündür.

İslam düşüncə ənənəsini yeni dövrə daşımış alimlərdən Cəmaləddin Əfqani (v. 1314/1897), Məhəmməd Abduh (v. 1323/1905), Rəşid Rza (v. 1354/1935), Fərid Vəcdi (v. 1373/1954) və Əhməd Eminin (v. 1373/1954) adlarını da çəkmək mümkündür. Ağıl istifadə etmə, təqlidi rədd etmə və uzlaşdırma kimi Mötəziləyə yaxın üslublarına görə bu məktəbə bağlı olduqları irəli sürülmüşdür. Əslində adı keçən mütəfəkkirlər bir çox İslam düşüncə məktəbi kimi bu məzhəbin də fikirlərindən istifadə etmək istəyirdilər. Mötəzilə alimi olan əl-Həyyatın *əl-İntisar* adlı məşhur əsərini Nyberqlə birlikdə

⁴ Geniş məlumat üçün bax. Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *Islamic Studies*, VIII c., 1969, s. 322-324.

tədqiqat edən Əhməd Emin bu məzhəbə heyranlığını ifadə etdikdə ciddi etirazlarla da üzləşmişdir.⁵

Namık Kemal (v. 1306/1888), Filibeli Ahmed Hilmi (v. 1335/1914), Musa Kazım Efendi (v. 1338/1920), Abdülatif Harputî (v. 1334/1916), Dardağanzadə Ahmet Nazif, Celâl Nuri (v. 1938), İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946) kimi son dövr Osmanlı din alimləri də yenilik tərəfdarları idilər. Onlar da kəlam əsərlərinin yenidən yazılması, metod axtarışı, və məzhəblərin fikirlərinin uzlaşdırılaraq birləşdirilməsi fikrini müdafiə edirdilər.⁶

Kazanlı Əbdünnasır Kusavi və Musa Carullah Biqiyev (v. 1369/1943) ilə Kırımlı İsmayıl Qaspiralı (v. 1914) kimi alimlər də Mötəzilədən təsirlənərək yeni bir hərəkət başlatmışdır. Onlar da aqlın önəmi, təqlidin rəddi, təciddə ehtiyac olduğu, insanın azad olduğu, imanda təsdiqlə birlikdə əməlin də lazım olduğu kimi məsələləri vurğulamışdır. Eyni zamanda məzhəb ixtilaflarını aradan qaldırmanın zəruri olduğunu bildirmişdir.

XX əsrin ortalarından etibarən ortaya çıxan modernizm tərəfdarlarında da Mötəzilə məktəbinin izlərini görmək mümkündür. Fəzlurrəhman, Həsən Hənəfi, Murtaza Mütəhhəri, Məhəmməd Abid əl-Cabiri və Arkoun kimi müfəkkirlər də özlərini Mötəziləyə aid etməsələr də təqlidin rəddi, azadlıqların ön plana çıxarılması, aqlın səlahiyyət sahəsinin artırılması, *məsləhətin* əsas alınması, elmə önəm verilməsi və məzhəbləri uzlaşdırmaq kimi Mötəzilənin vurğuladığı bir çox prinsipi qəbul edirlər.

Yenilik tərəfdarı axımların bir-birinə təsiri olsa da aralarında böyük fərqlər müşahidə edilir. Belə ki, bunlardan bəziləri milli mədəniyyətlərini diriltmə məqsədini daşıyır. Məsələn Hindistandakı modernist hərəkətin əsasən ənənəvi hind mədəniyyətinə qayıdışı təmsil etdiyini söyləmək mümkündür.

⁵ Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *Islamic Studies*, VIII c., 1969, s. 321.

⁶ *Osmanlıdan Cümhuriyyətə İslam düşüncesinde arayışlar*, Sadeleştirilenler: Abdurrahman Dodurgalı, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Ferhat Koca, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rağbet yayınları, İstanbul 1999. Bu kitabda Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Musa Kazım, Yeşilzade Muhammed Salih, Ziyaeddin Ezheri, İsmayıl İzmirli Hakkı, Halim Sabit, Musa Carullah Bigi, Ahmed Hamdi Akseki, Şemseddin Günaltay və İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu kimi müəlliflərin məqalə və yazıları toplanmışdır. Kitab, "İslamda yenilik arayışları" silsiləsindən nəşr edilmiş əsərlərdən hesab edilə bilər. Bu yazıların bir çoxunda yuxarıda bəhs edilən fikirlərə rast gəlmək mümkündür.

Bu fikir hamıya deyil, Seyid Əhməd Xan, Seyid Əmir Əli, Übeydullah əl-Hindiyə şamil edilə bilər. Bu hərəkatın Misirdəki nümayəndələri olan Məhəmməd Abduh və Cəmaləddin Əfqani kimi alimlər isə teolojik xarakter daşıyan bir yenilik tərəfdarı idi. Türk dünyasındakı yenilik hərəkatı daha çox qərb təmayüllü olub Misirli alimlər kimi Mötəzilənin adını çəkməməyə çalışırdılar. Öz aralarında mübahisə edərkən Mötəzilədən iqtibas etdiklərini isə müşahidə etmək mümkündür. Məsələn Musa Kazım Efendi, Musa Cərrullah Biqiyevdə bu cür iqtibasları görmək mümkündür.⁷

Şərqsünas qərb alimləri Mötəziləni tanıdıqda onun fikirlərini liberalizmə yaxın hesab edərək heyranlıqlarını ifadə etdilər. Hətta bu düşüncə məktəbinin nümayəndələrini “İlk İslam rasionalistləri” kimi adlandırdılar. O’leary, Qoldziher, Robert Qaspar və Detlev Xalid kimi müəlliflər Mötəzilənin fikirlərinin təsiri altında qalaraq ağıl, elm, insan azadlığı kimi məfhumlardan bəhs edən, təəssübü, təqlid və məzhəbpərəstliyi rədd edən son dövrün adı çəkilən İslam alimlərini “Yeni Mötəzilə (Neo-Mötəzilə) kimi təqdim etdilər.⁸ Məsələn Qoldziherə görə mədəniyyətlə bağlı bir hərəkat xüsusiyyəti daşıyan Hindistandakı Yeni Mötəzilə hərəkatı, Avropa mədəniyyətindən təsirlənənlərin başlatdığı bir intellektual islahat cəhdidir. Qoldziherin bu fikirlərini yarıldıcı hesab edənlərlə razılaşmamaq qeyri-mümkündür. Mötəziləni tədqiq etmiş Nyberq, Stainer, Vatt kimi alimlər Mötəziləni vəhy və ağıl uzlaşdırmağa çalışan, dövrlərinin problemlərinə yer verərək onları həll etməyə çalışan İslam düşüncəsində xüsusi rolu olan alimlər olaraq qiymətləndirirlər. Bu, həqiqətə daha yaxın bir təhlildir. Mötəzilə alimlərini hər sahədə ağılın mütləq hakim olduğunu düşünən filosoflar kimi təqdim etmək mümkün deyil. Çünki onların ağılın və nəqlin həm birgə və həm də ayrı səlahiyyət sahələrinin olduğunu söylədikləri bilinir, məsələn təabbudi məsələlərdə sadəcə nəqli tək mənbə hesab etdikləri də məlumdur. Eyni zamanda bu alimlərin zahid, ibadətə çox məşğul olan şəxslər olduğu da mənbələrdə ifadə edilir. Hətta zəif

⁷ İlyas Çelebi, *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yayınları, İstanbul 2002, s. 188-201.

⁸ Daha əvvəl adı keçən və məqaləni yazarkən istifadə edilən Detlev Xalidin məqaləsi belə adlanır: "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism" (*Islamic Studies*, VIII c., 1969, s. 322-324). R. Qasparın bir məqaləsi isə belə adlanır: "Le Renouveau de Mo'tesilisme" (*MIDEO*, IV/1957, s. 141-202).

də olsa Mötəzilə adının qaynağının zahid və abidi xarakterizə etmək üçün istifadə edilən bir vəsflə əlaqəsi olduğu ehtimalı vardır.⁹

Hələ dissertasiya işi yazarkən diqqətimi cəlb edən Detlev Xalidin məqaləsi və çox iddialı Neo-Mötəzilə ifadəsi, “Həqiqətən yeni bir axımdan bəhs etmək mümkündürmü?” - sualını meydana gətirmişdi. Məqalə boyu Mötəzilənin bariz şəkildə son dövr alimlərinə təsiri ilə yanaşı bu suala cavab axtarmağa çalışmışıq. Qərb şərqşünas alimlərinin əsərlərindən belə bir qənaətə gəlmək mümkün olsa da nəticə etibarıyla yeni bir Mötəzilə axımının var olduğunu iddia etmək həqiqəti ifadə etməz. Lakin intellektual mirasımızın bir parçası olan Mötəzilənin ağla və təcrübəyə verdikləri əhəmiyyəti, metod ortaya qoyma söylərini, təəssübdən uzaq şəkildə fikirlərini ifadə edərək sərbəst formada müzakirə etmələrini, məzhəbləri uzlaşdırmaq cəhdlərini, azadlıq haqqındakı nəzəriyyələrini günümüzə daşıya bilərik. Son dövr alimlərinin söyləri də yenidən bir məzhəbi diriltmək məqsədini deyil, bəlkə də bizim ifadə etdiyimiz məsələlərdə axtarışlarla əlaqədardır. Ənənəvi İslam düşüncəsindəki müsbət hesab edilə bilən üslub, ideya və fikirlərdən bəhrələnmə, digər İslam düşüncə məktəbləri kimi Mötəzilənin də zəngin düşüncə mirasından istifadə etmə günümüzün aktual məsələlərinə həll yolları tapmağa və ya kəlam elmi üçün yeni bir metodologiya qurma söylərinə də öz töhfəsini verə bilər.

⁹ İrfan Əbdülhəmid, *İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları*, tərc. M. Saim Yəprem, s. 98.

ƏDƏBİYYAT

1. Adilə Tahirova, *Kadı Abdulcebbar və Ebu-l-Muin en-Neseфіye göre nübüvvetin gerekliliyi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul-2004.

2. Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tezilism", *Islamic Studies*, VIII c., 1969, s. 322-324.

3. Əhməd Mahmud Sübhü, *Fi ilmil-kəlam (əl-Mutəzilə)*, Beyrut 1985.

4. İlyas Çelebi, "Mutezile", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXI, İstanbul 2006, s. 391-401.

5. İlyas Çelebi, "Mutezilenin klasik İslam düşüncesindeki yeri ve modern döneme etkileri", *Kelam Araştırmaları*, 2:2 (2004), s. 3-24.

6. İlyas Çelebi, *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yayınları, İstanbul 2002.

7. İrfan Əbdülhəmid, *İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları*, tərc. M. Saim Yeprem, Marifet yayınları, III nəşr, İstanbul 1994.

8. *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam düşüncesinde arayışlar* (Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Musa Kazım, Yeşilzade Muhammed Salih, Ziyaeddin Ezheri, İsmayıl İzmirli Hakkı, Halim Sabit, Musa Carullah Bigi, Ahmed Hamdi Akseki, Şemseddin Günaltay, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu), Sadeleştirenler: Abdurrahman Dodurgalı, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Ferhat Koca, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rağbet yayınları, İstanbul 1999.

9. Zuhdi Cərullah, *əl-Mutəzilə*, Beyrut 1990.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена методу Мутазилитов и их влиянию мыслителям 19-20 вв. названными Нео-Мутазилистами. Мутазилиды были представителями свободного мышления раннего периода Ислама. Их отношение к религии и религиозному мышлению стало прототипом модернистского периода.

Главными терминами в статье являются эти слова: Мутазилиды, Нео-Мутазилиды, модернизм.

RESUME

This article has dealt with the Mu'tazilite method and their impact to the thinkers of 19th and 20th centuries who named as Neo-Mu'tasilite. Mu'tazilite thinkers were the representatives of free thinking in early Muslim society. Their approach to religion and religious thinking became a prototype in modern period.

Key words: Mu'tazila, Neo-Mu'tazilism, tajdid.

İBN MACE'NİN “MEVZU” SANILAN BAZI İLLETLİ RİVAYETLERİ ÜZERİNE

i.e.n. Namiq Abuzərov

İbn Mâce'nin zevâidi içerisinde yer alan bazı rivâyetler, İbnü'l-Cevzî tarafından uydurma sayılmasına rağmen onların illetli olduğu anlaşılmaktadır. Genellikle râvî hatası sebebiyle meydana gelen bu gibi illetli metinler, sahîh versiyonlarının yardımıyla tashîh edilebilmektedir. Fakat herhangi bir hadisi belli bir sebeple yanlış anlayan râvî veya râvîler kendilerinden sonraki tabakalara anladıkları şekliyle aktardıkları için bu rivâyetler yanlış versiyonlarıyla yaygınlaşmakta ve kaynaklarda bu şekliyle yer almaktadır. *Sünen-i İbn Mâce*'deki râvî hatası sebebiyle meydana gelen illetler ya metinde yer alan herhangi bir ifadenin veya bütün hadis metnin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Hadiste Yer Alan Herhangi Bir İfadenin Yanlış Anlaşılması

İbnü'l-Cevzî'nin “mevzu” saydığı illetli rivâyetlerden birisi *Sünen-i İbn Mâce*'nin “Cenâze” bölümünde yer almaktadır. Ebû Hüreyre'den nakledilen bu rivâyete göre Hz. Peygamber: “*Hasta iken ölen bir kimse şehid olarak ölmüş olur. Kabir fitnesinden korunur, sabah akşam Cennet'ten rızıklandırılır.*”¹ buyurmaktadır. İbnü'l-Cevzî bu rivâyeti dört farklı tarikle *el-Mevzû'ât*'inde kaydederek şu açıklamayı yapmaktadır: “Bütün tariklerin ortak noktası İbrâhîm b. Muhammed'dir. O sika olmadığı için kendisinden tedlîs yoluyla hadis aktarmışlardır.² Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Maîn ve Yahyâ b. Saîd onun hakkında “yalancı” demişlerdir.³ Ahmed b. Hanbel, âlimlerin onun hadisini terk ettiğini, Dârekutnî ise “metrûk” olduğunu belirtmiştir.”⁴

Zevâidi içerisinde yer alan ve illetli sayılan bu rivâyet iki önemli hususu ihtiva etmektedir. 1. Metinde yer alan hangi ifade veya cümlede râvî hata-

¹ İbn Mâce, “Cenâze” 62.

² İbnü'l-Cevzî, İbrâhîm b. Ebû Yahyâ'dan tedlîs yoluyla hadis nakleden râvî'nin İbn Cüreyc olduğunu kaydetmekte, zikrettiği dört tarikin hepsinden onun ismini farklı şekillerde belirttiğine işaret etmektedir. (İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 513).

³ İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 250.

⁴ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 513.

sının bulunduğu hususu. 2. Senedde yer alan râvîlerin hangisinin bu hatayı yaptığı hususu. Birinci husus üzerinde âlimler arasında görüş birliği mevcuttur, ikinci husus ihtilaf arz etmektedir. Şöyle ki, hadisin metninde yer alan "*Hasta iken ölen bir kimse*" ifadesinin "*Düşmânâ karşı nöbet beklerken ölen kimse*" şeklinde⁵ olması gerektiğini Ahmed b. Hanbel,⁶ Ebû Hâtim, Ebû Zûr'a⁷ ve Askerî (ö. 382/992)⁸ gibi âlimler ifade etmektedirler.⁹

Hadisin metninde yer alan söz konusu ifadenin hangi râvî tarafından değiştirildiği konusu ise ihtilaf arz etmektedir. Değinildiği üzere bu hadisi *el-Mevzû 'ât'*nda zikreden İbnü'l-Cevzî'ye göre rivâyeti yanlış şekliyle İbrâhîm b. Muhammed aktarmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin bu görüşünü kabul eden zevâid müellifi Bûsîrî de aynı cerh lafızlarını tercih ederek İbrâhîm b. Muhammed'i hadisin zafiyetinin müsebbibi olarak göstermektedir.¹⁰

İlk dönem bazı hadis âlimlerinin İbrâhîm b. Muhammed'i cerh etmelerinin en önemli sebeplerinden birisi onun Cehmî, Kaderî ve Mu'tezilî düşünceleri benimsemesidir.¹¹ Nitekim Ahmed b. Hanbel, İbrâhîm b. Muhammed hakkında: "O, Kaderî ve Cehmî'dir. Her türlü bela onda mevcuttur." derken,¹² Yahyâ b. Maîn ise onu : "O, yalancıdır ve Râfîzî'dir."ve "Rivâyet ettiği bütün konularda yalancıdır"¹³ şeklinde cerh etmektedir.

⁵ Hadisin metninde yer alan mezkûr iki ifadenin yanlış şekilde aktarılması, onların yazılış itibarıyla birbirine benzerliğinden kaynaklanmaktadır. "*Düşmana karşı nöbet beklerken ölen kimse*" "*من مات مريضاً*" şeklinde okunurken, "*Hasta iken ölen bir kimse*" ifadesi "*من مات مريضاً*" şeklinde okunmaktadır.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 513.

⁷ İbn Ebû Hâtim, *İlelû'l-hadîs*, I, 358.

⁸ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, I, 134.

⁹ Tirmizî ve Dârimî *Sünen*'lerinde "*Düşmana karşı nöbet beklerken ölen kimsenin fazileti*" isimli bâb başlığı açarak mezkûr âlimlerin görüşlerini teyit etmektedirler. (Tirmizî, "Fadâilu Cihâd" 2; Dârimî, *es-Sünen*, II, 278).

¹⁰ Bûsîrî, *Zevâidu Süneni İbn Mâce*, 237-38.

¹¹ İbrâhîm b. Muhammed ile ilgili bazı tabakât eserlerinde yer alan bilgilerden, onun, âlimler tarafından Mutezilî veya Kaderî olması hasebiyle terk edildiği açıkça anlaşılmaktadır. (Bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 103).

¹² Ukaylî, *ed-Du'afâ*, I, 62; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 220.

¹³ Yahyâ b. Maîn, İbrâhîm b. Muhammed'in şu üç özelliğe sahip olduğunu söylemetedir: "Yalancı, Kaderî ve Râfîzî". Mezkûr üç özellikten Kaderî ve Râfîzî birer cerh lafzı gibi kullanılmaktadır. (İbn Adî, *a.g.e.*, I, 220-21).

Şafîî'nin de aralarında bulunduğu bazı âlimler ise İbrâhîm b. Muhammed'in sika olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴ Ayrıca İbnü'l-İsfahânî (ö.220/835) onu sika saymakta,¹⁵ İbn Adî ise hadislerinin yazılabilir nitelikte olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶

İbn Adî, İbn Mâce'nin zevâid'i arasında yer alan ve İbnü'l-Cevzî'nin mevzu olarak değerlendirdiği mezkûr hadisın sekiz farklı tarihini zikretmektedir. Bu tarihlerin hepsini İbrâhîm b. Muhammed'den (ö.184/800) İbn Cüreyc (ö.150/767) nakletmektedir. İbn Cüreyc, sekiz tarikin, üçünü İbrâhîm b. Muhammed b. Ebû 'Atâ', ikisini İbrâhîm b. Muhammed, birisini İbrâhîm b. Ebû Yahyâ, birisini İbrâhîm b. Muhammed b. Ebû Âsım ve birisini de İbrâhîm b. Ebû Âsım olmak üzere aynı şahsı dört farklı isimle aktarmaktadır.¹⁷ Sika sayılmakla beraber tedlis yapmakla meşhur olan İbn Cüreyc¹⁸ mezkûr dört ismin yanı sıra İbrâhîm b. Muhammed'i, Ebû Zi'b olarak da zikretmektedir.¹⁹ İbn Cüreyc'in İbrâhîm b. Muhammed'i tedlis yoluyla farklı isimlerle aktarmasının sebebi, onun kendisinden yaşça küçük olmasının yanı sıra Askerî'nin (ö.382/992) verdiği bilgiye göre aynı zamanda Mûtezilî oluşudur.²⁰

Konuyla ilgili farklı ve önemli bir bilgi İbrâhîm b. Muhammed'in kendisinden nakledilmektedir. Şöyle ki, o (mezkûr hadiste yer alan ifadeleri kastederek): "Ben, İbn Cüreyc'e "*Düşmânâ karşı nöbet beklerken ölen kimse*" diye rivâyet ettim o ise "*Hasta iken ölen bir kimse*" şeklinde aktardı." demektedir.²¹ İbrâhîm b. Muhammed'in nakletmiş olduğu bu bilgiyi Abdurrezzâk'ın *Musannef*'indeki bir hadis teyit etmektedir. Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın bizzat İbrâhîm b. Muhammed'den rivâyet ettiği ve isnâdında İbn Cüreyc'in yer almadığı bu hadiste, tartışmalı ifade "*Düşmânâ karşı nöbet beklerken ölen kimse*" şeklindedir.²² Yâni Abdurrezzâk'ın *Musannef*'indeki bu hadis İbrâhîm b. Muhammed'in mezkûr iddiasını desteklemekte-

¹⁴ İbn Adî, *a.g.e.*, I, 221; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 104.

¹⁵ İbn Adî, *a.g.e.*, I, 222; İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 104.

¹⁶ İbn Adî, *a.g.e.*, I, 227.

¹⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 222-23.

¹⁸ İbn Hacer, *Ta'rîfu ehli't-takdîs*, s. 141-42.

¹⁹ İbn Adî, *a.g.e.*, III, 987.

²⁰ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, I, 136.

²¹ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, I, 136; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 524; *Muvazzihu evhâmi'l-cem ve't-tefrîk*, I, 367; Mizzî, *Tehzib*, XVIII, 350.

²² Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, V, 283.

dir. Fakat İbnü'l-Cevzî, onun bu iddiasını dikkate almayarak İbn Cüreyc'in daha güvenilir birisi olduğunu kaydetmekte ve hadisin İbrâhim b. Muhammed tarafından uydurulduğunu îma etmektedir.²³

Sonuç olarak hadiste yer alan ifadelerin birbirine yazılış ve okunuş itibarıyla benzemesi, onların İbn Cüreyc tarafından yanlış aktarılmasına sebep olmuştur. İbrâhîm b. Muhammed bu ifadeyi yanlış aktaran râvînin İbn Cüreyc olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddianın İbnü'l-Cevzî tarafından reddedilmesine rağmen onu Abdurrezzâk'ın *Musannef*indeki bir hadis teyit etmektedir.

Hadis Metninin Yanlış Anlaşılması

İbnü'l-Cevzî'nin "mevzu" olarak değerlendirdiği fakat râvî'nin yanlış anlaması sonucu oluşan farklı bir rivâyet *Sünen-i İbn Mâce*'nin "İkâmetü's-salât" bölümünde yer almaktadır. Gece ibâdetinin faziletiyle ilgili bâbda yer alan bu hadise göre Hz. Peygamber: "*Kim gece çok namaz kılarsa gündüz onun yüzü güzel (nurlu) olur*" buyurmaktadır.²⁴ Bu rivâyetin yukarıdakinden farklı tarafı râvînin mezkûr ifadeleri hadis olarak anlamasıdır.

Zikri geçen rivâyeti *el-Mevzû'ât*'ında kaydeden İbnü'l-Cevzî onun sekiz tarikini zikrederek Hz. Peygamber'den böyle bir rivâyetin nakledilmediğini belirtmektedir.²⁵ İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği sekiz tarikten altısının en önemli özelliği ilk dört râvî'sinin *Sünen-i İbn Mâce*'deki mezkûr hadisi nakleden şu şahıslar olmasıdır: Şerîk b. Abdullah→A'meş→Ebû Sufyân→Câbir b. Abdullah.

Hadisin *Sünen-i İbn Mâce*'deki versiyonunda ise mezkûr rivâyeti Şerîk b. Abdullah'tan Sâbit b. Mûsâ nakletmektedir.²⁶ Bazı âlimlerin verdikleri bilgiye Sâbit b. Mûsâ, Şerik b. Abdullah'ın yanına girdiğinde Şerik imlâ meclisinde bir hadisin senedini zikretmekteymiş.²⁷ O, metni zikretmeden önce Sâbit b. Mûsâ'nın yüzüne bakmış ve yüzünün teheccüd namazı nedeniyle nurlu olduğunu belirtmek üzere "*Kim gece çok namaz kılarsa gündüz onun yüzü güzel (nurlu) olur*" demiştir. Sâbit ise bunu hadisin metni zannederek

²³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, III, 514.

²⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât" 174.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 410-15.

²⁶ İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği altı tarikin ikisini de Şerîk b. Abdullah'tan Sâbit b. Mûsâ aktarmaktadır. (İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 411-12).

²⁷ Şerîk b. Abdullah bu senedi zikretmiş: Şerîk b. Abdullah→A'meş→Ebû Sufyân→Câbir b. Abdullah→Hz. Peygamber.

rivâyet etmiştir.²⁸ İbn Adî bu bilgiyi naklettikten sonra bir grup zayıf râvî'nin mezkûr rivâyeti Sâbit b. Mûsâ'dan çaldıklarını haber vermektedir.²⁹

Kudâ'î (ö.454-1062), İbn Adî ve başka âlimler tarafından rivâyet edilen bu haberin gerçeği yansıtmadığını belirtme sadedinde, mezkûr hadisin aralarında Sâbit b. Mûsâ'nın ve Şerîk b. Abdullah'ın yer almadığı birçok tarik³⁰ ve birçok sika râvî'den³¹ rivâyet edildiğini ifade etmektedir.³² Fakat Sehâvî (ö.902/1497) *Fethu'l-Muğîs*'te bazılarının bu hadisi (Sâbit b. Mûsa'dan) çalarak A'meş'ten, bazıları ise Sufyân es-Sevrî'den veya İbn Cüreyc'den naklettığını, hatta bazılarının isnadı Enes b. Mâlik'e kadar ulaştırdıkların kaydetmektedir.³³ Sehâvî daha sonra Kudâ'î'nin *Müsnedü's-Şihâb*'inde ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'inde yer alan mezkûr hadisin farklı tariklerinin, söz konusu (uydurulmuş) isnadların sadece bir kısmını oluşturduğunu ve bu rivâyetin mâna itibarıyla Hasan el-Basrî'ye³⁴ ait olduğunu belirtmektedir.³⁵

Münâvî'nin verdiği bilgiye göre Suyûtî *A'zabu'l-menâhil* isimli eserinde hadis âlimlerinin, bu hadise "mevzu" hükmünü verdiklerini ve onun uydur-

²⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 526; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 207; Alevî, *el-Fevâidü'l-münetekâ*, s. 111-112; Zehebî, *Mizân*, II, 89; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V 258.

²⁹ İbn Hibbân, İbn Adî'nin bahsettiği zayıf râvî grubunun bu hadisi Sâbit b. Mûsâ'dan çaldıktan sonrâ Şerîk b. Abdullah'tan naklettiklerini kaydetmektedir. (İbn Hibbân, *a.g.e.*, I, 207).

³⁰ *Müsnedü's-Şihâb*'nı tahkik eden İbnü's-Sıddîk Gumârî, Kudâ'î'nin zikrettiği rivâyetlerin Ebû Abdurrahmân es-Sülemî tarafından nakledildiğini belirtmektedir. Birçok ricâl âliminin verdiği bilgiye göre Ebû Abdurrahmân es-Sülemî sūfî hayat ile ilgili hadis uydurmuş bir kimsedir. Dolayısıyla *Müsnedü's-Şihâb*'daki mezkûr hadisin farklı versiyonları sahîh bir tarik³¹le aktarılmamaktadır. (İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, III, 52; Zehebî, *el-Muğnî*, II, 571; İbnü'l-Acemî, *Keşfu'l-hasîs*, s. 364; el-Gumârî, *Fethu'l-vehhâb*, I, 350).

³¹ *Müsnedü's-Şihâb*'da bu hadisin bütün tarikleri yalnız Câbir b. Abdullah'tan aktarılırken İbnü'l-Cevzî, Enes b. Mâlik'tan de aktarılan isnâdı da zikretmektedir. (Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 252-58; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 413).

³² Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb*, I, 255.

³³ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I, 267.

³⁴ Hasan el-Basrî'ye: "Niçin teheccüd namazı kılanların yüzleri parlıyor?" diye sorulmuş. Hasan el-Basrî da: "Rahmân ile baş başa kalıyorlar. O da onlara kendi nûrundan giydiriyor" şeklinde cevap vermiştir. (İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kitâbu't-teheccüd*, s. 341-42).

³⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, I, 267.

ma olduğu hususunda ittifak ettiklerini kaydetmektedir.³⁶ Münâvî, Suyûtî'nin bu görüşünü, hadis âlimlerinin mezkûr hadisi "kasıt olmaksızın uydurulmuş rivâyetler" başlığı altında örnek olarak verdiklerine işaret ederek desteklemektedir. Nitekim İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*'te³⁷, Zerkeşî, *en-Nüket*'de,³⁸ İbnü'l-Mülakkin, *el-Mukni*'de,³⁹ İrâkî, *Elfiye*⁴⁰ ve *et-Takyîd ve'l-îzâh*'da,⁴¹ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*'de,⁴² Emir es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*'da⁴³ mezkûr hadisi herhangi bir kasıt olmaksızın uydurulmuş rivâyetlere örnek olarak zikretmektedirler.

Sonuç olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer alan uydurma rivâyetlerin büyük çoğunluğu İbnü'l-Cevzî tarafından değerlendirilmiştir. Daha önce değinildiği gibi İbnü'l-Cevzî genellikle başka karinelere değil, rivâyetin isnâdına dayalı bir değerlendirme yapmaktadır. Yânî rivâyetlerin tariklerinde yer alan herhangi bir râvînin uydurma ihtimaline dayanarak tarikteki en zayıf râvî'yi hedef almaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin bu varsayımı doğru olmakla beraber bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Zira onun, herhangi bir rivâyeti uydurmakla ithâm ettiği râvî, aynı rivâyetin başka bir tarikinde yer almamakta veya aynı râvîyi başka münekkitler tevsik etmektedirler.

Başta Suyûtî olmak üzere bazı âlimler, İbnü'l-Cevzî'nin uydurma olarak değerlendirdiği rivâyetlerin zayıf veya hasen olduğunu savunmaktadırlar. Nitekim Suyûtî'ye göre İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû 'ât*'ında mevzu sayılması gereken 300 hadis mevcuttur. Bunlardan biri *Sahîh-i Müslim*'de, biri *Sahîh-i Buhârî*'de, otuz sekizi Ahmed b.Hanbel'in *Müsned*'inde, otuzu Tirmîzî'nin *Sünen*'inde, dokuzu Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde, onu Nesâî'nin *Sünen*'inde ve otuzu İbn Mâce'nin *Sünen*'inde yer almaktadır.⁴⁴

Suyûtî de İbnü'l-Cevzî gibi isnâda dayalı bir değerlendirme yaptığı için bazen metni dikkate almadan çoğu âlimin "mevzu" dediği herhangi bir rivâyetin uydurma olmadığını iddia edebilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin

³⁶ Münâvî, *Feyzü'-kadîr*, VI, 213.

³⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 100.

³⁸ Zerkeşî, *en-Nüket*, II, 290-92.

³⁹ İbnü'l-Mülakkin, *el-Mukni*, I, 240.

⁴⁰ İrâkî, *Elfiye*, s. 128.

⁴¹ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, s. 132-33.

⁴² Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 188.

⁴³ San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr*, II, 88-89.

⁴⁴ Suyûtî, *et-Ta'akkubât*, s. 60.

mevzu dediği halde Suyûtî ve İbn Arrâk gibi hadis âlimlerin aynı hadisın mevzu olmadığını ispat etme sadedinde isnâda dayalı deliller ileri sürmelerine rağmen söz konusu dellillerin zayıf olması ve çelişki arz etmesi sebebiyle bazı rivâyetler mevzu olma konumunu korumaktadırlar.

Diğer taraftan zevâid içerisinde yer alan ve İbnü'l-Cevzî'nin hakkında "mevzu" dediği bazı rivâyetlerin sahih versiyonu hadis kaynaklarında değil, tabakât eserlerinde yer almaktadır.

İbn Mâce'nin bazı zevâid rivâyetlerine İbnü'l-Cevzî mevzu dediği halde İbn Hacer, Suyûtî ve çağdaş hadis âlimlerinden Ebû Gudde isnad açısında değerlendirerek mevzu olmadığını belirtmelerine rağmen tarihi olaylar mezkûr rivâyetlerin uydurma olduğuna delalet etmektedir. Diğer taraftan İbn Mâce'nin ittifakla mevzu sayılan birçok rivâyeti ile ilgili sayısı az dahi olsa birkaç hadis âlimi farklı delillerle aynı rivâyetlerin mevzu olmadığını ispata çalışmışlardır. Bûsîrî ve Sindî bu âlimlerin başında gelmektedir. Sindî Kazvîn ile ilgili rivâyet hâric genellikle İbn Mâce'nin zevâidi içerisinde yer alan bütün uydurma rivâyetleri bir şekilde yorumlamaya çalışmaktadır.

Araştırıldığı kadarıyla hadis âlimlerinin uydurma olduğu hususunda üzerinde ittifak ettiği yegane rivâyet Kazvîn ile ilgilidir. Bu rivâyetin uydurma olduğu bütün yönleriyle anlaşıldığı halde İbn Mâce'nin herhangi bir değerlendirme yapmaksızın onu *Sünen*'inde zikretmesi, bazı hadis âlimleri tarafından fırka taassupçuluğuna yorumlanmıştır. Zehebî de bu rivâyetin, *Sünen-i İbn Mâce*'nin değerini düşürdüğünü kaydetmektedir.

İbn Mâce genel olarak *Sünen*'inde yer alan birkaç râvî ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmasına rağmen mevzu rivâyetlere ilişkin herhangi bir yorum yapmamaktadır. Fakat mevzu rivâyetlerin *Sünen* içerisindeki dağılımları göz önünde bulundurularak bunların zikrediliş maksatları hakkında bazı ipuçları elde edilebilir. Şöyle ki, zevâid rivâyetlere has olan, bâbın birinci veya ikinci hadislerini takviye niteliği taşıması özelliği uydurma haberler için de geçerlidir. Başka bir ifade ile uydurma rivâyetlerin geneli takviye ve konunun ayrıntılarını göstermek amacıyla zikredilmek-tedir. Yâni bu rivâyetler kaydedilmese dâhi ilgili bâbla aktarılmak istenilen mâna anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Alî ve Hz. Abbâs'ın faziletiyle ilgili yeteri kadar rivâyet zikredildiği halde aynı bâbda hadis âlimlerinin çoğunun uydurma olduğunu belirttiği iki farklı rivâyet de mezkûr zâtların faziletini ifade etmektedir.

İbn Mâce'nin zevâid içerisinde yer alan bütün rivâyetleri takviye niteliğini taşımamaktadır. İbn Mâce bazılarına yalnız bir bâb tahsîs ederek onunla önemli addettiği bir konuyu nakletmektedir. Örneğin Fâlûzec isimli tatlı türünü tanıtmak için bununla ilgili elde ettiği yalnız bir rivâyeti kaydetmektedir.

Sonuç olarak sayı bakımından İbn Mâce'nin, mevzu olduğu hususunda ihtilâf edilen rivâyetleri ittifakla uydurma sayılanlara nispeten daha fazladır. Yâni İbnü'l-Cevzî'nin uydurma saydığı birçok rivâyetin tariki ihtilaflı, konusu ise şahid ile desteklenebilecek mahiyettedir. Bu sebeple İbn Mâce de bu rivâyetlerin üçte biri hâric genelinin tarikini zayıf olarak değerlendirdiği için *Sünen*'de farklı amaçlarla zikretmiştir diyebiliriz.

KAYNAKÇA

İbn Mâce, **es-Sünen** Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce er-Rebeî el-Kazvîni thk. Muhammed Mustafa Â'zâmî, Riyâd : Şeriketü't-Tibaâti'l-Arabiyye, 1984.

İbn Salah, **'Ulûmü'l-hadîs**, Ebû 'Amr Takîyyüddîn Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salah, thk. Nûreddîn İtr, 3. bs. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1984

Zerkeşi, en-Nuket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyâd: Edvâü's-Selef, 1998.

Suyuti, Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1959

Sehâvî, **Fethü'l-muğîs şerhi Elfîyeti'l-hadîs li'l-İrâkî**, Ebû'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân Sehâvî, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Münâvî, **Feyzü'l-kadîr şerhi'l-câmî's-sağîr**, Zeynüddîn Muhammed Abdürreâûf b. Tâcilârifîn b. Ali el-Münâvî, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1938.

Kudâ'î, **Müsnedü's-şihâb**, Ebû Abdullâh Muhammed b. Selâme b. Cafer b. Ali el-Kudâ'î, thk. Hamdi Abdülmecîd Selefî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbnul-Cevzi, Kitbâü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât, thk. Nûreddîn b. Şükri Boyacılar, Riyâd: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1997

İbn Adî, **el-Kâmil fû duafâi'r-ricâl**, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî İbn Adî, Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1985

Askerî, **Tashifâtü'l-muhaddisîn**, Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah b. Saîd el-Askerî, thk. Mahmûd Ahmed Mîre, Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1982.

Abdürrezzâk, **el-Musannef**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, thk. Habîburrahmân el-A'zâmî, Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1983

Mizzî, **Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl**, Ebû'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991

İbn Hacer, Ta'rîfu ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîn bi't-tedlîs, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, [y.y.]: İdâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1993.

RESUME

Some of Ibn Madja's zawa'id were criticized by Ibn Cavdji for being untrue. Actually these hadiths were not invented, and were from a category «daif» (weak hadith). These hadiths can be correct with help of sahih hadiths. Usually ravi who transfers hadiths, can not understand the true variant of hadiths. He transfers the wrong variant of hadiths to his following generations. Thus these wrong variants of hadiths also get into sources.

РЕЗЮМЕ

Ибн аль-Джеви считал некоторые хадисы-зеваид Ибн Маджи вымышленными. На самом деле эти хадисы не были вымышленными, а были из категории «даиф» (слабые хадисы). Эти хадисы, появившиеся в результате неправильного истолкования пересказчиков (рави), могут быть исправлены с помощью «сахих» хадисов. Обычно пересказчики, по тем или иным причинам, не правильно понявшие суть хадисов в таком же варианте передавали их следующим поколениям. Таким образом эти неправильные варианты хадисов распространялись и проникали в источники

HƏDİSİN İLK QAYNAĞI - SƏHABƏ

Dr. Qoşqar Səlimli

1. Səhabə

Həzrəti Peyğəmbər zamanında toplanan böyük hədis külliyyatının, öz-lərindən sonrakı nəsillərə gəlib çatmasında əvəzedilməz rol oynayan şəxs-lərin səhabə olduğu məlum olan bir xüsusdur. Bununla birlikdə hədis tarixini araşdırarkən bu nəslə də qısaca olaraq təmas etmək və onlar haqqında ümu-mi məlumat vermək yerində olardı.

Səhabə sözünün lüğət mənası *səhbət* kəliməsindən törəmişdir. Bu söz zaman və məkan məhdudiyyəti olmadan bir kimsə ilə səhbət edən şəxsə aid edilən ismdir. Zamanın məhdudlaşdırılmaması, səhbətin, bir saatlıq bir vax-tın kiçik bir hissəsi olduğu kimi, bir çox illəri də içinə ala biləcəyinə dəlalət edir. Məsələn: bir kimsə üçün “bir saatlıq səhbəti var” deyildiyi kimi, illər uzunluğunu səhbəti olduğu da deyilə bilər.

Hədis termini olaraq səhabə, Həzrəti Peyğəmbəri görən hər müsəlmana deyilir; ancaq bu tərifdə bəzi görüş ixtilafı mövcuddur: Buxariyə görə, Həzrəti Peyğəmbərlə səhbət edən, yaxud onu görən hər müsəlman, onun əshabındandır.¹ Əhməd b. Hənbəl, Bədir döyüşündə iştirak edənləri və fəzi-lət yönündən onları təqib edən digər səhabələrin adını çəkdikdən sonra, Rə-sulullahla (s. a. s.) bir il, yaxud bir ay, yaxud bir gün və yaxud bir saat səhbət edən, yaxudda onu görən hər müsəlmanın onun əshabından olduğunu söy-ləməkdədir.² Əbül Müzəffər Səmaniyə görə hədisçilər, səhabə ismini, Həz-rəti Peyğəmbərdən bir hədis, yaxud bir kəlimə rəvayət edən, hətta bunu daha da genişləndərək, Həzrəti Peyğəmbərin uca məqamı səbəbi ilə onu bir dəfə də olsa görən şəxsə aid etmişdilər.³

Tabiun nəslinin imamlarından olan Səid İbnül Müsəyyəbdən rəvayət edildiyinə görə, səhabə, Həzrəti Peyğəmbərlə bir və ya iki il bir yerdə olan,

¹ Əl-Buxari Muhəmməd b. İsmayıl, *əl-Camius Səhih*, İstanbul, 1315, I-VIII, IV, s. 188.

² Əl-Bağdadi əl-Xətib, *əl-Kifayə fi ilmir rivayə*, Heydərabad, 1357, s. 51.

³ İbnus Salah, Əbu Əmr Osman əş-Şəhrəzuri, *Ulumul hadis*, Heydərabad, 1966, s. 263.

yaxud onunla birlikdə bir və ya iki qəzvəyə (döyüş) qatılan şəxsdir; bunun xaricindəkilər səhabə sayılmazlar.⁴ Məşhur səhabə olan Ənəs b. Malikdən (r. a) “bu zamanda, Həzrəti Peyğəmbərin əshabından səndən başqa kimsə qalıbdır mı?” deyər soruşulduğu zaman “onu görə bəzi ə’rab vardır; ancaq onunla söhbəti olan kimsə, xeyir” cavabını vermişdir.⁵ İbn Kəsirə görə Ənəs b. Malik (r. a) bu sözü ilə, Rəsulullahla (s. a. s.) söhbəti olanların artıq həyatda olmadıqlarını bildirmiş, fəqət əksəriyyətin istilahında mücərrəd görmə fəlinin, səhabə olmağa yetərli olması keyfiyyətini inkar etməmişdir; çünki Həzrəti Peyğəmbərin şərəfi və ucalığı, onu görmənin xüsusiyyətinə işarət etməkdədir.

Əksər alimlərin fikrinə görə səhabə sözünü ən gözəl və ən mükəmməl şəkildə tərif edən alim İbn Həcər əl-Əsqalanidir. İbn Həcər bu mövzuda belə deməkdədir: “Səhabə, Həzrəti Peyğəmbərlə mömin olaraq görüşən, səhliş görüşə görə, araya irtidat (dini rədd etmə) dövrü girmiş olsa belə, müsəlman olaraq ölə kimsəyə deyilir. Rəsul-i Əkrəmlə görüşdən məqsəd, bir yerdə oturmaq (mücaləsət), bir yerdə yol getmək (mümaşət) və birbirləri ilə danışmasalar belə, birinin digərinə qovuşması kimi ifadələrdən daha geniş bir mənadır. Bu mənanın içinə, istər tək başına olsun, istər başqası ilə olsun, birinin digərini görməsi də girər. Bu baxımdan səhabənin tərif edilməsində “müləqat” (görüş) təbirini istifadə etmək, bəzilərinin “səhabə Rəsulullahı (s. a. s.) görə şəxsdir” demələrindən daha yaxşıdır; çünki “görmə” sözü ilə edilən tərif, İbn Ümmi Məktum (r. a) və onun kimi kor olan kimsələri səhabə olmaqdan məhrum edər; halbuki onlar da şübhəsiz olaraq səhabəyəndirlər. Yuxarıdakı tərifdə qeyd edilən “mömin olaraq” sözündəki məqsəd, Həzrəti Peyğəmbərlə görüşən, ancaq kafir olan şəxsləri tərifin xaricində buraxmaqdır. Tərifdəki “müsəlman olaraq ölə” sözü də, bir başqa ayırd edici ibarətdir və Həzrəti Peyğəmbərlə mömin olaraq görüşdükdən sonra dindən çıxan (irtidat) və bu halı ilə ölə şəxsləri ayırmaqdadır. Məsələn: Ubeydullah b. Cahş və İbn Xatal bunlardan idilər.

“Araya irtidat dövrü girmiş olsa belə” sözü ilə, Rəsul-i Əkrəmlə mömin olaraq görüşməsiylə, Həzrəti Peyğəmbərin vəfatı arasında irtidat edib

⁴ Əl-Bağdadi, a. k. ə., s. 50; İbnus Salah, a. k. ə., s. 263; əs-Süyuti, Cəlaluddin, *Tədribur ravi fi şərhı Taqribin Nəvəvi*, Misir, 1379, s. 398.

⁵ İbnus Salah, a. k. ə., 264.

sonradan yenidən müsəlman olanlar nəzərdə tutulmuşdurlar. Belə şəxslər, istər Rasulullahın (s.a.s.) həyatında İslama dönsünlər, istər ikinci dəfə onunla görüşsünlər, fərqi yoxdur, onlar səhabə olaraq qalmaqdadırlar. “Səhih görüşə görə” sözü isə, bu məsələdəki ixtilafa işarət olub, Əş’as b. Qeysin (r. a) hekayəsi bu görüşün doğruluğuna dəlalət edər. Bu şəxs, irtidat edənlərdən idi. Əbu Bəkir əs-Siddiqin (r. a) yanına əsir olaraq gətirilmiş və onun vasitəsi ilə İslama qayıtmışdı. Hz. Əbu Bəkir də onun İslama təkrarən girişini qəbul edərək bacısıyla evləndirmişdi. Bundan sonra heç kəs, onu səhabə olaraq zikr etməkdən, hədislərini müsnəd olaraq rəvayət etməkdən və digər əsərlərdə nəql etməkdən çəkinmədi.⁶

2. Səhabəni Tanıma Yolları

İslam alimlərinə görə bir şəxsin səhabə olduğu aşağıdakı yollarla bilinə bilər.

a) Təvatür yolu. Həyatda ikən cənnətlə müjdələnmiş olan on nəfər (əl-aşarətu’l-mübaşşərə) bu yolla tanınır. Bunlar dörd xəlifə, Sa’d b. Əbi Vəqqas, Said b. Zeyd, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. əl-Avvam, Abdurrahman b. Auf və Əbu Ubeydə b. əl-Cərrahdır (radiyallahu anhum).

b) Şöhrət yolu. Dınam (və ya Dımad) b. Sa’ləbə bu yolla tanınır.

c) Şəhadət yolu. Hər hansı bir səhabə və yaxud tabiinin, başqa bir şəxsin “səhabə” olduğunu söyləməsi şəhadətdir. Humemə b. Əbi Humemə haqqında Əbu Musa əl-Əşarinin şəhadəti kimi.

d) İqrar yolu. Bu, bir şəxsin, özünün səhabə olduğunu deməsidir.

İqrarın qəbul edilməsi üçün, bu adamın ən gec hicri 110 tarixində vəfat etmiş olması şərtidir. Çünki səhabə dövrü hicri 110’da sona çatmaqdadır. Bu tarix, vəfatından bir ay əvvəl Hz. Peyğəmbərin, “yüz il sonra bugün yaşayanlardan heç kəs sağ qalmayacaqdır” hədisindən çıxarılmışdır. Hz. Peyğəmbər hicri 11-ci ildə vəfat etdiyi üçün, buna 100 il əlavə edilərək hicri 110 tarixi nəticəsinə gəlinir. Bu da səhabə dövrünün sonudur. Buna görə hicri 110-dan sonra edilən hər hansı bir iqrar qətiyyəən etibarlı sayılmamaqdır.

⁶ İbn Həcər əl-Əsqalani, Əbül Fadl Şihabuddin, *Nuhtəvül fikər*, Ankara, 1971, s. 75-76.

2. Səhabənin dərəcələri

Səhabənin yuxarıda verilən təriflərindən də anlaşılmışdır ki, Həzrəti Peyğəmbərdən bir hədis və ya bir kəlimə rəvayət edən, hətta məqamının ucalığı nəzərdə tutularaq, onu qısa bir müddət ərzində görənlər də səhabə sayılmaqdadır. Səhabəlik, insana dərəcə, mərtəbə və yüksək şərəf qazandıran bir sifətdir. Quran-i Kərimin ayətləri və Rəsul-i Əkrəmin hədislərində səhabənin fəzilətləri dilə gətirilmiş və bu nəslin digər müsəlman nəsilələri üstünlüyü açıq olaraq göstərilmişdir. Ancaq bunu da unutmamaq olmaz ki, hər nə qədər yuxarıda verilən təriflərdə, Həzrəti Peyğəmbəri qısa bir müddət ərzində görənlər üçün də səhabə adı istifadə edilmişdisə də, onu görənlər arasında digərlərindən əvvəl müsəlman olanlar və bütün ömürlərini onun yanında keçirənlər vardır. Səhabələr arasında Rəsul-i Əkrəmlə birlikdə döyüşlərdə iştirak edənlər; onunla birlikdə İslamın yayılması, Allahın adının ucaldılması üçün çalışanlar, mücadilə edənlər; onunla birlikdə müşriklər tərəfindən təhdid edilənlər, işgəncəyə məruz qalanlar; ölümə üzləşənlər və vətənlərini, mallarını, xanım və uşaqlarını tərk edib başqa yerlərə hicrət etmək məcburiyyətində qalanlar və nəhayət şəhid olanlar vardır. Əlbəttə bütün bunların arasında dərəcə fərqlərinin olması təbiidir və Həzrəti Peyğəmbəri yalnız bir saat içində görüb ondan eşitdiyi yalnız bir hədisi rəvayət edən səhabə ilə, bütün ömrünü onun xidmətində keçirmiş, yaxud İslam üçün onunla birlikdə mücadilə etmiş, yaxudda bu yolda şəhid olmuş səhabə arasında bu dərəcə fərqlərini ortaya qoymaq gərəklidir; qısaca olaraq hər səhabəni fəzilət baxımından bir və eyni mərtəbədə saymaq qeyri mümkündür. Eyni mövzuya toxunan İbn Həcər belə demişdir: “Həzrəti Peyğəmbərlə daim bir yerdə olan, onunla müharibələrə qatılan və ya bayrağı altında şəhid olan səhabələrin, onunla hər zaman bərabər olmayan, onunla birlikdə müharibələrdə iştirak etməyən, onunla az danışan, az yol gedən, yaxud onu uzaqdan görənlər, yaxud da ancaq uşaqlığında görənlər səhabələrdən üstün olduqlarına şübhə yoxdur. Hər nə qədər Rəsulullahla (s. a. s.) söhbət şərəfi hamısı üçün, hətta Həzrəti Peyğəmbərdən heç hədis eşitməyən və hədisləri *mürsəl* olan kimsələr üçün hasıl olsa belə, birinciləri digərlərindən üstündür. Bununla bərabər ru'yət (görmə) şərəfinə nail olmaları səbəbi ilə onların hamısı səhabə sayılır”.⁷

⁷ İbn Həcər, a. k. ə., s. 77.

Səhabələr arasında olması gərəkən bu fərqlə görə İslam alimləri onları təbəqələrə ayırmışdılar:

Hafiz İbn Kəsirə görə, Peyğəmbərdən (s. a. s.) sonra, bəlkə də bütün insanların ən üstünü, onun xəlifəsi Həzrəti Əbu Bəkirdir. Hər kəsdən öncə Həzrəti Peyğəmbəri təsdiq etdiyi üçün ona Sıddiq deyilmişdi. Əbu Bəkir əs-Sıddiqdən (r. a) sonra Ömər İbnül Xəttab (r. a), sonra Osman ibn Affan (r. a), sonra da Əli ibn Əbi Talib (r. a) gəlməkdədir.

Dörd xəlifədən sonra fəzilət cəhətindən üstün olanlar, *Aşərəy-i Mübəşşərədən*⁸ olan digər səhabələr, sonra sıra ilə Bədir və Uhud döyüşlərində iştirak edənlər, Hüdeybiyyədə Rizvan beyətində olanlardır.⁹

Məşhur mühəddis əl-Hakim Əbu Abdullah ən-Nisaburi isə, səhabələri on iki təbəqəyə ayırmışdır; onun bu bölgüsü, digərləri arasında ən çox şöhrət qazanan fikir olmuşdur. əl-Hakim belə deyir:

1. Əbu Bəkir, Ömər, Osman, Əli və digərləri kimi Məkkədə ilk müsəlman olanlar. Tarixçilər arasında, Əli İbn Əbi Talibin (r. a) ilk müsəlman oluşu haqqında fikir ayrılığı olduğunu bilmirəm. Ancaq ixtilaf, onun müsəlman olduğu zaman həddi bülüğa çatıb catmaması məsələsi üzərindədir. Fəqət doğrusu budur ki, həddi bülüğa çatanlar arasında ilk müsəlman olan Əbu Bəkirdir (r.a).

2. Səhabənin ikinci təbəqəsi Darun Nədvə əshabıdır. Ömər İbnul Xəttab (r.a.) müsəlman olduğu və İslamını açıqladığı zaman, Darun Nədvəyə Həzrəti Peyğəmbərin yanına aparılmışdı. Orada Məkkə əhlindən olan bəzi adamlar Rasulullaha (s. a. s.) beyət etmişdilər.

3. Həbəşistana hicrət edən səhabələr.

4. Səhabələrin dördüncü təbəqəsi, Əqabə müqaviləsində Həzrəti Peyğəmbərə beyət edənlərdir. Necəki bəzi ravilərə "*fulan akabiyy*" deyilməkdədir.

5. Beşinci təbəqə ikinci Əqabə əshabı olub, onların əksəriyyətini Ənsar təşkil etməkdə idi.

6. Altıncı təbəqə, ilk Muhacirlərdən ibarət olub Mədinəyə girməkdən qabaq Həzrəti Peyğəmbər Kubadaykən ona çatanlardır.

⁸ Həyatdaykən cənnətlə müjdələnen on nəfərə verilən ad.

⁹ Öhməd Muhəmməd Şakir, *əl-Baisul xasis şərhu İxtisari Ulumil hadis*, Misir, tarixsiz, s. 206-207.

7. Bədir döyüşündə iştirak edənlərdir ki, Həzrəti Peyğəmbər onlar haqqında “Allah, əlbəttə əhl-i Bədri tanıyırdı; istədiyinizi edin; Allah sizi bağışladı” buyurmuşdu.

8. Bədir ilə Hudeybiyyə arasında hicrət edən səhabələr.

9. Doqquzuncu təbəqə, Rizvan beyətinə qatılanlar olub, Allah Təala onlar haqqında “*ağac altında sənə beyət edən möminlərdən Allah əlbəttə razı oldu*”¹⁰ ayəsini nazil etmişdir.

10. Onuncu təbəqə, Hudeybiyyə müqaviləsi ilə Məkkənin fəthi arasında hicrət edən səhabələrdir. Bunlar arasında Xalid İbn Vəlid, Əmr İbnul As, Əbu Hureyrə (r. a) və daha çox adam var idi.

11. Bu təbəqə, Məkkənin Fəthi zamanı müsəlman olmuş Qureyşlilərdən meydana gələn bir topluluqdur. Bunların bir qismi itaət edərək İslamı qəbul etmiş, digər bir qismi isə qılınc qorxusu ilə müsəlman olmuş və zaman içində bu hala alışımlıdılar.

12. Nəhayət on ikinci təbəqə, Həzrəti Peyğəmbəri Məkkənin Fəthi əsnasında və Vida həccində görən uşaqlardır.¹¹

3. Səhabələrin sayı

Həzrəti Peyğəmbərin vəfat etdiyi zaman səhabələrin sayı haqqında əlimizdə qəti bir rəqəm mövcud deyil. Bununla bərabər, İslamda ilk əhali sayımının Rasullullahın (s.a.s.) əmri ilə həyata keçirildiyini unutmamaq lazımdır. Buxarinin¹² Huzeyfə İbnul Yəmandan (r.a) rəvayət etdiyi bir hədisdən anlaşıldığına görə, Rəsuli Əkrəm “*mənim üçün müsəlmanlığını sözü ilə açıqlayanların adlarını yazın*” buyurmuş, bu əmr üzərinə 1500 adam sayılıb qeydə alınmışdır.¹³

Bu sayımın nə vaxt keçirildiyi məlum deyil. Bəzi müəlliflərə görə, Həzrəti Peyğəmbərin sayımla əlaqəli əmri Uhud döyüşünə çıxıldığı zaman

¹⁰ Fəth surəsi, 18.

¹¹ Əl-Hakim ən-Nisaburi Əbu Abdullah, *Marifətu ulumil hadis*, Qahirə, 1987, s. 22-24.

¹² Buxari, a. k. ə., IV, s. 33-34.

¹³ Eyni hədis üçün baxın: Əhməd b. Hənbəl, *əl-Müsnəd*, Qahirə, I-XVI, V, s. 381.

(3/625), bəzilərinə görə, Xəndək muharibəsi əsnasında (5/627), bəzilərinə görə isə Hudeybiyyə səfərində (6/628) verilmişdi.¹⁴

Olduqca erkən dövrdə həyata keçirilən bu əhali sayımı ilə daha sonrakı səhabə sayısını təyin və ya təxmin etmək mümkün deyildir. Bununla bərabər, İslamın ilk dövrlərinə aid səhabə sayısı ilə əlaqəli olaraq təqribi bəzi rəqəmlər irəli sürülmüşdür. Məsələn İbnus Salahın nəql etdiyi bir xəbərdən öyrəniləliyinə görə, Həzrəti Peyğəmbərdən hədis rəvayət edən səhabələrin sayısı haqqında bir sualla qarşılaşan Əbu Zur'a ər-Razi "bunu kim qeyd edəcək? Həzrəti Peyğəmbərlə birlikdə Vəda həccinə 40 min, Təbuk qəzvəsinə isə 70 min adam qatılmışdı" cavabını vermişdi.¹⁵ Başqa bir rəvayətdə, Həzrəti Peyğəmbərdən yalnız dörd min hədis rəvayət olunduğunu söyləyən bir nəfərə şiddətlə etiraz edən Əbu Zur'a, bu sözün zındıxlara aid olduğunu irəli sürmüş və "Rasulullahın (s. a. s.) hədislərini kim sayıb ki? Onun ruhu alındığı zaman onu görmüş və eşitmiş 114 min adam var idi." demişdi. Onun bu sözü üzərinə "ya Əba Zur'a, bu 114 min adam harada idilər və Həzrəti Peyğəmbərdən harada eşitdilər?" deyildiyi zaman da o bu cavabı vermişdi: "Mədinə ilə Məkkə əhalisi və bu iki yer arasındakilər, ər-rabilər və Peyğəmbərlə (s. a. s.) Vəda həccinə şahid olanlar. Hamısı onu Arəfədə görmüş və ondan eşitmişdilər".¹⁶

Əbu Zur'a, Həzrəti Peyğəmbərin vəfatı əsnasında 114 min səhabənin **var** olduğunu söyləməklə bərabər, ər-Rafiiyə görə, Mədinədə 30 min, digər ərəb qəbilələri də 30 min olmaq üzrə cəmi 60 min səhabə vardır.¹⁷ İmam Şafii də Rəsuli Əkrəmi görə və ondan rəvayət edən səhabələrin 60 min olduğunu söyləmişdir.¹⁸

Görüldüyü kimi, səhabələrin sayısı haqqında qəti bir rəqəm ortaya qoymaq mümkün deyildir. Bununla bərabər bu sayının biraz qabarıq olduğunda da şübhə yoxdur. Necə ki, daha sonralar gələn təbəqə müəlliflərinin, adlarını

¹⁴ Əl-Ayni Bədrüddin Mahmud b. Əhməd, *Umdətul Qari*, İstanbul, 1308, I-XII, VII, s. 98.

¹⁵ İbnus Salah, a. k. ə., s. 267.

¹⁶ İbnus Salah, a. k. ə., s. 268.

¹⁷ Süyüti, *Tədribur ravi*, s. 405-406.

¹⁸ a. k. ə.

və tərcümeyi hallarını təsbit edib verə bildikləri səhabə sayısının 10 mini keçmədiyi də bir həqiqətdir.

Ancaq nə olursa olsun səhabə sayısı, hədis tarixi nöqteyi nəzərindən üzərində durulması gərəkli olan xüsusdur. Yuxarıda verilən rəqəmlərə əsaslanaraq təqribən 100 min səhabənin yaşadığını qəbul etsək belə, bunların hamısının hədis rəvayət etdiyini düşünmək əlbəttə mümkün deyildir. Bəlkə də əksəriyyətini bədəvi ərəblərin təşkil etdiyi bu müsəlmanların, inanc və iman yönündən mərtəbələri nə dərəcə yüksək olursa olsun, hədis əxz və rəvayətində hamısının eyni elm və qabiliyyətə sahib olduqları irəli sürülməz. Hər dövrdə hər cəmiyyətdə olduğu kimi, İslamın ilk dövründə və səhabə toplumunda da, hər fərd, görə biləcəyi işə yönəlmiş, qabiliyyəti istiqamətində özünü o işin həyata keçirilməsinə həsr etmişdi. Əbu Hüreyrənin (r. a) də söylədiyi kimi, Mədinədə torpaq və ərazi sahibi olan Ənsar tarlasında təsəvüfatla və bağçaçılıqla məşğul olurdu. Məkkədən Mədinəyə hicrət edən Muhacirlər isə, bazarda ticarətlə məşğul olaraq yaşayışlarını təmin edirdilər.¹⁹ Bunlardan bəziləridə özlərini elmə həsr etmiş və gücləri çatdığı qədəri ilə bir şey öyrənməyə çalışmışdılar. Müasir günümüzdə belə, sayıları milyonlarla ifadə edilən cəmiyyətlər içərisində, özlərini elmə həsr etmiş insanların sayı nə qədər azdır!

Səhabə dövründə də vəziyyət bundan fərqli deyildir. Demək olar ki, hədis rəvayət edən bütün səhabələrin hədislərini *Müsnəd* adlı əsərində nəql etdiyi söylənən Əbu Abdurrahman Bəqiyy İbn Məxləd²⁰ hədis rəvayət edən təqribən 1300 səhabənin adını əsərində vermişdir. İbnul Cəvzinin eyni kitaba istinad edərək verdiyi səhabə sayısı isə 1060'dır.²¹ Yenə verilən rəqəmlərə görə, bunlardan 1000 qədərinin ən çox iki hədis rəvayət etdiyi nəzərdə tutularsa²² geridə qalan 300 səhabənin qismən hədis rəvayəti ilə məşğul olduqları deyilə bilər. Ancaq bu 300 adamdan yalnız 7 nəfərin 1000'nin, ancaq dörd nəfərin 500'ün və ancaq iyirmi yeddi nəfərin də 100'ün üzərində hədis rəvayət etdikləri düşünülərsə,²³ 38 səhabənin 100'ün üzərində hədis əzbərlə-

¹⁹ Buxari, *Səhih*, I, s. 37-38.

²⁰ Əhməd Muhəmməd Şakir, *əl-Bais*, s. 210.

²¹ Muhəmməd Zübeyr Sıddıqı, *Hadis Edebiyatı Tarihi* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1966, s. 41.

²² Eyni yer.

²³ Eyni yer.

mək surəti ilə özlərini həqiqətən də bu işə vermiş olduqları deyilə bilər. Təqribən 100 minə yaxın olan bir səhabə topluluğu içində hər biri 100'dən çox hədis rəvayət edən 38 səhabə əlbəttə ki böyük bir sayı deyildir. Ancaq biraz əvvəl işarət edildiyi kimi, onlardan yalnız yeddi səhabə 1000'in üzərində hədis rəvayət etmiş və *əl-Muksirun* (çox rəvayət edən) adıyla anılmışlardır.

Verilən rəqəmlərə görə, bu yeddi nəfərdən ən çox hədis rəvayət edən səhabə, 5374 hədisi ilə Əbu Hureyrədir (r. a).²⁴ Buxari və Müslim *Səhihlərində* bu hədislərin 325'ni ittifaqla nəql etmişdirlər, yalnız Buxari 93, yalnız Müslim isə 189'nu rəvayət etmişdir.²⁵

Əbu Hureyrədən (r. a) sonra rəvayət etdiyi 2630 hədislə ikinci dərəcəni səhabə Abdullah İbn Ömər İbnul Xəttab (r. a) tutmaqdadır. Əhməd b. Hənbəl onun 2019 hədisini rəvayət etmişdir.²⁶

Abdullah İbn Ömər (r. a) sonra ən çox hədis rəvayət edən səhabə Ənəs İbn Malikdir (r. a). O 2286 hədis rəvayət etmişdir. Əhməd b. Hənbəl *əl-Müsnədinə* Ənəsin (r. a) 2178 hədisini almışdır.²⁷

Ənəs İbn Maliki (r. a) rəvayət etdiyi 2210 hədislə Möminlərin Anası Həzrəti Aişə (r. a) təqib etməkdədir.

Həzrəti Aişədən sonra gələn səhabə Abdullah İbn Abbasdır (r. a). İbnul Cəvziyyə görə o 1660 hədis rəvayət etmişdir.²⁸

İbn Abbasdan (r. a) sonra 1540 hədislə Cabir b. Abdullah (r. a) və 1170 hədislə də Əbu Səid əl-Xudri (r. a) gəlir.²⁹

Yuxarıda qeyd edilən səhabələrin xaricindəkilərin Həzrəti Peyğəmbərdən rəvayət etdikləri hədislərin sayı, daha əvvəl qeyd edildiyi kimi minin altındadır və bu şəkildə hədis rəvayət edənlərə alimlər tərəfindən *əl-muqillun* deyilmişdir.

Mövcud olan hədis əsərlərinin indiyə qədər müfəssəl bir indeksi olmasına baxmayaraq, yuxarıda verilən rəqəmləri qəti olaraq qəbul etməmək lazımdır. Bununla bərabər onların həqiqətə yaxın olduqları şübhəsizdir. Bəzi hədis əsərlərində, adı altında hədis rəvayət edilən səhabə sayı ilə əlaqəli

²⁴ Süyuti, a. k. ə., s. 401.

²⁵ Əhməd Muhəmməd Şakir, a. k. ə., s. 211.

²⁶ a. k. ə., s. 211.

²⁷ a. k. ə., s. 211.

²⁸ Süyuti, a. k. ə., s. 403.

²⁹ Əhməd Muhəmməd Şakir, a. k. ə., s. 211.

olaraq verilən rəqəmlər də, demək olar ki, rəvayət etdiyi bilinən səhabə miqdarını aşmaz. Məsələn Buxari və Müslimin *Səhihlərində* 149 səhabədən müştərək olaraq, ayrıca Buxarinin 208, Müslimin isə 213 ayrı səhabədən gələn hədisləri rəvayət etdikləri bilinən bir xüsusdur.³⁰ İmam Malikin *Muvattasında* 98, Əbu Davud ət-Tayalisiyin *Müsnədində* 281, Əhməd b. Hənbəlin *əl-Müsnədində* isə 700 yaxın səhabədən hədis alınmışdır.³¹

Verilən bütün bu rəqəmlər, bu gün əlimizdə olan hədislərin bəlli sayıda səhabələr tərəfindən rəvayət edildiyini göstərməyə yetərlidir və bir cəhətdən hədisin səhhət (doğruluq) yönündən onun qarantı olaraq da qəbul edilə bilər. Ancaq bilindiyi kimi bəşər övladı daim səhv edə biləcək bir yaradılışa sahibdir. Bu yaradılış, onun hər zaman ən az səhv edə biləcəyi işlərə yönəlməsinə səbəb olmuşdur. İxtisaslaşmanın ən yüksək səviyyəyə çatdığı əsrimizdə bu xüsüs daha da yaxşı anlaşılmaktadır. Heç kəs görə bilməyəcəyi bir işin arxasınca düşməməkdə, hətta ona həvəs belə göstərməməkdədir. İslamın ilk dövründə də vəziyyət bundan fərqli olmamışdır. Həzrəti Peyğəmbərin minlərlə olan səhabəsi, yeni bir dinin doğuşunu və yüksəlişini həyacanla təqib edərkən və onun ilk və son müjdəçisinə sevgi və iman dolu bir qəlb ilə bağlanırkən, dünyəvi işlərini də tərk etməmiş, onların bir qismi ticarət və təsərrüfatla məşqul olarkən, digər bir qismi də özlərini başqa bir sahəyə, *elm* sahəsinə vermişdirlər. Bunlardan bəziləri, hədis öyrənib əzbərləməyi məqsəd tutaraq, bu sahədə ixtisas sahibi olmağa müvəffəq olmuş, bəzisi də hədislərdən hökm çıxarmanı öyrənirək, digərləri də vaxtlarını Qurana həsr edərək ayələrin zahiri və batini mənaları üzərində elm sahibi olmuşdurlar. Fəqət minlərlə səhabənin hamısı, böyük şərəfinə rəğmən bu sahədə dərinləşmə həvəsinə qapılmamış, hər biri gücləri və qabiliyyətlərinin imkan verdiyi müxtəlif sahələrə yönəlmişdirlər.

³⁰ Muhəmməd Zübeyir Sıddiqi, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 45.

³¹ Eyni yer.

ƏDƏBİYYAT

əl-Ayni, Bədrüddin Mahmud b. Əhməd, *Umdətul Qari*, İstanbul, 1308, I-XII

əl-Bağdadi, əl-Xətib, *əl-Kifayə fi ilmir rivayə*, Heydərabad, 1357

əl-Buxari, Muhəmməd b. İsmayıl, *əl-Camius Səhih*, İstanbul, 1315, I-VIII

Əhməd Muhəmməd Şakir, *əl-Baisul xasis şərhu İxtisari Ulumil hadis*, Misir, tarixsiz

əl-Əsqalani, İbn Həcər, Əbül Fadl Şihabuddin, *Nuhbətul fikər*, Ankara, 1971

İbnus Salah, Əbu Əmr Osman əş-Şəhrəzuri, *Ulumul hadis*, Heydərabad, 1966

ən-Nisaburi, əl-Hakim Əbu Abdullah, *Marifətu ulumil hadis*, Qahirə, 1987

Sıddiqi, Muhəmməd Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi* (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İstanbul, 1966

əs-Süyuti, Cəlaluddin, *Tədribur ravi fi şərhi Taqribin Nəvəvi*, Misir, 1379

XÜLASƏ

Bildiyimiz kimi, bəzi klasik və müasir dönmə aid olan Hədis Üsulu kitablarında, ümumiyyətlə “Əshab” başlığı altında, onların müxtəlif yönünə yer verilmişdir. Məsələn; səhabə tarixi, hədis rəvayətində əshabın dəyəri, az və ya çox sayda hadis rəvayət edən səhabələr, alim səhabələr, şair səhabələr, səhabələrin vəfat etdiyi yerlər, ən son vəfat edən səhabələr, mühacirlər və ənsar, əşərəy-i mübəşşərə, Əhl-i Bədr, Əhl-i Süffa, əshabın fəzilətlərinə dair əsərlər, müəlləfəy-i qulub, sonrakı əsrlərdə səhabə olduğunu iddia edənlər... kimi başlıqlar, bunların bir hissəsini təşkil etməkdədir. Biz bu məqalədə, bu başlıqların bəzilərini əsas aldığımız. Bununla birlikdə, ümumi olaraq səhabə haqqında məlumat verməyi məqsədə uyğun hesab edərək, səhabə məfhumunu açıqladıq.

РЕЗЮМЕ

Известно, что во многих источниках Усуль аль-Хадиса классического и современного периодов, под заголовком «Асхаб», имеется информация о разных особенностях сподвижников Пророка. Вот некоторые из них: История асхабов, роль асхабов в предании хадисов Пророка, асхабы, которые имеют много или же малочисленные предания от Пророка, асхабы-ученые, асхабы-поэты, места смерти асхабов, асхабы скончавшиеся самыми последними, мухаджиры и ансары, десять асхабов, которые ещё при жизни были оповещены вестью, что попадут в рай (ашарейи мубашшара), участники битвы при Бадре, постояльцы Суффы, книги о достоинствах асхабов, муаллефейи кулуб, люди жившие после асхабов, но утверждавшие, что они тоже относятся к ним, ... и т. д.

В этой статье, мы обосновались на некоторые вышеприведенные заголовки. Но вместе с этим, читатель сможет здесь найти общию информацию о термине “асхаб”.

RESUME

It's known that, in many sources of Usul-al-Hadis of classical and modern periods under the title "ashab", there is information about the various features of Muhammed's followers. Here are some of them: the history of ashabs, the role of ashabs in transforming the Prophet's hadis, scholar-ashabs, poet-ashabs, the place of ashabs death, the last died ashabs, Muhajirs and Ansars, ten ashabs who being alive were informed that they would enter the Paradise (ashars of mubashers), the soldiers of the battle of Badr, inhabitants of Suffa, the books about the qualities of ashabs, muallafs kulub, the people lived after ashabs but claiming that they also connected with ashabs and so on.

In this article we relied on some of abovementioned titles. However, the reader can also find common information about the term "ashab".

İCTİMAİ HƏRƏKATLARDA MİLLİ VƏ DİNİ DUYĞULARIN ROLU

Mehriban QASIMOVA*

Sosioloq və tarixçilər bəşəriyyət tarixi kimi qiymətləndirdikləri ictimai hərəkətlərin tarixini araşdırdıqları zaman olduqca fərqli sistemlər aşkar etmişlərdir. Onlar ictimai hərəkətləri motivləşdirən əsas amilin bəşər oğlunun daxili zənginliyi, özünü və cəmiyyəti dəyişdirmək və istiqamətləndirmək arzusu olduğunda həmfikirdirlər. Məhs bu arzu əksər hallarda insanın təbii ehtiyac və istəklərini söndürüb, həyatı insan üçün əhəmiyyətsiz hiss etdirərək özlərini bu uğurda ölümə atmağa belə səbəb ola bilər¹. Toureyn ictimai hərəkətlərin cəmiyyət quruluşundakı repressiyaya reaksiya olaraq ortaya çıxdığını ifadə etmiş, Melucci isə bəzi insanların ictimai və milliyyətçi hərəkətlərə qoşulmasının əsl səbəbini sistemin və ya dövlətin cəmiyyətin tələblərini ödəmək iqtidarında olmamasında görmüşdür².

Dini üsul və üslubdan uzaq olan Fransız inqilabı, insan zehninə kəşf və ideallarına əsaslanan aktivləşmiş kütlələrin apardığı ictimai bir hərəkətdir. Bu inqilab cəhanşümulluq ideali, müstəqillik, bərabərlik və qardaşlıq və ümumi insani prinsipləri hədəflədiyi kimi, dini hərəkətlərin də fərdlərdə əmələ gətirdiyi heysiyyət, fədakarlıq, ölüm qarşısında laqeydlilik, cəmiyyətin mənafeyi naminə şəxsi arzu və mənfəətlərdən üz çevirmək kimi prinsiplər, bu hərəkət müddətində dini hərəkətlərin qarşı qütbündə təcrübədən keçirilir³. Milli ideologiya siyasətə qarışmış müxtəlif mənfəətlər arasında əməkdaşlığı inkişaf etdirib, təsdiqləmə məsələsində çox ciddi əhəmiyyət daşıyırdı⁴. İnqilabdan qabaqkı ciddi zehni hazırlıq prosesinin ortaya qoyduğu fəaliyyət kilsə və monarxiya idarəsinə qarşı tənqidlərə səbəb olur, respublikaçı meylləri isə gücləndirirdi. Fransız inqilabının ideoloqları arasında mühüm şəxsiyyət hesab edilən J.Jak Russo ilahi iradəyə əsaslanan nüfuzlu

* BDU İlahiyyat Fakültəsinin Müəlliməsi

¹ Aktaş, Ümit, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, səh., 18

² Gürses, Emin, *Milliyetçi Hareketler ve Uluslararası Sistem*, səh., 47

³ Aktaş, Ümit, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, səh., 30.

⁴ Hutchinson, John; Smith, D.Anthony, *Nationalism*, səh., 63.

şəxs əvəzinə xalqın iradəsini əks etdirən avtoriteti qanuni hesab edərək cəmiyyətə əhəmiyyət vermiş və nəzərləri onun bütövlüyünü təşkil edən fərdlərin birləşməsindən meydana gələn ortaq iradəyə yönəlmişdir. Bu sistem sonralar Dürkheyimdə “ictimai şüur” kimi ortaya çıxmış və çox ehtimal ki, fransız inqilabından sonrakı “milliyyətçilik” təmayülü də bu ruhdan qaynaqlanmışdır⁵. Bərabərlik, müstəqillik və qardaşlıq bu inqilabın şüarları olması ilə yanaşı fransız inqilabının təsiri nəticəsində ortaya çıxan müasir dövlətlər müstəmləkəçiliyin, köləliyin və irqi ayrı-seçkiliyi davam etdirən ölkələr olmuşlar. Aktaşın da ifadə etdiyi kimi, “Bərabərlik, qardaşlıq və müstəqillik şüarları ədalət nöqtəyi - nəzərindən qiymətləndirilmədikcə həqiqi mənə kəsib etməyəcək”⁶.

Rus inqilabında da ziyalıların və xalqın qərb əsilli bir doktrinanı mənimsədikləri halda yenə də milliləşdirməyə üz tutmalarını qeyd edən Aktaş: “Xristianlığı ortodoksal dünya görüşü baxımından açıqlayaraq özlərinə məxsus üsluba çevirən rus ziyalıları, Marksizmi də Leninçi bir üslubla milli duyğu və düşüncələrini dilə gətirərək mənimsəmişlər”⁷ deyərkən haqlı idi. Lenin və digər bolşeviklər marksist ideologiyası çərçivəsində milliyyətçiliyi kapitalist inkişafın bir məhsulu kimi qəbul etdikləri üçün əvvəllər milliyyətçiliyə çox maraq göstərmədilər. Lakin sonralar cəmiyyət üzərində aparıcıları siyasətdən çıxış edərək: “Sovet kimliyi” başlığı altında rus milli kimliyini adaptasiya etmə funksiyasını yerinə yetirdiklərini demək mümkündür⁸. Sovet İttifaqı ruslaşdırma siyasətini rus dilini hakim dilə çevirmə ilə başlatmış, rus dilində danışa bilənlərə xüsusi diqqət ayırmışdır. Bununla yanaşı, dövlət idarəçiliyində yüksək vəzifələrə təyinatın rusların səlahiyyətində olması rus millətçiliyinin vurğulanaraq qeyri - rus cəmiyyətlər arasında milliyyətçiliyin təhrik olunmasına səbəb olmuşdur. Moskvanın bu etnik problemə qarşı tapmaq məqsədilə təşkil etdiyi yeni layihə - “sovet insanı” layihəsi idi. Lakin bu layihə uğursuz iqtisadi proqramlar, məcburi köçlər və sərhədlərin dəyişdirilməsi kimi səhvlərə görə heç bir nəticə verməmiş, tam

⁵ Atasoy, Fahri, *Küreselleşme ve Milliyetçilik*, səh., 107- 108

⁶ Ümit Aktaş, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, səh., 38.

⁷ Ümit Aktaş, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, səh., 47.

⁸ Zeynep Dağı, *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika, Rusya'nın Dönüşümü*, səh., 79-81; mövzu ilə bağlı ətraflı məlumat üçün bax: Hill, Christopher, *Lenin and The Russian Revolution*, The English Universities Press LTD, London, 1957

əksinə etnik inadlaşmanı daha da artırmışdır. Bu sistemin süqutundan sonra milliyyətçilik insanlar tərəfindən istinad ediləcək bir ideologiya olmaqla yanaşı, eyni zamanda din də bəzi regionlarda insanların mübarizələrində birləşdirici bir ünsür kimi vəzifəsini icra etmişdir⁹. Məsələn, Rusiya–Çeçenistan müharibəsində üzərinə böyük vəzifələr götürən din və dini qruplar dini-millî arenada bu prinsip ilə hərəkət etmişlər: “Rus məhsulu olan hər bir şey və rus-sayağı davranış haramdır”¹⁰.

Xristian dünyasında olduğu kimi, İslam dünyasında da dinin formallıq kəsb etdiyi bir dövrdə İranda İslam hərəkəti ortaya çıxmışdı. Şahın əməkdaşlıq etdiyi ingilis imperializminə qarşı apardıqları dini mübarizə nəticəsində cəmiyyətin dini-mənəvi ruhu yenidən oyanmışdı. Belə ki, ilk əvvəl XX əsrin 50-ci illərində uləma (alimlər) tərəfindən də dəstəklənən milliyyətçi lider Dr. Musadiqin liderliyi ilə milliyyətçi hərəkətlə cəmiyyətin milli-dini oyanışı müşahidə edilmişdir. Nəticədə qısa müddət də olsa milliləşdirilmiş bir iqtidar forması ortaya çıxmışdır. Bu zaman neft sənayesi də milliləşdirilir. Ancaq bir müddət sonra yenə də şahlıq rejimi öz sözünü dediyi zaman bu dəfə hərəkət tamamilə dini-islami məziyyət kəsb edir və 1979-cu ildə İranda İslam inqilabı baş verir¹¹.

Millətin təhlükəsizliyi və rifahı ilə bağlı həsrət və hissiyata sahib olma milli şüurun və nəticə etibarilə də milli kimliyin ilham vericisi kimi ortaya çıxır. A. Smitə görə, milli ideologiya və ya doktrina növündən bir şeyə sahib olmadan da yüksək səviyyədə bir milli şüur nümayiş etdirən cəmiyyətin mövcud olması mümkündür və İngiltərə buna misaldır. Eyni zamanda çox az və ya heç milli şüuru, hissiyyatı olmayan cəmiyyətlərdə də milliyyətçi hərəkətlərə və ideologiyalara rast gəlmək olar. Bunlar kiçik qruplarda ortaya çıxıb geniş kütlələrdə heç bir təsirə sahib olmazlar. Smit bunlara nümunə olaraq Nigeriya daxil olmaqla bir çox qərbi Afrika ölkəsini göstərmişdir. O, həmçinin, ərəb və pakistanlıların böyük əksəriyyətinin özlərini ərəb və pakistanlıdan çox müsəlman hesab etmələrinə diqqət çəkmişdir¹². Digər tərəfdən, millətlərin psixologiyası probleminə toxunan Sədri Məqsudi Arsal bir

⁹ Gürses, Emin, *Milliyetçi Hareketler ve Uluslararası Sistem*, səh., 151-153.

¹⁰ Ətraflı məlumat üçün bax: Mansur, Şamil, *Çeçenlər*, səh., 54.

¹¹ Aktaş, Ümit, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, səh., 55-65.

¹² Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, səh., 119-120.

millətin tarixinin şahid olduğu həzinli və iztirablı dövrlərin sayına uyğun olaraq o millətin eyni nisbətdə özünə bağlılığına və milliyyətçi ruha sahib olmasına diqqət çəkməyə çalışmışdır. Bundan dolayı millətlərin tarix boyu yad millətlərin zülmünə məruz qalması onların milli hissələrini zəiflədən və ya sarsıdan bir amil kimi deyil, əksinə bu hissələri qüvvətləndirən və dərinləşdirən ən böyük bir faktor olaraq qəbul edilir. Belə ki, polyak və yəhudilər buna misaldır. Lehlər və yəhudilər dünyanın ən millətpərəst xalqı kimi tanınırlar¹³.

Milli hissələrin təcəlli etdiyi digər bir sahə də heç şübhəsiz gələcəyə yönəlmiş qayə və düşüncələrdir. Belə ki, siyasi baxımdan müstəqil olan millətlərdə müstəqilliklərini davam etdirmə arzusu və ya müstəqilliklərini itirən millətlərdə də yenidən müstəqilliklərini bərpa etmək arzusu vardır və bu arzu özünü milli hissə və duyğulara, daha doğrusu adət-ənənəyə, dini dəyərlərə bağlılıq hissi ilə göstərməkdədir¹⁴.

Milli inkişaf əyni zamanda başda vətənpərvərlik olmaqla milli dəyərlərin mühafizəsində dinin mühüm bir hərəkət verici gücü, qanuniləşdirici keyfiyyəti vardır. İctimai hərəkətlərdə milli və dini hərəkətlərin rolunun ortaya çıxmasında ən mühüm ünsürlərdən biri də şübhəsiz ki, təhsil və maariflənmədir. 1895-ci ildə *Tərcüman* qəzetində dərc olunan “Şərq məsələsi” adlı məqaləsində Qasıralı: “Monqol yürüşlərindən və yıxıntılarından ta bu zamanadək aləmi-İslam cəhddən, gözdən düşüb qocaman gül bağçaları miskinxana xarabaxanalara çevrilib əsrlərcə tərəqqidən bəhrəsiz qalması, böyük alimlərin ortaya çıxmaması, tacirlərin yol tapmaması, ixtiraçı və nəşirlərin belə ad-sanlarının unudulması nə səbəbdəndir? Maarifsizlikdən...”¹⁵ Qasıralı xüsusən inkişaf və milli-dini dəyərlərin mühafizəsində haqlı olaraq təhsilin, maariflənmənin əhəmiyyətini vurğulamışdır. Qasıralının bu istiqamətdəki fəaliyyəti rus millətçilərini narahat etmişdir. Belə ki, ortodoksal missioner İlminski hakim Pobedonosçevə göndərdiyi məktubunda Qasıralının qayəsinin imperiya ərazisində yaşayan müsəlmanların İslam dəyərlə-

¹³ Arsal, Sadri M., *Milliyet Duygusunun Sosyoloji Esasları*, səh., 80

¹⁴ Arsal, Sadri M., *Milliyet Duygusunun Sosyoloji Esasları*, səh., 82.

¹⁵ Kuran, Ercüment, *Türk İslam Kültürüne Dair*, səh., 224.

rindən vaz keçmədən qərb təhsili alması, milli və dini dəyərlərini öyrənərək ictimai yöndən fəaliyyət göstərmələri olduğuna diqqət çəkmişdir¹⁶.

Z. Gökalp da milli mədəniyyəti cəmiyyətə aşılamaq surətilə dildə və düşüncədə ahəngdar bir birlik meydana gətirmə məqsədi güdən milli təhsildən bəhs etmişdir. Çünki nəticədə azad insan ideyası dil və düşüncədə müstəqillik, milli kimliyin əmələ gəlməsinə səbəb olacaqdır¹⁷.

Burada yeri gəlmişkən milli dövlət və dini kimliklər arasında, eyni zamanda milli kimliklər arasındakı əlaqənin mövcudluğundan da bəhs etmək lazımdır. Belə ki, bəzi araşdırmacılara görə milli və dini kimliklər milli dövlətə qarşı olan potensial olaraq dəyərləndirilir.

“Milli-dövlət” problemi sosial elmlərin müxtəlif sahələrində ələ alınan problem olduğu üçün fərqli nöqteyi-nəzərlərə görə problemi izah etməyi məqsədə uyğun hesab edirik. Belə ki, biz Erözdenin metodunu diqqətə alaraq mövzunu sosioloji, tarixi və hüquqi nöqteyi-nəzərlərdən açıqlamağa çalışacağıq.

1. *Sosioloji nöqteyi-nəzər*: Millət, milliyyətçilik və milli dövlət sahəsindəki sosioloji nöqteyi-nəzər üçüncü dünya ölkələrinin müstəmləkəçilikdən xilas olaraq yeni milli dövlətlər kimi formalaşmağa başladığı 50-ci illərə təsadüf edir. Eyni zamanda mühüm müəyyənləşdirici xüsusiyyətilə yəni, milli-dövlətləri kapitalistsayağı inkişaf prosesinin törəmələri kimi araşdırmaqla diqqəti cəlb etmişdir. Sosioloji nöqteyi-nəzər iki şəkildə - əlaqə və münəqişə nəzəriyyələri şəklində formalaşır. Əlaqə nəzəriyyəsinin qabaqcıllarından hesab edilən K. Doyç və B. Andersonun fikrincə, millətləşmə prosesi əlaqələrin inkişafı amilinə əsaslanan bir sxemlə izah edilə bilər. Ancaq burada Anderson Doyçdan fərqli olaraq bunun təşkilati təzahürlərinə deyil, ictimai inanc və şüur səviyyəsində əmələ gətirdiyi dəyişmələrə əhəmiyyət vermişdir. Ancaq ən mükəmməl olanı isə heç şübhəsiz ki, Qellnerin nəzəriyyəsidir. Belə ki, Qellnerin nəzəriyyəsində millətlərin əmələ gəlməsi izah edilərkən “əvvəlcədən mövcud olan ayırdedici xüsusiyyətlər” ünsürünə yer verilmişdir. Münəqişə nəzəriyyələrinin cəlb edici xüsusiyyəti millətləşmə prosesini izah etdikləri zaman ictimai dəyişmə çərçivəsində müasirləşmə anlayışını əsas götürmələridir. Əlaqə nəzəriyyələrinin fərqləndirici xüsusiyyəti

¹⁶ Kuran, Ercüment, *Türk İslam Kültürünə Dair*, səh., 225

¹⁷ Türkdöğən, Orhan, *Milli Kimliğin Yükselişi-Niçin Milletleşme?*, səh., 63

milliyyətçiliyin ortaya çıxmasındakı və millət şüurunun inkişafındakı ana ünsürü bütünlükdə müasirləşmə anlayışına və onun törəməsi kimi ortaya çıxan bir sıra kənar inkişafırlara bağlamamaqda öz əksini tapır. Çünki münəqişə nəzəriyyələri milli şüurun inkişafını ictimai təbəqə, müxtəlif fikir cərəyanları, fərqli siyasi quruluşlar arasındakı bir münəqişə mehvəri kimi xarakterizə edir. Münəqişə nəzəriyyəsinin banisi Maykl Məndir. Millətləşmənin meyarı olaraq dövlət idarəçiliyinin müasirləşməsi amilinə yer verən Mənn milli dövlətdəki sinif şüurundan əvvəl, dövlət quruluşuna bağlılıq şüurunun mərkəzi bir nöqtədə olmasına diqqət çəkmiş, mövcud dövlət quruluşları arasındakı rəqabət və münəqişə amilinin əhəmiyyət daşıdığı fikrini müdafiə etmişdir. Münəqişə nəzəriyyələrinin ən mükəmməli isə Smitin nəzəriyyəsidir. Belə ki, A. Smit öz nəzəriyyəsində Qərbin Aydınlanma dövrü ilə ortaya çıxan “irfan dövləti”ni daha irəli mərhələyə götürməyə cəhd edir. İrfan dövlətindəki məqsədin əhalinin inzibati arzular uğruna soydaş olmaları ilə əlaqələndirən Smit, bunun müqabilində sosial təbəqələr arasında ənənəçilər, mühafizəkarlar və reformistlərin də görüş birdirəcəklərini ifadə etmişdir. İrfan dövlətinin formalaşmasını və gətirəcəyi yeni dəyərləri bütünlüklə rədd edən ənənəçilərin tam əksinə olaraq mühafizəkarlar irfan dövlətinin dəyərlərinə olduğu kimi sahib çıxarlar.

Reformistlər isə bu iki davranış arasında müvazinət yaratmağa çalışırlar. Smitə görə, milliyyətçiliyin ortaya çıxışı mühafizəkarların islahatçıların fikirlərini mənimsəməyə başlamaları ilə mümkün olacaqdır.

Xülasə, elm dövlətinin dəyərlərinin cəhanşümulluğunu qəbul edən mühafizəkarlar dövlətin öz əhalisini yeknəsəq hala gətirmə məqsədinə yönəltdiyini başa düşdükləri zaman bu hərəkətlərdən vaz keçər və nəticədə milli çərçivədə hərəkət edərlər. Bu səbəbdən onlar reformistlərlə həmfikir olacaqlar¹⁸.

2. *Tarixi nöqtəyi-nəzər*: Bu baxımdan mövzu çox geniş əhatə dairəsinə malik olduğu üçün tarixi nöqtəyi-nəzəri əks etdirmə baxımından əsasən inkişaf və digərləri olaraq iki hissəyə ayırmaq mümkündür. Belə ki, inkişaf nəzəriyyələri üsul və məqsəd baxımından sosioloji nöqtəyi – nəzəri mənim-sədiyi üçün əslində bunlar arasında bir körpü təşkil etmiş olur. Ancaq başlıca fərq budur ki, inkişaf nəzəriyyələri sosioloji nöqtəyi – nəzərlərin əksinə olaraq müasirləşmənin tempirini ictimai təbəqələrdəki dəyişmələrlə deyil,

¹⁸ Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 11-23.

dövlət idarəçiliyində baş verən dəyişmələrin mehvərilə əlaqələndirirlər. Yəni, bu araşdırmalarda siyasət idarəçiliyi sosial müəssisələrin önündə tutularaq, əsas müzakirə obyektinin də məhs bu siyasi müəssisələrin tarixi proseslərdə məruz qaldığı dəyişikliklər olmasıdır. Burada əslində bir-birini tamamlayan və müqayisəli qərbi Avropa makro - tarixi çərçivəsində özünə yer tuta bilən Tilli və Rokkan nəzəriyyələri qabaqcıllıq edir. Ancaq nə Tillinin nə də Rokkanın araşdırmalarında “millət” anlayışına yer verilməmiş, millət-dövlət anlayışına yönəlmiş məhdud bir coğrafi regiondan çıxış edilərək global olduğunu irəli sürdüləri model çərçivəsində fəaliyyət növü ortaya qoyulmuşdur. İctimai tarix nöqteyi – nəzərə görə isə milli dövlət milliyyətçilik cərəyanının ortaya çıxardığı bir anlayış hesab edilir və bu siyasi qurumun tarixi isə milliyyətçiliyin ortaya çıxışından etibarən tədqiq edilir. Erik Hobsbaum bu nöqteyi-nəzəri ilk dəstəkləyənlərdəndir. Hobsbaum milliyyətçilik cərəyanını “millətlə” son dərəcə bağlı müasir bir anlayış kimi araşdırır və diqqəti bu anlayışın ictimai hərəkətliliyə bağlı məfhum meyarı baxımından keçirdiyi təkamülə yönəldir. Qelnerdən fərqli olaraq Hobsbaum milliyyətçiliyin qavranılmasının liderlərin ortaya qoyduğu əsərlər vasitəsi ilə deyil, cəmiyyətin orta zümərəsinə təşkil edən adi fərdlərin hiss və düşüncələrinin araşdırılması sayəsində mümkün olacağına inanır¹⁹.

3. *Hüquqi nöqteyi – nəzər*: Sosioloji və ya tarixi nöqteyi – nəzəri əhatə edən tədqiqatlarda istər millət istərsə də milli dövlət məfhumları təşəkkül və dəyişmə prosesləri çərçivəsində araşdırılır. Bunun müqabilində isə klassik hüquqi nöqteyi – nəzər çərçivəsində bu iki anlayış stabil məlumat olaraq araşdırılmışdır. Klassik hüququn görüşlərində milliyyətçilik nəzərə alınmamaqla yanaşı, müasir dövlətin milli dövlət forması “dövlət” adı altında tarixdən kənar bir quruluş kimi məfhumlaşdırılaraq ictimai transformasiyadan müstəqil bir anlayışa çevrilir²⁰.

Nəzəri prinsipə dair görüşünə görə orta əsr mütəfəkkirlərdən kəskin fərqlənən müasir siyasi mütəfəkir Makiavellinin fikrincə, dövlət dünyəvi güclə birləşməlidir. Belə ki, Makiavelliyə görə, din iqtidarın aləti olmalı və dövlət-

¹⁹ Tarixi nöqteyi-nəzər ilə bağlı ətraflı məlumat üçün bax: Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 24-40

²⁰ Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 41-44

dən daha az əhəmiyyətli vəzifəni öhdəsinə götürməlidir. Buna görə, o, ührəvi dinlərin əvəzinə dünyəvi dinlərə üstünlük verirdi²¹.

XVIII əsrin sonlarına doğru bir çox Avropa dövlətinin, sərhədləri müəyyən ərazilərdə mərkəzləşmiş qanuni və inzibati təşkilatlar inkişaf etdirə bilmə imkanına sahib olduğu, ordularını maliyyə cəhətdən təmin edə bilmək üçün vergi toplama monopoliyasını ələ keçirdiyi, özlərinə yeni bazarlar açacaq müstəmləkələr əldə edən müharibələrə daxil olmaq məcburiyyətində qaldığı məlumdur. Nəticə etibarilə bu dövlətlər birgə müdafiə və daxili səviyyənin təmin edilməsi üçün yeni qurumlar təsis etməyə başlamış, qanuni və siyasi təzyiq edici qurumlar isə “mərkəzləşmiş, hərbişmiş mütləqçi dövlət” doğru meyl etmişdir. Beləliklə də mərkəzi iqtidardan ən kiçik quruma qədər uzanan idarəçilik şəbəkəsinin əmələ gətirdiyi təftiş mexanizması ortaya çıxmışdır. Milli dövlətdəki “dövlət” qisminin inşa edildiyi dövr, məhz bu dövrdür. Milli dövlətdəki “millət” hissənin ortaya çıxması isə dövlətlə fərd arasındakı əlaqənin mücərrəd bir anlayış olan “yurddaşlıq” ilə xarakterizə edilməsi ilə başlamışdır. Belə ki, bu əlaqə hər fərdin dövlət qarşısında bərabər olduğu prinsipinə əsaslanır²². Orxan Türkdoğanın da ifadə etdiyi kimi, hər hansı bir cəmiyyətin milli dövlət ola bilməsi üçün həm siyasi həm də sosial baxımdan təşkilatlanması zəruridir²³. Çünki milli dövlət sadəcə iqtisadi bir güc olmamaqla yanaşı, eyni zamanda milli bir hərəkətdir. Yəni millət fikrinin təməlində də dövlət həqiqəti, əlində gücünü nümayiş etdirmə kimi ordu-su olan bir dövlət quruluşu yatar²⁴.

Dürkheyim “milliyyəti” (nationality), “dövləti” (state) və “milləti” (nation) bir-birindən fərqləndirmiş, “milliyyəti” siyasi bir əlaqə olmadan mədəni cəmiyyət tərəfindən bir araya gələn insan kütləsi kimi xarakterizə etmişdir. Dürkheyim Polşa və Finlandiyanı nümunə göstərərək bu ölkələrin hələ dövlət kimi formalaşmadıqlarını, ancaq tarixi həqiqətə sahib olduqlarını bildirir. Bir sözlə, milliyyətlər ya özlərini yeniləmə düşüncəsini itirməyən əvvəlki dövlətlərdir ya da təşəkkül prosesində olan dövlətlərdir. Ancaq Dürkheyim buradakı dövləti hakim nüfuzun təmsilçisi hesab edir. Beləliklə,

²¹ Llobera, Josep R., *The God of Modernity*, səh., 115

²² Şen, Furkan, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, səh., 36-39

²³ Türkdoğan, Orhan, *Milli Kimliğin Yükselişi*, səh., 116

²⁴ Türkdoğan, Orhan, *Milli Kimliğin Yükselişi*, səh., 117

burada mərkəzi gücün varlığı məlum olur. “Millət” isə eyni zamanda həm “dövlət” həm də “milliyyət”dir²⁵.

Dürkheymin milliyyətçilik anlayışına dinin sözsüz faydasını qeyd edən din nəzəriyyəsində dinin cəmiyyət üçün lazım olan hər şeyi əhatə etdiyi məlum olur. Bu baxımdan cəmiyyətin dini ibadət yolu ilə öz gizli imicinə sitayiş etdiyini desək, Qellnerin “milliyyətçi dövüdə isə cəmiyyətlərin belə bir kamuflyajdan sıyrılaraq şüurlu, açıq şəkildə özlərinə sitayiş etdiyi”²⁶ cavabını almış olarıq.

“Millət” anlayışının dördü ənənəvi (dil birliyi, mədəniyyət və tarix birliyi, soy birliyi, din birliyi), biri alınma (“başqa”sının imici) olmaqla 5 ana ünsürə sahib olduğunu deyən elm xadimləri,²⁷ milli dövlət qurğusunun içində millətlə ölkə və vətən arasında ideoloji bir münasibət qurub vətən anlayışını qurğunun bir parçası olaraq bütünün içinə yerləşdirmənin mümkün olduğunu bildirir və “sərhəd”lərin də bütünün içində yer alan vətəni əhatə edən çizgilər olub toxunulmazlıq və müqəddəslik məziyyətinə sahib olduğuna inanırlar²⁸. Millətin ənənəvi ünsürlərindən sonuncusu və müzakirəyə açıq olan din birliyi ünsürü prinsip etibarı ilə millət düşüncəsi ilə birbaşa əlaqəli olmayan bir qurum olsa da millət olaraq tərif edilməyə cəhd edilən bir insan kütləsinin həmcinsliyinin digər ünsürləri ilə yanaşı din ünsürünə də aid edilərək formalaşdığı müşahidə edilir. Fikri mənada dar anlayış olan millətdən fərqli olaraq din müəssisəsi cahanşümul təbiətə malikdir. Millət anlayışının müasir və dünyəvi mahiyyəti ilə dini əsasda təsis edilən camaatçı toplusluqlara alternativ bir anlayış kimi ortaya çıxdığı ifadə edilə bilər²⁹. Ancaq bununla yanaşı, geniş yayılmış yanlış fikrin əksinə olaraq “milli dövlət”in dini camaatların deyil, bu və ya digər imperiyanın antitezisi olduğunu qəbul edənlər də vardır. Bu nöqtədə Erözden “bu yöndən nəzər yetirilən tezis-antitezis qarşılaşdırılmasında tərəzinin bir gözünə dini camaatları, digər gözünə

²⁵ Guibernau, Montserrat, *Nationalisms, The Nation-State and Nationalism in The Twentieth Century*, səh., 28

²⁶ Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, səh., 56

²⁷ Şen, Furkan, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, səh., 57.

²⁸ Foucher, Michel, *Fronts et Frontières*,’den naklen Şen, Furkan, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, səh., 55

²⁹ Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 112

də milli dövləti deyil, məhz “millət”i yerləşdirmək lazımdır”³⁰ deyərək milli dövlətin bir siyasi qurumu ifadə etdiyini görürük. Bununla da o, milli dövlətin ictimai xarakterli dini camaatla qarşılaşdırılmasının doğru olmadığına, lakin ictimai xarakterli millət anlayışının dini camaatla qarşılaşdırıla biləcəyinə diqqət çəkmişdir. Millət anlayışının tarixi inkişaf müddəti çərçivəsində cahanşümul xarakterə malik dini camaat məfhumuna antitezis kimi ortaya çıxdığında heç bir fikir ayrılığı yoxdur³¹.

Bu gün müsəlman cəmiyyətlərdə müzakirə obyektinə çevrilən millət və milli dövlət məsələsinə dair müsəlman mütəfəkkirlərinin əksəriyyəti millət və milli dövlətin islamlaşdırılmayacağı qənaətinə sahibdir. Bunu əsasən məqsəd-qayə münasibətlərində millət və milli dövlət ilə İslamın fərqli anlayışlar olduğunu iddia edərək ifadə etmişlər. Halbuki, məsələn, Səid Həlim Paşaya görə, cəmiyyətlərin millət formasında təsnifi dünya sosial təşkilatının yetişkin forması olub fərdin inkişafını asanlaşdırır. Digər tərəfdən isə bəynəlmillətlik İslamın cahanşümul luq anlayışına uyğundur³². Gökəlp “müasirləşmək, islamlaşmaq, türkləşmək” tezisində türkləşmənin arxa planda qalmasının səbəbini türk mütəfəkkirlərinin mövcud məfkurəni təhlükəyə atmaqdan çəkinərək, eyni zamanda Osmanlı dövlətini türklərin qurduğunu nəzərə alaraq “türkçülük yoxdur, Osmanlılıq var” demələrində görmüşdür. O, milliyyət məfkurəsinin əvvəlcə müsəlman olmayanlarda, sonra alban və ərəblərdə və nəhayət türklərdə müşahidə edildiyini bildirmişdir. Türk mütəfəkkirlərinin türklüyü inkar edib dinlərarası bir osmanlılıq xəyalında olduqları zaman islamlaşmaq ehtiyacını hiss etmələrini xətalı hesab edən Gökəlp, türkləşmək məfkurəsinin ortaya çıxması ilə əslində islamlaşmaq ehtiyacının da başladığını ifadə etmişdir³³.

Qeyri-sabitlik və ayrı-seçkiliyin səbəbinin milli dövlət, daha doğrusu milliyyətçilik olduğu, hətta daha da irəli gedərək milli dövlətin İslamın başlıca funksiyalarını belə icra edə bilməyəcəyi zəmin yaratdığını iddia edənlərə

³⁰ Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 113.

³¹ Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, səh., 113.

³² Halim Paşa, Said, *İslamlaşmaq*’dan naklen Sezen, Yümni, *İslamın Sosyoloji Yorumu*, səh., 167

³³ Türkoğlu, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, səh., 156-157, ətraflı məlumat üçün bax: Rosenthal, Erwin I.J., *Islam in The Modern National State*, səh., 28-63.

də rast gəlmək mümkündür. Müasir dövlətin millət xarakterini ayrı-seçkiliyin və qeyri-sabitliyin səbəbi kimi görənlər insanları bir arada toplayan dəyərlərin milli təməldə təşkilatlanan dövlətlərin özlərinə aid edilən kimlikləri səbəbi ilə icbari bir rəqabətə çevrildiyinə inanırlar. Bu vəziyyətin bir üst və beynəlxalq kimlik məqamında olan milətin milli dövlətlərə bölünmüş haqları üçün də eynilik təşkil etdiyini bildirərək İslam respublikalarının “müsləman yurddaşları” arasındakı əlaqə formasına İran və Pakistanı nümunə göstərmişdir. Buna görə də, bu iki İslam respublikasının regionda və beynəlxalq arenada birgə siyasət yürütməmələrində, xarici siyasətdəki prioritetlərinə təsir edən amillərin böyük rol oynadığı, bu səbəbdən milli siyasətin təbiətində mövcud olan qaçınılmazlıqlar və bu iki dövlətin milli vəsflərini mühafizə etdikləri müddətcə müxtəlif fikir ayrılıqlarına düşəcəkləri ehtimaldır³⁴. Əli Bulaç kimi, ümmət təməlinə müsəlmanların siyasi, hərbi, iqtisadi birliyini ələ alan İslamiyyətin, milli dövlət modelləri qarşısında təsirsiz qaldığını və həqiqi missiyasını yerinə yetirə bilmədiyi fikrini müdafiə edənlər də vardır. Bunu sadəcə İslamla məhdudlaşdırmayıb milli dövlətlərin təbiətindən qaynaqlanan münafişənin eynilə xristian dünyasında da müşahidə edildiyini və əslində bunun milli dövlət modelinin faciəvi sonluğu olduğunu bildirənlər də istisna edilmir³⁵. Elə isə bu zaman “İslam inqilabını həyata keçirmiş İran da milli dövləti rədd edirmi?” sualı ortaya çıxa bilər. Respublikanın İslami elementləri milli dövlət modeli ilə dövlət qurumu və siyasi sahə quruluşuna istinad edərək bir-biri ilə əlaqədədir. Uyuşmayan yalnız bir İslam cərəyanı vardır ki, bu da mühafizəkar müctəhidlərin güc və muxtariyyət cərəyanıdır. Xüsusən, qanun ilə bağlı nümunələrdə və vergiyə əsaslanan qanunlarda (İslam – qeyri-islam ayrı-seçkiliyi kimi) İslam respublikası ilə uyğun gəlməmə, eyni zamanda dini qurumlarda və dövlətdə çətinliklərin çıxması kimi hallar ortaya çıxa bilər³⁶. İslamiyyətin müasir dövlətə qarşı olmaması fikrini, İslam dövlətinin müasir dövlət demək olduğunu müdafiə edənlərin başında şübhəsiz ki, Gökalp gəlir. Hətta xristianlıq tarixinə nəzər saldıığımız zaman xaç yürüşlərinin nəticəsində İslam mədəniyyəti ilə tanış olan Avropada yeni hərəkətlərin vüsət aldığını, zaman keçdikcə də İslam mədə-

³⁴ Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet*, səh., 256.

³⁵ Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet*, səh., 257.

³⁶ Zubaida, Sami, *Islam, The People and The State*, səh., 179

niyyətinin Avropaya sirayət etdiyini bildirən Gökalp mövcud ənənəvi prinsiplərə qarşı yeni bir dinin – protestantlığın İslam prinsiplərinə zidd olan və xristianlıqda mövcud olan bütün müəssisələri rədd etdiyini də vurğulamışdır. Bir sözlə bu dinin (protestanlıq), xristianlığın islamlaşmış şəkli olduğunu qəbul edib, Avropada müasir dövlətlərin bu səbəbdən ilk dəfə protestant ölkələrdə meydana gəldiyini qeyd edərək konstitusiya rejiminin ilk dəfə İngiltərədə müşahidə edildiyini, ilk milli dövlətin ABŞ-da təsis edildiyini misal göstərmişdir. Qərbin din sosioloqlarının latın millətlərinin yıxılmasına səbəb kimi katolikliyi ittiham etmələri, digər tərəfdən də anqlo-saksonların tərəqqi etməsini İslam prinsiplərinə yaxınlaşması ilə əlaqələndirmələri də maraq doğuran xüsusiyyətlərdir³⁷.

³⁷ Türkdöğən, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, səh., 122-123.

ƏDƏBİYYAT

- Aktaş, Ümit, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, Seçkin nəşr., İstanbul, 1989
- Arsal, Sadri M., *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, Ötüken nəşr., İstanbul, 1975
- Atasoy, Fahri, *Küreselleşme ve Milliyetçilik*, Ötüken nəşr., İstanbul, 2005
- Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet*, İz nəşr., İstanbul, 1995
- Dağı, Zeynep, *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika, Rusya'nın Dönüşümü*, Boyut nəşr., İstanbul, 2002
- Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, Dost nəşr., Ankara, 1997
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, Great Britain, 1983
- Guibernau, Montserrat, *Nationalisms, The Nation-State and Nationalism in The Twentieth Century*, Polity Press, USA, 1996
- Gürses, Emin, *Milliyetçi Hareketler ve Uluslararası Sistem*, Bağlam nəşr., İstanbul, 1998
- Hill, Christopher, *Lenin and The Russian Revolution*, The English Universities Press LTD, London, 1957
- Hutchinson, John; Smith, Anthony D., *Nationalism*, Kuran, Ercüment, *Türk İslam Kültürüne Dair*, Ocak yay., Ankara, 2000
- Llobera, Josep R., *The God of Modernity*, Berg Publishers, Oxford, USA, 1994
- Mansur, Şamil, *Çeçenler*, Sam nəşr., Ankara
- Rosenthal, Erwin I.J., *Islam in The Modern National State*, Cambridge University Press, London, 1965
- Sezen, Yümni, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik nəşr., İstanbul, 2000
- Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, çev: Şener, Bahadır Sina, İletişim yay., İstanbul, 1999
- Şen, Furkan, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, Yargı nəşr., Ankara, 2004
- Türkdoğan, Orhan, *Milli Kimliğin Yükselişi-Niçin Milletleşme?*, Alfa nəşr., İstanbul, 1999

Türkdoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı nəşr., İstanbul, 1998

Zubaida, Sami, İslam, *The People and The State*, I.B.Tauris & Co.Ltd., London-New York, 1993

RESUME

In this article the role of religious and national senses in social movements was explained. The opinions of sociologists about social movements were taken up. At the same time the religious and national identities were discussed there. And a term of “nation” was also discussed. The term of “national state” was described. This problem was explained from sociological, historical and legal perspective. Then the relation between national state and national-religious identity was tried to explain. The states from the East and the West were taken as one of models about the relation between the national state and national-religious identity.

РЕЗЮМЕ

В этой статье была объяснена роль религиозных и национальных чувств в социальных движениях. Были рассмотрены мнения социологов относительно социальных движений; одновременно были обсуждены религиозные и национальные специфики, а также термины "нации" и "национального государства". Эти проблемы были объяснены с точки зрения, социологической, исторической и юридической перспективы. Было разъяснено отношение между национальным государством и национально-религиозной идентичностью. Примером отношений национального государства и национально-религиозной идентичностью послужила модель Восточных и Западных государств.

SLAVLARIN HİRİSTİYANLAŞMASI ve RUS ORTODOKS KİLİSESİNİN KURULUŞU

*Dr. Sevinc Aslanova**

1. Slav Halkının Hristiyanlıktan önceki dini inanışları

Eski Slav İnancı "Yazıçestvo" (Tabiat güçlerine kutsallık atfederek inanma –Naturizm) olarak adlanmaktadır.

Eski Slav inancında hayır ve şer ayırımı yapılmış ve bu inançtan dolayı da hayır ve şer İlahları olarak yücelttikleri "Bely Bog" (beyaz ilah) ve "Çorniy Bog" (siyah ilah) ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, eski Slav inanç kültürü ağırlıklı olarak Güneş etrafında toplanmıştır. Bu bağlamda, toprağın mahsul verebilmesi için güneşe olan ihtiyaç, güneşin de semada olması, eski Rus akidesini şekillendirmiştir. Böylece, tüm inançları Sema, Güneş ve Toprak etrafında toplanmıştır. Buna göre, "Did-Lado" bolluk İlahı, "Kupolo" ve "Yarilo" ise bol mahsul için gereken yaz güneşi ilahı olarak yüceltilmiştir. Bunun yanında, taşıdığı önem nedeniyle, Güneşe –Dajd Bog, Khors, Veles gibi- çeşitli adlar altında farklı özelliklerinden dolayı kutsallaştırarak itaat edilmiştir. Bu çerçevede, ışık ve sıcaklık kaynağı "Dajd Bog", davar sürülerinin hamisi "Veles", semada gözüken güneşin bizzat kendisi ise "Khors" olarak ilahlaştırılmıştır.

Eski slav inancında güneşden dolayı, sema da önem taşımıştır ve bizzat güneşi ağışunda tutan anlamında semaya "Svarog" (sema), güneşe ise semanın oğlu anlamında "Svarogoviç" (semanın oğlu, yani Güneş) adı verilerek kutsallaştırılmıştır. Ayrıca, gök gürültüsü, yıldırım ve şimşegın dehşetinden korkulduğundan dolayı, bundan korunmak için, onları temsil eden ilah olarak "Perun" ortaya çıkmıştır, hatta Khors, Veles, Lada, Dajd Bog gibi putların yanında "Perun"un da putu yapılmıştır.¹

* BDU İlahiyyat Fakültesi müellimesi.

¹ "Ruslar Putperestliğı Canlandırıyor", *Kavkaz-Center Haberler*, 13 nisan 2001, http://72.14.203.104/search?q=cache:3FaOF6s3BfwJ:babouchka.net/old.kavkazcenter.com/turkish/haberler/2001/04/haberler13_04.htm+ruslar+perun&hl=en&ct=clnk&cd=2

Slavlar, ayrıca rüzgarı yaratan ilah olarak gördükleri “Striborg” a taptıkları gibi, “Strinborg” a da orman kenarında yaşayan “Baba Yega” nın istikamet verdiği inancıydılar. Bunların yanında, “Moroz” ve “Koşçeri” kış ilahı, “Morena” ise ölüm ilahı olarak görülmüştür. Eski Slavlar İlah olarak itaat ettikleri bu unsurların yanında bir de –“Russalka” (suların perisi), “Liechen” (ormanların perisi), “Domvoy” (evlerin perisi) gibi- perilere de inanmışlardır.²

Tabiat unsurlarına itaatın (Naturizm) yanında, eski Slavlarda atalara tapınma da önem taşımıştır. Bu anlamda ölen aile reisleri, kalan aile üyelerini ve gelecek nesilleri koruyacağı inancından dolayı yüceltilmiş, hatta onlarla beraber ailenin bazı fertleri de öldürülmüş ve direk cennete gireceği inancından dolayı hep beraber yakılarak külleri toprağa gömülmüştür.³

Eski Slav inancında, bazı mitolojik şahsiyetler yüceltilmiştir. Bunlar –“Mikula Seliaminoviç” (toprağı sürerken üç günlük mesafeden duyulan bir ses çıkardığına inanılır), “Kuznets” (insanların mukadderatını demirden dök-tüğüne inanılır), “İlia Muromski” (insanlara musallat olan ejderleri öldürdüğüne inanılır)- halk inancında yarı ilah şahsiyetler niteliği taşımıştır.⁴

2. Slavların Hristiyanlığı Kabul Etmesi ve Rus Ortodoks Kilisesinin Kuruluşu

Rus Ortodoks Kilisesi, ilk cemaatini Slav halkının oluşturması açısından milli kilise sıfatını taşımıştır.⁵ Bu Kilise, eskiden çeşitli varlıkları yücelterek onlara tapan Slav halkının, bir yandan Yunan Ortodoks Kilisesi misyonerlerinin etkisi ile, öte yandan da, politik nedenlerden dolayı Hristiyanlığa geçmelerinden sonra ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Hristiyanlığın Slav topraklarında yayılması Prens Askold (ö. 882) döneminde başlamış, Prenses Olga’yla (ö. 969) gelişmiş, Prens Vladimir’le (978-1015) resmileşmiştir. Nitekim, Hristiyanlığın Slavlar arasında resmi din olarak kabulü, Olga’dan sonra, merkezi Kiyev olan Eski Rus Devleti’nin (IX.-XII. yy.) kurulması ve

2 E.F. Tugay, *Rusya Tarihi*, İstanbul 1948, s. 70-71.

3 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tugay, *a.g.e.*, s. 72-75.

4 Tugay, *a.g.e.*, s. 71-72.

5 Rus Ortodoks Kilisesi, milli bir kilise olmakla beraber, Rus Devleti’nin yayılmacılık politikasından dolayı –“Kutsal Sinod” un kurulmasından sonra Devlet’le iç içe olması nedeniyle- misyonerlik faaliyetlerinde de bulunmuştur.

Vladimir'in vaftiz olması sonucu gerçekleşmiştir. Böylece, Rus Ortodoks Kilisesi teşekkül etmiştir. Fakat Rus Ortodoks Kilisesi kendi temelini Yunan Ortodoks Kilisesi'ne değil, daha eskilere götürmek suretiyle Apostolik olduğunu, yani, Hz. İsa'nın havarilerinden biri tarafından kurulduğunu iddia etmiştir.

2.1. Slav Topraklarında Hristiyanlığın Yayılması

Slavlar arasında Hristiyanlığın yayılmasıyla ilgili karşımıza çıkan verileri iki başlıkta ele alabiliriz. Bunlardan birincisi, Rus Ortodoks Kilisesinin kendi iddialarıdır. Buna göre, Slavlar her hangi bir misyonerin faaliyeti ya da siyasi antlaşma neticesinde deyil, direk Hz. İsa'nın havarilerinden biri vasıtasıyla Hristiyanlığı kabul etmiştir. Böylece, temelini havariye kadar götüren Rus Ortodoks Kilisesi, kendisinin apostolik bir kilise olduğunu iddia etmektedir. İkincisi ise tarihi verilere esasen elde ettiğimiz neticedir. Buna göre, Rus Ortodoks Kilisesi'nin temeli Yunan Ortodoks Kilisesine dayanmaktadır.

2.1.1. Slavlar Arasında Hristiyanlığın Yayılmasıyla ilgili Rus Ortodoks Kilisesinin İddiaları.

Rus Ortodoks Kilisesi kendi kuruluşunun temelini bin yılı aşkın bir süreye dayandırmakta ve bu sürecin X. yüzyılda Rus Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasına da temel oluşturduğunu iddia etmektedir. Genellikle diğer kiliselerde olduğu gibi Rus Ortodoks Kilisesi de Apostolik olma iddiasındadır ve bunu da, kökenini Hz. İsa'nın oniki havarisinden biri olan Andreas'a (ö. 62) kadar götürmek suretiyle ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre, Slav halklarının Hz. İsa'nın öğretileriyle tanışmaları miladi I. yüzyıla dayandırılmaktadır. Rus Ortodoks Kilisesi Apostolik olma iddiasını ispatlamaya çalışırken, Rus topraklarında Havari Andreas'ın ve Pavlus'un tebliğlerine ve ülkenin güneyinde Hristiyanlığın yayıldığına dair arkeolojik bilgilerle desteklenen yazılı kaynaklar bulunduğunu iddia etmektedir.⁶ Ayrıca, Slav toprakları diye bilinen İskitler'de (Karadeniz'in Kuzey havzasındaki topraklar) bu günkü Kırım bölgesinin içinde yer alan Teodos ve Khersones'e kadar pek çok yerde Andreas'ın faaliyetini yansıtan kiliseler, ikonlar, haçlar bulunduğu

6 Pamfil Evseviy, *Tserkovnaya İstoriya*, Sankt Peterburg 1858, C. I. (I-II), s. 97.

da iddia edilmekte ve Andreas'la ilgili çeşitli efsaneler anlatılmaktadır.⁷ Rus tarihçileri, Andreas'ın Kiyev ve Novgorod'da yaptığı çalışmalarla ilgili farklı görüşler ileri sürmektedirler. Fakat hepsi de, onun Slav topraklarında bulunduğu konusunda hemfikirdirler.⁸ İlk dönem Hristiyanlığı ile ilgili çeşitli kaynaklarda, Andreas'ın Orta Karadeniz çevresindeki hizmetlerinden bahsedilmektedir.⁹ Ayrıca, Ruslar, Andreas'ın misyonunu yürüttüğü iddia edilen bu topraklardaki faaliyetlerinden dolayı ona duyulan saygının, daha sonra Rus ve Bizans Kiliseleri'nin birleştirilmesi konusunun da temelini oluşturduğuna inanmaktadırlar.¹⁰ Rus Ortodoks Kilisesi kendi apostoliklik iddiasını savunurken, XI. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Rusya'da Andreas'ın anısına inşa edilmiş mabetlerden bahsetmektedir ki, Rus kaynakları bahsi geçen mabedin, bugünkü Kiyev şehrinin sınırları içerisinde Slavlarca Andreas'ın haç diktiğine inanılan yerde kurulan bir kilise olduğunu anlatmaktadır. Günümüzde böyle bir mabedin varlığına dair bir kanıt mevcut değildir. Ama, şu anda mevcut olmayan söz konusu mabet yakınlarında, onun yerinde olduğu iddia edilen Andreyev Kilisesi yükselmektedir.¹¹

Rus Ortodoks Kilisesi kendi apostolikliğini iddia ederken Pavlus'un yürüttüğü tebliğ faaliyetlerine Slav kavimlerini de dahil ettiğini ve onlara piskopos olarak akrabası ve öğrencisi Andronik'i tayin ettiğini ileri sürmektedir. Bunu da Pavlus ve Andronik'in faaliyetleriyle ilgili efsaneler anlatarak kanıtlamaya çalışmaktadır.¹²

Sonuç itibarıyla, Rus Ortodoks Kilisesi bütün bu Hristiyanlığı yaymaya yönelik çabalardan bahsederek kendi temelini Prens Askold'dan daha eskilere dayandırmaya çalışmaktadır. Nitekim, Rus Ortodoks Kilisesi, ilk tebliğ faaliyetleri neticesinde IV. yüzyıla gelindiğinde İskitler, Bosfor, Kher-

7 Letopisets, *Povest Vremennikh Let, Pamyatniki Literaturi Drevney Rusi XI-naçalo XII. v.*, Moskova 1978, s. 27.

8 Makariy Bulgakov, *İstoriya Khristianstva v Rossii do Ravnoapostolnogo Knyazy Vladimira, Kak Vvedenie v İstoriyu Russkoy Tserkvi*, 2. bsk., Sankt Petersburg 1868, s. 36; İ.İ. Malışevskiy, *Skazanie o Poseşenii Russkoy Strani Svyatim Apostolom Andreem*, Kiyev, 1888, s. 51.

9 Letopisets, *a.g.e.*, s. 27

10 Bkz. V.G. Vasilevskiy, *Trudi*, Sankt Petersburg, 1909, C. II, s. 3-55.

11 Malışevskiy, *a.g.e.*, s. 38.

12 Komisyon, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988, Oçerki İstorii I-XIX vv.*, 1. bsk., Moskova 1988, s. 5.

sones ve Gotf ta piskoposluklar kurulduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, İskitler ve Sarmatiya, Hristiyanlığın en erken yayıldığı yerler arasında gösterilmektedir.

Kilise'nin iddia ettiği söz konusu tebliğ faaliyetleri sonucunda, Hristiyanlığın erken dönemde yayıldığı ileri sürülen yerler, Slav topraklarının Batı kısmında yer alan bölgelerdir. Doğu Slav halkları arasında Hristiyanlığın yayılması ise, daha sonraki döneme denk getirilmektedir. Rus Ortodoks Kilisesi, Andreas'ın Slav topraklarının doğusunda da tebliğ faaliyetlerinde bulunduğunu iddia ederken, Hristiyanlığın Batı Slav topraklarında gelişme gösterdiğini, Doğu Slav topraklarında ise sekteye uğradığını ileri sürmektedir. Rus Kilisesi, asılsız olarak bunun başlıca sebeplerinden birisi olarak, kavimler göçü sırasında birçok Asyalı kavmin (Hunlar, Avarlar vs.) Rusya'nın güneyinden Avrupa'ya göç ederken yollarının üzerinde bulunan Hristiyanlığa ait izleri yok etmelerini göstermektedir.¹³ Durum böyleyse, Batı Slav topraklarındaki var olduğu iddia edilen tarihi kalıntıları kim yok etti, diye bir soru geliyor aklımıza. Ama bu soruyu cevaplayamıyoruz, zira her ne kadar böyle tarihi kalıntıların varlığından bahsedilse de, ortada somut bir kanıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla, Slavlar arasında Hristiyanlığın Prens Askold'la başladığı ve Prenses Olga'yla geliştiği anlaşılmaktadır. Zira Askold döneminde Bizansla yapılan bir antlaşma icabı Ortodoks misyonerlerin Slav halkına gönderildiği, sonraki dönemde ise Olga devrinde Bizans'la Slavlar arasındaki ilişkilerin daha da gelişme gösterdiği sezilmektedir. Olga'nın Hristiyanlığı kabulünün ve vaftizinin İstanbul'da gerçekleşmesi¹⁴ de Hristiyanlığın Slavlara geçişinin Bizans yoluyla olduğunu göstermektedir.

¹³ Rus Ortodoks Kilisesi her ne kadar böyle bir iddiada bulunsada, Slavlar bu devirde eski Slav inancına sahip olmuştur. Bkz. Tugay, *a.g.e.*, s. 70-75. Nitekim, Prens Vladimir kendisi de söz konusu inanç doğrultusunda yetişmişti. Bkz. *Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov 988-1988*, s. 10. Gerçekten tarihi kalıntılar yok edilmiş olsa bile halkın hafızasından bir dinin izlerini silip atmak kolay değildir. Nitekim, Sovyetler birliğinde yetmiş yıl devam eden ateizm baskılarına rağmen bu demir perde rejiminde İslamı yaşayamayan Müslüman halk İslam inancını uzun yıllar devam ettirmiştir.

¹⁴ MacKenzie-Curran, *a.g.e.*, s. 56-57.

2.1.2. Tarihi Verilere Göre Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyanlığı Kabul Etmesi

Tarihçiler, Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyanlığı kabul etmesini başlıca iki sebebe dayandırmaktadırlar. Bunlardan birincisi, Prens Askold (ö. 882) döneminde Kiyev Rus Devleti ile, Bizans İmparatorluğu arasında vuku bulan savaş sonrasında (860) imzalanan antlaşma¹⁵ gereği Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyanlığı kabul etmek zorunda kalmasıdır¹⁶. İkincisi ise doğrudan misyoner faaliyetleri sonucunda Rus Devleti'nin Hristiyanlaşmasıdır. Buna göre, İstanbul Patriği Photius (ö. 898)¹⁷ tarafından Slavları Hristiyanlaştırmak amacıyla Slav topraklarına gönderilen Cyril (Constantine) (826-869) ve Methodius'un (815-885) misyoner faaliyetleri¹⁸ Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyanlığı kabulünde en önemli etkenlerden birisidir.¹⁹

Netice itibariyle muhtemelen, imzalanan antlaşmadan sonra özel olarak Rus halkını Hristiyanlaştırmak üzere İstanbul Patrikhanesi tarafından misyonerler gönderilmiştir. Nitekim, IX. yüzyılın ikinci yarısında Eski Rus Devleti ile Bizans İmparatorluğu arasındaki ilişkilerin gelişmesine paralel olarak Kiyev Prensi Askold Kiyev Rus Devleti'nde Ortodoksluğun yayılması için zemin hazırlamıştır.²⁰

Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyanlaşmasının temelini, söz konusu antlaşmaya veya misyonerlik faaliyetlerine dayandığı şeklindeki görüşler bir

15 *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988*, s. 6.

16 E.E. Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova 1900-1901, C. I (I-II), s. 51.

17 Photius için bkz. R.M. French, *The Eastern Orthodox Church*, Hutchinson's University Library, London 1951, 67-80; Nicolas Zernov, *The Church of The Eastern Chiristians*, The Macmillan Company, London 1946, s. 9-10.

18 Bkz. Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Great Britain 1964, s. 82-87; Me-syatseslov, *Nastolnaya Kniga Svyaşennoslujitelja*, Moskova 1979, C. III, s. 498-502.

19 Bu misyonerler, o dönemde, Slavlar arasında dil probleminde dolayı misyonerlik yapmakta zorlandılar. Bu zorluğu ortadan kaldırmak için onlar, günümüzde Kiril alfabesi olarak bilinen alfabeyi oluşturdular. Bkz. <http://64.233.179.104/search?q=cache:Qh1WWsoFZU0J:www.diyalogmasali.com/modules.php%3Fname%3DSections%26op%3Dprintpage%26artid%3D93+slavlar+h%C4%B1ristiyanl%C4%B1ktan+%C3%B6nce&hl=en&ct=clnk&cd=6>

20 *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988*, s. 6.

yana, her iki halde Askold'un ve Kiyevlilerin Hristiyanlığı kabul etmelerinde Cyril ve Methodius'un misyoner faaliyetlerinin büyük bir payı bulunmuştur.²¹ Bu manada, Prens Askold'un vaftiz edilmesi ve IX. yüzyılın ikinci yarısında Kiyev'de Hristiyan cemaatinin ortaya çıkması, Doğu Avrupa Hristiyanlığı tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.²² Hristiyanlığı kabul ettikten sonra Askold, Dnepr sahilinde bu dini yayma faaliyetinde bulunmuş ve bu çabaları sebebiyle 882 yılında öldürülmüştür.²³

Askold'dan sonra gelen ve 882-912 yılları arasında hakimiyette bulunan Kiyev Prensi Oleg ve 913-945 yılları arasında Kiyev hakimiyetinin başında bulunan Prens Igor zamanında Kiyev Rus Devleti ile Bizans arasında siyasi ve ticari ilişkiler daha da gelişirken, bu gelişmelere paralel olarak Hristiyanlığın Rusya'da yayılması da hızlandı. Rusların Hristiyanlaşmasını isteyen Bizans da, bunun için elinden geleni esirgemedi. Bu anlamda, Doğu Rusya'da Hristiyanlığın yayılmasında, Rus ordularının Bizans ordularına müttefik olarak katılmaları da önemli rol oynadı. Buna karşın, o dönemde Hristiyanlığın Doğu'da yayılması İslam dininin kuvvetlenmesi ve Hazarların Yahudiliği kabulüyle yavaşlama gösterdi. Özellikle IX. yüzyılın başlarından itibaren ana ticaret yolu olan Roma-Kudüs-Pekin ipek yoluna hakim olan Hazar hükümdarı bazen Bizans'ın, bazen de Arap ve Farsların yanında yer alırken²⁴, diğer taraftan da Rusya istikametine yöneldi. Ayrıca, Avrupa halklarının Çin'le ticaretini denetleyen Hazarlar, gerektiği zaman Doğu Avrupa Hristiyan halklarına karşı göçmen orduları göndererek de kendini gösterdi. Bu durum, Rusya'nın Bulgaristan ve Bizans'la ilişkilerini zorlaştırdı.²⁵

Netice itibarıyla, 922 yılında Volga Bulgarlarının müslümanlaşması ve 932 yılında Hazarlar'ın Hristiyanlar aleyhindeki faaliyetleri Hristiyanlığın yayılmasını yavaşlattı. Buna karşın, Bizans İmparatoru I. Romanos Lakapenos'un (920-944) Yahudiler aleyhinde yürüttüğü politika, onların Hazar Devleti'ne, Kırım'a ve Güney Rusya'ya göç etmeleriyle sonuçlandı. Bizans, Rusya ile ittifaka girdi, fakat 940 yılında Taman yakınlarında Ruslar'ın

21 Ware, *a.g.e.*, s. 82-87; French, *a.g.e.*, 57-66.

22 A.N. Sakharov, *Diplomatiya Drevney Rusi*, Moskova 1980, s. 76

23 V.A. Parkhomenko, *Naçalo Khristianstva Rusi, Oçerki iz İstorii Rusi IX.-X. vv*, Poltava 1913, s. 78; Walther Kirchner, *History of Russia*, New York 1976, s. 10

24 S.A. Pletneva, *Khazarı*, Moskova 1976, s. 61.

25 *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988*, s. 7.

mağlup olması Prens İgor'u Hazarlar'ın safında yer almaya ve Bizans'a iki sefer düzenlemeye mecbur etti (941-944). Rus ordusunun Taman'da ve İstanbul yakınlarındaki mağlubiyeti ile sonuçlanan bu seferlerden sonra, 944 yılında Prens İgor'la Bizanslılar arasında bir antlaşma imzalandı. İgor'un Bizanslılarla yaptığı söz konusu antlaşmadan sonra, onun zamanında Kilise, Kiyev Rus Devleti'nin esas manevi gücünü oluşturdu.²⁶ Fakat, Bizans elçileri Kiyev'e geldikten sonra Dinyeper boyunda durum değişti. Başında, "var-yag ordusu"nın (İskandinavya'dan Rusya'ya gelmiş yerliler) komutanları Sveneld ve oğlu Mstislav'ın (diğer kaynaklarda Mstişa Mal) olduğu Panteist muhtariyeti belirlendi ve İgor onlara Drevlyan (zengin asiller) topraklarını vermek zorunda kaldı.²⁷ Bunun yanında, diğer taraftan da Hazarların Kiyev'de faal olması Rus topraklarında Ortodoksların zaferine mani oldu. Bütün bunlar, Prens'in özel ordusunun ve Kiyev Devleti'nin zayıflaması²⁸, nihayetinde ise asillerin isyanı ve 945 yılında İgor'un öldürülmesi ile sonuçlandı.²⁹

Prens İgor'un ölümünden sonra, eşi Büyük Prenses Olga (ö. 969), devlet yönetiminin ağır yükünü kendi üzerine almıştır. Olga'nın, Rusya'nın birleştirilmesi uğrunda çabaları Rus topraklarında Hristiyanlığın gelişmesine de zemin hazırlamıştır.³⁰ Nitekim, daha önce de belirttiğimiz üzere, Slavlar arasında Hristiyanlığın gelişimi de Olga ile hız kazanmıştır.³¹ Onun, Rus topraklarındaki faaliyetleri, daha sonraları, yani 988 yılında, torunu Prens Vladimir tarafından, Kiyev Rus Devleti'nin Hristiyan Devleti olarak ilan edilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu anlamda, Kiyev Rus Devletini resmen Hristiyanlığı kabule hazırlayan Olga, 955 yılında İstanbul'a giderek orada İstan-

26 E.E Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, C. I., s. 68; Bu konuda meşhur Rus Kilise tarihi araştırmacısı M.D. Prisyolkov şunları kaydeder: "Kiyev'de Hristiyanlar hakim idi. Buna Prens İgor da dahildi, onun hakim oluşu kilise hiyerarşisini kabullenerek yeni dine geçmesine mani olmaktaydı." Bkz: M.D. Prisyolkov, *Očerki po Tserkovnopolitičeskoj İstorii Kievskoy Rusi X.-XII. vv.*, Sankt Petersburg 1913, s. 6.

27 A.A. Şakhmatov, *Razıskaniya o Drevneyşikh Letopisnikh Svodakh*, Sankt Petersburg 1908, s. 340-378.

28 *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988*, s. 7.

29 Parkhomenko, *a.g.e.*, s. 117-123.

30 French, *a.g.e.*, s. 64-66; MacKenzie-Curran, *a.g.e.*, s. 32-40.

31 MacKenzie-Curran, *a.g.e.*, s. 57-60; Tahsin Hüseyinov, *Rusların Hristiyanlaşması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001, s. 18, 30.

bul Patriği'nin huzurunda Hristiyanlığı kabul etmiştir.³² İmparator kendisi onun vaftiz babası olmuş, bundan dolayı da ona, İmparator I. Konstantinos'un annesinin anısına, Helena adı verilmiştir.³³ Olga'nın İstanbul'a gitmesi ve Hristiyanlığı kabul etmesi³⁴, o devrin hem Rus, hem de Bizans toplumunda derin bir iz bırakmıştır. Onun şahsında Rus Hristiyanları kendilerine bir hâmi kazanmıştır. Nitekim, Olga'nın yakınları, onun yolunu devam ettirerek Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Kendisi de Rusya'da Hristiyanlığın yayılması için büyük bir çaba harcamıştır. Bu çerçevede, kaynaklara göre, Olga putları yıktırması ve Hristiyan mabetleri inşa ettirmiştir.³⁵ Tüm bunlara rağmen, Olga'nın oğlu Svyatoslav Hristiyanlığı kabul etmemiş, neticede, 969 yılında Olga'nın ölümüyle Kiyev'de Hristiyanlığın zayıflaması, dolayısıyla eski Slav inancının üstünlüğü görülmeğe başlamıştır. Fakat daha sonra, Olga'nın ölümünden sonra tahta geçen oğlu Svyatoslav'ın Bizans'la askeri çatışmayla sonuçlanan Bulgaristan seferi, onun askerlerinin Hristiyanlığa yönelmesine neden olmuştur. Yine, Svyatoslav'ın büyük oğlu Yaropolk (872-978) döneminde, onun Hristiyanlığa olumlu yaklaşımı ve Hristiyan bir kadınla evli olması da Hristiyanlığın yayılmasına tesir etmiştir.³⁶

2.2. Rus Ortodoks Kilisesi'nin Resmen Kurulması ve Bu Konudaki Siyasi ve Kültürel Faaliyetler

Svyatoslav'ın ikinci oğlu Prens Vladimir (Vasili) (978-1015) döneminde Rusya'da Hristiyanlığın gelişmesinde çok büyük önem taşıyan olaylar vuku

³² MacKenzie-Curran, *a.g.e.*, s. 57.

³³ Komisyon, "Vıdvınuta Novaya Datirovka Poezdki Svyatoy Olgi v Tsargrad 946 god", *İstoriya SSSR*, 1981, No. 5, s. 173-183; ayrıca bkz: *VV*, 1989, C. L, s. 66-83.

³⁴ N.P. Kondakov, *Greçeskie İzobrajeniya Pervıkh Russkikh Knyazey, V kn.: Sbornik v Pamyat Svyatogo Ravnoapostolnogo Knyazya Vladimira*, Moskova 1917, s. 16-17

³⁵ *Pamyatniki Prosvetitelnoy Deyatelnosti Svyatoy Blagovernoy Velikoy Knyagini Olgi Rossiyskoy v Pskovskoy Strane*, Sankt Petersburg 1883, s. 10-19; V.A. Moşin, *Khristianstvo v Rossii do Svyatogo Vladimira, v kn.: Vladimirskiy Sbornik: V Pamyat 950 letiya Kreşeniya Rusi, 988-1938*, Belgrad 1938, s. 16.; Bulgakov, *İstoriya Khristianstva v Rossii do Ravnoapostolnogo Knyazya Vladimira, Kak Vvedenie v İstoriyu Russkoy Tserkvi*, s. 264-266.

³⁶ *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988*, s. 10.

bulmuş ve bu, Rusya’da Hristiyanlığın Olga’dan sonra tekrar yayılması ve Rus Ortodoks Kilisesi’nin kurulması için dönüm noktası oluşturmuştur.³⁷ Daha sekiz yaşındayken, babası Prens Svyatoslav tarafından Novgorod’a gönderilerek eski Slav inancı ile yetişen Vladimir, doğal olarak hakimiyetinin ilk yıllarında kendisini bu inanç doğrultusunda göstermiş, bunun yanında putların sayısını da azaltarak altıya indirmiştir. Fakat, daha sonra, Bizans İmparatorluğu’ndan gelmiş bir misyonerin³⁸ uzun vaazları neticesinde Vladimir, Hristiyanlığı kabul etmiştir.³⁹

Prens Vladimir’in Hristiyanlığı kabul etmesinin yeri ve tarihiyle ilgili çeşitli görüşler sunulmuştur. Yaygın anlayışa göre, Prens Vladimir 988 yılında Khersones’de, bir diğer görüşe göre 987 yılında Kiyev’de, üçüncü bir görüşe göre ise, 987 yılında Vasilev’de (Kiyev yakınlarında) Hristiyanlığı kabul ederek vaftiz olmuştur.⁴⁰

Vladimir, vaftiz olduktan sonra, Hristiyanlığı Rusya’nın resmi dini ilan etti ve kaynaklara göre, “tüm dünyayı Hristiyanlaştırma” kararını aldı, böylece, onunla beraber binlerce insan Hristiyan oldu.⁴¹ Böylece, Prens, oniki oğluna ve bir çok boyarlara⁴² Hristiyanlığı kabul ettirdi. O, bütün putların mahvedilmesini ve en önemli put Perun’un Dinyeper’e atılmasını emretti.⁴³ Daha sonra, Dinyeper’in Poçayna ırmağına döküldüğü yerde Kiyevlileri toplu olarak vaftiz ettirdi. Bazı tarihçilere göre, bu önemli olay 988 yılında, bazılarına göre ise 990 yılında gerçekleştirildi.⁴⁴

Kiyev şehrinden sonra Kiyev Rus Devleti’nin diğer şehirlerinin de Hristiyanlığı kabul etmesi neticesinde, bu yerlerde piskoposluklar kuruldu. Sonuç itibariyle, Kiyev Rus Devleti’nin Hristiyanlığı kabul etmesi, Rus Ortodoks Kilisesi’nin kurulmasını zarurileştirdi. Bizans’tan başta metropolit ol-

37 Bkz. Nicolas Zernov, *The Russians And Their Church*, London 1945, s. 7-12.

38 Kaynaklarda bu misyonerin kimliğine dair her hangi bir bilgiye rastlanmadık.

39 Dmytryshyn, *a.g.e.*, s. 39-40; Hüseyinov, *a.g.e.*, s. 37-44.

40 *Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov 988-1988*, s. 10.

41 A.M. Moldovan, *Slovo o Zakone i Blagodati İlariona*, Kiyev 1984, s. 28.

42 Boyarlar zengin Rus asillerinden oluşan sosyal bir sınıftır. Bkz. Vasilij Klyuçevskiy, *Russkaya İstoriya Polny Kurs Lektsii*, Belarusskiy Dom Peçatı, Kharvest 2000, C. I (I-II), s. 592-593.

43 Hüseyinov, *a.g.e.*, s. 48.

44 Bkz. Letopisets, *a.g.e.*, s. 133; Ware, *a.g.e.*, s. 87-91; Sevastyan Fenogen, *Sari-kyoy Stranitsı İstoriı*, Bukharest 1998, s. 20; Hüseyinov, *a.g.e.*, s. 49.

mak üzere piskoposlar ve Bulgaristan'dan yanlarında Slav dilinde yazılmış ibadet kitapları getiren keşişler geldiler; kiliseler inşa edildi, din eğitimi veren okullar⁴⁵ açıldı. Öncelikle Perun putunun yerine, Aziz Vasili'nin anısına kilise yapıldı.⁴⁶ Bizans mimarlarının yardımıyla, Kiyev'de Hz. Meryem'in doğumu anısına, "Desyatinniy" diye bilinen taş kilise inşa edildi.⁴⁷ Vladimir, Kiyev Rus Devleti'nin Bizans'la ilişkilerini daha da geliştirdi. O, Bizans'tan gereken yardımı almak, kilise sistemini ve manevi atmosferi geliştirmek için İmparator II. Basileios'un (976-1025) ve VIII. Konstantinos'un (1025-1028) kız kardeşi Anna'yla evlendi.⁴⁸ Bizans prensesiyle evlenen Prens Vladimir dolayısıyla, karısının kız kardeşi Feofaniya ile evli olan Alman İmparatoru II. Otto ile de akraba oldu. Böylece, Kiyev Rus Devleti sadece Bizans'la değil, aynı zamanda Balkanlar ve diğer Avrupa ülkeleri ile de resmi ve kültürel ilişkilerini geliştirdi.⁴⁹ Bu ilişkiler sayesinde, Rusya'ya çeşitli kilise haçları ve ikonlar getirildi. Bütün bunların sonucunda, Hristiyanlık Rus topraklarında hızla yayılmaya başladı.

Vladimir'in ölümünden sonra onun misyonunu, oğlu Yaroslav Mudrıy (1019-1054) devam ettirerek Rusya'da, Hristiyanlığın daha çok yayılması için yılmadan çalıştı. Yaroslav da babası gibi Hristiyan ülkelerle olan akrabalık ilişkilerine önem verdi ve bu alakaları daha da ilerletti. Nitekim, Yaroslav'ın kızlarından Anna Fransız Kralı I. Henry ile, Anastasiya Macar Kralı I. Andrey'le, Yelizaveta önce Norveçli Harold'la, sonra da Dutch'lu Sven'le evlendi.⁵⁰ Söz konusu sosyal bağlar sayesinde, kültürel ilişkiler geliştiği gibi, Rusya siyasi anlamda da güç kazandı.

Yaroslav'ın hakimiyet yıllarında, Kiyev Rus Devleti'nin dini ve kültürel hayatının sonraki gelişiminde büyük önem taşıyan Kiyev-Peçorsk Manastırı (1051),⁵¹ Rus Kilise mimarisinin önemli abideleri olan Kiyev Sofyası (1037)

45 Bu okullarla ilgili bilgileri sonraki bölümde aktaracağız.

46 Letopisets, *a.g.e.*, s. 133

47 Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, C. I., s. 182.

48 Ware, *a.g.e.*, s. 87.

49 French, *a.g.e.*, s. 57-66; John Lawrence, *A History of Russia*, 7. bsk., New York 1993, s. 95-98.

50 *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov* 988-1988, s. 13.

51 Taisiya, Monakhinyya, *Russkoe Pravoslavnoe Jenskoe Monashestvo XVIII.-XX. vv.*, Svyato-Troitskoy Sergievoy Lavr 1992, s. 4-5; Paul Miliukov, *Outlines of*

ve Novgorod Sofyası (1045-1050) inşa edildi.⁵² Ayrıca, kitapları çok seven ve Rusya’da ilk kez bir kütüphane kuran Yaroslav Mudrıy, din adamlarının yetişmesi için 1030 yılında Novgorod’da 300 öğrencinin eğitim alabileceği okul açtı. Böylece, ikinci nesil Ortodoks Ruslar, mevcut kitaplar sayesinde Hristiyanlığı daha çok öğrenme imkanı elde etti. Neticede, Kiyev’de Ortodoks Kilisesi’nin etkisi altında, eski Slav inancından miras kalmış izler birer birer kaldırıldı. Ayrıca, Sofya’daki kütüphaneden başka, Kiyev’de ve başka şehirlerde manastırların yanı sıra özel kütüphaneler de kurulmaya başladı.⁵³

Rus kitaplarının büyük bir kısmını, söz konusu dönemde, dini literatür teşkil etmekteydi ki, bu da o zamanki Rus yazarlarının çoğunluğunun din adamı olmasından kaynaklanmaktaydı. Nitekim, Metropolit İlarion (1053) Pastor iken yazdığı *Slovo o Zakone i Blagodati* (Kanun ve Nimet Hakkında Söz) adlı eser ve Kiyev-Peçor Manastırının rahibi Nestor’a ait *Povest Vremennikh Let* (Geçmiş Yılların Hikayesi) adlı yıllık külliyyatı, söz konusu dönemin en meşhur kitapları arasında yer almaktaydı.⁵⁴ Bu dini literatür sayesinde, Rusların dine olan ilgisi artmaktaydı.

Russian Culture: Religion and The Church, (ed. by Michael Karpovich, trns. by Valentine Ughet and Eleanor Davis), 2. bsk., New York 1943, s. 2-8.

⁵² French, *a.g.e.*, s. 66.

⁵³ Letopisets, *a.g.e.*, s. 167.

⁵⁴ B.D. Grekov, *Kievskaya Rus*, Moskova 1953, s. 478; V.O. Klyuçevskiy, *Oçerki i Reçi*, Pg. 1918, s. 89.

KAYNAKÇA

A.A. Şakhmatov, *Razıskaniya o Drevneyşikh Letopisnikh Svodakh*, Sankt Petersburg 1908.

A.M. Moldovan, *Slovo o Zakone i Blagodati İlariona*, Kiyev 1984.

A.N. Sakharov, *Diplomatiya Drevney Rusi*, Moskova 1980.

B.D. Grekov, *Kievskaya Rus*, Moskova 1953.

E.E. Golubinskiy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskova 1900-1901, C. I (I-II).

E.F. Tugay, *Rusya Tarihi*, İstanbul 1948.

Hüseynov, Tahsin, *Rusların Hıristiyanlaşması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

John Lawrence, *A History of Russia*, 7. bsk., New York 1993.

Klyuçevskiy, V.O., *Oçerki i Reçi*, Pg. 1918.

Klyuçevskiy, Vasiliy, *Russkaya İstoriya Polny Kurs Lektzii*, Belarusskiy Dom Peçatı, Kharvest 2000, C. I (I-II).

Komisyon, “Vıdvınuta Novaya Datirovka Poezdki Svyatoy Olgi v Tsargrad 946 god”, *İstoriya SSSR*, 1981, No. 5.

Komisyon, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov 988-1988, Oçerki İstorii I-XIX vv.*, 1. bsk., Moskova 1988.

Letopisets, *Povest Vremennikh Let, Pamyatniki Literaturı Drevney Rusi XI-naçalo XII. v.*, Moskova 1978.

Makariy Bulgakov, *İstoriya Khristianstva v Rossii do Ravnoapostolnogo Knyazyı Vladimira, Kak Vvedenie v İstoriyu Russkoy Tserkvi*, 2. bsk., Sankt Petersburg 1868.

Malışevskiy, İ.İ., *Skazanie o Poseşenii Russkoy Stranı Svyatım Apostolom Andreem*, Kiyev, 1888.

Mesyatseslov, *Nastolnaya Kniga Svyaşennoslujitelyı*, Moskova 1979, C. III.

Miliukov, Paul, *Outlines of Russian Culture: Religion and The Church*, (ed. by Michael Karpovich, trns. by Valentine Ughet and Eleanor Davis), 2. bsk., New York 1943.

Moşin, V.A., *Khristianstvo v Rossii do Svyatogo Vladimira, v kn.: Vladimirskiy Sbornik: V Pamyat 950 letiya Kreşeniya Rusi, 988-1938*, Belgrad 1938.

N.P. Kondakov, *Greçeskie İzobrajeniya Pervikh Russkikh Knyazey, V kn.: Sbornik v Pamyat Svyatogo Ravnoapostolnogo Knyazya Vladimira*, Moskova 1917.

Nicolas Zernov, *The Church of The Eastern Chiristians*, The Macmillan Company, London 1946.

Nicolas Zernov, *The Russians And Their Church*, London 1945.

Pamfil Evseviy, *Tserkovnaya Īstoriya*, Sankt Peterburg 1858, C. I. (I-II).

Pamyatniki Prosvetitelnoy Deyatelnosti Svyatoy Blagovernoy Velikoy Knyagini Olgi Rossiyskoy v Pskovskoy Strane, Sankt Petersburg 1883.

Prisyolkov, M.D., *Oçerki po Tserkovnopolitiçeskoy Īstorii Kievskoy Rusi X.-XII. vv.*, Sankt Petersburg 1913.

R.M. French, *The Eastern Orthodox Church, Hutchinson's University Library*, London 1951, 67-80.

S.A. Pletneva, *Khazari*, Moskova 1976.

Sevastyan Fenogen, *Sarikeyoy Stranitsı Īstorii*, Bukharest 1998.

Taisiya, Monakhinyya, *Russkoe Pravoslavnoe Jenskoe Monashestvo XVIII.-XX. vv.*, Svyato-Troitskoy Sergievoy Lavr 1992.

Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Great Britain 1964.

V.A. Parkhomenko, *Naçalo Khristianstva Rusi, Oçerki iz Īstorii Rusi IX.-X. vv.*, Poltava 1913.

V.G. Vasilevskiy, *Trudi*, Sankt Petersburg, 1909, C. II.

Walther Kirchner, *History of Russia*, New York 1976.

SONUÇ

Slav halkının eski inancı “*Yaziçestvo*” olarak isimlenmekteydi. Bu inanış tabiat güçlerine kutsallık atfederek onlara tapınmaktan oluşmaktaydı. Slav halkı, aynı zamanda “*Atalar kültü*” ve buna benzer her çeşit batıl inanca sahip bulunmaktaydı. Muhtemelen, Hristiyanlık’daki teslis inancını kendilerinin sahip oldukları güneşin üç haline (*Dajd Bog, Veles, Khors*), ikonları da kendi putlarına yakın bulduklarındandır ki, o dönemde İslam dini de Slav halkının bulunduğu bölgelere kadar ulaştığı halde (söz konusu dönemde İslam’ı kabul eden Türk boyları mevcuttu), İslam’ı değil de Hristiyanlığı kabul etmekteydiler.

Rus Ortodoks Kilisesi, cemaatini bazı Slav toplumlarının oluşturduğu milli bir kilisedir. Kilise, temelini Havari Andreas’a kadar götürmek suretiyle Apostolik bir Kilise olduğunu iddia etse de, aslında Slavlar arasında Hristiyanlık Bizans misyonerleri Cyril ve Methodius yoluyla yayılmıştır. Devlet seviyesinde ilk Hristiyan Prenses Olga olmuştur ve Rus Ortodoks Kilisesi Olga’nın torunu Prens Vladimir’in 988 yılında Hristiyanlığı kabulü ve halkını da vaftiz ettirmesi sonucu resmen teşekkül etmiştir. Neticede, Prens Vladimir’in Rusya’da Hristiyanlığı resmi din olarak ilan etmesiyle, Rus Ortodoks Kilisesi, İstanbul Patrikliği’nin Metropolitliği statüsüne girmiştir.

PEZİOME

Русская православная церковь- это церковь состоявшая из славянских народов .

Основание русской православной церкви приходится на долю Апостола Андрея, но среди славянских народов христианство распространилось византийскими миссионерами Кирил и Мефодием. Первой христианской принцессой признанной на государственном уровне была Ольга, а русская православная церковь впервые была основана официально ее внуком князем Владимиром в 988 году. В результате православия государственной религией, русская православная церковь была внесена в Стамбульский Патриарх.

RESUME

The Russian Orthodox Church is the church which consistet of Slav people.

The founder of Russian Orthodox Church was Apostle Andrew, but between Slav people Christianity was permeated by Bisan missionaries Kirill and Mefodius.

The first of Christian princess was Olqa, but Russian Orthodox Church formally was founded by her grandson Vladimir in 988. In consequence of Orthodox Christianity proclaiming as a state religion, Russian Orthodox Church was brought in Stambul patriarch.

İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMUNDA EĞLENCE HAYATINA DAİR BAZI TESPİTLER

Elnurə Əzizova

İlahiyyat Elmləri Namizədi

Xəzər Universiteti

Beşerî istek ve ihtiyaçlardan birisi olarak eğlenme, şiire ve mûsikîye önem veren Araplarda kültürel hayatın canlı bir parçasıydı. Sözlü edebiyatın hâkim olduğu Câhiliye Araplarının kültür hayatında şiir tartışılmaz bir yere sahip olduğu gibi, çoğu zaman şiirlerin yayılmasına ve ezberlenerek korunmasına da vesile olan şarkı ve türküler eğlence hayatının başlıca unsuru sayılırdı. Özel olarak bayram, düğün ve sünnet törenlerinin düzenlendiği evlerde, genel olarak cömertliklerini sergilemekle övünen kabile zenginlerinin konaklarında düzenlenen ziyafetlerde ve eğlence hayatında önemli yeri olan meyhanelerde müzik aletleri eşliğinde şarkıcıların icra ettiği şarkılar dinlenir ve rakkaslar seyredilirdi.¹

Kureyş'in koyunlarını otlattığı günlerde Hz. Muhammed'in şehirdeki düğünlerden birisini izlemek üzere Mekke'ye inişini ve şehirdeki ilk evden def ve mizmar sesleri duyuşunu anlatan rivayet,² Mekkelilerin düğünlerini müzik eşliğinde yaptıklarını gösteren bir örnektir. Hz. Peygamber, Ensârdan bir genç kızın düğününü üstlenen Hz. Âişe'ye Ensâr'ın mûsikiyi sevdiğini hatırlatarak gelinle birlikte damadın evine şarkıcı gönderilmesini tavsiye etmiş ve

¹ İslâm kaynaklarında çeşitli açılardan tartışılan eğlence amaçlı mûsikî konusunda ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: İbn Hazm, "Risâle fi'l-ginâi'l-mülhî (Eğlence İçerikli Müziğin Hükmüne Dair)" (trc. Ali Pekcan), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, I (2003), 217-230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 133-341; V, 1-126; Lamyâ Fârûkî, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler* (trc. Ü. Taha Yardım), İstanbul 1985; Akdoğan, "Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda İslâm Açısından Musikî Sanatının Değerlendirilmesi", *AÜİFD*, XXXIX (1999), s. 379 vd.; Uludağ, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ*, Bursa 1992; Düzenli, "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", *Marife*, I/2, s. 27-58; Apaydın, "Mûsiki/Fıkıh", *DİA*, XXXI, 261-263.

² Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y., II, 279.

eğlenceye yer verilmediği takdirde düğün merasiminin eksik kalacağına işaret etmiştir.³ Resûlullâh'ın Medîneli Benî Neccâr kabilesinden Rübeyyi' bint Mu'avviz'i düğünde ziyaret ettiği, bu sırada gelin odasındaki iki şarkıcı kızın Rübeyyi'in Bedir savaşında katledilen yakınlarının menkıbelerini anlatan şarkı okudukları ve Resûlullâh'ı görünce "yanımızda yarın ne olacağını bilen bir peygamber var" diye övmeye başladıkları, ancak onun kendilerini bundan vazgeçirerek önceki şarkılarına devam etmelerini istediği aktarılır.⁴ Hz. Peygamber'in Kurban bayramında Minâ'da iken Hz. Âişe'nin yanında def çalıp Eyyâmü'l-Arap'tan Buâs gününe dair şarkılar söyleyen iki şarkıcı kızı azarlayan Hz. Ebû Bekir'i: "bırak ey Ebû Bekir, her kavmin bayramı var, bu da bizim bayramımızdır" sözleriyle bundan vazgeçirdiğine dair rivayet⁵, Arap toplumunda düğün gibi bayram günlerinin de müzik eşliğinde geçirildiğini gösterir.

Arap toplumunda musiki sadece belli başlı bayram, düğün ve sünnet gibi özel merasimlerde veya yaygın içki meclislerinde icra edilmekle sınırlı kalmayıp, sosyal hayatın eğlence dışı faaliyetlerinde de önemli rolü olan kültürel bir unsurdur. Nitekim orduya moral verme amacıyla savaş öncesinden başlayan ve savaş sırasında da devam eden müzik aletleri eşliğinde şarkılar söyleme; savaş sonucuna bağlı olarak zaferi kutlama veya ölenlere ağıt yakma da müzik ve müzisyenler aracılığıyla yapılmaktaydı. Bedir savaşında (2/624) Mekkeliler konaklama yerlerinde eğlenmek için birçok müzik aletiyle birlikte şarkıcı kadınları beraberlerinde götürmüş, Ebû Süfyân'ın başkanlığındaki kervanın güvende olduğu haberini almalarına rağmen Kureys ileri gelenleri, Arapların her sene düzenledikleri bir panayıy yeri olan Bedir'de develer kesilip, içkiler dağıtılmadan ve şarkıcıların nağmeleri eşliğinde

³ İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313, III, 391; İbn Mâce, "Nikâh", 20; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994, VII, 289; İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 328/940), *el-'İkdü'l-ferîd*, I-VII, Kahire 1969, VI, 7.

⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968, VIII, 447; Buhârî, "Nikâh", 49; İbn Mâce, "Nikâh", 21; İbn Hanbel, VI, 359-360.

⁵ Buhârî, "İdeyn", 3; İbn Mâce, "Nikâh", 21; İbn Hanbel, VI, 187.

de üç gece geçirmeden geri dönmeyeceklerini söylemişlerdir.⁶ Uhud savaşında da Kureyş ordusunu desteklemek için orduyla birlikte onbeş kadının Mekke'den yola çıktığı, savaş meydanında vurmalı aletlerden *ekbâr* (الأكبار), *gîrbâl* (الغربال) ve def (الدف) eşliğinde şarkılar söyleyerek orduyu cesaretlendirdiği rivayet edilmektedir.⁷ Genel olarak hicret sırasında Resûlullâh'ın Medîne'de bazı müzik aletleri eşliğinde şarkılarla karşılandığına dair haberler⁸, özel olarak siyahi bir cariyenin Hz. Peygamber'in savaştan sağ-salim Medîne'ye döndüğü takdirde def çalıp şarkı söyleyeceğini adayıp daha sonra bu adağını yerine getirdiğine dair rivayetler⁹ seferden dönüşün şarkı ve çalgı eşliğinde kutlandığını gösteren örneklerdendir.

Müzik aletleri eşliğinde söylenen şarkılar dışında, yolculukların sıkıntılarını hafifletmek veya topluca icra edilen diğer faaliyetlerin yorgunluğunu azaltmak amacıyla da çeşitli nağmeler söylenmesi toplumda yaygındı. Abdurrahmân b. Avf'la ticarî ortaklığı bulunan güzel sesli sahabî Rebâh b. Mugterîf'in, yolculuk sırasında söylediği *hüdâyı* eğlenmek ve yolculuğu kısaltmak amacıyla (تلهو ونقصر عنا السفر) terennüm ettiği aktarılmaktadır.¹⁰ Cahiliye dönemi Arap musikisinden bahseden kaynakların neredeyse tamamında, *hüdânın* deve kervanının düzenli yürümesini sağlaması ve yolculuğa neşe katması amacıyla söylenen meşhur nağme çeşidi olduğundan bahsedilmektedir.¹¹ Hz. Peygamber döneminde dinî, ticarî veya askerî seferlerde

⁶ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 521-522; Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984, I, 39; İbn Sa'd, II, 13; Taberî, *Târih*, II, 438; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y., III, 100.

⁷ Vâkîdî, I, 201-202, 225; İbn Sa'd, II, 37, 40; Taberî, *Târih*, II, 504-505, 510.

⁸ Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III, 64; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981, III, 199-200.

⁹ Bk. Tirmizî, "Menâkib", 17; Dârimî, "İman", 22; İbn Hanbel, V, 353, 356.

¹⁰ Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah (ö. 236/851) *Nesebu Kureyş* (thk. E. Levi Provençal), Kahire 1982, s. 448; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412, II, 486-487; Safedî, SAFEDÎ, Ebû's-Safa Selâhaddin Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed Arnaût), I-XXIX, Beyrut 2000, XIV, 53.

¹¹ Bk. Mufaddal b. Seleme, Talib Mufaddal b. Seleme b. Âsım (ö. 290/903), *el-Melâhî va esmâ'uhâ min kâbeli'l-müsikâ* (thk. Gattâs Abdülmelik Habeşe), Kahire

Arapların atalarından Mudâr b. Nizâr'a nisbet edilerek tarihi çok eskilere kadar götürülen¹² bu meşhur nağme çeşidinin ifacılarına rastlanmaktaydı. Güzel sesiyle bilinen sahabeden Berâ b. Mâlik¹³ ve Habeş menşeli siyâhi köle Enşece,¹⁴ yolculuk sırasında *hüdâ* söyleyerek develeri coşturmasıyla meşhur *hâdîler* arasındaydı.¹⁵

Kültürel hayatın diğer birçok unsuru gibi müzikte de yerleşikler ve bedevîler arasında Câhiliye'den itibaren bilinen temel bir farklılık bulunmaktaydı. Hz. Osmân'ın mevlası Nâil'in, güzel sesiyle bilinen sahabeden Ribâh b. Mugterif'ten kendileri için bedevîlerin değil, yerleşiklerin şarkısını (غناء أهل القرار) söylemesini istediğine dair rivayet¹⁶, iki yaşam tarzı arasındaki müziğin temelde farklı öğeler taşıdığını haber vermektedir. Bedevîlerin müziği, genel olarak *ginâu'l-a'râb* (غناء الأعراب) şeklinde adlandırılmaktaydı.¹⁷

Konuyla ilgili birçok kaynakta yer alan ve Hişâm b. Muhammed el-Kelbi'ye nispet edilen tasnifte, fetihlerin ardından Bizans ve Sâsânîler'den Rum ve Fars asıllı şarkıcı köleler yarımada getirilip genelde eğlence sektörü, özelde müziğin veçhesinin önemli derecede değiştiği zamana kadar Araplarda musikinin *nasb* (النصب), *sinâd* (السناد) ve *hezic* (الهزج) diye bilinen

1984, s. 29; İbn Hurdazbih, Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (ö. 300/913), *el-Lehv ve'l-melâhî* (thk. Gattâş Abdülmelik Habeşe), Kahire 1984, s. 40-41; Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 345/956), *Mürûcû'z-zehab ve ma'âdinü'l-cevher* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, y.y. 1964, IV, 221.

¹² Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29; İbn Hurdazbih, s. 40-41; Mesûdî, IV, 221-222.

¹³ Bk. İbn Hanbel, III, 254; Beyhakî, X, 227; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, I, 140; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992, I, 119.

¹⁴ Bk. Buhârî, "Edeb", 116; Müslim, "Fadâil", 70-72; İbn Sa'd, VIII, 430-431; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 119.

¹⁵ Kervan taşımacılığında *hâdî*lerin rolüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Azizova, El-nure, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Yayınlanmamış Doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2007, s. 320-322.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *en-Nihâye, fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399, IV, 38; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî), I-II, Beyrut 1985, II, 233.

¹⁷ Cevad Ali, (ö. 1408/1987), *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1980, V, 106.

üç çeşidinden bahsedilmektedir.¹⁸ *Mürâî* ve *cenâbî* de denilen *nasb*, *hüdâ*'yı ve nevvahların okudukları mersiyeleeri içine almakta ve genellikle binicilerin müziği sayılmakta,¹⁹ *sinâd*, nağme ve ara sesleri çok olan pest bir müzik,²⁰ def ve bir çeşit düdük olan *mizmar* (المزمار) aracılığıyla ifa edilen *hezic* ise, ağır başlı insanı bile dans ettiren tiz bir müzik olarak bilinmekteydi.²¹ Tasniften de anlaşıldığı üzere, İslâm'ın ilk dönemlerine kadar Araplarda mîsikî, müzik aletleri olmaksızın söylenen ve hüdâ-mersiye türü nağmeleri içine alan *nasb*, vurmali ve üflemeli aletlerle ifa edilen bir çeşit dans müziği sayılan *hezic* ve genellikle telli aletler ve şarkıcılar eşliğinde çeşitli nağmeler söylenen *sinâd* diye üç belli başlı dala ayrılmaktaydı. Özellikle son ikisi, devrin eğlence sektörünün başlıca aktörleri, profesyonel şarkıcı ve rakkasların sanatlarını icra ederken kullandıkları temel müzik çeşitleriydi.²²

Câhiliye'den itibaren Arap yarımadasında Gassânî, Hire ve Yemen hükümdarlarının saraylarında, kabile reisi veya eşrafın konaklarında efendilerini ve misafirleri eğlendirmek amacıyla, ünlü şairlerin sözlerine şarkılar okuyan ve çeşitli müzik aletleri çalarak raks eden müzisyenler bulunurdu. Komşu Bizans ve Sâsânî imparatorluklarıyla olan kültürel etkileşim sonucu, özellikle Gassânî ve Hire saraylarında kendi dilinde şarkı söyleyen yabancı müzisyenlere rastlanmaktaydı. Şâir Hassân b. Sâbit, Gassânî emiri Cebele b. Eyhem'in sarayında gördüğü manzarayı şöyle anlatmaktadır: "Orada on şarkıcı kız gördüm. Bunların beşi Bizans menşeli olup bariton çalarak kendi dilinde şarkı söylüyordu. İyâs b. Kabîsa tarafından hediye edilen diğeri beşi Hireli olup, oranın müziğini icra etmekteydiler. Ayrıca Mekke veya başka yerlerden Arap şarkıcılar da Cebele'yi eğlendirmek üzere gelmiştir."²³

¹⁸ Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29-30; İbn Hurdazbih, s. 42; İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27; Mesûdî, IV, 221-222; Âlûsî, I, 369; Cevad Ali, V, 111-112.

¹⁹ Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29; Âlûsî, I, 369; Cevad Ali, V, 111; Şehâde, s. 188.

²⁰ İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27; Cevad Ali, V, 111; Şehâde, s. 189.

²¹ Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 30; Âlûsî, I, 369; Cevad Ali, V, 111-112; Şehâde, Ali en-Natur, "İslâm'a Göre Ses ve Musiki Sanatı" (trc. Ruhi Kalender, Adem Akın), *AÜİFD*, XXXIII (Ankara 1992) s. 187-201, s. 188-189.

²² Nâsiruddîn el-Esed, *el-Kıyân ve'l-ğinâ' fi'l-asrı'l-Câhili*, Beyrut 1988 s. 125.

²³ İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV. Beyrut 1986, XVII, 170; İbn Hamdûn, Ebü'l-Me'âlî Bahâeddîn Muhammed b. Hasan (ö. 562/1167), *et-*

Gassânî sarayında gördüğü müzik kültürünü aktaran Hassân'ın sözlerinden de anlaşıldığı üzere, yarımada'nın tampon devleti konumunda bulunan Hire'nin "Hire halkının gınâsı" (غناء أهل الحيرة) diye bilinen kendine özgü müziği bulunmaktaydı. Fars ve Yunan kültürü, bölgedeki Hıristiyanların ayin müziği gibi çeşitli unsurlardan etkilenmekle birlikte, kendine özgü karakteri bulunan bu müzik, gerek hadarîlerin gerekse bedevîlerin musikisinden temayüz etmekte ve *hezic* ile *nasb* arasında *nasba* yakın bir çeşit oluşturmaktaydı.²⁴ Aralarında Nâbîga ez-Zübyânî, Tarafe b. Abd, Amr b. Kül-sûm ve Adî b. Zeyd'in bulunduğu pek çok ünlü şairin vatanı olması sebebiyle de devrin önemli kültür merkezi sayılan Hire²⁵, aynı zamanda çeşitli müzik aletlerinin kullanımının yarımada'da yayılmasında önemli rol oynamaktaydı. Hz. Peygamber'le rekabet etmeye çalışan Kureyş'li Nadr b. Hâris'in bu maksatla çeşitli kıssaların yanı sıra, Hire'den üd kullanımını öğrenip Mekke'de öğretinceye kadar bölge halkının bu aletle ilgili tasavvuru bulunmadığı rivayet edilmektedir.²⁶ Böylece sadece ahşap gövdeli üd, geleneksel deri gövdeli *mizhar*'ın yerine geçmekle kalmamış, *sanç* (الصنح) ve tambur (الطنبور) gibi telli ve vurmali bazı aletler de buradan ithal edilmiştir.²⁷ Kaynaklarda erken dönemlerden itibaren güney Arabistan'ın kültür ve sanat merkezi olarak Yemen'in musikisinden bahsedilmekte, başlıca enstrümanın *mi'zef* (معزف) denilen telli çalgı aleti olduğu bölgede *himyerî* ve *hanefî* diye bilinen iki farklı müzik çeşidinden söz edilmektedir.²⁸

Hükümdar saraylarında görülen musiki ortamının bir benzeri kalabalık kentlerde ve bedevî çadırlarında da mevcuttu. İslâm'ın zuhurundan kısa bir süre öncesine kadar Mekke'de köle ticareti yapan Abdullah b. Cüd'ân'ın, misafirlerine şarkı söyleyen ve onları eğlendiren iki şarkıcı kölesi olduğu ri-

Tezkiretü'l-Hamdüniyye (thk. Bekr Abbas, İhsan Abbas), I-X, Beyrut 1996, VIII, 361.

²⁴ Cevad Ali, V, 106-107.

²⁵ Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 5.

²⁶ Bk. İbn Hurdazbih, s. 42; Mesûdî, IV, 222.

²⁷ Farmer, Henry George (ö. 1965), *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 5.

²⁸ Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29-30; İbn Hurdazbih, s. 42; Mesûdî, IV, 222. Klasik Arap müzik aletlerinin bir kısmının Yemen kökenli oluşu, Yemen hükümdarlarındaki şairlik-müzisyenlik temayülleri için bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 3-4.

vayet edilmektedir.²⁹ Evi Mekke'nin gençleriyle dolup taşan, içki içilen ve müzik dinlenen bir mekan olan Kureyşli Mikyas b. Kays b. Adî'nin Esmâ ve Aseme diye adlandırılan iki şarkıcı cariyesinden bahsedilir.³⁰ Abdumuttalib oğullarından bazılarına ait Sâre isimli şarkıcı cariyenin Kureyş ordusuyla birlikte Bedir savaşına katıldığı ve konakladıkları subaşlarında kendilerini eğlendirdiği rivayet edilir.³¹ Yine Bedir savaşında müzik aletleri eşliğinde şarkılar söyleyerek Kureyş ordusunu eğlendiren şarkıcılardan birisi olarak Esved b. Muttalib'in cariyesi 'Azze'den³² ve Ümeyye b. Halef'e ait ismi zikredilmeyen bir şarkıcıdan daha bahsedilmektedir.³³ Teym b. Gâlib kabilesinden müslüman olduktan sonra irtidâd eden Abdullah b. Hatal'ın, İslâm'a ve Hz. Peygamber'e hakaret ettikleri için Mekke'nin fethi günü sahipleriyle birlikte katledilmeleri istenen Fertenâ ve Kerîbe/Kureybe adlı iki şarkıcı cariyesi vardı³⁴. Kaynaklarda Medîneli şair sahabî Hassân b. Sâbit'in Fâri' diye

²⁹ Bk. Câhiz, "el-Kıyân", *Resâilu Câhiz* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979 II, 158; İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 2-5; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî (ö. 245/860), *el-Muhabber* (thk. Ilse Lichtenstadter), Beyrut t.y., s. 138.

³⁰ Kâbe'deki ziynet eşyalarıyla birlikte altın ceylan heykeli, Ebû Leheb'in de aralarında bulunduğu birkaç eğlence düşkünü Kureyşli tarafından çalınarak Mikyas'ın evinde taksim edilmiş ve işrete harcanmıştır. Bk. İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahhâri Kureyş* (thk. Hurşid Ahmed Fârûk), Beyrut 1985, s. 59-62; İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Münzir İbnü's-Sâib Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (204/819), *Cemheretü'n-Neseb* (thk. Naci Hasan), Beyrut 1986, s. 101; Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.400/1009), *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, s. 34-35. Bazı kaynaklarda Kays b. Adî diye geçer. Meselâ bk. İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933) *el-İştikâk* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1958, s. 121.

³¹ Bk. İbn Hişâm, s. 935-936; Vâkıdî, I, 39; Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşraf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959, s. 290; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhîr Atâ), I-X, Mekke 1994, IX, 120; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 690. Bazı rivayetlere göre Sâre, Hâşim b. Abdumuttalib oğullarından Amr b. Ebû Sayfî'ye mensuptu. Bk. Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 90-91.

³² Vâkıdî, I, 39; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 290.

³³ Vâkıdî, I, 39; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 290.

³⁴ İbn Hişâm, s. 935-936; Vâkıdî, II, 825; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 357, 361; Taberî, *Târih*, III, 59-60; Zübeyrî, İbn Hatal'ın Hz. Peygamber'i hicveden iki şarkıcı cariyesinden bahseder, fakat isimlerini zikretmez. Bk. *Nesebu Kureyş*, s. 442-443.

bilinen köşkünde misafirlerine müzik aleti eşliğinde şarkı söyleyen Sîrin isimli şarkıcı cariyesinden de bahsedilir.³⁵ İsfahânî'nin aktardığı rivayete göre, Medîneli Uhayha b. Cülâh'ın müzik aleti çalarak şarkı söyleyen Müleyke isimli cariyesi vardı.³⁶ Hz. Ali ile Fâtıma'nın düğünü arifesinde (Zilkade 2/Mayıs 624) Hamza b. Abdulmuttalib'in Medîneli sahabîlerden birisinin konağında şarap içerek müzisyen kızın şarkılarını dinlediği, sarhoşluğun etkisiyle amcalarının bu halini ikaz eden Hz. Peygamber'i ve Ali'yi azarladığı rivayet edilir.³⁷ 4/625 senesinde Medîne'den sürüldükleri zaman Benî Nadîr Yahudilerinin kendileriyle birlikte müzik aletleri eşliğinde şarkılar söyleyen cariyeleri götürdüklerine dair rivayetler³⁸, Medîneli Yahudiler arasında da şarkıcı ve müzisyenler edinildiğini gösterir.³⁹

Sadece hadarî halk arasında değil, bedevîler arasında da kabile ileri gelenleri şarkıcı ve müzisyen cariyelere sahipti. Âmir b. Sa'sa'a kabilesi eşrafından Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'le ilgili İbn Habîb'in aktardığı rivayet bunu destekleyen örneklerden birisidir. Bu rivayete göre Medîne'ye gelerek Hz. Peygamber'den kavmine İslâm'ı anlatmak üzere bazı kimseler gönderilmesini isteyen Ebû Berâ, emniyetini garanti altına aldığı bu heyetin Bi'rmaûne'de katledilmelerini engelleyemeyince son kez iki şarkıcı cariyesini huzuruna çağırarak, onların şarkıları eşliğinde sarhoş oluncaya kadar şarap içtikten sonra kılıcına yaslanarak intihar etmiştir.⁴⁰

Mûsikîyi kısa bir süreliğine eğlenmekten ziyade ruh ve vücudu dinlendirici bir unsur ve günlük hayatın ayrılmaz bir parçası olarak gören, bu amaçla sürekli konağında bulundurmak üzere şarkıcı cariyeler edinen toplumdaki

³⁵ Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 10; İsfahânî, *el-Eğânî*, XII, 84; İbn Abdürrabbih, *el-Ikd*, VI, 8.

³⁶ İsfahânî, *el-Eğânî*, XV, 39.

³⁷ Buhârî, "Musâkât", 13; "Talâk", 11; "Meğâzî", 12; Müslim, "Eşribe", 1; İbn Hanbel, I, 142.

³⁸ Bk. İbn Hişâm, s. 758; Taberî, *Târih*, III, 1452.

³⁹ Tevrat kıssalarından hareketle bazı müzik aletlerinin mucidi olduğu rivayet edilen İsrailoğulları'nın (meselâ bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 13-15; Mesûdî, IV, 220-221), dinî ve eğlence törenlerinde çeşitli müzik aletleri eşliğinde şarkı söylediği bilinmektedir. Bk. Bozkurt, "Eğlence", *DİA*, X, 483.

⁴⁰ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 472-473; Se'âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (ö. 429/1038), *Simâru'l-kulûb fî muzâf ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire t.y., 101-102.

sayılı şahıslardan farklı olarak, sıradan halk bayram, düğün ve sünnet gibi özel günlerde, önceden tayin edilmiş ücret veya bahşiş karşılığı müzisyenliği meslek olarak edinen profesyonel şarkıcı ve çalgıcılar kiralamaktaydı. Amr b. Âs'ın annesi Nâbiga bint Abdullah'ın Âs'la evlenmeden önce Mekke'nin en ünlü ve bahşişi en yüksek olan şarkıcılarından olduğuna dair İbn Abdürrabbih'in rivayeti,⁴¹ kalabalık kentlerde eğlence hayatının bir parçası olarak profesyonel şarkıcı zümresinin bulunduğunu gösterir. Hz. Peygamber de Medine'deki bir düğünde gelinle birlikte damadın evine gönderilmek üzere şehirdeki muganniyelerden birisinin davet edilmesini istemiştir.⁴² İbn Hacer, Kurban bayramında Minâ'dayken Hz. Âişe'nin yanında def çalıp Buâs gününe dair şarkılar söyleyen şarkıcı kızlardan⁴³ birisinin Ensâr'a ait Hamâme isimli şarkıcı cariyeye olduğunu rivayet etmektedir.⁴⁴ Bu ve benzeri veriler dikkate alındığında, yalnızca efendisinin konağında misafirlerini eğlendiren şarkıcı ve çalgıcı cariyelerden başka, gerek daha sınırlı bir çevrece eğlenilen, gerekse topluca kutlanılan özel günlerde bu sanatı profesyonel olarak icra eden müzisyenler bulunduğu anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili kayıtlardan anlaşıldığına göre Câhiliye'den itibaren İslâm'ın ilk dönemlerine kadar eğlence sektörünün temel aktörleri, vurmali, üflemeli ve telli müzik aletleri eşliğinde gerçekleştirilen musikinin *sinâd* ve *hezic* gibi türlerinin icracıları olarak bayan müzisyenlerdi. Câhiz, Arap şiirinin temel temalarından birisini oluşturan aşkın ilham kaynağı oldukları için kadınların, şiirin besteye dönüştüğü şarkıların da icracıları olmayı daha fazla müstahak olduklarını söylemekte ve kadınların bu konudaki yetkinliğini şu ifadelerle açıklamaktadır: “Köle ve cariyenin icra ettiği musiki aynı olur mu? Öpülmesi arzulanan dudaklarla yüz çevirmek istenen dudaklar arasından çıkan şarkı eşit olur mu? Hangisi daha hoş ve daha latîf, daha cilveli ve daha istenilendir: saç-sakalı karma karışık, yanakları gür sakallı erkeği veya dişleri dökülmüş ve yüzü buruşmuş ihtiyarı mı, yoksa nergis

⁴¹ İbn Abdürrabbih, *el-Ikd*, II, 120.

⁴² İbn Hanbel, III, 391; İbn Mâce, “Nikâh”, 20; Beyhakî, VII, 289; İbn Abdürrabbih, *el-Ikd*, VI, 7.

⁴³ Buhârî, “İdeyn”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 21; İbn Hanbel, VI, 187.

⁴⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 585.

buketi veya yasemine benzeyen, sanki yakuttan yontulmuş veya parlatılmış gümüşten üretilmiş cariyeyi mi dinlemek?”⁴⁵

10/631 yılında Zeyd el-Hayl’ın başkanlığında Medîne’ye gelen Tay kabilesi heyetindeki Mâlik b. Cübeyr et-Tâî’nin mugannî olduğundan bahsedilirse de,⁴⁶ kaynaklarda erkek mugannilere dair örneklerle fazla rastlanmamaktadır. Zira kastedilen zaman diliminde erkek şarkıcılar musikî alanında faal olmamış, Tuveys, Nâsit el-Fârisî, Sâib ve Hâir gibi İslâm toplumundaki ilk meşhur erkek müzisyenler, fetihlerin ardından veçhesi değişen eğlence sektöründe Bizans ve Sâsânî’den getirilen Rum ve Fars menşeli mevâlî arasından çıkmıştır.⁴⁷ Bununla birlikte, Arap mûsikisinin en eski türü sayılan ve müzik aletleri olmaksızın söylenen *nasb*’ın başlıca ifacılarının erkek türküçüler olduğu da zikredilmelidir.⁴⁸

Nasb’ın, binicilerin müziği (غناء الركبان veya ركباني) olarak da adlandırılması,⁴⁹ müziğin bu çeşidinin deve sırtında göçebe hayatı süren bedevîler arasında daha fazla yaygın olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Kaynaklar, Rabî’a kabilesinin Küleyb b. Yerbû’ kolundan Nedâh b. Eşyem’in oğullarının bedevî Araplar arasında *nasb*’ın en iyi icracıları olarak ün saldıklarını, onun soyundan Zemâm b. Hitâm b. Nedâh’ın en iyi *nasb* söyleyen kişi olduğunu ve onun bu yönünün şâir Samme el-Kuşeyrî’nin şiirine konu olduğunu aktarmaktadır.⁵⁰ Öte yandan *nasb*’ın başlıca türü olan *hüdâ*’nın kökeninin Arapların atalarından Mudâr’a nispet edilmesine dair rivayetler⁵¹ de bedevîlerle bu müzik çeşidi arasındaki kadîm ilişkiye işaret etmektedir. Sonuç olarak İslâm öncesinden itibaren sadece erkeklerin söyledikleri şarkı

⁴⁵ Câhiz, “en-Nisâ”, *Resâil*, III, 144-145.

⁴⁶ Bk. İsfahânî, *el-Eğânî*, XVII, 250; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 721.

⁴⁷ İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27-28; Âlûsî, I, 368. Ayrıca bk. Şehâde, s. 191; Aycan, İrfan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *AÜİFD*, XXXVIII (Ankara 1998), s. 161 vd.

⁴⁸ Bk. Cevad Ali, V, 113.

⁴⁹ Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29; İbn Abdirabbih, *el-Ikd*, VI, 8, 27; Âlûsî, I, 369; Cevad Ali, V, 111.

⁵⁰ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, XII, 242-243; İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve ’ş-şu’arâ* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-II, Kahire 1982, I, 326-327.

⁵¹ Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 29; İbn Hurdazbih, s. 40; Mesûdî, IV, 221-222; Takıyyuddîn el-Cerrâ’î, Ebû Bekr b. Zeyd (ö. 883/1478) *el-Evâil* (thk. Adil Fureycât), Dimaşk-Beyrut 1988, s. 119.

türü olarak *hüdâ*'dan ve ifacılarından/*hâdî*lerden bahsedilebilirse de, *nasb*'ın bir nevi olan ve binicilerin müziği olarak adlandırılan bu türkü çeşidinin ifası, eğlence hayatından ziyade bölge taşımacılığında temel unsur olan kervancılık sektörü içinde gelişmiş bir meslek olarak görülmelidir.

Öyle anlaşıyor ki İslâm öncesi dönemden itibaren Araplarda müzisyenlikle iştigal edenler gerek Arap gerekse acem olsun, çoğunlukla kölelerden oluşmaktaydı. Nesebe önem veren Arapların en eski şarkıcılarının Âd kavmi zamanında Amalika'dan Muâviye b. Bekir el-İmlikî'ye ait *cerâdetân* diye adlandırılan ve Arap edebiyatında dair darbı mesel olarak da şöhret bulmuş iki şarkıcı cariyeye⁵² olduğuna haberin yer aldığı kaynaklarda, bu mesleğin en eski icracıları olarak cariyelerden bahsedilmektedir.⁵³ Şereflerine düşkün Arapların akrabalarından herhangi bir hür kadının, kendilerini etkilemek için süslendiği izleyicilerinin dikkat ve şehvetinin odak noktası olmayı gerektiren müzisyenlikle uğraşmasını kabul etmediği malumdur.⁵⁴ Nitekim ilk dönem kaynaklarında bahsi geçen şarkıcı ve müzisyenlerin çoğunun toplumun ileri gelenlerine ait köleler olması, bu tespitin en azından

⁵² Muâviye b. Bekir'in iki şarkıcı cariyesine dair "cerâdeteynden daha güzel sesli" (ألحن من الجرادتين) (Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut 1972, II, 256; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fî emsâli'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1987, I, 314; Askerî, *Kitâbu Cemheretü'l-emsâl*, II, 180, 224); işret ehline yönelik "cerâdeteyn'in kendisine şarkı söylerken gördüm" (رأيتك تَغْنِيهِ الجرادتان) (Meydânî, I, 131) veya eğlenceye düşkün şahıslar için "cerâdeteyn sana şarkı söylerken gün geçti" (ظَلَّتِ اليوم تلهيك الجرادتين) (Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, II, 154) şeklindeki darbı meseller Arap edebiyatına geçmiştir.

⁵³ Rivayete göre, Araplarda ilk şarkı söyleyenler Mekke'de Amâlikîlilerin meskun olduğu bir dönemde Muâviye b. Bekir'in cerâde diye adlandırılan iki şarkıcı cariyesiydi. Bölgelerine uzun bir süre yağmur düşmemesi sebebiyle Âd halkının yağmur duası için Mekke'ye gönderdiği heyet, aralarındaki akrabalık bağı sebebiyle misafiri oldukları Muâviye b. Bekir'in yurdunda şarkıcı cariyeler eşliğinde şarap içip geliş sebeplerini unuturlar. Akrabalarını rencide etmek istemeyen Muâviye'nin isteği üzerine müzisyen cariyeler, şarkılarında Âdlı misafirlere Mekke'ye geliş sebeplerini andıracak beyitler söyler, böylece asıl görevlerini hatırlayan misafirler yağmur duasında bulunarak Mekke'yi terk ederler. Bk. Mu-faddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 15; İbn Hurdazbih, s. 42; Mesûdî, IV, 222; İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27.

⁵⁴ Ahmed Muhammed Havfî, *el-Mer'e fî's-şi'ri'l-câhili*, Kahire t.y. s. 564.

mûsikînin bir sanat dalından belli başlı eğlence sektörüne dönüştüğü fetihler sonrası döneme kadarki süre için geçerli olduğunu gösterir.

Câhiliye dönemi müziği üzerine yapılan araştırmalar, zikredilen devirde müziğin yazılmış kuralları olmadığı, şarkıcıların şarkılarında tek bir düzen takip etmeyip herkesin kendi his ve duygularına ve dinleyiciler üzerindeki etkisine göre farklı metot takip ettiğini söylemektedir.⁵⁵ İslâm öncesi Araplardaki “kıyân” sınıfını ve musikideki rollerini inceleyen çalışmasında Nâsirüddîn el-Esed de, şarkıcıların söyledikleri şarkılarda ciddiyet ve vakar, medih ve övünme gibi duygular ifade ediliyorsa bunun için uygun melodi ve ağır vezinleri olan *sinâd*’ı tercih ettiklerini, zevk, iştret ve şehvete davet olan şiirlerinde ise, hafif ve oynak melodilerden oluşan ve genellikle vurmali müzik aletleri eşliğinde söylenen *hezec* çeşidini seçtiklerini söylemektedir.⁵⁶

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, birçok meslekte olduğu gibi müzisyenlikte de belli bir sanat becerisi kazanılması söz konusu olup, gerek şarkıcı ve çalgıcı olsun gerekse hem müzik aleti çalıp hem şarkı söyleyen müzisyenler olsun, sanatlarını icra edebilmek için belli bir eğitim sürecinden geçmekteydi. Bunun için devrin meşhur şairlerinin şiirlerinin ezberletilmesi ve herhangi bir müzik aletinden istifadenin öğretilmesi bu eğitimin başlıca aşamalarını oluşturmaktaydı. Arap mûsikîsinden bahseden kaynaklarda, Hz. Peygamber’e ve İslâm’a karşı düşmanlığıyla bilinen Kureyş’in Abdüddâr oğullarının ileri gelenlerinden Nadr b. Hâris b. Kelede’nin Irak’ta üd çalmayı öğrendiğinden ve Mekke’ye döndükten sonra bu becerisini öğrettiği birkaç müzisyen cariyeye (فَيِّئَة) edindiğinden bahsedilmektedir.⁵⁷ Sakîfli Hâris b. Kelede’nin seyahatte bulunduğu Fars ve Yemen topraklarında üd çalmayı öğrendiğine dair haberler⁵⁸, onun Tâif’te kendisine vergi ödeyen “bayrak sahibi” (ذوات الرايات) cariyeleri bulunduğuna dair rivayetle⁵⁹ karşılaştırıldığında,

⁵⁵ Şevki Dayf, *eş-Şi’r ve’l-gınâ fi’l-Medîne ve Mekke li-asri benî Ümeyye*, Kahire 1976, s. 41; Abdülemîr Ali Mihennâ, *Ahbâru’l-mugannîn ve’l-muganniyât fi’l-câhiliyye ve’l-İslâm*, Beyrut 1990, s. 10.

⁵⁶ Nâsirüddîn el-Esed, s. 125.

⁵⁷ Bk. İbn Hurdazbih, s. 42; Mesûdî, IV, 222.

⁵⁸ Bk. İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelüsî (ö. 384/994), *Tabakâtü’l-etubbâ ve’l-hükemâ* (thk. Fuad Seyyid), Beyrut 1985, s. 54; İbn Ebî Usaybi’a, Ebû’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım (ö. 668/1270), *‘Uyûnü’l-enbâ fi tabakâti’l-etubbâ* (thk. thk. Nizar Rıza), Beyrut t.y., 161.

⁵⁹ Bk. Mesûdî, III, 15.

Arapların tabibi lakabıyla ünlü Hâris'in, yarımada da pek fazla yaygın olmayan ûd çalmayı kendisi için kazanç yolu olmaktan ziyade, kendilerinden sağladığı kârı artırmak amacıyla cariyelerine müzik eğitimi vermek için öğrendiği düşünülebilir.

Gerek İslâm öncesi Arapların sosyal tarihiyle ilgili önemli kaynak sayılan Cahiliye şiirleri, gerekse ilk Müslümanların gündelik hayatını aksettiren değerli kayıtların yer aldığı hadis literatüründe devrin telli, vurmali ve üfle-meli olmak üzere çeşitli musikî aleti çalan veya bu aletler eşliğinde şarkı söyleyen müzisyenlerden bahsedilmektedir. Etimolojik bakımdan bir kısmının yabancı menşeli olduğu söylenen⁶⁰ müzik aletleri arasında telli olanlardan ahşap gövdeli ûd (العود)⁶¹, İran menşeli bir saz olup birkaç çeşidi bulunan *sanc* (الصنج)⁶², şekil itibarıyla benzetildiği “kaz (بَط) göğsü (بَر)” sebebiyle Farsça bu isimle adlandırılan *barbat* (البربط)⁶³, *mizher* (المزهر)⁶⁴, ûdun bir çeşidi olup, sadece çalan veya hem çalıp hem şarkı söyleyen müzisyen kızın *kerîne* olarak adlandırıldığı *kirân* (الكران)⁶⁵, Habeş tamburu olarak bilinen *kı-*

⁶⁰ Mufaddal b. Seleme, musikî aletlerinin büyük çoğunluğunun yabancı menşeli olduğunu, fakat aralarında def gibi ilk defa Araplar tarafından itihaz edilenlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Bk. *el-Melâhî*, s. 15. Zikredilen musikî aletlerinin menşei hakkındaki çeşitli görüşler için bk. *el-Melâhî*, s. 14 vd.; İbn Hurdazbih, s. 35-36; Mesûdî, IV, 220-221; Ayrıca bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 104-107; Cevad Ali, V, 108-111; Bozkurt, Nebi, *Hadiste Folklor-Eğlence*, İstanbul 1997, s. 44-46.

⁶¹ Farmer, “‘ûd”, *ET*, X, 768.

⁶² Halîl b. Ahmed, telli müzik aletlerinden olan *sancın venn* ve *venc* diye bilinen çeşitlerinden bahsetmektedir. Bk. Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988, VI, 46, VI, 187, VIII, 403. Ayrıca bk. Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 313/925), *Muhtârü's-sihâh* (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1995, s. 251; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y., II, 311.

⁶³ Halîl b. Ahmed, VII, 472; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1986, s. 850; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 112; İbn Manzûr, VII, 258.

⁶⁴ Râzî, Muhtâr, s. 116; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 325-326; İbn Manzûr, IV, 333.

⁶⁵ Bk. Halîl b. Ahmed, V, 353; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1583; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 202; İbn Manzûr, XIII, 357.

nnîn (القنين)⁶⁶, *ûd* veya tambur çeşidi olduğu söylenen '*artabe* (العرطبة)⁶⁷; üflemeli müzik aletlerinden *mizmâr* (المزمار)⁶⁸ ve İran menşeli nefesli saz aleti *ney* (الناي); vurmali aletlerden yaygın kullanımıyla bilinen *def* (الدف), bir veya iki cephesiyle de çalınan davul çeşidi *tabl* (الطبل)⁶⁹ zikredilebilir.

Müzisyenler sanatlarını icra ederken eşliğinde şarkılarını söyledikleri veya bizzat kullandıkları müzik aletlerine göre *cerâde* (جرادة), *kayne* (قينة), *saâdi* (صاح) veya *sâdiha* (صادحة), *kerîne* (كرينة), *müdcine* (مدجنة) veya *dâcine* (داجنة), *sannâce* (صناجة) ve *müsmi* 'a (مسمعة) gibi farklı isimlerle adlandırılmaktaydı.⁷⁰ Meselâ müzik aleti çalmaksızın da şarkı söyleyenler *sâdiha*⁷¹ ve *müsmi* 'a⁷² diye isimlendirilmekte, *kirân* (كران) veya *sanc* (صنج) diye adlandırılan telli saz çeşitleri çalan ve bazen bu alet eşliğinde şarkı söyleyenler ise *kerîne*⁷³, *sannâce*⁷⁴ veya genel olarak *kayne*⁷⁵ olarak adlandırılmaktaydı. Dolayısıyla sadece şarkı söyleyen veya yalnızca müzik aleti çalan müzisyenler olduğu gibi, bu ikisini bir arada icra edenler de bulunmaktaydı.⁷⁶ Toplumun zengin tabakasından pek çok şahsın genellikle asgari iki müzisyen cariye bulundurmaları da bununla ilişkili olmalıdır. Muâviye b. Bekir'in efsaneleşmiş iki müzisyen cariyesinden (جرادتان)⁷⁷, Abdul-

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadîs*, II, 268; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 116; İbn Manzûr, XIII, 349.

⁶⁷ Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, IV, 279; Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, 16; İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadîs*, II, 187; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 216; İbn Manzûr, I, 594.

⁶⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 513; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 312; İbn Manzûr, IV, 327.

⁶⁹ Halîl b. Ahmed, VII, 430; Râzî, *Muhtâr*, 163; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1326; İbn Manzûr, XI, 398.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Cevad Ali, V, 114-115; Nâsiruddîn el-Esed, s. 25-29; Pelat, "Kayna", *EF*, IV, 820.

⁷¹ Halîl b. Ahmed, III, 113; İbn Manzûr, II, 508.

⁷² Halîl b. Ahmed, I, 349; Râzî, *Muhtâr*, s. 132; İbn Manzûr, VIII, 165.

⁷³ Halîl b. Ahmed, V, 353; İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 168, 202.

⁷⁴ Bk. İbn Manzûr, II, 311.

⁷⁵ Halîl b. Ahmed, V, 219; Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, IV, 132; İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadîs*, II, 275.

⁷⁶ Konuyla ilgili Câhiliye şiirinden örnekler için bk. Nâsiruddîn el-Esed, s. 106.

⁷⁷ Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 15; İbn Hurdazbih, s. 42; Mesûdî, IV, 222; İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, VI, 27.

lah b. Cüd‘ân⁷⁸, Mikyas b. Kays b. Adî⁷⁹, Abdullah b. Hatal⁸⁰ ve Ebû Berâ Âmir b. Mâlik⁸¹ gibi şahısların kendilerini ve misafirlerini eğlendirmek üzere sürekli olarak konaklarında bulundurdıkları iki müzisyen cariyeden birinin şarkı söyleyip diğerinin müzik aleti çaldığı söylenebilir.

Şiire düşkünlüğüyle bilinen Arapların zevkine uygun olması için şarkıcılar şarkılarında ünlü şairlerin beyitlerini esas almaktaydı. Bu sebeple çoğunluğunu cariyelerin oluşturduğu muganniyelere, köle tâcirleri tarafından pek çok şiir öğretilirdi.⁸² Şiirler, şarkıcı tarafından dinleyiciler üzerindeki etkisi esas alınarak uygun bir melodiyle şarkıya dönüştürülürdü. Câhiz, beste konusunda Arapları diğer milletlerden ayıran başlıca özelliğin, melodiye şiire vezne göre uyarlamalarında olduğunu, diğerlerinin ise, şiiri melodiye göre ayarladıklarını, uzatıp kısaltabildiklerini söylemektedir.⁸³ Böylece bir bakıma şiirini şarkıya dönüştürdüğü şairin ravisi konumunda bulunan şarkıcı,⁸⁴ yazılı kültürün yaygın olmadığı toplumda, şiirlerin hifzedilerek fazla değişime uğramadan kuşaktan kuşağa aktarılmasında da önemli rol oynamaktaydı. Medîneli bir şarkıcının, şiirini şarkı sözü olarak okuduğu dönemin ünlü şairi Nâbîga ez-Zübyânî'ye (ö. 604) şiirindeki yanlış *ikvâ*'yı fark ettirecek kadar telaffuz ettiğine dair İsfahânî'nin aktardığı rivayet,⁸⁵ şiirlerin hifzedilmesinde şarkıcıların rolünü göstermesi açısından önemlidir. Arap musikisine dair modern bir klasik sayılan eserinde, bölgedeki şarkıcıların tamamının yabancı kökenli olduğuna dair Lyall ve von Kramer'in iddialarını asılsız bulan Farmer'in haklı olarak belirttiği gibi, düşün oldukları şiir sanatından iyi anlayan Arapların, yabancının dilinden yanlış vurgularla Arapça şarkı dinlemeyeceği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda öyle anlaşıyor ki, bölgedeki

⁷⁸ Câhiz, "el-Kıyân", *Resâil*, II, 158; İsfahânî, *el-Eğânî*, VIII, 2-5; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 138.

⁷⁹ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 59-62; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 121; Askerî, *el-Evâil*, s. 34-35; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, s. 101.

⁸⁰ İbn Hişâm, s. 935-936; Vâkîdî, II, 825; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 361; Taberî, *Târih*, III, 59-60; Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 442-443.

⁸¹ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 472-473; Se'âlibî, *Simâr* s. 101-102.

⁸² Cevad Ali, V, 118.

⁸³ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1975, I, 385.

⁸⁴ Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 9.

⁸⁵ Bk. İsfahânî, *el-Eğânî*, XI, 13.

şarkıcıların azımsanmayacak kısmı Arap menşeliydi.⁸⁶ Bununla birlikte, aralarında Rumca ve Farsça olmak üzere kendi dilinde okuyanlar da bulunduğu için yabancı asıllı şarkıcı köleler bulunan kalabalık şehirlerde yabancı müzik de duymak mümkündü.⁸⁷

Devrin en etkin propaganda aracı sayılan şiirlerin başlıca yayıcısı olmaları sebebiyle şarkıcıların faaliyeti, toplumsal yaşamın eğlence dışındaki diğer önemli alanlarında da görülmekteydi. İslâm'a ve Hz. Peygamber'e dil uzattıkları için cezalandırılmaları istenen şarkıcılarla ilgili rivayetler bu tespiti destekler mahiyettedir. Abdullah b. Hatal'ın şarkıcı cariyeleri Fertenâ ve Kerîbe,⁸⁸ Abdulmuttalib oğullarına ait Sâre veya 'Azze isimli şarkıcıların Mekke'nin fethi günü bulundukları yerde öldürülmelerine dair Resûlullâh'ın emri,⁸⁹ İslâm'a ve Müslümanlara yaşam hakkı tanımayan müşriklerin görüşlerinin yayıcıları olmaları sebebiyledir. Resûlullâh'ın vefatının ardından sevinç göstergesi olarak ellerine kına yakıp şarkılar söyleyen ve aralarında es-Sebcâ el-Hadremiyye ve Hind bint Yâmin el-Yehûdiyye isimli muganniye-lerin de zikredildiği şarkıcılara yönelik Hz. Ebû Bekir'in müsle veya öldürülme kararıyla ilgili rivayetler de,⁹⁰ şarkıcıların İslâm ve Hz. Peygamber

⁸⁶ Bk. Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 12-13; Ayrıca bk. a.mlf. "Ghinâ", *ET*, II, 1073.

⁸⁷ Cevad Ali, V, 118.

⁸⁸ İbn Hişâm, s. 935-936; Vâkıdî, II, 825; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 361; Taberî, *Târih*, III, 59-60; Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 442-443.

⁸⁹ İbn Hişâm, s. 935-936; Vâkıdî, I, 39, II, 825; Belâzürî, *Ensâb*, I (Hamidullah), 290; Taberî, *Târih*, III, 59-60.

⁹⁰ Belâzürî'nin aktardığı rivayete göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullâh'ın vefatının ardından Hadramevt'te Kinde kabilesine ait Nuceyr kalesinde sevinç gösterileri yapan bu kadınların el ve ayaklarının kesilmesini emretmiştir. Bk. *el-Büldân ve fütühuhâ ve ahkâmühâ*, (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992, s. 120. Şarkıcıların isimleri zikredilmeksizin aktarılan benzer bir rivayet için bk. Taberî, *Târih*, III, 341-342. İbn Habîb, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kinde ve Hadramevt'ten altı şarkıcı kadının ellerine kına yakarak def eşliğinde Resûlullâh'ı hicveden şarkılar söylediğini, bölgenin fuhuş yapmakla meşhur kadınlarının da onlara katılarak bölgeleri dolaşarak halk arasında nifak yaratmaya çalıştığını aktarmaktadır. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Hadramevt valisine bu kadınların katledilmesiyle ilgili talimat vermiş ve elleri kesilerek öldürülmüşlerdir. Bk. *el-Muhabber*, s. 184-189. İslâm tarihi kaynaklarında kendilerinden "fuhuş yapmakla meşhur" kadınlar olarak bahsedilen bu kadınların aslında Babilonya'daki mâbedlerde "dinî fahişelik" yapan kadınlar olduğunu, fakat tevhid anlayışında olanların bunları sadece fahişlikle itham ettiğine dair A.F.L. Beeston'un iddiaları ve bu iddiaların

aleyhinde propaganda yaptıkları için cezalandırıldıklarına dair örneklerden-
dir.

İslâm öncesi Arapların eğlence hayatında vazgeçilmez unsurlardan biri olan şarabın, müzik eşliğinde halka sunulduğu başlıca mekanlar olarak meyhaneler, müzisyenlerin büyük bir kısmının sanatlarını icra ettiği eğlence merkezleri olarak da kültürel yaşamın bir kesitini oluşturmaktaydı. Yerlerinin belli olması için üzerlerine bayrak asılan bu meyhaneler⁹¹, şarap ticareti yapan sermayedarlarca işletilmekteydi. Kaynaklar Mekke’de Ukbe b. Ebû Mu‘ayt⁹² ve Medîne’de Ruveyşid es-Sekafî⁹³ gibi meyhane işletmecisi şarap tâcirlerinden bahsetmektedir. Hilafeti döneminde Hz. Ömer’in Tâifli Ruveyşid es-Sekafî’nin meyhaneye çevirdiği Medîne’deki evinde bulduğu şarap kırbalarını yaktığına dair rivayetler,⁹⁴ şarabın yasaklanmasına rağmen devletten izni olmaksızın meyhane işletenler sayesinde bu kültürünün tamamen ortadan kalkmamış olduğunu göstermektedir. Yine Hz. Ömer’in duyduğu müzik sesinin düğün veya sünnet yapılan mekanlardan gelip gelmediğini araştırdığına dair rivayetler⁹⁵, câhiliye dönemine ait meyhane kültürünün devam etmesine dair endişelerini göstermektedir.

Toplulun zengin tabakasına ait konaklarda efendilerine ve misafirlere hizmet veren şarkıcı-çalgıcı cariyeler dışında, yasaklanıncaya kadar meyhanelerdeki müzisyen sınıfı daha geniş halk kitlesine hizmet vermektedir.⁹⁶ Bu

cevaplandırılmasıyla ilgili bk. Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 127-128.

⁹¹ Câhiliye şiirlerinde meyhanelerin alameti olarak bayrak anlamında ġâye (غاية), şarap tâcirinin bayrağı anlamında ġâyetu tâcir (غاية تاجر) veya ġâyetu ticâr’dan (غاية تجار) bahsedilir. Meselâ bk. *Yedi Askı*, (trc. M. Şerefettin Yaltkaya), Ankara 1989, s. 34; Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed (ö. 502/1109), *Şerhü’l-muallakati’l-aşri’l-müzehhebât* (haz. Ömer Faruk et-Tabba), Beyrut t.y., s. 150; Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 17. Krş. Nâsiruddîn el-Esed, s. 63; Bozkurt, *Hadiste Folklor-Eğlence*, s. 42-43.

⁹² Bk. İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, s. 575.

⁹³ İbn Sa’d, III, 282; V, 55; İbn Şebbe, *Târihu’l-Medîneti’l-Münevvere* (thk. Ali Muhammed Dündül, Yâsîn Saduddîn Beyân), I-II, Beyrut 1996, I, 153; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, s. 185-186; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 500.

⁹⁴ İbn Sa’d, III, 282; V, 55; İbn Şebbe, I, 153; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, s. 185-186; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 500.

⁹⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, XI, 5; Beyhakî, VII, 290; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 230.

⁹⁶ Nâsiruddîn el-Esed, s. 62; Pellat, “Kayna”, *EP*, IV, 821.

grup müzisyenler, sanatlarıyla olduğu kadar vücutlarıyla da ziyaretçilerin eğlenmesi ve bu mekanlara bağlanması için şarap evi ve meyhane sahibi efendilerince istihdam edilmekte, ayrıca işveren-işçi ilişkisiyle dışarıdan da kiralanmaktaydı.⁹⁷ İslâm öncesi Arap edebiyatından örneklerine sıkça rastlanan meyhanelerde müzik ve raks eşliğinde şarap içmeyi öven Cahiliye şiirleri, devrin eğlence kültüründe meyhane müzisyenlerinin rolünü gözler önüne sermektedir.

Meyhaneye gidişinin asıl sebebinin şarap içmekten ziyade sanç çalan müzisyen kızın *tercîni* dinlemek olduğunu söyleyen şâir A‘şâ (ö. 7/629)⁹⁸, meyhanelerde Türk ve Kâbilli rakkaslar eşliğinde şarap içerek eğlendiği günleri tasvir etmektedir.⁹⁹ Kendisini arayanların, aşiretinin meşveret meclislerinde veya meyhanelerde bulabileceklerini söyleyen¹⁰⁰ bir diğer Câhiliye dönemi şairi Tarafe (ö. 564), yeni ve yakası geniş uzun mintanı ve safran boyalı elbisesiyle beyaz ve yumuşak tenli şarkıcının içki meclislerinde kendilerine en güzel ve hüznü nağmeler söylediğinden, kadeh arkadaşları eşliğinde geçirdiği neşeli ve keyifli günleri için kazancını harcadığından ve mirasını sattığından bahsetmektedir.¹⁰¹ *Mu‘allaka* şairlerinden bir diğeri Lebîd b. Rebî‘a (ö. 41/661) da, dolunaylı gecelerde kapısından bayrak yükselen tıka basa dolu meyhanelerde kadeh arkadaşlarıyla ağzı katranla sıvalı mührü açılmış tulumlardan ve küplerden taşan şarapları yüksek paralar ödeyerek içtiğini, sabahları başparmağıyla üdunu çalan genç kızın müzik şölenlerinde eğlendiğini anlatmaktadır.¹⁰² Bir diğer şair Temîm b. Übeyy b. Mukbil bir

⁹⁷ Nâsiruddîn el-Esed, s. 68.

⁹⁸ A‘şâ, Ebû Basîr Sannâcetül‘arab Meymûn b. Kays b. Cendel (ö. 7/629), *Dîvânü A‘şâ el-kebîr* (şrh. Muhammed Ahmed Kazım), Beyrut 1994, s. 308; Tebrîzî, *Şerhü'l-mu‘allakâti'l-‘aşri'l-müzehhebât*, s. 309-311.

⁹⁹ A‘şâ, *Dîvan*, s. 346-347 (ولقد شربت الخمر تركض حولنا ترك وكابل) (كدم الذبيح غريبة مما يعتق أهل بابل)

(باكرتها حولي ذووالاكال من بكر بن وائل). Ayrıca bk. Yâkût, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu‘cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1979, IV, 426.

¹⁰⁰ *Yedi Askı*, 14; Tebrîzî, *Şerhü'l-mu‘allakâti'l-‘aşri'l-müzehhebât*, s. 98.

¹⁰¹ *Yedi Askı*, 15; Tebrîzî, *Şerhü'l-mu‘allakâti'l-‘aşri'l-müzehhebât*, s. 100.

¹⁰² *Yedi Askı*, s. 34-35; Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 17; Tebrîzî, *Şerhü'l-muallakâti'l-‘aşri'l-müzehhebât*, s. 174.

beytinde meyhanedeki müzisyen kızın aynı anda şarkı söyleyip dans ederek içki dağıtmasını tasvir etmektedir.¹⁰³

Sosyo-kültürel tarihin kaynağı durumunda olan şiirlerden aktarılan yukarıdaki örnekler, Araplardaki yaygın meyhane hayatını ve meyhanelerde istihdam edilen Arap ve yabancı menşeli şarkıcı, çalgıcı ve rakkaslardan oluşan müzisyen zümresinin eğlence sektöründe önemli rol oynadığını göstermektedir. Ekseriyeti bayanlardan oluşan meyhane müzisyenleri arasında zaman zaman erkek sanatçılara da rastlandığı kaynaklardaki bazı verilerden anlaşılmaktadır. Amr b. Kurre isimli bir şahsın Hz. Peygamber'e gelerek ailesinin geçimini sağlamak için def çalıp şarkı söylediğini anlattığı, fuhşa yol açmayacak şekilde bu mesleği sürdürmesine müsaade edilmesini istediği rivayet edilir.¹⁰⁴

Musiki-işret meclisleriyle ilgili Amr b. Kurre'nin rivayetinde de geçen ifadeler, meyhane kültürünün bir diğer boyutuna işaret etmektedir. Fuhşun meşrû kazanç yollarından sayıldığı Câhiliye Araplarında gerek meyhanelerde, gerekse özel olarak fuhuş evi (بيت البغي/بيت البغاء) adlandırılan evlerde, efendileri tarafından pazarlanan cariyeler veya bazı hür kadınlar bu meslekle uğraşmaktaydı. Aralarında müzisyenlikle uğraşanlara da rastlanmakla birlikte çoğunluğu yalnız fuhuşla kazanç sağlayan bu kadınlar, mesleklerinin alameti olarak evlerinin kapılarına bayrak astıkları için "bayrak sahipleri" (ذوات الرايات) olarak bilinmekteydi. İbn Habîb, Câhiliye adetlerini sıralarken efendilerinin cariyelerini kâr amaçlı pazarlamasının, bu cariyelerin Arap panayırlarında yerlerine işaret eden bayraklara sahip olmalarının yaygın bir gelenek olduğunu haber vermekte, ayrıca "bayrak sahibi" olarak bilinen hür kadınların doğurdukları çocuğu nispet ettikleri kişiyle evlenmelerinin, yaygın dört nikâh çeşidinden birisi olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁵ İbn Abdırabbih'in aktardığı rivayete göre, Mekke'nin en ünlü ve en yüksek ücretli şarkıcılarından olan Nâbîga bint Abdullah, oğlu Amr'ın babası olduğunu iddia eden beş Kureyşliden çocuğun kendisine daha fazla benzetildiği Âs'la evlen-

¹⁰³ Bk. Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 18-19 (صدحت لنا جیاء تركض ساقها عند التجار (مجامع الخل).

¹⁰⁴ Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, VIII, 51; İbnü'l-Esîr, *Üsd*, III, 396; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 672.

¹⁰⁵ Bk. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 340.

miştir.¹⁰⁶ Medîneli Abdullah b. Übeyy b. Selûl'un çalıştırdığı fuhuş evindeki cariyelerden Mu'âze'nin efendisi tarafından fuhşa zorlandığı konusunda Resûlullâh'a şikayet ettiği ve bu olay üzerine “*dünya hayatının geçici menfaati için, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın*”¹⁰⁷ ayetinin indiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁸ İbn Habîb'in aktardığı rivayete göre, Câhiliye döneminde Rabiülevvel ayının başından ortalarına kadar Sûriye ile Hicâz arasındaki bölgede kurulan Dûmetü'l-cendel pazarında Kelb kabilesi mensuplarına ait, içinde cariyelerin fuhşa zorlanarak para kazanıldığı yün çadırlar bulunmaktaydı.¹⁰⁹ Mes'ûdî, Ziyâd b. Ebîh'in annesi Sümeyye'nin, Tâif'te Hâris b. Kelede'ye vergi ödeyen bayrak sahibi kadınlardan olup, şehir merkezinden kenarda Tâifli fahişelerin oturduğu “fahişeler sokağı” diye adlandırılan mevkide oturduğunu haber vermektedir.¹¹⁰ Hicretin ardından mal-mülkü bulunmayan kimi muhacirlerin, Medîne'de bayrak sahibi olarak bilinen kadınlarla evlenmek istediğini, fakat bu olay üzerine nazil olan “...zinâ eden kadınla da ancak zinâ eden veya müşrik olan erkek evlenir...”¹¹¹ ayeti gereğince Resûlullâh'ın bunu tasvip etmediği rivayet edilmektedir.¹¹²

Köleliğin toplumsal yapının gerçeği olduğu bir dönemde ve köle veya cariyelerden çeşitli yollarla kâr elde etmenin kabul gördüğü Arap toplumunda, diğer mesleklerden daha az yaygın olmamak üzere fuhuş yoluyla kazanç sağlandığı yukarıdaki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Efendisinin cariyesini fuhşa zorlayarak bu yolla para kazanabilmesi, bir ahlâkî sapkınlık olmasının yanında efendinin kölesi üzerindeki mutlak tasarruf yetkisinin ve kölelerin insan sayılmamasının da ürünüydü.¹¹³ Fakat kaynaklardaki bazı veriler fuhuşla elde edilen kârın Câhiliye'de de kirli para olarak değerlendirildiğini gösterir niteliktedir. Meselâ Kâbe'nin 605 senesindeki tamiri sırasında Mek-

¹⁰⁶ İbn Abdürabbih, *el-Ikd*, II, 120.

¹⁰⁷ En-Nûr, 24/33.

¹⁰⁸ Bk. İbn Şebbe, I, 212-213; Taberî, *Tefsîr*, *Tefsîrû't-Taberî*, I-XXX, Beyrut 1405, XVIII, 132; İbn Abdilber, *el-İsti'âb*, IV, 1913; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 119-120.

¹⁰⁹ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 264. Ayrıca bk. Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan (ö. 421/1030) *el-Ezmine ve'l-emkine*, I-II, Kahire t.y., II, 162.

¹¹⁰ Bk. Mes'ûdî, III, 15.

¹¹¹ En-Nûr, 24/3.

¹¹² Fâkihî, V, 199-200; Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 71-73.

¹¹³ Aydın-Hamidullah, “Köle”, *DİA*, XXVI, 238.

ke'deki kabilelerden para toplanırken bütçeye fuhuş, ribâ veya zulümle elde edilen kazanç sokulmaması konusu vurgulanmıştır.¹¹⁴ Gerek namuslu kalmak isteyen cariyelerin fuhuşa zorlanmamasını emreden Kur'ân-ı Kerîm âyeti¹¹⁵, gerekse Hz. Peygamber'in zina ücretinden nehyettiğine dair sözleri¹¹⁶, cariyelerden fuhuş yoluyla kâr sağlanmasının ortadan kaldırılmasına yönelik adımlar atıldığını göstermektedir.

Nâbiga bint Abdullah'ın Mekke'de en ünlü ve en yüksek ücret talep eden şarkıcı olarak tanındığına dair İbn Abdірabbih'in aktardığı rivayet, müzisyenlerin toplumca bilinen, kişiden kişiye değişiklik gösteren belli bir ücret talep ettiklerini haber verir.¹¹⁷ Amr b. Kurre'nin eğlence mekânlarında tef çalarak ailesinin geçimini sağladığına dair sözleri¹¹⁸, müzisyenlerin bir ailenin geçimini sağlayacak kadar bedel veya bahşış aldıklarını gösterir. Özellikle İslâm öncesi toplumun eğlence hayatında önemli rolü bulunan ve yaygın olduğu anlaşılan meyhanelerde şarap ve müzisyenlere yüksek bahşışler verildiği, Cahiliye şiirlerinden açıkça görülmektedir. Arap musikisi üzerine kaleme alınmış *el-Lehv* ve *'l-melâhî* isimli eserinde, müziğin zihni açma, mizacı yumuşatma, kalbi cesaretlendirme, nefsi heyecanlandırma ve sevindirme gibi zihni ve fizikî etkilerini sıralayan İbn Hurdazbih'in de ifade ettiği gibi özellikle şarapla bir araya geldiği zaman musikinin "cimriyi cömert yapma" özelliği de bulunmaktadır.¹¹⁹ Nitekim dans ederek şarkı söyleyen şarkıcının katıldığı içki meclisleri için kazancını harcadığını ve mirasını sattığını söyleyen Câhiliye şairlerinden Tarafe'nin¹²⁰ ve dolunaylı gecelerde kapısından bayrak yükselen tıka basa dolu meyhanelerde kadeh arkadaşlarıyla ağzı katranla sıvalı mührü açılmış tulumlardan ve küplerden taşan şarapları yük-

¹¹⁴ Bk. İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 150/767), *Sîretu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981, s. 84; İbn Hişâm, 183; Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke vemâ cæe fihâ mine'l-âsâr* (thk. Rüşdî Sâlih Melhas), I-II, Beyrut 1416, s. 162; Taberî, *Târih*, II, 287.

¹¹⁵ En-Nûr, 24/33.

¹¹⁶ Bk. Buhârî, "Buyû", 113; Müslim, "Musâkât", 40-41; Tirmizî, "Buyû", 46.

¹¹⁷ İbn Abdірabbih, *el-Ikd*, II, 120.

¹¹⁸ Bk. İbn Mâce, "Hudûd", 38; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, VIII, 51; İbnü'l-Esîr, *Üsd*, III, 396; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 672.

¹¹⁹ İbn Hurdazbeh, *el-Lehv*, s. 43; Mes'ûdî, IV, 222.

¹²⁰ *Yedi Askı*, 15; Tebrizî, *Şerhü'l-mu'allakati'l-aşri'l-müzehhebât*, 100.

sek paralar ödeyerek içtiğini anlatan Lebîd'in beyitleri¹²¹ bunu desteklemektedir. Öyle anlaşıyor ki hizmet sektöründe istihdam edilen diğer meslek erbabı gibi müzisyenlerin de kazancı, sabit olmamakla birlikte hizmet verilen şahsa göre değişen ücret ve bahşişlerden oluşmaktaydı.

¹²¹ *Yedi Askı*, s. 34-35; Mufaddal b. Seleme, *el-Melâhî*, s. 17; Tebrizî, *Şerhü'l-mu'allakati'l-'aşri'l-müzehhebât*, s. 174.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLEMÎR ALİ MİHENNÂ, *Ahbâru'l-mugannîn ve'l-muganniyât fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut 1990.

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef* (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1983.

AHMED MUHAMMED HAVFÎ, *el-Mer'e fi's-şi'ri'l-câhilî*, Kahire t.y.

AKDOĞAN, Bayram, “Bazı Ayet ve Hadisler Doğrultusunda İslâm Açısından Musikî Sanatının Değerlendirilmesi”, *AÜİFD*, XXXIX (Ankara 1999), s. 379-392.

ÂLÛSÎ, Ebû'l-Me'âlî Cemâleddîn Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd (ö. 1342/1924), *Bülüğü'l-ereb fi ma'rifeti ahvali'l-'Arab* (thk. Muhammed Behcet el-Eseri), I-III, Beyrut t.y.

APAYDIN, H. Yunus, “Mûsiki/Fıkıh”, *DİA*, XXXI, 261-263.

ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.400/1009), *Kitâbü Cemhereti'l-emsâl* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Abdülmecid Katameş), I-II, Kahire 1964.

-----, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987.

A'ŞÂ, Ebû Basîr Sannâcetül'arab Meymûn b. Kays b. Cendel (ö. 7/629), *Dîvânu A'şâ el-kebîr* (şrh. Muhammed Ahmed Kazım), Beyrut 1994.

AYCAN, İrfan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *AÜİFD*, XXXVIII (Ankara 1998), s. 155-193.

AYDIN, Mehmet Akif – Hamidullah, Muhammed, “Köle”, *DİA*, XXVI, 237-246.

AZİZOVA, Elnure, *Hız. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Yayınlanmamış Doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2007.

BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşrâf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959.

-----, *el-Büldân ve fütühuhâ ve ahkâmühâ*, (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992.

-----, *Ensâbu'l-eşrâf* (thk. Riyad Zirikli, Süheyl Zekkâr), I-XIII, Beyrut 1996.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994.

BOZKURT, Nebî, “Eğlence”, *DİA*, X, 483-488.

-----, *Hadiste Folklor-Eğlence*, İstanbul 1997

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), *el-Beyân ve’t-tebyîn*, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1975.

-----, *Resâilu Câhiz* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979. “el-Kıyân”, II, 143-182; “en-Nisâ”, III, 139-159.

CEVAD ALÎ (ö. 1408/1987), *el-Mufasssal fî tarihi'l-‘Arab kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1980.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1992.

DÜZENLİ, Pehlül, “Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, *Marîfe*, I/2 (Konya 2001), s. 27-58.

EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdi (ö. 224/838), *Kitâbü'l-Emvâl* (thk. Muhammed Amâre), Kahire 1989.

EZRAKÎ, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-âsâr* (thk. Rüşdî Sâlih Melhas), I-II, Beyrut 1416.

FÂKIHÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. el-Abbâs (ö. 272/885), *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih* (thk. Abdulmelik Abdullâh Düheş), I-VI, Beyrut 1984.

FARMER, Henry George (ö. 1965), *A History of Arabian Music*, London 1929.

-----, “Ginâ”, *EI*², II, 1072-1075.

-----, “‘Üd”, *EI*², X, 768-770.

FAYDA, Mustafa, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1982.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1986.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-‘Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988.

İBN ABDÜLBER, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412.

İBN ABDÜRABBÎH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 328/940), *el-'İkdü'l-ferîd*, I-VII, Kahire 1969.

İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelüsî (ö. 384/994), *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* (thk. Fuad Seyyid), Beyrut 1985.

İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933) *el-İştikâk* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1958.

İBN EBÛ USAYBÎ'A, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım (ö. 668/1270), *'Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ* (thk. thk. Nizar Rıza), Beyrut t.y.

İBN HABÎB, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye el-Bağdâdî el-Hâşimî (ö. 245/860), *el-Muhabber* (thk. Ilse Lichtenstadter), Beyrut t.y.

-----, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş* (thk. Hurşîd Ahmed Fârûk), Beyrut 1985.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992.

İBN HAMDÛN, Ebü'l-Me'âlî Bahâeddîn Muhammed b. Hasan (ö. 562/1167), *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (thk. Bekr Abbas, İhsan Abbas), I-X, Beyrut 1996.

İBN HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313.

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri (ö. 456/1064), "Risâle fî'l-ginâi'l-mülhî (Eğlence İçerikli Müziğin Hükümüne Dair)" (trc. Ali Pekcan), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, I (İstanbul 2003), 217-230.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003.

İBN HURDAZBÎH, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (ö. 300/913), *el-Lehv ve'l-melâhî* (thk. Gattâş Abdülmelik Habeşe), Kahire 1984.

İBN İSHÂK, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 150/767), *Sîretu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), I-II, Kahire 1982.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968.

İBN ŞEBBE, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere* (thk. Ali Muhammed Dümdül, Yâsîn Saduddîn Beyân), I-II, Beyrut 1996.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî), I-II, Beyrut 1985.

-----, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399.

-----, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-V, Beyrut 1418/1997.

İBNÜ'L-KELBÎ, Ebû'l-Münzir İbnü's-Sâib Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (204/819), *Cemheretü'n-Neseb* (thk. Naci Hasan), Beyrut 1986.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986.

LAMYA FÂRUKÎ, *İslâm'a Göre Müzik ve Müzisyenler* (trc. Ü. Taha Yardım), İstanbul 1985.

MERZÛKÎ, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan (ö. 421/1030) *el-Ezmine ve'l-emkine*, I-II, Kahire t.y.

MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 345/956), *Mürüccü 'z-zeheb ve ma'âdinü'l-cevher* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-IV, y.y. 1964.

MEYDÂNÎ, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut 1972.

Muallakât – Yedi Askı (trc. M. Şerefettin Yaltkaya), Ankara 1989.

MUFADDAL B. SELEME, Ebü Talib Mufaddal b. Seleme b. Âsım (ö. 290/903), *el-Melâhî va esmâ'uhâ min kûbeli'l-mûsikâ* (thk. Gattâs Abdülmelik Habêşe), Kahire 1984.

NÂSIRUDDÎN el-ESED, *el-Kıyân ve'l-ğınâ' fî'l-asrı'l-Câhilî*, Beyrut 1988.

PELLAT, Ch., “Kayna”, *EP*, IV, 820-824.

RÂZÎ, Ebü Bekr Muhammed b. Zekerıyyâ (ö. 313/925), *Muhtârü's-sihâh* (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1995.

SAFEDÎ, Ebü's-Safa Selâhaddin Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed Arnaût), I-XXIX, Beyrut 2000.

SE'ÂLİBÎ, Ebü Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (ö. 429/1038), *Simârü'l-kulûb fî muzâf ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire t.y.

ŞEHÂDE, Ali en-Natur, “İslâm'a Göre Ses ve Musiki Sanatı” (trc. Ruhi Kalender, Adem Akın), *AÜİFD*, XXXIII (Ankara 1992) s. 187-201.

ŞEVKÎ Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğınâ fî'l-Medîne ve Mekke li-asri benî Ümeyye*, Kahire 1976.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdi Abdülmecid Selefî), I-XXV, Beyrut t.y.

TABERÎ, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid (ö. 310/923), *Târihü't-Taberî : Târihü'r-rusûl ve'l-mülûk* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y.

-----, *Tefsîrü't-Taberî*, I-XXX, Beyrut 1405.

TAKIYYUDDÎN el-CERRÂ'Î, Ebü Bekr b. Zeyd (ö. 883/1478) *el-Evâil* (thk. Adil Fureycât), Dimaşk-Beyrut 1988.

TEBRÎZÎ, Ebû Zekerıyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed (ö. 502/1109), *Şerhü'l-muallakati'l-aşri'l-müzehhebat* (haz. Ömer Faruk et-Tabba), Beyrut t.y.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ*, Bursa 1992

VÂKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984.

YÂKÛT, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1979.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Mustaksâ fî emsâli'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1987.

ZÜBEYRÎ, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah (ö. 236/851) *Nesebu Kureys* (thk. E. Levi Provençal), Kahire 1982.

ÖZET

Bu makalede İslam'ın ortaya çıktığı toplumda eğlence hayatı araştırılmıştır. İncelendiği gibi, İslam öncesi Arap toplumunda eğlence sektöründe ilk sırayı meşhur şairlerin şiirlerine nağmeler besteleyen şarkıcılar ve onlarla birlikte vurmali, üflemeli ve telli müzik aletleriyle içki meclislerinin daimi aktörleri olan çalgıcılar işgal etmekteydi. Şarabın yasaklanmasıyla birlikte, meyhanelerde fuhuş amaçlı olarak da istihdam edilen ve “kayne” diye adlandırılan müzisyen cariyelerden oluşan müzisyenlerin faaliyeti de kısıtlanmıştır. Fakat, diğer taraftan müzisyenler İslam'ın ön gördüğü ahlak kuralları ölçüsünde gerek toplumsal sevincin paylaşıldığı bayram veya düğün törenlerinde, gerekse daha sınırlı çerçevede gerçekleştirilen kutlama toplantılarında sanatlarını devam ettirmişlerdir.

RESUME

The research subject of this article is the sector of entertainments in the society during occurrence of the Islam. As it was researched, in the society of Djahiliyya, singers composing songs for poetries of famous poets and musicians accompanying them by string, wind and percussion instruments, which were constant participants of wine feasts, took the first place in the sector of entertainment. After imposing an interdiction on the use of wine, activity of singers-slaves (kayna) in taverns, where they were engaged also in prostitution, has been limited also. But on the other hand musicians continued to be engaged in their crafts in public holidays, on weddings and in narrower circles following ethical standards of the Islam.

РЕЗЮМЕ

Предметом исследования этой статьи является сектор развлечений в обществе в период возникновения Ислама. Как было установлено в обществе Джахилия первое место в секторе развлечений занимали певцы сочинявшие песни на слова поэтов и музыканты аккомпанировавшие им на струнных, духовых и ударных инструментах, которые являлись постоянными участниками винных пиршеств. После наложения запрета на употребление вина была ограничена и деятельность певиц-рабынь (гайна) в трактирах, где они занимались и проституцией. Но с другой стороны музыканты продолжали заниматься своим ремеслом в общественных праздниках, на свадьбах и в более узких кругах следуя этическим нормам Ислама.

ÂHİRET İNANCININ ONTOLOJİK AÇIDAN TEMELLENDİRİLMESİ

Ülkər Abuzərova

İlahiyyat Elmləri Namizədi

Xəzər Universiteti

Ruhun ölümsüzlüğü, din felsefesi alanında ölümdən sonra yaşamın varlığı konusunda üzerinde en fazla durulan konulardan biridir. Din felsefecileri âhîret konusunda ruhun ölümsüzlüğünden, genellikle metafizik/ontolojik (metaphysical/ontological argument) delil olarak bahsetmişlerdir.¹ Zira ölümdən sonra hayat, bütün yönleriyle öncelikle dinî ve felsefî bir problemdir.² Fakat 19. yy.-ın ortalarından itibaren, bu problem, salt metafizik alandan deneysel alana da kayarak, daha geniş bir perspektifden incelenmeye alınmıştır. Konuya ilişkin olarak son dönemlerde kaleme alınmış olan kitapların çokluğu konunun ciddi bir şekilde önemsenerek üzerinde durulduğunun başka bir göstergesidir.³ Başka bir ifadeyle duyular ötesi bir idraki

¹ bkz. James Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, New York 1961, s. 325.

² krş. Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysle Dayanaklarıyla Ölümden Sonra Yaşam*, Ankara 2001, s. 143.

³ Konuya ilişkin yazılmış mustakil kitaplar için bkz. mesela, Peter Hough ve Jenny Randles, *Öteki Dünya: Ölümden Sonra Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma* (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994; Raymond A. Moody, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Gönül Suveren), İstanbul 1978; Sylvia Browne-Lindsay Harrison, *Öte Dünyada Yaşam: Bir Medyumun Ölüm Ötesine Yolculuğu*, (çev. Sevil Aslan), İstanbul 2001; Michael Newton, *Ruhların Yolculuğu* (çev. Rengin Ekiz), İzmir 2003; Nils Olof Jacobson, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Nilgün Tepeköy), İstanbul ty.; Keith Augustine (ve dğr.), *Ölüm Ne Yana Düşer ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?* (çev. Özgü Çelik ve dğr.), İstanbul 2002; Gary E. Schwartz ve William L. Simon, *Öteâlem Deneyleri: Ölümden Sonra Yaşamın Bilimsel Kanıtı* (çev. Ayşegül Yücel), İstanbul 2005; G. M. Roberts, *Her Kesi İçin Öteâlem Rehberi* (çev. Emel Cokşun), İstanbul 2003; Michael B. Sabom, *Ölüm anıları: Tıbbî Bir Araştırma* (çev. Erol Konyahoğlu), İstanbul 1992; Colin Wilson, *Ölüm Sonrası* (çev. Fulya Yavuz), İstanbul 2004; Belirtilmesi gerekir ki konuya ilişkin yazılmış kitaplar bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca parapsikolojinin ortaya koymuş

gerektiren ve de gözle görülen şeyin değil, imânın objesi olan ölümsüzlük düşüncesi bu gün çeşitli parapsikolojik olayların verilerine dayanılarak incelenebilmektedir.⁴ Bu makalede âhiretin teorik olarak imkan ve gerekliliğine ilişkin delillerden bahsedilecektir. Bunu yaparken yeri geldikçe parapsikolojik araştırmalar ve sonuçlarından yararlanılacaktır.

Ölümden sonra yaşamın en önemli felsefî dayanaklarından biri ruhun ölümsüzlüğü öğretisidir.⁵ Ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozoflar önce ruhun varlığını ispatlamaya çalışmış ve buna delil getirmişlerdir. Aslında onların ruhun varlığını ispat sadedinde geliştirmiş oldukları deliller, ruhun ölümsüzlüğü için de geçerlidir. Bu sebeple burada önce filozofların ruhun varlığı ile ilgili görüşlerine ve delillerine yer verilecektir.

Hayat, varlık ve ölüm üzerine geliştirilen görüşler felsefenin ilk dönemlerinden itibaren başlamıştır. Hayat veya varlığın başlangıç ilkesi konusunda antikçağ filozofları çeşitli görüşler geliştirmişlerdi. Antikçağ İyonya filozofu Thales (m.ö. 550), maddeyi⁶ hareket ettiren bir güçten (ruh) bahsetmiş ve her şeyin ilk maddesinin su olduğunu düşünmüştür. Thales'in bu görüşüne öğrencilerinden Anaximenes (m.ö. 546) canlı/ruha sahip olduğunu kabul ettiği

olduğu kanıtlar son zamanlarda din felsefesi alanında yazılmış kitapların ilgili kısımlarında yerini almaktadır.

⁴ Parapsikolojik olaylar, 19 yy.-ların sonunda Londra'da Henry Sidwick ve Amerika'da William James tarafından kurulan Psikolojik Araştırma Merkezlerince (SPR) araştırma konusu edilmeye başlamıştır. En önemli temsilcilerinden A. J. Balfour, Henry Bergson, F. C. S. Schiller, William McDougal, Hans Driesch, C. D. Broad, H. H. Price ve C. J. Ducasse zikredilmektedir. bkz. Mundle, C. W. K., "Philosophical Implications of ESP Phenomena", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards) New York 1972, III, 49.

⁵ Belirtilmesi gerekir ki ölümden sonra insanın ferdî ölümsüzlüğünün üç şekilden bahsedilmektedir. Bunlar ölümsüz ruh (immortal soul), yeniden terkip (resurrection/reconstitution) ve gölge varlık (shadow-man) doktrinleridir. Yeniden terkip doktrinini ikinci bölümde ele aldığımız için burada yeri geldikçe atıflarda bulunarak geçilecektir. Gölge varlık öğretilerine gelince ise bu öğreti diğer iki öğretinin güçlü yanlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir öğretilerdir. Antony Flew, "Immortality" *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), New York 1972, s. 139-149.

⁶ Eskiçağ felsefesinde madde bugünkü anlamında kullanılmamaktaydı. Her şeyi maddî ilke ile açıklayan bu filozofların madde anlayışları ruhânîlikten tam arınmış değildi. Cisim anlamında madde terimi ise Descartes'ten sonra Batı düşüncesinde kullanılmaya başlamıştı. Mahmut Kaya, "Madde", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 302, 304.

havayı eklemiştir. İlk dönem fizikçisi olarak anılan Herakleitos (m.ö. 475) ise yukarıdaki iki unsura ateşi eklemiş ve varolan her şeyin ana maddesinin ateş olduğunu savunmuştur. Empedokles (m.ö. 430) ise sentezci bir yaklaşımla bu unsurlara toprağı da ekleyerek ilkenin basit haldeki bu dört unsurdan oluşunu savunmuştur. Yine antikçağ doğabilimci filozoflardan Anaxagoras (m.ö. 428) ise varlığın çok küçük ve ezeli parçacıkları olduğunu düşündüğü “spermuta”dan ve bu parçacıkların hareketini ve bir araya gelmesini sağlayan ince ve akışkan madde olan “nous”tan bahsetmiştir.⁷ Bu anlayış maddenin kendi kendine hareket gücüne sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Yine bu görüşe göre insan, açıkça kendi kendine hareket eden varlık olduğuna göre, onda maddeden cins olarak-maddi olamayan, kendi kendine hareket eden-farklı bir şeyin bulunması gerekmektedir. Bu anlayış daha sonraki dönemlerde Gassendi, Descartes, Boyle gibi filozofların bedeninin ölümle çürümesinin, ruhun da çürümesi gerekmediğini savunmalarına zemin hazırlamıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere antikçağ filozoflarının terminolojilerinde bu gün kullanılan anlamda bir ruh anlayışı bulunmamaktaydı. Zikredilen görüşlerinden ise onların ruhu, hareket ettirici bir güç olarak gördükleri anlaşılmaktadır.⁸ Kendinden önceki dönemin filozoflarının görüşlerini değerlendiren yine eskiçağ Yunan filozoflarından Aristoteles (m.ö. 322)’in terminolojisindeki ruh kavramının da bu günkü anlamda kullanılan ruhu ifade etmediği düşünülmektedir.⁹ Bununla birlikte Aristoteles’in ruhu savunduğu anlayışı yaygındır.¹⁰ Ona göre, ruh canlı varlıkları maddi unsurlardan ayıran en belirgin özelliktir.¹¹ Her bedenin bir formu, kendine özgü bir görünüşü olduğu gibi bir de ruhu vardır.¹² Ruh beden formel

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., *DİA*, XXVII, 302-304; W. K. C. Guthrie, “Pre-Socratic Philosophy”, *The Encyclopedia of Philosophy*, III, 441-446; bu konuda ayrıca bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, New York 1962, I, 38-45.

⁸ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)* (çev. Tancred Lawson), London 1986, s.130 vd.; ayrıca bkz. Frederick Copleston, a.g.e., I, 38 vd.

⁹ Mahmut Kaya, *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul 1983, s. 180.

¹⁰ Mehmet Said Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 250.

¹¹ Aristoteles, a.g.e., s. 126.

¹² Aristoteles, a.g.e., s. 156 vd.

sebebi ve canlı cisimlerin cevheri¹³ olarak gören Aristoteles'e göre ruh, cisim olmayıp akıl gibi¹⁴ ilâhî bir şeydir.¹⁵ Başka bir ifadeyle ona göre cisim olmayan ruh, cisimsiz de bulunamaz. İnsan bununla yaşar, hisseder ve düşünür. Bu bakımdan o, madde değil bir çeşit formdur. Göze nazaran görme, baltaya göre kesme ne ise bedene göre ruh odur.¹⁶

Bilinen anlamda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan ilk filozofun Platon (m.ö. 347) olduğu kabul edilmektedir.¹⁷ O, hocası Socrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini benimsemiş ve daha sistemli şekilde ele almıştır. Platon, ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için üç delil ileri sürer. Bunlar, zıtların uyumu¹⁸, ruhun ezeliği¹⁹ ve ruhun formlara benzemesi²⁰ delilleridir. Platon²¹ başta olmakla Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Descartes (ö. 1650) gibi filozoflar tarafından savunulan ve mutlak ruh-beden ayrımını öngören bu öğretiyeye göre "ruh" bedenden farklı olarak basit ve

¹³ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

¹⁴ Nitekim ona göre akıl, duyu gücünden farklı olarak bedenden ayrı olarak bulunabilir ve o gayri maddî bir varlığa sahiptir. Aristoteles, a.g.e., s. 200-202.

¹⁵ Aristotle, *Generation of Animals* (çev. A. L. Peck), Cambridge 2000, s. 171.

¹⁶ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)*, s. 157; Aristoteles'in bu görüşünden onun rûhu bedeninin bir fonksiyonu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 325; Bu da bu günkü anlamda materyalistik bir düşünce tarzı olarak bilinen epifenomenalizm, fonksiyonalizm veya etkileşimcilik (interactionism) gibi akımları çağrıştırmaktadır. Rûhun varlığını kabul etmeyen bu akımlar ruh mefhumunun beyin, zihin, şuur, akıl gibi bedene bağlı maddî bir unsur olduğunu benimsemiş ve bilinen anlamda ruhun varlığını inkar etmişlerdir. Onlara göre beyin de beden gibi maddesel bir nesne olduğu için beden yokolmasıyla birlikte o da yok olacaktır. Böylece onlar ölümden sonra her hangi bir hayat inancını inkar etmişlerdir. Âhireti inkar edenlerin delilleri başlığı ele alınırken bu akımlar üzerinde genişçe durulacaktır.

¹⁷ John Hick, "Human Destiny: Immortality and Resurrection" *Philosophy of Religion: toward a global perspective* (ed. Gary E. Kessler), Belmont 1999, s. 344; David Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1988, s. 333.

¹⁸ Plato, *Phaedo* (çev. Patrick Duncan), London 1928, s. 85-88.

¹⁹ Plato, a.g.e., s. 29-32, 36-40.

²⁰ Plato, a.g.e., s. 40 vd.; Plato, *Phaedrus and Letters VII and VIII* (çev. Walter Hamilton), London 1973, s. 48-49.

²¹ Platon'un yaptığı kesin ruh-beden ayrımı daha sonraki dönemlerde Descartes gibi düşünürlerin dualist anlayışlarının doğmasına sebep olmuştur. Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 245.

yok olmayan bir “cevher”dir ve insanın biyolojik ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir.²² Mezkur filozofların ruha dayalı bir ölümsüzlük düşüncesini savunmaları, onların mutlak olarak ruhun (nefsin) varlığını kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Ruhun ölümsüzlüğü konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu bilginlerin ruhun varlığına ilişkin hangi kanıtlara dayandıkları önem arz etmektedir.

Ruhun özünün hayat olduğunu kabul eden Platon, onu tüm tabii sürecin kaynağı ve hareket ettiricisi olarak kabul etmektedir. Bu sebeple ruhun basit (bölünmez) ve parçalardan meydana gelmeyen “cevher” olduğu sonucunu çıkarmaktadır.²³ Ruha karşın beden ise farklı bileşiklerden oluştuğu için yok olmaya mahkumdur.²⁴

Fârâbî (ö. 339/950)’nin müstesap akıl olarak da bahsettiği nefis²⁵, bedenden bağımsız mânevî bir cevher olup, ölümsüzdür.²⁶ Nefisleri; akılları potansiyel²⁷ seviyede kalanlar, akılları bi’l-fiil hâle gelmekle birlikte amelî kemâle sahip olmayanlar, müstefad akıl seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar şeklinde üç gruba ayıran Fârâbî, yalnızca erdemli nefislerin ölümsüz olduğunu söyler.²⁸ Başka bir ifadeyle başlangıçta bedene muhtaç olan potansiyel akıl/nefis, faal akıl sayesinde bi’l-kuvve olmaktan çıkıp bi’l-fiil hâline geldikten sonra kendi kendini bilen bir varlığa dönüşerek farklı bir ontolojik

²² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 25; Ruh konusunda Platon’u İslâm filozoflarından farklı kılan özellik, onun ruhun ezeliliğini ve beden ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkmasını savunmuş olduğudur. bkz. Plato, *Phaedo*, s. 11-14, 19-20, 27-32, 36-40, 69-70, 73, 97 vd., 107 vd.

²³ Platon’a göre insan nefsi mürekkep olup, bedene bağlı olan ve bedene bağlı olmayan olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kötülüğü yapmaya meyilli ve bedene bağlı olan ruh, bedenle birlikte yok olacaktır. Buna karşılık bedene bağlı olmayan, iyilik yapmaya meyilli ilk ve asıl unsur olan ruhun faaliyetleri bedenden müstakil olup bu ruh ölümsüzdür. Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 472.

²⁴ Plato, *Phaedrus and Letters VII and VIII*, s. 49-50.

²⁵ Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 250.

²⁶ Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil* (a.m., *el-Mecmû’* içinde, thk. Ahmet Nâcî Cemâlî), yy. 1907 s. 75; a.m., *et-Ta’likât* (thk. Ca’fer Ali Yâsîn), Beyrut 1988, s. 51.

²⁷ Fârâbî, potansiyel aklın “maddî olmayan basit bir cevher” olduğunu söylemiş ve bunu bir tür “yatkınlık” olarak görmüştür. Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 75.

²⁸ Fârâbî, *el-Medînetu’l-fâzıla* (nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut 1985, s. 142-144.

statü kazanır ki işte ölümsüz olan ve mutluluğun en yüce derecesine ulaşan da faal akılla birleşen bu müktesep akıldır.²⁹

Nefis konusunu genişçe ele alan ve bu konuda daha çok deliller sunan İslâm filozofunun İbn Sînâ (ö. 428/1037) olduğu anlaşıyor. Ona göre nefis (ruh), bedenın cüzlerini hareket ettiren zâtıyla kâim bir cevherdir.³⁰ Nefsin kendi başına kâim bir cevher olduğunu benimseyen İbn Sînâ, onun varlığı ve ölümsüzlüğünü ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. İbn Sînâ herhangi bir zaman diliminde ruhun bedene muhtaç olmazken, bedenın bütünüyle ruha (nefse) muhtaç olduğunu kaydetmektedir. Buna göre beden, ruh (nefis) olmaksızın ayakta kalamaz. Zira bedenın hayatiyetinin ve hareketlerinin kaynağı ruhtur. Nefis (ruh) ise bilakis bedenden soyutlanmış olduğu halde bile varlığını ve hayatiyetini sürdürebilir.³¹

Aynı konuda İbn Rüşd (ö.595/1198), İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın görüşüne yakın bulunmaktadır. Şöyle ki İbn Rüşd'e göre nefis³², fiillerini organizma aracılığı ile yerine getirmekle beraber³³ onun var oluşu gibi varlığının devamı da bedene bağlı değildir. Dolayısıyla bedenın yok olmasıyla

²⁹ Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 247.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1993, II, 324; ayrıca bkz. Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982, s. 15.

³¹ Albert Nasri Nadir, a.g.e., s. 15.

³² Aristoteles felsefesinden büyük ölçüde etkilendiği bilinen İbn Rüşd'ün, yer yer onun düşüncelerini tekrarlamakla birlikte düşüncelerinde büsbütün Aristoteles'in takipçisi olmadığı bir çok konuda olduğu gibi nefis/ruhla ilgili görüşlerinde de kendisini göstermektedir. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 262-263; İbn Rüşd'ün nefisle ilgili sormuş olduğu sorular insan nefsinin bütünlüğünü/birliğini ima etmektedir. İşte bu sorular, İbn Rüşd-Aristoteles farkını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, nefisle ilgili sormuş olduğu soruların pozitif olarak cevaplandırıldığında İbn Rüşd'ün Platon'a yakın olduğunu kaydetmektedirler. bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'üni İnsan Tasavvuru*, İstanbul 2006, s. 77 (dpn.), 91. Bununla birlikte onun Platon'cu olduğu söylenemez.

³³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbu'n-nefs* (thk. Alfred L. Ivry, göz.geç. Muhsin Mehdi), Kahire 1994, s. 8, 48; Bu noktada ise İbn Sînâ ile İbn Rüşd bir birinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki İbn Rüşd'ün nefis konusundaki bu düşüncesi onun, İbn Sînâ'dan farklı olarak nefsi salt ayırık (mufârik) bir cevher olarak kabul etmediğini göstermektedir. İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li Kitâbi'n-nefs* (çev. İbrahim Garbî), Kartaca/Tunus 1997, s. 98.

nefsin de yok olması gerekmez.³⁴ Ruh-beden ilişkisinde ruh açısından bir ayrılmazlık, yani bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürememesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nefsin sûret konumunda görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği sayılması ve nefis olmaksızın bedeninin varlığını devam ettirememesi anlamındadır.³⁵ Bu durumda ortaya çıkan problem, bedenle birlikte iken ferdiyeti olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bu durumunu koruyup koruyamayacağı meselesidir.³⁶

İnsanı sadece nefs ile izah etmekten ziyade onu nefs ve bedeninin toplamı şeklinde tasarlayan³⁷ İbn Rüşd (ö. 595/1198), bedeninin birliği ve bütünlüğünün sağlanabilmesi açısından nefsin varlığı ve bütünlüğünü zorunlu görmüştür.³⁸ Başka bir ifadeyle o, şekil ve fonksiyonları farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle meydana gelen organik varlıkların; ahenkli bir bütünlük, koordineli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmeyi hedefleyen bir dayanışma içerisinde bulunmasının kendiliğinden olmayacağını ve bunu sağlayan gücün nefs olduğunu düşünmüştür.³⁹ Yine İbn Rüşd, ruhun varlığını ispatlamaya çalışırken vücudun büyümesi, bu sırada bir takım oluş-dönüşüm ve oluş-bozuluşa dikkat çekmiştir. Organizmada bulunan birbirine zıt bunca hareketin cisimden kaynaklandığı düşünülemez. Dolayısıyla bu zıtlıkları birleştiren daha basit ve soyut bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir.⁴⁰

Nefsin cevheri konusunda Aristoteles'in "nefs, tabii cismin ilk yetkinliği ve fiilidir."⁴¹ şeklindeki tanımını benimseyen İbn Rüşd⁴², bu tanımın nefsin beslenme, duyu ve mütehayyile güçleri için yeterli olmadığını düşünmüştür.⁴³ Mutlak anlamda nefis-beden ayırımı yapmayan⁴⁴ filozof, beden olmak-

³⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 13; a.m., *Tehâfutu't-Tehâfut*, (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1965, s. 858 vd.

³⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 8-9; a.m., *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 376-380.

³⁶ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 263.

³⁷ Bu anlamda İbn Rüşd diğer İslâm filozoflarından ayrılmıştır.

³⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 45; krş. Mâcid Fahri, *İbn Rüşd feylesüfu Kurtuba*, Beyrut 1986, s. 93.

³⁹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, s. 262.

⁴⁰ Bekir Karlığa, a.g.md., a.y.

⁴¹ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)*, s. 156-158.

⁴² krş. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 38.

⁴³ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li Kitâbi'n-nefs*, s. 121; ayrıca bkz. a.m. *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 6. Filozofun, insanın birliği ve bütünlüğü anlayışına bağlı olarak nefsin dayanağı bakımından bölünemezliğini benimsediği unutulmamalıdır. İbn Rüşd,

sızın nefsin bir şey yapmasının veya farklı duyulardan (gazap, istek, cesaret vs. gibi) etkilenmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁵ Başka bir ifadeyle ona göre, bu gibi duyular yalnızca maddede varolabilen mânâlar olduğundan ve ancak iki şeyden-madde ve sûretten meydana geldiğinden, hakikat, bu iki tanımın birleştirilmesinden doğar.⁴⁶

Canlı olan cisimleri cevher olarak tanımlayan İbn Rüşd, her cevherin madde ve sûretten meydana geldiğini kaydeder.⁴⁷ Bu bağlamda ona göre, nefis, canlı cisimleri cansız cisimlerden ayıran en önemli husustur. Fakat nefis, cansız cisimlerdeki cevherden farklı olarak her hangi maddede bulunmaz. Dolayısıyla onun cevher oluşu sûret anlamındadır.⁴⁸ Nefsi, beslenme, duyu, akletme ve canlının hareketinin ilkesi olarak yorumlayan İbn Rüşd, akıllı nefsin diğer güçlerinden ayrı bir statüde değerlendirmiştir.⁴⁹ Akıl gücüne tanıdığı bu ayrıcalık onun maddeden ayrı bulunabilmesi ve beden ölümünden sonra varlığını devam ettirebilmesi açısındandır. Nitekim hafıza gücünün insan bilgi ve davranışlarının deposu olarak gören filozof, bu açıdan insanın ölümden sonraki dirilişini ve hesabı mümkün ve gerekli görmüştür. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Platon (m.ö. 347) gibi ruhun bir cevher olup, bedenden farklı bir tabiata sahip olduğu görüşünü savunmakta ve bu düşüncesini süreklilik (veya ruhun bozulmayışı), var olma bilincinin her şeyden önce gelmesi, nefsin makulleri ve kendi zatını idrak etmesi gibi delillerle ispat etmeye çalışmaktadır.⁵⁰

İbn Sînâ'nın nefsin (ruhun) bedenden farklı bir niteliğe sahip olduğunu kanıtlama sadedinde üzerinde durduğu en önemli delillerden birisi, ruhun bozulmadan kendi mahiyetini devam ettirebilmesidir. İbn Sînâ'ya göre insan, herhangi bir zaman diliminde başından geçen hallerden birçoğunu hatırlayabilmektedir. Öyle ise insan, beden dışında sabit olan ve değişmeyen bir

Telhîsu Kitâbi'n-nefs, s. 55-56; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 110; krş. Atilla Arkan, a.g.e., s. 78 (dnp.).

⁴⁴ krş. Atilla Arkan, *İbn Rüşd psikolojisi: fizikten metafiziğe İbn Rüşd'ün insan tasavvuru*, İstanbul 2006, s. 78-79.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 8.

⁴⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 8; krş. Atilla Arkan, a.g.e., s. 79.

⁴⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 47; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 93.

⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 48-49; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 95-96, 98 vd.

⁴⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 54, 59-60; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 117-119.

⁵⁰ Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982, s. 31-32.

unsur taşımaktadır. Beden uzuvları ise sabit değil ve devamlı çözülme ve noksanlaşma ile karşı karşıyadır. Bu sebeple insan bedeninden çözülüp gidenlerin telafisi için gıda alma ihtiyacı içindedir. Eğer bir müddet bedenın gıda alması engellenirse o zayıflar. İnsan yirmi sene zarfında bedeninden bazı parçaların eksildiğini, fakat bu zaman diliminde nefsinin bâki kaldığı bilincindedir. O halde insanın nefsi (ruhu) bedeninin görünen ve görünmeyen cüzlerinden farklıdır.⁵¹ Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, bedenın cüzlerinin değişmesi veya yok olmasıyla “benlik” bilincinin kaybolmaması durumunu ruhun varlığına bağlamaktadır. Platon (ö. 347) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)’yı takip eden Descartes (ö. 1650) de ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu savını süreklilik ve ruhun bozulmayışı delili ile desteklemektedir. Rasyonalizmin önde gelen isimlerinden ve sübstanız düalizmin temsilcilerinden Descartes’e göre herhangi bir insanın hayatının farklı aşamalarında sahip olduğu bedeni tamamen farklılık arz ederken ruhu sabit kalır ve değişmez. İnsan, ruhunun değişmediğini, farklı yaş dönemlerinde aynı insan olduğunun farkına vararak anlar.⁵²

İbn Sînâ, insanın “var olma bilincinin her şeyden önce geldiği” hususunu ruhun (nefsin) varlığına delil getirmektedir. O, bu delilini “havada duran insan” tasavvuru ile izah etmektedir. Şöyle ki, herhangi bir insan, organlarının bir anda yaratılmış ve havada asılı olduğunu hayal eder. Bu insanın beden uzuvları birbirine dokunmayacak konumdadır. Fakat insanın gözü kapalı olduğu için havanın etkisini ve uzuvlarının birleşik olmayan konumunu fark edememektedir. Havada asılı olan insanın elini veya başka bir uzvunu hayal etmesi mümkün olsa bile onu kendine ait bir cüz ve kendi varlığının şartı olarak kabul etmez. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanmayan cisminden ve uzuvlarından ayrı, kendisiyle özdeş bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kendi varlığını ispat eden, cisimden başka, hatta cisim olmayan nefsin varlığından haberdar olabilir. O kendini bilmekte olup, varlığının da bilincindedir.⁵³ Başka bir ifadeyle havada asılı halde bulunan insan, beden uzuvlarını fark etmese bile kendi varlığının bilinci içerisinde. Yani her-

⁵¹ Albert Nasri Nadir, *a.g.e.*, s. 31-32.

⁵² Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1982, s. 121-22.

⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabî’iyyat: en-Nefs* (thk. George Ganawati), Kahire 1975, II, 13.

hangi bir insanın kendi varlığını fark etmesi onun organları sayesinde değil, nefsi (rûhu) sayesinde ve ruh varolma bilincini sağlayan önemli bir etkidir. *el-İşârât ve 't-Tenbihât* adlı eserinde “havada duran adam” örneğine temas eden İbn Sînâ (ö. 428/1037), dikkatli bir insanın her halükarda kendi varlığının bilincinde olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun da sarhoşluk halinde -kendi durumunun farkında olmasa bile- varlığının bilincinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Nefsin insan tarafından bilinmesi konusunda İbn Rüşd (ö. 595/1198)’e göre ise, tek başına şuur bile nefsin bedenden bağımsız cevher olduğunu göstermektedir. Yine insana has ahlâkî erdemlerle onların zıddı olan birtakım nitelikler, insanda bunlara dayanak mahiyetinde bir gücün bulunmasına delildir. İbn Rüşd, bu dayanağa nefis /ruh adını verir.⁵⁵ İbn Sînâ’nın, nefsin beden olmaksızın kendini idrak edebilmesi görüşü Descartes (ö. 1650) tarafından da benimsenmişti. O, nefsin kendi bilincinde olmasını şu şekilde belirtmektedir: “Ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamen farklıdır. Hatta ruhun bilinmesi bedeni bilmekten daha kolaydır. Beden olmadığı halde bile, ruh ne ise o olmaktan geri kalmaz”⁵⁶

Ruhun bedenden ayrı olduğuna dair başka bir argümanı onun mücerret ve basit oluşuyla ilgilidir. Bu argümana göre nefis makulleri idrak eder. Makuller ise bileşik değil, basittir (bölünmezdir). Bir şeyin idrak edilmesi (akledilir olması) onun maddeden tecrit edilmesi (soyutlanması) anlamına gelmektedir. Eğer makuller mücerret olmazlarsa idrak edilemezler.⁵⁷

İbn Sînâ (ö. 428/1037)’ya göre nefis, duyular ve tahayyül vasıtasıyla algılar. Mücerret olan şeyler ise herhangi bir vasıtayla değil, zâtları itibariyle (bütün olarak) idrak edilirler. Bir şeyi idrak etmek onu cüzî bir şekilde değil bir bütün halde algılamaktır. Makuller de bir bütündür ve onda bulunan mânâlar kesinlikle bölünmezler. O halde basit ve mücerret olan mânâyı yalnız basit ve mücerret olan nefis idrak edebilir.⁵⁸ Nefsin maddeden soyutlanmış mücerret mânâyı bir bütün olarak derk etmesi onun varlığına ve ölümsüzlüğüne delalet etmektedir. İbn Sînâ’ya göre idrak ile bağlı olan, akıl gücünün

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, II, 305-306.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 138-139.

⁵⁶ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. M. Karasan), Ankara 1962, s. 41-42.

⁵⁷ bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman el-Bedevî), Kum 1984, s. 80.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât* s. 60, 80.

yorulmaması ve beden zayıflarken akletmenin güçlenmesi gibi hususlar da nefsin basit bir cevher olduğuna işaret etmesi sebebiyle önem arz etmektedir. Düşünre göre, akıl gücünün bazen yorulduğu söylenebilse bile, bu durum onun cismânî bir organla idrak eden hayal gücünü kullanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğuna delalet etmektedir.⁵⁹ İdrak ile ilgili bir başka husus beden zayıfladığı halde onun kavrama gücünün artmasıdır. İbn Sînâ, herhangi bir insanın kırk yaşından sonra beş duyusu ve iç idrak güçlerinin zayıfladığını, buna mukabil akıl gücünün daha da yetkinleştiğini ifade etmektedir. İnsan bedeninin kemale eriştikten sonra zayıflamaya ve çözülmeye yönelmesine karşın akletmenin güçlenmesi nefsin (ruhun) gayri cismânî oluşuna delil teşkil etmektedir.⁶⁰

Descartes (ö. 1650) ve takipçisi H. D. Lewis de aklın makulleri idrak etmesini bedenın değil, ruhun fiilinden saymaktadır. Onlar yalnız insanın düşünmesini değil aynı zamanda duygularını da ruhun fiili olarak tanımlamaktadırlar.⁶¹ Lewis'in bu konudaki görüşü şöyledir: "Biz herhangi bir şey konusunda düşünebilir ve bedensel herhangi bir eylem içerisinde olmaksızın eşyaya karşı duygusal bir tavır içerisinde bulunabiliriz. Biz herhangi bir eşya konusunda düşünürken beynimize bakacak olan birisi bizim düşüncemizi göremeyecektir."⁶² Dolayısıyla düşüncelerin görünemez olması ve insanın herhangi bir bedensel eylem yapmaksızın eşya konusunda duyarlı olması, beden-ruh ayrımının en önemli göstergesidir. Fakat ileride değinileceği üzere düalist düşünürlerin, ruh-beden ilişkisinin mahiyetine yönelik herhangi bir tatmin edici açıklama yapmaması bu öğretinin en büyük eksikliklerinden sayılmaktadır.

Ruhun varlığına ilişkin bir başka delil insanın mahiyetinin değişmesiyle ilgilidir. İbn Sînâ (ö. 428/1037)'ya göre insan, kendisi sandığı şeyin ilk önce bedeni olduğunu zanneder. Ama zamanla onun bedenden ibaret olmadığını fark eder. Buradan hareketle bedenindeki organların insanın anla-

⁵⁹ İbn Sîna, *eş-Şifa/ et-Tabî'îyyât: el-Kevn ve 'l-fesâd* (thk. Mahmud Kâsım, göz geç. İbrahim Medkur), Kahire 1975, II, 194-195.

⁶⁰ İbn Sîna, a.g.e., II, 195; ayrıca bkz. Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü 'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, s. 14.

⁶¹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 121-122.

⁶² Brian Davies, a.g.e., s. 122.

mına dahil olmadıklarını anlar. O halde organlarının birçoğunun bedenden ayrılması veya onlardan habersiz olma durumunda “insan” hakikati ortadan kalkmaz.⁶³ İbn Sînâ’ya göre insan kendi mahiyetinin varlığını bildiği halde, kalbinin bulunduğunu, nerede ve nasıl olduğunu bilmeyebilir. Nitekim kalbini görmeyen, onun varlığını kesin olarak değil, başkasından duyarak kabul edip de mide olduğunu sanan birçok insan vardır.⁶⁴ Ayrıca günlük hayatta yaptıklarını anlattığı zaman “şöyle yaptım” veya “böyle yaptım” diyen insan, aslında bedeninin herhangi bir uzvunun bilincinde olmaksızın mezkur ifadeler ile beden uzuvlarının değil, nefsinin yaptıklarını anlatmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla insanın mahiyeti beden uzuvlarıyla sınırlandırılmaz ve onun kendisi sandığı şey zorunlu olarak nefsidir.

⁶³ Albert Nasri Nadir, *en-Nefsu'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, s. 12; krş. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005, s. 297.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-mead* (thk. Hasan Asî), Beyrut 1987, s. 128.

⁶⁵ Albert Nasri Nadir, *a.g.e.*, s. 12.

BİBLİYOGRAFYA

ARISTOTELES, *De Anima (On the Soul)* (çev. Tancred Lawson), London 1986.

-----, *Generation of Animals* (çev. A. L. Peck), Cambridge 2000.

ARKAN, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi: fizikten metafiziğe İbn Rüşd'ün insan tasavvuru, İstanbul 2006.*

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara 1992.

AUGUSTINE, Keith, *Ölüm Ne Yana Düşer ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?* (çev. Özgü Çelik ve dğr.), İstanbul 2002.

BROWNE, Sylvia, *Öte Dünyada Yaşam: Bir Medyumun Ölüm Ötesine Yolculuğu*, (çev. Sevil Aslan), İstanbul 2001.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, New York 1962.

DAVİES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1982.

DESCARTES, Rene (ö. 1077/1666), *Metot Üzerine Konuşma* (çev. M. Karasan), Ankara 1962.

DURUSOY, Ali, “İbn Sînâ”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 319-358.

FAHRÎ, Mâcid, *İbn Rüşd feylesûfu Kurtuba*, Beyrut 1986.

FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (ö. 339/950), *el-Medînetu'l-fâdila* (çev. Ahmet Arslan), Ankara 1990.

-----, *et-Ta'likât* (thk. Ca'fer Ali Yâsîn), Beyrut 1988.

-----, *Uyûnu'l-mesâil* (a.m., *el-Mecmû'* içinde, thk. Ahmet Nâcî Cemâli), yy. 1907.

FLEW, Anthony, “Immortality“ *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, IV, 139-150.

GUTHRIE, W. K. C., “Pre-Socratic Philosophy”, *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, VI, 441-446.

HICK, John, “Human Destiny: Immortality and Resurrection” *Philosophy of Religion: toward a global perspective* (ed. Gary E. Kessler), Belmont 1999, s. 344-352.

HOUGH, Peter, *Öteki Dünya: Ölümünden Sonra Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma* (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah Belhî (ö. 428/1037), *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, (thk. Hasan Âsî), Beyrut 1987.

-----, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (nşr. Süleyman Dünya), I-IV, Beyrut 1993.

-----, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât: el-Kevn ve'l-fesâd* (thk. Mahmud Kâsım, göz.geç. İbrahim Medkur), Kahire 1975.

-----, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyat: en-Nefs* (thk. George Canawati), Kahire 1975.

-----, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman el-Bedevî), Kum 1984.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *Telhîsu Kitâbu'n-nefs* (thk. Alfred L. Ivry, göz.geç. Muhsin Mehdi), Kahire 1994.

-----, *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs li-Aristo* (çev. İbrahim Garbî), Kartaca 1997.

-----, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (thk. Süleyman Dünya), I-II, Kahire 1965.

JACOBSON, Nils Olof, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Nilgün Tepeköy), İstanbul t.y.

KARLIĞA, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 257-292.

KAYA, Mahmut, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005.

-----, *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul 1983.

-----, "Madde", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 302-305.

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005.

MOODY, Raymond A., *Ölümden Sonra Hayat: "Öldüm" ve "Dirildim"* (çev. Gönül Suveren), İstanbul 1978.

MUNDLE, C. W. K., "Philosophical Implications of ESP Phenomena", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, III, 49-58.

NADİR, Albert Nasri, *en-Nefsü'l-beşeriyye 'inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982.

NEWTON, Michael, *Ruhların Yolculuğu* (çev. Rengin Ekiz), İzmir 2003.

OLGUNER, Fahrettin, "Eflâatun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 469-476.

PETERSON, Michael ve dğr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991.

PLATO, *Phaedo* (çev. Patrick Duncan), London 1928.

-----, *Phaedrus and Letters VII and VIII* (çev. Walter Hamilton), London 1973.

ROBERTS, G. M., *Her Kesi İçin Ötealem Rehberi* (çev. Emel Cokşun), İstanbul 2003.

ROYCE, James, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, New York 1961.

SABOM, Michael B., *Ölüm anıları: Tıbbî Bir Araştırma* (çev. Erol Konyalıoğlu), İstanbul 1992.

SCHWARTZ, Gary E., *Ötealem Deneyleri: Ölümden Sonra Yaşamın Bilimsel Kanıtı* (çev. Ayşegül Yücel), İstanbul 2005.

STEWART, David, *Exploring the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1988.

YASA, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001.

WILSON, Colin, *Ölüm Sonrası* (çev. Fulya Yavuz), İstanbul 2004.

ÖZET

Bu makalede âhiretin teorik olarak imkan ve gerekliliğine ilişkin delillerden bahsedilecektir. Ölümünden sonra yaşamın en önemli felsefî dayanaklarından biri ruhun ölümsüzlüğü öğretisidir. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozoflar önce ruhun varlığını ispatlamaya çalışmış ve buna delil getirmişlerdir. Aslında onların ruhun varlığını ispat sadedinde geliştirmiş oldukları deliller, ruhun ölümsüzlüğü için de geçerlidir.

RESUME

In this article the theoretical possibility and necessity of the life after-death were discussed. One of the most important philosophical foundations of the life afterdeath is the doctrine of the immortality of spirit. The philosophers defencing this opinion firstly tried to prove the existence of spirit and to adduced evidence for this. The evidences which the philosophers improved to prove the existence of the spirit, remained in force for the doctrine of the immortality too.

РЕЗЮМЕ

В этой статье была обсуждена теоретическая возможность и потребность загробной жизни. Одним из самых важных философских основ существования загробной жизни является доктрина бессмертия души. Философы, защищающие эту доктрину в первую очередь пытались доказать существование души и приводили свои аргументы. На самом же деле аргументы относящиеся к этой доктрине равносильны и в отношении бессмертия души.

ÇAĞDAŞ SƏLƏFİLİYİN¹ YARANMASINA VƏ İNKİŞAFINA SƏBƏB OLAN İCTİMAİ AMİLLƏR

Dr. Aqil Şirinov*

Hər bir məzhəb və cərəyan həm də ictimai bir qurumdur. Onun daşdığı fikirlərin, yarandığı cəmiyyətdən və sosial dinamiklərdən xali olaraq tədqiq edilməsi bu görüşlərin mahiyyəti haqqında doğru nəticənin əldə edilməsinə maneçilik törədir. Sabri Hizmetli haqlı olaraq “fikirlər, sosial həyat və hadisələrdən ayrı olaraq, məzhəblərin təşəkkülündə yeganə ünsür deyildir; belə olmasaydı, nəzəri ixtilafлар təkcə fikir müstəvisində qalar, cəmiyyət daxilində təsiri olmaz və beləcə müəyyən müddətdən sonra, fikir sahiblərinin yox olması ilə birlikdə yox olardı” deyərək² fikir və ideaların ortaya çıxdıqları cəmiyyətdən mücərrəd olaraq tədqiq edilməsinə etiraz edir. Buna görə, hər hansı bir cərəyan və fırqəni tədqiq edərkən onun daşıyıcısı olan cəmiyyətin sosial həyatı və ehtiyaclarının da araşdırılması lazımdır.

Bu məqalədə, fikirləri baxımından, xüsusən XX əsrdə ortaya çıxan bir çox islami hərəkətlərə təsir edən sələfilik cərəyanından yuxarıda qeyd etdiyimiz şəkildə bəhs etməyə çalışacağıq. Ancaq hər hansı bir məzhəbin və yaxud cərəyanın yaranmasına və cəmiyyətdə kök salaraq yayılmasına təsir edən amillərin araşdırılmasından əvvəl o axımın tarixinin bilinməsi zəruridir. Buna görə ilk öncə sələfilik cərəyanının tarixindən bəhs etmək labüddür.

Sələfliyin yaranması: Sələfilik indiki Səudiyyə Ərəbistanı dövlətinin hüddurları daxilində yerləşən Nəcdə ortaya çıxmışdır. Cərəyanın banisi Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabdır. Təim qəbiləsinə mənsub olan İbn Abdul-

¹ "Çağdaş Sələfilik" termini ilə müxalifləri tərəfdən "Vəhhabilik" adı verilən cərəyanı nəzərdə tuturuq.

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin müəllimi

² Sabri Hizmetli, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1983, Sayı 26, səh. 655.

vəhhab 1703-cu ildə (hicri təqvimilə 1115) Nəcd-i Ərizi³ hüdudları daxilində yerləşən Huraymilə⁴ qəsəbəsinin Uyəynə kəndində anadan olmuşdur. Eyüp Sabri Paşa onun Məkkə ilə Bəsrə arasında yerləşən “Ayniyyə” kəndində anadan olduğunu yazır.⁵ Məhəmməd İbn Əbdülvəhhab ilk təhsilini hənbəli məzhəbi alimlərindən olan atası Əbdülvəhhab ibn Süleymandan almış, Qurani əzbərləmiş, hədis, fiqh, təfsir və ədəbiyyata dair çoxlu sayda əsər müəllif olmuşdur. Daha sonra isə Məkkə və Mədinədə təhsilini davam etdirmişdir. Mədinədə şafei məzhəbinin alimlərindən Məhəmməd ibn Süleyman əl-Kürdi, Hənəfi məzhəbi üləmasından Şeyx Məhəmməd Xəyyat və bəzi Hənəbali məzhəbinə mənsub alimlərdən dərs almışdır. Bundan başqa Məkkə və Dəməşqdə bir çox başqa alimlərin dərslərində iştirak etmişdir. Ancaq onun düşüncə sisteminə ən çox təsir edən alim İbn Teymiyyə olmuşdur. O, sələfiyyə əqidəsini israrla müdafiə edən bu alimin kitablapını bəyənərək oxumuş, beləcə onun fikirlərinin dönməz müdafiəçisinə çevrilmişdir⁶. Bəzi mənbələrdə İbn Əbdülvəhhabın Bəsrə səfərindən sonra Bağdad şəhərinə də getdiyini, orada varlı bir qadınla ailə qurduğunu, daha sonralar Hindistan⁷, Misir, Şimali İraq, bundan başqa İranın Qum, Həmədan və İsfahan şəhərlərinə səfər etdiyi, burada məşşai və işraqi fəlsəfə məktəbləri ilə təsəvvüf (sufizm) öyrəndiyi nəql edilsə də, bu mövzuda mənbələrin verdiyi məlumatlar tam açıq deyildir⁸.

Məhəmməd İbn Əbdülvəhhab İslam dünyasının müxtəlif bölgələrinə elm öyrənmək üçün səyahətlər etdikdən sonra Nəcdin Huraymilə qəsəbəsinə

³ Nəcd bölgəsi *Nəcd-i Hicazi* və *Nəcd-i Ərizi* olmaqla ikiye ayrılır. İbn Əbdülvəhhab *Nəcd-i Ərizi-də* anadan olmuşdur. Bax. Zekeriyə Kurşun, *Necid Ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, səh. 1-2.

⁴ M.M.Fadlurresul onun 1111/1700-cü ildə anadan olduğunu qeyd edir. Lakin digər mənbələr bu məlumatı təsdiq etmir. Bax. Mevlana Muhammed Fadlurresul, *Vesikalarla Vahhabiliğin İcyüzü (Tashihu'l-Mesail)*, tərcümə edən: A. Faruk Meyan, İstanbul: Berekat Yayınları, 1976, səh. 347.

⁵ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyen (Vehhabiler Tarihi)*, sadələştiren: Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınları, 1992, səh. 13.

⁶ Y. Ziya Yörükən, "Vahhabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1953, C. 2, Sayı 1, səh. 55; Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, Ankara: ASAM (Avrasya Stratejik Araştırmaları Merkezi), 2001, səh. 51.

⁷ Fadlurresul, *Vesikalarla Vahhabiliğin İcyüzü (Tashihu'l-Mesail)*, səh. 347.

⁸ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 52-53

gələrək atasının ölümündən sonra burada elan etdiyi “əl-əmru bi-l-mə'ruf və-n-nəhyu ani'l-munkər” prinsipinə əsasən həyatları tamamilə ənənədən və xurafatdan ibarət olan və əksəriyyət etibarını ilə hənbəli məzhəbinə mənsub olan Nəcd əhalisini “batil etiqadlarından” üz döndərməyə və İslamın Həz. Peyğəmbər dövründəki saf halına dönməyə dəvət etdi⁹.

Bəzi bədəvilər onun bu çağırışına qoşuldular¹⁰. O, öz fikirlərini açıqladığı **Kitabu-t-Tövhid** adlı əsərini burada qələmə aldı. Ancaq Hurəymilə əhalisinin onun fikirlərinə ciddi şəkildə etiraz etməsi səbəbilə buradan Uyəynəyə köçmək məcburiyyətində qaldı¹¹. Uyəynədə ona çox yaxşı münasibət göstərildi və hətta buranın əmiri Osman ibn Həmd İbn Muəmmərlə aralarında şəxsi dostluq münasibətləri qurdu.¹² Osman “Allah yolundakı dəvətinə davam et. Biz səninləyik və sənə kömək edəcəyik”¹³ deyərək İbn Əbdülvəhhabı cəsarətləndirdi. Uyəynə əmirinin onu müdafiə etməsinin əsas səbəbi fikrimizcə onunla Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın qardaşı Süleyman arasında olan düşmənçilik münasibətləri olmuşdur¹⁴. Beləki, aralarındakı anlaşmazlıq səbəbilə Osman Süleymanı qazılıq vəzifəsindən kənarlaşdırmış, bundan sonra Süleyman Uyəynəni tərk edərək Huraymiləyə köçməyə məcbur olmuşdur. Süleymanla qardaşı Məhəmmədin də arası yaxşı deyildi. Hətta o ifratçılıqla ittiham etdiyi Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab əleyhinə **əs-Sava-iqul'il-ilahiyyə fi'rədd alə'l-vəhhabiyyə** və **Faslul'l-xitab** adlı iki kitab da yazmışdır.¹⁵ Buna görə “düşmənimin düşməni dostumdur” düsturuna uyğun olaraq Osman Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabla yaxşı rəftar etmiş və ona dəstək vermişdi.

Əldə etdiyi dəstəkdən cəsarətlənən Məhəmməd İbn Əbdülvəhhab Uyəynə əmirindən, ətrafda yaşayan qəbilələrin mütəmadi olaraq ziyarət etdikləri Zeyd İbn Xəttabın (ö. 12/634) türbəsini dağıtmağı xahiş etdi; əmir də tür-

⁹ Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Dördüncü Baskı, Ankara: Selçuk Yayınları, 1990, səh. 97.

¹⁰ Yörükən, "Vahhabilik", səh. 55.

¹¹ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 52.

¹² Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, səh. 97.

¹³ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 53.

¹⁴ Kurşun, *Necid Ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, səh. 17.

¹⁵ Bu kitabların hər ikisi nəşr olunmuşdur. Bax. Süleyman ibn Əbdülvəhhab ən-Nəcdi, *əs-Sava-iqul'il-ilahiyyə fi'rədd alə'l-vəhhabiyyə*, İstanbul, 1399/1979 və *Faslul-xitab*, İstanbul, 1399/1979.

bənin dağıdılmasını əmr etdi. Onun bu və buna bənzər hərəkətləri ətrafda yaşayan ərəb qəbilələrini narahat edirdi. Buna görə onlar İbn Əbdülvəhhabı və Osmanı Bənu Xalid qəbiləsinin əmiri Süleyman İbn Ureyrə şikayət etdilər. Bundan sonra Süleyman Osman b. Həmdi təhdid etməyə başladı. Bənu Xalidin başçısının köməyinə möhtac olan Uyəynə əmiri İbn Əbdülvəhhabı öz bölgəsindən kənərləşdirməyə məcburiyyətində qaldı.¹⁶

Uyəynədən köçməyə məcbur olan İbn Əbdülvəhhab müxtəlif qəbilələri gəzərək öz fikirlərini yaymağa çalışdı və sonda kiçik Dəriyyə məntəqəsinin şeyxi (başçısı) olan Məhəmməd ibn Səudun timsahında öz himayədarını tapdı. Məhəmməd ibn Səud İbn Əbdülvəhhabın Dəriyyəyə gəldiyini eşitdikdə ona yaxşı davranaraq fikirlərinin yayılmasına köməklik göstərəcəyini vəd etdi. Şeyxin dəstəyini əldə edən İbn Əbdülvəhhab "Sən də qüdrət və öyünüləcək nəticəyə hazırlaş; Nəcd ölkəsinə tamamilə hakim olacağına sevin! Bu, Allahın dinidir, bu dinə kömək və xidmət edənə Allah da yardım edər, onu qüvvətləndirənə Allah da güclü edər. Bunun bəhrəsini sən çox yaxında əldə edəcəksən" deyərək İbn Səuda müjdə vermişdir. Beləcə 1744-cü ildə (hicri təqvimilə 1157-ci ildə) hər ikisi arasında ittifaq təsis olundu. İbn Əbdülvəhhab öz fikirlərinin yayılmasında qılınc dəstəyi, İbn Səud isə öz nüfuz dairəsini genişləndirmək üçün fürsət tapdı.¹⁷ Aralarındakı bu anlaşmanı daha da möhkəmləndirmək məqsədilə İbn Səud İbn Əbdülvəhhabın qızı ilə evləndi.¹⁸

Öz aralarında ittifaq quran İbn Səud və İbn Əbdülvəhhab bundan sonra öz planlarını həyata keçirməyə başladılar. Əvvəlcə Dəriyyə əhalisinə İbn Əbdülvəhhabın doktrinası qəbul etdirildi. Daha sonra isə digər qəbilələrə qarşı hərbi yürüşlər təşkil edildi. Bu yürüşlərdə qəbilələr talan olunur və əldə edilən qənimətlərin beşdə biri İbn Səuda verilirdi.¹⁹

İbn Səud ölüm tarixi olan 1766-cı ilə qədər İbn Əbdülvəhhabın tövsiyələri ilə hərəkət edərək sələfi doktrinasını yaymaqla məşğul oldu. İbn Səudun ölümündən sonra onun fəaliyyətləri oğlu Əbdüləziz ibn Səud tərəfindən davam etdirildi. Onun dövründə Məkkə, Mədinə və Taif şəhərləri başda

¹⁶ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 54-5.

¹⁷ Yörükan, "Vahhabilik", səh. 56.

¹⁸ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 56.

¹⁹ Yörükan, "Vahhabilik", səh. 57.

olmaqla bir çox məntəqəyə hücum edilərək İbn Əbdülvəhhabın doktrinasına uyğun olaraq türbə (pir) və qəbirlər dağıdılırdı. Bu hücumların ən qanlısı, iki mindən çox insanın öldürüldüyü Kərbəla basqını idi. Bu basqında sələfilər Həz. Hüseynin türbəsinə dağıdaraq orada olan qiymətli əşyaları özləri ilə aparmışdılar.²⁰

İbn Səud və oğlunun sələfiliyi yaymaq məqsədilə hərbi yürüşlər təşkil etdikləri bir vaxtda İbn Əbdülvəhhab da Dəriyyədə həm vəz edərək xalqı öz tərəfinə çəkməklə, həm də müxtəlif əsərlər yazaraq öz doktrinasını formalaşdırmaqla məşğul idi. Bundan başqa o öz fikirlərini yaymaq məqsədilə şagirdlərini Ərəbistanın müxtəlif yerlərinə göndərirdi. O, ölüm tarixi olan 1792-ci ilə qədər (hicri təqvimilə 1206) bu fəaliyyətlərinə davam etdi.²¹

Sələfi hərəkatı başlayanda Osmanlı dövləti Lalə dövrünün problemləri ilə məşğul idi. Osmanlı sultanı I Mahmud bir yandan daxili problemlər, digər tərəfdən isə Nadir Şahın təhdidi ilə üz-üzə qalmışdı. Bu səbəbdən sələfilər daha sərbəst hərəkət edə bilmişdilər.²² Ancaq daha sonra dövlət məsələsinin ciddiliyinin fərqi vararaq onlara qarşı silahlı qüvvələrdən istifadə etmə qərarına gəldi. Xüsusilə Mehmet Ali Paşa və oğlanları İbrahim Paşa ilə Tosun Paşa sələfilərə qarşı bir çox hərbi səfərlər təşkil edərək Məkkə və Mədinə kimi müqəddəs şəhərlər başda olmaqla onların ələ keçirdikləri bir çox yeri geri almağa müvəffəq olmuşdular. Habelə Səud ailəsinin əmiri olan Abdullah ibn Səud başda olmaqla sələfilərin bəzi başçıları əsir edilərək İstanbula göndərilmiş və orada edam edilmişdilər.²³ Ancaq buna baxmayaraq daha sonrakı dövrlərdə sələfilər Səud ailəsinin başçılığı ilə yenidən üsyan edərək burada qeyd etmədiyimiz bir çox məğlubiyyət və qalibiyyətdən sonra Ərəbistan yarımadasına hakim oldular və sonda Əbdüləziz ibn Səudun başçılığı ilə 1927-ci ildə Səudiyyə Ərəbistanı Krallığını yaratmağa müvəffəq oldular.²⁴

Sələfiliyin əsas görüşləri Məhəmməd İbni Əbdülvəhhabın yazdığı çoxlu sayda əsərdə öz əksini tapmışdır. Bu əsərlərin ən önəmliləri **Kitabu't-Töv-**

²⁰ Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, səh. 99.

²¹ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 57-8.

²² Yörükan, "Vahhabilik", səh. 57.

²³ Osmanlıların sələfilərə qarşı təşkil etdikləri hərbi səfərlər haqqında bax. Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyan (VehhabilerTarihi)*, səh. 63-89; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 115-63.

²⁴ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 174.

hid və **Kəşfu's-şübəhat** adlı əsərlərdir. Bunlardan başqa İbn Əbdülvəhhabın **Təfsiru'l-Fatihə**, **SələsətuT-üsul**, **Şurutu's-salat**, **əl-Ərbau'l-qəvaid**, **Mə-sailu'l-cahiliyyə**, ²⁵**Mə'na't-tağut**, **Üsulu'l-İmam**, **Fədailu'l-l-İslam**, **Sit-tətu mavadi minə's-sirəti'n-nəbəviyyə**, **Təfsiru'l-Qur'an**, **Təfsiru Kəlimə-ti't-tövhid**, **Navaqizu'l-İslam**, **Təlqinu'l-Üsuli'l-aqidəti'l-ammə** və s. kimi müxtəlif mövzularda yazdığı bir çox əsəri də vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın görüşləri orijinal deyildir. Onun fikirləri Əhməd ibni Hənbəl, İbn Teymiyyə kimi sələfi alimlərlə Davud ibn Əli və İbn Həzm kimi Zahiryyə məzhəbinə mənsub alimlərin görüşlərinin qatılaşdırılmış şəkildən ibarətdir.²⁶ Ümumiyyətlə sələfiliyin görüşlərinin “Tövhid” və “Bid'ət” məfhumlarının ətrafında cəmləndiyini söyləmək mümkündür. İbn Əbdülvəhhabın əsərlərində də əsas olaraq bu məfhumlardan bəhs edilməkdədir.

²⁵ Mövzudan kənara çıxmamaq üçün məqalədə sələfiliyin görüşlərindən bəhs olunmayacaq. Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın görüşləri haqqında ətraflı məlumat üçün bax. Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab, *Kitabu't-Tövhid*, Əlriyad : International Islamic Federation, 1994/1414 və *Kəşfu's-şübəhat*, Məkkə: Matbaatu'n-Nahdati'l-Hadisə, 1986

²⁶ Bu mövzuda bax. Yörükən, "Vahhabilik", səh. 51-55; Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 15-50

Sələfiliyi bəsləyən faktorlar

Hər bir cərəyan sosial bir təşkilat olaraq ortaya çıxdığı bölgənin xüsusiyyətlərini daşıyır. Bu baxımdan sələfilik cərəyanının ortaya çıxdığı bölgə olan Nəcdin sosial strukturunu nəzərdən keçirmək lazımdır.

Nəcd əhalisinin əksəriyyəti Cənubi Ərəbistandan bura gələn, bir qismi yarımüstəqil bir qismi isə konfederasiyalarla idarə olunan köçəri qəbilələrdən ibarət idi.²⁷ Bu bölgədə yaşayan insanlar səhra həyatının amansız qanunlarının təsiri ilə həmişə üsyankar və sərt xüsusiyyətləri ilə xatirələrdə iz buraxıblar. Belə ki, Həz. Peyğəmbərdən sonrakı dindən dönmə (irtidat) hərəkətləri məhz bu bölgədə baş vermişdi. Museyləmətül-Kəzzab, Əsvədu'l-Ənsi, Səcəh və Tuləyha kimi yalançı peyğəmbərlərin hamısı Nəcdliydilər. İslam dünyasında ortaya çıxan Xaricilik (Xəvaric) və Qərmətlik kimi sərtliyə meyilli olan cərəyanlar da Nəcdə ortaya çıxmışdır. Bu cərəyanların yaranmasında həm Nəcdlilərin sərt təbiətinin, həm də bu bölgənin müxtəlif mədəniyyətlərin təsiri altında qalmasının rol oynadığını söyləmək mümkündür. Belə ki, qeyd olunan bölgə əsrlərdən bəri Hind, Yəmən, İraq, İran və Suriyadan buraya gələn din və mədəniyyətlərin təsiri altında qalmışdı.²⁸

Nəcdə məskunlaşan qəbilələr arasında Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın mənsub olduğu “xalis bədəvi” qəbiləsi olan Təميم qəbiləsi öz üsyankar və döyüşçü təbiətilə seçilməktəydi. Həz. Əliyə qarşı üsyan qaldıran xəvaric hərəkətinin əsasını qoyanlar bu qəbilənin mənsubu idilər. Mis'ar ibn Fədəki, Hurqus ibn Zuheyr, Urvə ibn Udəyyə kimi xəvaricin ilk başçılarından hamısı qeyd olunan qəbilənin mənsubu idilər.²⁹ M. Vatt onlardan belə bəhs edir:

Başçılarından hamısı şəhərli olmayan keçmiş bədəvilərdir. Buna görə üsyanlarında səhrada alışdıqları kiçik cəmiyyətlərdəki həyatı düzəltmələrinin söylənməsi diqqət çəkməkdədir. Eynilə bir bədəvi qəbiləsinin mənsublarının, aralarında müqavilə olmadığı təqdirdə digər qəbilələrin hamısını hazır düşmənlər olaraq görmələri kimi xəvaric qrupları da özlərindən başqa hamını-

²⁷ Kurşun, *Nəcid və Ahsa'da Osmanlı Hakimiyyəti*, səh. 3

²⁸ “Vəhhabilik”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, C. 13, səh. 262; Yörükən, “Vəhhabilik”, səh. 55-56

²⁹ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M.Saim Yəprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981, səh. 77.

hətta fərqli görüşlərdəki müsəlmanlar olsalar belə- qanlarının tökülməsi mümkün olan düşmənlər kimi qəbul edirdilər. Xaricilər öz aralarında bir bə-dəvinin öz qəbiləsi içindəki qüruruna bənzər bir qürura sahib kimi görünür.³⁰

Nəcdililər Müsəlman olduqdan sonra da təbiətlərinə uyğun olaraq həmişə sərt və qatı qaydaları olan məzhəblərə bağlı olublar. Onlar, xəvaric və qərmə-tiliyin yox olmasından sonra da bu xüsusiyyətlərini davam etdirərək sünni fiqh məktəbləri arasında ən sərt qaydalara malik olan hənbəliyyə məzhəbini mənimsəmişdilər. Əhməd ibn Hənbəlin görüşləri ətrafında formalaşan bu məzhəb özündə təkcə bir İslam hüquq məktəbi olma xüsusiyyətlərini deyil, həm də etiqadi əlamətləri ehtiva edir. Bu məzhəbə mensub olan alimlərin əksəriyyəti əş'əriyyə və maturidiyyə kimi sisteməlik sünni kəlam məktəblə-rinin yaranmasından öncəki sələf anlayışını davam etdirmiş, dini mətnlərin (nass) zahirinə sıx bir şəkildə bağlı qalaraq digər məzhəblərin dini mətnlərin başa düşülməsi məqsədilə müraciət etdikləri tə'vil (yorumlama) və ağıldan istifadə etmə metoduna qarşı çıxmışdılar. Qeyd etmək lazımdır ki, sələf me-todu sistemli bir metod olmaqdan uzaq idi və ümumiyyətlə ilk hicri əsrlərdə "Əhlu'l-hədis" tərəfindən qəbul edilən bir yol idi.

Nəcd əhalisi, hənbəli məzhəbinə mənsub olmalarına və etiqadi mənada təəssübkeşliklərinə baxmayaraq dini mövzularda çox cahil idilər, hətta ibadətlər haqqında belə çox biliyə malik deyildilər.³¹ Bundan başqa, dini həyat-larında adı çəkilən məzhəbdə və hətta İslamda mövcud olmayan çoxlu sayda ünsürlər sələfiliyin yarandığı dövrdə belə davam edirdi. XIX əsrdə bu böl-gəyə gəzintiyyə çıxmış V. Polqreyv (W. Polgrave), bədəvilərin İslamdan əv-vəlki bəzi əqidələrin təsirindən hələ də xilas ola bilmədiklərini, ay, günəş və ulduzları müqəddəs saydıqlarını qeyd edirdi. Bu dövr eyni zamanda Ərə-bistana böyük ehtimalla yarımada xaricindən gələn sufi təriqətlərin fəaliy-yətlərinin artdığı bir dövr idi və xalqın dini həyatı tamamilə türbə mərkəzli idi.³² Bütün bunlara görə, bölgədə yaşayan bir çox "insan əsr-i səadətə (Pey-ğəmbər və ilk dörd xəlifə dövrünə)" geri qayıtmağı arzu edir, İslamı Pey-

³⁰William M. Watt, *İslam Düşüncesinin Təşekkül Devri*, çev. E.R.Fırlalı, Ankara: Ümran Yayınları, 1981, səh. 24

³¹Yörükən, "Vehhabilik", səh. 56.

³²Kurşun, *Necid və Ahsa'da Osmanlı Hakimiyyəti*, səh. 13

ğəmbər dövründəki saf şəkli ilə sələf əqidəsinə uyğun olaraq yaşamağın zərurətinə inanırdı.³³

Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın və sələfiləyin, yuxanda qeyd olunan sosial faktorların nəticəsi olduğunu iddia etmək mümkündür. Sələfi doktrinasının dəstək qazanmasının əsasında da müəyyən mənada bu sosial şərait dayanırdı. Belə ki, Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab həm sərtlik ehtiva edən doktrinası ilə bədəvilərin ruhunu oxşayır, həm də başda bəzi hənəbəli üləmə olmaqla əsr-i səadət həsrətilə yaşayanların istəklərinə cavab verirdi. Əslində əsr-i səadətə geri dönmə fikri bədəvilər üçün də məqsədəuyğundu. Çünki Peyğəmbər və dörd xəlifə dövrünə dönmək ideyası, bölgədə kök salmış təsəvvüf təriqətlərinin yox edilməsini də ehtiva edirdi. Daha çox insanın ruhani keyfiyyətlərinin yüksəlməsinə əhəmiyyət verən təsəvvüf, səhra həyatının çətin şərtlərində yaşayan bədəvilər üçün əlverişli bir təlim deyildi. Bundan başqa təriqətlərdəki şeyx-mürid münasibətləri və "kamil mürşidə bağlı qalma" təlimi sərmayəsi hürriyyət olan səhra insanlarına yad idi. Başqa insanlara qarşı şəfqət və dözümlülüyü bir prinsip kimi qəbul edən təsəvvüfə sarılmaq, qəbilələrarası müharibələrdə həyatda qalmaq üçün aqressiv olmağa məcbur olan səhra sakinləri baxımından intihar idi.

Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın müvəffəqiyyət qazanmasını təmin edən amillərdən biri də siyasi güclə olan münasibətləri və onlar arasındakı mənfiyyət uyğunluğu idi. Onun Məhəmməd ibn Səudla olan anlaşmasını buna misal göstərmək mümkündür. Qeyd olunan anlaşma zəif bər qəbilə şeyxi olan İbn Səud³⁴ və qəbiləsinin mənfəətlərinə uyğun idi. Səud qəbiləsi bölgədə olan digər qəbilələrlə, xüsusilə də Uyeynə ilə rəqabət edirdi. Buna görə İbn Əbdülvəhhabın təlimi onlar üçün "xilaskar" bir təlim idi. Belə ki, onlar, bu təlimin "şirk içində qıvrılan Ərəbistan yarımadası əhalisinin yenidən İslamın saf qızıl dövrünə geri qaytarılması" ideyasından çıxış edərək İslamın bayraqdarlığını ələ keçirərək digər qəbilələr qarşısında üstünlük əldə edib Ərəbistanın hakimi olacaq, bundan başqa, "malları və canları halal olan" şiələr və osmanlılara qarşı baş tutacaq "müqəddəs cihad"-dan da qənimətlər

³³ Yörükən, "Vehhabilik", səh. 55-56.

³⁴ Kurşun, *Necid və Ahsa'da Osmanlı Hakimiyyəti*, səh. 6

əldə edəcəkdilər. Qənimət əldə etmə fikrinin "quldur əmir" kimi tanınan³⁵ İbn Səud üçün xüsusilə cəlbədicisi olduğu şübhəsiz idi. Qiymətli qızıl və gümüş əşyaların mövcud olduğu Kərbəladakı İmam Hüseynin türbəsinin qarət edilməsi bunun bariz nümunəsidir. Bir tədqiqatçının dediyi kimi "sələfiliyin motivasiya gücü ilə qənimət əldə etmə həvəsinin birləşməsi İbn Səud və tərəfdarlarının müvəffəqiyyət formulları idi."³⁶

Sələfi hərəkətinə uğur qazandıran faktorlardan biri də Ərəbistan yarımadasının Osmanlı nəzarətində olmasına baxmayaraq yarımmüstəqil bir bölgə olması idi. Belə ki, Ərəbistan Osmanlı Dövlətinə bağlı olsa da heç vaxt onun tərkibinə tam şəkildə daxil edilməmişdi. Bu bölgələr ənənəvi qəbilə qanunlarına müvafiq olaraq qəbilə başçıları tərəfindən idarə olunurdu. Ümumiyyətlə ticarət, xüsusən də həccə gələnlərlə ticarət edərək və müəyyən bir məbləğ qarşılığında onları qoruyaraq yaşayışlarını təmin edən bölgədəki qəbilələr öz aralarında da amansız rəqabət içində idilər.³⁷ Bütün bu faktorlara bir də Osmanlının bölgədəki təmsilçisi olan şəriflərin müvəffəqiyyətsiz və xalqdan qopuq idarəçiliklərini əlavə etmək lazımdır. Məkkə şərifli Qalibin davranışları bunun ən bariz nümunəsi idi. Eyüp Sabri Paşanın öz əsərində qeyd etdiyi bir hadisə mövzuya aydınlıq gətirir. Əsərdə bəhs edildiyinə görə o, üsyankar sələfiləri aradan qaldırmaq məqsədilə səfərə çıxanda yol boyunca qarşılaşdığı bədəvi qəbilələrinə (urban) qarşı olduqca sərt davranmış və onların məskunlaşdığı yerləri yerlə yeksan etmişdir. Şərifin əsgərləri ətrafdakı kəndlərə hücum etmiş, hətta bir bədəvi qızının namusuna belə toxunmuşdular.³⁸ İbn Səudun nəzarətində olmayan qəbilələrə qarşı olan belə məsuliyyətsiz hərəkətlər təbii olaraq onlarda Şərifə və onun simasında, hadisələrdən xəbərsiz olsa belə, Osmanlı hakimiyyətinə qarşı antipatiyanın yaranmasına səbəb olmuşdur. Fikrimizcə bu hərəkətlər onları sələfilərə simpatiya bəsləməyə sövq etmiş və Səud ailəsinin sələfiləşdirmə planlarına köməklik etmişdir. Bundan başqa bu, xüsusilə Fransa burjua inqilabından sonra bəzi Qərb dövlətlərinin və xristian ərəblərin səyi ilə ərəblər arasında

³⁵ Tarık Ali, *Fundamentalizmlər Çatışması*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, səh. 100

³⁶ Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslam)*, çev. M. Karahanoğlu, İstanbul: İlke Yayınları, səh. 156

³⁷ Tarık Ali, *Fundamentalizmlər Çatışması*, səh. 99-100

³⁸ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyən (Vehhabiler Tarihi)*, səh. 21-22.

artan və türk düşmənçiliyinə çevrilən qövmiyyətçilik duyğusunun daha da qabarmasına səbəb olmuşdur. Sələfilər onların bu hisslərindən də istifadə edirdilər. İbn Səudun, hakimiyyəti altındakı bölgələri "darul-xilafə" deyərək adlandırması³⁹ türklərin əlində olan xilafətin artıq onların haqqı olduğunu eyham vururdu. Mənbəyi nə olursa olsun, bir sələfinin bu sözləri sanki onların hisslərinin tərcüməçisi idi: "Vaxt yaxınlaşır; xəlifəlik taxtında bir ərəbin oturduğuna şahid olacağıq. Çoxdandır bir qasibin (qəsb edici) boyunduruğu altında əzildiyimiz bəsdır!"⁴⁰ Bütün bunlar yarımada ərəblərinin, sələfiliyi öz şüarına çevirən Səud xanədanının ətrafında birləşmələri üçün kifayət idi.

Sələfilərə uğur qazandıran səbəblərdən biri də hərəkətləri ilə həz. Peyğəmbər dövründə müşriklərə qarşı olan mübarizə arasında uğurlu bir şəkildə əlaqə qura bilmələri idi. Bunu İbn Səudun hərəkətlərində açıq bir şəkildə görmək mümkündür. O, bir tərəfdən eynilə Peyğəmbər kimi bölgədəki müxtəlif qəbilə başçılarına məktublar göndərərək "zəlalət (azğınlıq, doğru olmayan etiqada sahib olma)"dən "tövhid (təktanrılıq)"ə dönmələrini tövsiyə edir, başqa bir tərəfdən isə xalqla olan söhbətlərində buna bənzər hərəkətlər edirdi. Məkkə sələfilər tərəfindən ələ keçirildiyində onun xalqa müraciətində bunu açıqca görmək mümkündür. O, Məkkə əhalisini toplayaraq belə demişdi: "Allaha şükr edirəm ki, sizi İslama hidayət etdi və şirkdən xilas etdi. Sizi yalnız Allaha ibadət edib şirk və zəlalətdən uzaqlaşmağa dəvət edir və İslam şəriətinə uyğun olaraq Allahı sevənlərlə dost, Allahın düşmənlərinə düşmən olmaq şərtilə sizdən biət istəyirəm".⁴¹

Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabın müvəffəqiyyətinin səbəbləri içində əhəmiyyət verdikimiz bir səbəbdən də bəhs etmək lüzumunu hiss edirik. Bu səbəb daha çox psixoloji səbəbdir. Bu, İbn Əbdülvəhhabın təbliğlərində cəmiyyətin inam dünyasına xitab edən ifadələri seçməsidir. Məsələn, o, ən çox İslamın ən önəmli əqidəsi olan Tövhid əqidəsinin üstündə durmuş, özlərinə müsəlman deyən insanların əksəriyyətinin əslində təvəssül, sufi təriqətlərinə daxil olma və türbələrə təzim etmələri səbəbilə tövdidi tərk edərək şirkə girdiklərini söyləmişdir. Bu səpkidəki ifadələrin, tövhidi əqidəsinin əsası və özünü digər əqidələrə qulluq edənlərdən ayıran təməl fərq olaraq qəbul edən

³⁹ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyen (Vehhabiler Tarihi)*, səh. 15

⁴⁰ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 188

⁴¹ Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 134

müsəlman cəmiyyətinin əqidə dünyasında sarsıntılar yaradaraq bu cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin daxili aləmlərində öz etiqadlarını mühakimə etmə lüzumunu hiss etmələrinə səbəb olacağı və doktrinini tamamilən Quran və sunnəylə əsaslandırıdığını iddia edən bir cərəyana yönəlmələrini asanlaşdıracağı şübhəsizdir.

Sələfilik cərəyanının, yarandığı dövrdəki qatılığının daha sonra, istər bə-dəvilərin oturaq həyata keçirilmələri, istərsə də Səudiyyə dövlətinin iqtisadi mənada rifah əldə etməsi və başqa bir çox səbəbdən XX əsrdə, xüsusilə də kral Əbdüləziz ibn Səudun (v. 1953) siyasəti nəticəsində liberallaşdığı mü-şahidə edilmişdir.⁴² Əslində hər hansı bir aktiv hərəkətin (movement) təşkilat (institution) halına gəlməsilə birlikdə passivləşməsi ictimai bir qaydadır. Ancaq Əbdüləziz ibn Səudun ikili siyasət yürütdüyünü söyləmək də müm-kündür. O, bir tərəfdən köçəriləri oturaq həyata keçməyə məcbur edərək və bəzi reformları həyata keçirərək mülayimləşməni dəstəkləmiş, digər tərəfdən isə XIX əsrin axırlarında qurduğu və Səudiyyənin bir dövlət kimi ortaya çıxmasında və daha sonra bölgənin tamamilə sələfiləşməsində əhəmiyyətli dərəcədə rol oynayan sərt fikirli “İxvan”⁴³ təşkilatıyla əlaqə qurmuşdu.⁴⁴ Da-ha sonra o, bu hərəkəti nəzarət altına almağa çalışsa da buna müvəffəq ola bilmədi. Bu hərəkət, daha sonra peyda olan və "sələfi fundamentalizmini təş-kilatlanmış dövlət İslamçılığına qarşı qoyan" Yeni İxvan hərəkətinin ya-ranmasına zəmin hazırlamışdır.⁴⁵ Bu hal, qurulduğu gündən bəri Səudiyyə dövlətində mülayimlərlə yanaşı radikalın da mövcud olmasına səbəb olmuşdur. Radikal sələfi hərəkət içərisində XX əsrin sonlarına doğru başqa bir radikal qrupun yarandığı müşahidə edilməkdədir. Bu radikal meyilli axı-mın yaranmasında tanınmış bir ailənin çoxsaylı fərdlərindən biri olan Üsamə ibn Ladin və qurduğu əl-Qaidə (ərəbcə hərbi baza deməkdir) təşkilatının

⁴² Bax. Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, səh. 173-174

⁴³ İxvan hərfən “qardaşlar” deməkdir. Bu təşkilata qəbul edilənlər bir birlərinə ‘əxi’ yəni qardaşım deyə müraciət edirdilər. Bu hərəkət haqqında geniş məlumat üçün bax. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan’dan Cüheyman’a Suudi Arabistan ve Vehhabelik*, İstanbul: Rəğbet Yayınları, 2004, səh. 41-117

⁴⁴ İsmail Hakkı Gürsoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, İsparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 1997, səh. 87.

⁴⁵ Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik (Devrimci İslam)*, səh. 158-159

böyük rolu vardır.⁴⁶ Bu axım, son dövrlərdə, xüsusilə 1995-ci ildən etibarən istər Səudiyyə Ərəbistanı istərsə də bir çox başqa müsəlman ölkələrində güclənməyə başlayıb. Əslində hal-hazırda Səudiyyə Ərəbistanında monarxiyanın və liberal muxalifətin dəstəklədiyi “mülayim” sələfiliklə, ümumiyyətlə orta təbəqəyə mənsub olan bəzi alimlər və din xadimlərinin təmsil etdiyi “radikal” və “qarşıdurma tərəfdarı” sələfilik arasında gizli bir mübarizənin sürdüynü söyləmək mümkündür.

Radikal sələfi hərəkatının cəmiyyətdə dəstək tapmasının müəyyən dərəcədə Səudiyyə hökumətinin izlədiyi səhv siyasətin də rolu olmuşdur. Belə ki, Səudiyyə dövlətinin doxsanıncı illərdə həyata keçirdiyi iqtisadi, sosial və siyasi islahatlar radikal muxalifətin müəyyən dərəcədə xalq kütlələri tərəfindən dəstəklənməsinə səbəb olmuşdur. Bundan başqa, bölgələr arasında gəlir müvazinsizliyi radikallığın sosial dəstək tapmasına asanlaşdırıcı amillərdəndir.⁴⁷ Ancaq onu da qeyd etmək lazımdır ki, radikalların içərisində çoxlu sayda təhsillilər və idarəçilər də var və onlar bir mənada rifah dövrünün məhsuludurlar. Aldıqları təhsil isə “moden” və “islami təhsil”-in qarışmasından ibarətdir.⁴⁸

Səudiyyə Ərəbistanında radikalların güclənməsinin başqa bir səbəbi də dövlətin liberal sələfiliyi təmsil edən muxalifətin tələblərinə laqeyd yanaşaraq onları susdurması və bunun nəticəsində meydanı boş görən radikal muxalifətin orta təbəqədən olan insanlardan sui-istifadə edərək daha aktiv hala gəlməsi olmuşdur. Muxalifət özünə həm təhsilli və professional mühitlərdən tərəfdar qazanır, həm də qabaqcıl üləmanı dini baxımdan tənqid edərək onları gözədən salmağı bacarırdı.

Radikalların xalq təbəqəsində aktiv hala gəlməsinin başqa bir səbəbi isə dövlətin bir qəbilə tərəfindən idarə olunmasının yanlışlığını vurğulamaları və Səudiyyə hakimiyyətinin Səud qəbiləsinə mənsub olanları üstün qəbul etmə-

⁴⁶ Üsamə ibn Ladin və əl-Qaidə təşkilatı haqqında geniş məlumat üçün bax. Ahmed Raşid, *Taliban : İslamiyyət, petrol və Orta Asyada yeni böyük oyun*, çev. Osman Akınbay, İstanbul: Everest Yayınları, 2001.

⁴⁷ Joseph Kostiner, "Devlet, İslam ve Suudi Arabistan'daki Vahabi Muhalefeti: Çöl Fırtınası Sonrası Dönem", *Radikal İslam*, der. Barry Rubin, çev. Rengin Gün, Ankara: ASAM Yayınları, 2002, səh. 100.

⁴⁸ Joseph Kostiner, "Devlet, İslam ve Suudi Arabistan'daki Vahabi Muhalefeti: Çöl Fırtınası Sonrası Dönem", *Radikal İslam*, der. Barry Rubin, səh. 96-7.

sinə qarşı çıxan digər qəbilələrin bu hisslərini bölüşərək onların rəğbətini qazanmalarıdır.

Səudiyyə Ərəbistanındakı radikal axımlar 1990-cı illərə qədər zor tətbiq etmə ənənəsinə sahib deyildilər. Onlar bu yola ancaq 1995-ci ildən etibarən yönəldilər. Bunun əsas səbəbləri arasında Sovetə qarşı Əfqanıstandakı “cihad”-da iştirak edən və zor işlətmə ənənəsinə sahib olan Səudiyyəli “mücahidlər”-in geri qayıtması və əslən Hadramavtlı olan Ciddəli iş adamı Üsamə ibn Ladinin zor işlətmə tərəfdarı olan bir təşkilat qurmasını saya bilərik. Belə ki, bu tarixdən etibarən Səudiyyə Ərəbistanındakı bəzi Amerikan və Amerika ilə əlaqəsi olan mərkəzlərə hücum edildi.⁴⁹

Radikal sələfiliyin Səudiyyə Ərəbistanında son dövrlərdə aktivləşməsinə baxmayaraq xalq təbəqəsi arasında dəstəyinin məhdud olduğunu və liberal din anlayışının tədricən qüvvələndiyini demək mümkündür. Bunu, 2004-cü ildə adı çəkilən dövlətdə aparılan bir anket araşdırması da təsdiqləməkdədir. Bu anketin bizə verdiyi ən maraqlı məlumat sələfi anlayışın soyuq baxdığı mövzuların ən önəmlilərindən olan “övliya” anlayışının xalq arasında hələ də güclü olduğu, bundan başqa cihad və başqa dinlərə inananlara qarşı münasibətdə liberallaşmanın müşahidə edildiyidir.⁵⁰ Fikrimizcə Səudiyyə xalqı arasındakı bu düşüncə liberallaşması, məhdudlaşdırıcı qaydalarla idarə olunan bu ölkə xalqının sərbəst yaşama istəyinin bir ifadəsidir. Bundan başqa iqtisadi rifahın artmasının da bundakı rolu inkar edilməməlidir. Belə ki, iqtisadi baxımdan firavan yaşayan və orta təbəqənin tam mənada formalaşdığı cəmiyyətlərdə ümumiyyətlə liberallaşma qaçılmaz olur.

Səudiyyə Ərəbistanındakı vəziyyət yuxanda bəhs etdiyimiz şəkildə olsa da xüsusilə 11 sentyabr hadisəsindən sonra radikal sələfiliyin ərəb və müsəlman cəmiyyətlərində, üstəlik təhsilli təbəqə arasında müəyyən dərəcədə dəstəkləndiyi müşahidə olunur.⁵⁰ Fikrimizcə bunun əsas səbəbi adı çəkilən cərəyanın digər müsəlman axımlarına nisbətə “başqası” məfhumunu daha çox vurğulamasıdır. Çünki, dünyaya “darul-İslam”-“darul-hərb” bölgüsü prizmasından baxan belə axımların, “İsrail və Amerika qarşısında təslimiyyətçi

⁴⁹ Joseph Kostiner, "Devlet, İslam ve Suudi Arabistan'daki Vahabi Muhalefeti: Çöl Fırtınası Sonrası Dönem", *Radikal İslam*, der. Barry Rubin, səh. 103-104.

⁵⁰ Anket haqqında geniş məlumat üçün bax. W. S. Green, P. S. Bernstein, "Küresel Din Anketi", çev. D. A. Aykıt, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/makaleler/yeni/yenimakale.htm>

liderlərinin duruşları nəticəsində ərəb ölkələrinin heysiyyətinin zədələndiyini” düşünən ərəb gəncliyinə cazibədar görünməsi təbiidir. Tarixə nəzər salsaq radikal cərəyanların əksəriyyətinin siyasi qarışıqlıqlar və xalqın hakimiyyətdən narazı olduğu dövrlərdə yarandığını görürük. Məsələn, İslam Məzhəbləri Tarixi mənbələrində “Ğulat (ifrat məzhəblər)” olaraq adlandırılan fırqələrin əksəriyyəti İslam tarixində siyasi gərginliklərin ən çox olduğu Əməvilər dövründə yaranıblar.

Məhəmməd ibn Əbdülvəhhabla Məhəmməd ibn Səud arasındakı anlaşma nəticəsində həyata qədəm qoyan sələfilik, yarandığı dövrdə yuxarıda qeyd edilən müxtəlif sosial və siyasi səbəblərin təsiri ilə Ərəbistan yarımadasının hakimi ola bilmiş və nəticədə Səudiyyə Ərəbistanı dövlətinin qurulmasında əsas dinamika olmuşdur. Yarandığı dövrdə xüsusilə tövfid və bid'ət məfhumlarını, vurğulayaraq bu məfhumları digər məzhəblərdən fərqli şəkildə dəyərləndirərək etiqadi mövzularda öz fikirlərini mənimsəməyənləri şirkə düşməklə ittiham etmişdir. Bundan başqa “əl-əmru bi'l-mə'ruf və'n-nəhyu ani'l-munkər (yaxşılığın əmr edilməsi, pisiyin qadağan edilməsi)” prinsipini fərqli bir şəkildə izah edərək istər öz görüşlərini qəbul etməyənlərə istərsə də əməl baxımından çatışmazlıqları olan digər müsəlmanlara qarşı sərt davranmışdır. Lakin daha sonra, xüsusilə də XX əsrin ortalarında dövlətləşmənin bir zərurəti olaraq bu sərt davranışlarından qismən əl çəkmiş və öz içində liberallaşmaya qapı açmışdır. Hal-hazırda Səudiyyə Ərəbistanında hakimiyyətdə olan anlayış bu liberal sələfi anlayışı təmsil etməkdədir. Lakin buna baxmayaraq sələfilik içində həmişə radikal bir qanad da var olmuşdur. Bu qanad xüsusilə XX əsrin axırına doğru güclənmiş, 11 sentyabr hadisəsindən sonra da müəyyən səbəblərlə Qərbə antipatiya ilə yanaşan müsəlman qrupları arasında rəğbət qazana bilmişdir.

Son olaraq, hal-hazırda mövcud olan radikal sələfi hərəkatının nüfuzunu itirməsinin siyasi konyunktura və xüsusən də Qərbin İslam dünyasına qarşı olan münasibətini dəyişdirməsinə, eyni zamanda müsəlman dövlətləri idarə edənlərin xalqın dövlətin idarəsindəki iştirakını təmin edən demokratik bir anlayışı mənimsəmələrinə və bu dövlətlərdəki maddi gəlir müvazinətsizliyinin ortadan qalxmasına bağlı olduğunu söyləmək mümkündür. Bütün bunlar narazı xalq kütiələrinin radikal cərəyanlara yönəlmələrinin qarşısının alınmasına və onların cəmiyyət daxilindəki təsirlərinin azalmasına səbəb olacaqdır.

İstifadə Edilmiş Ədəbiyyat

Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M.Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981

Ali, Tarık, *Fundamentalizmler Çatışması*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Everest Yayınları, 2002

Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları

Ecer, Vehbi, *Tarihte Vehhabi Hareketi Ve Etkileri*, Ankara: ASAM (Avrasya Stratejik Araştırmaları Merkezi), 2001

Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhabiyen (Vehhabiler Tarihi)*, sadeleştiren: Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınları, 1992

Fadlurresul, Mevlana Muhammed, *Vesikalarla Vahhabiliğin İçyüzü (Tashihu'l-Mesail)*, tərcümə edən: A. Faruk Meyan, İstanbul: Berekat Yayınları, 1976

Fırlalı, Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Dördüncü Baskı, Ankara: Selçuk Yayınları, 1990

Gürsoy, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, İsparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 1997

Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1983, Sayı 26

İbn Əbdülvəhhab, Məhəmməd, *Kitabu't-Tövhid*, Əlriyad : International Islamic Federation, 1994/1414

-----, *Kəşfu's-şübəhat*, Məkkə: Matbaatu'n-Nahdati'l-Hadisə, 1986

İbn Əbdülvəhhab, Süleyman ən-Nəcdi, *əs-Savaiqu'l-ilahiyyə fi'rədd alə'l-vəhhabiyyə*, İstanbul, 1399/1979 və *Faslul-xitab*, İstanbul, 1399/1979.

Kostiner, Joseph, "Devlet, İslam ve Suudi Arabistan'daki Vahabi Muhalefeti: Çöl Fırtınası Sonrası Dönem", *Radikal İslam*, der. Barry Rubin, çev. Rengin Gün, Ankara: ASAM Yayınları, 2002

Kurşun, Zekeriya, *Necid Ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998

Raşid, Ahmed, *Taliban : İslamiyet, petrol ve Orta Asyada yeni büyük oyun*, çev. Osman Akinbay, İstanbul: Everest Yayınları, 2001.

W. S. Green, P. S. Bernstein, "Küresel Din Anketi", çev. D. A. Aykıt, <http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/makaleler/yeni/yenimakale.htm>

Watt, William M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R.Fığlalı, Ankara: Ümrân Yayınları, 1981

Yörükan, Y. Ziya, "Vahhabilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1953, C. 2, Sayı 1

RESUME

Neo-Salafism (Wahabism) is one of the important Islamic sects which have influenced many modern Islamic movements. In this article we discussed the social causes of formation and growth of this sect. We also discussed activities of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab who is the founder of neo-Salafism. It will help us to understand the nature of neo-Salafism.

РЕЗЮМЕ

Нео-Салафизм (Ваххабизм) одна из самых важных исламских сект, которая повлияла на многие современные исламские движения. В этой статье мы обсуждали социальные причины формирования и развитие этой секты. Мы также обсуждали деятельность основателя этой секты Мухаммада ибн Абдалвахаба. Это поможет нам понять характер неосалафизма.

AZERBAYCAN’DA SOVYET SİSTEMİ İÇİNDE İSLAM

Bəhram Həsənov

1920-1930’lu yıllardaki tasfiye döneminin ardından İslam, sovyet rejimin kaderini etkileyecek gücünü kaybettiği gibi artık rejim tarafından da siyasi bir tehdit olarak algılanmamaya başlanmış ve daha çok “komünizm kuruculuğu”na ayak bağı olan kültürel bir geri kalmışlık olarak görülmüştür. Hem halk düzeyinde, hem de devlet düzeyinde din ve rejim arasındaki ilişkilerin en önemli dönüm noktası II. Dünya Savaşı olmuştur. Savaş sırasında ve savaştan sonraki sıkıntılı dönemlerde halkın desteğini arkasına almaya çalışan devlet önceki baskıcı politikalarından büyük ölçüde vazgeçmek zorunda kalmıştır. Diğer taraftan ise, Sovyetler Birliği’nin savaştan galip çıkması Müslümanlar arasında Sovyet sisteminin “üstünlüğü” kanaatini oluşturmuş ve onları, dayanaklılığını ispat etmiş mevcut sistem içerisinde yer almanın gerekliliğine inandırmıştır. Bu dönemden itibaren devletin din politikalarını temelde rejimin ideolojik hedefleri (Sovyet insanı yetiştirmek) ve sosyal realite (dini değerlere bağlı kitlelerin mevcudluğu) belirlemiş ve gerçekleştirilen uygulamalarda her iki faktör de hesaba katılmakla birlikte, bazen onlardan birine, bazen de diğerine ağırlık verilmiştir. Söz konusu dönemden sonra Sovyet rejiminin genelde dine, özelde ise İslam’a karşı tutumunu birbirini izleyen dört döneme ayırmak mümkündür.

Birinci dönem (1943-1958): Bu dönem, Almanya’nın Sovyetlere saldırmasının ardından halkın azamî desteğini arayan rejimin, resmî Ruhani İdareler tesis ederek Sovyet sistemi içerisinde dini legalleştirmeğe çalışması ve dini değerlere bağlı kitleleri kabul etmesiyle karakterizedir.

İkinci dönem (1958-1964): Bu dönemde Stalin’in kadrolarının tasfiyesinin ardından Kruşçev’in Sovyetleri “kısa dönemde komünizme” götürme projesinin bir parçası olarak dine karşı geniş çaplı baskılar ve polisiye uygulamalar başlatılmıştır.

Üçüncü dönem (1965-1985): Sovyetlerde birçok açıdan en uzun istikrarlı dönem olarak nitelendirilebilecek bu dönemde, özellikle de Brejnev (1964-1982) döneminde, din kaçınılmaz bir kötülük olarak görülmeye başlanmış ve

onunla bir arada varolmanın yolları aranmıştır. 1985 yılından sonraki sonuncu dönem ise liberalleşme dönemi olarak nitelendirilebilir.¹

Rejimin din politikalarındaki değişimin en önemi göstergelerinden birisi daha önceki dönemlerde dinin denetimi KGB, İçişleri Bakanlığı vd. güvenlik güçleri tarafından yapıldığı halde, 1944 yılında devlet ile din arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere Moskova’da Dini Kültür İşleri Konseyi (DKİK) isimli sivil bir kurum oluşturulmasıdır. 1965 yılından itibaren DİK (Din İşleri Konseyi) olarak isimlendirilen DKİK, kayıt dışı dini faaliyetler de dahil olmak üzere, din işlerini devlet kontrolü altında tutmayı hedeflemiştir. Söz konusu kontrolün gerçekleştirilmesinde hem DKİK, hem de DİK polisiye uygulamalara karşı çıkıyor ve daha iyi bir kontrolün sağlanabilmesi için sürekli olarak bütün kayıt dışı din adamlarının ve dini cemiyetlerin kayıttan geçirilmesinin kolaylaştırılması gerektiğini savunuyordu.² Fakat bu konuda devletin ve partinin kurumları arasında farklı yaklaşımlar mevcut olmuştur.³

DKİK ve DİK, cumhuriyetlerdeki dini durum ile ilgili bilgileri her cumhuriyetin kendi yönetimi tarafından atanan temsilciler aracılığı ile elde ediyordu. Fakat devletin din politikalarını belirlemek açısından çok önemli olan bu bilgiler temsilcilere büyük ölçüde yerel yönetim organları tarafından sağlanmaktaydı. Ayrıca DKİK ve DİK tarafından alınan kararların uygulayıcıları da yerel yönetim organlarıydı. Acaba, Azerbaycan söz konusu olduğunda DKİK ve DİK’e sağlanan bilgiler gerçeği ne kadar yansıtıyor ve merkezi devletin uyguladığı din politikaları yerel yönetim organlarınca nasıl gerçekleştiriliyordu? Bu soruları cevaplamadan önce Sovyet politik sisteminin bir parçası olarak Azerbaycan’daki siyasi ve idari hiyerarşiye ve onun çalışma mekanizmasına göz atmamız gerekecektir.

Hiyerarşik ve merkezleştirilmiş politik sisteme sahip olan Sovyetler’de Komünist Parti ve devlet hiyerarşileri bütünlüğünün (birleşiminin) dışında alternatif güç kaynağı bulunmamaktaydı. Dolayısıyla birisinin politik alanda yükselmesi de demokratik toplumlardaki gibi seçimlerle veya kişisel

¹ Burada yapılan dönem sınıflandırması ile bazı benzer ve farklı yönleri olan diğer bir sınıflandırma için bkz. Yaacov Ro’i *Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev*, London: Hurst & Company, 2000, s. 10.

² Ro’i, *a.g.e.*, s. 553.

³ Bkz. *a.g.e.*, s. 561-562.

olmayan yöntemlerle değil, üst konumda bulunanların değerlendirmeleri ile gerçekleştirilmekteydi.⁴ Sovyet politik sisteminde herhangi bir düzeyde bulunan liderlerin kendi idari kadrolarını oluşturmak için resmi mekanizmalardan yoksun olmaları yönetimde himaye ağlarının oluşturulmasını teşvik ediyordu.⁵ Ağ liderlerinin kendi konumlarını sağlamlaştırabilmeleri için sadece üst düzey yöneticilerle iyi ilişkiler içerisinde bulunmaları yetmiyordu, tam güvenilecekleri yeni elemanlara da ihtiyaç duyulmaktaydı. Acaba Azerbaycan'da liderler kendi idari kadrolarını oluşturduklarında güvenilirlik kriteri olarak neye önem veriyor ve kimlerle çalışmayı tercih ediyorlardı? Diğer bir ifade ile Azerbaycan'daki himaye ağları nasıl oluşturuluyordu? 1920-30'lu yıllardaki tasfiye ve kolektifleştirme döneminde Azerbaycan'da aşiret yapısı çözülmüşse de bölgecilik ve akrabalık ilişkileri üzerine kurulu olan dayanışma kültürü, önemini ciddi şekilde muhafaza etmekteydi. Azerbaycan'da önemli bir mevki edinebilmiş birisinin en yakın akrabalarından en uzak akrabalarına, hemşehrilerine, hatta bazen doğduğu bölge insanlarına idari ve politik güçten yararlanma imkânları sağlaması yönünde her zaman toplumsal bir beklenti mevcut olmuştur. Diğer taraftan, mevcut sosyo-kültürel yapı, kendi otoritesini sağlamlaştırmak ve ondan maksimum şekilde yararlanabilmek için en güvenilir kadroyu liderlerin kendi akrabalarından ve yerlilerinden oluşturmasını en uygun seçim kılmaktaydı. Bu eğilim, özellikle Stalin sonrası "normalleşme" döneminde Azerbaycan'daki yönetim kadrosunun hızla millileşmesinde önemli rol oynamıştır.⁶ Himaye ağları temel ağ - Bakü'deki en üst düzey yönetim- ve yan ağlardan -rayonlardaki* ve şehirlerdeki yönetim- oluşmaktaydı. Temel ağ genelde aynı akraba ve bölgeye dayalı homojen yapıya sahip olduğu halde, yan ağlar her bir rayon veya şehrin kendi yerel dayanışma gruplarına dayanmakta, sadece en tepedeki kişinin

⁴ John Willerton, *Patronage and Politics in The USSR*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 11-12.

⁵ *A.g.e.*, s. 11.

⁶ Haydar Aliyev döneminde (1969-1982) Azerbaycan'daki en önemli politikacıların % 80'i milli kadrolardan oluştuğu halde, Slavların oranı sadece % 14'de kalıyordu. İkinci sekreter hariç, en tepedeki bütün yöneticiler Azerilerden oluşmaktaydı. Rus ve Slav kadrolar ise genellikle marjinal politik önemi olan görevlere atanmaktaydılar. Bkz. *A.g.e.*, s. 215-216.

* Şehir merkezi ve köylerden oluşan idari birim.

Bakü'deki yönetime sadık olması şartı aranmaktaydı.⁷ Moskova'daki yetkililer ve basın, cumhuriyetlerdeki bu tür ağları sık sık eleştirse de⁸ politik ve ekonomik alanlardaki beklentileri -milliyetçilik vb. konularda siyasi istikrar ve ekonomik alanda gelişme- yerine getirildiği sürece fazla müdahalede bulunulmuyor, hatta cumhuriyetlerdeki yönetimleri destekliyorlardı.⁹ Aynı yaklaşımı, Bakü'deki yönetim bölgesel ağlara karşı sergilemekteydi. Himaye ağlarının ciddi kamufle mekanizmalarına sahip olmaları onların dışarıya karşı -yan ağların Bakü'ye, Baküde'ki ağın ise Moskova'ya karşı dayanıklılığını sağlamaktaydı. Himaye ağları Moskova'dan ve Bakü'den esen rüzgarları hemen dikkate alarak devletin ve partinin politikalarına sadık olduklarını gösteren sert uygulamalar gerçekleştirmekle birlikte, kendilerinin üstünde bulunanların, özellikle de Moskova'nın azarlamalarından ve cezalandırmalarından kurtulmak için mevcut aksaklıkları sürekli örtbas etmeye çalışıyor ve genellikle grup çıkarlarını ön planda tutuyorlardı. Bu, himaye ağlarının kariyerde yükselebilenin ve maddi kaynaklardan yararlanmanın en öncelikli adresi durumunda olmasından kaynaklanmaktaydı. Bireyler ağın sürekliliğine ve güçlenmesine hizmet ederek, hem kendi kariyerlerinin önünü açmış oluyorlardı, hem de idari-politik güç sayesinde "ikinci ekonomi" kaynaklarından yararlanabiliyorlardı.¹⁰ Bazı Marksist araştırmacılar Orta Asya cumhuriyetlerinde yaygın olan "ikinci ekonomi" nedeniyle, ekonomik kaynakların dağılımında eşitliğin sağlanamamasını burada İslami gelenekselciliğin yaşamaya devam etmesinin temel nedeni olarak yorumlamışlardır.¹¹ Fakat, rejimin din politikasının tam anlamıyla hedeflerine ulaşamamasında himaye ağlarına bağlı "ikinci ekonomi"den çok daha önemli olan

⁷ Brejnev döneminde Azerbaycan'da oluşturulan himaye ağları için bkz. Willerton, *a.g.e.*, s. 191-216.

⁸ Bkz. Willerton, *a.g.e.*, s. 194; Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, Standford: Hoover Institution Press, 1992, s. 181.

⁹ Ronald Suny, "State, Civil Society, and Ethnic Cultural Consolidation in the USSR-Roots of the National Question", Gail W. Lapidus ve Victor Zaslavsky, Philip Goldman'la birlikte, (ed.), *From Union to Commonwealth: Nationalism and Separatism in the Soviet Republics*, Cambridge University Press, 1992 içinde, s. 31.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 31.

¹¹ Bkz. Sergei P. Poliakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1992.

şey, kuşkusuz bu ağların çalışma mekanizmalarının söz konusu politikaları ciddi şekilde etkisizleştirmesi olmuştur. DKİK ve DİK yerel devlet organlarının İslam'a yönelik icrai politikalarındaki önemi ve kendisinin böyle güvenilmez ve kontrol edilemez bir ağa bağımlı olması nedeniyle şiddetli hayal kırıklığı duygusuna sahip olmuştur.¹² Yerel devlet organlarının temel görevi DKİK ve DİK temsilcilerine bilgi sağlamaktı. Fakat normal şartlarda onlar bu konuyu ciddiye almamakta ve hem halk arasında dini inanç ve ritüellerin oranını az göstermeye çalışmakta, hem de dini konulardaki Sovyet yasalarının ihlallerinin yargıya ve üst düzey yönetime, özellikle de Moskova'ya ulaşmasını engellemek istemekteydiler. Çünkü, bu tür bilgilerin ortaya çıkarılması o bölge yönetimi sorumlularının "parti ve devlet politikaları"nı gerektirdiği gibi uygulayamadıkları anlamına gelmekte ve onların karalanma nedenleri olabilmekteydi.¹³ Nahçıvan'daki yerel yöneticiler, 1973 yılında Azerbaycan turu yapan DİK yetkilisi Bonçkovski ile aralarında geçen konuşmalarda İslam hakkında söz söylemekten kaçmaya çalışmışlardı.¹⁴ Bonçkovski hazırladığı raporda, Azerbaycan'daki yerel yöneticilerin İslami pratiklere yönelik tutumlarının güvenilirliği konusunda ciddi kuşkularını belirtmişti. O, il ve ilçe icra organlarının, halkın dini ritüelleri yerine getirmedikleriyle ilgili söylediklerinin asılsız olduğunu ve herhangi bir somut delille desteklenmediğini ifade etmekteydi.¹⁵ Yerel devlet organlarının bu tutumunun en önemli nedenlerinden birisi "yukarıların", özellikle de Moskova'nın eleştiri ve azarlamalarından kurtulmak olmuştur. Fakat mesele sadece bununla da sınırlı değildi. Azerbaycan'daki en üst düzeydeki yöneticiler bile, her ne kadar materyalist tavrı içselleştirseler de, İslami ritüellerin halkın yaşamındaki merkezi konumunun farkındaydılar ve açıktan olmasa da kendileri de bu ritüellerin bir kısmına uymaktaydılar. Hiyerarşinin aşağı kademelerine doğru inildiğinde ise, buradaki yöneticiler halk ile daha çok iç içe oldukları için kendileri de bu ritüellere teslimiyet göstermekte ve sadece özel alanda değil, bazen toplumsal alanda da bu ritüellere aktif olarak katılıyorlardı. Söz konusu ritüelleri ihmal etmeleri veya onu uygulayanlara karşı çıkmaları halinde,

¹² Ro'i, *a.g.e.*, s. 614.

¹³ *A.g.e.*, s. 86.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 628.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 615, aynı sayfa dipnot 27.

sıkı bağlarla bağlı oldukları sosyal alandan dışlanmaları riskiyle karşı karşıya olan bu yöneticilerin büyük çoğunluğu aslında geleneksel yaşam tarzını içselleştirmişlerdi.

DKİK ve DİK, yerel devlet organlarını sadece bölgelerdeki dini durumu haber vermedikleri için değil, polisiye uygulamalara başvurdıkları için de sık sık eleştiriyordu. Yerel yönetim organları DKİK ve DİK’i fazla ciddiye almasalar da, parti ve devlet, din ile mücadeleni resmi politika olarak ilan ettiği dönemlerde veya bu yönde rejimden ciddi sinyaller alındığında buna hiçbir şekilde kayıtsız kalmıyorlardı. Moskova’dan esen rüzgârın önce Bakü’de, ardından da bölgelerde ciddiye alındığını gösteren tedbirler dizisi gerçekleştirilmekte ve birçok durumlarda yerel yöneticiler prestijlerini artırmak için sadece kağıt üzerinde mevcut olan uygulamalardan, bilfiil yapılan en sert uygulamalara kadar birçok yöntemlere başvurmaktaydılar. 1969 yılının ortalarında yasadışı dini faaliyetlere kayıtsız kalındığı konusunda Moskova’nın eleştirilerinin ardından Azerbaycan Bakanlar Konseyi, yayınladığı kararda cumhuriyetin mali ve idari organlarının sürekli olarak yasadışı dini faaliyetlerle mücadele ettiğini, fakat bazı yerel icra organlarının yasaların uygulanması konusunda gerekli kontrolü sağlamadıklarını ifade etti.¹⁶ Bu karardan birkaç ay sonra Şeki şehrinin yöneticileri, yirmi sekiz kayıtsız mollanın bütün dini aktiviteleri yerine getirmeyi reddettiklerini, boş bir caminin bir sanayi kompleksine depo olarak devredildiğini ve bir kutsal mekânın da faaliyetini durdurduğunu söyleyen bir rapor hazırlayarak Azerbaycan Komünist Partisi Merkezi Komitesine gönderdiler. DİK temsilcisi konu ile ilgili bölgeyi ziyaret ettiğinde ise bunların hiçbirisinin gerçek olmadığı ve raporda belirtilen dini faaliyetlerin aynen sürdürüldüğü ortaya çıktı. Fakat şehir icra organının sekreteri daha sonra söz konusu kayıtsız mollaları gerçekten de faaliyetlerini durdurduklarını ifade eden bir belge imzalamaya zorladı. Daha sonra ise mollaların söz konusu “feragatlarını” “doğrulayan” bir form hazırlanarak şehir camisinin imamına doldurması ve Cuma namazında da gerekli imzaları toplaması için talimat verildi. Böylece yerel organların gerçekten de kayıt dışı mollalara karşı mücadele ettiği konusunda belgeli kanıt sağlanmış oldu. DİK’in temsilcisinin verdiği bilgiye göre, söz konusu mol-

¹⁶ *A.g.e.*, s. 633.

lalar ise kaygılanmadan aynı faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiler.¹⁷ Fakat yerel yönetim organlarının uygulamaları her zaman sadece kağıt üzerinde yapılmamaktaydı. 1958-64 yıllarında Kruşev yönetiminin, “din alanında Sovyet yasalarının çiğnenmesine karşı mücadele”yi rejimin önceliklerinden biri olarak ilan etmesi¹⁸ yerel yönetimlerin, sert uygulamalara başvurusu için bir sinyal niteliği taşımaktaydı. Bu tür uygulamalarda genelde en büyük zararı resmî İslam görüyordu. Muhtemelen yerel yönetimlerin resmi İslam’ı hedeflemeleri işin kolayına kaçma eğiliminden kaynaklanıyordu. Birkaç camide kayıtlı olarak çalışan din adamlarına ulaşmak, dayanışma grupları tarafından korunan yüzlerce kayıtsız mollalarla uğraşmaktan çok daha kolaydı. Aynı şekilde, bir çoğu zor ulaşılabilen mekânlarda bulunan kutsal yerleri ve dayanışma grupları tarafından özenle saklı tutulan özel merasim evlerini ortaya çıkarmak ve onları kontrolde tutmaktansa, resmi kaydı bulunan camiye veya kutsal mekânı kapatmak ve oradaki dini ibadet ve merasimleri engellemek hem daha kolaydı, hem de daha fazla dikkat çeken bir uygulamaydı. Bu bağlamda resmi İslam, paralel İslam için tampon görevi yapmaktaydı. Söz konusu dönemde Azerbaycan’da çeşitli bahanelerle kayıtlı camilerin kapatılması veya kullanılamaz binalara taşınması ve camilerde yapılan dini merasimlerin ve ibadetlerin engellenmesi sık sık rastlanan bir durumdu.¹⁹ Bahsedilen dönemde ateizm propagandası da zirve noktalara ulaştı. Ateist konularda düzenlenen konferansların sayısı 1954 senesinde bütün Sovyetler’de 120. 000 olduğu halde, 1959 yılında bu rakam 400,000’e yükselmişti.²⁰ Fakat Sovyet sistemindeki birçok uygulamalarda olduğu gibi bu uygulama da sadece formalite icabı yapılmıyordu ve etkileri geniş halk kitlelerinde fazla hissedilmemekteydi. DKİK yönetimi 1957 sonlarına doğru parti merkez komitesine gönderdiği bir raporda, ateist propagandanın mono-

¹⁷ A.g.e., s. 3-4.

¹⁸ Kruşev yönetiminin din politikaları ile ilgili bkz. John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 38-67.

¹⁹ Söz konusu dönemde yerel yönetimlerin başvurduğu bazı polisiye uygulamaların somut örnekleri için bkz. Ro’i, a.g.e., s. 665, 668-669, 669, 672; Arif Yunusov, *Azərbaycanda İslam*, Bakı: Zaman, 2004, s. 155.

²⁰ Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia*, New York: St. Martin’s Press, 1995, s. 32.

ton olduğunu ve genellikle inanan kitlelerden ziyade, din ile ilişkisini çoktan kesmiş kesime yöneltildiğini vurgulamaktaydı.²¹

Moskova yönetiminin ideolojik beklentileri de din politikalarının etkisizliğine ve “yukarılara” yanıltıcı bilgiler iletilmesine neden olmaktadır. Diğer kurumlara nispetle din alanında daha gerçekçi yaklaşım sergileyen DKİK yönetimi bile, 1955 senesinde Özbekistan’daki temsilcisinin verilere dayanarak dini faaliyetlerde yükselme olduğu konusundaki raporuna başkan Polianski’nin imzası ile gönderdiği cevabında, Sovyet realitesinde böyle bir şeyin imkânsız olduğunu ve aksi taktirde “işçilerin politik bilinçlerinde yükselme olmadığı”nı kabul etmek zorunda kalınacağını ifade etmekteydi. Polianski’ye göre, eldeki verilerin farklı şekilde yorumlanması gerekiyordu.²² İdeolojik beklentilere uygun raporlar hazırlamak resmi olarak yürütülen bütün faaliyetlere sirayet etmişti. Sovyetlerin son yıllarında kadınların dini tutumlarını ölçmek için yapılmış, fakat 14 sene sonra yayınlanabilen, anket çalışmasına dayalı bir araştırmada “pasif ateistler” sadece % 1.2 oranında çıkmış, ankette yer alan “aktif ateist” kategorisine uyan kimse bulunamamıştır. Dönemin yazarlarının Sovyet toplumunu “kitlese ateistler toplumu” olarak sunduklarını ifade eden yazar, “komünist toplumunun ömrü bu çalışmayı telif ettiğimiz günlere kadar sürseydi, muhtemelen, “aktif ateist kadın”ı bulamadan çalışmayı tamamlamak zor olurdu” diyor.²³ Bu ifadeler Sovyet döneminde yapılan anket araştırmalarının güvenilirliği konusunda da fikir vermektedir. Anket sonuçlarının olduğu gibi yayınlanması konuyla ilgisi bulunan yerel yönetim çalışanlarından eğitimcilere, hatta üst düzey yöneticiler ve bilim adamlarına kadar bütün kesimlerin “komünist toplum oluşturma yolunda iyi çalışmadıkları” gerekçesiyle merkezin baskısına maruz kalmalarına neden olacaktı. Onun için de Sovyet sisteminde gerçekler genellikle ya tamamen saklanmakta ya da tahrif edilmekteydi. Sonuç olarak, merkezin politikaları da etkisini büyük ölçüde kaybetmekteydi. Bu nedenle de Sovyet düzeninin hakim olduğu bir toplumda yaşamak ile dini geleneklere bağlı kalmak birbiriyle çelişen bir durum değildi. Toplumun genelinde bu konuda sessiz anlaşma

²¹ Roi, *a.g.e.*, s. 568.

²² *A.g.e.*, s. 564.

²³ Bkz. Lalə Mövsümova, *Azərbaycan Qadını Uzaq Keçmişdən İndiyedek*, Bakı: Ulu, 2002, s. 207.

mevcuttu: inanç ve gelenekler sürdürülebilir, fakat resmiyetin hakim olduğu ortamlarda dini içerikli söylem ve eylemlerden kaçınmak gerekir.

Bu, seküler Batı toplumlarında dinin özel hayata hapsolunmasından biraz farklı bir durumdur. Burada birçok dini ritüeller ve davranış biçimleri sadece bireyi değil, cemaati de çok yakından ilgilendirmektedir. Zaten cemaat yapısı da muhafaza edilmektedir. Dolayısıyla da burada özel hayat ve kamu alanı ayrımının yerine resmi ve resmi olmayan alan ayrımı yapmak daha uygundur. Burada dini geleneklerin etki alanı resmi olmayan cemaat alanıdır. Örneğin, Aşure gününde Göy İmam pirinin yakınlarından geçen trenler ziyarete gelenlere kolaylık sağlanması için seyir programının dışına çıkarak beş dakikalık mola verebilmekte veya devlet kurumlarına ve kolhozlara ait yüzlerce araçlarla, ziyaretçiler aynı pire götürülebilmekteydi.²⁴ Fakat aynı kurumların çalışanları tarafından, düzenlenen resmi toplantılarda, dini gericilik ve ateist terbiye ile ilgili ateşli konuşmalar da yapılabiliyorlardı.

Sovyetler'de dini duyguların canlanması ve ritüellerin yerine getirilme oranı, yükselen bir çizgide devam etmiştir. 1961 yılında sadece kayıtlı camilere yapılan bağışların miktarı 57,8 bin ruble olduğu halde, 1984 yılında bu rakam 10 kattan fazla artarak 628,4 bin rubleye yükselmiştir.²⁵ 1970 yılının resmi bilgilerine göre, Azerbaycan'da 46 gizli dini cemiyet mevcut idi. 1962 yılına ait diğer bir raporda ise kayıta olmayan 124 boş cami ve mescit olarak kullanılan 882 yapının mevcut olduğu ifade edilmekteydi. 200 civarındaki kayıtlı din adamına karşın, tespit edilebilen kayıt dışı mollaların sayısı ise, 1973 senesinde 664 kişi olarak gösterilmekteydi.²⁶ Gündelik yaşamda birçok İslam kaynaklı normların giderek yüceltilmesi, yaşam döngüsü ritüellerinin İslami kurallarla gerçekleştirilmesi ve bazı dini merasimlere katılımın yükselmesi, artık sadece sıradan halk düzeyinde değil, komünistler ve aydınlar düzeyinde de kendini göstermeye başlamıştı. Fakat bütün bunların, genellikle Batılı araştırmacılarının vurguladığı şekliyle, Sovyet düzenine karşı politik bir duruş veya karşı çıkma olmadığını önemle belirtmek gerekmektedir. Bu durum, ulus devletin bütün donanımlarıyla donatılması ve mo-

²⁴ Ro'i, *a.g.e.*, s. 380.

²⁵ Abdulla Əhədov, *Azərbaycanda Din və Dini Təsisatlar*, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991, s. 85.

²⁶ Bkz. Ro'i, *a.g.e.*, s. 91, 299, 313.

dern devlet aygıtının hızla homojenləştirmesi nedeniyle toplumda giderek yükselen, fakat siyasi alanda geliştirilemeyen milliyetçiliğin, “kültürel milliyetçilik” biçiminde ifade edilmesi idi. Halkın bütün kesimleri, kendisini diğer milletlerden ayıran inanç, gelenek ve görenekləri daha fazla sahiplenmekte ve bunları milli değerler olarak görmekteydiler. DİK yetkilisi Bonçkovski 1973 senesinde yaptığı Azərbaycan turu sonrasında hazırladığı raporda dini ve milli gelenekler arasındaki örtüşmenin çok ciddi ve organik olduğunu ve “en yüksek bilince sahip” bazı devlet görevlilerinin bile, İslami gelenek ve ritüelleri Azerilerin milli gelenekleri olarak değerlendirdiklerini ifade etmekteydi.²⁷ Sadece İslami gelenekler değil, “Müslüman” kimlik tanımlaması da sahiplenilmekteydi. Azeri olmak aynı zamanda Müslüman olmak anlamına gelmekteydi.

Sovyetlerde ciddi oranda inananlar kitlesinin mevcut olması gerçeği, rejimin din konusundaki tutumunu değiştirmese de, muhtemelen uluslar arası alanda giderek bireysel hak ve özgürlüklere yapılan vurguların ve Sovyetlere bu konuda yöneltilen ciddi eleştirilerin de etkisi ile din alanındaki baskılar bir hayli azalmaya başladı. Kruşevin görevden alınmasının ardından 1965 yılının Martında, DKİK’de düzenlenen toplantıda din alanındaki polisiye uygulamalar şiddetle eleştirildi.²⁸ Giderek halkın dini ritüel ve merasimleri yerine getirmesine yapılan müdahaleler nadiren rastlanan durumlardan oldu.

Söz konusu dönemden itibaren dini cemiyetlerin ve camilerin kayda alınması işlemlerinde de görece kolaylıklar sağlanmaya başlandı. 1964 yılında bütün Sovyetlerdeki kayıtlı cami sayısı 312 olduğu halde, 1985 yılında bu rakam 392’ye yükselmişti. Anderson, bu tür kolaylıkların sağlanmasını, Moskova’nın İslam dünyası ile gelişen ilişkilerinde resmi İslam’dan yararlanmasının karşılığında bir taviz verme olarak değerlendirmektedir.²⁹ Dönemin olumlu havasından Bakü’deki Ruhani İdare de az da olsa yararlanabildi. İkinci Dünya Savaşından sonra sayısı 17 olan cami sayısı, 80’li yılların başında 22’ye yükseldi.³⁰

²⁷ A.g.e., s. 708.

²⁸ Bkz. Anderson, *Religion, State and Politics*, s. 73.

²⁹ A.g.e., s. 130.

³⁰ Yunusov, *a.g.e.*, s. 153.

Rejimin din konusundaki ılımlı tutumu yeni kabul edilen anayasaya da yansdı. 1977 senesinde kabul edilen Brejnev anayasasının 52. maddesinde vicdan özgürlüğü eski anayasadakinden farklı olarak, sadece tanınmıyor, aynı zamanda güvence altına alınıyordu. Diğer önemli bir yenilik ise “anti-din propagandası” yapma özgürlüğünün daha yumuşak ifade olan “ateist propaganda” yapma özgürlüğü ifadesi ile değiştirilmesi oldu.³¹ Bu madde üye cumhuriyetlerin anayasasında da aynen yer aldı.³² Rejim’in İslam ile ilgili kaygıları 1979-80 yıllarında İran ve Afganistan olaylarının ardından tekrar gündeme geldi. Sovyet sınırlarında bulunan ülkelerde İslami canlanmanın Sovyetlerdeki Müslümanlar üzerinde etkili olacağından endişe edilmekteydi. DİK başkanı Kuroyedov’un 1980 senesinde Merkezi Komiteye gönderdiği raporda şu andaki en önemli görevlerinin İran ve Afganistan olayları ile irtibatı bulunan “uluslar arası irticanın”, İslam’ı sosyalizm aleyhinde kullanma çabalarını etkisiz hale getirmek olduğunu ifade etmekteydi.³³ Aynı dönemde Azerbaycan’ın KGB başkanı bir makalesinde ABD özel servislerinin İran ve Afganistan’daki durumdan yararlanarak İslam dinini Sovyetlerin Müslümanlar yaşayan bölgelerinde politik durumu etkilemek için kullanmaya çalıştıklarını yazmaktaydı. Makalede Azerbaycan’daki yer altı dini faaliyetler ve “gerici” din adamlarından da bahsedilmekteydi.³⁴ Fakat giderek sosyal olayların seyrini kontrol etmek hem Moskova, hem de Bakü için imkânsız hale gelmekte, kültürel milliyetçiliğin yükselmesi insanların kendi kültürel değerlerine yönelmelerine neden olmaktaydı.

³¹ Anderson, *Religion, State and Politics*, s. 112.

³² Seyfettin Erşahin, *Türkistan’da İslam ve Müslümanlar: Sovyet Dönemi*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999, s. 314.

³³ John Anderson, “İslam in the Soviet Archives”, *Central Asian Survey*, 13/3, 1994, s. 387.

³⁴ Bkz. Ro’i, *a.g.e.*, s. 583-584.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat siyahısı

1. Abdulla Əhədov, *Azərbaycanda Din və Dini Təsisatlar*, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1991.
2. Arif Yunusov, *Azərbaycanda İslam*, Bakı: Zaman, 2004.
3. Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, Standford: Hoover Institution Press, 1992.
4. John Anderson, "İslam in the Soviet Archives", *Central Asian Survey*, 13/3, 1994.
5. John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
6. John Willerton, *Patronage and Politics in The USSR*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
7. Lalə Mövsüмова, *Azərbaycan Qadını Uzaq Keçmişdən İndiyədək*, Bakı: Ulu, 2002.
8. Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia*, New York: St. Martin's Press, 1995.
9. Ronald Suny, "State, Civil Society, and Ethnic Cultural Consolidation in the USSR-Roots of the National Question", Gail W. Lapidus ve Victor Zaslavsky, Philip Goldman'la birlikte, (ed.), *From Union to Commonwealth: Nationalism and Separetism in the Soviet Republics*, Cambridge University Press, 1992.
10. Sergei P. Poliakov, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1992.
11. Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar: Sovyet Dönemi*, Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1999.
12. Yaacov Ro'i, *Islam in the Soviet Union, From the Second World War to Gorbachev*, London: Hurst & Company, 2000.

Bəhram Həsənov

XÜLASƏ

Azərbaycanda Sovet sistemi daxilində islam

Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycanı islam dininin ciddi təzyiqlərə məruz qalmasına baxmayaraq həm sovet sisteminin öz strukturu həm də Azərbaycandakı sosial-siyasi struktur dinə qarşı həyata keçirilən siyasətin təsir gücünü olduqca zəiflədirdi.

Bir tərəfdən mərkəzdən həyata keçirilən siyasətin bu cür neytrallaşdırılması o biri tərəfdən isə milliyətçiliyin güclənməsi Azərbaycanda islamın milli kimliyin bir elementi olaraq qorunub saxlanmasını asanlaşdırmışdır.

RESUME

Islam inside of the Soviet system in Azerbaijan

Though Islam underwent severe pressures during the Soviet period, both the structure of the Soviet system and the social-political structure of the Azerbaijan weakened the effect of politics that realized against religion.

On the one hand the neutralizing of the politics that realized by center, on the other hand strengthen of nationalism simplified maintenance of Islam as an element of national identity.

РЕЗЮМЕ

Ислам в Азербайджане в рамках советской системы

Несмотря на то, что в годы советской власти ислам подвергался серьезным давлениям в Азербайджане, как структура самой советской системы, так и социально-политическая структура Азербайджана ослабляла силу влияния политики, проводимой против религии.

С одной стороны, подобная нейтрализация политики, осуществляемой от центра, а с другой, усиление шовинизма облегчили сохранение ислама в Азербайджане, как элемент национальной идентичности.

**Əbu Səid Məhəmməd Xadiminin Quranı Fəlsəfi Təfsir
(Hermenevtika-Hermeneutic) Etmə Metadologiyasına Dair**

Dr. Rəşad İlyasov

Xadimi İslam düşüncəsində kəlamî, təsəvvüfi, hüquqi təfsir etmə metodologiyaları kimi fəlsəfi təfsir (hermenevtika) metodunun da 'Quran Həqiqətlərini' kəşf etmək məqsədi ilə inkişaf etdirildiyini qeyd edir. Nəticədə müəllifimizin təfəkkür sistemində fəlsəfi analiz və nəzəri təməlləndirmə metodu olaraq məntiq, vəhdəti-vücud metafizikası ilə bərabər təfsir metodologiyası baxımından dini və əqli bütünlük çərçivəsində təqdim olunur.

Quran ayələrinin fəlsəfi və metafizik mənalar daşması İslam mütəfəkkirləri tərəfindən qəbul edilməkdədir. Bu görüş ayələrin çox səviyyəli mənalar piramidasına sahib olma arqumenti ilə təməlləndirilməkdədir. Məhz böyük İslam filosofu İbn Rüşd Quranı şərh etmə metodologiyasının kateqorik olaraq mənalar baxımından 'cox mərtəbəli' mahiyyətdə olduğunu qeyd edir. 'Hikmət'i (fəlsəfə) ən yüksək bilik növü olaraq qəbul edən İbn Rüşd əksəriyyətin bu elmi qavramasının qeyri mümkünlüyünü ifadə edir. Ona görə '*(Ya Rəsulum!) İnsanları hikmətlə (tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd-nəsihət(moizə) ilə Rəbbinin yoluna dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə (əqli səviyyələrində müvafiq şəkildə) mücadilə et*' (Quran, ən-Nəhl Surəsi, 125) ayəsində qeyd olunan üç məfhum '**hikmət, gözəl öyüd-nəsihət, ən gözəl surətdə mücadilə etmə (cədəl)**' bilik əldə etmənin üç ayrı növüdür və eyni zamanda üç ayrı insan təbəqəsinə işarə edir:

1. **Kütlə:** İslam mədəniyyətində bu təbəqəyə 'avam' da deyilir. Xalqın əksəriyyətini təşkil edir. Şərh etmə əsnasında kütləyə tətbiq olunan bu metod 'xatabi-ritorik' metoddur. Bu təbəqəyə gözəl öyüd-nəsihət və faydalı sözlər vasitəsi ilə lazım olan məlumatlar verilir. Quranın dərin mənalı və başa düşülməsi üçün ciddi elmi səviyyə tələb olunan ayələri bu sinfə məxsus olan insanlara açıqlanmamalıdır.

2. **Cədəl (Polemika) Əhli:** Bu təbəqəyə məxsus olan insanlar yaradılışları baxımından cədələ, mübahisə və spekulativ fikirlərə dayanaraq düşüncə-

lərini ifadə edirlər. İbn Rüşd bu kateqoriyaya daha çox Əşəri kəlamcılarını (teoloq) daxil etməkdədir.

3. Burhan (Dəlil-Arqument) Əhli: Bu təbəqəyə aid insanlar qavrayışda və elmi səviyyələri ilə digər iki təbəqədən daha üstündür. Bunlar şərh qəti üsullara, yəni dəqiq dəlil və arqumentlərə dayanaraq yerinə yetirirlər. Ayədə qeyd olunan 'hikmət' məfhumu çərçivəsində bu insanlara işarə olunmaqdadır (1, s. 104-105).

Müəllifimiz Əbu Səid Məhəmməd Xadimiyə görə də Quranın başa düşülməsi və şərh edilməsi məsələsində qəti dəlillərə istinad etmək lazımdır. Digər baxımdan Quranın bəzi ayələri 'gözəl öyüd-nəsihət' (iqnai) mənalərini daşımaqdadır. Məhz Xadimi 'lə ilahə İlla Allah' (Allahdan başqa ilah yoxdur) ayəsini linqivistik aspektdən təhlil edərək məntiqilik baxımından '*Əgər (yerdə və göydə) Allahdan başqa tanrılar olsa idi, onların ikisi də (müvazinətdən çıxıb) fəsada uğrayardı*' (Quran, əl-Ənbiya surəsi, 22) ayəsi ilə fəlsəfi arqument olaraq bütövlük təşkil etdiyini irəli sürməkdədir. Bu fəlsəfi-məntiqi arqument '*manea yaradıcı dəlil*' (burhan-ı təmanu) adlanmaqdadır (2, s.45). İbn Rüşdə görə də aləm yalnızca bir prinsip, yəni mütləq qüdrət sahibi Tanrı tərəfindən idarə olunmaqdadır. Əks təqdirdə aləmdəki birlik müvəqqəti olardı (3, s. 127).

Xadimi 18-ci əsr Osmanlı təfəkkür sisteminin yetişdirdiyi ən böyük alimlərdən biridir. Bu mənada Osmanlı təfəkkür tarixi İslam mədəniyyətində 'sintezçi axtarış'ın ən əhəmiyyətli modellərindən birini təşkil etməkdədir. Nəticədə fəlsəfiləşmiş kəlam (tealogiya) ilə təsəvvüf irsinin yoğrulduğu Osmanlı düşüncə sistemi İbn Sina öncəsi klassik kəlam və yaxud fəlsəfə ilə məşğul olma tərzindən fərqli olaraq yeni bir sintez axtarışına başlamışdır. Məhz Xadiminin 'Bəriqa' adlı əsəri bu fəlsəfi-analitik 'sintezçi axtarış'ın məhsuludur.

Xadimi Quranın məntiqi dəlillər və cədəli (polemika) qaydalara dayanmaqla bərabər bunların Quranda açıq-aşkar şəkildə verilmədiyini qeyd etməkdədir. Çünki Quranın endiyi dövrdə müraciət etdiyi cəmiyyət içərisində məntiq yüksək səviyyədə bilinmirdi və məşhur deyildi (4, 1-ci cild, s. 335). Ancaq daha sonralar məntiq elmi İslam mədəniyyətində ciddi şəkildə tədqiq olunmaqla birlikdə həm dini elmlər həm də əqli elmlər sahəsində yüksək

səviyyədə istifadə olunmuşdur. Xadimiyə görə Quranın bəzi ayələrini bütün insanlar eyni dərəcədə düzgün anlaya bilər. Çünki bu ayələr açıq-aşkardır. Ancaq bəzi ayələr var ki, onlar yalnız mütəxəssislər (müfəssir və müctəhid) tərəfindən şərh edilməli və açıqlanmalıdır(5, 2-ci cild, s. 36).

Şərh etmə metodologiyası baxımından Xadimi Quranın başa düşülməsi və açıqlanmasında analitik bir tərzdə analogiyanın (qiyas) istifadə olunma biləcəyini vurğulamaqdadır. Böyük İslam mütəfəkkiri Məhəmməd Gəzzali 'el-Qıstasul-Mustaqim' adlı əsərində Aristotel məntiqindən fərqli olaraq analogiyanı təsvir edir və bunu Qurana dayanaraq təməlləndirir (6, s. 148).

Xadimi gayə olaraq fəlsəfi şərh etmə metodologiyasının (hermenevtika) Quran həqiqətlərini kəşf etmə səbəbi ilə inkişaf etdirildiyini ifadə edir. Onun düşüncə sistemində klassik İslam təfəkkürünün 'bəyan' (dini bilik), 'burhan' (əqli arqument) və 'irfan' (təsəvvüf metafizikası) şəklində adlandırılan tədqiqat sahələrini sintezçi bir tərzdə görmək mümkündür.

Xadimi şərh etmə metodologiyasının çox yönlü (interdisipliner) olduğunu vurğulayaraq hüquq-təsəvvüf-fəlsəfə əlaqəsinin əhəmiyyətini bu baxımdan təhlil etməkdədir. Ona görə bu elmlər mahiyyətlərinə uyğun olaraq sistematik şəkildə təsnif edilməlidir. Məhz hüquq elmini öyrəndikdən sonra təsəvvüf və fəlsəfə (hikmət) elmi ilə məşqul olmaq lazımdır. Əks halda məsələləri yalnız hüquq məntiqi ilə həll etmək çətinlik yaradacaqdır. İnsan psixologiyası və ruh halları təsəvvüf vasitəsi ilə tədqiq edilməlidir. Müəllifimiz hükəma (filosof) ilə bağlı fikrini isə ayə ilə analitik tərzdə təməlləndirməkdədir: **'Allah istədiyi şəxsə hikmət (elm, mərifət və müdriklik) bəxş edir. Kimə hikmət bəxş edilmişsə, ona çoxlu xeyir (əbədi səadət) verilmişdir. Bunu ancaq ağıl sahibləri düşünüb dərk edərlər!'** (əl-Bəqərə surəsi, 269). Nəticədə Xadimiyə görə bu düşüncə sistemində qeyd olunan elmlər sistematik mahiyyətə sahibdir (7, 1-ci cild, s. 375).

Xadimi Quran mətninin mahiyyətini məntiq terminlər ilə açıqlamaqdadır. Şərh etmə metodologiyası zamanı mətn, şərh edən üçün prinsip və qaydalar məcmusundan ibarətdir. Bu səbəblə də təfsir və şərhlər məntiqdə olduğu kimi obyektiv qaydalara dayanmalıdır. Məhz 'sadiq xəbər-vəhy' termini də bunu ifadə etməkdədir(8).

Xadimi fəlsəfi təfsir metodunda eyni zamanda təsəvvüf metafizikasının şərh etmə üsulundan sintezçi bir tərzdə istifadə etməkdədir. Ona görə qəlbin Allahdan başqasının zikri ilə məşğul olmaması üçün nəfsi, cismani maneə-

lərdən təmizləmək məqsədi ilə bəzi məlumatlara ehtiyac vardır. Bu elm vasitəsi ilə insan Allahda zəti və atributları (sifət) ilə bir olma dərəcəsinə çatır və bundan sonra varlıqda Allahdan başqasını görmür. Bu hal tövhiddə fəna adlanmaqdadır. Məhz bu görüşü qüdsi hədis də dəstəkləməkdədir. Hədisə görə əgər qul Allahdan uzaqlaşmazsa və Allah onu seversə qulun `` eşidən qulağı`` və ``görən gözü`` olar. Alimimizə görə qul bu mərhələdə birliyə (hulul-ittihad) dair ibarələr söyləyə bilər. Ancaq bu ibarələr qulun halını ifadə etmədə yetərsizdir. Xadimi mövzunu belə təhlil etdikdən sonra nəticədə özünün də ``ehtiyat sahilində`` olduğunu vurğulamaqdadır. Ona görə insan tövhid dənizindən imkan miqdarında faydalanmalıdır (9, s. 79-80).

Nəticədə Xadimi fəlsəfi təfsir (hermenevtika) metodologiyası baxımından əqli biliklərlə nəqli bilikləri, fəlsəfə ilə şəriəti təsəvvüfi bilik növü olan kəşflə əldə edilən ``hikmət`` anlayışında sistematik tərzdə təqdim etməkdədir.

İstifadə Olunmuş Ədəbiyyat:

* Bu məqalə Marmara Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu Təfsir Kafedrasında hazırladığım ***“Ebû Said Muhammed Hâdimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi”*** adlı Dr. (Ph.D.) dissertasiya işinin elmi materialları əsasında yazılmışdır.

1- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, İstanbul: İşaret nəşriyyatı (tərc. Bekir Karlığa).

2- Əbu Səid Məhəmməd Xadimi, *Şərhu Kəlîmâti't-Tevhidîyyə*, Süleymanîyyə kitabxanası, no: 1017.

3- İbn Rüşd, *Metafizik Şərhi*, İstanbul: Litera nəşriyyatı (tərc. Muhittin Macit).

4- Əbu Səid Məhəmməd Xadimi, *Bəriqa Mahmudiyyə fi Şərhi Tariqat-ı Muhammədiyyə va Şariat-ı Nəbəviyyə fi Sirəti Əhmədiyyə*, İstanbul: İkdam Mətbəəsi.

5- Əbu Səid Məhəmməd Xadimi, eyni əsər.

6- İbrahim Çapak, *Gazali'ye Göre Kiyasın Kur'an'a Uygulanması*, İslami İlimlər Dergisi, Yıl 1, sayı 2, 2006.

7- Əbu Səid Məhəmməd Xadimi, *Bəriqa*.

8- Rəşad İlyasov, *Kur'an'a Göre Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy*, (Marmara Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu Magistratura Dissertasiyası), İstanbul: 2002.

9- Əbu Səid Məhəmməd Xadimi, *Risalətu'l-Bəsmələ*, İstanbul: Matbaai Amire.

РЕЗЮМЕ

О методологии философской интерпретации (герменевтики) Корана Абу Саид Мухаммеда Хадими

Хадими утверждал, что в исламской мысли подобно методологиям теологической, мистической, правовой интерпретации, метод философской интерпретации (герменевтики), также был разработан с целью открытия «Истин Корана». В результате, логика, будучи методом философского анализа и теоритического обоснования, являясь в системе мышления нашего автора, наряду с метофизикой вахдати-вуджут, с точки зрения методологии интерпретации представляется в рамках религиозной и интеллектуальной цельности.

RESUME

On the Quran's philosophical interpretation (hermeneutics) methodology by Abu Said Muhammed Khadimi

Khadimi states that the method of philosophical interpretation (hermeneutics) as theology, mystic and juridical methodologies was have been developed for the discovery of “ Quranic Truths” in the Islamic thought. Eventually, the logic as philosophical analysis and theoretical substantiation method along with `vahdetu'l vujud` metaphysics in our author's thought system is offered in point of interpretation methodology within the religious and rational integrity.

Dinlərarası Barışın Qurani Təməlləri

Mehman İSMAYILOV

Müxtəlif dinlərin birlikdə yaşamalarını təmin edən əsas amillərin başında onların qaynaqlarının eyni kökdən olması gəlir. Rocer Qarodi İbn Ərəbinin: *“Hər peyğəmbər bizə Allahın iradəsindən bir şey öyrətdi”* sözündən yola çıxaraq onu, mədəniyyətlər dialogunun atası hesab edir.¹ Ancaq bu Qurani ifadəni İbn Ərəbiylə məhdudlaşdırmaq doğru deyildir. Çünki Quranın ilk dəvəti, məhz belə bir dialoq idi. Hətta, mədəniyyətlər arasında qurulacaq möhkəm dialoq üçün ən əsaslı və ən möhkəm zəminin Quranda olduğunu söyləyə bilərik.²

İlahi dinlərdə dəyişməyən ortaq prinsiplər; ilk əvvəl tövhid, ondan sonra isə əxlaqi prinsiplər olub, bunlar beynəlmiləl dəyərlər hesab edilir. Bu prinsiplər bütün peyğəmbərlər tərəfindən qorunan dəyərlərdir.

Bəqərə surəsinin 213-cü ayəsi dinlərin birliyini göstərən ən önəmli Quran ayəsidir:

“İnsanlar bir ümmət idi. Allah onlara müjdə verən və xəbərdarlıq edən peyğəmbərlər göndərdi, onlarla birlikdə haqqı [doğrunu] göstərən kitab endirdi ki, ixtilaf halında olduqları məsələlərdə insanlar arasında hakim olsun [ixtilafları ayırd etsin]. İxtilafa düşənlər kitab verilənlərdən başqası deyildi; o açıq-aydın dəlillər gəldiyi halda, bir-birinin haqlarına göz dikirdilər. Sonra Allah onların ixtilafa düşdükləri həqiqətə onun izni ilə iman gətirənlərə haqqı [doğrunu] göstərdi. Allah istəyəni doğru yola istiqamətləndirər”

Dinlərin birliyini göstərən digər bir prinsip də İslamın və onun təbliğatçısı olan Hz. Peyğəmbərin nizamlayıcı (musahhih) olmasıdır. Quran, bütün dini mətnləri qəbul edərkən, Hz. Peyğəmbər də bütün nəbilər üçün “qardaşım” ifadəsini işlətmişdir.³

İslam insanların müxtəlif inanclara sahib olmalarını tolerantlıqla qarşılamış, hətta bu ayrılığı fitri bir zərurət olaraq qəbul etmişdir:

¹ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, (tərc: Cemal Aydın), Pınar Yayınları, İstanbul: 1995, s. 127.

² Orhan Atalay, *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikde Yaşama*, Gazetecələr ve Yazarlar Vakfı, İstanbul: 1999, s. 195.

³ Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat.*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul: 1992, s. 233.

*“Əgər Rəbbin, istəsəydi bütün insanları (eyni dində olan) tək ümmət edərdi. Onlar hələ də ixtilafdadırlar”.*⁴

Bu ayə ilə Yunus surəsindəki *“İnsanlar (əvvəlcə) ancaq tək bir ümmət idilər. Sonra (aralarına ixtilaf düşdüyü üçün) ayrıldılar”*⁵ ayəsi ilk baxışda bir-birlərinə zidd görünür. Ancaq burada hər hansı bir ziddiyyət yoxdur. Belə ki, Yunus surəsində insanların bir fitrət üzrə yaratıldığı bildirilmişdir. İxtilaf və fərqliliklər bu fitrətdə deyildir. Bu ayədə isə bu fərqlilik və ixtilaf-ların səbəbindən bəhs olunmuşdur.

Burada Quran bir daha işarə edir ki, insanların bir-birindən fərqli görüş-lərə sahib olmaları, fərqli düşüncələrin ardından getmələri bir təsadüf deyil, əksinə Allahın elm və iradəsinin bir nəticəsi olan insan varlığının əsas ünsür-lərindən birinin təzahürüdür. Əgər Allah bütün insanların eyni inanca bağlı olmasını iradə etsəydi-ki bu onun üçün heç də çətin olmazdı - o zaman zehni inkişaf tamamilə dayanar və *“insanların hamısı yaradılışları etibarıyla Haqqa inanıb Allaha itaət edərək mənəvi cəhətdən bəlkə də mələklər kimi olardılar, lakin, insan kimi sahib olduqları üstün və fərqləndirici xüsusiyyətlərdən məhrum olub ictimai cəhətdən qarışıqlara və yaxud da arılara oxşayardılar.*⁶ Bu da insanın, onun doğru ilə ayrını seçməsinə təmin edən və həyatına, onu digər bütün canlılardan fərqləndirən əxlaqi bir mənə, mənəvi bir şəkil qatma imkanı verən sərbəst iradə və seçmə hürriyətindən məhrum buraxılması ilə nəticələnərdi.⁷

Qurani-Kərim, bir tərəfdən insanları bir Allaha qulluq ətrafında toplaş-mağa çağırarkən, digər tərəfdən də, başqa din mənsublarını da birləşməyə dəvət edir:

*“(Ya Rəsulum!) De: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda (mənəsi) eyni olan bir kəlməyə tərəf gəlin-“Allahdan başqasına ibadət etməyək. Ona şərik qoşmayaq və Allahu qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyək!”*⁸

⁴ Hud, 11/118.

⁵ Yunus, 10/19.

⁶ Məhəmməd Rəşid Rıza, *Təfsirul-Quranil-Həkim*, Darul-Marifə, Beyrut: 1935, XI/328; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (tərc: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul: 1999, I/451.

⁷ Esed, *e.a.ə.*, I/451.

⁸ Al-i İmran, 3/64.

Bunun üçün isə hər şeydən əvvəl digər dinlərə qarşı tolerantlı olmaq və onlara hörmət bəsləmək lazımdır. Buna görə də Quran, digər din mənsublarına tolerantlıqla yanaşmamızı öyrədir. Hər şeydən əvvəl bilinməlidir ki, dində məcburiyyət yoxdur.⁹ Burada qəsd olunan mənə, “başqasının haqsızlıqlarına dözmə” deyil, o və ya bu şəkildə “başqasını qəbul etmədir”. Qəbul etmədə isə iki fərqli inanc sistemi arasında azda olsa uzlaşma vardır.¹⁰

Dində məcburiyyəti qadağan edən ayə, həm teoloji həm də psixoloji cəhətdən insanları məcbur etməyi qadağan edir. Çünki məcburiyyət sevgi ilə qəbul etməyi, nəticədə “təslim olmağı” deyil, diksinməni, nifrəti ortaya çıxarır. Bunlarla iman kimi qəlbin sükunətini istəyən anlayış isə əsla bir-birlərinə uyğun deyildir.¹¹

Din termini ümumiyyətlə, həm əxlaqi olaraq əmr edici qanunları, həm də onlara uyğun davranmağı ifadə edir və nəticədə, terminin ən geniş mənə çərçivəsini əks etdirir. Yəni, əhatə etdiyi əqidəvi prinsipləri və bu prinsiplərin praktiki təzahürləri ilə yanaşı, insanın ibadət etdiyi obyektə baxışını, nəticədə “etiqaad” qavramını da içərisinə alır. Bunun “din”, “inanc” və yaxud da “əxlaq sistemi” olaraq tərcümə edilməsi, terminin hansı kontekstdə işlədilməsi ilə bağlıdır. İnanc və din ilə əlaqəli hər mövzuda məcburiyyətin (ikrah) qəti olaraq qadağan edilməsinə əsaslanan bütün İslam hüquqçuları (fukaha), istisnasız olaraq, zorla din dəyişdirmənin istənilən halda yanlış və təməlsiz olduğu və inanmayan bir şəxsə İslamı zorla qəbul etdirmənin böyük bir günah olduğu görüşünü qəbul etmişlər. Bu, İslamın, inanmayanların önünə “ya İslam ya da qılınc” alternativini qoyduğu şəkildəki uydurmanı ortadan qaldıran bir hökümdür.”¹² Etiqaad və iman qəlblə bağlı məsələlərdir. Qəlb isə məcburəyyəti qəbul etməz. Çünki məcburiyyətin təsiri sadəcə zahiri əməllər, bədən hərəkətləri üzərində görülə bilər. Qəlbi inanclara gəlincə, burada etiqaad və idrak kimi qəlbi səbəblər rol oynayır. Cəhalətdən elmin doğması

⁹ *Bəqərə*, 2\256.

¹⁰ Mehmet S. Aydın, “Hoşgörünün Dini Temelleri”, *Mehmet S. Aydın İle İçer Kritik Bakış-Din-Felsefe-Laiklik*, (ed. Mehmet Gündem), İstanbul, 1999, s. 172.

¹¹ Mehmet Aydın, *e.a..m.*, s. 174.

¹² Esed, *a.g.e.*, I/78.

qeyri-mümkündür. Elmi olmayan teoriyalardan elmi təsdiqə varmaq mümkün deyildir.¹³

İslam ona müxalif əqidələrə sahib olan insanlara tolerantlıqla baxar. Heç bir zaman onları, İslamı qəbul etməyə məcbur etməz. Onların dinləri təhqir oluna bilməz. Canları və malları mühafizə edilir. Dinimiz, əqidəvi məsələlərdə açıq-aşkar ona müxalifətdə olduqlarını təsdiq edənlərə belə bu qədər tolerantlıq sahibidir.

Qurani-Kərim, qarşı tərəfə suallar verərək onun sahib olduğu görüşlərin qaynağını və dəlillərini birbaşa “qarşı tərəfin” dilindən təsbit etmək yolu ilə onu dinlədiyini, ona hörmət etdiyini ortaya qoymuş və bunu qarşı tərəfə hiss etdirib onun ehtiramını qazanacaq bir üslub mənimsəmişdir. O, qarşı tərəfin yanlışlarını onun özünün düşünməsini və zəhnindəki fikirləri məhz onun özünün etiraf etməsini istəyir.¹⁴

Fərqli inanclara sahib insanların birlikdə yaşamalarını Quran bu ayə ilə əsaslandırmışdır: “*Allahdan başqalarına tapınanları söyməyin. Yoxsa onlar da (Allaha qarşı hörmət və ehtiram) bilmədikləri üzündən Allahı düşməncəsinə söylərlər.*”¹⁵ Bu ayə, din və vicdan hürriyətinin ifadəsidir. Bir cəmiyyətdə çox fərqli inanclardan insanlar ola bilər. Bu ayədə belə bir toplumda yaşayan insanların, bu şüurla hərəkət edərək öz inandıqları kimi inanmayanlarla hər hansı bir problem olmadan yaşaya bilmələri nəzərdə tutulmuşdur.¹⁶

Tarixdə bir çox mədəniyyət və din mənsubları fərqli mədəniyyət və dinə mənsub dövlətlərin hakimiyyəti altında yaşamışlardır. Ümumiyyətlə fərqli din və mədəniyyətlər üzərində hakimiyyət təsis edən dövlətlərin digər millətləri özlərinin din və mədəniyyətlərinə tabe etməyə çalışdıqları, onların inanc və dəyərlərini zorla dəyişdirməyə cəhd göstərdikləri danılmaz bir həqiqətdir. Hətta, bəzən bir dinin digər bir dinə qarşı hər hansı bir tolerantlıq göstərmədiyi və ona sadəcə zülm pəncərəsindən baxdığı da tarixin danılmaz həqiqətlərindəndir.

¹³ Məhəmməd Hüseyn Təbətəbai, *əl-Mizan fi Təfsiril-Quran*, Müəssesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, Beyrut: 1981, II/347.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim Kültür Yayınları, Bursa: 1983, s. 175.

¹⁵ *Ənam*, 6/108.

¹⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kuranın Çağdaş Tefsiri*, Yenə Ufuklar Neşriyatı, İstanbul: 1997. III/ 218-219.

İslamiyyət, tarix səhnəsində ortaya çıxan bu zülm pərdələrini örtmək üçün cəhd göstərdi. Əvvəlcə digər din və mədəniyyətlərə sahib insanların hakimiyyət altına aldıkları zaman müsəlmanların necə bir metoddan istifadə edəcəkləri təməl prinsipləri ilə ortaya qoyuldu. Quranı-Kərim tərəfindən ortaya qoyulan bu yeni metod, qeyri-müsəlmanların zimmi statusunda İslam hakimiyyətini mənimsəmələrini və ödəyəcəkləri cüzi bir vergi qarşılığında onların haqq və hürriyətlərini qorumağı təmin edirdi. Quranı-Kərimin bununla geyri- müsəlmanları İslam dini içərisində əritməyi və yaxud da onlara zülm etməyi hədəflədiyini söyləmək mümkün deyildir. Onların varlıqlarını və inanclarını garantiya altına alan prinsiplər bunu açıqca göstərir.¹⁷ Hz. Peyğəmbər Mədinəyə hicrət etdikdə oranın əhalisinin yarısını yəhudilər təşkil edirdi.¹⁸ Hz. Peyğəmbərin burada etdiyi ilk işlərdən biri, birlikdə yaşamanın mümkün layihəsi olan Mədinə konstitusiyasını tərtib edib tətbiq etmək olmuşdur. Bu konstitusiyanın 2-ci və 25-ci maddələrində yəhudilərlə müsəlmanlar, vətəndaşlıq və siyasi birlik baxımdan bir toplum (ümmət) qəbul edilmiş, hər iki cəmiyyətin dinlərinin təminat altına alındığı bildirilmişdir.¹⁹ Bu müqavilə, qan, din, irq və ya sinif ayrılıqlarına əsaslanmayan, yeni bir ictimai kimliklə ortaya çıxan bir cəmiyyətin varlığını elan etmişdir.

Bu konstitusiyanın formalaşdırdığı cəmiyyətin xüsusiyyətlərini bu şəkildə açıqlaya bilərik: fərqliliklərin qarşılıqlı müqaviləsinə dayanan, ədalət və haqq ölçülərinə bağlı, hüquqa və bərabərliyə əsaslanan, sosial, plülarist və tövhidi (unitar) bir siyasi mərkəzdə toplanan, qarşılıqlı mənfəətləri göz önündə tutan bir cəmiyyət.²⁰

Bekir Karlığa İslamın digər din və düşüncələrə qarşı baxışını belə açıqlayır: “İntellektual baxımdan İslam bütün mədəniyyətləri *əzəli hikmət* çərçivəsi içində ələ alır. Hikmət qavramı İslam düşüncəsində əsas qavramlardan biridir. Belə ki, Qurani-Kərim və müsəlmanlar, hikməti nübüvvətlə birlikdə müsəlmanların əsas qaynağı kimi ələ alır və qiymətləndirirlər. Hikmət Rə-

¹⁷ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 417.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (tərc: Salih Tuğ), İstanbul: 1993, I/570.

¹⁹ Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre “Öteki”nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, (red: Cafer Sadık Yaran), Kaknüs, İstanbul: 2001, s. 177.

²⁰ Orhan Atalay, *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, s. 384.

sulullahın ifadəsiylə desək möminün itən malıdır. Onu harda taparsa götürər. Quranın ifadəsiylə, “*Kimə hikmət bəxş edilmişsə, ona çoxlu xeyir (əbədi səadət) verilmişdir*”.²¹ Quran, yeddi ayəsində müsəlmanların hikməti öyrənmələrini və onu mənimsəmələrini vurğulayır. Bu hikmət anlayışına bağlı olaraq müsəlmanlar, özlərindən əvvəlki bütün mədəniyyətlərə sahib çıxmış, onları mənimsəmiş və hətta onları öz mədəniyyəti kimi qəbul etmişlər.”²²

İslam dini sadəcə əhli-kitabla deyil, dünya həyatında inanlarla inanmayanların istər eyni toplumlar olaraq, isərsə də eyni toplum içərisində birlikdə yaşamaları üçün də lazımi tədbirlər görmüşdür. Dövlətlər hüququnun ən əsas istinad nöqtəsi olan beynəlmiləl cəmiyyət fikri ilk dəfə Quranda səslənmiş və Hz. Peyğəmbərin zamanından başlayaraq beynəlxalq münasibətlər hüquqi prinsiplərə əsaslandırılmışdır.²³

Beynəlxalq münasibətlərin barış içərisində davam etdirilməsi və bunun möhkəm təməllərə oturması üçün qarşılıqlı zəmanəti təmin etmək və haqq və hüquqlara ehtiramla yanaşmaq böyük əhəmiyyət kəsb edir. Buna görə də İslamiyyət, istər özəl, istərsə də beynəlxalq əlaqələrdə müsəlmanlara, verdikləri sözləri tutaraq qarşılıqlı zəmanəti sarsıdacaq davranışlardan uzaq durmalarını,²⁴ insanlar arasında heç bir fərq qoymadan ədalətlə davranmalarını, kin və düşmənçilik səbəbiylə zülm və haqsızlığa yönəlməmələrini əmr edir.²⁵

Aşağıda məalını verəcəyimiz ayə müsəlmanların geyri-müsəlman dövlət və toplumlara qarşı təqib edəcəyi siyasəti ortaya qoyur:

*“Allah din yolunda sizinlə vuruşmayan və sizi yurduunuzdan çıxartmayan kimsələrə yaxşılıq etməyi və onlarla ədalətlə rəftar etməyi sizə qadağan etməz. Allah ədalətli olanları sevər! Allah sizə ancaq sizinlə din yolunda vuruşan, sizi yurduunuzdan çıxardan və çıxartmağa kömək edən kimsələrlə dostluq etməni qadağan edər. Onlarla dostluq edənlər əsl zalımlardır!”*²⁶

Rəvayətə görə bu ayə Hz. Əbu Bəkrin qızı Əsmanın müşrik olan anası onu ziyarət etmək istədikdə nazil olmuşdur. Əsma, gətirilən hədiyyələri qə-

²¹ Bəqərə, 2/269.

²² Bekir Karlığa, “Hoşgörünün Dini və Entelektüel Temelleri”, *Osmanlı'da Hoşgörü*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay., İstanbul: 2000, s. 104.

²³ Ahmet Özel, “Gayri Müslim”, *DİA*, XIII/419.

²⁴ Maidə, 5/1; Nəhl, 16/91, 92, 94

²⁵ Nisə, 4/58; Maidə, 5/2,8

²⁶ Mümtəhinə, 60/8-9.

bul etməmiş və eyni zamanda müşrik olan anasını evə buraxmaq istəməmişdir. Məsələ Hz. Peyğəmbərə çatdıqda bu ayə nazil olmuş və sülh içərisində ikən müşriklərlə normal münasibətlər qurula biləcəyi hökmü gətirilmişdir. Beləliklə müsəlmanlarla onları öz dinlərindən üz çevirmək və ya yurdlarından çıxarmaq üçün savaşımayan, savaş əsnasında düşməyə yardım etməyən geyri- müsəlmanlarla ədalət və doğruluğa əsaslanan əlaqələr qurula biləcəyi bildirilmiş və bu prinsip tətbiq edilmişdir.²⁷

Təbəri ayədəki “*din yolunda sizinlə vuruşmayanlar*” ifadəsinin bu xüsusiyyəti daşıyan bütün toplumlara şamil olduğunu söylər. Ayədə göstərilən mənfi xüsusiyyətləri daşımadıqca hansı dinə mənsub və hansı etnik qrupdan olursa olsun bütün toplumlarla doğruluq və ədalətə əsaslanan əlaqələr qurula bilər.²⁸ Bundan başqa, müsəlmanlarla müharibə etmədikləri müddətcə geyri-müsəlmanlara qarşı müharibə elan edilməz.²⁹

Qurani-Kərimin müşriklərə, kafirlərə və İslam dinindən üz çevirənlərə belə tolerantlıqla yanaşdığının şahidi oluruz:

“*Hər kəs özünə doğru yol aşkar olandan sonra Peyğəmbərdən üz döndərərək mö'minlərdən qeyrisinin yoluna uyarsa, onun istədiyi (özünün yönəldiyi) yola yönəldər və Cəhənnamə varid edərək. Ora necə də pis yerdir*”³⁰ ayəsinin təfsirində Əsəd, mürtəd də olsa, burada inanc kontekstində insanların iradə hürriyyətinə işarə edildiyini söyləyir.³¹

Hz. Əbu Bəkrin dindən üz çevirənlərə müharibə etməsi məsələsinə gəlincə, bu onların, “biz, zəkat vermək üçün sənidlə (Hz. Əbu Bəkr) deyil, Hz. Məhəmmədlə müqavilə bağladığımız, buna görə də sənə zəkat verməyəcəyik” demələri səbəbiylə baş vermişdir.³² Onsuz da Quran qiyamət günündə Allahın, fərqli din və insanlar arasındakı ayrımı edərək hansının doğru və hansının səhv yolda olduğu hökmünü verəcəyini bəyan etmişdir: “*Həqi-*

²⁷ Əbul-Fida İmaduddin İsmayıl b. Ömər İbn Kəsir, *Təfsirul-Quranil-Əzim*, Dəru İhyail-Kutubil-Ərəbiyyə, Qahirə : t.y., IV/374.

²⁸ Əbu Cəfər İbn Cərir Mühəmməd b. Cərir b. Yəzid Təbəri, *Camii'l-bəyan fi təfsiri'l-Quran*, Dəru'l-Mərifə, Beyrut, 1986, XIV/84.

²⁹ Əbu Abdullah Fəxrəddin Mühəmməd b. Ömər Fəxrəddin Razi, *Məfatihu'l-Ğayb*, Dəru'l-Kutubu'l-İlmiyyə, Beyrut, 1411/1980, XXIX/263.

³⁰ Nisa, 4/115.

³¹ Esed, *a.g.e.*, I/167

³² Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, (tərc. Vecdi Akyüz), Kitabevi, İstanbul: 1997. s. 330-340.

qədən, Allah iman gətirənlər (müsəlmanlar), yəhudilər, sabiilər (ulduzpərəstlər), xristianlar, atəşpərəstlər və müşriklər arasında qiyamət günü (haqq ilə batili ayırd edərək) hökmünü verəcəkdir. Şübhəsiz ki, Allah hər şeyə şahiddir! (Onların nə etdiklərini və nəyə layiq olduqlarını çox gözəl bilir!)”³³ Bu ayə, bütün inanc sistemlərini ələ alaraq bizə Allah-Təalanın, dünyada sadəcə müsəlman və əhli-kitabı deyil; eyni zamanda digər geyri-səməvi din mənsublarını, inanan ya da inanmayan hər kəsi eyni şərtlərlə qiymətləndirdiyini və onların hamısına eyni imkanı verdiyini bildirir.³⁴

Başqa bir ayədə də “*Onların hamısı eyni deyil. Kitab əhli içərisində düzgün (sabitqədəm) bir camaat vardır ki, onlar gecə vaxtları səcdə edərək Allahın ayələrini oxuyurlar. Onlar Allaha, axirət gününə inanır, (insanlara) yaxşı işlər görməyi əmr edir, (onları) pis əməllərdən çəkindirir və xeyirli işlər görməyə tələsirlər. Onlar əməlisaleh şəxslərdəndirlər. Onların yaxşılıq naminə etdikləri işlərdən heç biri inkar edilməz (mükafatsız qalmaz). Şübhəsiz ki, Allah müttəqi olanları tanıyır!*”³⁵ buyurularaq kitab əhlinin hamısını eyni kateqoriyada ələ almayacağımız ifadə edilir.

Uca Allahın səmimi şəkildə iman edən əhli-kitaba belə lütüfkar davranması İslamın beynəlmiləl olması baxımdan çox əhəmiyyətlidir. Çünki özlərini Allahın uşaqları və sevimliləri sayan,³⁶ axirət yurdunu başqaları üçün deyil sadəcə özləri üçün hazırlanmış bir yurd kimi görən yəhudilər və ya xristianlardan başqa heç kimin cənnətə girməyəcəyini iddia edən³⁷ əhli-kitabın egoiziminə qarşı Quran, onlardan səmimi iman sahibi olanların işləyəcəyi ən kiçik bir xeyrin belə qarşılıqsız buraxılmayacağını xəbər verir.³⁸

³³ Həcc, 22/17.

³⁴ Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, Avrasya Yayınları, Ankara: 2005, s. 223.

³⁵ *Al-i İmran*, 3/113-115.

³⁶ Məidə, 5/18

³⁷ Bəqərə, 2/111

³⁸ Heyət . *Kur'an Yolu Türkçe meal ve tefsir : Türkçe meal ve tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: 2006, 1/486.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Aslan, Ömer, *Kur'an ve Hoşgörü*, Avrasya Yayınları, Ankara: 2005.

Atalay, Orhan, *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, İstanbul: 1999.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kuranın Çağdaş Tefsiri*, Yenə Ufuklar Neşriyatı, İstanbul: 1997.

Aydın, Mehmet, “Hoşgörünün Dini Temelleri”, *Mehmet S. Aydın İle İçerik Kritik Bakış-Din-Felsefe-Laiklik*, (red. Mehmet Gündem), İyi Adam, İstanbul: 1999.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (tərc: Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul, 1999.

Karlığa, Bekir, “Hoşgörünün Dini ve Entelektüel Temelleri”, *Osmanlı'da Hoşgörü*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, İstanbul: 2000.

İbn Kəsir, Əbul-Fida İmaduddin İsmayıl b. Ömər, *Təfsirul-Quranil-Əzim*, Dəru İhyail-Kutubil-Ərəbiyyə, Qahirə : t.y.

Heyət. *Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: 2006.

Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, tərc. Cemal Aydın, Pınar, İstanbul: 1995

Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*,

Öztürk, Levent, *İslam Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.

Okuyan, Mehmet – **Öztürk**, Mustafa, “Kur'an Verilerine Göre “Öteki”nin Konumu”, *İslam ve Öteki*, (ed: Cafer Sadık Yaran), Kaknüs, İstanbul:2001.

Zengin, Ali *İslam Bilim ve Felsefe*, Akabe Yayınları., İstanbul, 1990.

Cabiri, Muhammed Abid, *İslam'da Siyasal Akıl*, tərc. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul: 1997.

Razi, Əbu Abdullah Fəxrəddin Mühəmməd b. Ömər Fəxrəddin, *Məfatihu'l-Ğayb*, Dəru'l-Kutubu'l-İlmiyyə, Beyrut, 1411/1980.

Rıza, Məhəmməd Rəşid, *Təfsirul-Quranil-Həkim*, Darul-Mərifə, Beyrut: 1935.

Təbəri, Əbu Cəfər İbn Cərir Mühəmməd b. Cərir b. Yəzid, *Camii'l-bəyan fi təfsiri'l-Quran*, Dəru'l-Mərifə, Beyrut, 1986.

Təbətəbai, Məhəmməd Hüseyn, *əl-Mizan fi Təfsiril-Quran*, Müəssəsə-tu'l-Aləmi Li'l-Mətbu, Beyrut, 1981.

Özel, Ahmet “Gayri Müslim”, *DİA*, XIII

Zəməxşəri, Əbu'l Qasım Cərullah Mahmud b. Ömər, *əl-Kəşşaf an haqaiqi qavamizit-tənzil və uyunil-əqavil fi vücuhit-təvil*, Dəru'l-Marifə, Beyrut, ty.

RESUME

It wouldn't be mistake to claim that interreligious dialogue is the important factor in supplying peace of the world. Thus, it is impossible that the religion which its main aim to show the right way to inspire wrong things which hinde

r peace of humanity. In spite of there are many important differencies between religions at the same time there are important common points between them. In the Koran which main source of Islam, there are many important principles provide this peace and our article aims to point these principles.

РЕЗИМЕ

Для обеспечение мирового сосуществования самым главным фактором является сосуществование религий. Невозможно представить религию главным критерием, которого является показание правильного пути, мешающим мировому сосуществованию в мире. Несмотря на то, что между религиями существует множество различий, в то же время они имеют много общих точек зрения. В Коране, которая является главным источником Ислама, есть много важных принципов, которые обеспечивают это мирное сосуществования, которая найдёт отражение и в нашей статье.

İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ ŞƏR PROBLEMİ VƏ ƏDLİ-İLAHI**Dr. Rafiz Manafov**

rafiz_manafov@hotmail.com

Aləmdə şərin mövcudluğu danılmaz bir həqiqətdir. Şər problemi ateizmin teizm əleyhinə istifadə etdiyi ən güclü dəlildir. Tarix boyunca şər məsələsi həm dünyanı Tanrı mərkəzli izah etməyə çalışan fəlsəfəçi üçün də, Tanrının varlığını bütün varlığıyla mənimsəmiş sırayı dindar üçün də problem olmuşdur. Şər probleminin mahiyyəti qısaca bundan ibarətdir ki, əgər hər şeyə gücü çatan və hər şeyi bilən, eyni zamanda da mərhəmətli olan Tanrı varsa, dünyadakı xəstəliklər, zəlzələlər, sellər, tsunamilər və başqa təbii fəlakətlər, oğurluqlar, ədalətsizliklər, təcavüzlər və digər əxlaqi şərlər olmamalıydı. Bu cür həm təbii həm də əxlaqi şərlər olduğuna görə Tanrı ya hər şeyə gücü çatan deyildir, ya hər şeyi bilən deyildir, ya mərhəmətli deyildir, ya da ateistik bir şəkildə ifadə olunarsa o heç yoxdur.¹

Şər problemi qarşısında irəli sürülən cavablar din fəlsəfəsində teodise (*theo-dice*/Tanrının ədaləti) adı ilə bilinməkdədir. Qərb dünyasında şər problemi ilə məşhur olan filosoflardan biri Con Hikdir. Şər probleminə qarşı Hikin müdafiə elədiyi teodisenin əsas müddələri aşağıdakılardır;

Hikə görə dünyadakı əxlaqi şərlərin çoxu insanın hürr iradəsi nəticəsində ortaya qoyduqları davranışlarla ortaya çıxmaqdadır. Əgər insanın niyə şər işləyəcək qədər hürr yaradıldığı soruşularsa, Hik buna belə cavab verir: Birincisi həqiqi çətinliklərin və şərlərin olduğu vəziyyətlərdə sərbəstcə yerinə yətirilən əxlaqi davranışlar və bunların nəticəsində ortaya çıxan yaxşı əməllər, insanın heç bir iradəsi və ixtiyarı olmadan ortaya qoyduğu (və yaxud ortaya çıxan) davranış və əməllərdən daha fəzilətli, etik və mənalı olduğu danılmaz həqiqətdir. Əgər insanlar hürr iradəli olacaqlarsa, deməli onlar yaxşı əməlləri işləmə ixtiyarına sahib olduqları kimi şər əməllər də işləmə ixtiyarına sahib

¹ Michael Banner, *The Justification of Science and Rationality of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 155; William Chase Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Massachusetts Harvard University Press, 1968, s. 3; John Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan Press, New York, 1966, s. 5.

olmalıdırlar. Əks təqdirdə bu hüriyyətin heç bir mənası olmaz və nəticədə yaxşı əməllərin də heç bir əxlaqi dəyəri olmaz. İkincisi də Hikə görə şəər, bəla və müsibətlər insanın ruhi-mənəvi təkamülü üçün zəruri şərtlərdir. Əgər insanın heç bir problem və dərdi olmayacaqsə o zaman onun çətinliklərə dözmə və səbr etmə kimi fəzilətlərinin də bir mənası olmaz. İnsanın mənəvi və əxlaqi təkamülü ancaq çətinliklərə və şərlərə qatlanmaqla mümkün olmaqdadır.²

Hikə görə insanın əxlaqi hüriyyətinin ola bilməsi üçün, insan yaradılış tarixin başında Tanrıdan epistemik uzaqlıqda qüsurlu və zəif varlıq olaraq yaradılmışdır. Ona görə əgər insanın otonomik azadlığı varsa bu epistemik məsafənin labüdlüyünü də ortaya qoyur. İnsan sadəcə bu cür epistemik məsafəli şəraitdə Yaradıcısı qarşısında həqiqi bir hüriyyətə sahibdir. Tanrının heç bir məcburi təsiri olmadan insan Tanrıya inanmağı və onu sevmə yönündə özünü ortaya qoyur.³

Hikə yuxarıdakı iddiaların şəər problemini tamamilə həll etmədiyini bildiyinə görə, öz teodisəsi üçün “sirr in pozitiv dəyəri”ni (positive value of mystery) vurğulamaqdadır.⁴ Əlbəttə ki, dünyadakı bütün şərləri sadəcə insanın iradəsindən yola çıxaraq izah etmək mümkün olmadığına görə bu cür heç bir əxlaqi və yaxud mənəvi təkamülə xidmət etməyən şərlər sadəcə sirr olaraq qalmaqdadır.

Ancaq Hikə görə dünyadakı mənası başa düşülməyən sirli hadisələr (şərlər) də insanın Tanrını sevməsi üçün zəruri şərtlərdir. Çünki insan dünyadakı bütün şərlərin mənasını başa düşsəydi bu əxlaqi davranışların rolunu azal bilərdi. Məsələn, xəstəlikdən əziyyət çəkən bir adama heç vaxt şəfqət və mərhəmət göstərməzdik. Çünki, bu xəstəliyin ona Tanrı tərəfindən hansısa günahına görə və yaxud onun hansısa əxlaqi davranışının inkişaf etməsinə görə verildiyini düşünərdik. Belə olan halda da ona kömək etmək kimi etik davranışdan məhrum qalardıq. Ya da alovda yanan bir adama heç vaxt kömək etməzdik. Çünki onu qurtarmaq üçün bizdən daha güclü və hər şeyi bilən bir varlığın (Tanrı) hazır olduğuna inanardıq. Bu da bizim əxlaq üçün lazım olan bir davranışı yerinə yetirməməyə və beləliklə də mənəvi təkamül-

² John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 40.

³ John Hick, *Philosophy of Religion*, s. 44-45.

⁴ John Hick, *Evil and the God of Love*, s. 333-334.

lümüzün zəifləməsinə gətirib çıxarardı. Bu məsələlər işığında şər probleminə yaxınlaşan Con Hik, bəzi vəziyyətlərin qeyri-müəyyənliyinin hikmətini və pozitiv faydasını vurğulamaqdadır.⁵

Bəzi müsəlman alimlər isə şəri xeyrin yoxluğu olaraq gördükləri halda bəziləri isə şərin Allaha əsla istinad olunmaması fikrini müdafiə etmişlər. İslam düşüncəsində xüsusilə də kəlam alimlərinin şər problemə baxışında istidlal (dəlil göstərmə) metodundan daha çox təslimiyyətçi mövqeyin olduğu müşahidə olunmaqdadır. Onlar həm şərin reallığını qəbul edirlər həm də onu ilahi iradə çərçivəsinin xaricində görməkdən qaçınırlar. Bu baxımdan əhli-sünnə alimləri şərə səbr etmənin bir məcburiyyət olduğunu qəbul edərək onun mahiyyətini və hikmətini Allaha həvalə etmişdir.

Bunun ən bariz nümunəsini İmam Qəzzalidə görürük. O da Allahın şərləri ortadan qaldıra biləcək gücdə olduğuna görə niyə onları ortadan qaldırmayıb əksinə onlara icazə verməsinin səbəblərini araşdırmışdır. Ona görə hər şər kimi görünən hadisələrin arxasında əslində xeyir vardır. Dərd və istirablar nəhayətdəki aqibətimizin yaxşı olması üçün səbr olunması lazım gələn vasitələr kimidir. İnsanlar mərhəməti səhv başa düşürlər və ağrı-acı verənin rəhmsiz olduğunu fikirləşirlər. Halbuki bu həmişə belə olmamışdır. Məsələn, duyğusal bir ana uşağına ağrı verən bir müalicəyə qarşı çıxdığı halda, ağıllı bir ata buna icazə verir. Nadanlar da atanın yox ananın daha rəhmli olduğunu zənn edirlər. Ancaq dərin düşünən insanlar bilirlər ki, əslində atanın etdiyi iş tamamilə mərhəmət nümunəsidir. Eynilə misaldan da görüldüyü kimi, dünyadakı ağrı və istirablar insanların daha üstün bir xeyri əldə edə bilmələri üçün şəkil dəyişdirmiş yaxşılıqlardır.⁶

İslam düşüncəsi tarixində mötəzilə məzhəbinə mənsub olan alimlər ədalət prinsipini əsas alaraq, Allahın şəri yaratmağa gücü çatsa da onu əsla yaratmayacağını irəli sürmüşlər. Bu fikrin ilahi qüdrətə məhdudiyyət gətirəcəyini düşünən əhli-sünnə alimlərindən bəziləri bu görüşü tənqid etmişdir.

Demək olar ki, bütün kəlam məzhəbləri Allahın xeyri murad edib yaratdığını, xeyrin Allahdan olduğunu qəbul edərkən, Allahın şəri murad edib-

⁵ John Hick, *God and Universe of Faiths*, s. 58.

⁶ Əbu Həmid Muhəmməd b. Muhəmməd Qəzzali, *Məqsədul Əsna fi Şərhi Əsmaillahi-Hüsna*, Qahirə, Təqəddüm nəşriyyatı, s. 40.

etmədiyi, şərin Allaha istinad edilib-edilməyəcəyi məsələsində ixtilafa düşmüşlər.⁷

Kəlam məzhəbləri arasında gördüyümüz bu düşüncə fərqlilikləri İslam fəlsəfi sistemi içərisində də müşahidə olunmaqdadır. İslam filosofları Quranın Tanrı, dünya və insan haqqındakı optimist münasibəti ilə yanaşı, eyni istiqamətdəki yunan mənşəli fəlsəfi irsdən də faydalanaraq ontoloji və əxlaqi planda optimizmi əsas götürən fəlsəfə tərzini ortaya qoymuşlar. Bu cür fəlsəfi münasibət kəlamçılar və mütəsəvviflər başda olmaqla digər islam alimləri tərəfindən də mənimsənilmişdir. Buna görə hər şey ilahi bilgidəki ən mükəmməl formada nizamlı və xeyir olaraq var olur. Varlıq Tanrının mərhəmət və cəmərdliyinin nəticəsi olub mütləq şəkildə və zorunlu olaraq xeyirdir.

A. İxvani Səfa Teodisiyası

İslam fəlsəfi düşüncəsində dini-fəlsəfi camaat olan ixvani-səfa (səfa qardaşları) qrupu şərh məsələsində eklektik (seçməçi) fikrə sahibdir. Öz dövrlərinin bir sıra dini-fəlsəfi bilgilərindən yola çıxaraq şərh optimist şəkildə ələ almışlar.⁸

İxvani səfanın əsas görüşü dünyada əsas olanın xeyir olduğu, şərin isə müvəqqəti və ötürü olmasıyla əlaqədardır. Onlara görə, müvəqqəti şərlər isə daha yüksək xeyiri tamamlamaq üçün yaradılmışdır. Yoxsa Tanrı şərhə sırf şərh olsun deyər yaratmamışdır. Bu mənada şərin əslisi yoxdur.⁹

İxvana görə aləmdə müşahidə olunan şərlər Tanrının inayətinin əlamətidir. Ancaq bu inayət Tanrı-ələm münasibətinin külli olaraq başa düşülməsiylə dərk oluna bilər. Bu münasibət müəyyən nizam, hədəf və qanunlarla təyin olunmuşdur. Buna görə də kainat ən mükəmməl ahəng sistemini ehtiva edir. Teleologiya (məqsədlilik, qayəlilik) dünyamızda mövcud olan ən bariz həqiqətdir. Hər varlıq növünün bir xeyiri gücləndirmə yaxud da bir zərəri ortadan qaldırma məqsədi mövcuddur.¹⁰ Beləliklə şərh Tanrı tərəfindən ələ-

⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, Ensar neşriyyatı, 1987, s. 114-115.

⁸ Necip Taylan, *Tanrı sorunu*, s. 214.

⁹ İxvani Səfa, *Rəsailü İxvani Səfa*, editor Arif Tamer, Beyrut, Avidat 1995, c. III, s. 51-52.

¹⁰ Şahin Filiz, *İlk İslam Humanistləri: İhvani-Səfa Topluluğu və İnsan Felsefesi*, Konya, Onbir Eylül Yayınları, 2002, s. 101.

dəki estetik mükəmməlliyi tamamlamaq, xeyrin mənasını daha da gücləndirmək üçün yaradılmış, onun idrak olunması üçün isə külli ağla sahib olan insanlara imkan verilmişdir. İxvani səfanın bu anlayışı əhli-sünnənin 'xeyrin də şərin də Allahdan gəldiyi' fikriylə tamamilə uzlaşır. Həlli qeyri-mümkün görünən bu problemi Allahın hikmətinə buraxmışdır.¹¹

B. Fərabî Teodisiyası

İslam fəlsəfəsinin ən öndə gələn təmsilçilərindən biri olan Fərabî, şərin xüsusiyyətləri və mahiyyəti məsələsinə diqqətlə nəzər saldıqda aydın olur ki, onun da görüşü şərin Allah tərəfindən yaradıldığı, ancaq külli idrakla məsələyə baxdıqda şərlərin belə ilahi ehtişam və mükəmməlliyə nəzərən izafi olduğu yönündədir.¹² Ona görə Allah tərəfindən yaradılmış hər məxluqatın içərisində müəyyən bir 'qayə' mövcuddur.*

Fərabiyə görə Tanrı həm sırf ağıl və məntiq baxımından (epistemik) həm də varlığa aid olan prinsiplər (ont(oloj)ik) baxımından hər cür əskikliklərdən və nöqsanlardan uzaq, mükəmməl və ülvî varlıqdır.¹³ Onun nöqsanlardan uzaq olmasının səbəbi, varlığında heç bir şəkildə maddi olan şey mövcud olmadığına görədir. Çünki maddə, istənilən şəkildə düşünülərsə düşünülün, nöqsanlığın, kallığın, yetişməmişliyin işarəsi, şərlərin isə mənbəyidir. Ancaq 'ilk olanın' (Tanrı) bütün əksikliklərdən uzaq olması, hər baxımdan kamal nöqtəsində olması zərurətdir.¹⁴

Əlbəttə ki, buradan Fərabinin dünyadakı şərləri, bəla və müsibətləri həqiqət kimi görmədiyi mənasına gəlməməlidir. Fərabiyə görə də dünyada xeyir olduğu kimi şər, gözəl olduğu kimi çirkin, aydınlıq olduğu kimi qaranlığın da olduğu danılmaz bir həqiqətdir. Yuxarıdakı fikirlər ancaq bunlar içərisində 'təbii şərlər' olaraq görülən bədləklərə aid oluna bilər.

¹¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncəsində Din Felsefeleri*, s. 99.

¹² Fərabî, *Arau Əhli Mədinətil Fazıla*, s. 44.

* Fərabî varlıq aləmin Tanrıda südur etdiyini (metafiziki mənada çıxdığını) iddia etdiyinə görə, onun fəlsəfəsində səmavi dinlərə xas olan 'yoxdan yaratma' düşüncəsinə rastlanmamaqdır.

¹³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefəsinə Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 220.

¹⁴ Yaşar Aydın, *Farabide Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 26.

Fərabiyə görə xeyir və nizam aləmdə Allah tərəfindən məqsədli olaraq yaradılan şeylərdir. Şərlər isə var olması zəruri olan bəzi şeylərin ortaya çıxmasıyla əlaqəlidir və bu mənada baxıldıqda onlar da xeyirli olanın varlığı üçün və idrakı üçün köməkçi vasitələr olduqlarına görə xeyir sayılmalıdırlar. Allahın inayəti bütün mövcudatı əhatə etmişdir. Baş verən hər şey məhz onun qəza və qədərinə görə olur. Şərlər də onun qəza və qədərinə görədir. Çünki əşyada mövcud olan şərlər xeyirə nisbətən izafidirlər və süfli aləmlə əlaqədardırlar. Digər bir tərəfdən isə şərlərin bəzi müsbət xüsusiyyətləri də mövcuddur. Çünki əgər şərlər olmasaydı, xeyir də olmazdı. Xeyirin qiymətli olması varlığını şərlərə borcludur. Elə isə xeyir olacaqsə, şərlər də qaçınılmazdır.¹⁵

Qısacası Fərabiyə görə şərlər iki səbəbə görə izah oluna bilər;

a. Şərlər xeyrin əksikliyi, mahiyyət baxımından isə xeyir və varlığın kamalı deməkdir. Ancaq buradakı əksiklik Tanrıdan qaynaqlanan mütləq əksiklik yox, tam nizamı qəbul etməyən maddi əksiklikdir ki, bu da nisbi və yaxud izafidir.

b. Şərlər müvəqqəti və subjektivdir. Biri üçün çox böyük şərlər olaraq görülməyən bir hadisə, bir başqasına görə belə olmaya bilər. Bundan əlavə onun külli nizam içərisində yeri vardır və hətta zəruridir. Bu görə də az şərlər görə çox xeyir tərk olunmamalıdır. Məsələn əslində təbiət üçün çox faydalı və zəruri olan yağışın bəzən evləri yıxması və sel fəlakətinə səbəb olması kimi.¹⁶

Fərabinin bu optimistik nəzəriyyəsinin kökündə şübhəsiz ki, onun sudur teoriyasının prinsipləri yatmaqdadır. Bu nəzəriyyəyə görə hər şey 'Bir'dən tam bir nizam və ahəng içərisində çıxmaqdadır. Bu sudur İlahi iradəyə də uyğun olduğuna görə xeyirdir, 'ədalətlidir'.¹⁷ Yəni Fərabiyə və onun tərəfdarlarına görə Allahın ədaləti ilə aləmin hal-hazırkı vəziyyəti arasında heç bir uyğunsuzluq və ziddiyyət yoxdur.¹⁸

¹⁵ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefə Metinləri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 126.

¹⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136.

¹⁷ Fərabiyə, *Füsusul-Mədənî*, s. 60.

¹⁸ Mehmet S. Aydın, *Risale-i Nurda Kötülük Problemi: Mehmet Aydınla İçerik Kritik Bakış; Din-Felsefe-Laiklik*, ed. Mehmet Gündem, İstanbul, İyiyadam Yayınları, 1999, s. 274.

C. İbn Sina Teodisiyası

İbn Sina aləmdə üç cür şərin olduğunu söyləyir:

a. Əxlaqın icazə vermədiyi əxlaqı şərlər

b. Ağrı və üzüntü şəklində ifadə olunan fiziki şərlər

c. Əşyada kamalın yoxluğu mənasında metafiziki şərlər.¹⁹

Həm əxlaqi həm də fiziki şərlər başqasının etdikləri davranışların nəticələrinə baxılaraq şər sayılırlar. Dolayısıyla da şərlərin səbəbləri, şəri işləyənin vəziyyətinə baxılaraq fərqli qiymətləndirilir.²⁰ Maddədəki kamaldan yoxsulluq da, İbn Sina fəlsəfəsində bir cür (metafiziki) şər olaraq qəbul olunur. Ona görə, xeyir varlığın kamalı olaraq bilinməlidir. Bu kamalın yoxluğu isə şərdir. Həqiqi ahəng sırf xeyir olan 'zati Bari'də (Allah) mövcuddur. Aləmdəki ahəng və nizam isə onun zatından sudur etmişdir. Elə isə O'nun zatından sudur edən hər şey nizam və xeyirdir.²¹

İbn Sinaya görə maddənin əksik olması qaçınılmazdır. Əksiklik də bir cür şər olduğuna görə, şərsiz bir aləm təsəvvür etmək mümkün deyil.²² Aləmin ən mükəmməl ahəngi orada şərlərin də mövcudluğunu zəruri etmişdir. Məhz buna görə də 'Tanrı az və izafə olsa belə, şərləri yaratmasaydı olmazdımı' sualına veriləcək cavab İbn Sinanın fəlsəfəsində açıq və dəqiq olmamaqla yanaşı, 'xeyirin olması nə qədər zəruridirsə, şərin də olması o qədər qaçınılmazdır' şəklində ola bilər.

Dolayısıyla da İbn Sinaya görə əgər aləmdə xeyir və şər birlikdə olmasaydı, aləmin ahəngi də tam olmayacaqdı. Çünki əgər bizim şər dediyimiz şey böyük bir xeyrin meydana gəlməsinə səbəb olursa, onu da xeyir olaraq qəbul etməliyik.

Qısacası, insanın ruhi-mənəvi təkamül içərisində olduğu həqiqəti, İbn Sinanın ilahi ədalət düşüncəsinə də şamildir. Ona görə, insanın fəal ağılla əlaqə qura bilməsi üçün müstəfad ağıl səviyyəsinə çatması əsas şərtidir. Belə bir nəticə, dinamik bir aləm içərisində yaşamağı şərt qoşar. İçinə düşdüyü-

¹⁹ İbn Sina, *Əş-Şifa, İlahiyyat*, ed. George Anawati, Qahirə 1964, s. 416-419.

²⁰ Fəzlu Rəhman, 'İbn Sina' maddəsi, tərcümə edən Osman Bilən, *Klasik İslam Filozofları və Düşüncələri*, ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, s. 134.

²¹ Əmrullah Yüksəl, *Sistematik Kəlam*, s. 90.

²² Ali Durusoy, 'İbn Sina' maddəsi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 328.

müz vəziyyəti (çətin, şər, müsibət) düzgün qiymətləndirib, daha xeyirli və gözəl olanı seçmək, ancaq və ancaq içində yaşadığımız dünyada mümkün olar.²³

D. Mötəzilə Teodisiyası

Teodisiya məfhumun əsasını təşkil edən ədalət prinsipi Mötəzilə məzhəbinin müdafiə etdiyi beş məsələdən (usuli-xəmsə) biridir. * Özlərini 'əhl-i ədl və tövhid' adlandıran Mötəziləyə görə, Allah yaxşıyla pis arasında, onların müsbət və ya mənfi olduğuna görə fərq qoyur. Xeyir və şər (yaxşılıq və pislilik) əşyalara məxsusdur və bunların bəziləri ağılla da dərk oluna bilər.²⁴ Mötəzilənin qurucu alimlərindən sayılan Qadı Abdulcabbara görə, şərlər arasında fərq qoymaq, onların bir qisminin Allahdan gəldiyini, bir qisminin isə insanların azad iradələriylə meydana çıxardıqlarını qəbul etmək lazımdır. Ancaq Allahdan gələn şərlərə diqqətlə nəzər yetirdikdə həqiqi mənada şər olmayıb, insanları pisliliklərdən çəkəndirmək, onları xəbərdar edərək bu vasitəylə onlar üçün xoşbəxtliyi təmin etmək məqsədilə göndərilmiş vasitələr kimi baxmaq lazımdır. İnsan mənşəli olan şərlər isə insanın məsuliyyət daşıyan bir varlıq olduğuna görədir.

Mötəzilə məzhəbi metafiziki və əxlaqi də şərləri bir-birindən fərqli şəkildə izah edirlər. Onlara görə, metafiziki şərin ontoloji mənada heç bir həqiqəti yoxdur. Çünki onlar metafiziki olaraq şər görülməmiş hadisələri ilahi iradəylə əlaqələndirirlər və onların nəticələrini də bu baxımdan qiymətləndirirlər. Məsələn, insanlar bu cür müsibətlərə dözdüklərinə və səbrlərinə görə cənnətə girmələri səbəbilə, bunlar tamamilə xeyir əməllər kimi görülür. Bu mənada Allah xeyri sırf xeyir olduğuna görə istədiyi halda, şəri də arxasındakı xeyir üçün murad etmişdir. Bununla yanaşı, əgər sonu xeyir olmayan şərdən bəhs olunduqda, bu vəziyyəti də insan idrakının məhdudluğu ilə əlaqələndirilməyə çalışılır.²⁵

²³ Mevlüt Albayrak, *Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, s. 249.

* Digər dörd prinsip *tövhid*, *vəd* və *vəid*, *əl-mənzilətü beynəl-mənziləteyn*, *əmr be məruf/nəhy ən-il-münkərdir*.

²⁴ Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, s. 20.

²⁵ De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, tərc. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Nəşriyyat, 1960, s. 92.

NƏTİCƏ

Şər probleminə tarixi keçmişi nöqteyi-nəzərindən baxıldıqda hər zaman filosof və ilahiyyatçılar üçün cavablandırılması lazım olan bir sual olaraq qarşımıza çıxır. Ancaq şər probleminə gətirilən teistik cavablar və teodisiyalara baxmayaraq problemin gələcəkdə də aktual olacağını söyləmək kəhanət olmaz. Çünki insanlar hür olduğu müddətcə inanmağa, inandığı müddətcə də sorğula(n)maya davam edəcəklər. Bu sorğula(n)ma bəzilərinin etiqadını daha da qüvvətləndirdiyi kimi, bəzilərinə də Allah haqqında şübhələnməyə və inkara aparacaqdır.

Teodisiyalara qarşı yönəldilən tənqidlər bu teodisiyalı bəzən zəiflətdiyi kimi, bəzən də yeni və hətta daha güclü teodisiya növlərinin ortaya çıxmasına zəmin yaradacaqdır. Teodisiyalar baxımından isə önəm kəsb edən amil, şər probleminin heç bir şəkildə Allah etiqadını zəiflətmədiyi, onu irrasional qılmadığını, tam tərsinə İslami teodisiyalar perspektivində şərlərin müsbət nəticələrinə baxıldıqda `təşəkkür olunması` lazım olan vasitələr olaraq görülməkdir.

ƏDƏBİYYAT

Albayrak, Mevlut: *Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, İsparta, Fakülte Kitabevi 2001.

Alper, Ömer Mahir: *Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kindi Farabi İbn Sina Örneği, İstanbul, Ayışığı Kitaplığı 2000.

Aydın, Mehmet S.: *Risale-i Nurda Kötülük Problemi*: Mehmet Aydınla İçerik Kritik Bakış; Din-Felsefe-Laiklik, ed. Mehmet Gündem, İstanbul, İyiadam Yayınları 1999.

Aydınlı, Yaşar: *Farabide Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yayıncılık 2000.

Bayraktar, Mehmet: *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1968.

De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, tərç. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkan-oglu Neşriyyat 1960.

Durusoy, Ali: **İbn Sina** maddəsi, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 328.

Fərabî, *Araucı Əhli Mədinətil Fazıla: İdeal Dövlət*, tərç. Ahmet Arslan, İstanbul, Vadi Yayınları 1990.

-*Füsusul-Mədəni* çev. Hanifi Özcan, İzmir, Doku Eylül Üniversitesi Yayınları 1987.

Fəzlu Rəhman, **İbn Sina** maddəsi, tərcümə edən Osman Bilən, *Klasik İslam Filozofları və Düşüncələri*, ed. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları 1993.

Filiz, **Şahin**: *İlk İslam Humanistləri: İhvani-Səfa Topluluğu və İnsan Felsefesi*, Konya, Onbir Eylül Yayınları 2002.

İbn Sina, *Əş-Şifa, İlahiyyat*, ed. George Anawati, Qahirə 1964.

İxvani Səfa, *Rəsailü İxvani Səfa*, editor Arif Tamer, Beyrut, Avidat 1995, c. III.

Qəzzali, Əbu Həmid Muhəmməd b. Muhəmməd: *Məqsədul Əsna fi Şərhi Əsmaillahi-Hüsna*, Qahirə, Təqəddüm nəşriyyatı t.y.

Kaya, Mahmut: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinləri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003

Kılavuz, Ahmet Saim: *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, Ensar nəşriyyatı 1987.

Taylan, Necip: *Tanrı sorunu*, İstanbul, Ayışığı Kitapları 1998.

Yüksel, Emrullah: *Sistematik Kəlam*, İstanbul, İz Yayıncılık 2005.

RESUME

Nobody denies that, in the world which we live there contents evils. Evils from the point of view of religion are very problematical. If there is a mercifull God there is must be no evil. This problem always was one of the most important agenda of moslim thinkers too. In our article we will try to considirate this problem from the point of moslim philosophers.

XÜLASƏ

Yaşadığımız dünyada şərin mövcud olduğunu heç kim inkar edə bilməz. Şəər dini inanc mövqeyindən baxıldıqda problem kimi görünməkdədir. Şəər probleminin Allahın şəfqət və mərhəmətilə necə uzlaşdığı məsələsi müsəlman mütəfəkkirlərin hər zaman üzərində qələm oynatdığı məsələlərdən biri olmuşdur. Biz də bu məqaləmizdə şəər məsələsini islam fəlsəfəsi baxımından qiymətləndirməyə çalışacağıq.

РЕЗИОМЕ

Никто не может отрицать что мире в котором мы живём существует зло. Зло с точко зрения религии виднеется как проблема. Проблема соотношения милосердии Аллаха с злом всегда была одной из главных задач мусульманских мыслителей. И мы в этой статье попытаемся оценить зло путём исламской философии.

İSLAM EVLƏNMƏ HÜQUQUNDA BƏZİ MÜBAHİSƏLİ MƏSƏLƏLƏR

Dr. Əhməd Niyazov*

Giriş

Ailənin başlanğıcı evlilik, yaxud qadın-k kişi münasibətlərinin ilk mərhələsi olan nikah əqdidir. Bu səbəblə istər din istər hüquq sistemlərinin əhəmiyyətli hesab etdiyi məsələlərdən biri də nikahın mahiyyəti məsələsidir. İslamda nikahın məzhəblər arasındakı mübahisəli şərtləri bunun İslama düşən payıdır. İnsanlarımızı düşündürən suallara bir növ cavab xarakteri daşması səbəylə onun bəzi məsələləri və müasir vəziyyətinə nəzər salmağı faydalı hesab edirik.

Ümumiyyətlə nikah, qadın ilə kişinin ailə qurmaq məqsədi ilə qarşılıqlı hörmət hisslərinə əsaslanan, qarşılıqlı hüquq və vəzifələr əmələ gətirən ittifaqı¹ və tərəflərin bir-birindən istifadəsinin halallığıdır². Digər hüquq sistemlərində olduğu kimi İslam hüququnda da onun şərtləri və rükunları mövcuddur. Yazıdakı məqsədimiz nikah əqdinin tərəfləri, bu əqdə şahid olanların məzhəb görüşlərindəki mövqeyi və müasir dövrdə onun qeydiyyatına hüquqi bir baxışdır.

I. ƏQDİN TƏRƏFLƏRİ

Nikah əqdinin ünsürləri (rükunləri) arasında sayılan “nikahın tərəfləri” bəhsi, İslam Ailə hüququnun mübahisəli məsələlərindən biri olub, nikahı bağlayan tərəflər və bağlanan əqdin meydana çıxaracağı hüquqi nəticələrlə əlaqəli məsələləri əhatə edir.

* Bakı İslam Universiteti Zaqatala Şöbəsi müəllimi.

¹ Heyət, “Nikah”, Hüquq Ensiklopedik Lüğəti, Bakı 1991, s 336.

², Mehmet Erdoğan, Fıkıh Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2005, s 456.

Qeyd etmək lazımdır ki, yetkinlik yaşına çatmamış uşaqların səlahiyyəti vəlayət/qəyyumluq yolu ilə təmsil edilir³. Ancaq hal-hazırda müsəlmanlar arasında evlilik yaşı, vətəndaşı olduğu ölkənin qanunlarında göstərilmiş yaş həddidir.

Nikahın bağlanması təərəflərdən biri olan kişi “haqqında, həddi bülğa çatmış kişinin öz nikahını özü bağlaya bilməsində hüquqi sərbəstliyə malik olması görüşü” alimlərin ümumi rəyidir.⁴ Fəqət, yetkinlik yaşına çatmış qızların evləndirilməsində isə hüquqi səlahiyyətin kimdə olacağı, evlənəcək qızın özündə yaxud vəlisində olması məsələsi mübahisəlidir. Odur ki, bu mübahisələr məzhəblər arasında cərəyan etməsindən başqa eyni məzhəb alimləri arasında da fikir ayrılığına yol açmışdır⁵.

³ İslam hüququnda qəyyumlar, mirasda asabə mövqeyində olan kişilərdir. Hayrettin Karaman, “Asabə”, DİA, III, 452-453. Asabələrdən biri olmadığı anda başqa birinin təmsil edəcəyi sıra isə belədir: Oğulluq vasitəsi ilə olanlarda oğul, oğlunun... oğlu. Atalıq vasitəsi ilə olanlarda: Ata, atanın atası (baba), babanın atası (dədə)... Əmilik əlaqəsi olanlarda: Əmi, əmi oğlunun... oğlu. Muhammed Emin İbn Abidin, *Rəddü'l-Muxtar ale'd-Dürri'l-Muxtar*, Dər Səadət 1249, II/311-313; Saffet Köse, “İslam Hukukuna Göre Eevlenmede Velayet.”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Konya 2003, Sayı 2, s 103.) Burada qeyd etmək lazımdır ki, keçən əsrə qədər müsəlmanlar arasında evlilik yaşı adı altında müəyyənləşdirilmiş bir yaş həddi yox idi. Lakin, ilk dəfə olaraq 1917 ci ildə Osmanlı Ailə Hüququ Qərarnaməsində bu, şəxslərin on səkkiz, qadınların isə on yeddi yaşını doldurmaları şərtinə bağlandı. (Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s 280.) Ancaq 9 yaşından kiçik qız uşaqları ilə 12 yaşından kiçik oğlan uşaqlarının evləndirilməsi qadağan edilərək bunların qanunen sərbəst evliliyinə icazə verilən yaş həddinə qədər özünün razılığı yanında atasının razılığının da alınması şərt görüldü. (Orhan Çeker, *Ailə Hukuku Kararnamesi*, Konya 2004, Mad. 7-10.) Misir Ərəb Respublikasında isə rəsmi nikah yaşı qızlarda 16, oğlanlarda 18 yaş həddinin olması 1930-cu ildə qəbul edilmişdir. (Abdolvahhab Hallaf, *Əhkamu'l-Əhvali ş-Şəxsiyyə fi Şəriəti'l-İslamiyyə*, Küveyt 1990, s 33.)

⁴ Hayrettin Karaman, *İslamda Kadın ve Aile*, İstanbul 2006, s 73.

⁵ Hənəfi məzhəbində Əbu Yusif (v.182/789) və İmam Məhəmməd (189/804), Cəfəri məzhəbində isə Əbu Cəfər ət-Tusinin (v.460/1068) fikir ayrılıqları buna misal göstərilə bilər ki, irəlidə təfərrüatlı bəhs ediləcəkdir.

A. Qəyyumun şərt olmadığını müdafiə edənlər

Hənəfi⁶ və Cəfərilərin əksəriyyətinə⁷ görə həddi-bülüğa çatmış qızın vələyətə ehtiyacı olmayıb, öz razılığı ilə öz nikahını bağlaya bilər. Bu görüşü iddia edənlərə görə belə olan halda vəlinin razılığı şərt deyil müstəhəbdir⁸. Başqa bir sözlə desək, nikah mərasimində ikinci tərəf, evlənəcək qızın şəxsən özü olub, hər hansı bir yaxınının təsdiqinə və ya razılıq göstərməsinə onun ehtiyacı yoxdur. Bu görüşü mənimsəyənlər aşağıdakı istinad etmişdirlər.

...

“... Əgər mömin qadın özünü (mehirsiz) Peyğəmbərə bağışlayar, peyğəmbər də onu nikahlamaq istəyərsə ...”⁹

“ ”

“Dul qadın haqqında vəlinin heç bir səlahiyyəti yoxdur!”¹⁰

“ ”

“Evlənməmiş qadın özü haqqında vəlisindən daha çox söz haqqına malikdir”¹¹

“Nikahları haqqında qadınlarla məsləhət-məşvərət edin.” Həzrət Aişə soruşdu: Ya Rəsulullah (s.ə.s.)! Şübhə yox ki, qız utancaqdır. Rəsulullah cavabında: “
-Qızın razılığı onun susmasıdır.”¹²

Bu ayə və hədislərə isnad edən üləma, onları nikah əqdinin, qadının özü tərəfindən bağlanacağıının ən açıq dəlili hesab etmişdirlər. Bundan başqa

⁶ Əbu Cafer Əhməd b. Məhəmməd əl-Əzdi əl-Misri Tahavi, *Şərhu Məanil-Asar*, Təhqiq: Mahmud Seyid, Qahirə 1967, III, 7-13; Abdullah b. Məhəmməd Mövsili, *əl-İxtiyar Li Telili'l-Muxtar*, Beyrut 1975, 3, 92.

⁷ İbn Həməzə ət-Tusi, *əl-Vəsila ilə Neyli'l-Fəzilə*, Qum 1987, s 229; Əbu'l-Qasım Əli b. Həsən əl-Musəvi Aləmulhüdâ əş-Şərif Murtaza, *əl-İntisâr*, Beyrut 1985, s 119; İbn İdris Mühəqqiq Əbu'l-Qasım Nəcməddin Cəfər b. Həsən əl-Hüzəli əl-Hilli, *Şəraiü'l-İslam fi Məsaili'l-Halal və'l-Haram*, Beyrut, tsz, 2/500; Şəmsəddin Məhəmməd b. əl-Məkki Şəhidi-Əvvəl əl-Âmilî, *əl-Lümatu'd-Dəməşqiyyə fi Fiqhi'l-İmamiyyə*, Beyrut 1990, s 161; Məhəmməd Cəmaləddin əl-Məkki Şəhidi-Sani əl-Amili, *ər-Rəvzatu'l-Bəhiyyə fi Şərhi Lümatu'd-Dəməşqiyyə*, Beyrut, t.y., 5/112.

⁸ Kəmaləddin Məhəmməd İbnul-Humam, *Fəthu'l-Qadir*, Misir 1897, 3, 255;

⁹ Əhzab, 33/50.

¹⁰ Əbu Davud, Nikah 25; İbn Hənbəl, 1, 334.

¹¹ Əbu Davud, Nikah 25; Tirmizi, Nikah 18; İbn Mace, Nikah 11.

¹² Buxari, Hiyəl 11; Müslüm, Nikah 18; Əbu Davud, Nikah 25; Tirmizi, Nikah 18; İbn Macə, Nikah 11.

həzrət Peyğəmbərin (s.ə.s) Ümmü Sələmə ilə evliliyi buna ayrı bir isnad edici faktor qəbul edilmişdir. Belə ki, Peyğəmbər əleyhissəlam onu istəmək üzrə xəbər göndərinə Ümmü Sələmə: “*Vəlilərimdən hal hazırda burada heç kim yoxdur*” - demişdi. Bunu eşidən Peyğəmbər: “*Nə burda olan, nə də olmayan vəlilərdən bu evliliyi xoş qarşılamayacaq heç kim yoxdur.*”¹³ Hədis haqqında rəy bildiren bəzi alimlər bu barədə belə demişdir: “Bu rəvayət, nikah anında qəyyumlardan birinin iştirakının vacib olmadığına açıqca dəlalət edir. Ümmü Sələmənin sözündən də bu başa düşülür. Həmçinin, hədis yersiz səbəb və bəhanələrlə evliliyi istəməmə hallarında onlara etiraz haqqı tanımır. Hədis, vəlilərin belə bir haqqının olmadığına dəlalət edir. Qaldı ki, evlənənlər bir-birinə münasib isə vəlinin etirazı üçün bir əsas yoxdur.”¹⁴

Bu görüşü irəli sürən alimlərdən Əbu Hənifə başda olmaqla, həddi-bülüğa çatmış bir qızın evlənməyə heç kəs tərəfindən məcbur edilə bilməyəcəyi görüşünü müdafiə edərək qızın razılığı olmadan bağlanan nikahın batil olacağına qaidirlər.¹⁵ Hər nə qədər nikah əqdində həddi-bülüğa çatmış qadının nikah bağlamada sərbəst olduğunu müdafiə etsələr də əleyhinə olan bir evlilikdə vəliyə müdaxilə haqqı tanımışdılar.¹⁶ Bu, qadının münasibi olmayanla evlənməsi anında ortaya çıxan məsələdir. Belə ki, öz etirazını irəli sürən qəyyum, evlilik baş tutsa belə hamiləlik olmadığı müddətcə məhkəmə vasitəsi ilə nikaha mane ola bilər¹⁷.

B. Qəyyumun şərt olduğunu müdafiə edənlər

Maliki, şafi, hənəbəl, zahiri¹⁸, cəfərilərdən isə Üsuli ekolun qurucularından Əbu Cəfər ət-Tusiyə görə¹⁹ qadın²⁰ qətiyyənlə nikahda tərəf ola bilməz. Onun nikahını ancaq qəyyumu bağlaya bilər. Əks təqdirdə nikahı batil olar.

¹³ Əhməd b. Hənəbəl, Müsnəd, 6/295-313.

¹⁴ Muhammed Şeltut – Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, Çev. Said Şimşek, İstanbul t.y, s 83-84; Köse, e.a.ə, s 108.

¹⁵ Karaman, *Kadın və Ailə*, s 73.

¹⁶ İbn Hümam, e.a.ə, III, 255.

¹⁷ Şəmsəddin əs-Seraxsi, əl-Məbsut, Misir 1906,V, 13.

¹⁸ Məhəmməd b. Əhməd İbn Rüşd əl-Qurtubi, *Bidayətu'l-Müctəhid və Nihayəti'l-Müqtəsəd*, Mısır 1966, II, 8; Müvəffəqəddin Əbu Məhəmməd İbn Qudamə, *əl-Muğni fi Fiqhi'l-İmam Əhməd b. Hənəbəl əş-Şeybani*, Beyrut 1984, VI, 475; İbn Hazm, Əbu Məhəmməd Əli b. Əhməd b. Səid əl-Əndəlusi, *əl-Muhalla bi'l-Asar*, Təhqiq: Abdülqəffar Süleyman, Beyrut 1987, XI, 23.

Onlar içtiadlarına aşağıdakı nəsləri dəlil olaraq irəli sürmüşdülər:

...

...

“*Qadınların öz ərlərinə nikah edilməsinə mane olmayın.*”²¹

İddia sahiblərinə görə bu ayə bizə qadınların nikah işlərinin qəyyuma bağlı olduğunu ifadə edir. Çünki qadınlar, bu hüquqlarından istifadə etmədə sərbəst olsa idi Allahın aşağıdakı əmrini almazdı:

...

“*Aranızda olan subay kişiləri və ərsiz qadınları, əməli-saleh (yaxud evlənməyə qabil) kölə və cariyələrinizi evləndirin.*”²²

Bu ayələrdə müraciət bilavasitə vəlilərədir və qadınları evləndirmədə onların söz sahibi olduqları açıqdır.²³

Bundan başqa onlar həzrət Peyğəmbərin kəlamlarını öz fikirlərinə isnad edərək münasibət bildirmişdirlər. Bunlar aşağıdakılardır:

“

”

“*Hər hansı bir qadın vəlisinin icazəsi olmadan evlənersə, onun nikahı batildir, onun nikahı batildir, onun nikahı batildir.*”²⁴

“

”

“*Nikah ancaq qəyyum ilə olar.*”²⁵

Maliki, şafi, hənbəli məzhəbləri və cəfərilərdən Əbu Cəfər Tusiyə görə məcburi qəyyumluq bəkirlik müddətində davam edər. Bəkirə qız yaşından

¹⁹ “ولا يجوز للبر أن تعقد على نفسها نكاح الدوام إلا بإذن أبيها.” Əbu Cəfər Məhəmməd b. Əl-Həsən Şeyhu't-Taifə ət-Tusi, *ən-Nihayə fi Mücərrədi'l-Fiqh və'l-Fətava*, Beyrut 1970, s. 465. İmamıyyə fiqhinin ən böyük alimi (Şeyhu't-Taifə) sayılan Əbu Cəfər ət-Tusi müəllimi Şeyh Müfiddən sonra Üsuli ekolun bünövrəsini daha da dəqiqləşdirərək sistemi müəyyən etmişdir. Şəri dəlilləri Quran və Sünnə ilə məhdudlaşdıran Əxbəri ekoldan fərqli olaraq dində dəlillərin quran, sünnə, icma və ağıldan ibarət olacağı fikrini yekunlaşdırmışdır. Əlavə məlumat üçün baxın: Əli Əhməd Salus, *Fiqhu's-Şiati'l-İmamiyyə və Mevədiu'l-Xilafı Beynəhu və Beynə'l-Məzahibi'l-Ərba'a*, Küveyt, 1987; Uyar, Məzlum, *İmamıyyə Şiasında Düşünce Ekolları-Əxbarilik*, İstanbul 2000.

²⁰ Onu da qeyd etmək lazımdır ki, burada qadınlardan məqsəd yetkinlik yaşına çatmış bəkirə qadındır. Boşanmış və ya dul qadınlara gəlincə Zahirilərdən başqa əksər alimlərinin onlarla bağlı görüşü başqadır və haqqında bəhs ediləcəkdir.

²¹ Bəqərə, 2/232.

²² Nur: 24/32.

²³ İbn Həzm, e.ə.ə. s.

²⁴ Əbu Davud, Nikah 19; Tirmizi, Nikah 14; İbn Macə, Nikah 15.

²⁵ Buxari, Nikah 36; Əbu Davud, Nikah 19; Tirmizi, Nikah 14; İbn Macə, Nikah 15.

asılı olmayaraq bakirə olduğu müddətcə onun üzərindən qəyyumluq qalx-maz. Vəlisi onu istədiyi kişi ilə evləndirə bilər. Qızın üzərindəki bu qəyyum-luq səlahiyyəti dul qalması (seyyibə) ilə düşər. Əbu Cəfər Tuusiyə görə dul qadın evlənmədə tam ixtiyar sahibi olsa da²⁶ şafi maliki və hənbəli məzhəb-lərinə görə qəyyum yenədə onun razılığını almaq şərt ilə istədiyi kişi ilə evləndirə bilər.²⁷

Qeyd olunan məzhəblər arasında Zahirilərə görə isə qadının dul və ya bakirə olması arasında hər hansı bir fərq yoxdur. Hər halukarda vəlinin ica-zəsini nəzərə almadan bağlanan nikah səhih hesab edilməmişdir.²⁸

Məzhəb görüşlərinin fərqli təzahür etməsindəki səbəbin uləmanın ayə və hədislərə mühakiməli yanaşmaları olduğu iddiası²⁹ burada qeyd edilməyə də-yər. Bunun nəticəsində nikahı qadının ixtiyarına bağlayanların hüriyyətçi, qəyyumun ixtiyarına bağlayanların isə mühafizəkar nöqtəyi-nəzəri höküm vermədə həlledici olmuşdur.³⁰

Bu çıxış nöqtəsi təqdirə layiqdir. Çünki hüriyyəti əsas alanlara görə qa-dın, əgər alış-verişi (malı) üzərində sərbəst təsərrüf haqqına malikdirsə, özü üzərində də sərbəst təsərrüf haqqı olmalıdır. Mühafizəkarlığı əsas alanlara görə isə bəzi ayələrdəki “*evləndirin*”³¹ ifadəsi ilə yanaşı qadın təbiətindəki tədbirsiz davrana bilmə xüsusiyyətləri nəticəsində sonradan ortaya çıxacaq zərərlərə əvvəlcədən sədd çəkmə metodudur.³²

II. ŞAHİDLİK

Bir isbat vasitəsi olaraq şahidlik, bütün hüquq sitemlərində mühakimə icraatı baxımından mülki prosessual hüququn əhəmiyyət verdiyi sahədir.

²⁶ Tusi, *ən-Nihayə*, s 467.

²⁷ Əl-Cəziri, *əl-Məzahibu'l-Ərbəa*, 4/29; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006, s 240.

²⁸ İbn Hazm, e.ə.ə, ix, 25; Əlavə məlumat üçün bax: Zekəriya Güler, *Zahiri Muhaddislərlə Hənəfi Fakihləri Arasındaki Münakaşalar və İhtilaf Səbəpləri*, Ankara 1997, s 40.

²⁹ Abdulaziz Bayındır, *Kuran Işığında Doğru Bildiyimiz Yanlışlar*, İstanbul 2006, s 190.

³⁰ Eyni əsər, eyni yer.

³¹ Bəqərə 2/232, Nur 24/32.

³² Karaman, *Ailə və Kadın*, s 74.

Çünki, şahidlər işin hər hansı halları haqqında məlumatı olan şəxslərdir³³ və eyni zamanda hüquq münasibətlərindən əmələ gələn mübahisələrin aydınlanmasında dəlildir³⁴.

Ailə hüququna gəldikdə isə bir tərəfdən evliliyin zinadan ayrılması, digər tərəfdən də lazım olduğu təqdirdə qarşılıqlı hüquqların isbatını təmin etmək kimi faydalarına görə bütün hüquq sistemləri şahid və ya elan şərtinə əhəmiyyət vermişdir. Evliliyin gizli galmamasını təmin edəcək tədbirlər belə alınmışdır³⁵. Belə bir şərtin nikah əqdi üçün keçərli olub-olmaması məzhəblərə görə fərqlidir və aşağıdakı kimidir.

A. Nikahda şahidliyi əsas kimi qəbul edənlər

Səhabə və tabeunun, həmçinin şafi, hənəfi, zeydi, hənəbilərin əksəriyyəti və İmam Nəhai və Əvzaiyə görə nikahda ən az iki nəfər (kişi) şahidin olması şərtidir³⁶. Çünki Allah Rəsulu bu barədə belə buyurur:

“ ”

“*Şahidsiz nikah yoxdur*”.³⁷

“ ”

“*İki şahidsiz nikah caiz deyil*”³⁸

Nikahda iki şahidin şərt olduğunu irəli sürənlər içərisində Hənifilərin xaricindəkilər iki şahidin hər ikisinin kişi olmasını, Hənəfilərin isə qadını da nikahda tərəf qəbul edərək iki kişi əvəzinə bir kişi və iki qadının da şahidliyini qəbul edirlər.³⁹

Cəfəri məzhəbində nikahda şahidlərin iştirakı məsələsinə gəlincə isə, bu barədə məzhəbin özünəməxsus hökmü vardır. Burada məşhur hüquqşünas-

³³ Heyət, Eyni adlı ensiklopediya, Şahid Maddəsi.

³⁴ Celal Erbay, *İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasıtaları*, İstanbul 1999, s 58; Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara 1999, s195.

³⁵ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 196, I,324; Hallaf, Əhvalu`ş-Şəxsiyyə,s 26.

³⁶ İbn Qudamə, e.a.ə, 6, 450; İbn Hümam, e.a.ə, 3, 199; Quleysi Əli Əhməd, *Əhkamu`l-Usra fi`ş-Şəriəti`l-İslamiyyə*, Sana 1993, I, 84.

³⁷ Buxari, Şəhadət: 8.

³⁸ Ebu Davud, *Nikah 19*. Darimi, *Nikah 11*.

³⁹ Ömər Nəsuhi Bilmən, *Hukuk-ı İslamiyyə ve Istilahat-i Fikhiyyə Kamusu*, İstanbul 1967, II,29.

larından Şərif Mürtazanın (v.436/1044) mövzu haqqındaki xüsusi izahını qeyd etmək yerində olacaqdır. O, belə yazmışdır:

“Məzhəbimizə görə nikahda şahidlik fəzilətli olsa belə nikahın şərtlərindən deyil... Fikrimizin dəlili öncə məzhəbimizin mövzu haqqındaki icmasıdır. Həmçinin Allah, kitabında bir çox yerdə nikahdan bəhs etdiyi halda şahidləri şərt qoşmamışdır. Bu da belə bir şərtin olmadığına dəlalət edir. Əgər, Peyğəmbər əleyhissəlamdan rəvayət edilən “لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل” “İki adil şahid və qəyyumsuz nikah yoxdur” sözü ilə bunun əksinə dəlil gətirərlərsə, bu xəbər qətilik ifadə etməməklə bərabər onunla əməl etmək vacib deyildir. Belə ki, onda ehtimallıq vardır. Çünki, “لا نكاح” - nikah yoxdur” sözü ilə nikahın ya hissələrinin ya da fəzilətinin olmayacağı bilqisi məxfidir. Ona görə də, sözün sadəcə bu mənaya dəlaləti doğru deyildir. Fəzilətinin olmadığı mənasını çıxartmaq caizdir və daha güclü ehtimaldır. Bu təqdirdə sanki o belə demişdir: “لا نكاح فاضلا الا بولي وشهود” - Fəzilətli nikah, şahidlər və vəlisi olan nikahdır.” Necə ki, Peyğəmbər əleyhissəlam: “ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد/ صدقة وذو رحم محتاج olanın ancaq məsciddəki namazı və möhtac qohumu olanın ancaq qohumuna verdiyi sədəqə qəbuldur”⁴⁰ - demişdir.”⁴¹

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi İmamıyyə nikah anında şahidliyi fəzilətli işlərdən saymışdır. Ancaq onun hüquqi nəticəsi baxımından əhəmiyyəti onlara görə də labüddür. Belə ki, Şeyx Müfid'e (v. 413/1022) görə nikahda şahitlik miras üçün lazımlı bir haldır.⁴²

B. Nikahın elanını əsas qəbul dəyənlər

Səhabə və tabeundan əksəriyyəti, məzhəb imamlarından isə İmam Malik və Əhməd b. Hənbələ görə şahidlərin nikah mərasimində iştirakı şərt deyil, ancaq bağlanan nikahın elan edilməsi şərtidir⁴³. Digər cəhətdən onların nəzərində şahidsiz nikah səhihdir. Ancaq bağlandıqdan sonra onun elan edil-

⁴⁰ Məhəmməd b. Əl-Həsən əl-Hurr əl-Amili, *Təfsilu Vəsaili's-Şia ila Təhsili Məsaili's-Şəri'*, Qum 1994, III, 478.

⁴¹ Murtaza, Əbu'l-Qasım Əli b. Həsən əl-Musəvi Aləmuhiyədə əş-Şərif, *ər-Rəsail*, Təhqiq: Əhməd əl-Hüseyni və Mehdi Rəcai, Qum 1985, s 237.

⁴² Əbu Abdullah Məhəmməd Şeyx əl-Müfid, *'İlelu's-Şerâ'i'*, Qum 1997, s 498

⁴³ İbn Qudamə, e.ə.ə, VI,451.

məsi vacibdir. Əgər, nikah elan etməmək və ya gizləmək məqsədi ilə bağlanarsa bu, nə caiz, nə də hüquqi hökmə malikdir.⁴⁴

Çünki Peyğəmbər (s.ə.s.):

“

”

“Bu nikahı elan edin, onu həm məscidlərdə bağlayın, həm də onun üçün dəfləri çalın.”⁴⁵

Bundan başqa Peyğəmbərimizin (s.ə.s.) yuxarıda qeyd etdiyimiz:

“

”

“...nikahı məscidlərdə qıyın...” hədisi əsasında görüş bildirən bəzi alimlər, məqsədin əsasən “məscid” olduğu və nikahın elanı və yayılmasında məscidin rolundan bəhs edərək belə demişdir: “Şübhəsiz ki, nikahın məsciddə qıyılması onun elanı və yayılması baxımından ən ideal yoldur. Çünki məscidlər insanların toplaşdığı yerdur. Xüsusilə də ilk əsrlərdə məscidlər, müsəlmanların toplanma mərkəzləri (idarə) hökmündə idi”⁴⁶

Bağlanan nikahın cəmiyyət tərəfindən tanınması və bilinməsi İslam dininin əhəmiyyət kəsb edən məsələlərindən biridir. Belə ki, qadın ilə kişi arasındakı münasibətin birlikdə yaşama arzusu olduğunun və bunun hüquqi əsaslara bağlı, cəmiyyətin əxlaq normalarına tərs düşməyən bir şəkildə yerinə yetrildiyindən ictimaiyyətin xəbərdar edilməsidir.

Onlara görə nikahın bilinməsinin iki şahidlə məhdudlaşdırılması onu gizli (sirr) olmaqdan çıxarmaz. Bu da ifşa edilməyən gizli nikah hökmündədir⁴⁷. Hətta bu fikri iddia edən bəzi hüquqçulara görə came dolu şahidlər də iştirak etsə, mütləq olaraq nikah əqdinin gizli tutulması istənilərsə, bağlanan bu nikah *nikahi-sirr* (gizli nikah) olar. Belə bir vəziyyətdə də gizlilik nikah əqdini batil edər.⁴⁸

⁴⁴ Quleysi, e.ə.ə, I, 85.

⁴⁵ Tirmizi, Nikah 6; İbn Macə, Nikah 20; Əhməd İbn Hənbəl, IV, 5.

⁴⁶ Seyyid Sabiq, Fiqhu's-Sünnə, Beyrut 1998, II, 155.

⁴⁷ İbn Rüşd, e.ə.ə, II, 17.

⁴⁸ Məhəmməd Tahir İbn Aşur, İslam Hukuk Felsefesi, Şev: M. Erdoğan-V. Akyüz, İstanbul 1999, s 226.

III. RƏSMİ QEYDİYYAT/TƏSCİL

Klassik İslam hüquq düşüncəsində nikahın yazılı isbatına dair hər hansı bir rəsmi qeydiyyatdan bəhs etmək çətindir. Nikahın bağlanması belə bir şeyin irəli sürülməsinin geyri-mümkünlüyü o dövür üçün təbiidir. Ancaq XVI əsrə qədər davam edən bu halın bəzi İslam ölkələrində bundan sonra dövlətin nəzarətinə verilməsi əsas hesab edilmişdir.⁴⁹ Belə ki, nikah mərasiminin yerinə yetirilməsində dövlət **izinnamə** üsulunu tətbiq etmişdir.⁵⁰ İzinnamə, xüsusilə məhkəmə tərəfindən evlənəcək qadın və kişi arasında evlənmə şərtlərinə uyğun olması haqqında bir növ icazə sənədi olmuşdur. Bu, əldə edildikdən sonra səlahiyyətli şəxs onların nikahını bağlaya bilərdi. İzinnamənin ən böyük əhəmiyyəti qadın və kişi arasında məhkəmə proseslərində ortaya çıxırdı. Çünki belə bir sənəd əsasında bağlanmayan (qeyri-rəsmi) evliliklər hər hansı bir hüquqi məsələdə məhkəməyə müraciətdən məhrum idi.⁵¹

1917 Osmanlı Hüquq Ailə Qərarnaməsi* qəbul olunduqda nikahın qeydiyyatı məsələsini daha da rəsmiləşdirərək bağlanan nikahın tənzim və təscilini 37-ci maddədə aşağıdakı şəkildə qanunlaşdırdı:

*“Nikah əqdi əsnasında nişanlılardan birinin qeydiyyatda olduğu yerin səlahiyyətli nümayəndəsi əqdnaməyi tənzim və təscil edər.”*⁵²

⁴⁹ Osmanlı dövlətində nikah mərasimi bu əsrə qədər iki şahidin müşayiəti ilə yerinə yetirilirdi. Tətbiq edilən bu üsulun müqabilində Ebu's-Suud Əfəndinin (v.1574) təsiri ilə dövlətin müdaxiləsindən söz edilərək qeydiyyat şərti gətirildiyi qeyd edilir. Hayri Erten, “Osmanlı Ailesinin Sosial Yapısı Üzerine”, Mehir Elmi ve Akademik Bülten, Konya 1999, Sayı 4, s. 9.

⁵⁰ Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 290; Erten, e.a.ə., s. 9.

⁵¹ Aydın, e.a.ə., s. 290.

* Hüquq Ailə Qərarnaməsi müxtəlif fiqh məzhəblərinin ictihadları əsasında hazırlanan və 1917-ci ildə qəbul edilmiş ilk İslam Ailə qanunudur. Bu, müsəlmanlarla bərabər Osmanlı Dövlətinin hakimiyyətində olan xristian və yəhudilərin ailə hüquqlarını da tənzimləmiş 157 maddədən ibarət qanunlar mənzuməsidir ki, hazırlandığı yerdə (indiki Türkiyə) sadəcə iki il tətbiq edilsə də, ancaq Suriya, İraq və Libiya kimi bölgələrdə uzun müddət tətbiq edilmə imkanı əldə etmişdi. (Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesi*, Konya 1999, s. 5.)

⁵² Eyni adlı eser.

Qeyd olunan Ailə qərarnaməsində dövlətin hüquq nizamına uyğun olmayan evlənmələr rədd edilməmişdir.⁵³ Ancaq dövlət nəzarəti xaricində bağlanan nikah mərasimindəki tərəfləri və iştirak edən şəxsləri cinayət məsuliyyətinə cəlb edərək onlara müxtəlif müddətlər ərzində azadlıqdan məhrum etmə cəzalarını müəyyənləşdirmişdir.⁵⁴

Ümumiyyətlə bu dövrlərdə Müsəlman ölkələrində həmçinin Azərbaycanda⁵⁵ nikahın qeydiyyat altına alınması⁵⁶ prosesi aşağıdakı kimi olmuşdur.

Dövlət, nikah qeydiyyatı işini dini bir sifətlə deyil, dövlətin səlahiyyətli hesab etdiyi rəsmi bir sifətlə imam, axund və qazilərin nəzarətinə vermişdi.

⁵³ Çünki İslam Dini baxımından evlilik sözləşməsinin meydana gəlməsi üçün din adamı, dua və rəsmi qeydiyyat kimi şərtlərin nikaha aidliyi yoxdur. (*Hayrettin Karaman, "İslamın Getirdiyi Ailə Anlayışı", Sosial Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi Bülteni, Ankara Aile A. K. Bşk. Yayınları, 1992, II/338.*)

⁵⁴ Erten, e.a.e., s 9.

⁵⁵ Azərbaycan hicrətin 18-ci ilindən (639) etibarən 30-cu ilinə qədər (650) (21-ci ildə Muğan, 22-ci ildə Şirvan, 25-ci ildə Təbriz, Talış, Aran və başqa yerlər bölgə-bölgə) İslam orduları ilə müqavilələr imzalayaraq İslam coğrafiyasına daxil oldu. (*Həmidullah, Məhəmməd, Məcmuatul-vesaiki's-siyasiyye li ahdi'n-nebeviyyi ve'l-Hilafəti'r-Rəşidə, Beyrut 1983, s 445-456.*) Mədəniyyətə təsir etmə qabiliyyəti İslamda daha güclü olduğu üçün, şərq xalqlarının qurduqları İslam mədəniyyəti bu dövrlərdə Qafqazda geniş yayıldı. (*Allahşükür Paşazadə, Qafqazda İslam: tarix və müasirlik, Bakı 1991, s 107-116.*) Cəmiyyət, İslam dininə sahib çıxmaqla bərabər bu coğrafiyada onun köklənməsinə səbəb olan çoxlu mədrəsələrin fəaliyyətinə başladılar. Beləliklə mədrəsələr müxtəlif sahələrdə bir çox alim yetişdirdi. İslam dini elmləri sahəsində də burada yetişən üləmadan Əbu Səid Əhməd b. Hüseyn əl-Bərdəi, Əhməd Harun əl-Bərdici (v.301/924), Məhəmməd b. Xəlil əl-Bərdəi, Əbu Bəkir əd-Dərbəndi, Əbul-Qasım Həsən əl-Bərdəi və başqaları 1924-cü ilə qədər tətbiq edilən İslam hüququnun ilk nümayəndələridir. Orta əsirlərin axırlarında hayatın bir çox sahəsində təsiri olan İslam qanunları Rus hakimiyyətinin bölgədə güclənməsinə paralel olaraq tədricən sıxışdırılmağa başladı. 8 aprel 1831-ci ildə cinayət hüququnda İslam qanunlarının tətbiqi qadağan edildi. Ardından 1842-ci ildə hazırlanan Rus Qanunlar Toplusunda 3477-ci maddə Azərbaycanla əlaqəli olaraq burada Ailə hüququ istisna olmaqla İslam adına nə varsa hər şeyin ortadan qaldırılaraq yerinə Rus Qanunlar Toplusu əsas alan bir sistem irəli sürüldü. (*İsmayilov, H. C, XIX-cu əsrin birinci yarısında Azərbaycanın Məhkəmələri Tərəfindən Müsəlman Hüququnun Tətbiqi Məsələləri, Bakı Dövlət Universiteti Elmi Konfransının Materialları, Bakı 1999, s 345.*) Ailə hüququda, ancaq 1924-cü il Rus imperiyasının işğalına kimi tətbiq edildi.

⁵⁶ Azərbaycanda nikah qeydiyyatı məsələləri üçün bax: Adolf Berjenin, *Qarabağ Arxeoqrafiya Komissiyası, Tiflis 1868, II/695-696*; Nazim Axundov, *Qarabağ Sənamələri, Bakı 1989, s 217.*

Nikahın şərtləri arasında imam və dua yoxdur. Ancaq nikah kimi əhəmiyyətli məsələdə bir xətaya, səhvə və ya qüsura yol verməməmk üçün bu işi bilənin səlahiyyətinə vermiş oldular. Nikahın imamlar tərəfindən bu cür bağlanması hadisəsi xalq tərəfindən bunun ancaq imam işi olduğu anlayışını doğurdu və İslamın nikah anlayışı imam nikahı adı ilə tarixə həkk oldu. Bu səbəblədir ki, dünyəvi hüquq sisteminə keçən İslam ölkələrində hal-hazırda dövlətin rəsmi nikah mərasimindən əvvəl və ya sonra dini ritual olduğu düşüncəsiylə imam nikahı da yerinə yetrilir. Bu cür –vəlilərin razılığı və iki şahid hüzurunda- bağlanan nikahla tərəflər dini olaraq ər-arvad sayılsa da, hüquq qarşısında onlar evli deyildir.⁵⁷

Müasir İslam alimləri, tərəflərin hüquqlarına qanunən zəmanət verilməsi baxımından belə bir tədbiri/rəsmi nikahı İslamın ikinci dərəcəli (fəri) dəlillərindən olan *məsləhət** prinsipi əsasında zəruri hesab etmişdir⁵⁸. Müasir dövr üçün bu labüddür. Xüsusilə qadınların hüquqlarının qorunması baxımından evliliyin hər hansı bir hüquqi baza tərəfindən tanınması ictimaiyyət arasında dövrün tələblərindən sayılır. Çünki belə olmadığı təqdirdə tərəflərin hüquqlarını qorumaq qeyri-mümkündür. Burada onu da qeyd edək ki, nikaha iki adil kişinin şahid göstərilməsi şərti ilə hüquqların qoruna bilmə mənafeyi güdülmüşdür. Belə ki, ikidən çoxu vacib olmasa da, şahidlərin ölüm və itməsi kimi təhlükələri qarşısında bir tərəf öz hüquqlarını qorumaqda ehtiyat edərək şahidlərin ikidən çox olmasını digər tərəfin razılığı əsasında tələb edə bilər.⁵⁹ Bu baxımdan nikahın qeydə alınması və rəsmiləşdirilməsi iki şahiddən daha güclü əsas hesab edilmişdir.⁶⁰

⁵⁷ Karaman, İslam Hüququ, I/331.

* Məsləhət, İslam Hüquq Nəzəriyyəsi baxımından ikinci dərəcəli dəlillərdən olub, lüğət olaraq mütləq mənfəət deməkdir. Termin olaraq isə, dinin məqsədlərinə uyğun olan bir şeyin mötəbər yaxud qadağan edildiyinə dair hər hansı bir dəlil də olmazsa hökmün ona bağlanması ilə mənfəət hasil olar və zərərlər uzaglaşdırılır. (Abdulkərim Zeydan, el-Veciz fi Usuli'l-Fiqh, Beyrut 1994, s. 236; Vehbe Zuhayli, Fıkh Üsulu, Terc: Ahmet Efe, İstanbul 1996, s. 74.)

⁵⁸ Abdolvəhhab Həllaf, Elmi Üsuli'l-Fiqh, el-Mektebetü'l-İslamiyyə, İstanbul, 1984, s. 95; Karaman, İslam Hukuku, I, 331.

⁵⁹ Məhəmməd İbn Məcuz, Vəsailul'-İsbat fil-Fiqhi'l-İslami, Yer yox 1995, s. 57.

⁶⁰ E.ə.ə., s. 330-332.

Nəticə

Həzrət Peyğəmbərin (s.ə.s.) bəşəriyyətə bəxş etdiyi səadət əsrindən bu yana min dörd yüz il keçir. Cəmiyyətin birlikdə yaşadığı o günki səadət faktoru bu günki qəlblərdə sönməyə üz tutmuş və yaxud fərdi xarakter almışdır. İnsanların bir-birinə olan o günki etimadı əsrimiz insanının itirdikləri arasındadır. Ona görə də insanlarla ünsiyyət qurmanın zəruri olduğu ictimaiyyətimizdə kimin nə ilə qarşılaşacağı əvvəlcədən insanın zəhnini məşğul edən əsas problemlərdən birinə çevrilib.

Əmanət duyğusu kimi dini, milli və mənəvi dəyərlərin həddindən artıq zəiflədiyi əsrimizdə İslam adına söylənmiş ictihadların bəzən tamamı bəzən də bir qisminin tətbiqi çətin məsələlərin həllində şərt görünə bilər. Belə ki, bir ailədə dini həssasiyyəti olmayan atanın nəyinsə xətrinə qızını zorla evləndirməsi anında Hənəfi məzhəbi ictihadları o ailə üçün bir rəhmət qapısıdır. Əsrin gətirdiyi bələlardan “cinsiyyət azadlığı” xəstəliyinə yoluxmuş gənclərin ismətdən uzaq* məhəbbətini kor koranə əldə etmə arzusu ilə ata anasını heçə sayması qarşısında Şafi məzhəbi ictihadı ayrı bir rəhmət qapısıdır. Evlənmək istəyən gənclərin nikahına şahidlik edəcək iki kişinin adil olma vəsfindəki hikmət düşünməyə dəyər ayrı bir xüsusiyyətdir. Onlar, şahid olacağı nikahda kimin kim ilə hansı şərtlərdə evlənməsini təsdiq edəcək kəslərdir. Tərəflərin ailələrinin bu işdəki rolunu və qurulacaq yuvanın cəmiyyətdəki yerini gələcək baxımından ən yaxşı hesab edən onlardır. Digər tərəfdən nikah sözləşməsi şərtlərində həm də hüquqların qorunması mənafeyi əsas olduğuna görə müasir dövrdə bunun əldə edilməsi yolu, onun hüquqi bazasını qurmaqla, yəni rəsmi qeydiyyatla mümkündür.

Mənsubu olduğumuz cəmiyyətdə nikah kimi məsuliyyətli işi tamamı ilə kişilərin insafına buraxmaq nə dərəcədə düzgündür? Əlbəttə dini məsuliyyəti və tutduğu işin ciddiliyətini bilənlərin bu mövqeyi, prototip müsəlman şəxsiyyətində hüquqi etimaddan daha böyük zəmanətdir. Ancaq hal-hazırda,

* Nizami Gəncəvinin aşağıdakı dahiyane sözləri sanki bu günün gənclərinə səslənişidir.

“Əgər Məhəbbətdə Olmazsa İsmət,
O Şəhvət Hissidir, deyil Məhəbbət.”

belə bir müsbət xüsusiyyəti cəmiyyət fərdlərinin heç olmazsa çoxuna şamil etmənin də mümkünlüyündən bəhs etmək müşkül məsələdir. Qloballaşan dünyada məlum olduğu kimi bundan az da olsa əmin olacaq zamanət qapısı da azdır. Dünya ictimaiyyəti bir yana sadəcə Azərbaycanda səbəblərin də müxtəlifliyi ilə yanaşı bir ildəsadəcə rəsmi boşanmaların sayının doqquz mindən artıq olması** bunu sübut etməyə kifayətdir.

Bütün bu sadalananların fitva siyasəti ilə yaxından əlaqəsi vardır. İndiki zamanda hər bir müsəlmanın nikah anında bunları tək-tək nəzərdən keçirməsi və nikah kimi məsuliyyətli işdə zamana və şərtlərə görə hərəkət etməsi dini bir məsuliyyətdir.

** Komissiya, “Azərbaycan Ülke Raporu”, Türk İşbirliyi ve Kalkınma Ajansı (TİKA) yayınları No 32, s 62

ƏDƏBİYYAT

- Axundov, Nazim, **Qarabağ Salnamələri**, Bakı 1989.
- Âmilî, Şəmsəddin Məhəmməd b. əl-Məkki Şəhidi-Əvvəl, **əl-Lümatu'd-Dəməşqiyyə fi Fiqhi'l-İmamiyyə**, Beyrut 1990.
- Amili, Məhəmməd Cəmaləddin əl-Məkki Şəhidi-Sani , **ər-Rəvzatu'l-Bəhiyyə fi Şərhi Lümatu'd-Dəməşqiyyə**, Beyrut, tsz.
- Amili, Məhəmməd b. Əl-Həsən əl-Hurr, **Təfsilu Vəsaili's-Şia ila Təhsili Məsaili's-Şəri'a**, Kum 1994.
- Atar, Fahrettin, **İslam Adliye Teşkilatı**, Ankara 1999, s195.
- Aydın, Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, İstanbul 1999.
- Bayındır, Abdulaziz, **Quran Işığında Doğru Bildiyimiz Yanlışlar**, İstanbul 2006.
- Berjenin, Adolf, **Qarabağ Arxeoqrafiya Kamissiyası**, Tiflis 1868.
- Cəziri, Abdurrahman, **Kitabu'l-Fiqh alə'l-Məzahibu'l-Ərbəa**, Beyrut 1972.
- Çeker, Orhan, **İslam Hukukunda Akitler**, İstanbul 2006, s 240.
- , **Osmanlı Hukuk-i Ailə Kararnamesi**, Konya 1999.
- , **Ailə Hukuku Kararnamesi**, Konya 2004.
- Erbay, Celal, **İslam Ceza Muhakemesi Hukukunda İspat Vasiteleri**, İstanbul 1999.
- Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 2005.
- Əbu Cəfər Məhəmməd b. Əl-Həsən Şeyhu't-Taifə ət-Tusi, **ən-Nihayə fi Mücərrədi'l-Fiqh və'l-Fətava**, Beyrut 1970.
- Əli Əhməd Salus, **Fiqhu's-Şiati'l-İmâmiyyə və Mevâdiu'l-Xilâfi Beynəhu və Beynə'l-Məzahibi'l-Ərba'a**, Küveyt, 1987.
- Hallaf, Abdulvahhab, **Əhkamu'l-Əhvali's-Şəxsiyyə fi'-Şəriəti'l-İslamiyyə**, Küveyt 1990.
- , **Elmi Üsuli'l-Fiqh, el-Mektebetu'l-İslamiyyə**, İstanbul, 1984.
- Hamidullah, Muhammed, **Mecmuatu'l-Vesaiki's-Siyasiyye li Ahdi'n-Nebeviyyi ve'l-Hilafeti'r-Rašide**, Beyrut 1983.
- Hayri Erten, **“Osmanlı Ailəsinin Sosial Yapısı Üzərinə”**, Mehir Elmi ve Akademik Bülten, Konya 1999, Sayı 4, s 9.
- Heyət, **Hüquq Ensiklopedik Lüğəti**, Bakı 1991.

Hillî, İbn İdris Mühəqqiq Əbu'l-Qasım Nəcməddin Cəfər b. Həsən əl-Hüzəli, **Şəraiu'l-İslam fi Məsaili'l-Halal və'l-Haram**, Beyrut, tsz, 2/500;

İbn Aşur, Muhammed Tahir, **İslam Hüquq Fəlsəfəsi**, Tərc: M. Ərdoğan-V. Akyüz, İstanbul 1999.

İbn Qudamə, Müvəffəqəddin Əbu Məhəmməd, **əl-Muğni fi Fiqhi'l-İmam Əhməd b. Hənbəl əş-Şeybani**, Beyrut 1984.

İbn Hazm, Əbu Məhəmməd Əli b. Əhməd b. Səid əl-Əndəlusi, **əl-Muhalla bi'l-Asar**, Təhqiq:

Abdulğaffar Süleyman, Beyrut 1987.

İbn Humam Kəmaləddin Məhəmməd, **Fəthu'l-Qadir**, Misir 1897.

İbn Məcuz, Məhəmməd, **Vəsailul-İsbat fil-Fiqhi'l-İslami**, Tarixsiz 1995.

İsmayılov, H. C, **XIX-cu əsrin birinci yarısında Azərbaycanın Məhkəmələri Tərəfindən Müsəlman Hüququnun Tətbiqi Məsələləri**, Bakı Dövlət Universiteti Elmi Konfransının Materialları, Bakı 1999

Gülər, Zekeriya, **Zahiri Muhaddislərlə Hanefi Fakihləri Arasındakı Münakaşalar və İhtilaf Səbəpləri**, Ankara 1997.

Quleysi, Əli Əhməd, **Əhkamu'l-Usra fi Şəriəti'l-İslamiyyə**, San'a 1993, I, 84.

Qurtubi, Məhəmməd b. Əhməd İbn Rüşd, **Bidayətu'l-Müctəhid və Nihayəti'l-Müqtəsəd**, Mısır 1966.

Karaman, Hayrettin, **Mukayeseli İslam Hukuku**, İstanbul, 1996.

-----, **İslamda Kadın ve Aile**, İstanbul 2006.

-----, **“İslamın Getirdiği Aile Anlayışı”**, Sosyal Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi Bülteni, Ankara Aile A. K. Bşk. Yayınları, 1992.

Komisyon, **“Azərbaycan Ülkə Raporu”**, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) yayınları No 32.

Kösə, Saffət, **“İslam hüququna görə evlənmədə vələyət.”**, İslam Hukuku Araşdırmaları Dərgisi, Konya 2003, Sayı 2.

Mövsili, Abdullah b. Məhəmməd, **əl-İxtiyar Li Telili'l-Muxtar**, Beyrut 1975.

Murtaza, Əbu'l-Qasım Əli b. Həsən əl-Musəvi Aləmulhüdâ əş-Şərif, **əl-İntisâr**, Beyrut 1985.

Muhammed Şeltut – Ali Sayis, **Mukayeseli Mezhepler Hukuku**, Tərc: Said Şimşek, İstanbul Tarixsiz.

Murtaza , Əbu'l-Qasım Əli b. Həsən əl-Musəvi Aləmuhüda əş-Şərif, **ər-Rəsail**, Təhqiq: Əhməd əl-Hüseyni və Mehdi Rəcai, Qum 1985, s 237.

Müfid, Ebu Abdullah Məhəmməd, **'İlelu's-Şerâ'i'**, *Kum* 1997, s 498

Nasuhi Bilmən, Ömər, **Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-i Fikhiyye Kamusu**, İstanbul 1967.

Tahavi, Əbu Cafer Əhməd b. Məhəmməd əl-Əzdi əl-Misri, **Şərhu Məa-nil-Asar**, Təhqiq: Mahmud Seyid, Qahirə 1967.

Tusi, İbn Hənzə, **əl-Vəsilə ilə Neyli'l-Fəzilə**, Qum 1987.

Uyar, Məzlum, **İmamiyyə Şiasında Düşünce Ekolları-Əxbarilik**, İstanbul 2000.

Paşazadə, Allahşükür, **Gafgazda İslam: Tarix və Müasirlik**, Bakı 1991
Seyyid Sabiq, **Fiqhu's-Sünnə**, Beyrut 1998, 2/155.

Zeydan, Abdulkərim, **el-Veciz fi Usuli'l-Fiqh**, Beyrut 1994.

Zuhayli, Vehbe, **Fıkıh Üsulu**, Terc: Ahmet Efe, İstanbul 1996.

RESUME

The Family is a foundation forming basis of the society. Because of this, all of the low systems have dealt with its important subjects. The head of these topics is marriage Islam representing perfection in the human relations has considered marriage too and has down some condition. Characteristic of this conditions have created different opinions of different madhab In our article we will deal with its characteristics.

HİKMET KAVRAMI HAKKINDA KUR'AN-I KERİM VE HADİS-İ ŞERİFLER IŞIĞI ALTINDA BİR ANALİZ

İbrahim MEMİŞ*

Giriş

İslam, insanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan ilahi mesajların en sonuncusudur. Bu nedenle, vahyin insanoğluna ulaşmaya başlamasından günümüze kadar devam eden İslam'ı anlama ve kavrama gayretleri halen devam etmektedir. İslam'ı büyük bir daire kabul edersek değişik ilim dalları ve İslam'ın değişik yorumları o dairenin içindeki küçük daireciklerin çokluğu, İslam'ın akla düşünceye vermiş olduğu değeri gösterir. Bu anlama ve yorumlama gayretleri neticesinde bazı kavramlara değişik anlamlar yüklenmiş ve farklı ilim dallarında, bu kavramlara çeşitli manalar yüklenmiştir. Hikmet kavramı da bunlardan birisidir ve bu kavramın, değişik ilim dallarıyla ilgili boyutları mevcuttur. Bunun nedenlerinden bir tanesi de kavramların bazılarının akletmeye dayalı, bazı kavramların ise teabbudî olmasıdır ki bu kavramın mahiyetini akılla kavramak mümkün değildir. Bu kavramların insanlar tarafından kesin ve mutlak denecek bir şekilde kavranması ancak Allah tarafındandır veya Peygamberimiz tarafından vahyin muhatabı olan bizlere bildirildiği kadarıyladır.

Hikmet, birçok manaları içeren bir kavramdır. Arapça'da, "hkm" kökünden gelir. Hikmet kavramının lugat anlamına baktığımız zaman değişik manalar yüklendiğini görebiliriz. Örneğin, İbn Manzur Arap dili konusunda meşhur "Lisanu'l-Arab" adlı eserinde en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek manasını verirken bilmek ve anlamak kavramlarıyla eş anlamlı olduğunu söyler.¹ Mısır'da İbrahim Medkur başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan, "el-Mu'cem'ül- Veciz " isimli lügatte hikmet kelimesi, ilim ve tefakkuh manalarında kullanılmıştır. Ayrıca aynı eserde hikmet ilimleri "Tıp

*T.C. Bakü Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği Din Görevlisi
Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü *Din Felsefesi* Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "hkm" md.

ve Kimya” olarak belirtilmiştir.² Hikmet kelimesi, hem Allah hem de insan için kullanılan ilim ve kudret gibi müşterek sıfatlardandır.³ Lügat kitaplarında “Hikmet”e verilen anlam, “en iyi ilim vasıtalarıyla en iyi şeyin bilinmesi, kazâî bir hükümde adil olan, eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve gereğince amel etmek, konunun sebeplerini, beşerin gücünün yettiği ölçüde araştırmaktır.”⁴ Hikmet kelimesi bize; bilmek, varlıkları ve yaratılmışları kavramak, ilim vasıtalarını kullanarak insanlığın faydasına olan şeylerde gayretli olmak anlamı verir.

Hikmet Kavramının Tahlili

Hikmet kavramını ıstılahı olarak Ragıb el-İsfahanî, ilmi verileri ve akli kullanarak hak olanı tam olarak kavramaktır. Allah’ın hikmeti, varlıkları en güzel şekilde yaratmasıdır. İnsanların hikmeti ise varlıkları bilip hayırlı işler yapmasıdır.”⁵ diye tarif etmiştir.

Hikmet (Felsefe), dinin (şeriat) sütkardeşidir.”⁶ Burada İbn-i Rüşd, vahyin asıl maksatlarına uygun bir şekilde anlaşılan dini ve Allah’ın insana vermiş olduğu akıl nimetinin tefekkürü sonucunda ortaya çıkan vahiy-akıl birlikteliğini vurgulamaktadır. Akletme Allah’ı ve onun yaratmış olduğu bu âlemi anlamak ve insanlığa faydalı şeyler sunmak amacını taşımalıdır. Ayrıca, İbn-i Rüşd’e göre “hikmet”, yani yaratılmışlar üzerinde düşünüp yaratıcıya ulaşma çabası, şeriatın arkadaşı, sütkardeşidir-zira aynı kaynaktan feyiz almaktadırlar ki her ikisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özellikleri itibarıyla iki dosttur. İbn-i Rüşd’e göre, “Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan din arasında esasen bir uyum vardır.

Bazı İslam filozofları hikmeti, Allah’ın bilgisinin bir yönü olarak kabul etmişlerdir. Fârabî ile İbn-i Sina’ya göre Tanrı, faal akıl, hikmet bilgisiyile nübüvvet ve vahiy anlayışının kaynağını oluşturmaktadır.⁷ İlk Akıl’dan

² İbrahim Medkur, *’el-Mu’cem’ül Veciz*, ‘’el-hikmet’’md. Mısır, 1994.

³ Uludağ Süleyman, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s.7, Ankara,1989.

⁴ Erdem, Hüsameddin, *Problematic Olarak Din- Felsefe Münasebeti*,30–32, Konya, 1997.

⁵ Ragıb el İsfahani, *el-Müfredat*, h-k-m maddesi, Mısır, 1993.

⁶ İbn-i Rüşd, *Faslû ’l-Mâkâl*, (Neşr. B.Karlığa), s.115–116, İstanbul–1992.

⁷ Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.139–140, İstanbul, 1994.

çıkan bu mesajların amacına uygun bir şekilde kavranması hikmet kavramıyla ifade edilebilir.

Hikmet kavramı, ilk Arap dilinde eski Yunanın “Sophia”sına delalet eden felsefe kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Yani Doğu’da felsefe kavramının yerini “Hikmet” kavramı almıştır. Zamanımızda, İslam dünyasında ve Avrupa’da felsefe ve hikmet deyimleri, çoğu defa aynı anlamda kullanılmaktadır. Halbuki, “hikmet (ve dolayısıyla hakim kavramı), “felsefe (dolayısıyla filozof)” kavramından daha geniş bir mânâ ifâde eder. Yâni her hakim mutlaka filozoftur; fakat her filozof hakim değildir. Zamanla bu farklı durum unutulmuş, gerek Avrupalı düşünürler ve gerekse İslam düşünürleri, her iki kavramı da aynı anlamda kullanmaya başlamışlardır.⁸ Hikmet; “en iyi ilim vasıtalarıyla en iyi şeyin bilinmesi”, “mevzunun sebepleri (illetlerini), hakikatini, beşer kudretinin erişebildiği kadar, oldukları gibi araştırılmasını gerektiren ilimdir.” O ilimde eşyanın hakikatleri, varlıkta bulunduğu şekil üzere beşerin takati ölçüsünde araştırılmayı gerektirir. Hikmet, daha ziyade nazari bir ilimdir; ameli tarafı olmakla beraber, tamamen ameli bir ilim değildir.

Hikmet sıfatı, aynı zamanda, insanlar için de kullanılmıştır. Bu sebepten, hikmet sahibi insanlar övülmüş ve yüceltilmiştir. Kuran’da; “Kime hikmet verildiyse ona çok iyilik (hayır) verilmiştir. Bu ayet ve öğütleri ancak olgun akıl sahipleri düşünürler.”⁹ buyrulur. Kuran’daki hikmet yine Kuran’ın tanıdığı müsaade ve teşviklere dayanılarak İslam dünyasında tefekküre önem verenler için bir mazhariyet sayılmıştır.

İslam Düşünce Tarihinde Hikmet Kavramı

İslam dünyasında hikmet kapıları akıl sahibi olan ve hikmet isteyen herkese açık tutulmuştur. Bu da hiç şüphe yok ki, felsefî düşüncenin İslam dünyasında süratle yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Hz. Peygamberin; “Hikmet” şerefli kimsenin şerefini daha da çoğaltır. Köleleri melikler meclislerinde bulunacak oturacak kadar yükseltir.”-“Hikmet, Müslüman’ın kaybolmuş malıdır; onu nerede bulursa alır.”¹⁰ gibi hadislerin de hikmetin yay-

⁸ Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.26, Konya, 1988.

⁹ Bakara, 105.

¹⁰ Aclûnî, *Age*. I/ 363, H. No: 1159

ılmasında teşvik edici unsurlar arasında yer almıştır.¹¹ İslam düşüncesinde hikmet sözü sık sık kullanılmıştır. Hatta felsefe “hubbu’l-hikme” hikmet sevgisi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca hikmet, helal ve haramı bilmek, ilimle amel etmek biçiminde de açıklanmıştır. Hikmetin dikkat çekici bir anlamı da insanın gücü nispetinde doğruyu yani gerçeği bulmasıdır.

Hikmeti ilmi ve ameli olarak ikiye ayıranlar da olmuştur. Açıklamalarda hikmetin özellikle felsefî, ilmi ve ameli anlamlarda kullanıldığı görülür. Fakat daha çok felsefî anlam ağır basar. Hikmetin anlamlarıyla felsefenin tarifleri karşılaştırılınca hikmet kelimesinin Arapça’daki yeri daha iyi değerlendirilmiş olur. Felsefî bakış açısıyla tekrar ele aldığımızda ise felsefe ile hikmetin eşanlamlı olduğunu görebiliriz. Felsefe “Philosophia=Bilgi” hikmet ve bilgelik sevgisi anlamına gelir. Alwin Diemer ise “*Philosophia*” terimine böyle bir mananın verilmesinin ilk bakışta yanlış olduğunu, çünkü “*sophia*” teriminin ilk bakışta yanlış olduğunu, çünkü sophia teriminin önce “beceri”, “yapabilme gücü”, “işbirliklik”, “zekâ” manasına sonra da “bilge”, “bilgelik” anlamına geldiğini savunur. Hikmet, ilk çağlarda hem ilâhî, hem de beşeri olan şeylerin, bütün olup bitenlerin esasın, özünü bilmek anlamına geldiği için bir açıdan bilgiyi, diğer açıdan da fazileti içerir; bu anlamıyla felsefe, ahlaka uygun; mutlu yaşamının yollarını da gösterir. Hikmet (felsefe), dinin (şariat) arkadaşı ve sütkardeşidir.¹² Yine İbn-i Rüşd’e göre hikmet (bilgelik), vahiy alan kimselerde olur ki, bunlar peygamberlerdir. (Allah’ın selamı üzerine olsun) daima buluna gelen bir şeydir. İşte bu sebeptendir ki bütün hükümler arasında en doğrusu; “Her nebi hakîmdir, oysa her hakîm (bilge) nebi değildir, hükümüdür. Onlar (hakîmler) yalnızca peygamberlerin varisleri oldukları söylenen âlimlerdir.”¹³ Hikmet çoğunlukla ameli öğretiler hakkında kullanılır¹⁴ (İsra, 99). Fakat meşhur ıstılahta “ilâhî felsefe” ye yine “ameli felsefe”ye ve ahlak ilmine denir. Yine ahlak ilminde özel bir ıstılahe göre, aklın kullanımıyla ilintili olan nefsanî melekeye, aynı zamanda zekilik ve aptallığın ortası sayılan nefsanî duruma denir. Her halükarda “hikmet” kavramı mülhid ve şüpheci felsefeciler hakkında kullanılamaz. Ancak Yun-

¹¹ Erdem, Hüsametdin, a.y.

¹² İbn Rüşd, *Faslü’l-Makal*, 115.

¹³ Taylan, Necip, *A.g.e.*, s.244, İstanbul,1994.

¹⁴ İsra, 17/99.

anca kökenli olan felsefe sözcüğü böyle değildir ve evrenin genel kanunlarını kavramak için yapılan her türlü fikri ve akli çalışmaya felsefe denilebilir; hatta hariçte gözle görünen bir varlık vücudu gibi yakînî ve değişmez bilginin inkârına yol açsa bile.¹⁵ İslam dünyasında hikmetin ameli ve nazari hikmet olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir; ameli hikmet kendi arasında şubelere ayrılır. İnsanlar arası münasebetleri düzenleyen hikmete medenî, hane halkının fertleri arasındaki münasebetleri düzenleyen hikmete menzili, insan tefsinin rezaletlerden arınıp, faziletle donatılmasına kısaca ahlâkî güzelleştirmeye “hulkî hikmet” denir. Ameli hikmetin gayesi “hayır”dır. Hayır, ise en yüce iyilik ve en güzel olanın adıdır. Nazarî hikmet de tabii, riyazî ve ilâhî olmak üzere üçe ayrılmaktadır.

Grekçe'den felsefe ve tıp kitapları Arapça'ya tercüme edilip, tabiat felsefesi ile ilgili felsefî problemler İslam düşüncesinde de ele alınmaya başlarken, felsefe daha önce hikmetin adı iken, tabiatla meşgul olanların uğraştığı sahanın adı olmaya başladı. Tabiatla meşgul olanlara filozof, ilâhî hikmetle meşgul olanlar, Hakk'a ulaşmak için sevgi ile ilham yolunu seçenlere hakîm denmeye başlanmıştır. Zaman zaman bu çatışma arasında anlam kurma gibi orta yol denemeleri, olmuşsa da bazen ifrat ve tefrite düşülmüştür.¹⁶ Bazen Müslüman filozofların kendileri hikmet kelimesini felsefe kelimesinden ayırarak farklı anlamlarda kullanmışlardır. Hikmete felsefeden daha yüce değer verirler. Örneğin Kindi, hikmeti bir fazilet iyi olanın tatbiki olarak görür. “Hikmete gelince o, (akli) kuvvenin faziletidir; o külli şeylerin hakikatleri ve bilgisi yönünden sevilen şeyin kullanılmasıdır. “O halde hikmet, kesin doğru bilgi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Bu manada hikmet felsefeden geniş bir mana taşır. Her felsefe hikmet olabilir. Fakat her hikmet felsefe olmayabilir.¹⁷ Yine Kindi, felsefenin en yüksek seviyesi olarak metafiziği “hikmetler hikmeti” olarak adlandırmıştır.¹⁸ İbn Manzur, hikmetin özellikle Allah'a nispeti halinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle “bilmek” manasına geldiğini belirtir. Hikmet ve hüküm kelimeleri “bilmek” (ilim) ve “anlamak” (fıkıh) manalarında eşanlamlı olur. Mesela, “Ona Hz.

¹⁵ Misbah Yezdi, “İslâmî İrfan ve Hikmet”, Tebliğ Metni, İstanbul, 1977.

¹⁶ Yakıt, İsmail, “The International Conpress of Mevlâna and Goethe”, Tebliğ metni.

¹⁷ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, s.23, Ankara, 1997.

¹⁸ Kutluer, İlhan, “Hikmet” *DİA*, XVII/506.

Yahya'ya çocuk iken hüküm verdik"¹⁹ ayetinde geçen hüküm "bilme" anlama manasıyla hikmet demektir.

Tahânevî, "hikmet ilmi" tabirinin felsefe karşılığında kullanıldığını belirtmekle hikmetin akli gücün itidalini ifâde eden tanımıyla tasavvufta kazandığı, "nefsin ve şeytanın afetlerini ve bunlardan koruyucu mânevî riyazet yollarını bilmek" anlamını da aktarır. Zemahşerî Allah'ın dilediğine büyük bir hayır olarak verdiği hikmeti "ilim ve amel uygunluğu" şeklinde yorumlar. Fahreddin er-Razi de, Mukatil b. Süleyman'ın eserine dayanarak hikmetin dört anlamı olduğunu kaydetmekte, bu anlamların ortak yönünün ilim olduğunu, ancak doğruyu bilmenin yanında doğruyu yapmanın da hikmete dâhil edilmesi gerektiğini belirtir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, hikmete verilen çeşitli anlamların sonuç olarak Kur'ân veya sünnete delâlet ettiğini belirtir.²⁰

Bütün bunlardan başka hikmete çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Şöyle ki; Mücahid'den İbnü Nüceyh; sözde ve fiilde doğruyu tutturma; Mukatil ile İbn Kuteybe, hikmet hem bilgi hem de iştir. Bilmek ve bildiğiyle amel etmektir. Mücahid'e göre, ilim ve fıkıhtır. Fıkıh kelimesi esas itibariyle hikmet kelimesinden çok farklı bir anlam taşımaz, aslında bu ikisi birbirinin benzeri gibidir. İslam öncesi Arapların kendilerine has hikmetleri ve hakîm kişileri vardı. Şairlere, hatiplere, kâhinlere, tecrübeli ve basiretli kişilere, hakîm, onların veciz ve belîğ sözlerine de "hikmet" denilir. Hz. Peygamberin Kuss b. Saide, Lebid, Übey b. Eb's-Salt gibi cahiliye hatip ve şairlerinin hitabe ve şiirlerin takdir ettiğine bakılacak olursa, bunların yabana atılacak cinsten şeyler olmadığı anlaşılır.

Kur'ân ile hadis ikiz iki kardeştir. İlki metlûv olarak, ikincisi gayr-i metlûv olarak vahiydir. Kur'ânî hikmet, Allah da hâkim olduğuna göre elbette ki bunun bir devamı ve tezahürü olmak üzere hadîs-i şerîfler biraz hikmet, Hz. Peygamber de hakîm olacaktır. Hikmetin bu yorumlamasından anlaşıldığına göre herkesin bildiği alelade bilgilere aşağı arzuların şevkiyle elde edilen eşyanın ve olayların dış yüzüne ait hissî bilgilere, dar görüşlülüğün ve cahilliğin sonucu olan basit ve şahsî malumata hikmet denmez. Aynı şekilde kitabî bilgiler ve ezberlenmiş malumat da hikmet değildir.

¹⁹ Meryem 19/12.

²⁰ Kutluer, Göst. Yer.

Gerçek, doğru ve faydalı hikmet ister dini ister felsefî mahiyette olsun makbul ve muteberdir. Zira hangi isimle nerede ve ne zaman tezahür ederse etsin tüm hikmetler Hakim-i Mutlak'ın hikmetinin tecellilerinden başka bir şey değildir.²¹

Ayrıca, “izzet, şeref ve hükümlanlık bakımından en yüce” anlamındaki *aliy*, “övlümeye lâyık” demek olan *hamîd* ve “kullarını tevbeyle sevkeden ve tevbelerini kabul eden” anlamındaki *tevvâb* ile birlikte kullanılmıştır. Kelâm âlimleriyle esmâu'l-hüsna şârihleri, “Hakîm”in, “ilimde ve fiilde kemâl” şeklinde ifade edilebilecek temel anlamından hareket etmiş, bazıları ilimdeki hikmete, bazıları da fiildeki hikmete ağırlık vermiştir. Yüce Allah, gerçek ve mutlak anlamda yegâne hüküm ve hikmet sahibidir. “*Kulları üzerinde her türlü tasarrufa sahiptir. O, her şeyi yerli yerinde yapan yegâne hüküm ve hikmet sahibidir ve her şeyden, kullarının gizli hallerinden haberdar olandır.*”²² Allah'ın bütün fiilleri bir hikmete, güzel bir sebebe bağlı olarak tecellî etmekte, insanın âciz kavrayışı bunu, tümüyle idrâk edememektedir. Her şeyi bilen Allah'ın emir ve yasakları, hep bir hikmete bağlıdır.

El-Hakîm isminin, Kur'an'da daha çok el-Alîm vasfıyla birlikte kullanılması, insan zihnine hemen şunu hatırlatmaktadır: Allah, kayıt tanımayan sınırsız bilgisi sâyesinde insan için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu bilir. O halde insanlara neyi emrediyorsa onların yararına, onları nelerden sakındırıyorsa, o şeyler onların zararınadır. Allah'ın emir ve yasakları, bir hikmete dayalı olduğu gibi, bütün yaptıkları aynı zamanda muhkemdir, sağlamdır.

“*Allah, yaptığından suâl olunmaz, sorumlu tutulmaz; onlar ise yaptıklarından sual olunacak, sorguya çekileceklerdir.*”²³ Bu âyet, hikmetin yokluğuna değil; hikmet, gâye veya illet denilen şeylerin O'nun özgürlüğünü kısıtlamadığına işaret eder. Burada O'nun izzet ve otoritesine vurgu yapılmaktadır. Hudûs ve imkân gibi delillerin yanı sıra, İslâm âlimleri kâinattaki düzen ve uyumu, eşya ve olaylardaki âhengi, dolayısıyla yaratılıştaki hikmeti de Allah'ın varlığını ispat eden deliller olarak ele almışlar, bunların kendiliğinden meydana gelmeyip sonsuz ilim, kudret ve hikmet sahibi bir Yaratıcıya delâlet ettiğini söylemişlerdir. Hikmetle ilgisi bulunan bazı terimler ve kav-

²¹ Uludağ, Süleyman, *A.g.e.*, s.12–13, Ankara-1989.

²² En'am, 6/18.

²³ Enbiya, 21/23.

ramlar daha vardır ki, bunlar hikmeti anlama açısından maksadı daha kalıcı hale gerebilir. Şöyle ki;

1. Bilgi: Hikmet, ilim ve marifet, hakîm de âlim ve arif demektir. Ancak hikmet aralarında irtibat bulunmayan kuru ve dağınık malumat değildir. Tersine aralarında sıkı bir münasebet bulunan düzenli ve birbirine bağlı bilgilerdir. Hakîm kişinin geçmişten ibret alıp hali bilmesi ve geleceğe dair isabetli tahminlerde bulunması böylece mümkün olur. Yine bundan dolayı hikmet, varlıkların ve olayların görünüşünden çok iç yüzlerine ait bilgilerdir, diyebiliriz.

2. Tatbikat: Hikmet mücerret ve nazari değil bilakis ameli, tatbiki ve tecrübî bir bilgidir. Hikmetin bir yüzü bilgi, diğer yüzü iş ve eylemdir. Hikmet sadece akıldan çıkan bir bilgi değildir, akla ve kalbe istinaden varlıklar ve olaylar arasında çıkarılmış bir bilgidir. Bu bilgide sezgi, düşünmek kadar önemlidir. Hikmet, sıhhatli bir bilgiye dayanan düzenli ve mükemmel bir iştir.

3. Gaye: Hikmette garaz ve maksat önemlidir. Hikmete göre yapılan iş demek, mutlak bir gaye gözetilerek yapılan iş ve eylem demektir. Gayesiz, maksatsız, abes, rastgele ve iş olsun diye yapılan işlere sefihlik ve gafillik denir ki, hikmetin zıddıdır. Bundan dolayı hikmet kavramında behemehâl bir lüzum ve gaye unsuru vardır.

4. Fayda: Hikmette menfaat ve maslahat unsuru da çok önemlidir. Gerçi her fayda bir hikmetin ifadesi değildir. Her hikmette mutlaka bir faydanın bulunması icap etmez. Ama yine de hikmete uygun düşen işlerde ekseriya ya maddî veya manevî, ya dünyevî veya uhrevî, ya kısa ve orta vadeli veya uzun ve uzak vadeli bir fayda vardır. Her hikmette bir fayda vardır, ancak faydanın bazı hallerde çok uzun vadeli, bazı hallerde de çok kapalı olması sebebiyle insanlar tarafından anlaşılmamış olması mümkündür. İnsanlık, varlıklardaki faydayı her gün daha iyi anlayabilmekte, evvelce malum bulunmayan faydalar, şimdi bilinir ve istifade edilir hale gelmektedir. Şu anda faydalı görünmeyen nice şeylerin ilerde faydalı oldukları mutlaka görülecektir.

5. Sebep: Hikmete dayanan bir bilgide ve işte varlıklar arasındaki irtibatın ve olaylardaki sebep-sonuç ilişkisinin behemehâl dikkate alınması gerekir. Zira ancak bu sayede her şeyi yerli yerine koymak ve hadiseleri doğru olarak değerlendirmek mümkün olur. İlet-ma'lûl, müessir-eser ve sebep-netic münasebetini göz önünde tutmayan bilgiler, işler, tutumlar ve davranışlar hikmetten yoksundur.

Bu unsurların bir araya gelmesi iyi, güzel, tam ve kâmil olma hususunu da beraberinde getirir. Onun için hikmete göre yapılan işler iyi, güzel, tam ve kâmindir. Bir şeyde hangi ölçüde hikmet varsa o şey o ölçüde güzeldir. Bir şeyin çirkin, kötü, eksik ve kusurlu oluşu o şeyin hikmete uygun olmadığının delilidir. Hikmette nizam ve tenasüp vardır. Düzensiz, ölçüsüz ve ahenksiz şeyler hikmete uygun düşmez.²⁴ Tabiat, bir gayeler ve vasıtalar manzumesidir. Gayeler ve manzumeler mecmuası ancak şuurlu bir illetin eseri olur. Şu halde tabiat, şuur sahibi bir illetin eseridir. Bu delili; Âlemde bir nizamın varlığını müşahade etmekteyiz. Her nizam bir nazımın eseridir. Şu halde âlem, nizam koyan bir varlığın eseridir, diye açıklayabiliriz.

Varlıkların belli bir maksadı ve gayesi vardır. Bazı şeyler, diğer şeyler için gaye olduğundan varlıklar; biri vasıta ve vesile olan varlıklar, diğeri gaye ve maksat olan varlıklar olmak üzere önce ikiye ayrılır. Vasıta olan varlıklar da kendilerinden aşağı derecedeki varlıklara nazaran gaye varlıklar sınıfına girdikleri gibi gaye olan varlıklar da kendilerine nazaran daha yüksek derecede bulunan varlıklara nispetle vasıta olan varlıklar sınıfına dâhil olurlar. Bundan başka, bir varlık başka bir varlığın kısmen vasıtası, kısmen de gayesi olabilir. Bütün bunlar gayet dakik bir nizamın ifadesidir. Uzayda, yıldızlarda, havada, yeryüzünde, yer altında, karada, denizde, bitkiler, hayvanlar ve insanlar âleminde akla durgunluk veren, ince ve insanı mest eden bir tenasüp mevcuttur. Âlemde boş, abes, gayesiz, hikmetsiz ve tesadüfî olan hiçbir şey yoktur. Hem âlem hem Kur'ân Allah'ın eseridir. Kitab-ı kâinat dediğimiz âlemi belli bir takım illetlere, maksatlara ve hikmetlere göre yaratan Allah, elbette ki Kur'ân-ı ve içindeki hükümleri de belli bir maksat ve hikmetler için indirmiştir. Hilkin hikmete ve gayeye göre, şeriatın ise hikmetsiz ve gayesiz olması düşünülemez.²⁵

Bazı İslam bilginleri hikmeti şu şekilde tanımlamışlardır. Mevlâna, lojik bilgiyle tasavvufi bilginin diyalektik arenasındaki çatışmaların yoğun olduğu asırda yaşamış ve konuya açıklama getirmek istemiştir. Mevlâna, Mesnevî'-de hikmetin önemi hakkında bilgiler verir. Hatta temel dayanağı, "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir..." ayeti ile "hikmet müminin yitik malıdır, her nerede bulursa onu alır." (*Makâ-*

²⁴ Uludağ, A.g.e. s.14-15.

²⁵ Uludağ, A.g.e. s.14-15.

sıdû'l-hasene) hadisidir. Mevlâna, hikmeti önce öz bilgi olarak ele alır, onun diğer bilgilerden ayrılması gerektiğini söyler. “Bu âlem halkı, hikmet hazineleri gizli kalsın, meydana çıksın diye yaratılmıştır. Buğdayları samandan ayırmak lazımsa, iyiyi de kötüden ayırmak vacip. Ben bir hazineyim dedi Tanrı, hem de gizli... Bunu duy da cevherini kaybetme, açığa çıkar.”²⁶

Mevlana, hikmet ehlinin hatadan salim olacağını, o halde kişinin hikmete ehil olması gerektiğini yeri geldikçe ifade eder. “Bilgiyle hikmet, doğru yolla yolsuzluğu belirtmek içindir; her yan yol olsa hikmet boş bir şey olur.” (*Mesnevi*, VI: 1757–1758) “...Hikmet kaybolmuş deveye benzer; teşrifatçıya benzer hikmet; adamı padişaha götürür.” (*Mesnevi*, II, 1668) “Hiçbir akıllı var mıdır ki değer biçilmez inciye tutsun da ayakyoluna düşürsün gitsin? Çünkü işi bilen hikmet sahibi er, buğdayı saman ambarına yollamaz.” (*Mesnevi*, IV. 372–373) Mevlana’ya göre, moralist, spiritualist, idealist ve ilâhî hikmetle meşgul olan hakimler bilge kişilerdir. Onlar hakikate, akıl ve istidlal gibi yollarla değil, aşk ve gönül yoluyla ulaşırlar. Öyleyse ilâhî hikmete yani “philosophia prennis”e ulaşmak ve bu hikmete ehil olmak gerekir.²⁷

Goethe hikmeti yani bilgeliği hakikatte, hakikati de ilâhî olanda aramaktadır. Ancak o doğrudan fark edilmemektedir. İnsan kalbinde pek çok sır vardır. Mistikler bile bu sırrı çözmeye çalışırlar. Hakikatler ekseriya duylara ters gelmektedir. “Tanrısalla özdeş olan hakikat hiçbir zaman bizce doğrudan doğruya fark edilemez. “Bilir misiniz ki kalp aklın bilmediği sırlara sahiptir. Hayatta kalbin konuşan, ağzın suskun olduğu durumlar vardır. “Mistisizm, gönlün skolâstiği, duygusunun diyalektiğidir.”; “Aziz Tanrı, bize tabiatın sırlarını tümünden açıklayıverecek olsa, bizi güç duruma düşürür; ilgisizlik ve can sıkıntısından ne yaptığımızı ve ne yapacağımızı bilemeyiz. Goethe’de hakikat ve mükemmellik iç içedir. Estetik ve sanat bakımından hakikat, mükemmellikte aranır. Bu da hikmetin eseridir. “Mükemmellik, Tanrı’nın normu, mükemmeli istemek insanın normu.” diyerek insan ve tabiatla ilâhî bir mükemmelliğin mevcudiyetini belirtir. Zaten ona göre, “tabiat, ulûhiyetin canlı elbisesidir.” Ve hatta “tabiat Tanrının el yazısıdır.”²⁸

²⁶ Gölpınarlı-Özbudak, *Mesnevi Tercümesi*, IV/ 3005–3030.

²⁷ Yakıt, Göst. Yer.

²⁸ Yakıt, Göst. Yer.

Mâtûrîdî hikmetin anlamını açıklarken “hikmet”in taşıdığı isabet, ilim (bilgi), akıl, fıkıh gibi anlamları esas olarak görüş belirtmiş ve nakletmiştir. Mâtûrîdî’nin hikmetin, isabet anlamına dayalı açıklamalarından çıkan ana noktalara bakıp genel olarak ifade edecek olursak, “hikmet” isabettir; “hâkîm” de isabet edendir. Hikmet’in aslı söz ve fiilde isabettir. Hikmet, her şeyin hakikatine isabet etmek ve onu kendi yerine koymaktır. Bu tanım adaletin tanımına da uygun düşmektedir. Çünkü “adalet”in aslı da bir şeyi kendi yerine koymaktır. “Zulüm” adaletin olduğu kadar hikmetin de karşıtıdır. Bu bağlamda Allah’a da “hâkim” denilebilir. Çünkü o, tedbirinde hatadan uzak olan bir hâkimdir.

Hikmetin kaderin izahında esas alınan diğer bir tanımı da şöyle ifade edilir. Hikmet, her şeyi bulunduğu hal üzere yapmak ve her şeyde en uygun olana isabet etmektir. Bu izah yukarıdaki izahın değişik bir şekilde söylenişi gibi görülebilir. Çünkü bu tanım da kazanın izahında kullanılmıştır. Hikmet, her şeyi, gerçekten olduğu şekilde bilmeyi, bir başka deyişle, bir şey ne hal üzere ise, onu, o hal üzere bilmeyi gerektirir. Bu da bilgide isabettir. Hikmet’in “isabet” anlamı esas alınarak yapılan açıklamalar ve ortaya çıkan görüşlerden sonra, “hikmet”teki bilgi (ilim) anlamına dayanılarak ileri sürülen görüşler, bir başka deyişle hikmet bilgi (ilim) ilişkisi şöyle açıklanabilir.

Hikmet-bilgi (ilim) ilişkisi, sık tartışılan bir konudur. Bu tartışmalarda, Hikmet’in genellikle ahlâkî bir terim olarak göz önünde bulundurulduğu, dolayısıyla işin içine “bilgi” yanında “fiil”in de karıştırıldığı görülür. Nitekim Suriyeli Hristiyan filozoflar, “hikmet”i, “bilginin iyi tatbik edilmesi” olarak tanımlamışlar ve “her hikmet, aynı zamanda bir bilgidir; fakat her bilgi, aynı zamanda bir hikmet değildir.” görüşüne yer vermişlerdir.

İslam dünyasında “hikmet” kelimesinin felsefî anlamda kullanılışı Kindî’den bir hayli gerilere gitmektedir. Tercüme faaliyetlerinin başlangıç döneminde Aristo mantığının bazı bölümlerini Farsça’dan Arapça’ya çeviren İbnü’l-Mukaffa (Ö. 142/759) felsefe anlamında kullanılan hikmeti ilim (teori) ve amel (pratik) şeklinde iki kısma ayırmıştır. İhvan-ı Safâ açıkça, felsefe adı verilen çabanın “hikmetin araştırılması” demek olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh de hikmeti onu araştıranlar için Allah’ın en büyük lütfu olarak değerlendirmekte, hikmeti araştıran kimselerin aydınlanıp arınacağını, hikmete erişip bu bilgiye kurtuluşa erenlerin rûhunda hikmet tohumları yeşereceğini ve bunlardan daha değerli bir şeyin düşünölemeyeceğini belirtmektedir.

Fârâbî, Allah'ın hem âlim hem hâkim olduğunu belirtirken, hikmeti en üstün ilimle, en yüce şeyleri akletmek şeklinde tanımlamakta ve aynı tanımlı başka bir eserinde nazari felsefe anlamında hikmet için de yaparak, konusu beşerin davranışları olduğu için ameli hikmete ancak mecazen hikmet denilebileceğini belirtmektedir. Fârâbî'nin bu tanımını daha sonra İbn Sina felsefî bir disiplin olarak metafizik hakkında tekrarlayacaktır. Metafizik anlamındaki hikmetin ilkeleri yakini önermeler, metodu, bir şeyi her yönden teemmül, amacı ise insanın ulaşabileceği nihai bilgiye nihai sebepleri kavramaktır. Böylece, yöntemi ve amacı sebepleri kavramaktır. Böylece Fârâbî, yöntemi ve amacı bakımından hikmeti cedel ve safsatadan ayırdığını düşünmektedir. Fârâbî'ye göre hikmet bilgisi insana gerçek mutluluğun ne olduğunu, ameli hikmet de bu mutluluğu elde etmenin yollarını bildirir. Nitekim ruhun varoluş amacı kendisini nihai mutluluğa ulaştıracak olan hikmet ve fazilettir. Fârâbî, hakimin öncelikle filozof olduğunu söyler. İbn Sina, hikmetin felsefî terminoloji içindeki yerini ve bir felsefî terim olarak tanımını açık bir şekilde belirtmiştir. Filozofa göre gerçek anlamda hikmet metafiziktir. (el-felsefetü'l-ûla) Zira hikmetin daha önceki düşünürlerce ifade edilmiş olan "en üstün malumun en üstün bilgisi" en doğru ve en kesin bilgi, varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi şeklindeki üç tanımlı ancak metafizikte karşılığını bulmuştur. Mutlak anlamda hikmet, konusu, yöntemi ve kesinlik değeri bakımından bu üç tanımın gereklerini yerine getirebildiği için metafiziktir.

İbn Sina hikmeti şöyle tanımlar: "Beşeri gücün elverdiği nisbette insânî nefsin kavramları tasavvur etmesi, nazari ve ameli doğruları tasdiki suretiyle kemale ermesidir. İbn Sina'nın yorumcularından er-Razi'ye göre, insanın ulaşabileceği kemal nefsanî, bedeni ve rûhi olmak üzere üç türdür. Hikmet nefsanî kemalle ilgilidir. İnsani nefsin ise bilen ve yapan olarak iki temel gücü vardır. İlkini görevi doğrudan bilmek, ötekinin görevi bedeni doğru davranışlar istikametinde yönlendirmektir. Bilme gücü ölünce de devam edeceğinden yapma gücünden daha üstündür. İbn Miskeveyh'e göre kâinatın her alanına sirayet etmiş olan bir hikmet vardır ve bu hikmet Allah'tan neşet etmektedir. Gerek hakiki filozoflar gerekse peygamberler varlığa sirayet eden bu hikmeti öğretmişlerdir. Şu halde var oluşun hikmeti hakkında bilgilenecek, insanın kâinattaki yeri ve dolayısıyla görevi hakkında aydınlatıcı olacağından hikmet bilgisi erdemli bir hayata ve saadetin kazanılmasına da katkıda bulunur. İbn Miskeveyh'in ahlâkî hikemiyat literatürü çerçevesinde

kaleme aldığı “el-Hikmetü'l-halide”sinin adı bile hikmetin evrenselliği ve sürekliliği fikrini vurgulamaktadır.²⁹

Felsefenin hikmet sevgisi, hikmeti talep yahut tercih şeklinde kavrandığı ve mutlak hikmetle yalnızca Tanrının nitelendirildiği yolundaki pisaporyen yaklaşım, isimlerinden biri hakîm olan Allah’a inanan müslümanlar için de makuldü ve bundan dolayı Eflatunun phila-sophiayı Tanrıya benzemek şeklinde tanımlamış olması müslümanlar için aynı anlam çerçevesine yerleşiyordu. Buna göre filozof hikmet peşindeyken Tanrı’nın hakîm oluşu sebebiyle beşeri varlığın elverdiğince ilâhî bir niteliğe özenmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi büyük bir çoğunlukla filozoflarca hikmet terimi felsefe ile eş değer veya çok yakın anlamlı kabul edilmiştir. İnsan, düşünce tarihi boyuca bugüne kadar ne ilâhî vahiylerden ne de nübüvvetle dayalı hikmetten uzak kalmıştır. Felsefenin de az da olsa bu bereketli etkiden nasibini aldığını kabul edebiliriz.

Eğer her kavme gelen Peygamberler (Resul ve Nebiler) başlıca görevleri arasında insanın düşünce hayatını da yönlendirmeyi görev saymışlarsa, onların tebliğ ve faaliyetlerinin şu veya bu yoğunlukta etkili olması mantıksal bakımdan doğru, hatta kaçınılmazdır. Peygamber, yalnızca politik devrimlerle yetinmez, tebliğ ve çağrısının hikmetle insani ve deruni bir boyut kazanmasını ister. Çünkü Allah peygambere nübüvvetle ilim ve hikmet de vermiştir. Bundan dolayı peygamber, kendi toplumunun hâkimidir de. Peygamberler kendilerine indirilen sahife ve kitapları tebliğ ederken bütün ilimleri, hikmet, irfan ve düşünce hayatını derinden yönlendirmiş, etkilemiştir. Bu temel gerçeğin bilincinde olan Müslümanlar, kadim hikmet ve felsefelerle karşılaştıkları zaman nübüvvetin kalıcı ve aydınlatıcı etkisini aramış bunu son ilâhî tebliğin içinde eriterek yeniden yorumlama işini üstlenmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim’de Hikmet Kavramı

Kur’ân-ı Kerim’de Hikmet, on yerde kitap kelimesiyle beraber olmak üzere yirmi defa geçmektedir; ayrıca üç defa “mülk”, birer defa da mev’iza, hayır, ayet kelimeleriyle geçmektedir. “hikmetün balığa” terkibi ise bizzat Kur’ân-ı Kerim’i ifade eder. Bu kelimelerin hikmetle birlikte kullanılması,

²⁹ Kutluer, Göst. Yer.

hikmetin hangi anlama delalet ettiği hususunda çeşitli yorumlara yol açmıştır. Hikmetin beş “vech”i olduğu belirtilmektedir.³⁰ Şöyle ki:

1-Kur’ân’da emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler; “Hem kadınları boşadınız İddetlerini bitirdiler mi artık kendilerini ya iyilikle tutun veya iyilikle salın, yoksa haklarına tecavüz için zararlarına ortak tutmayın. Bunu kim yaparsa nefesine zulmetmiş olur. Sakın Allah’ın ayetlerini şaka yerine tutmayın. Allah’ın üzerinizdeki nimetini ve size indirdiği Kitap ve Hikmet’i unutmayın, düşünün...”³¹ Bu ayetteki hikmet, nasihat ve öğüt manasındır. Bu manayı ayetin siyak ve sıbakından anlamaktayız.

“...ve (Allah) ona hem kitabet öğretecek, hem hikmet, hem Tevrat, hem İncil, hem Beni İsrail’e bir resul olarak...”³²

“...Onlar yalnız kendileri şaşırırlar; sana hiçbir zarar edemezler! Nasıl edebilirler ki Allah sana kitap ve hikmet indirmekte ve bilmediklerini sana bildirmektedir...”³³

“Bu büyük bir hikmettir. Fakat(Yüz çevirene uyarılar ne fayda verir.”³⁴

2- Anlayış (fehm) ve ilim anlamında hüküm; “Andolsun biz Lokman’a: Allah’a şükret! diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur.”³⁵

“İşte onlar, kendilerine, kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir.”³⁶

“Biz onları her birine’ (Davud ve Süleyman(as))” hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) verdik.”³⁷

³⁰ DİA, C.17/, Hikmet Md.

³¹ Bakara, 2//231.

³² Ali İmran, 3/48.

³³ Nisa, 4/113.

³⁴ Kamer, 54/5.

³⁵ Lokman, 31/12.

³⁶ En’am, 6/89.

³⁷ Enbiya, 21/79.

3-Bilgi ve Akli Deliller; “Andolsun biz Lokman’a: Allah’a şükret! Di-yerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur.” Lokman 31/12

“(Resulüm), Sen, rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”³⁸

4-Kur'an-ı Kerim'in incelikleri ve sırları; “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.”³⁹

5-Sünnet-Yol-Tarz; “Nitekim kendi içinizden sizlere ayetlerimizi oku-yan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı ve hikmeti talim edip bilme-diklerinizi size öğreten bir resul gönderdik.”⁴⁰

“...Allah’ın ayetlerini alaya almayın. Allah’ın sizin üzerinizdeki nimetini (hidayeti)sizce öğüt vermek üzere indirdiği Kitabı ve hikmeti hatırlayın.”⁴¹

...Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Al-lah sana Kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir.”⁴²

“Ey Yahya! Kitab’ı kuvvetle tut’ dedik ve daha sabi (çocuk) iken ona hikmet verdik...”⁴³

6- Nübüvvet; “...Derken Allah’ın izniyle onlasrı tamamen bozdular. Davud, Calut’u öldürdü ve hikmet verdi ve daha dilediğinden ona ta’lim de buyurdu...”⁴⁴, “(Meryem), “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken be-nim nasıl çocuğum olur?” dedi. Allah,“Öyle ama Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece “ol” der, o da hemen olur” dedi. Ve Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretecek. Allah, onu İs-railoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek.”⁴⁵

“Yoksa insanları (Peygamberleri); Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği şey (Peygamberlik) dolayısıyla kıskanıyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrahim aile-

³⁸ Nahl, 16/125.

³⁹ Bakara, 2/269.

⁴⁰ Bakara, 2/251.

⁴¹ Bakara, 2/231.

⁴² Nisa, 4/113.

⁴³ Meryem, 19/12.

⁴⁴ Bakara, 2/251.

⁴⁵ Al-i İmran, 3/48.

sine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümranlılık da vermiştik.”⁴⁶

“Onun hükümranlığını kuvvetlendirmiş, ona hikmet ve güzel konuşma vermiştik.”⁴⁷

7- Kur’ân-ı Kerim ve Kur’ân’ın tefsiri; “Allah’ın kudreti geniş, ilmi çok! Dilediğine hikmet verir; hikmet verilene ise, çok hayır verilmiş demektir.”⁴⁸

“Rabbinin yoluna davet et! Hikmet ile ve güzel güzel mev’ize ile ...”⁴⁹

Ayrıca Ahzab 34’te Kur’ân’ı ve Peygamberimizin sünnetlerini özümseyip düşünmek, bu şekilde bununla ilgili ilimleri tahsile teşvik anlamındadır. Şöyle ki;

“...ve Ey Peygamberin hanımları ve kızları! Evlerinizde okunup duran Allah’ın ayetlerini ve hikmetini hatırlayın.”⁵⁰ Ayrıca Peygamberlik ve Kitap manasına da gelmektedir..⁵¹

“Hikmet; faydalı amele götüren bilgi, bilgiye dayalı olarak ortaya konulan faydalı amel, ilim ve amelde sağlamlık demektir. Hikmet, yalnız başına ne ilim’dir, ne de felsefe. Hikmet, bunların da ötesinde, kişinin her şeyi yerli yerinde yapması, sözde ve amelde isabetli olması, ya da bilgi ve anlayış sahibi olmasıdır. Hikmet, bir açıdan da faydalı olanı işaret etmektedir. Öyle sağlam bir bilgiyle, maksada uygun olarak yerine getirilen bir amel elbette faydalı olacaktır.

İnandığı dini, diğer insanlara da sevdirmekle yükümlü olan her müslüman, bu dâvet işini en iyi bir şekilde ancak hikmetle yapabilir. Çünkü bilgisiz, hikmetsiz, kaba dâvetle, taassupla hareket etmenin faydası olmaz; hatta zararı olabilir. Ancak, hikmet, tatlı dil, güzel üslûp gönülleri etkiler, insanları yumuşatır, yoldan çıkmışları yola getirir. Özellikle kültürlü, anlayışlı ve okumuş insanları hikmetle çağırmak, halk tabakasını da güzel öğütlerle, tatlı nasihatlerle Rabbe dâvet etmek gerekmektedir. Herkese anlayış kabiliyetine

⁴⁶ Nisa, 4/54.

⁴⁷ Sad,38/ 20.

⁴⁸ Bakara, 2/269.

⁴⁹ Nahl, 16/125.

⁵⁰ Ahzab, 33/34

⁵¹ Zuhurf, 43/63.

göre söz söylemek, anlayacağı dilden, seviyesine ve uzmanlığına göre konuşmak, neticeye ulaşmak bakımından gerekli bulunmaktadır. Allah Rasûlü'nün, "insanlara akılları derecesinde hitap edin!" emri de zaten bunu ifade ediyor. Yalnız şu var ki, elbette her insana ve topluma anlatılacak İslâm, aynı din olacaktır. Din, toplumlara ve anlayışlara göre şekil almayacaktır.

Kur'an'ın Hikmet Olarak Tanımladığı Emir Ve Yasaklar:

1. "Allah ile beraber başka bir tanrı edinme!"⁵²

2-3. "Rabbin, 'kendisinden başkasına kulluk etmeyin' diye hükmetti."⁵³ ; Allah'a ibâdeti emretme ve başkasına ibâdeti yasaklama gibi iki mükellefiyeti ihtivâ etmektedir.

4. "Ana babaya ihsân/iyi muâmele edin."⁵⁴ Daha sonra Cenâb-ı Hak, ih-sânın (iyi muâmelenin) ne olduğunu açıklamak için şu beş şeyi zikretmiştir:

5. "Onlara 'öf' (bile) deme."⁵⁵

6. "Onları azarlama."⁵⁶

7. "Onlara güzel söz söyle."⁵⁷

8. "Onlara acıyarak merhametle tevâzu kanadını indir."⁵⁸

9. "Ey Rabbim... kendilerine merhamet et' de."⁵⁹

10. "Hısıma/akrabaya hakkını ver."⁶⁰

11. "Yoksula hakkını ver."⁶¹

12. "Yolda kalmışa hakkını ver."⁶²

13. "Malını saçıp savurma."⁶³

⁵² İsrâ, 17/22.

⁵³ İsrâ, 17/23.

⁵⁴ İsrâ, 17/23.

⁵⁵ İsrâ, 17/23.

⁵⁶ İsrâ, 17/23.

⁵⁷ İsrâ, 17/23.

⁵⁸ İsrâ, 17/24.

⁵⁹ İsrâ, 17/24.

⁶⁰ İsrâ, 17/26.

⁶¹ İsrâ, 17/26.

⁶² İsrâ, 17/26.

⁶³ İsrâ, 17/26.

14. "Şayet Rabbinden umduğun rahmeti arayarak onlardan sarf-ı nazar edersen, (onlara imkânsızlık dolayısıyla yardım edemiyorsan) kendilerine yumuşak söz söyle."⁶⁴

15. "Elini, boynuna bağlı olarak asma, onu büsbütün de saçıp savurma, yoksa pişman bir vaziyette oturup kalırsın."⁶⁵

16. "Evlatlarınızı fakirlik korkusuyla öldürmeyin."⁶⁶

17. "Zinâya yaklaşmayın. Çünkü o, şüphesiz bir hayâsızlıktır, kötü bir yoldur."⁶⁷

18. "Allah'ın haram kıldığı cana, haklı bir sebep olmadıkça kıymayın."⁶⁸

19. "Kim mazlum olarak öldürülürse, Biz onun velisine bir yetki verimiz."⁶⁹

20. "O da öldürmede israf etmesin (aşırı gitmesin)."⁷⁰

21. "Ahdi yerine getirin; sözlerinizde durun."⁷¹

22. "Ölçtüğünüz vakit ölçüyü tam yapın."⁷²

23. "Doğru terazi ile tartın."⁷³

24. "Senin için, hakkında bir bilgi olmayan şeyin ardına düşme."⁷⁴

25. "Yeryüzünde kibirlenip böbürlenerek yürüme."⁷⁵

Allah Teâlâ, bütün bunları, bu âyetlerde peşi peşine zikretmiş ve, "*Allah ile beraber başka bir ilâh/tanrı edinme. Sonra kınanmış ve kendi başına (yardımsız) bırakılmış olursun.*"⁷⁶ buyurarak başlamış, yine "*Allah ile beraber başka bir ilâh/tanrı edinme ki, sonra yerilmiş ve kovulmuş olarak cehen-neme atılırsın.*"⁷⁷ ifadesi ile sona erdirmiştir.

⁶⁴ İsrâ, 17/28.

⁶⁵ İsrâ, 17/29.

⁶⁶ İsrâ, 17/31.

⁶⁷ İsrâ, 17/33.

⁶⁸ İsrâ, 17/33.

⁶⁹ İsrâ, 17/33.

⁷⁰ İsrâ, 17/33.

⁷¹ İsrâ, 17/34.

⁷² İsrâ, 17/35.

⁷³ İsrâ, 17/35.

⁷⁴ İsrâ, 17/35.

⁷⁵ İsrâ, 17/35.

⁷⁶ İsrâ, 17/22.

⁷⁷ İsrâ, 17/39.

Bu âyetlerde zikredilen hükümler, bütün dinlerde/milletlerde gözetilmesi gereken, iptali kabul etmeyen emir ve yasaklardır. Bundan dolayı, muhkem ve hikmettir. Hikmet, bizzat sahip olduğu güzellikten ötürü kendisiyle amel etmek ve hayrı bilmekten ibarettir. Allah mükellefiyetlere tevhidî emretmekle başladı ve aynı şekilde bitirdi. Tüm bu sayılanlardan hemen sonra, *"İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir."*⁷⁸ denilmektedir. Bu hikmet vasıflarının belirtildiği bu âyetlerin başında ve sonunda şirkten nehyetmenin; tevhid'in bütün hikmetlerin başı olduğu hatırlatılmaktadır.

Yine, kendisine hikmet verilen Lokman (a.s.), kendi oğluna hikmetli öğütler vermiştir. Kur'an bu hikmetli emir ve tavsiyeleri Lokman'ın ağzından şöyle sıralar:

*"Andolsun Biz Lokman'a, 'Allah'a şükret' diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah müstağnîdir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan zengindir, her türlü övgüye lâyıktır. Lokman, oğluna öğüt vererek: 'Yavrucuğum! Allah'a şirk/ortak koşma! Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür' demişti. Biz insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye ettik... Önce Bana, sonra da ana babana şükret diye tavsiyede bulunduk. (Lokman, öğütlerine devamla şöyle demişti:) 'Yavrucuğum! Yaptığın iş (iyilik veya kötülük), bir hardal tanesi ağırlığınca olsa bile ve bu, bir kayanın içinde veya göklerde yahut yer(in derinliklerin)de bulunsa, yine de Allah onu (senin karşına) getirir. Doğrusu Allah, çok lütüfkârdır, her şeyden haberdardır. Yavrucuğum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten nehy et; başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar, azmedilmeğe değer işlerdendir. Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde kibirlenip böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenmiş övünen kimseleri asla sevmez. Yürüyüşünde tabî ol. Sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini (avaz avaz bağırarak) merkeplerin sesidir."*⁷⁹

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, Kitab ve hikmeti çoğu kez beraber zikretmiştir.⁸⁰ Bazı yerlerde tek başına hikmeti zikretmiştir.⁸¹ Beraber zikredilen âyetlerde vahiyden ayrı bir bilgi, bilinç, güç veya anlayış olduğu ortaya

⁷⁸ İsrâ, 17/39.

⁷⁹ Lokman, 31/12-19.

⁸⁰ Bkz. Bakara, 2/129, 151; Âl-i İmrân, 3/48; Nisâ, 4/113; Mâide, 5/110.

⁸¹ Bkz. Bakara, 2/269; Lokman, 31/12; Sâd, 38/20).

çıkılmaktadır. Veya Kitab'dan peygamberin ve mü'minin elde ettiği veri, anlayış veya güç de olabilir. Tek başına zikredilen âyetlerde ise, bir çeşit Kitab'ın bilgisini de içine alabilecek bir ruh, bir aydınlanma, furkan veya hayırdır.

Hadis-i Şeriflerde Hikmet Kavramı

Hikmet hadisi muhtelif lafızlarda nakledilmiştir. *"Hikmet, mü'minin yitik malıdır; nerede bulursa onu alır."*⁸² *"Hikmetin başı Allah korkusudur."*⁸³, *"Yalnız iki kişiye hased (gıpta) edilebilir: Bir adam ki Allah kendisine hikmet vermiştir, o adam bu hikmet gereğince hareket ediyor ve bunu başkalarına da öğretiyor ve bir adam ki Allah kendisine mal vermiştir, o da malı Hak yolunda infâka/harcamaya koyulmuştur."*⁸⁴, *"Şüphesiz bazı şiiirler vardır ki hikmettir."*⁸⁵, *"Kardeşini kendisiyle hidâyete/doğru yola ilettiğin hikmet kelimesinden daha güzel hediye yoktur."*⁸⁶

İbn Abbâs (r. anhumâ) anlatıyor: "Rasûlullah (s.a.s.) beni göğsüne bastırdı ve: *"Allah'ım, (bunu dinde fakîh kıl,) buna hikmeti ve Kitabın te'vilini öğret!"* dedi."⁸⁷ İbn Abbâs (r. anhumâ) anlatıyor: "Rasûlullah bana hikmet verilmesi (iki defa hikmet verilmesi) hususunda duâda bulundu."⁸⁸ İbn Abbâs: "Hikmet, nübüvvet dışındaki isâbettir."⁸⁹, *"Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır."*⁹⁰, *"İman Yemen'lidir; hikmet Yemen'lidir."*⁹¹ (Bu hadisin, Lokman (a.s.)'ın Yemen'deki kavmine mensûbiyetine atıfta bulunduğu öne

⁸² İbn Mâce, Zühd 15; Tirmizî, İlim, 19.

⁸³ Tirmizî, Feyzu'l-Kadir, 3/ 574; Beyhakî; Deylemî; Keşfu'l Hafâ, 1/421; İbn Merduyeh; İbn Kesir, 1/242.

⁸⁴ Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn 47, hadis no: 267, -815-; Buhârî, İlim 15, Ahkâm 3, Zekât 5, İ'tisâm 13, Tevhid 45, Temennî 5; İbn Mâce, Zühd 23.

⁸⁵ Buhârî, Edeb 90; Tirmizî, Edeb 69; İbn Mâce, Edeb 41.

⁸⁶ Dârimî, Mukaddime, 32.

⁸⁷ Buhârî, Fezâilu'l-Ashâb 24, İlim 17, Vudû 10, İ'tisâm 1; Müslim, Fezâilu's-Sahâbe 138, hadis no: 2477; İbn Mâce, Mukaddime 11; Ahmed bin Hanbel, 1/269.

⁸⁸ Tirmizî, Menâkıb 42, hadis no: 3823, 3824.

⁸⁹ Buhârî, Fezâilu's-Sahâbe 24.

⁹⁰ Tirmizî, Menâkıb 20.

⁹¹ Buhârî, Menâkıb 1; Müslim, İman 82, 88, 89, 90; Tirmizî, Menâkıb 71; Dârimî, Mukaddime 14; Ahmed bin Hanbel, 1/252, 258, 270, 277.

sürülmüştür.), *"Hikmetin konuşulup yayıldığı meclis, ne güzel meclistir."*⁹², *"Bir ilim meclisine oturup hikmetli söz dinledikten sonra, bu meclisten bahsederken işittiği şeylerin sadece kötü kısımlarını anlatan bir kimsenin misali, bir sürü sahibi çobana gelip: 'Ey çoban, süründen bana bir koyun kes!' deyince, çobandan: 'Git, en iyisinin kulağından tut al!' iznine rağmen, gidip sürünün köpeğinin kulağından tutan adamın misalidir."*⁹³

Hikmet kavramının çok değişik ve zengin anlamları olması, Kur'an'da da farklı manalarda kullanılması, hikmetin kapsamı konusunda yeter bilgi vermektedir. Anlaşılan o ki, hikmeti Kur'an ve hadis/sünnetle sınırlamak Kur'an'ın tavır ve beyanına ters düşer. İlgili âyetlerde görüldüğü gibi, Kur'an birçok yerde peygamberlere verilen kitapla hikmeti (meselâ Tevrat, İncil ve Kur'an'la hikmeti), ayrı ayrı anmaktadır. Bu demektir ki "hikmet, bir nebînin aldığı vahiylerle sınırlı değildir." O, tüm keşfedici fark etme gücünün ortak adıdır.⁹⁴ Öte yandan, peygamber, kitap yanında hikmet de öğretiyor. Ve Hz. Peygamber: *"Hikmet, mü'minin kaybolmuş malıdır; onu nerede bulursa alır."* diyor. Hikmetle ilgili hadis-i şerifler açıkça gösteriyor ki hikmet; Kur'an, hadis ve sünnet dışında da bulunabilir. Âyetler ve özellikle hadisler, bu nimetten peygamberlerden başka insanların da nasipleneceğini kabul ve ilan etmektedir.

İbn Arabî, hikmet hadisiyle ilgili şu yorumu yapmıştır. "Ey nebevî mirası araştıran kimse! Hadislerde vâkıf olduğun bir hakikati bir filozof veya bir mütekellimin zikrettiğini gördüğünde, söyleyeni dinsiz diye bu, onu nakletmekten ve onunla amel etmekten seni alıkoymasın. Böyle yapmak tahsilden nasibi olmayanın işidir. Çünkü filozofun bütün ilmi batıl değildir. Binaenaleyh şariatımızın onu reddetmediğini gördüğümüzde, özellikle bu söyledikleri hikmet, şehvetlerden, nefsin tuzaklarından ve bunlara dönük kötü huylardan uzaklaşmak kabilinden olduğunda onu kabul ederiz. Benzeri bir yorum da İbn Arabî'den önce İbn Rüşd'de de görülmektedir. O, Faslu'l-Makâl adlı eserlerini hemen hemen bu iddianın ispatı üzerine bina etmiştir."⁹⁵ Hikmet hadisi çeşitli tariklerden nakledilmekle birlikte umumiyetle zayıf ka-

⁹² Dârimî, Mukaddime 28.

⁹³ İbn Mâce, Zühd 15; Ahmed bin Hanbel, 2/252.

⁹⁴ Bkz. Âl-i İmrân, 3/48; Mâide, 5/110.

⁹⁵ Özşenci, Mehmet, "Hikmet Hadisi Üzerine bir İnceleme", *DİVAN İlmî Araştırmalar*, 1996/2.

bul edilmiştir. Bununla beraber hikmet hadis, ulema ve halk arasında yaygınlık kazanmış, içeriği çeşitli yorumlara konu olmuştur. Günümüzde de çeşitli çevrelerce her tür bilgi ve bilim transferi için delil olarak kullanılmaktadır.

Rasûlullah'ın Sünnetine hikmet denmesinin bir sebebi; O, hikmet sahibiydi. Yani her sözünde ve fiilin de bir incelik ve manâ vardı. Hakka uymayan söz ve fiil kendisinden meydana gelmezdi. Cevâmiu'l-kelîm verilmişti. O az sözle engin ve çok değerli manâları dile getirirdi. O'nun hadislerini okuyan ve sünnetini inceleyen bunu rahatlıkla müşâhede eder.

BİBLİYOGRAFYA

KUR'AN-I KERİM

HADİS-İ ŞERİFLER

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997.

DİA, C.17/, Hikmet Md.

ERDEM, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din- Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997.

ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1988.

İBN MANZUR, *Lisanu 'l-Arab*, 'hkm''md

İBN-İ RÜŞD, *Faslû 'l-Mâkâl*, (Neşr. B.Karlığa), İstanbul–1992.

el-İSFAHANÎ Ragıb, *el-Müfredat*, ‘h-k-m maddesi’, Mısır, 1993

GÖLPINARLI, Özbudak, *Mesnevi Tercümesi*, IV/ 3005–3030

KUTLUER, İlhan, “Hikmet ” *DİA*, XVII/506.

MEDKUR, İbrahim, ‘*el-Mu’cem ’ül Veciz*, ‘el-hikmet’’md. Mısır, 1994.

ÖZŞENCİ, Mehmet, “Hikmet Hadisi Üzerine bir İnceleme”, *DİVAN İlmî Araştırmalar*, İstanbul-1996

TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara, 1989.

YAKIT, İsmail, “*The International Conpress of Mevlâna and Goethe*”, Tebliğ metni.

YEZDÎ Misbah, “*İslâmî İrfan ve Hikmet*”, Tebliğ Metni, İstanbul, 1977.

SONUÇ

Hikmet, evrende var olan eşyaların (nesnelerin) işleyiş kanunlarını/sünnetullahı bilme, eşyayı tanıma, vahyi anlama ve buna uygun davranış biçimleri sergileyebilme yetisidir. Hikmeti ancak hakikati arayanlar bulabilir; hikmete ulaşmada akıl, önemli bir role sahiptir. Hikmete ulaşmak, büyük bir çaba ve uzun bir zaman sürecini gerektirir. Zira bu uzun süreç insanın teorik olarak bilgi donanımını güçlendirirken; diğer yandan, hayatı, evreni, insanları ve bunlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunları tanımalarını, vahiyle olgular arasında sağlıklı irtibatlar kurmasını ve olgunlaşmasını sağlayacaktır. Bu süreçten geçen, fikrî ve fiilî olgunlaşma sürecini dolduran, doğaya, insan psikolojisine, toplumsal hayata hükmeden kanunların bilgisine ulaşan insan, artık hikmete yaklaşmış, hayatı değiştirme ve dönüştürme kıvamına ulaşmış, önce kendi nefsinde devrimi başarmış ve bu devrimi toplumsal platformda gerçekleştirmeye aday hale gelmiştir. Daha kısa ve öz bir tanımla hikmet, Kur'an'ı anlama ve yaşama çabasıdır.

"Hikmet, mü'minin yitik malıdır; nerede bulursa onu alır." Rasûlullah'ın büyük anlamlar taşıyan bu sözü söylediği çağın üzerinden 14 asır geçti ve mü'minler, yitiklerinin acısını derinden hissediyorlar. Bir dönem, Allah'ın kitabına ve hikmete sınıksız yapışmak sûretiyle dünyada izzet ve şeref sahibi olmasını bilen müslümanlar, şimdilerde ıstıraplı bir silkiniş ve arayış dönemini yaşıyorlar.

"Allah'a dâvet eden ve sâlih amel işleyip 'ben müslümanlardanım' diyen kimseden daha güzel sözlü kim vardır?" (41/Fussilet, 33) âyetini tablolastıran ashâbın yaşadığı cehennemî ortamın daha hafif bir benzeriyle karşılaştığı halde, "ben müslümanlardanım!" diyebilme cesâretini kendinde bulamıyor günümüz müslümanları.

İşte bu halleriyle müslümanlar, Allah'ın nimet verdiği kullarından olmayı hak edemiyorlar ve düşmanlarının uyanıklığı ve çeşitli hileleri karşısında sürekli yenilgiye uğruyorlar. Bu, elbette müslümanların sahiplenme iddiasında bulundukları dinlerinden kaynaklanmıyor; aksine, müslümanların İslâm-sızlığından doğuyor. Kitab'ı ve Sünnet'i anlamamalarından oluyor. Âyetlerin hakkını vererek okumamalarından dolayıdır bunlar. Yaşadıkları ortamı, içinde yaşadıkları toplum ve düzeni, küreselleşen ve gittikçe küçülen dünyayı tanımamalarından kaynaklanıyor.

Hikmetin alt yapısını oluşturan unsurlar basiretli bir bakış açısı, sağduyu, sezgi, kalbin İlâhî nur sâyesinde eşyanın hakikatini görmesi, adâlet, hüküm, fıkıh/tefekkuh (derin kavrayış), fehm; anlayış, furkan; hakla bâtılı, iyiyle kötüyü ayırt edebilme yeteneği, ma'rifet (Allah'ı hakkıyla tanıma), hayır, tedebbür (geleceği sonucu değerlendirme, doğru düşünce, şuur, takva, ileri görüşlülük, bir şeyi delille ispatlama, sezgi gücüyle ulaşılan bilgi, zekâ kıvraklığı, derin anlayış gücü, kalbin Hakkın nûruyla görmesi gibi değerlerdir. İman, şuur, ilim, ihlâs, takvâ ve sâlih amel olmadan Allah vergisi olan ve belirli liyakat ve sebeplere yapışma sonucu verilecek olan hikmet gerçekleşmez. Hikmeti elde etme yolları; okuma, dinleme ve gezi ile gözlemle elde edilecek hayırlı, faydalı ilimdir.

Hikmete zıt olan özellikler de şöyle sıralanabilir: Zulüm, cehâlet, gaflet, zan, lağv (boş, lüzumsuz, çirkin, faydasız söz ve iş, günah ve yalan), ifrat, gûlûv (aşırılık), bağy (kibir, zulüm, haddi aşmak, aşırı gitmek, haksızlık), israf (haddi aşmak, ölçüsüz yapmak haddi tecâvüz), tebzîr (saçıp savurmak, ölçüsüz harcayıp dağıtmak, yersiz veya harama sarfedilen şey), buhl (cimrilik), fahşâ (ölçünün ötesinde, kötü ve tiksindirici her şey, aşırılık, ayıp davranışlar).

Hikmet, Allah'ın üç kitabını (Kur'an, kâinat ve insan), beraber ve bir bütünlük/tevhid içerisinde okuyup anlayabilme; bu tefekkür ve derin kavrayış neticesinde gereken eylemlerde bulunabilmedir. Bu kavrayış ve aksiyon, hayattan, çevreden, çağdan kopuk değil; onların güzellikleriyle uyumlu, yanlışlarını da ıslah anlayışıyla olmalıdır.

Kâfırde, müşrikte hikmet olur mu? Hikmetin "elde edilen" olmaktan ziyade, liyakat kesbedenlere "verilen" ve hikmet elinde olan kimsenin bol hayır sahibi olduğu değerlendirilince, kâfirlerde bulunan hikmet kırıntıları, bulunduğu konum ve ilişkide olduğu bozuk inanç ve fesatla yok hükmündedir. Hadisteki ifadeden yola çıkarak, hikmet mü'minin malıdır. Kâfirin inancı ve dünya görüşü hikmete gerçek sahiplik yapmaya engeldir. Yani, çalınan, nasılsa bulunan hikmet, kâfirin elinde iken hikmet özelliği taşımayacak, gerçek sahibi olan mü'minin elinde hikmet özelliği kazanacaktır. Bütün âlimler, hikmeti sâlih amelsiz, sadece bilgi ve kültürden ibaret saymamışlardır. Sâlih amel de, iman olmadan ortaya çıkmayacağına göre, kâfirler gerçek anlamda hikmet sahibi olamazlar. Bilginin kendisi değil; fakat onu uygulama ve söyleme kabiliyeti, insanı hikmet sahibi yapar.

RESUME

The Wisdom''Hikmet'' (al-Hikme) concept very important term in the literature knowledge of İslam. There are verse of Quran and Hadiths concerned with this concept.

The significances of this concept; to know, to be informed of, be aware of, to understand, comprehend and like these. There are a lot all kinds of this term. For example meaning types; philosophical, pertaining to religion, social. In the Quran; recommendation, intelligence, perceptiveness, understanding, sympathy, scholarly, evidence, mentality, glazes of the quran and slenderness, sunnah road and manner, being a prophet, commentary on the Koran. There are other terms connected with wisdom; knowledge, application, purpose, usefulness, reason, knowledge God, to exist and the other being presents

Key Words: Wisdom, to understand, perceptiveness, scholarly, recommendation, usefulness, knowledge God and the to exists

XIII-XV ƏSRLƏR ARASINDA ƏNDƏLÜSDƏ SƏHİYYƏ VƏ SAĞLAMLIQ FƏALİYYƏTLƏRİ

Qiyas Şükürov*

Giriş

XIII-XV əsrlər arasında Pireney yarımadasının cənubi-şərqində yerləşən Qrenada, Loxa, Qadis, Almeriya, Malaqa və Cəbəlitariq kimi şəhər və bölgələr Bəni Əhmər dövlətinin idarəsi altında idi. Qeyd olunan bölgələrdə son dövr orta əsr Avropa şəhərləri ilə müqayisədə elmi və mədəni irəliləyiş mövcud idi. Xüsusilə də dövrünə görə inkişaf etmiş səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətləri qeyd olunan şəhər və bölgələrdə icra edilirdi. Bəhs olunan dövrdə ölkədəki səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətləri, rəsmi və qeyri-rəsmi olmaq üzrə, iki şəkildə icra edilirdi. Rəsmi tibbi xidmət hökəmdar ailəsi və dövlət adamları üçün saray xəstəxanasında verilir. Qeyri-rəsmi tibbi xidmət isə ölkənin geri qalan əhalisi üçün göstərilirdi. Rəsmi və qeyri-rəsmi bütün tibbi fəaliyyətləri kontrol etmək məqsədi ilə “Baştəbiblik” adlı bir müəssisə fəaliyyət göstərirdi. Bu müəssisənin mərkəzi ofisi Qrenada şəhərində yerləşirdi. Bəhs olunan qurumun işlərini “Şeyx əl-ətibba” unvanı ilə bilinən bir başhəkim icra edirdi.¹ Şeyx əl-ətibba vəzifəsinə təyin edilən həkimlər sahələrində böyük müvəffəqiyyət qazanmış mütəxəssislərdir. Məsələn, bir ara bu vəzifəni məşhur təbib və farmakoloq Əhməd b. Məhəmməd əl-Kəzni icra etmişdir.²

Xəstəxanalar və təbiblər

Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs şəhər və bölgələrində ağır xəstəliklərə mübtəla olan şəxslər əksəriyyət etibarını ilə darülcəzələrdə müalicə edilirdilər. Bu xəstəxanalar, yəni darülcəzələr ilk Bəni Əhmər Sultanı Məhəmməd İbn əl-

İQTİBASLAR

* Girnə Amerikan Universiteti Pedaqogika Fakültəsi; e-mail: qiyassukurov@gau.edu.tr

¹ Əhməd Sani əd-Devsəri, **əl-Həyat əl-ictimaiyyə fi Ğirnatə fi asri devləti Bəni əl-Əhmər**, Əbu Zabi: əl-Məcmə əs-səkafi, 2004, səh. 252.

² Lisan əd-Din İbn əl-Xətib, **əl-İhâta fi əxbəri Ğirnatə**, təhqiq: Muəmməd Abdullah İnan, əl-Qahirə: Məktəbə əl-Hancı, 1973-1974, I, səh. 206-207; III, 161; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 252.

Əhmər dövründən etibarən qurulmaya başlamışdı.³ Xəstələrin müalicəsi üçün darülacəzələr kifayət etməyincə, böyük xəstəxanalar, ələlxusus da əl-Maristanlar təsis edilməyə başladı. Belə bir xəstəxana 1366-cı ildə V Məhəmmədin əmri ilə Qrenada inşa edilmişdi.⁴ Bu xəstəxana iki şöbədən ibarət idi; birinci şöbədə kişilər, ikinci şöbədə isə qadınlar müalicə edilirdi. Bu məqsədlə qurulan xəstəxanalar əksəriyyət etibarilə gözəl mənzərəli yerlərdə, ələlxusus da yaşıllığı bol olan göl kənarlarında yerləşirdi. Belə bir seçimin təməl səbəbi, çox güman ki, təbiətin müalicə prosesindəki danılmaz təsir qabiliyyəti ilə bağlı idi.

Darülacəzə və əl-Maristanlara əlavə olaraq, bir saray xəstəxanası da fəaliyyət göstərirdi. Bu xəstəxana **darüssultaniyyə** yaxud **darülimarə** adlarıyla bilinirdi. Dövrün bir neçə məşhur təbibi saray xəstəxanasında təbib olaraq çalışırdı. Onlar saray ərkanı ilə hökümдар ailəsinin sağlamlığından məsul idilər. Mövzu ilə əlaqədar qaynaqlarımızda bəhs olunan qurumun təbibləri haqqında bəzi məlumatlara təsadüf etmək mümkündür. Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əbdüləziz b. Salim b. Xələf əl-Qeyisi (ö. 1317) bu təbiblərdən biridir. Tibb elmi ilə dərman istehsalı sahələrində müvəffəqiyyətli fəaliyyətləri səbəbi ilə diqqətləri izərinə cəlb edən Qeyisi, Alumenkardan Qrenadaya dəvət edilmiş və saray təbibliyi vəzifəsinə təyin edilmişdir⁵. Şəkurəli Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əli b. Abdullah əl-Ləhmi (ö. 1326) də darülimarədə fəaliyyət göstərən təbiblər arasındadır.⁶ Əbu Abdullah ər-Rakuti adlı məşhur bir təbibin yanında yetişən Loxalı Əbu Musa İsa b. Məhəmməd b. İsa b. Ömər əl-Əməvi (ö. 1327) Qrenada tibb dərsləri verirdi. Buna əlavə olaraq,

³ Yusuf Şükri Fərhat, **Ğirnatə fi zillə Bəni əl-Əhmər: dirasə hədəriyyə**, (y.y.): əl-Müəssəsə əl-Camiə li əd-Dirasat və ən-Nəşr və ət-Təvzi, səh. 32.

⁴ Bəni Əhmər dövründə qurulan əl-Maristanlar haqqında əlavə məlumat üçün bax: Devsəri, **eyni əsər**, səh. 165; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 135, 217; Marianne Barrucand - Achim Bednorz, **Moorish Architecture in Andalusia**, Taschen, Italy: Taschen, 1992, səh. 212; Rachel Arié **L'Espagne Musulmane Au Temps Des Nasrides (1232-1492)**, Paris: De Boccard, 1990, səh. 398-399; Antonio Fernández Puertas, "El Arte", **Historia de España: El Reino Nazarí de Granada (1232-1492) - Sociedad, Vida y Cultura**, Ed. Menéndez Pidal, Madrid: Espasa Calpe, 2000, VIII/4, səh. 261-262.

⁵ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 171-172.

⁶ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 178.

darüssultaniyyədə həkim olaraq fəaliyyət göstərirdi.⁷ Ondan sonra bu işi İbn əs-Sərrac adıyla məşhur olan Əbu Abdulla Məhəmməd b. İbrahim b. Abdulla b. Əhməd b. Məhəmməd b. Yusuf əl-Ənsari (ö. 1329) icra etmişdir. Əslən Qrenadalı olan İbn əs-Sərrac saray təbibliyi vəzifəsi ilə bərabər xalqa da tibbi xidmət göstərir və fəqir insanları təmənnəsiz müalicə edirdi. Sonrakı illərdə təbabət elmi ilə əlaqədar bilik və təcrübələrini isə **ən-Nəbat və ər-rüya** adlı bir tibb risaləsinə cəm etmişdir.⁸ Darüssultaniyyədə qeyri-müsəlman təbiblərin işlədiyi də diqqət cəlb edir. Məsələn, yəhudi əsilli İbrahim b. Zarzar tibb elmindəki bilik və bacarıqları səbəbi ilə bu müəssisədə işə alınmışdı.⁹

Qeyd etmək lazımdır ki, təbiblik məsləyi Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs toplumunda əsas etibarlı ilə ailədən miras olaraq sonrakı nəsillərə dövr edilən bir məslək idi. Bu səbəblə təbiblik məsləyinə xüsusi maraq duyan, təbiblik işi ilə məşğul olan çox sayıda ailə haqqında qaynaqlarımızda böyük miqdarda məlumat vardır. Bu ailələrdən biri Bəni Zühr idi. Təbabət emlinin yan sahələri olan kimya və əczaxana işinə də əl atan bu ailə, erkən dövrlərdə Əbu əl-Əla b. Zühr və Əbdülməlik b. Zühr kimi məşhur təbiblər yetişdirmişdir. Bu ailənin soyundan olan Əbu Bəkr b. Əbdülməlik b. Zühr də dədə-babalarının yolundan gedərək, tibb və kimya sahələrində ixtisas sahibi olmuşdur. Qeyd olunan təbib, bu fəaliyyətlərinə əlavə olaraq, Bəni Zühr soyundan olan həkimlərin tibbi biliklərini **kitab fi əl-ədviyə əl-müfrədə** adlı bir kitaba cəm etmişdir.¹⁰

Dövrün səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətləri sahəsində Şəkuralı təbiblərin özünəməxsus yeri vardı. Əbu Abdullah Məhəmməd b. Əli b. Abdullah əl-Ləhmi əş-Şəkuri (ö. 1327) onlardan biridir. Təbabət sahəsindəki müvəffəqiyyətli fəaliyyətləri səbəbi ilə Şəkuri, Sultan V Məhəmməd tərəfindən darüssultaniyyədə işə alınmış və saray təbibliyi olaraq fəaliyyət göstərməyə başlamışdı. O, eyni zamanda dövrünün böyük filosof və elm xadimi Lisan

⁷ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 236.

⁸ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 160-162; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 162.

⁹ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 168-171.

¹⁰ Əhməd b. Muhəmməd ət-Tilimsani əl-Maqqari, **Nəfh ət-tib min ğusn əl-Əndəlüs ər-ratib və zikri veziriha Lisan əd-din b. əl-Xətib**, təhqiq: Yusuf əş-Şeyx Muhəmməd əl-Bəqai, Beyrut: Dar əl-Fikr, 1419/1998, IV, səh. 26, 226; Muhəmməd Abdullah İnan, **Devlət əl-İslam fi əl-Əndəlüs: əl-asr ər-rabi - Nihayət əl-Əndəlüs və Tarix əl-Arab əl-Mütənassirin**, əl-Qahirə: Məktəbət əl-Hanci, 1417/1997, səh. 459.

əd-din İbn əl-Xətib ilə yaxın dost idi və tibb sahəsindəki bilik və təcrübələrini onunla bölüşməkdəydi. Sonrakı illərdə Şəkuri Əndəlüsdə yaşamaq istəməmiş və Tilimsana mühacirət etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Tilimsanda olduğu günlərdə köhnə dostu İbn əl-Xətib onu yenə unutmamış və Tilimsanda hacibi vəzifəsini icra edən əski dostu İbn Xəlduna məktub yazaraq Şəkuriyi himayə etməsini xahiş etmişdir.¹¹ Beləliklə, Şəkuri Tilimsan hacibinin himayəsi altında yeni yerləşdiyi bəldədə tibbi fəaliyyətlərini davam etdirmişdir.

Əbu Təmmam Qalib b. Əli b. Məhəmməd əl-Ləhmi (ö. 1340) Şəkuralı təbiblərdən başqa biridir. Gəncliyində şərq məmləkətlərinə səyahət edən Ləhmi, ən nəhayət Qahirə şəhərinə yerləşmiş və burada tibb dərsləri tədris etməyə başlamışdır.¹² Buna əlavə olaraq, təbabət elmindəki bilik və təcrübələri ilə topluma faydalı olmaq istəmiş və təbib olaraq sivil xalqa tibbi xidmət göstərmişdir.

Bəni Əhmər dövründə ölkənin sərhədləri daxilində fəaliyyət göstərən yəhudi təbiblər də vardı. Yahya b. əs-Saiğ onlardan biridir. Bu təbib Sultan Əbu əl-Haccac Yusif b. Məhəməd əl-Müstəğni-Billah dövründə saray xəstəxanasında xidmətə alınmışdı. Sonrakı illərdə vəzir Xalidin təsiri altında qalan bu yəhudi təbib sultanı zəhərləmək istəmişdir. Ancaq onların sui-qəsdini ifşa olunmuş, vəzirlə birlikdə yəhudi təbib də edam edilmişdir.¹³ Qrenada şəhərində Amonlar adıyla tanınan bir yəhudi ailə XV əsrin 50-ci illərində Yitzhak Amon adlı bir məşhur təbib yetişirmişdi. Adı qeyd olunan təbib təbabət sahəsindəki bacarıq və biliyi səbəbi ilə saray xəstəxanasında vəzifəyə təyin edilmişdi. Yəhudilər İspanyadan sürgün edildikdən sonra Amonlar ailəsi də Osmanlı dövlətinə köç etdi. Babıali nəzdində xüsusi bir mövqə əldə edən bu ailə, bir müddət sonra Josef Amon adlı məşhur bir təbib yetişdirdi.

¹¹ İbn Haldun, **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar**, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, sh. 108.

¹² İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 240.

¹³ Əbdürrəhman b. Muhəmməd b. Xəldûn əl-Hadrami əl-Məğribi, (1399/1979), **Kitab əl-İbər və divan əl-mubtədə və əl-xəbər fi əyyam əl-Ərəb və əl-Əcəm və əl-Bərbər və mən asarahum min zəvi əs-Sultan əl-əkbər**, Beyrut: Müəssəsəti Cəmmal li ət-tibaa və ən-nəşr, IV, səh. 178-179; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 252; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 50; L. P. Harvey, **Islamic Spain 1250 to 1500**, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1990, səh. 220; Arié, **eyni əsər**, səh. 121.

Bu təbib əvvəlcə II Bəyazidin, sonra isə I Səlimin saray təbibi olaraq fəaliyyət göstərdi.¹⁴

Bəni Əhmər dövrünün təbibləri arasında İbn Baytar əl-Maleqi adıyla məşhur olan Ziyaəddin Əbu Məhəmməd Abdulla b. Əhmədin (ö. 1248) xüsusi yeri vardır. İbn Baytar, dövrünün məşhur təbiblərindən Əbu əl-Abbas əl-Əməvinin yanında yetişmişdir. Bəni Əhmər tarixinin böhranlı dövründə yarımadanı tərk edib, Məğribə keçmiş və bir müddət burada yaşamışdır. Sonrakı illərdə Misirə getmiş və Məmlüklər dövlətinin xidmətinə girmişdir. Burada olduğu günlərdə, təbabət elminə əlavə olaraq, botanika elminin təlim və tədrisiylə məşğul olmuşdur. İbn Baytardan sonra yarımada botanika və təbabət elmi ilə məşğul olan əndəlüslülər arasında Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əli b. Fərac əl-Qaribliyaninin (ö. 1360) adını qeyd etmək lazımdır. Qaribliyani tibb elminin cərrahlıq sahəsi ilə məşğul olmuşdur. Təbiblik məsləyinə əlavə olaraq, botanika elminə də maraq göstərmiş, bu sahədə müvəffəqiyyətli fəaliyyətlər göstərən Qaribliyani nəbatat sahəsi ilə əlaqədar bilik və təcrübəsindən istifadə edərək bir botanika kitabı yazmışdır.¹⁵

Bəni Əhmər dövründə əyalətlərdə həkimlik edən bəzi təbiblər vardı. Məsələn, hicri VIII əsrin 50-ci illərində Malaqada həkim olaraq fəaliyyət göstərən Əbu Əli Həsən b. Məhəmməd b. Həsən əl-Qeysi dövrünün məşhur təbiblərindən biri idi. Bu təbib tibb emlini Əbu əl-Həsən əl-Ərkuşidən öyrənmişdi.¹⁶ Dövrün təbiblərindən Əhməd b. Abdulla b. Əbdülmümin əl-Hasimi ət-Tancalı isə Loxa şəhərinə yerləşərək, burada şəhər xalqının sağlamlığı üçün fəaliyyət göstərirdi.¹⁷ Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əli b. Məhəmməd əl-Əbdəri (ö. 1349) adlı həkim Malaqa şəhərində xətib vəzifəsini icra etməklə bərabər, səhiyyə sahəsində təcrübəli bir həkim kimi xalqa tibbi xidmət göstərirdi.¹⁸ Əslən Mürsiyəli olan Qrenada, Quadiks və Almeriya şəhərlərində yaşayan Əbu Abdulla Məhəmməd b. Məhəmməd b. Meymun əl-Xəzraci (ö. 1349), yaşadığı şəhərlərin xalqına tibbi yardım edirdi.¹⁹ Əbu əl-Qasım

¹⁴ Moshe Sevilla-Sharon, **Türkiye Yahudileri**, Jerusalem: Kudüs İbrani Universiteti Yayınları, 1982, səh. 31.

¹⁵ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 179-180; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 252.

¹⁶ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 467-468.

¹⁷ Fərhat, **eyni əsər**, səh. 162; Arié, **eyni əsər**, səh. 367-368.

¹⁸ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 98.

¹⁹ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 194-196.

Məhəmməd b. Yusuf b. Halsun adlı bir təbib isə Malaqa, Loxa və Qrenada şəhərlərində əhalinin sağlamlığı ilə məşğul olurdu.²⁰ Quadiks əsilli Əbdül-əziz b. Abdulla b. Əbdüləziz əl-Əsədi (ö. 1315) isə öz şəhərinin xalqına tibbi xidmət göstərirdi.²¹ Qələmindən müvəffəqiyyətli şəirlər çıxan Əbu əl-Qasım Əli b. Abdulla b. Yəhya b. Zəkəriyyə əl-Ənsari də tibb sahəsindəki fəaliyyətləri ilə yaşadığı şəhərin xalqının tibbi problemlərini həll etməyə çalışırdı.²²

Bəni Əhmər dövründə tibb və sağlamlıq sahəsində xidmət göstərən təbiblər arasında qadın həkimlərin də mövcud olduğu müşahidə edilir. Qadın həkimlər arasında Ümm əl-Həsən bint Əbu Cəfər ət-Tancalinin (ö. 1349) xüsusi yeri vardır. Tancali təbabət elmini atasından öyrənmişdi.²³

Tibb risalələri

Bəni Əhmər dövrünün bir sıra əndəlüslü təbibləri tibb elmi ilə əlaqədar bilik və təcrübələrini kitablaşdırmışdılar. Onların bu tərz fəaliyyətləri nəticəsində, qeyd etmək lazımdır ki, Əndəlüsdəki tibb tarixinin bu dövrünü əks etdirən böyük miqdarda tibb külliyyatı meydana gəlmişdir. Dövrün məhsuldar təbibləri arasında Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əli b. Abdulla əl-Ləhmi əş-Şəkürinin özünəməxsus yeri vardır. Bu təbib səhiyyə və sağlamlıq sahələri ilə əlaqədar bir neçə kitab yazmışdır. Bu kitablardan biri olan **Tuhfə əl-mütəvəssil fi sanat ət-tibb** adlı əsər Bəni Əhmər dövrünün təbibləri tərəfindən bəyənilməsi üçün çox istifadə edilmişdir. Şəkürinin tibb sahəsində xüsusi bir icadı da vardır; orta əsrlər boyunca müalicəsi tibb elmi üçün böyük bir problem təşkil edən çiban xəstəliyinin bəzi simptomlarını kəşf edən Şəkuri, apardığı analizlər nəticəsində bu xəstəliyin müalicəsini təmin edən təbii bir ot tapmışdır. Bunlara əlavə olaraq, Şəkuri xəstələrin müalicəsi işində xəstələrin qidalanmasına xüsusi əhəmmiyyət vermiş; xəstələrin yemək və içkilərinin hazırlanmasına xüsusi diqqət sərf etmişdir.²⁴

²⁰ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 256-268.

²¹ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 26-27.

²² İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 186-187.

²³ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 430-431; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 342-343; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 122; Əhməd Muhammad ət-Tavxi, **Məzahir əl-hadərə fi əl-Əndəlüs fi asri Bəni əl-Əhmər**, İskəndəriyyə: Müəssəsəti şəbab əl-camia, 1997, səh. 96.

²⁴ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 177-179; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 251-252; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 162-164.

XIII əsrin məşhur təbib və botanikçilərindən İbn Baytar qeyd olunan elm sahələri ilə əlaqədar bir neçə qiymətli əsər qələmə almışdır. **əl-Əfal əl-ğaribə və əl-xavass əl-acibə** bunlardan biridir. Müəllifin bu sahə ilə əlaqədar ikinci əsəri isə **əl-Muğni fi əl-ədviyə əl-müfrədə** adını daşıyır. Tibb elmiylə əlaqədar olan bu əsərdə ağrıyan üzvlərin müalicəsi ilə əlaqədar məlumatları ehtiva edir.

İbn Baytarın tibb elmi ilə əlaqədar ən mühüm əsəri **əl-Cami əl-müfrədat əl-əvdiyə** adlı kitabdır. Qeyd olunan əsər dərman hazırlanmasında istifadə edilən limon, sarımsaq və zəfəran kimi bitkilərdən bəhs edir. Əsərin müəllifi, məsələn limon bitkisini tədqiq edir, onun forması, qoxu və dadıyla əlaqədar məlumatlar verir, bitkinin bütün farmakoloji xüsusiyyətlərini qeyd edir, misi təmizləmə və cildi ağartma işlərindəki faydasından bəhs etmişdir. Tibb və sağlamlıq fəaliyyətlərində isə bu bitkinin ifrat dərəcədə safra və bulanma hallarında, ilan və əqrəb sancmasına qarşı istifadə edildiyini və sirkənin yerinə istifadə edildiyini qeyd etmişdir. Dövrümüzün səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətlərində təcili yardım vacib olduğunda bənzər metodlara müraciət edildiyini ifadə etmək lazımdır. İbn Baytarın qeyd olunan əsəri dərmanların hazırlanma metodları ilə əlaqədar məlumatları da ehtiva edir. Müəllif bu kitabına, qədim yunan və müsəlman həkimlərindən miras qalan məlumatlar ilə öz bilik və təcrübələrini də əlavə etmişdir. Bundan başqa özündən əvvəlki təbiblərin yanıldıqları nöqtələrə təmas etmiş və bu səhvlərin doğru şəkillərini vermişdir. Kitabda ələ alınan 1400 mövzunun təxminən üç yüzü orijinaldır. Bu üç yüz mövzunun təxminən iki yüzü isə bitkiçilik sahəsinə həsr edilmişdir. Əsərdə, əlavə olaraq, təxminən 150 yunan və müsəlman həkim haqqında məlumat verilmişdir. Əsərin elmi əhəmmiyyəti erkən dövrlərdə idrak edildiyi üçün Latın dilinə tərcümə edilərək, **Simplica** adı ilə 1758-ci ildə Kremonada nəşr edilmişdir.²⁵

²⁵ Maqqari, **eyni əsər**, III, səh. 276-277, IV, səh. 179-180; İnan, **eyni əsər**, səh. 459-460; Mehmet Özdemir **Endülüs Müslümanları III (İlim və Kültür Tarihi)**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, III, səh. 69. İbn Baytarın limon bitkisi ilə əlaqədar tərif və təsvirləri üçün bax: Ziyaüddin Əbu Müəmməd Abdulla b. Əhməd əl-Əndəlüsi əl-Maleqi, **əl-Cami əl-müfrədat əl-ədviyə və əl-əğziyə**, IV, 118-122; Harold W. GLIDDEN, "Asya və Avropa'da Limon", Çev. Cem Deniz Kut, **Yemek ve Kültür**, XII (2008), səh. 105-106.

Dövrün təbibləri arasında Əbu əl-Abbəs Əhməd b. Məhəmməd əl-Əməvinin (ö. 1239) özünəməxsus yeri vardır. Əslən İşbiliyəli olan bu təbibin tibb və botanika elmləri haqqında bir neçə kitabı vardır: **Şərhü haşaişi Diyaskuridus** (Dioscorides) və **Ədviyətü Calinyus** ilə **ər-Rihlə ən-nəbatiiyyə** adlı əsərlər bunların bir neçəsidir.²⁶

Əbu Abdulla əl-Ərkuşi ilə Əbu Zəkəriyyə əl-Qasrinin yanında yetişən Əbu Zəkəriyyə Yəhya b. Əhməd b. Hüzeyl ət-Tucibi, tibb elmindəki bilik və təcrübələrindən istifadə edərək, **əl-İxtiyar və əl-itibar fi ət-Tibb** ilə **ət-Təzkirə fi ət-Tibb** adlı iki iki mühüm əsər qələmə almışdır.²⁷

XIV əsrin ikinci yarısında Pireney yarımadasını qasıb qovuran vəba xəstəliyi ilə əlaqədar əndəlüslü təbiblərin bir neçə risalə qələmə aldığını da qeyd etmək lazımdır. Bu mövzudakı bilik və təcrübələrini qələmə alan müəlliflərdən biri Lisan əd-din İbn əl-Xətibdir. **Muqniat əs-sail an əl-maraz əl-hail** adlı bir əsər yazan İbn əl-Xətib, xəstəliyin simptomları haqqında ətraflı məlumat vermiş, onun əlamətlərini təsvir edərək, ondan qorunma və qurtulma yollarını göstərmişdir.²⁸ Bu mövzu ilə əlaqədar başqa bir risalənin müəllifi Almeriyalı Əbu Cəfər Əhməd b. Əli b. Məhəmməd b. Xatimə əl-Ənsardır (ö. 1369). Bu təbibin **Təhsilü ġarad əl-qasid fi təfsil əl-marad əl-vafid** adlı bir risaləsi vardır. İbn Xatimə bu əsərində “böyük vəba”nın təsvirini verdikdən sonra, xəstəliyin Almeriya şəhərindəki son durumunu anlatmışdır.²⁹ Ömər əl-Maleqi adlı müəllif də bu mövzudakı müşahidə, tədqiq və analizlərini bir maqamədə cəm etmişdir.³⁰ Almeriyalı həkimlərdən Əbu Abdulla Məhəmməd b. Cəfər b. Müştəmil əl-Əsləmi (ö. 1363) də bu mövzu ilə əlaqədar

²⁶ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 207-214.

²⁷ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 390-391; Bkz. (110), YİĞİT (1995), IX, 134.

²⁸ İbn əl-Xətibin tibb elmi ilə əlaqədar **Risalə ət-taun, ər-Rəcəz fi aməl ət-tiryak, Risalətü tekvin əl-cenin, əl-Usul fi hıfz əs-sıhhat fi'l-füsul, əl-Məsail ət-tubbiyyə, Urcuzə fi't-tubb və Kitab fi ilaci's-səmmum** adlı əsərlər də qələmə almışdır. Əlavə məlumat üçün bax: İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 66-68, IV, s səh. 459; Maqqari, **eyni əsər**, I, səh. 189; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 165, 253; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 163; Nizaməttin Parlak, **Lisānüddin İbnü'l-Hatib'in Siyāsi Kişiliği ve Tarihçiliği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosial Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, səh. 79-81.

²⁹ İnan, **eyni əsər**, səh. 471; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 162-163.

³⁰ Maqqari, **eyni əsər**, III, səh. 112, 125-132; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 245.

tədqiqatlar aparmış və əldə etdiyi məlumatları **İslah ən-niyyə fi əl-məsələ ət-tauniyyə** adlı bir risaləyə toplamışdır.³¹

Xəstəliklər və müalicə yolları

Bəni Əhmər dövrünün həkimlərinin qarşılaşdıqları bir sıra xəstəliklər arasında ağciyər iltihabı, cüzam, nikris, çiçək xəstəliyi, göz xəstəliyi, korluq, basur, tuberkuloz, öskürək, hıçqırıq, əbrəş, sara və cünun xəstəliklərinin adlarını qeyd etmək mümkündür.³² Bu xəstəliklərin bəzilərini bəhs olunan dövrdə müalicə etmək qeyri-mümkün idi. Məsələn, son dövr Bəni Əhmər sultanlarından Əbu əl-Həsən Əli b. Sad müalicəsi mümkün olmayan bir xəstəliyə məruz qalmış və onun bu xəstəliyini heç bir dəva və dərman sağaltmamışdır.³³

Bəni Əhmər toplumunda müşahidə edilən xəstəliklərin növləri və yayılma durumu isə fərqli idi. Dəridə ləkələr şəklində təzahür edən əbrəş xəstəliyi toplumda nadir təzahür edirdi. Ağciyər iltihabı isə çox yayqın idi və hətta 1348-ci ildə maksimum səviyyəyə çatmışdı.³⁴

Bəni Əhmər dövründə təzahür edən xəstəliklər dövrün mühtəsibləri tərəfindən təsbit edildikdən sonra, tam təchizatlı xəstəxanalar statusunda olan darüləczalara sövq edilirdi. Darüləczalara sövq edilən xəstələrin rahat şəkildə müalicə edilmələri üçün onlara daimi statüslü qəyyumlar verilirdi.³⁵

Bəni Əhmər dövründə Əndəlüsdə səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətlərində istifadə edilən müalicə üsullarının əsas qaynağı təbiət idi. Təbiətdən əldə edilən adasoğanı, qaqulə, yaşıl ot və kənəvir kimi bitkilərdən müxtəlif dərmanlar hazırlanırdı.³⁶ Bu illərdə Sierre Nevedanın yamacları³⁷ ilə Almeriyanın qərb tərəflərindəki Delias kəndində dərman istehsalında istifadə edilən bir sıra yabani bitki yetişdirilirdi.³⁸ Təbiətdə mövcud olan bəzi mineral sular

³¹ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, II, səh. 364-367.

³² Devsəri, **eyni əsər**, səh. 165-166.

³³ Bu xəstəlik nəticəsində Əbu əl-Həsən Əli taxtdan çəkilmək məcburiyyətində qalmış və ölkənin idarəsini qardaşı Məhəmməd əz-Zağala tərk etmişdir. Bu mövzuda əlavə məlumat üçün bax: Devsəri, **eyni əsər**, səh. 166.

³⁴ Devsəri, **eyni əsər**, səh. 165.

³⁵ Devsəri, **eyni əsər**, səh. 165; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 134-135.

³⁶ Devsəri, **eyni əsər**, səh. 166-167.

³⁷ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 98; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 291.

³⁸ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 98; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 293.

da, şübhəsiz, keyfiyyətli müalicə vasitəsi idi. Ahlama şəhəri ətrafında belə bir su qaynağı vardı. Bu qaynaqdan əldə edilə sular ilə kürək və köksdəki ağrılar müalicə edilirdi.³⁹

Orta əsrlər boyunca “qara ölüm” olaraq təsəvvür edilən vəba xəstəliyi Bəni Əhmər dövrünün təbiblərini məşğul edən xəstəliklər arasında idi. Vəba xəstəliyi 1346-1353-cü illər arasında Qərbi Asya, Quzey Afrika, Yaxın Şərq və Orta Avropa ölkələrinin əksəriyyətinə yayılmışdı.⁴⁰ Vəba salqını Pireney yarımadasını da vuraraq yarımadanın şəhər, qəsəbə və kəndlərində yayılma-ya başlamışdı. 1348-ci ildə Barselonada müşahidə edilən salqın iki il ərzində Mayorka, Almeriya, Malaqa, Velez və Qrenada kimi şəhərlərin xalqına bulaşmış və çox sayda insanın ölümünə səbəb olmuşdu.⁴¹ Xəstəliyin yayılma səbəbi dəqiq olaraq bilinmirdi. Bu səbəblə qeyd olunan xəstəlik yarımada əhalisinin qorxulu kabusuna çevrilmişdi. Vəba salqını sadə xalqa bulaşdığı kimi, Kastilya Kralı XI Alfonso⁴² timsalındakı dövrün bir sıra dövlət adamlarına və Məhəmməd b. Əhməd b. Məhəmməd b. Abdulla b. Əbu Bəkir əl-Ənsari,⁴³ Məhəmməd b. Əhməd b. Abdulla əl-Əttar,⁴⁴ Əbu əl-Qasım Məhəmməd b. Abdulla b. Fürtun əl-Ənsari,⁴⁵ Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əhməd b. Qasım əl-Ümmi⁴⁶ və Əbu Abdulla Məhəmməd b. Əhməd b. Cəfər b. Nasr əs-Sami⁴⁷ kimi Bəni Əhmər dövrünün bir sıra elm və siyasət

³⁹ Fərhat, **eyni əsər**, səh. 164.

⁴⁰ “Böyük Vəba” xəstəliyinin yayılması və nəticələri haqqında əlavə məlumat üçün bax: Ole J. Benedictow, **The Black Death 1346-1353**, New York: The Boydell Press, 2004, səh. 57-227, 387-395; İnan, **eyni əsər**, səh. 130-132; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 164; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 133-134.

⁴¹ Vəba xəstəliyinin Pireney yarımadasındakı seyri haqqında əlavə məlumat üçün bax: Devsəri, **eyni əsər**, səh. 164-165; Fərhat, **eyni əsər**, səh. 134; Benedictow, **eyni əsər**, səh. 77-90.

⁴² Əbu Abdullah Muhəmməd b. Abdullah ət-Tancı İbn Battuta, **Rihletü İbn Battûta: Tuhfə ə'n-nüzzâr fi ğaraib əl-əmsar və acaib əl-əfsar**, təhqiq: Əbdülhadi ət-Tazi, ər-Rabat: Akadimiyyə əl-Məmləkə əl-Məğribiyyə, 1997, IV, səh. 211; İsmail Yiğit, **Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Beni Ahmer Devleti (Gırnata Sultanlığı: 629-897/1232-1492)**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1995, IX, səh. 50.

⁴³ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 185.

⁴⁴ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 187.

⁴⁵ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 227.

⁴⁶ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 241-245.

⁴⁷ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 236.

xadimlərinin də vəfatına səbəb olmuşdur. Vəba salqının yaratdığı mənfi panorama qarşısında Qərbi Avropa ölkələrindəki təbiblər çaşqın vəziyyətə düşüb, Tanrının hərəkətə keçməsinə salqınla əlaqədar həll yolunu göstərməsini gözləyirdilər. Əndəlüslü təbiblər isə daha sərinqanlıd avranıb, xəstəliyin səbəblərini araşdıran və ona qarşı praktik həll yollarını göstərən bir sıra risalələr qələmə aldılar. Yuxarıda, Əndəlüsdə yazılan tibb risalələrindən bəhs edərkən, qeyd etdiyimiz kimi, Lisan əd-Din İbn əl-Xətib, Əbu Cəfər Əhməd b. Əli b. Məhəmməd b. Xatimə əl-Ənsari və Ömər əl-Maleqi bu mövzuda əsər qələmə alan müəlliflərdən sadəcə bir neçəsidir.

Qiyas Shukurov**The Medical Service and Hygienic in Andalusia between the XIII-XV Centuries**

The Nasrid Kingdom is the last Moorish state in the Iberian Peninsula. The kingdom were situated in the southeastern part of peninsula, and the Nasrid society and its culture were mixed and cosmopolitan. That is why they always were able the new knowledges from East and West. For that its scientific degree and quality were higher than the other European countries. Our article investigates the medical science and medical services in Nasrid society. The main object of the study is to find out the precise facts of the degree quality of Andalusian medicine in the Nasrid period. The doctors and their medical books about the complaint and ills are the other subeject of study.

Qiyas Şükürov**XIII-XV əsrlər arasında Əndəlüsdə səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətləri**

Bəni Əhmər dövləti Pireney yarımadasında qurulan son məğribi dövlətdir. Bu dövlət yarımadaanın cənubi-qərbi bölgələrində təsis edilmişdi. Qeyd olunan dövrdə ölkənin hüduqları daxilində yaşayan əhali mürəkkəb və kosmopolit bir quruluşa malik idi. Onların həm şərqdəki, həm də qərbdəki bilik və təcrübələri qazanma imkanları vardı. Məhz bu səbəblə bəhs olunan toplumda elmi səviyyə, ələlxusus da tibb elmi digər Avropa ölkələrindəkindən daha yüksək idi. Burada təqdim edilən məqalə də Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs toplumundakı səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətlərini tədqiq edir. Bu səbəblə, bu məqalədə hər şeydən əvvəl, toplumdakı tibb elminin səviyyəsi və keyfiyyəti təsbit edilir. Əlavə olaraq, dövrün təbibləri və meydana gələn xəstəliklərlə əlaqədar onların traktatları haqqında tədqiqatlar aparılır.

NƏTİCƏ

XIII-XV əsrlər arasında Bəni Əhmər dövlətinin idarəsi altında olan Əndəlüs toplumunda dövrə görə yüksək səviyyəli səhiyyə və sağlamlıq fəaliyyətlərinin icra edildiyini qeyd etmək lazımdır. Dövrün təbiblərinin bir qismi saray xəstəxanasında işləyir, hökəmdar ailəsi ilə dövlət ərkanının sağlamlığını mühafizə edirdilər. Təbiblərin böyük bir qismi isə yaşadıkları əyalətlərdə xalq arasında xəstəliklərə mübtəla olanları müalicə edirdilər. Əndəlüslü təbiblər təbiət mənzərələri ilə bitki və çiçək növlərinin, təbii və mineral suların müalicəvi əhəmiyyətini qavramışdılar. Bu səbəblə xəstəlikləri müalicə etmək məqsədi ilə təsis edilən darülcəzələr ilə əl-maristanlar yaşıllığı bol olan göl kənarlarında və yaxud da gözəl mənzərəli yerlərdə inşa edilirdi. Bu dövrün təbibləri məsləklərində qazandıqları bilik və təcrübələri kitablarına toplamışdılar. Məhz bu səbəblədir ki, xüsusilə Bəni Əhmər dövrü ilə əlaqədar həcmli tibb külliyatları meydana gəlmişdir.

İSLAMDA İLK TƏHSİL OCAĞI

Xaqani Abbasov

“Yaradan Rəbbin adı ilə oxu”

İnsanlardan, başqa sözlə, dövrünün eybəcərliklərindən qaçaraq Məkkə yaxınlığındakı Hira mağarasında öz düşüncələri ilə baş başa qaldığı, yaranına ibadət etdiyi vaxt Allahın öz mələyi vasitəsi ilə sevgili Peyğəmbərimizə vəhy etdiyi kəlimələr məhz yuxarıda qeyd etdiyimiz “İqra” sürəsindəki ayətlər oldu. 23 il ərzində nazil olan müqəddəs ayələrin ilkinin məhz “oxu” əmri ilə başlaması heç də təsadüfi deyildir. Bu İslamın elmə söykənən, biliyə qiymət verən, savadlı insanları dəyərləndirən mütərəqqi bir din olmasına dəlalət edən amildir.

Həqiqətən də, İslamın elmə böyük dəyər verməsi haqqında çox yazılıb, çox danışılıb. Heç şübhəsiz, müsəlmanların müqəddəs kitabı “Quran-i Kərim” ibadətlər toplusundan ibarət deyil. O, eyni zamanda, “riyazi hesablamaları, yerin cazibə qüvvəsini, kimyəvi elementləri, insanın ana bətnindəki rüşeym halından ta doğuluşuna qədərki mərhələli inkişafını, tibb aləminə hələ məlum olmayan bir çox xəstəlikləri və onların müalicəsini əks etdirən bir kitabdır” (1)

Bu baxımdan, Hicrətin elə günlərindəcə Suffa məktəbinin meydana gəlməsi və həzrəti Peyğəmbərin nəzarəti altında get-gedə təşəkkül tapması, formalaşması bir qanunauyğunluqdur. Bu yazımızda İslamın ilk təhsil mərkəzi kimi tanınan və neçə-neçə görkəmli alimlərin, hədis rəvilərini yetişməsinə mühüm rol oynayan Suffa məktəbindən, həyatlarını bu məktəbə həsr etmiş səhabələrdən və həmin səhabələr haqqında nazil olmuş ayətlərdən bəhs edəcəyik.

Suffanın meydana gəlməsi

Rəsulallah Mədinəyə hicrət etdiyi vaxt ilk növbədə namaz qılınması və dini tədrisin həyata keçirilməsi üçün bir məscid inşa etmək qərarına gəldi. Məhəmməd Peyğəmbərin (s.ə.v.) dəvəsi bugünkü Məscid-i Nəbəvinin olduğu yerdə dayanmış, rəsulallah da “inşallah mənzilimiz buradır” buyurmuşdur. Bu yerin kimə aid olduğu araşdırıldıqda məlum oldu ki, ərazi Amr oğulların-

dan Sehl və Süheyl adında iki yetim uşağa məxsusdur. Həzrəti Əbu Bəkir tərəfindən ərazinin pulu sahiblərinə ödəndikdən sonra inşaata başlandı. (2)

Məscidin inşaatında mühacir (Məkkədən hicrət edənlər) və ənsarlar (yerli mədinəlilər) başda olmaqla bütün müsəlmanlar böyük həvəs və səylə çalışmışlar. Tikinti işləri vaxtı Rəsulallah kərpic daşıyarkən müsəlmanlardan biri “Ya Rəsullah, ona ver mən daşıyım” deyir. Həzrəti Məhəmməd isə ona belə cavab verir: “Sən başqasını götür. Allaha məndən daha möhtac deyilsən”.

Məscid üç ayrı hissəyə bölünmüşdü: Məscidin qiblə hissəsində namazların qılındığı böyük hissə; Rəsullahın və onun həyat yoldaşlarının otaqları; məktəb və bəzən də yataqxana vəzifəsini daşıyan suffa hissəsi. Üstü xurma budaqları ilə örtülmüş Suffa adlanan hissə məscidin şimal divarını əhatə edirdi. Burada qalan və təhsil alan səhabələr isə ashab-i suffa kimi adlandırılmağa başladı. (3)

Məhəmməd Həmidullah öz əsərində Suffanın namaz qılınan hissədən daha geniş olduğu fikrini irəli sürür və bunu belə izah edirdi ki, Suffada oxuyan tələbələr gecələri də eyni yerdə yatırdılar. Başqa sözlə, yatılan yerin oturlan yerdən daha böyük olması gərəkir. Bundan başqa, Mədinəyə gələn qonaqların əksəriyyəti məhz suffada qalırdı. (4).

Ashab-i Suffa ilə bağlı Ayələr

Quran təfsirçilərinin izahlarına görə, Quran-i Kərimdəki bəzi ayətlər suffada qalan səhabələr, yəni ashab-i suffa haqqında nazil olmuşdur. Əl-Ənam surəsinin 52-ci ayəsinin nüzul səbəbi bir sıra müfəssirlər tərəfindən belə açıqlanır: Qureyş tayfasından olan bəzi insanlar Məhəmməd peyğəmbərin yanına gələrkən onun ətrafında suffa əhlindən Bilal Həbəşi, Salman Farisi, Ammar bin Yasir kimi kasıb səhabələrin oturduğunu görürlər. Ona lağ üçün “Ya Məhəmməd, sən qövmindən vaz keçərək bunlaramı qoşuldun? Biz bunların ardınca gedəcəyik? Bunları yanından qovsan biz sənin məclisinə gələrək səninlə danışib, sənə tabe olaraq” dedilər. Bu zaman qeyd etdiyimiz Əl-Ənam surəsinin 52-ci ayəsi nazil olub. Ayətin məzmunu belədir: “Rəblərinin rızasını istəyərək sabah və axşam ona dua edənləri yanından qovma. Onların hesabından sənə bir şey lazım olmaz. Sənin hesabından da onlara bir şey lazım deyil. Buna görə də, onları qovsan zülmedənlərdən olarsan”.

Suffa əhlinə aid edilən ayətlərdən biri də Tövbə surəsinin 122-ci ayətidir. Ayədə buyrulur: "...Bununla bərabər möminlərin toplanıb hamısının birdən səfər çıxmaları düzgün deyildir. Onlardan bir qismi din elmlərini öyrənmək və qəbilələr savaşıdan döndüyü zaman onları Allahın əzabı ilə qorxutmaq üçün qalmalıdır. Bəlkə Allahın qəzəbindən çəkinirlər".

Allah rızası üçün elm öyrənən alimlə Allah yolunda çarpışan mücahidin bərabər tutulması qısa müddət ərzində tələbə və müəllimlər üzərində təsirini göstərmiş, məscid-i nebevi və suffa bir elm ocağı halına gəlmişdi.

Bu ayət suffa əhli üçün nazil olsa da, hökmü ümumdür. Yəni, Allah rızası üçün düşməyə qarşı vuruşan, Allah rızası üçün elmlə məşğul olan və ya Allah rızası üçün xeyirxahlıq göstərən şəxslərə də şamil edilir.

Əhl-i Suffanı kimlər təşkil edirdi?

Kasıb və evsiz səhabələrin bir qrupu Mədinədə inşa edilən məsciddəki suffa adlanan hissədə qalaraq, eyni zamanda ibadət edirdilər. Həzrəti Peyğəmbər və onun tövsiyyəsi ilə bəzi səhabələr tərəfindən onlara göndərilən yeməklərlə keçinən bu səhabələrə ehl-i-suffa, başqa sözlə, əshab-i suffa adı verildi.

Rəsulallah və səhabələr haqqında İbn Sad belə deyir: " Əhl-i Suffa Rəsulallahın səhabələrindən elə bir qrup idi ki, onların yaşamağa yerləri belə yox idi. Onlar məsciddə yaşayırdılar. Axşam yeməyi vaxtı Allahın rəsulu onları çağırır və qruplara bölərək imkanlı səhabələrin evlərinə göndərirdi. Bir qrupu isə öz evinə dəvət edirdi" (5)

Özünün "Hilyetü-l-Evliya" əsərində Əl-İsfahani suffa əhlini belə təsvir edir: "Haqqa bağlılıq onları dünya mallarından bir şeyə meyl etməkdən uzaqlaşdırdı və onları dünya malı üçün dini vacibləri tərk etməkdən qorudu. Onlar dünya malından uzaqlaşıb özünü Allah yoluna verənlərə öndər oldular. Onlar qohum-əqrabaya və ya dünya malına güvənmədilər. dünyada itirdiklərinə heyifslənmədilər, axirət üçün qazandıqlarına da güvənib sevinə bilmədilər. Onlar ticarət və dünyəvi məşğuliyyətlərin Allahı zikrdən vaz keçirə bilmədiyi, itirdiklərinə üzülməyən, qazandıqlarına sevinməyən şanslı insanlardır".(6)

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, səhabələrin çoxu ticarət və ya əkinçiliklə məşğul olurdu. Suffanı təşkil edən səhabələr isə bütün həyatlarını elm və یرfana həsr etmişdilər. Onlar daim Allah rəsulunun yanında olur, onun elmin-

dən faydalanmağa çalışırdılar. Bunların ailələri, vaxtlarını alacaq başqa dünyəvi işləri yox idi. Onlardan biri evləndiyi zaman radan ayrılırdı. Suffa əhli adətən odun toplayaraq satır və əldə etdikləri kiçik qazanla kifayətlənirdilər. (7)

Artıq suffənin yaranması ilə islam təhsili yeni şəkllə bürünür, buradakı dərslərə bilavasitə həzrəti Peyğəmbər nəzarət edir, dərslər verirdi. Beləcə, Qərbdə əsrlər sonra meydana çıxacaq “kütləvi təhsil”in modelinin də təməli atılmışdı. Bu işdə həzrəti Məhəmməd Peyğəmbər tək deyildi. Gündüzlər suffə tələbələri üçün təyin edilən müəllimlər elm və dini prinsipləri onlara öyrətdirdilər. Ubadə b.es-Samit orada yazı dərsləri verib, Quran öyrətmişdir. Said b.el-As isə yazı öyrədən bir müəllimdir. O, çox gözəl xəttat idi.

Suffədə təhsil alan tələbələrin sayının 400 nəfər olması haqqında rəvayətlər var. Ancaq bu rəqəm gündüzlər orada elm öyrənənlərin sayını da göstərə bilərdi. Çünki, İbn Hanbələ görə orada daim qalıb təhsil alanların sayı 80 nəfərə qədər idi.(8)

Əslində suffənin sayı həmişə eyni olmurdu. Belə ki, bəzən çoxalır, bəzən azalırdı. Onlardan bəziləri evləndikdən sonra oradan ayrılan və ya səfərə gedənlər də olurdu. Kənardan islam dinini öyrənməyə gələn heyətlərin sayı bəzən lap çox olurdu.

Suffə müntəzəm təhsil verən, daimi tələbələri olan bir tədris müəssisəsi kimi idi. Suffə gündüzlər konferans salonu, gecələr isə tələbələrə ev funksiyasını da daşıyırdı. Çünki əksərən ehli suffə Mədinədə qohumu və evi olmayan səhabələrdi. İbn Məsud, İbn Ömər, Ebu Hureyrə, Salman el-Farisi, Əbu Zər, Hanzala, Bilal və başqa səhabələr məhz belələrindən idi.

Gecələri namaz qılan, elmlə məşğul olan, vaxtlarının böyük qismini öyrənmək və öyrətməklə keçirən tələbələrin əksəriyyəti kasıb idi. Heç düz əməlli paltarları olmazdı. (9) Sənət sahibi olanlar öz sənətləri ilə məşğul olar, bəziləri isə su daşımaq, odun yarmaq və başqa kimi təsadüfi işlərlə ruzilərini qazanırdılar. Beləcə başqalarına da yük olmamağa çalışırdılar. (10)

Ehli-Suffə kasıb və həddən çox ehtiyac içində yaşasa da, əsla dilənməzdi. Qarınları çox vaxt ac olsa da, könülləri tox idi. El-Baqara surəsinin 273-cü ayətində də deyildiyi kimi onlar heç kimdən bir şey istəməzlər, istəməkdən çəkinir, sıxılırdılar. Vəziyyətlərini bilməyən onları varlı zənn edərdi. Həzrəti Peyğəmbər sədəqə olaraq ona verilən ərzaqları qəbul etmədiyi üçün onları suffə əhlinə göndərirdi. Onların bir qismini özü doyudurur, bir

qismini isə varlı səhabələrin evinə göndərirdi. Bütün bunlar Məhəmməd Peyğəmbərin suffə əhlini daim düşündüyünü, onlarla yaxından maraqlandığını, ehtiyaclarını aradan qaldırmağa çalışdığının şahidi oluruq. O, bununla da tam örnək olası iş görmüşdür. Onun hərəktlərindən belə qənatə gəlmək olar ki, müəllim tələbələrinə maddi imkanlar təmin etməyə çalışmalıdır.

İslam qadına da bu mövzuda layiq olduğu yeri verir. Allın elçisi “ Elm qadın və kişi olaraq hər bir müsəlmana vacibdir” buyurarkən ayırım etməmiş və praktikada da bunu nümayiş etdirmişdir. O, həftənin bir gününü qadınların təhsil almasına ayırmışdı. (11)

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Qumru Şəhriyar. Quran və təbabət. “Azərbaycanda tibb elminin tarixi problemləri” I Respublika elmi konfransının materialları, 1-2 fevral, 2005
2. Baktır, Mustafa, Ashab-i Suffa: İslamda İlk Egitim Müəssisəsi, Timaş Yayınları, İstanbul 1990, səh.19
3. Köksal, Asim, İslam tarixi, İstanbul, 1969, 1/87
4. Məhəmməd Həmidullah, İslam Tarixi Dərsləri, tərcümə Ruhi Özcan, Erzurum, 1976, 40-41
5. İbn Sad, Ət-Tabakatül-Kübra, Beyrut, 1960
6. Əl-İsbehani, Ebu Naim Əhməd bin Abdulah, Hilyetü-l-Evliya, Beyrut, 1967
7. Mevlana Şibli, Asr-ı Səadət, tərcüməçi Ö.Rza Doğrul, İstanbul, 1977
8. Əhməd b. Hanbəl, Müsnəd, III, 371
9. Buxari, Sahih, Salat, 58
10. Buxari, Sahih, el-Meğazi, 28
11. Buxari, Sahih, Elm, 45

RESUME

"Creation of Suffa and Inhabitants of Suffa"

Given article is about school "Sufi". As it is known, Prophet Mohammed paid much attention to a science and study. For the purpose of that, he has created school "Sufi" in Medina city. In article it is told about creation of this school, about functions and intentions. It is especially written about pupils, how they lived, studied and also what kind of aid they received from the Prophet.

РЕЗЮМЕ

"Создание Суффы и жители Суффы"

Данная статья написана о школе Суффе. Как известно, пророк Мухаммед очень делил внимание науке и учебе. С этой целью, он создал школу Суффы в городе Медине. В статье рассказывается о создании этой школы, о функциях и намерениях. особо пишется об учащихся, как жили, как учились и какую помощь они получали от Пророка

İSLAMİ FƏTİHLƏR BAXIMINDAN AZƏRBAYCAN

Dr. Abbas QURBANOV

İslam dininin və xilafət ordularının Ərəb yarmadası xaricinə çıxması xəlifə Əbu Bəkirin (10–12/632–634) zamanında başlamışdır. Lakin bu fəaliyyətlərin təməllərinin Peyğəmbər Hz. Məhəmməd (səs) zamanından başladığını iddia edənlər də vardır. 7/629-cu ildə Mütə və 8/630-cu ildə isə Təbuk döyüşlərindən sonra Hz. Peyğəmbərin (səs) 8–9/630–631-ci illərdə Üsəmənin rəhbərliyi altında Şama göndərmək üçün hazırladığı ordu bunu göstərməkdir.¹ Bu məqsədlədir ki, Hz. Məhəmmədin vəfatından sonra xilafətə gələn Əbu Bəkir və digər xəlifələr də fəthləri eyni istiqamətdə davam etdirmişdilər.²

Həz. Əbu Bəkir zamanında İslam ordularının Azərbaycan torpaqlarına girmədikləri məlumdur. Amma İran və Qafqaz torpaqlarına açılan bir qapı olan İraqın fəth edilməsi əmri onun tərəfindən verilmişdir.³ Asiya, Avropa və Afrika arasında bir köprü olan İraqın çox böyük strateji əhəmiyyəti vardı. Məhşur ipək yolunun keçdiyi bir mərkəz və ticarət karvanlarının görüşdüyü ərazi olan İraq, şimaldan Azərbaycan və Erməniyə dağları ilə sərhəd idi.⁴ İran kisralarının paytaxtı olan Mədain, Ərəblərin isə Səvad adlandırdıqları şəhər də bu bölgədə yerləşirdi. Bu səbəblə də irəliyə doğru hərəkət üçün əvvəlcə bu bölgənin ələ keçirilməsi lazım idi.⁵ Bu səbəblə də Ərəb ordusu Azərbaycan və İran arasında olan Kadisiyyəyə gəlmiş, Nəhavənddə galib gələndən sonra Azərbaycan torpaqlarına daxil olacaqdı. Bu səbəblərlə əlaqədar olaraq da İranın fəthini xəlifə Əbu Bəkr etmişdir deyənlər ortaya çıxmışdır.

Müsəlmanların Azərbaycanla olan ilk təmasları xəlifə Ömər zamanında (12–22/634–644) başlamışdır. Hakimiyyətə gələn xəlifə Ömər ilk iş olaraq 12–13/634–635-ci illərdə Əbu Ubeyd b. Məsud əs-Saqafinin başçılığı altında İraqa bir ordu göndərmək olmuşdur. Bu zaman Sasani dövlətinin daxilində olan qarışıqlıq və hakimiyyətdə az yaşlı III Yəzdigürdün olması müsəlmanların qalib gəlmə imkanlarını daha da artırmışdı.⁶ Hadisələr belə də olmuşdu. Belə ki, müsəlmanlar ilk qalibiyyətlərini Kadisiyyə ilə Hirə arasında olan Nəmarik deyilən yerdə qazanmışdılar.

Xəlifə Ömər sahabədən Bukeyr b. Abdullah əl-Leys və Utbə b. Fərhəd əs-Süləmiyə Azərbaycanı fəth etmə əmrini vermişdi. Bukeyr b. Abdullah Germidan dağında Sasani komandiri Rüstəmin gardaşı İsfəndiyar b. Fərruhdadla qarşılaşaraq döyüşmüş və onu əsir almışdı. Lakin İsfəndiyar Bukeyrdən əsir rəftarı görmədiyinə görə o və yanında olanlar hamısı İslam dinini qəbul edərək müsəlman olmuşdular.⁷ İsfəndiyar ilə Utbə b. Fərhəd arasında 17/639-cu ildə bağlanmış mügavilə aşağıdakı şəkildə idi.

“Bismillahirrahmanirrahim bu əmiru'l-Müminin Ömər ibnu'l-Xattabın amili Utbə b. Fərhadin Azərbaycan əhalisinə, onun dərələrdə, dağlarda və sərhədlərində yaşayan insanlara əman verməsi haqqında bir sənəddir. İnsanlara, onların mal və mülklərinə, din və ibadətlərinə cizyə⁸ qarşılığında əman verilmişdir. Uşaqlar, gadınlar, xəstə olanlar, heç bir var-dövləti və gəliri olmayanlar və din adamları cizyə vergisi verməkdən azaddırlar. Hər bir ailə müsəlman ordusunun bir əsgərini evində saxlamağa və ona yol göstərməyə məcburdur. Müsəlman ordusunda əsgər olmaq istəyənlərdən o ilin vergisi alınmayacaq. Burada qalıb yaşamaq istəyənlərə eyni haqq və hüquqlar verilir. Ölkəni tərk edib getmək istəyənlər üçün özlərinə yer tapana qədər əman verilir. Bunu Bukeyr b. Abdullah əl-Leys və Simak b. Haraşi əl-Ənsarinin şahidliyi ilə Cünadib yazdı. İl 18/639”⁹

İslam ordularının azərbaycanlılarla ilk qarşılaşmaları 14–15/636–637-ci illərdə Hirənin cənubi şərqində və buraya yaxın olan Kadisiyyədə baş verən döyüş zamanı olmuşdu.¹⁰ Axırncı Sasani hökəmdarı olan III Yezdigürd, Rüstəmin başçılığı altında toplanmaq üçün əyalət valilərinə yazdığı əmirnamələrindən birini də Azərbaycan İstandarına göndərmişdi.¹¹ Bu səbəblə də Kadisiyyəyə gələn müsəlman ərəblərlə döyüşmək üçün hazırlıq görən Rüstəmin ordusunda Azərbaycandan olan savaşıclar da olmuşdular. Sasani ordusunun məğlub olması ilə də geri çəkilən əsgərlərin çoxu Azərbaycan ərazisinə yerləşmişdi.¹² Bu döyüş zamanı ordu komandiri Rüstəm, Azərbaycanlıların komandiri Mihran və Sunik knyazı Grigor da vəfat etmişdi.¹³ Döyüşdə iştirak edən Albanya knyazı Cavanşir göstərdiyi qəhrəmanlığa görə III Yezdigürd tərəfindən qiymətli hədiyyələrlə mükafatlandırılmışdır. Yeddi il Sasani ordularında döyüşən Cavanşir sonradan müsəlman ərəb orduları Arrana hücum edərkən Cavanşir Arranşah adı altında bölgənin idarəçisi olaraq islam ordularına qarşı mübarizə etmişdi.¹⁴

İran ordularının komandiri Rüstəm bu döyüşün məğlubiyyətlə bitəcəyini və Sasani ordularının ərəb ordularına qarşı müqavimət göstərə bilməyəcəyini əvvəlcədən bilmişdi. Belə ki, Rüstəm qardaşı Fərruhdada yazdığı məktubda ona belə tövsiyə etmişdi: *“Bu döyüşə qarışma və bir kənara çəkil. Məktubum sənə çatan kimi varını yoxunu və adamlarını toplayaraq Azərbaycana sığın. Oradan da özünü qorumağa çalış”*. Bunu deməklə Rüstəm eyni zamanda Azərbaycanın da qorunmasının lazım olduğunu söyləməkdə idi. Fərruhdad qardaşının istəyini yerinə yetirmişdir. Belə ki, bundan sonra olan Nihavənd və Cəlulə döyüşlərində Fars ordularının tərkibində azərbaycanlıların sayısının artdığının və Fərruhdadın da onlara komandirlik etdiyinə şahidi oluruq.¹⁵

Müsəlman ərəb ordularının Azərbaycana ilk yürüşlərinin nə zaman başladığı kəsin olaraq məlum deyil. Bu axınların tarixi 18-22/639-642-643-cü illər arası olaraq göstərilməktədir.¹⁶ Bu dövrə qədər olan hücumlar daimi olmamış və kəşfiyyət məqsədli olmuşdur. Müsəlman ərəb ordularının Azərbaycana daimi olan hücumları Nihavənd döyüşündən sonra 22/624-643-cü illərdə olmuşdur.¹⁷

Döyüşlərin nəticəsində Azərbaycanın kim tərəfindən tutulduğu məsələsi qaynaqlarda çox fərqlidir. Tarixçilərdən əl-Vaqidi, Əbu Maşər, Əbu Mihnəf və İbn İshaq bu şəxsin 22/642-643-cü illərdə Kufədən gələn Muğirə b. Şubə olduğunu deməkdədirlər. Onlar Muğirənin Azərbaycanda olan döyüşlərdə iştirak edərək oraları zorla qılinc gücüylə tutduğunu və oradakı əhəlinin üzərinə vergi qoyduğunu bildirməkdədirlər. Sadəcə Əbu Mihnəf və İbnu'l-Kəlbi bu döyüşlərin tarixini başqalarından fərqli olaraq göstərirlər.¹⁸ Əbu Ubeydənin məlumatlarına görə isə Azərbaycan xəlifə Ömər zamanında Huzeyfə b. əl-Yəmanın da iştirak etdiyi və Habib b. Məsləmə əl-Fihrinin komandirliyi altında Şam ordusu tərəfindən çətin döyüşlər və qılinc gücüylə tuta bilmişlərdir.¹⁹

Bəlazurinin verdiyi məlumata görə isə Muğirə b. Şubə xəlifə Ömər tərəfindən Kufə valiliyinə təyin edildiyi zaman xəlifə bir də ona Huzeyfə b. əl-Yəmanın da Azərbaycan valiliyinə təyin olunması ilə əlaqəli məktub da vermişdi. Bundan sonra Huzeyfə b. əl-Yəman Nihavənd döyüşündə iştirak etmiş və ordu komandiri Numan b. əl-Mukarrin vəfat ettikdən sonra xəlifənin əmri ilə ordunun komandirliyini də etmişdir. Nihavənd qalibiyyətindən

sonra ordu geri qayıtsa da Huzeyfə b. əl-Yəman Kufə ordusunun komandiri kimi burada qalmışdır.²⁰

Belə bir vəziyyətdə biz Azərbaycanın Muğirə b. Şubə tərəfindən tutulduğunu söyləyən məlumatlarla Huzeyfə b. əl-Yəman ilə əlaqədar olan məlumatları birləşdirə bilərik. Belə ki, Muğirə b. Şubə Kufə valisi təmsalında Huzeyfə b. əl-Yəmanı Azərbaycana göndərmişdir. Bununla da Azərbaycanın fəthi Muğirə b. Şubənin əmri ilə Huzeyfə b. əl-Yəmanın komandirliyi altında olan ordular tərəfindən həyata keçirilmişdir.²¹

Bu dövrdə Azərbaycanda Girdiman hökəmdarı olan Cavanşir yaxınlaşmaqda olan ərəb ordusuna qarşı mübarizə aparmaq üçün Bizans imperatoru II Konstanta (20-47/641-668) elçi göndərərək onları öz himayəsinə almasını istəyir. Bunu həz zaman arzu edən imperator əlinə düşən fürsətdən istifadə edərək bu təklifi qəbul edir.²² Lakin Albaniya daxilindəki siyasi vəziyyət bununla da sabitləşməmişdi. Şimaldan hücumlara başlayan Xəzərlər Albaniyanı talan edir və hər şeyi xarabaya çevirdikdən sonra çıxıb gedirdilər. Bu hallarda isə heç bir köməklik göstərməyən Bizans İmperatoru problemləri Cavanşirin həll etməsini istəyirdi.²³

Bütün bu siyasi oyunlardan bezən, Bizans, İran və Xəzər üçbucağı arasında qalan Cavanşir ən sonunda daha güclü olan Ərəb xilafəti ilə əlaqə qurmağa başladı. İllərdir döyüşlərə meydan olan və ağır vergilər ödəməkdən bezən əhali də bu addıma çox yaxşı baxırdı. Cavanşir bu addımı atmaqla həm də Albaniyaya ərəb ordularının olacaq hücumlarının da qarşısını almışdı. Qaynaqlardan Cavanşirin ərəb xəlifəsi Müaviyə ilə iki dəfə görüşdüyü məlum olur. Bunların birincisi 47/667-ci ildə Şamda, ikincisi isə 50/670-ci ildə Dəməşqdə olmuşdu. Xəlifə Müaviyə bu görüşmələrdə böyük təmtəraqla qarşılanan Cavanşirdən Atropatena idarəsini də öz öhdəsinə götürməsini istəmişdi. Lakin çox çətin olacağından bunu qəbul etməyən Cavanşir, vergilərin çoxluğunu və onların azaldılmasını istəmişdir ki, xəlifə də bunu qəbul etmişdi. Beləliklə Albaniya Ərəb dövlətinə bağlı, lakin daxili işlərdə müstəqil olan bir dövlətə çevrilmişdi.²⁴ Buradan belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, xəlifə Müaviyə Cavanşirin bu bölgədə nə qədər böyük nüfuza sahib olduğunu qəbul etmiş və bu səbəblə də Albaniyanın müstəqil olmasına razılıq vermişdir. Eyni zamanda burada siyasi idarənin tam qurulmadığını və ərəb ordularının hələ də Albaniyaya tam hakim olmadığını göstərməkdədir.

Bunun qarşılığında isə Cavanşir Bizansa və Xəzərlərə qarşı döyüşlərdə ərəb ordusuna əsgər olaraq kömək edəcəkdə. Bu razılaşma 60/680-ci ilə qədər, yəni Cavanşirin bir sui-qəsd nəticəsində ölümünə qədər qüvvədə qalmışdır.²⁵ Ərəb ordularının ilk fəthiləri zamanı xəlifə Əbu Bəkir İslam ordularının xüsusiyyətləri və gedilən bölgələrdə özlərini aparma qayda-qanunlarını müəyyən etmişdi.²⁶ Bu mənada Azərbaycanı da tutan ərəb orduları yerli idarəçilərlə müqavilələr imzalayan müsəlman valilər İslam dünyasının hər yerində olduğu kimi müsəlman olanlar və müsəlman olmayanlara aid vergilər qoymuşdular. Bunun əvəzində isə insanlar zorla İslam dinini qəbul etməyib özlərinin əvvəlki dinlərini və adət ənənələrini davam etdirmə haqqı qazanmışdılar.²⁷

Tədricən Azərbaycanda mskunlaşan ərəb orduları həm müsəlmanlardan həm də müsəlman olmayanlardan orduda piyada qüvvə kimi istifadə etməyə başladılar. Bu ordu qüvvələri dövlətdən maaş almır, döyüş zamanı əldə edilən qənimətlərdən pay alıb və həmən ilin vergisindən də azad olurdular. Bölgəni daha yaxşı tanıyan yerli əhali döyüşlər zamanı həll edici rol oynayır və ön cəbhələrdə olurdular.²⁸

Qaynaqlara da baxdığımız zaman biz Azərbaycanın ərəb orduları tərəfindən tutulmasının ilk zamanlarında yerli xalqla ərəblər arasında heç bir problem olmadığına şahidi oluruq. Bu vəziyyət Əməvi xəlifəsi Müaviyənin hakimiyyətinin axırına qədər davam etmişdir. Bunun da səbəbi ilk başlarda olmayıb sonradan əhalinin zorla müsəlmanlaşdırılması, iskan siyasəti, verilən haqsız vergi qanunları və mərkəzdəki qarışıqlıqdan istifadə edən ərəb valilərin özbaşnalığı olmuşdur.

Azərbaycanda İslam Dinin Yayılması

Tarix boyu hər bir xalq saysız miqdarda döyüşlərə, işğallara, iskan və köçlərə şahid olmuşdur. İskan siyasətini ümumilikdə qalib gələn tərəfin ələ keçirdikləri və ya işğal etdikləri ərazilərə insanlar yerləşdirməsi şəklində cərəyan etmişdir. Bunun əksinə isə məğlub olan xalqın sənət və elm əhli xüsusi qalib gələn tərəfin mərkəzlərinə aparılmışdır. Əgər tutulan ərazi siyasi idarəçiliklə yanaşı din və ya mədəniyyətin yayılması məqsədi ilə tutulmuşdursa, belə bir halda qalib gələn tərəfin oralara öz insanlarını yerləşdirməsi labüd və əsas addımlardan biri olmuşdur.

Azərbaycan torpaqlarında Ərəblərdən əvvəlki dövlətlərin iskan siyasəti ilə müqayisədə onların iskan siyasətinin bunu daha düzənli bir şəkildə olduğunu şahidi oluruq. Ərəb orduları ilk tutduqları ərazilərə müsəlmanları köçürmək məcburiyyətində idilər. Çünki İslam dininin yayılması və mədəniyyətinin tərənnümü sadəcə əraziləri tutmaqla mümkün olmurdu. Belə ki, müsəlmanların yaşayış tərz, nümunəvi halları və ibadət mövzularını yalnız onların içində yaşamaqla başa salmaq mümkün idi. Ümumiyyətlə də İslam dininin digər xalqlar tərəfindən qəbul edilməsi bu yolla olmuşdur.²⁹

Belə bir vəziyyətdə dünyanın bir çox yerində olduğu kimi Ərəblərin müsəlman əhalini yerləşdirdikləri bölgələrdən biri də Azərbaycan olmuşdur. Lakin bu yerləşdirmə günümüzdə də cərəyan edən müstəmləkəçilik düşüncəsi ilə tətbiq olunmamışdır. Hətta azərbaycanlı və ərəb əlaqələri o qədər iç-içə olmuşdur ki, Rəvvadilərdə olduğu kimi tədricən onları bu ölkə xalqından saymağa başlamışdılar. Lakin tarixçilərin hamısı hadisələri bu şəkildə dəyərləndirmir və bu iskanı sömürgə siyasətindən fərqləndirməmişdilər.³⁰

Bartoldun fikrinə görə isə İslam dini Xristianlıqdan fərqli olaraq fərdi misionerlər sayəsində yayılmamışdır. Belə ki, islamıyyət toplu halda əhaliyə örnək olmaqla və digər dinlərə inananları basqı altında tutmamaqla yayılmağa çalışmışdır.³¹

Bəlazurinin məlumatına görə Ərəb qəbilələrinin Azərbaycana yerləşdirilməsi xəlifə Osman (23–35/644–656) zamanında başlamışdır. Bu vaxt Kufədə vali olan Vəlid b. Ukbə ilə Azərbaycana gələn Əşas b. Qays buradakı üsyanları yatırmaq və “Əhl-i Ata və Divan”dan olan bir qrup insanı Azərbaycana yerləşdirdi. Onların əsas vəzifəsi isə yerli əhalini islam dininə dəvət etmək idi.³²

Azərbaycanın ilk valisi Huzeyfə b. əl-Yəman kimi, Əşas b. Qays da mərkəz olaraq Ərdəbil şəhərini seçmişdi. Bu səbəblə Azərbaycana gətirilən və bəlkə də çoxu səhabələrdən olan bu ilk qafiləni Ərdəbilə yerləşdirmişdilər. Bununla da Ərdəbil şəhəri islamıyyətə dəvətlə vəzifələndirilmiş Ərəb ailələrinin ilk vətəni olmuşdur.³³

Daha əhəmiyyətli və geniş şəkildə olan köçürmə hadisələri xəlifə Əli (35–40/656–661) zamanında Əşas b. Qaysın 36/656–657-ci ildə yenidən Azərbaycana vali təyin olduğu zaman olmuşdur. Belə ki, onun sözlərinə görə bu dövüdə artıq Azərbaycanda İslam dinini qəbul edən və Quran oxumağa başlayan bir çox insan varmış.³⁴

Qaynaqlara baxdığımız zaman Azərbaycana yerləşdirilən Ərəb qəbilələrinin çoxunun Yəməndən olub xüsusən də idarəçiliklə məşğul olan Əzd və Kində qəbilələrinə mənsub ərəblərdən ibarət olduğunu görürük. Belə ki, Azərbaycanın ilk valisi olan Huzeyfə b. əl-Yəman Əzd qəbiləsinə, ən çox valilik edən Əşas b. Qays isə Kində qəbiləsinə mənsub idilər.³⁵

Lakin qaynaqlar bu vaxt Azərbaycana yerləşdirilən ərəblərin sayı ilə əlaqədar dəqiq məlumat verməməkdədirlər. Təbəri Azərbaycanda altı min nəfərlik islam ordusunun olduğunu xəbər verməkdir. Lakin bunlar burada yaşamaq üçün deyil buradakı sərhədləri qorumaq məqsədi ilə gəlmişdilər ki, onlar da hər il dəyişdirilirdilər. Lakin qaynaqlarda xəlifə Abdülməlik b. Mərvan zamanında Şuayb b. Malil komandirliyində Bəni Tağalib qəbiləsindən iki min nəfərlik ərəb ailələrinin Azərbaycana yerləşdirildiyi xəbəri verilməkdir.³⁶ Amma bütün bunlara baxmayaraq müsəlmanların kütləvi şəkildə yerləşdirilməsi hicri II əsirdə Abbasilər hakimiyyətdə olduğu zaman olmuşdur.³⁷

Ərəblərin Azərbaycanda yerləşdikləri bölgələrə gəlinə isə bu da fəthlərin olduğu istiqamətdə yəni, cənubdan başlayaraq şimala doğru davam etmişdir. Ərəb orduları xüsusən də bölgədəki mərkəzi şəhərləri, strateji əhəmiyyətli bölgələri və hərbi təhlükələrin ola biləcəyi istiqamətləri daha çox tərcih etmişdilər. Buna görə də Ərdəbil, Təbriz, Bəzz, Beyləqan, Şamaxı, Marağa, Bərdə və Dərbənd şəhərləri müsəlmanların daha çox yerləşdikləri şəhərlər olmuşdur.³⁸

Ərəb ordularının Azərbaycana tutmasından sonra buraya qəbilələrin köçürülməsi və yerləşdirilməsi nəticəsində bu ərazilər əvvəlkindən daha fərqli dəyişikliklərlə qarşı-qarşıya qalmışdır. Bu sadəcə memarlıqda, yenidən qurulmada və inkişafda deyil eyni zamanda insanların İslam dinini qəbul etmələri ilə inanc, düşüncə, dil və etnik olaraq özünü göstərmişdir.³⁹ İslam dininin gətirmiş olduğu insani dəyərlər nəticəsində ilk zamanlarda yerli xalqla ərəblər arasında problemlər olmamış, əksinə bu, onlar arasında sıx əlaqələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu səbəblədir ki, bu gün Azərbaycanda Ərəb ismini daşıyan və danışıklarında ərəbcə sözləri daha çox istifadə edən kənd və qəsəbələr mövcuddur.⁴⁰

Buraya köçürülmüş müsəlmanların əsas vəzifəsi Bizans və Sasani dövlətlərinin əksinə dində məcburiyyət olmadan, nümunəvi hal və davranışları, ılımlı idarələri ilə xalqın etibarını qazanmaq idi. İlk fəthilər zamanı xalqa ve-

rilən can və mal təhlükəsizliyi yerli xalq üzərində daha çox təsirli olan addım olmuşdu.⁴¹ Çünkü insanlar üçün ən dəyərli ünsürün onların canı və malı olduğu hər kəs tərəfindən qəbul edilməkdədir.

Yerli xalq Bizans-İran döyüşlərindən və Xəzərlərin dağıdıcı hücumları nəticəsində tamamilən kasıb halda yaşamağa başlamışdılar. Bu səbəblədir ki, əhali ərəb ordularına qurtarıcı kimi baxmağa başlamışdı. Əməvi xilafətinin hakimiyyətinin əvvəllərinə qədər Ərəb idarəsi əhalidən sadəcə vergilərini alar amma onların daxili işlərinə qarışmazdı. Bu səbəblə də Azərbaycan əhalisi fətihdən sonrakı ilk on ildə əvvəlki zamana görə daha yaxşı və sakit həyat yaşamışdı.⁴²

Ərəb ordularının ilk zamanlarda dini təzyiq göstərməməsinin bir neçə səbəbi vardı. Birincisi, ərəb ordularının tərkibində Azərbaycana gələn ərəblərin özləri də hələ İslam dinini təbliğ edəcək qədər yaxşı bilmirdilər. İkincisi, Azərbaycan əhalisinin çoxu “Kitab əhli” yəni Xristiyan idilər.⁴³ Lakin bütün bunlara baxmayaraq Azərbaycan aristokrasiyası kəndliyə nisbətə daha əvvəl İslam dinini qəbul etmişdi. Bunun da səbəbi idarə olaraq xilafətə yaxınlığın və tabe olmaq istəmənin daha güclü olması idi.⁴⁴

Qaynaqların verdikləri məlumatlara görə, bölgə olaraq Azərbaycanda ilk dəfə Arranın Balasagun ərazisində yaşayan əhali İslam dinini qəbul etmişdi.⁴⁵ Lakin qaynaqlar nə üçün onların əvvəlki dinlərini buraxıb islam dinini qəbul etdikləri haqqında məlumat verir. Bütün bunlara baxmayaraq burada iki xüsüs üzərində durmaq mümkündür. Birincisi, bu insanların çoxu İslam dinindən əvvəl Məcusi dininə tabe idilər.⁴⁶ Belə demək olar ki, ya müsəlmanlar ilk olaraq Məcusi din nümayəndələri üzərində daha çox durmuş və ya bu dinin mənsubları islam dini əsaslarının daha üstün və insan fətrətinə daha çox uyğun olduğunu görmüşdülər. Beləcə bu insanlar axtardıqları mənəvi rahatlığı ata-babadan qalan dinlərində yox, İslam dinində tapmışdılar.

Göründüyü kimi xilafətin iskan siyasəti nəticəsində Azərbaycana gətirdiyi qəbilələrlə yerli xalq arasında problemlər olmamışdır. İslam dininin insanlara öyrətdiyi tolerantlıq və qardaşlıq duyğuları onların bir yerdə yaşaya bilmələrinə səbəb olmuşdur. “*Dində məcburiyyət yoxdur*”⁴⁷ əmrindən istifadə edilərək insanlara din, ibadət, məbəd və yaşama azadlığının verilməsi və bunun əksinin heç düşünülməməsi əsas amillərdəndir.⁴⁸ İlk köçüb gələnlər arasında səhabələrin və Hz. Peyğəmbərə (səs) yaxın insanların olması da böyük əhəmiyyət daşımaqdadır. Biz bunu onlara qarşı olan sevgi və

hörmətin dərəcəsindən açıq olaraq görə bilərik. Beləliklə Bizans və Sasani zülüm və təqiblərini unutmayan xalq müsəlmanların gətirdiyi şəfqət və ədalət dinini qəbul etmişdilər. Göstərdiyimiz bu hallar davam ettikcə Azərbaycanda heç bir problem olmamışdır. Amma çox təssüf ki, tarixin bütün səhifələrində bunun şahidi olmuruq. Bu hallarda isə etirazların və üsyanların başladığının şahidi oluruq.

Nəticə

Həz. Peyğəmbərin (sə) vəfatından sonra onun yolunu davam etdirməyə çalışan Xəlifələr yeni ərazilərin tutulması mövzusunda da eyni düşüncədə idilər. Belə ki, xəlifə Ömər zamanından etibarən ərəb orduları Azərbaycana gəlməyə başlamış və 21/641-642-ci ildə Sasani dövlətini Nəhavəddə məğlub etdikdən sonra yeni və qalıcı dönməinə başlamışdır. Tədricən Ərdəbildən Dərbəndə (Babul-Əbvab) qədər olan əraziləri tutan islam ordusu demək olar ki, Azərbaycanın cənubundan şimalına qədər olan əraziləri öz idarəsi altına keçirmişdir.

Azərbaycanın ərəb ordularının gəlişinə qədər Bizans, Sasani və Xəzərlər kimi qüvvələr tərəfindən bölüşdürülmək istənməsi buradakı həyatı daha da çətinləşdirmişdi. Bu səbəblə də yerli idarəçilər və əhali islam ordularına onları bu vəziyyətdən çıxaracaq qüvvə kimi baxırdılar. Eyni zamanda fəthlərin əvvəllərində müsəlmanların yaxşı hal və davranışları, idarə və verdikləri hüquqlar yerli xalqın islam dinini qəbul etməsinə gətirib çıxarmışdı. Xəlifə Osman zamanında başlayan iskan, xəlifə Əli zamanında daha da genişlənmiş və Abbasilər dönməsində isə ən üst səviyyəyə çatmışdır.

Lakin bütün bunlar Əməvi xilafətinin hakimiyyətə gəlişi ilə dəyişmişdir. Belə ki, insanların məcburiyyətlə müsəlmanlaşdırılması, iskan siyasətində buraxılan səhlər, vergilərin haqsız olaraq artırılması, müsəlman və qeyri müsəlman olan yerli xalqa qarşı ikinci sinif münasibətinin göstərilməsi, mərkəzdəki siyasi oyunlara bölgə insanların da qarışdırılması əlaqələrin və münasibətlərin dəyişməsinə səbəb olmuşdur. Əməvilər dövründən meydana çıxan bu çətinliklər özünü üsyanlar olaraq göstərməsə də bu onlardan sonra hakimiyyətə keçən Abbasilər zamanında patlamışdır.

Bununla da islami fəthlər nəticəsində siyasi istiqrar və sosial rahatlıq qazanan Azərbaycan xalqı Xuləfəyi Rəşidin zamanında ədalətli bir şəkildə idarə olunmuşdur. Amma bu düzən və istiqrar Əməvilərin xilafətə gəlməsi ilə başa çatmışdır. Bunun nəticəsi olaraq isə Azərbaycanda müsəlmanlar və xilafət idarəsinə qarşı insanların baxışı dəyişmiş, sevginin və xoşgörünün yerini nifrət, etiraz və üsyanlar almışdır.

Qaynaqlar

¹ Reyyis, Muhamməd Ziyaüddin, *əl-Xarac fi'd-Dauləti'l-İslamiyyə*, Qahirə, 1957, s. 98

² Fayda, Mustafa, *Allahın Qılıcı Xalid İbn Vəlid*, İstanbul, 1990, s. 292

³ Rıza, Muhamməd, *Əbu Bəkr əs-Sıddıq*, Beyrut, 1983, s. 114

⁴ Ahməd, Adil, *ət-Tarīqu İlə'l-Mədain*, Beyrut, t.y., s. 131-140

⁵ Caetani, Leon, *İslam Tarixi*, İstanbul, 1924, X, 233

⁶ Ya'kubi, Ahmət b. Əbi Ya'qub b. Ca'fər b. Vehb b. Vadih əl-Ahbari (292/904), *Tarixu'l-Ya'kubi*, Beyrut, 1993, II, 142; Təbəri, Əbu Ca'fər Muhamməd b. Cər'ir (310/922), *Tarixü'l-Üməmi və'l-Mülük*, Beyrut, 1407/1987, IV, 269

⁷ Qaynaqlarda bununla əlaqədar olaraq məlumatlara rast gəlməsək də amma İsfəndiyarın bundan sonra hər zaman müsəlman idarəçilərin yanında olması diqqətimizi çəkmişdir. Ətraflı məlumat üçün bxz., Zeynalıoğlu, Cihangir, *Muxtasar Azərbaycan Tarixi*, İstanbul, 1924, s. 19; Şuştəri, Abbas, *İranname ya Karname-i İraniyan Der Asr-ı Sasaniyan*, Tehran, 1342, s. 361

⁸ Cizyə- İslam dinini qəbul etməyib, İslam idarəsi altında olan torpaqlarda canına və malına toxunmadan yaşayan insanlardan onları qoruma qarşılığında hər adam üçün alınan bir vergidir. Ətraflı məlumat üçün bxz., Erkal, Mehmet "Cizyə", *DİA*, İstanbul, 1993, 42-45

⁹ Bəlazürinin verdiyi məlumata görə Azərbaycan xalqı bunun qarşılığında 800 min dirhəm vergi verəcəkdi. Ətraflı məlumat üçün bxz., Bəlazüri, Əbu'l-Abbəs Ahməd b. Yahya b. Cabir (ö.279/892), *Fütuhu'l-Buldan*, Beyrut, 1407/1987, s. 321-324; Təbəri, *a.k.ə.*, IV, 154–155; Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX Əsirlərdə*, Bakı, 1989, s. 79-80

¹⁰ Donner, Fred Mc Groe, *The Early Islamic Conquest*, Princeton / Newjersey, 1981, s. 204; Bünyadov, Ziya, *a.k.ə.*, s. 71-72

¹¹ Sasani idarəsində hökumdara aid olan iktə və malikanələrə "İstan" və oraya təyin olunan idarəçiyə isə "İstandar" deyilirdi. Ətraflı məlumat üçün bax., Nəfisi, Said, *Tarix-i Təməddü-i İran-ı Sasani*, Tehran, 1331, I, 286

¹² Sebeos, *İstoriya İmperatora İrakle*, Rusça trc. K. Patkanov, Sankpeterburq, 1862, s. 119

¹³ əd-Dinəvəri, Əbu Hanifə Ahmət b. Davut (ö. 282/895), *əl-Əxbaru't-Tıval*, Beyrut, t.y., s. 121; Şuştəri, Abbas, *a.k.ə.*, s. 339

¹⁴ Bünyadov, Ziya, *a.k.ə.*, s. 72-74

¹⁵ Ya'kubi, *a.k.ə.*, II, 122; Şuştəri, Abbas, *a.k.ə.*, s. 337

¹⁶ Ətraflı məlumat için bəz., Bünyadov, Ziya, *İstoriçeskaya Geografiya Azərbaycanı*, Bakı, 1987, s. 48; Azm, Rəfik Bəy, *Kitabu Əşhəri Məşahiri'l-İslam fil Hurubi's-Siyasiyyə*, Beyrut, 1983, III, 702

¹⁷ Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 322; Təbəri, *a.k.ə.*, V, 132; Manendian, "Les Invasions Arabes En Armenia", *Byzantion*, Vaduz, 1964, XVIII, 179

¹⁸ Ya'kubi, *a.k.ə.*, Beyrut, 1993, II, 134; Makdisi, Mutahhar b. Tahir (355/965), *Kitabu'l-Bəd və't-Tarix*, nəşr., M.CL. Huart, Beyrut, 1899, V, 183; Ya'kut, əl-Haməvi, Şihabuddin b. Abdullah ər-Rumi əl-Bağdadi (ö. 626 / 1228–1229), *Mu'cəmu'l-Buldan*, Beyrut, 1990, I, 129

¹⁹ Halifə b. Hayyat, əl-Asfari (ö. 240/854), *Tarix*, nəşr. Süheyl Zəkkar, Beyrut, 1414/1993, s. 108

²⁰ Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 455; İbnü'l-Əsir, İzzuddin Əbu'l-Hasən (ö. 630 / 1232), *əl-Kamil fi't-Tarix*, Beyrut, 1995, III, 13

²¹ Wellhausen, Julius, *İslamın Ən Əski Tarixinə Giriş*, trç. Fikrət Işıltan, İstanbul, 1960, s. 98

²² Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX*, s. 74–75

²³ Fayiz, Nəcib İsgəndər, *əl-Fütuhatu'l-İslamiyyə li Biladi'l-Gürc*, İskəndəriyyə, 1988, s. 58; Bünyadov, Ziya, *a.k.ə.*, s. 76

²⁴ İpək, Əli, *İlk İslami Dönəmdə Azərbaycan: 632–750*, (Nəşr olunmamış Döktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler İnstitutu, İstanbul, 1999, s. 104–105

²⁵ Balayev, Aydın, *Azərbaycan Tarixi*, Bakı, 1993, s. 123–124; Fayiz, Nəcib İsgəndər, *əl-Fütuhatu'l-İslamiyyə li Biladi'l-Gürc*, İsgəndəriyyə, 1988, s. 69

²⁶ İbnü'l-Əsir, *əl-Lubab*, Beyrut, t.y., II, 310

²⁷ Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 326; Ya'kut, *a.k.ə.*, I, 173; İbnü'l-Əsir, *əl-Lubab*, Beyrut, t.y., III, 22

²⁸ Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 200, 439; Ya'kubi, *a.k.ə.*, II, 381; Patkanov K., *İstoriya Akvana*, Sanqpeteburg, 1861, s. 261; Bünyadov, Ziya, *a.k.ə.*, s. 84

²⁹ Faysal, Şükri, *əl-Müctəməatu'l-İslamiyyə fi'l-Karni'l-Əvvəl*, Beyrut, 1973, s. 31 və 210

³⁰ Ganim, Hamid, “İntişaru’l-İslam fi’r-Rihab”, *Məcəllətu’l-Əzhər*, Qahirə, 1970, XXXXII/6, 516–517

³¹ Barthold, Vassiliy Vladimiroviç, *Mesta Prikaspiyskix Oblastey v İstoriı Mushumanskogo Mira*, Bakı, 1925, s. 45, 142

³² Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 459; Bu adamlara illik olaraq dövlət xəzinəsindən maaş verilirdi. Dihkan, Ali, *Sərzəmin-i Zərdüşt Rıdaiyyə*, y.y, 1348, s.334; Mahmud, Hasan Ahməd, *əl-İslam fi Asya’l-Vusta*, Misir, 1972, s.56

³³ Hamid, Ganim, *a.k.m.*, XXXXII/6, 514-515; Dihkan, Ali, *Sərzəmin-i Zərdüşt Rıdaiyyə*, y.y, 1348, s. 334

³⁴ Bu məlumat sadəcə Bəlazərinin, *Fütuh*, əsərində səyfə 460-da vardır. Başqa heç bir qaynaq bu fəaliyyətlər haqqında məlumat verməmişdir.

³⁵ Kudamə, İbn Ca’fər Əbu’l-Fərəc İbn Ziyad, *əl-Xarac və-s-Sinaati’l-Kitabə*, nşr., M. Hüseynin əz-Zəbidi, Bağdat, 1981, s. 378; Mə’sudi, *Mürucü’z-Zəhəb*, Beyrut, 1997, I, 325; Ya’kut, *a.k.ə.*, I, 129; Kəhhalə, Ömər Rıza, *Mu’cəmu Kabaili’l-Arab əl-Kadimə və’l-Hadisə*, Beyrut, 1985, III, 998–999

³⁶ Təbəri, *a.k.ə.*, V, 246; Togan, Zəki Vəlidi, “Azərbaycan”, *İA*, İstanbul, 1979, II, 95

³⁷ Kəsrəvi, Ahməd Təbrizi, *Şəhriyaran-ı Gumnəm*, Tehran, 1335, s. 149; Togan, Zəki Vəlidi, “Azərbaycan”, *İA*, II, 95

³⁸ Bəlazəri, *a.k.ə.*, s. 463; İstəxri, *Məsəlikü’l-Məmalik*, Beyrut, 1997, s. 108; Ya’kut, *a.k.ə.*, I, 201; Kəhhalə, Ömər Rıza, *a.k.ə.*, I, 49; Minorski, *A history of Sharvan and Darband*, Cambridge, 1958, s. 18; Bakıxanov, Abbasqulu Ağa, *a.k.ə.*, s. 51; Vəlihanlı, Nailə, *a.k.ə.*, s. 63

³⁹ Bakıxanov, Abbaskulu Ağa, *Gülüstən-ı İrəm*, nşr., Əbdülkərim Əlizadə və digərləri, Bakı, 1970, s.17; Şeşen, Ramazan, *Salahaddin Əyyubi və Dəvlət*, İstanbul, 1987, s. 36

⁴⁰ Sonradan Türkləşən Ərəblərə daha çox Azərbaycanın şimal və cənub bölgələrində rast gəlmək olar. Azərbaycanda “*Seyyid*” olaraq tanınan bu insanlar eyni zamanda xalqın da daha çox hörmət etdiyi adamlarıdır. Onların ya Qüreyşdən ya da əhl-i Beytdən olduqlarını da deyənlər vardır. Ətraflı məlumat üçün bax., Togan, Zəki Vəlidi, “Azərbaycan”, *İA*, II, 93

⁴¹ Nəcdət, Həmmaş, *əl-İdare fi’l-Asri’l-Əməvi*, Beyrut, t.y., s. 131-132

⁴² Piqulevskaya, N.V., *K Voprosu ob Obşestvennih Otnaşeniyah na Blijnem Vostoke*, Sang-Petersburq, 1948, s. 68

⁴³ Ətraflı məlumat için bxz., Belyayev, Yevgeni, *Musulmanskoye Sektantstvo*, Moskva, 1957, s. 17-18; Əziz, Hüseyn Kasım, *əl-Babəkiyyə*, Dımeşk, 2000, s. 59

⁴⁴ Barthold, Vassiliy Vladimiroviç, *K İstorii Krestyanskih Dvijeniy v Persii*, Moskva, 1923, s. 57

⁴⁵ Bəlazüri, *a.k.ə.*, s. 285; İbnü'l-Əsir, *əl-Lubab*, III, 85

⁴⁶ Dihkan, Ali, *Sərzəmin-i Zərdüşt Rıdaiyyə*, y.y, 1348, s. 58

⁴⁷ əl-Bəqərə surəsi, 2/256

⁴⁸ Barthold, Vassiliy Vladimiroviç, *İslam Mədəniyyəti Tarixi*, trç. M.F. Köprülü, Ankara, 1963, s. 108

РЕЗЮМЕ

Азербайджан с точки зрения исламских завоевателей

После смерти пророка Мухаммеда (с), халифы, которые старались продолжить его путь, так же мыслили и на тему захвата новых территорий.

Так, начиная со времен халифа Омара, арабские войска начали вторгаться в Азербайджан и после нанесения поражения Сасонидскому государству в 21/641-642гг. в Нихаведде Исламские войска со временем захватившие территории от Ардебиля до Дербента (Бабул-Эбваб), можно сказать, что взяла под руководство территории Азербайджана от юга до севера.

До прихода арабских войск, желание разделить Азербайджан со стороны византийских, сасонидских и хазарских сил, ещё более осложнило здешнюю жизнь. По этой же причине, местные руководители и население смотрели на исламские войска как на силы, которые освободили бы их от этого положения. В то же время в первые годы власти завоевателей хорошее положение и поведение мусульман, их управление и предоставленные ими права привели к принятию местным народом исламской религии. Вместе с тем, с приходом халифата, в результате претворения в жизнь «исканской» политики, сформировалось и арабское влияние. «Исканская» политика, начавшаяся со времен халифа Омара, ещё более расширилась и во времена халифа Али, а в период династии Аббасидов достигла наивысшего уровня.

Однако всё это изменилось с приходом к власти Омевийского халифата. Так, принудительное мусульманизация людей, ошибки, допущенные в «исканской» политике, несправедливое повышение налогов, второсортное отношение к мусульманскому и немусульманскому местному населению, вовлечение местного населения к политическим играм, которые разыгрывались в центре-стали причиной изменения связей и отношений. Возникшие в период династии Омевидов, эти трудности, хотя и не выразились в виде мятежей, но

привели к взрыву в период, пришедший после них к власти, династии Аббасидов.

Таким образом, азербайджанский народ, получивший политическую нестабильность и социальное спокойствие, в результате исламских завоеваний, управлялся справедливым образом в период правления Хулафати Рашидов. Однако этот режим завершился с приходом Омеийского халифата. В результате этого, в Азербайджане изменились взгляды людей к мусульманам и халифатскому управлению, которые были против, место любви и примирения заняли ненависть, протесты и мятежи.

RESUME

Azerbaijan in Regards with Islamic Conquers

After death of the prophet the orthodox Caliphs were in the same decision about occupying new lands. So that, since the period of Caliph Omar Arabian armies had began to come to Azerbaijan and after defeating Sasanids in Nihavand they had began to stay in these places. The Moslem army had occupied all Azerbaijan lands, from the south – from Ardabil, to the North – to Darband (Babu'l-Abvab)

Until coming Arabian armies to Azerbaijan, Azerbaijan lands were attacked by Bizantines, Sasanids and Caspions and the life was very hard. So the people thought this as a Salvation Army. At the same time the conquerors' treating with people kindly and giving the human rights to the people were the main reasons for accepting Islam. Since Caliph Osman's time was began rebellions and these risings were spreader during Caliph Ali's time, but the last degree of there rebellions were herring Abbasids period.

But all these changed with the coming of Amavids to power.

So that, to move people to be Muslim, filches in settleing policy, increasing taxes in orderly, low level behavior towards Muslim and no Muslim people, interfere the region people to political games. In the center cased change in relations and relation. All these difficulties that occurred during Amavids, though did not show itself as revelation boomed during Abbasid whith came power after Amavids.

So in the result of Islamic occupations Azerbaijan gained political and social instability, but was fairly operated during Orthodox Khalips. But this stability and plain came to end with gaming of Amavid to power. As the result of this, view of Azerbaijanis to worlds muslims and khilafat operation changed. Hate rejection and rebels took the place of love and charity.

NASÎRUDDÎN TÛSÎ FELSEFESİNDE RUHUN/NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ

Anar QAFAROV*

Nefsin ölümsüzlüğü tezi İslam filozoflarında olduğu gibi Tûsî'nin de felsefî sisteminin gerektirdiği zorunlu bir sonuçtur. Bunu gerektiren neden, nefsin manevî ve basit bir cevher oluşu ve potansiyel olarak varlığını sürdürebilme gibi özellikleriyle bedenden farklı bir özelliğe sahip olduğu yönündeki telakkidir.¹ Peki İslam Meşşâî filozofları ve özellikle de bu geleneğin temsilcilerinden olan Nasîruddîn Tûsî, nefsin soyut bir cevher oluşu ile onun ölümsüzlüğü tezi arasında ne tür bir irtibat kurmaktadır? Bir başka ifadeyle: Nefsin soyut bir cevher oluşundan hareketle nefsin ölümsüzlüğü tezi ne nasıl gidilir?

Konumuz Nasîruddin Tûsî ile ilgili olsa da bu soruların Tûsî'den önceki İslam filozoflarına bağlı kalınarak yanıtlanmasının, bu geleneği büyük ölçüde takip eden Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin hem kaynağını hem de kendi felsefî sistemi itibarıyla temelini ortaya koyabilmemiz açısından isabetli olacağını düşünüyoruz.

İslam Meşşâî filozoflarının nefsin soyut bir cevher olduğunu kanıtlamak üzere onun duyu organlarından nitelik itibarıyla farklılığını ortaya koymaları, – ki, buna İbn Sînâ'nın büyük şârihi Nâsiruddin Tûsî'nin de kendi felsefesinde yer verdiğini görüyoruz– onların nefsin ölümsüzlüğü problemini ele alış yöntemlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Nitekim onlara göre insanın özünü ve esasını ifade eden nefs, maddî bir cevher olmayıp manevî/soyut (mücerred) bir cevher olduğu için cisimlerin tâbi olduğu özelliklere tabi değildir. İnsanın nefs ve bedenden bileşik bir varlık olduğunun kabul edilmesiyle birlikte bu iki varlık arasında mahiyet itibarıyla bir zıtlık görül-

* Ankara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktor Adayı.

¹ Bkz. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 170; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, İz Yay., 2001, s. 361, 374-393.

mektedir.² Şöyle ki, bedenin unsurlardan oluşması sebebiyle oluş-bozuluşa uğrama potansiyeline sahip olmasına rağmen nefis için böyle bir durum söz konusu olamaz.³ Zira nefis beden gibi bileşik bir varlık olmayıp basittir. Bu görüşün temelini ise akıldaki bilginin bölünmeyen soyut bir kavram olduğu ve dolayısıyla akledilirlerin anlamlarının bölünende ve konumlu olanda (zî vad'in) resm olunmayacağı şeklindeki epistemolojik muhtevalı tez oluşturmaktadır. Binaenaleyh bilgi bölünmeyen ve soyut olduğu için onun irtisam edildiği akıl veya nefis de bölünmez olup yalındır.⁴ Zira nefis yalın olmayıp bölünebilir olsaydı –daha önce zikredilmiş olan– “bölünende bulunan bölünür” prensibine uygun olarak ona resmedilen bilginin de yalın olmayıp bölünmesi gerekirdi. Dolayısıyla akledilirleri resmeden cevher (nefis) yalındır ki, bu da onu cisimden ayıran bir özelliktir. Bu durum, nefsin beden gibi unsurlardan bileşik olmayıp, bu itibarla bozuluşa uğrama potansiyeline sahip olmadığına işaret eder.

İslam felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü yönünde en esas temellendirme ise Yeni-Eflâtuncu felsefenin etkilerini taşıyan sudur teorisi bağlamında yapılmıştır. Bu temellendirmeye göre akıllardan sudur eden gök cisimlerinin nefislerinin ebedî olması gibi faal akıldan sudur eden insan nefsi de ebedîdir.⁵ Bu itibarla nefsin bilkuve ebedî olmasından hareketle onun bilfiil ebedî olduğu ileri sürülmüştür. Binaenaleyh cismin veya bedenın ortadan kalkmasına rağmen nefis ölümsüzdür. Buna göre ölümün hakikati de nefsin bedenden ayrılmasından ibarettir.⁶ Ayrıca bu arada ölümsüzlükle nitelenen

² Bkz. Kindî, *Resâil*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1369/1950, s. 273.

³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişarat-ı Baydar, 1992, s. 235-236; a.mlf., *Risâle fî'l-kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâtika* (*Ahvâlu'n-nefs* içinde), thk. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Dârü'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1952, s. 196-198; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, thk. İbnu'l-Hatib, 1398/1978, s. 15; ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 170, 172.

⁴ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut, 1985, s. 101-103; a.mlf., *Risâle fî isbâtî'l-mufârakât*, Haydarâbad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1926, s. 7; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Beyrut, 1413/1992, c. 2, s. 400, 404-406; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 369-370, 373; a.mlf., *Kitâbu'n-necât*, thk. Mâcit Fahrî, Beyrut, 1405/1985, s. 213-214; İbn Rüşd, *Risâletu'n-nefs*, haz. Ceyrar Cehâmi, Refik Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994, s. 83-84.

⁵ Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 170.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, [et-Tabiyyât, en-Nefs], thk. G.C. Anawati, Saîd Zâid, Kâhire, 1395/1975, s. 198-207; a.mlf., *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika*, (*Ahvâlu'n-nefs* içinde), s. 187; a.mlf., *el-Adhâbiyye fî'l-meâd*, thk. Hasan Asî, Beyrut, Müessesetu'l-Camiyye, 1407/1987, s. 139-

nefsin, insânî nefis olduğu hususunun da belirtilmesi gerekir. Nitekim nebâtî, hayvânî ve insânî nefisler arasında bir tek insânî nefis soyut bir cevherdir. Bunu nefisler arasında yalnızca insânî nefsin kendi varlığının bilincinde olması ile temellendiren İbn Sînâ, insânî nefis dışındaki nefislerin aklî idrak güçlerinin olmadığına işaret eder. Zira ona göre, hayvânî nefsin idrak güçlerinin tümü cisim ile gerçekleşmektedir. Buna göre onlar insanlardan farklı olarak kendilerini sırf cisim olarak tahayyül etmektedirler. Dolayısıyla hayvanlar için bedenden ayrı olarak “kendinde idrak” söz konusu olamaz ve bu nedenle onların soyut bir cevher olduğu söylenemez.⁷

Her ne kadar İslam filozofları Eflatuncu felsefeden etkilenererek nefsin ölümsüzlüğü doktrinini⁸ kabul etmiş olsalar da⁹ ölümsüz olan nefsin beden ölümüyle başka bir bedene geçmesinin ifadesi olan tenasühü kabul etmemeleri onları Eflatuncu felsefeden uzaklaştıran en temel özellikleridir.¹⁰ Nitekim Eflatun, nefislerin ölümsüz olup başka bedenlerde dünyaya pek çok kere geldiğini ileri sürse de¹¹ İslam filozoflarının bu görüşe katılmadıklarını görmekteyiz. Şöyle ki, Fârâbî yalnızca ruh göçünü benimsemediğini ifade ederken, İbn Sînâ, tenasühün imkansızlığı yönündeki delillerini insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi problemi bağlamında ortaya koymuştur. Bu temellendirmeye göre insânî nefis yalnızca bedenle birlikte ferdi birer varlık olur. Ayrıca her bir beden faal akıldan kendisiyle yalnız bir nefsi hakettiği için ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi de imkansızdır. Zira böyle bir şey mümkün olsaydı, insanda biri faal akıldan, diğeri ölmüş insandan gelen iki nefsin olması söz konusu olurdu ki, bu durumda bir insanın iki benlik bilincine sahip olması gerekirdi. Oysa her bir insanda bir tek benlik bilinci bulunmaktadır. Binaenaleyh bedenle ferdi birer

144; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, 13-17, 180; a.mlf., *Fevzu'l-asgâr*, thk. Salih Azime, Tunus, Beytü'l-Hikme, 1987, s. 99.

⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mubâhasât*, (*Aristû inde'l-Arab*, içinde), haz. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1947, 199 [358], 204 [367], 209 [374]; a.mlf., *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kâhire, 1973, s. 80.

⁸ Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, M.E.B. Yay., 1945, s. 60-62 [84ab – 85ab].

⁹ Fahrettin Olguner, “Eflatun” madd., *DİA*, İstanbul, 1994, c. 10, s. 474.

¹⁰ Ömer Türker, “Nefs” madd., *DİA*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 530.

¹¹ Bkz. Eflâtun, *Phaidon*, s. 28-29 [70ad]; ayrıca bkz. Frederick Copleston, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1989, s. 117-121.

varlığını kazanan nefis, bedenden sonra da ferdîliğini korur.¹² Dolayısıyla tenasüh imkansızdır.

Nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmek üzere İslam filozoflarınca yapılmış olan açıklamaların ve bu yöndeki delillendirmelerin Tûsî tarafından büyük ölçüde benimsendiğini söyleyebiliriz. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi nefsin beden mizacının itidali ölçüsünce faal akıldan geldiğini söyleyen filozofumuz, nefsin varlığının illetinin (faal aklın) ebedî ve mahalli olmayan mufârik bir varlık olması telakkisinden hareketle nefsin de bilkuvve ebedî ve mahiyeti itibariyle bedenden mufârik bir varlık olduğunu ileri sürer. Ona göre nefsin bekası için ne beden ne de onun mizacı bir koşul olamaz. Zira nefis beden ve mizacın koruyucusu olup onu yönetimiyle ayakta tutar. Böylece nefis beden ortadan kalktıktan sonra veya onunla bağlantısı kesildikten sonra da zarara uğramayıp ilkesinin devamlılığı ile varlığı sürekli ve kalıcı olur. Bunu gerektiren şey ise illetin varlığı ile malulün varlığının zorunluluğu ve ondan ayrılmasının imkansızlığıdır.¹³ Ayıca Tûsî de kendisinden önceki İslam filozofları gibi ölümsüzlükle nitelenen nefsin, yalnızca insânî nefis olduğuna işaret eder.¹⁴ Zira nebâtî, hayvânî ve insânî nefisler arasında bir tek insânî nefis soyut bir cevherdir.¹⁵

Yine Tûsî, kendisinden önceki filozofları ve özellikle de İbn Sînâ'yı takip ederek ilim ve ya bilginin bölünemezliğinden hareketle nefsin bölünemezliğini, dolayısıyla yalın olduğunu savunur. Ona göre ilmin nâtık nefse hululu, noktanın çizgide hulûlü gibi olmayıp sereyânî bir hulûldür. Bir şeyin bir şeye sereyânî hulûlü ise hal ve mahallin ayrıcalığı olmama yönündendir. Bunlardan birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilmiş olur. Binaenaleyh mahal bölünürse ona hulûl eden de bölünür.¹⁶ Varlığın bilgisi veya

¹² Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, [et-Tabiiyyât, en-Nefs], s. 198-207; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 67, 112; a.mlf., *eş-Şifâ*, [İlâhiyyât], thk. G.C. Anawati, S. Zâyid, Tahran, 1924, c. 1, s. 178-179; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Kâhire, 1960, c. 3-4, s. 779-780; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 120-126.

¹³ Tûsî, *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, (Telhîsu'l-Muhassal içinde), Beyrut, 1405/1985, s. 488.

¹⁴ Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, Tahran, h. 1369, s. 54.

¹⁵ Tûsî, *Ecvibetü mesâilî İzzeddin Ebu'r-Ridâ Said b. Mansûr b. Kemûne el-Bagdâdî (Ecvibetü mesâilî'n-Nasiriyye içinde)* haz. Abdullah Nimet, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübnan, 1986, s. 34.

¹⁶ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassâl*, s. 379-380; a.mlf., *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 487.

ilmi bölünemez olduğundan¹⁷ onun mahallinin de bölünebilir olmaması gerekir.¹⁸ Buna göre nefis bölünmeyi kabul etmeyen akledilirleri resmeder ve bunun gibi resmedilenlerin tümü konumsal taksimi kabul etmezler. Eğer kabul ederlerse o zaman nefis de bölünebilir olur. Böylece bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır.¹⁹ Dolayısıyla nefis bölünebilir olmayıp, yalındır ki, bu özelliği de onun cisimden farklı olduğuna işaret eder. Zira cisim bileşiktir ve ayrıca yüklendiği ve kabul ettiği cismanilik de bileşiktir. Bu durumda mahal olan cismin bölünebilirliği ona yerleşenin de bölünmesini gerekli kılar. Dolayısıyla cisim ve cismani olan yalın değildir.²⁰

Nefsin bilkuvve ebedî olmasından hareketle onun bilfiil ebedî olduğu sonucuna götürecek kabilden olan bu tür açıklamaların İslam filozoflarında olduğu gibi Tûsî'nin de felsefî sisteminde nefsin ölümsüzlüğüne giden yolun temel taşları niteliğinde açıklamalar olduğu söylenilebilir. Bu itibarla onun *Ahlâk-ı Nâsirî*'de mezkur yöndeki temellendirme ve açıklamalarının hemen ardından "bilinmelidir ki, düşünen (nâtık) nefis, bedenın bileşimi bozulup dağıldıktan sonra da kalıcıdır ve bedenın ölümü nefsin yok olmasına yol açmaz" şeklindeki ifadesi ve bu bağlamda yer vermiş olduğu kanıtlama isabetli olmuştur. Nefsin bilkuvve ebedî olduğu yönündeki söz konusu kanıtlamalardan hareketle nefsin bir mahalle yerleşen değil, zatıyla kaim olan bir cevher olduğunu belirten Tûsî, ayrıca nefsin ölümsüzlüğü ve varlığını devam ettireceği sonucuna cismânî maddelerin tamamen yok olmayacağı görüşünden hareketle de ulaşır. Filozofun bu yöndeki açıklaması şöyledir:

"Tümevarım (istikra) yoluyla cisimlerin hallerini inceleyen, onların bileşimleri (terkîbât), biraradalıkları (te'lifât) ve zıtlarıyla ilgili durumları derin düşünce ile araştıran ve oluş bozuluş ilminden haberdar olan bir kimse için hiçbir cismin tamamen yok olmadığı, aksine arazların, konumların, bileşimlerin, biraradalıkların, sûretlerin ve niteliklerin müşterek bir konu ya da kalıcı bir madde üzerinde değiştiği, bu durumların taşıyıcısının ise her zaman

¹⁷ Bkz. Tûsî, *Tecrîdu'l-i 'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, Kum, 1406/1986, s. 157; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 164.

¹⁸ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassâl*, s. 379; Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i 'tikâd*, Beyrut, 1408/1988, s. 164.

¹⁹ Tûsî, *Bekâu'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 488.

²⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50-51.

kendi kararlılığı üzere olduğu bilinir olacaktır. Örneğin suyun hava, havanın ateş olması gibi kendisine bu üç suretin geldiği maddeler değişim yoluyla her üç halde var olur. Eğer böyle olmasa, suyun hava, havanın da ateş olduğu söylenemezdi. Benzer şekilde, eğer bir var olanın yok olmasıyla diğeri varlığa gelseydi, o zaman onlar (yani yok olan ve varlığa gelen) arasında müşterek bir şey olmazdı ve “bu var olan, o var olan haline geldi.” Denilmezdi. İşte bu madde, sûretlerin yok olma kuvvesinin taşıyıcısıdır. Cismânî maddeler bile yok olmayı kabul etmezken, maddesel (heyûlî) kirlilikten yüce olan soyut cevherler, yok olmayı kabul etmemeye daha layıktır.”²¹

Tûsî’nin bu görüşlerine onun *Bedenin helâkinden sonra nefsin kalıcılığı* (*Bekâu’n-nefs ba’de bevâri’l-beden*) adlı risalesinden hareketle şöyle açıklık getirilebilir. Her bir mümkün varlık için mümkün olan yok olma mahalde hal olarak bulunur. Dolayısıyla varlığın yok olması mahalde kuvve olarak bulunur. Bilkuvve olan bu işin daha sonra fiile çıkması, kendisinde yok olmanın bilkuvve olduğu şeyin kalıcı olmasını veya o anda var olmasını gerektirir. Eğer bu durumun aksi söz konusu olursa, yani, o şey kendisinde bilkuvve olan işin fiile çıkması anında yok olursa o zaman bilkuvve olan fiile çıkmamış olur. Dolayısıyla varlıktaki bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında onun kuvve olarak bulunduğu mahal yok olan şeye rağmen bâki kalmaktadır. Bu durumda varlıktaki yok olma tıpkı sûret ve arazlar gibi mahaldeki hâl itibariyledir.²²

Bu durum itibariyle eğer nefis için yokluktan bahsedilecek olursa o zaman yokluğun onda bilkuvve bir hâl olması gerekir. Bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında ise nefsin yokluğuyla birlikte var olması da söz konusu olur ki, bu da imkansızdır. Fakat nefis ne mahal, ne mahalde hâl, ne bu ikisinden bileşik, ne bedenın sûreti ne de ona hulûl eden araz olmadığından onun için bir yokluktan söz edilemez.²³

Bedenin tıpkı sanatçı ve zanaatçıların araç ve gereçleri gibi nefsin bir aracı ve gereci olduğunu söyleyen Tûsî, bu itibarla bedenın nefis nispetle ölümünü, sanat erbabına izafetle âletlerin kaybolmasına benzetir.²⁴

²¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 55.

²² Tûsî, *Bekâu’n-nefs ba’de bevâri’l-beden*, s. 489.

²³ Tûsî, *Bekâu’n-nefs ba’de bevâri’l-beden*, s. 489; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56.

²⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56.

Nefisin ölümsüzlüğü yönündeki temellendirmeleri ile genelde İbn Sînâ'yı takip ettiği görülen Tûsî'nin, ayrıca bu kabilden açıklamalara *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde de yer vermiş olması onun ahlaka dair söz konusu bu ünlü eserini İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlak*'ından ayırmaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlâk* adlı eserinde nefsin ölümsüz olduğunu belirtmekten öteye geçmediği²⁵, dolayısıyla bu konuda *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki gibi bir kanıtlamaya gitmediği görülmektedir.²⁶ Fakat buradan hareketle İbn Miskeveyh'in düşünce sisteminde genellikle nefsin ölümsüzlüğü yönünde her hangi bir temellendirmeden bahsedilemez gibi bir hüküm çıkarılmamalı. Zira bu yöndeki kanıtların onun *Fevzü'l-asgar* adlı eserinde de yer aldığı bilinmektedir.²⁷

Nefsin ölümsüzlüğü tezinin Tûsî'nin felsefesinde ahiret telakkisinin felsefî temelini oluşturmuş olması, problemin onun ahlâk anlayışındaki önemini ortaya koymaktadır. Nitekim filozofa göre bu dünyadaki ahlâkî ve ahlakî olmayan fiillerimiz gereği öteki dünyada mükafat ve ceza ile karşılaşacak olan nefstir.²⁸ Ayrıca, Tûsî'nin ahlâk felsefesinin temel gayesi olan mutluluğun ona göre gerçek anlamda nefsânî olması ve en yüce mutluluk olarak nitelendirilen söz konusu mutlulukta bedeninin yerinin olmaması nefsin ölümsüzlüğü tezinin onun felsefesindeki önemine işaret edecek mahiyetteki bir diğer husustur.²⁹ Tûsî'nin bu yöndeki görüşleri bir bütün olarak değerlendirilecek olursa; bedeninin ölümünden sonra mükafat veya ceza başka bir ifadeyle mutlu ya da mutsuz olarak varlığını sürdürecektir olan nefstir. İşte bütün bunlar, Tûsî'nin ahlâka dair temel eseri olan *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde nefsin ölümsüzlüğü gibi metafizik bir probleme yer ayırmasının nedenini ve bu itibarla mezkur problemin filozofumuzun ahlak felsefesi açısından önemini vuzuha kavuşturmuş olmalı.

Her ne kadar İslam filozofları gibi Eflatuncu felsefeden etkilenecek nefsin ölümsüzlüğü doktrinini kabul etmiş olsa da Tûsî'nin ölümsüz olan nefsin bedeninin ölümüyle başka bir bedene geçmesinin ifadesi olan tenasüh

²⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 152.

²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 54-56; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, s. 17.

²⁷ Bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 77-84; ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, İstanbul, 1999, s. 205.

²⁸ Tûsî, *er-Risâletü'n-nasîriyye*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde) s. 506.

²⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86, 87.

doktrinini kabul etmiş olmaması yine İslam filozofları gibi onu da Eflatuncu felsefeden uzaklaştıran en temel özelliğidir. Selefi İbn Sînâ gibi o da tenasühün imkansızlığı yönündeki delillerini insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi problemi bağlamında ortaya koymaya çalışmaktadır. Tûsî'nin sözkonusu İbn Sînâcı temellendirmesine göre insânî nefis yalnızca bedenle birlikte ferdî birer varlık olur.³⁰ Bu durum itibariyle daha önce de belirtildiği gibi mizacı oluşan her bir beden faal akıldan kendisini yönetecek ve koruyacak yalnızca bir nefsi hakettiği için, dolayısıyla ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi anlamına gelen tenasüh de imkandır. Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, herkesin kendi benliğinin birliğinin bilincine sahip olduğunu söyleyen³¹ Tûsî'ye göre insanda o zaman iki benlik bilinci olurdu ki, bu da onun bir zat değil iki zat olması demek olacaktı. Tûsî'nin zikretmiş olduğu bu durum, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi insanda biri faal akıldan diğeri de ölmüş bir insandan gelen iki nefsin olmasının söz konusu olacağı bir durumdur. Oysa Tûsî'ye göre de her bir insanda bir tek benlik bilinci bulunmaktadır. Dolayısıyla bedenle ferdî birer varlığını kazanan nefis bedenden sonra da ferdîliğini korur. Ayrıca bir bedende iki nefsin olması denge problemine yol açacağından³² dolayısıyla nefislerin tenasühü imkansızdır ve bir nefis birkaç bedene taalluk etmiş olamaz.³³

Böylece bu makalede Nasîruddîn Tûsî'nin insânî nefsin ölümsüzlüğünü ne şekilde temellendirdiğini gördük. Sonuç olarak filozofumuzun bu yöndeki kanıtlamalarında İslam filozoflarını, özellikle de İbn Sînâ ve İbn Miske-

³⁰ Bkz. Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 167-168, 170; Tûsî, *Ecvibetü mesâilî es-Seyyid Ruknuddîn el-Esterâbâdî*, (*Ecvibetu'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde) s. 69-70.

³¹ Tûsî, *Fusûl (el-Edilletü'l-celiyye fî şerhi'l-Fusûli'n-Nasîriyye* içinde) haz. Abdullah Nimet, Beyrut, Darü'l-Fikri'l-Lübnan, 1986, s. 176; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49.

³² Nefsin bedende tasarrufda bulunan, onu idare eden ve nefis sahibi bedeninin onunla yetkinleşebileceği dikkate alınacak olursa (bkz. Tûsî, *Ecvibetü Nasîruddîn Tûsî an mesâilî Sadreddîn Konevî*, (*Ecvibetu'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 234; a.mlf., *Ecvibetü mesâilî es-Seyyid Ruknuddîn el-Esterâbâdî* (*Ecvibetu'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 70. Tûsî'nin burada "denge problemi" derken ne kastettiği açıktır.

³³ Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 158; a.mlf., *Ecvibetü mesâilî es-Seyyid Ruknuddîn el-Esterâbâdî*, s. 70; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 170; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid* (el-Hindi el-Pencabi Siyalkuti, *Hâşiye ala şerhi'l-Mevâkıf*, adlı eserin hamışında) İstanbul, 1311, c. 2, s. 508-509. İbn Sînâ'nın benzer açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, [et-Tabiiyyât, en-Nefs], s. 198-207; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 67, 112; a.mlf., *eş-Şifâ*, [İlâhiyyât], c. 1, s. 178-179; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire, 1958, c. 3-4, s. 779-780; a.mlf., *el-Adhaviyye fî'l-meâd*, s. 120-126.

veyh'i yakından takip ettiğini söyleyebiliriz. Nefsin soyut bir cevher olduğu yönündeki telakki İslam filozoflarında olduğu gibi Tûsî'nin de felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü problemini ele alış yönteminin dayanağını oluşturmaktadır. Buna göre kısacası insânî nefis maddî bir cevher olmayıp soyut bir cevherdir ve bu itibarla da cismin veya bedenın taşıdığı özellikleri taşımaz. Öte yandan faal aklın ebedî olması ondan doğan nefsin de ebedî olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla nefsin bilkuvve ebedî olduğu telakkisi onun bedenın çözülmesiyle yok olmayacağı, yani, ölümsüz olacağı fikrinin temelini oluşturmaktadır.

Yine bu bağlamda Tûsî'yi metafizik psikolojinin zirvesinde yer alan İbn Sînâ'ya yaklaştıran bir diğer kanıt, bilginin bölünemezliği meselesidir. Şöyle ki, selefi İbn Sînâ gibi Tûsî de söz konusu bu kanıttan hareketle nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmeye çalışmıştır. Daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu delile İbn Kayyîm el-Cevziyye (v. 751/1350), Fahreddîn Râzî (v. 595/1198) ve Gazzâlî (v. 505/1111) gibi âlimlerin eleştiri yönelttiğini görsek de makalemizin sınırlarını aşacağından burada bu eleştirilere yer vermeyi uygun görmedik. Fakat burada şu kadarını belirtebiliriz ki, İbn Kayyîm ve Râzî'nin bu yöndeki eleştirilerinin isabetli olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi Tûsî'nin de bu eleştirilere yönelik cevabının yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Gazzâlî'nin eleştirilerine gelince ise bunlar ilk başta haklı eleştiriler olarak kabul edilse de İbn Rüşd'ün bu yönde Gazzâlî'ye cevabı hem İbn Sînâ'nın hem de ondan doğrudan etkilenmiş olan Tûsî'nin söz konusu delillerinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Nefsin ölümsüzlüğü meselesinin ahiret telakkisiyle doğrudan irtibatlı olması ise Tûsî'nin felsefesinde bu meselenin önemine işaret etmektedir. Öte yandan Tûsî'nin ölümsüz olan nefsin başka bir bedene geçmesinin imkansız olacağı şeklinde yine İslam filozofları tarafından genel kabul gören görüşü benimseyerek tenasühü reddetmiş olması İslam filozofları gibi onu da Eflatuncu felsefeden uzaklaştıran en temel görüşdür.

РЕЗЮМЕ

В этой статье обсуждено мнение Насируддин Туси, что как он обосновывал проблему без смертия духа и как это подтверждено доказательствами. Но прежде всего мы обсуждали мысли и мнение Исламских философов до времени Туси. Потому что этот метод важно для того как было мысли до времени Туси об упомянутом теме и нужно определять подсказывал ли Туси разные мысли. Поэтому в этой статье мы оценивали мнение философа сравнительно с мыслями Исламских философов до его времени. В таком случае в этой статье мы старались определять в какой позиции Туси находится между Исламскими философами и влияние их мыслей на Туси. К тому же в статье исследовался вопрос важности этой концепции в его системе философии.

RESUME

In this article I have dealt with Nasiraddin Tusi's conception of immortality of soul depending on his writings. I have dealt with that how did Tusi explain the conception of immortality and endless of the soul, or on what grounds substantiate this problem which have been mentioned. In this context I have researched his views and arguments about this problem. But first of all I have mentioned the views and thoughts of Islamic philosophers who worked on this issue before him. This method is important from course to determine that had Tusi got new or different views in this thought system. Accordingly I have evaluated Tusi's views with comparing with the views or thoughts of other Islamic philosophers in context of matters which have been mentioned. Furthermore in this article I have explained that how Tusi did's the conception of endless of the soul has importance in his philosophical system.

MƏZHƏBLƏRARASI YAXINLAŞMA HƏRƏKATININ MƏZMUNU VƏ MƏQSƏDİ

Emil RƏHİMOV

*AMEA-nın akademik Z.M.Bünyadov
adına Şərqşünaslıq İnstitutu*

Bu gün islam oyanışının fəallaşmasını etiraf etməklə bərabər, eyni nəzərə almalıyıq ki, müsəlmanların öz daxilində tez-tez parçalanma və ya ayrı-seçkilik halları müşahidə edilir. Bu parçalanmanın səbəbləri siyasi olmaqla yanaşı, həm də məzhəbçilik xarakterlidir. Müəyyən islama zidd qüvvələr məzhəbçilik ideyalarını rəhbər tutaraq islam birliyini parçalamağa çalışırlar və dolayısı ilə məzhəblərarası fikir ayrılıqlarından ayrı-seçkilik və təfriqə amilləri kimi istifadə edirlər. Lakin İslam alimləri məzhəblərarası ortaya çıxan fikir ayrılıqlarının qaynaqlarını araşdırır və bunun insan fitrətində təbii mövcudluğunu təsdiq edir, sonra isə bunu ayrı-seçkilik amili kimi deyil, əksinə, rəy müxtəlifliyi və növlülüyi kimi dəyərləndirirlər.

Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətindən danışarkən ilk öncə onun məzmununu izah etmək və məqsədinə toxunmaq daha məqsədəuyğun olar.

Qeyd etmək lazımdır ki, İslam məzhəbləri İslamı və onun hökmlərini başa düşmək üçün yaranan yollardır və bu məzhəblər heç də İslamdan kənar və ya müstəqil deyildir. Başqa sözlə, məzhəblər öz forma və surətlərini İslamdan götürmüş və onun əsaslarına-Quran və Sünnəyə söykənirlər. Məzhəblərin yaranmasında və meydana çıxan fikir ayrılıqlarının başında isə ictihad durur. Belə ki, ortaya çıxan məsələ və ya hadisə ilə bağlı Qurandan və ya hədislərdən qəti dəlil və açıq-aydın hökm olmadığı təqdirdə alimlər məsələyə İslamın məqsədləri çərçivəsində münasibət bildirirlər.

Həmçinin, məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkəti müsəlmanların bir-birini başa düşməsi üçün İslam alimləri tərəfindən İslam məzhəblərinin obyektiv şəkildə öyrənilməsi və hər bir məzhəbin öz mənbələrinə müraciət edilməsi, bu və ya digər fikir ayrılıqları olan məsələlərə aydınlıq gətirməsi məqsədini daşıyır.

Bundan başqa məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkəti müsəlmanların bir-biri ilə sıx əlaqədə olmasını, qarşılıqlı maariflənmənin gücləndirilməsini və

mədəni əlaqələrin möhkəmləndirilməsini, İslamın ana xətləri və əsas prinsipləri üzrə birlik nümayiş etdirməsini və fikir ayrılıqları olan yerdə bir-birlərini doğru-dürüst başa düşməsini, həmçinin, rəy müxtəlifliyini təbii qəbul etməklə bərabər anlaşılması çətin olan məsələlərdə bir-birlərini üzlü saymasını nəzərdə tutur.

Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətinin məzmunundan bir məzhəbin o birisinə integrasiya etməsi, onları bir-birinə qarışdırıb ikisindən bir məzhəb yaratmaq başa düşülmür. Məzhəblər arasında elmi münasibətlərin yaxınlaşdırılması və onların ortaq nöqtəyə gələ bilmək imkanları vardır. Ona görə də həmin imkanları üzə çıxarmaq və onları işıqlandırmaq əsas məqsəd və vəzifələrdən biri sayılır. Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə həmin imkanlardan birinə toxunaraq deyir: “Məzhəblər arasında elmi münasibətlərin yaxınlaşdırılması, ortaq nöqtəyə gələ bilmək imkanları var və bu ortaq nöqtəyə gəlmək bizim borcumuzdur. Məsəl üçün qeyd edə bilərik ki, illərlə biz əziyyət çəkirdik, şiələrle sünnilər Məkkəyə gedəndə, Allahın evini ziyarət edəndə bəzən elə hallara rast gəlmək olurdu ki, bu nə Allaha, nə də Onun Peyğəmbərinə (s) xoş gəlmirdi. Belə ki, şiələr möhürdən istifadə edir, oradakı sünnilər isə buna pis baxırdılar. Sonra Ayətullah Xomeyni (r.a.) buna dair qərar çıxarır ki, Məkkə evində möhür qoymaq olmaz, biz hamımız bərabərik”. Sonra Şeyxülislam Allahşükür sözünə davam edərək buyurur: “Bütün müsəlmanlarla, gündə beş dəfə namaz qılıram, üzümü qibləyə çevirirəm, bax bu mənim həmrəyliyəmdir. Bu gün Qafqazda çoxlu məzhəb və təriqətlərin olmasına baxmayaraq onları birləşdirən Qurandır, İslamdır. O kökdür”¹.

Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətinin məqsədinə gəldikdə isə onu aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

1-İslam maarifçiliyini və mədəniyyətini dünyada yaymaq, Qurani-Kərimi və Peyğəmbərin (s) sünnəsini qorumaq.

2-İslam məzhəbləri arasında əqidə, fəqih, ictimai və siyasi sahələrdə mədəni əlaqələri möhkəmləndirmək və müştərək anlaşmanın yollarını tapmaq.

3-Yaxınlaşma hərəkətinin İslam alimləri və mütəfəkkirləri tərəfindən təbliğ olunması və bu ideyanın müsəlmanların sırasına daxil etmək.

¹ Şeyx Allahşükür Paşazadə. İslam ümmətinin həmrəyliyi. S.12-13. Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 20-21 sentyabr. Bakı-2005, 324 s.

4-İslam məzhəbləri arasında şəri məsələlərin istinbatında (hökmləri ələ çıxarmaqda) və fikir ayrılıqlarının ortaya çıxmasında ictihadın rolunu düzgün qiymətləndirmək.

5-İslam məzhəbləri arasında yaranan sui-zənni və şübhələri, həmçinin, yayılan şayələri dəf etmək.

6-Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkəti heç bir sünninin və ya şiənin öz məzhəbini tərk edib hansısa bir məzhəbdə onların birləşməsinə nəzərdə tutmur. Yetər ki, İslam dini öz üsul və prinsipləri çərçivəsində sünni və şiələri qanadları altına alır. İslamda əsas sayılmayan prinsiplərdə isə onlar arasında yaranan fikir ayrılıqları təbii qəbul edilir. Çünki fikir ayrılıqlarına səbəb olan məsələlər imanın və islamın rüknlərindən hesab edilmir².

Digər bir məsələ isə məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətinin mahiyyətindən sayılan və ortaqlıq məxrəc anlamına gələn onun əsas prinsipləri məsələsidir. Bunlar isə aşağıdakılardan ibarətdir:

1-Yuxarıda adı çəkilən məzhəblər Kitab və Sünnəyə söykənir, məzhəblərə aid üsullar isə həmin o iki mənbədən qaynaqlanır.

2-Həmin məzhəblər iman və islamın əsas rüknlərində, dində zəruri sayılan namaz, oruc, zəkat və s. kimi məsələlərdə müttəfiqdirlər, onlardan heç birini inkar etmirlər. Əqidə sahəsində isə məzhəblər arasında meydana çıxan fikir müxtəlifliyi İslam əqidəsinin əsaslarına heç bir xələl gətirmir və bu, müsəlmanlar arasındakı qardaşlığa da heç bir xələl gətirməməlidir.

Fiqh sahəsinə aid məsələlərdə məzhəblər arasında müştərəklik həddindən artıq çoxdur. Bəzi məsələlərdə yaranan fikir ayrılıqları isə ictihada söykənir və bu, təbii qəbul edilməlidir.

3-İslam əxlaqı sahəsində isə demək olar ki, məzhəblər arasında heç bir fikir ayrılığı yoxdur.

4-Həmçinin, məzhəblər ictihadın şəriətdə rolunu və onun araşdırmalarda və tədqiqatlarda fikir müxtəlifliyinə səbəb olması faktorunu təsdiq edirlər. Ona görə də məzhəb alimləri rəy müxtəlifliyinə hörmətlə yanaşmalı və bunu təbii qəbul etməlidirlər. İctihadın şəri məsələlərdə üzə çıxardığı fikir ayrılıqları məzhəblər arasında küfrə, firqə və bidətə səbəb olmamalı, əksinə, bunu doğru və ya yanlış arasında, əgər ictihadında doğrudursa, ona ikiqat sa-

² Dəvət ət-təqrib. S.4-7. Əl-Məclis əl-əla liş-şuun əl-islamiyyə. Qahirə, 1386/1966

vab, yox əgər ictihadında yanlışdırsa, ona birqat savab düşür kimi dəyərləndirmək lazımdır.

5-Müsəlmanların birlik məsələsi digər məsələlərdən əhəmiyyəti baxımından fərqlənir və üstünlük təşkil edir. Ona görə də fikir ayrılıqları olan məsələlərdə müsəlmanların bir-birlərini başa düşməsi, vəhdət və birliklərini qoruması son dərəcə mühümdür.

6-“Müsəlman müsəlmanın qardaşıdır” prinsipinə əsasən onlara öz aralarında qardaşlığı, dostluğu və əməkdaşlığı qorumaq vacibdir.

7-Müxtəlif məzhəblərdən olan müsəlmanlar arasında hər hansı bir təəsübkeşliyə və imtiyaza yol vermək doğru deyildir. İstər bu imtiyaz onların məzhəbi, millyyəti və ya yaşadığı ərazi ilə bağlı olsun, yenə də fərq etməz. Əsas üstünlük meyarı ancaq Allahın buyurduğu şəkildə ola bilər: “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır”³ (Əl-Hucurat, 13).

8-Müsəlmanlar heç şübhəsiz ki, Allahın onlar haqqında buyurduğu xüsusiyyətləri və imtiyazları qorunmalıdır. Allah təala buyurur: “(Ey müsəlmanlar!) Siz insanlar üçün ortaya çıxarılmış ən yaxşı ümməsiniz (onlara) yaxşı işlər görməyi əmr edir, pis əməlləri qadağan edir və Allaha inanırsınız...” (Ali İmran, 110).

Başqa bir ayədə isə belə buyurmuşdur: “(Ey müsəlmanlar!) İçərinizdə (insanları) yaxşılığa çağıran, xeyirli işlər görməyi əmr edən və pis əməlləri qadağan edən bir camaat olsun! Bunlar (bu camaat), həqiqətən nicat tapmış şəxslərdir” (Ali İmran, 104)

9-Fikir ayrılıqları olan məsələlərdə məzhəb alimlərinin öz aralarında qarşılıqlı ehtiramı gözləməsi vacibdir və öz əməkdaşlıqlarına xələl gətirmələri isə yolverilməzdir. Məlum olduğu kimi, İslam dini başqa dinlərlə dialoqda və ünsiyyətdə müstərək cəhətləri önə çəkməyi, aradakı əmin-amanlığı qorumağı lazım bilir. Qurani-Kərimin Ali İmran surəsinin 64-cü ayəsində buyurur: “(Ya Rəsulum!) Söylə: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni

³ Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi, Bakı, Azərənşr, 1991, 714 s.

olan (fərqi olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin! (O kəlmə budur:) “Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şərik qoşmayaq və Allahı qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!” Əgər onlar yenə də üz döndərlərsə, o zaman (onlara) deyin: “İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən, müsəlmanlarıq (Allaha təslim olanlarıq)!” Həmçinin, İslam dini müsəlmanlara tövsiyə edir ki, başqa dinlərin nümayəndələrinin etiqadını və müqəddəsətini təhqir etməsinlər, hətta onların etiqadı İslama görə batil olsa belə, bu yenə də yolverilməzdir. Allah təala buyurur: “Allahdan başqalarına tapınanları söyməyin. Yoxsa onlar da (Allaha qarşı hörmət və ehtiram) bilmədikləri üzündən Allahı düşməncəsinə söylər. Beləcə, hər bir ümmətə öz əməllərini gözəl göstərdik. (Möminlərə Allah rızasına gördükləri işləri gözəl göstərdiyimiz kimi, kafirlərə də çirkin əməllərini yaxşı göstərdik). Sonra onlar Rəbbinin hüsuruna qayıdacaqlar. (Allah isə) onlara etdikləri əməllər barəsində xəbər verəcəkdir!” (Əl-Ənam, 108).

İslam dini digər dinlərə, hətta batil əqidə sahiblərinə qarşı bu cür münasibət bəsləməyi müsəlmanlara tövsiyə edirsə, bəs necə ola bilər ki, onlar öz aralarında bu münasibəti daha yüksək səviyyədə qoruya bilməsinlər?! Müsəlmanların məzhəbindən asılı olmayaraq bir-birinə münasibəti daha gözəl tərzdə, daha sıx şəkildə olmalıdır. İttifaq əldə etdikləri məsələlərdə birlik və vəhdəti qoruduqları kimi, fikir ayrılıqları olan məsələlərdə də tolerantlığı qorumağı bacarmalıdırlar.

10-İslamda tanınan, Quran və Sünnəyə söykənən məzhəblərdən birinə tabe olmaq hər bir müsəlmanın hüququdur. Müsəlmanların azad seçiminə məhdudiyyət qoyula bilməz.

11-Müsəlmanların tabe olduqları məzhəb çərçivəsindən kənara çıxaraq digər məzhəbin görüşlərinə və fətvalarına əməl etmək hüququ da vardır. Yəni, “mənim məzhəbim bunu deyir və mən ancaq buna əməl edə bilərəm, bundan kənara isə çıxa bilmərəm” deməsi onun imkanlarını məhdudlaşdırır və bu onun üçün həm də çətinlik yaradır. İslam Peyğəmbəri (s) dinimizin asan olduğunu dəfələrlə buyurmuşdur. Müsəlman ibadət bəhsində bir məzhəbin görüşünü aldığı kimi, müamələ (alış-veriş) bəhsində də digər məzhəbin görüşünü ala bilər. Həmçinin, ayrı-ayrı məsələlərdə də onun bunu etmək haqqı vardır. Lakin bu məsələdə önəm verəcəyimiz və diqqətli olmağımızı tələb edən isə istəklərimizə yox, dəlilləri güclü olan hökmlərə tabe olacağımızı düşünərək bunu edə bilərək. Quranda deyilir: “Bəndələrimə

(Cənnətlə) müjdə ver! O kəslər ki, sözü (öyüd-nəsihəti) dinləyib onun ən gözəlinə (düzgününə) uyarlar. Onlar Allahın doğru yola yönəltdiyi kimsələrdir. Ağıl sahibləri də elə onlardır!” (Əz-Zumər, 17-18).

12-Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətinin əsas prinsipləri məzhəbindən asılı olmayaraq müsəlmanları öz aralarında daha da sıx yaxınlaşmağa çağırır. Bu isə vəhdət və birliyin yeganə rəmzidir. Allah təala buyurur: “Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin. Allahdan qorxun. Həqiqətən, Allahın əzabı şiddətlidir!” (Əl-Maidə, 2).

Məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkətinin hazırkı fəaliyyətindən söz açmaq istərkən qeyd etmək lazımdır ki, hal-hazırda onun fəaliyyəti mərkəz şəklində Tehrandə öz işini uğurla davam etdirir. Belə ki, İslam məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi hər il rəbiul-əvvəl ayının 12-17 arasında beynəlxalq konfrans keçirir. Bu beynəlxalq konfransa məzhəbindən asılı olmayaraq İslam dünyasının müxtəlif yerlərindən alimlər və mütəfəkkirlər qatılırlar. Onlar İslam ümmətinin vəhdəti və məzhəblərarası yaxınlaşma istiqamətində elmi müzakirələr edir və təcrübi yolları araşdırırlar. Konfransın məhz rəbiul əvvəl ayının 12-17 arasında keçirilməsi mübarək Peyğəmbərimizin (s) və onun nəvəsi İmam Cəfəri Sadiqin (ə) mövludu ilə əlaqədardır. Bu mübarək günlərdə konfransın keçirilməsi ən gözəl nəticələr vermək ümidi ilə müsəlmanların vəhdətini təmsil edir. İndiyə qədər məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi on altı beynəlxalq konfrans keçirmiş, təsis olunmamışdan qabaq isə dörd konfrans keçirmişdir. İllik beynəlxalq konfransa İslam dünyasından min iki yüzə (1200) yaxın alim və mütəfəkkir qatılır. İran İslam Respublikasından isə on minlərlə alim və mütəfəkkir iştirak edir. Konfransa mövzu ilə bağlı min altı yüzdən (1600) artıq elmi məqalələr təqdim edilir. Sonra isə konfransın materialları ayrıca kitablarda ərəb və fars dillərində nəşr edilir.

Həmçinin, Tehrandakı beynəlxalq məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi ayrı-ayrı müsəlman ölkələrində də konfranslar keçirir. İndiyə qədər həmin mərkəz Məkkədə, Türkiyədə, Hələbdə, Misirdə, Dəməşqdə, Tanzaniyada, Beyrutda, Moskvada, Pakistanda, Bakıda və müsəlmanların yaşadığı başqa ölkələrdə bir çox konfranslar keçirmişdir⁴.

⁴ Əl-Məcmə əl-ələmi li ət-təqrib beynə əl-məzahib əl-islami. Əhdafuhu, mənəhəcuhu və muncəzatuhu. S.9. Ət-Təb'ət əl-xamisə. 20-22/08/2006.

Hər il beynəlxalq məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi öz tərəfindən ayrı-ayrı müsəlman ölkələrini ziyarət etmək və oradakı müsəlmanların vəziyyəti ilə yaxından tanış olmaq üçün nümayəndələr göndərir.

Bundan başqa İslam dünyasının böyük alim və mütəfəkkirləri beynəlxalq məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzini ziyarət edirlər.

Həmçinin, məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzinin nailiyyətlərindən söz açmaq onun fəaliyyətinin yüksək səviyyədə olmasından xəbər verir.

İslam məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi qısa müddət ərzində böyük işlər görmüş və bu sahədə çox sayda kitablar yazmış, sonra da nəşr etdirmişdir. Həmin kitablar ərəb və fars dillərində çap olunaraq İslam ümmətinin vəhdətindən və məzhəblərarası yaxınlaşmadan bəhs edir. İndiyə qədər ərəb dilində səksən dörd, fars dilində isə qırx altı kitab nəşr edilib. İndi isə ərəb dilində nəşr olunan kitabların bəzisini qeyd edək:

1-Əl-Fusul əl-muhimmə fi təlif əl-ummə. Əl-Mucahid Seyyid Əbdül-Hüseyn Şərəfüddin əl-Musəvi əl-Amili.

2-Məcmə əl-bəyan li ulum əl-Quran (I-X cild). Əminül-İslam Əbu Əli Fəzl ibn Həsən Təbərsi.

3-Əl-Vəhdət əl-İslamiyyə min mənzur əs-səqələyn. Ayətullah Seyyid Məhəmməd Baqir Həkim.

4-Təhrir əl-məcəllə (I-V). Şeyx Məhəmməd Hüseyn Kaşif əl-Ğitai.

5-Bidayət əl-muctəhid və nihayət əl-muqtəsəd (1-4). İbn Rüşd əl-Ən-dəlusı.

6-Əl-Vəhdət əl-İslamiyyə ənasiruha və məvaniuha. Şeyx Məhəmməd Vaizzadə Xorasani.

7-Təfsir əl-Quran-əl-kərim. Şeyx Mahmud Şəltut.

8-Risalət əl-İslam (1-60). Qahirədəki "təqrib"-in jurnalları.

9-Nida ət-təqrib. Altıncı beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

10-Nida əl-vəhdət. Səkkizinci beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

11-Alam əl-ummə əl-islamiyyə və amaluha. On üçüncü beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

12-Mələff ət-təqrib. Doktor Məhəmməd Əli Azərşəb.

13-Məkanət əhli-beyt fi əl-İslam və əl-ummə əl-islamiyyə. On dördüncü beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

14-Aləmiyyə əl-İslam və əl-əvləmə. On altıncı beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

15-Əl-İmamani əl-Burucerdı və Şaltut raida ət-təqrib. Beynəlxalq İslam vəhdəti konfransının materialları.

16-Abdullah ibn Səba beynə əl-vaqi və əl-xəyal. Prof. Seyyid Hadi Xosrovşahi.

Bundan başqa məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzinin buraxdığı jurnallar da vardır:

1-“Risaleət ət-təqrib” jurnalı. Bu jurnal İslam ümmətinin vəhdəti və İslam məzhəblərinin yaxınlaşması məsələlərindən danışır. Hər iki aydan bir buraxılır. Bu jurnalın ilk sayı hicri 1413-cü ilin Ramazan ayında dərc edilmişdir. İndiyə qədər o jurnalın altmışıncı sayı buraxılmışdır.

2-“Əxbar ət-təqrib” jurnalı. Bu jurnal fars dilində ayda bir dəfə buraxılır. İranın daxilində və xaricində İslam dünyasında baş verən hadisələri, müsəlmanların vəhdət və birlik məsələlərini araşdırır. İndiyə qədər o jurnalın əlli iki sayı çıxıb, sonra dayandırılıb.

3-“Pik təqrib” jurnalı. Bu jurnal fars dilindədir. İndiyə qədər qırx bir sayı buraxılıb.

4-Vije name təqrib (4-11). Bu jurnal illikdir. İslam vəhdəti konfranslarına dair jurnal hesab edilir. Fars və ərəb dillərində buraxılır.

5-Əndişeyi təqrib. Bu jurnal fars dilindədir. İndiyə qədər yeddi sayı buraxılıb.

6-“Məcəllə əd-dirasat əl-fiqhiyyə əl-muqarinə”. Bu jurnal elmidir. İslam məzhəbləri arasında müqayisəli fiqhi öyrənir. Bu jurnal nəşr olunmaq üzrədir. Onun buraxılması üçün “təqrib” mərkəzi artıq qərar çıxarıb.

7-İslam dər niqah ğərb. Bu jurnal fars dilindədir. Qərb yazıçılarının İslam barəsində yazdıqlarından bəhs edir. İndiyə qədər bu jurnalın dörd sayı buraxılmışdır.

Məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzinin ən böyük nailiyyətlərdən biri də 1992-ci ildə İslam məzhəbləri universitetini təsis etməsidir. Bu universitet İslam məzhəblərini öyrənir və tədris edir və o, məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzinə tabedir. Bu universitet məzhəblərin yaxınlaşması istiqamətində tədris proqramlarını tərtib edir və ali təhsilli tələbələr yetişdirir. Hər bir məzhəbin üsul və qaydaları o universitetdə öyrənilir. Bu da gələcək üçün böyük bir ümidverici addım sayılır ki, müsəlmanlar məzhəbindən asılı olmaya-

raq bir-birlərinə daha da yaxın olacaqlar. Həmçinin, universitetin fəaliyyəti sayəsində İslam məzhəbləri arasında maariflənmə, elmi müzakirələr, dialoqlar daha da geniş şəkildə aparılaraq özünün yüksək zirvəsinə çatacaq.

İslam məzhəbləri universitetinin əsas məqsədi müxtəlif məzhəblər üzrə alim, ziyalı, tədqiqatçı yetişdirmək və məzhəblərarası yaxınlaşma istiqamətində xidmətlər göstərməkdir. Həmçinin, fiqh və qanunda, müqayisəli fiqh və onun üsulunda, Quran və hədis elmlərində, digər İslam maarifini əhatə edən sahələrdə professor və müəllimlər yetişdirməkdir. Universitetin magistr və doktorantura mərhələləri də vardır. Orada dərslər ərəb və fars dillərində keçirilir.

İslam məzhəbləri universitetinin üç əsas fakültəsi vardır:

- 1-İslam məzhəblərinin fiqhi fakültəsi;
- 2-Quran və hədis elmləri fakültəsi;
- 3-Kəlam, fəlsəfə, dinlər fakültəsi.

Ümumiyyətlə, beynəlxalq məzhəblərarası yaxınlaşma mərkəzi və İslam məzhəbləri universiteti haqqında ətraflı məlumatlar əldə etmək üçün onların elektron poçtuna baxmaq kifayətdir: www.tagrib.org . Bu internet saytında “risalət əl-islam” və “risalət ət-təqrib” jurnallarının hamısı yerləşdirilmişdir.

Ümid edirik ki, bu məqalədə məzhəblərarası yaxınlaşma hərəkatının məzmununu və məqsədini doğru-dürüst şəkildə bəyan edə bildik. Çünki, bəzən bir qrup müsəlmanların bu hərəkata etiraz etdiyinin də şahidi oluruq. Onlar belə hesab edirlər ki, bu hərəkatın əsas məqsədi müsəlmanları öz məzhəbindən uzaqlaşdırıb digər məzhəbə daxil etmək və ya yeni bir cərəyan altında onları yeni bir məzhəbə qovuşdurmaqdır. Ona görə də araşdırdığımız təhlillər bir daha sübut edir ki, bu hərəkata qarşı səslənən etirazlar əsassızdır və heç bir dəlilə söykənmir.

RESUME

AIM AND CONTENT OF INTER RELIGIOUS APPROACH MOVEMENT

Today alongside with confessing the activity of Islamic awakening, at the same time, we must consider that, smashing or discrimination between Moslems is observed. The reasons of these smashing are politically, also has beliefness character. Some anti-Islamic forces leading beliefness ideas try to break Islamic unity and indirectly use inter religious controversies as discrimination and disunity factors. But Islamic scientists investigate the source of inter religious controversies and affirm its natural existence in human character, then evaluate it not as discrimination factor contrary, evaluate it as opinion difference and kindness.

РЕЗЮМЕ

СОДЕРЖАНИЕ И ЦЕЛЬ ДВИЖЕНИЯ СБЛИЖЕНИЯ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯМИ

Наряду с признанием пробуждения, в то же время мы должны учесть, что у мусульман нередко наблюдается раздробление и разобщенность. Причины этой разобщенности наряду с политическими имеют к тому же религиозный характер. Определенные силы против Ислама руководствуясь вероисповеданием стараются внести раскол в Исламское единство и поэтому разногласия между вероисповеданиями используются как факторы разобщенности и разъединённости. Однако исламские ученые исследуют разногласия, возникающие между религиями, и подтверждает ее естественное наличие в милостыне людей, а затем оценивают ее не как фактор разобщения, а напротив как разнообразие и разнovidность мнений.

KİNDİ VƏ FƏRABİNİN TİMSALINDA ŞƏRQ PERİPATETİZMİNDƏ DİN-FƏLSƏFƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

Məmmədov Elvüsal Nurullah oğlu

*AMEA-nın Z. M. Bünyadov adına Şərqşünaslıq institutunun
“Din və İctimai fikir” bölməsinin aspirantı*

Məşşai fəlsəfədə din-fəlsəfə münasibətləri: Aristotelə əsaslanan yunan peripatetizminin təsiri ilə müsəlman şərqində bu və ya digər yönələri ilə yunan peripatetizmindən fərqlənən, ancaq ad etibarı ilə onun eyni olan məşşailik orta əsr ümum ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin əsas qollarından sayılırdı. Ərəb dilli şərq peripatetizmi “...irs olaraq antik təfəkkürə, hər şeydən qabaq isə aristotelçilik və yeniplatonçuluğa əsaslanırdı” (17, 198). Çünki “...bu fəlsəfənin mərkəzi fiquru Aristotel sayılırdı...” (19, 168). “Kindi, Fərabi və İbn Sina, daha sonralar Qərbdə (Əndəlüsdə) İbn Baccə və İbn Rüşd ...bu aristotelçi cərəyanın əsas təmsilçiləri arasında yer almışdılar”(2, 116-117). Ümumiyyətlə məşşailik “...əsas məsələlərdə islama istinad edən, metodologiya baxımından Aristotelə tabe olan, platonçu və yeniplatonçu təhlillərə əhəmiyyət verən fəlsəfi bir məktəb idi” (11, 156). Qeyd edilməlidir ki, məşşailik aristotelçiliyin ərəb variantı deyildi. Belə ki, məşşai filosoflar aristotel fəlsəfəsinə yeni ilah konsepsiyasını, ilahi biliyin əhatə dairəsi, həqiqət haqqında vəhyə dayanan biliyi bəxş edən peyğəmbərlə eyni məqsəd üçün “fəal ağıl”dan yararlanan filosof arasındakı münasibət (peyğəmbərlik konsepsiyası) və öldükdən sonra dirilmə problemini gətirmiş, dinlə fəlsəfəni barışdırmaq, əşya və hadisələrin səbəblərini (illət) araşdırmağı qarşılarına məqsəd qoymuşdular. Məşşai filosoflarını maraqlandıran əsas məsələ rəşional metodlara əsaslanan fəlsəfənin islam təlimləri qarşısındakı statusunu müəyyənləşdirmək, həqiqətə nail olmaq yolunda həm fəlsəfənin, həm də dinin imkanlarını götür-qoy etmək idi. Bu, məşşai fəlsəfəsi sistemində əksini tapmış din-fəlsəfə münasibətləri probleminin özü idi. Belə ki, məşşai filosofların toxunduqları əsas problemlərdən biri fəlsəfi və vəhyi biliyin statusu, Aristotel fəlsəfəsinin ana prinsiplərinin dinlə əsaslandırılması məsələləri olmuşdur. İslam düşüncəsi tari-

xində vəhy-ağıl münasibətlərinə fəlsəfi aspektdə ilk dəfə nəzər salanlar məhz, məşşai filosoflardır. Bu isə öz növbəsində problemin daha da böyüməsinə, ona xas metod və yanaşma üsullarının yeni – fəlsəfi məziyyət kəsb etməsinə səbəb olmuşdu. Məşşailiyn ilk nümayəndəsi Kindi öz fəlsəfəsində bu problemə əhəmiyyətli dərəcədə yer ayırmış, fəlsəfəni həqiqətə dair bilik kimi göstərmişdi. O, problemə hər şeydən öncə ağıl anlayışını təhlil etməklə toxunmuş, fikirlərini “Risalə fil-ə`ql” (Ağıla dair traktat) adlı traktatında toplamışdı. Kindiyə görə, fəlsəfə həqiqətin özü olduğu üçün onun dinlə ziddiyyət təşkil etməsi mümkün hesab edilə bilməz. Bu səbəbdən onu axtaranları və ona aparan yolları alçaltmaq, təhqir etmək, əslində, insanı kafirliyə sürükləyir. Digər məşşai filosof Fərabinin də fəlsəfi təlimində din-fəlsəfə münasibətləri mühüm yer tuturdu. Yalnız bir həqiqətin mövcudluğunu qəbul edən Fərabî dini və fəlsəfəni onun iki müxtəlif yönü, tərəfi kimi qəbul edirdi (13, 31). Sonrakı məşşai filosoflarda sözügedən problem elə bir müstəviyə çıxarıldı ki, İbn Rüşd fəlsəfə ilə məşğul olmanın statusunu zərurət kimi ortaya qoydu (18, 191). Kiçik bir haşiyə: məşşailərin fəlsəfi təlimindəki “tək həqiqətin iki yönü” konsepsiyası ilə Akvinalı Foma, Dekart və Spinoza fəlsəfələri ilə təmsil olunan XVII əsr Qərb fəlsəfi təfəkkürünün ayrılmaz hissəsi olan “ikili həqiqət” anlayışı arasında fərq vardır. Belə ki, qərblilərin “ikili həqiqət” konsepsiyası “...yunan ontologiyası, xristian məziyyətli İntibah mədəniyyəti, Maarifçilik fəlsəfəsi ilə XVII əsr idealizm-realizm mübarizəsinin nəticəsi...” (2, 115) kimi ortaya çıxmış, dinlə fəlsəfəni bir-birindən ayırmışdı. Qərbin iman və ağıl, ruh və cisim, fizika və metafizika kimi də xarakterizə edilən ikili həqiqət konsepsiyası əslində elm və din, dövlət və kilsə arasındakı mübarizədə fundamental rola malik idi. Həqiqətin iki olduğunu qəbul etmə ilk baxışdan xristian dünyasında din-fəlsəfə münasibətlərinin həllində nəhai variant təsəvvürü bağışlayırdı. Əslində isə sonralar ümumi məntiqin “iki olanın ya biri düzdür, ya da hər ikisi səhvdir” prinsipindən yararlanmaqla elmin həqiqət kimi qəbul edilməsi baş verəcək, həlledici zərbə xristianlığın özünə vurulacaqdı. Məşşai filosoflar isə belə düşündülər ki, həqiqət birdir, fəlsəfə və din isə onun fərqli təzahür formalarıdır. Biz məşşai filosoflarda din-fəlsəfə münasibətlərinə toxunarkən görəcəyik ki, ikili həqiqəti məşşailərə, xüsusilə də İbn Rüşd fəlsəfəsinə aid etmək ən azından elmsizliyin təzahürü olardı. H. Corbin yazır: “Bu ideyanın (ikili həqiqət – M.E.) İbn Rüşd tərəfindən irəli sürülməsini iddia etmək səhvdir. İkili həqiqət təlimi əslində

İbn Rüşdçülüynün ideyası olmayıb siyasi latın averroizminin məhsuludur” (3, 421-422).

Məşşai fəlsəfədə əsas yeri tutan din-fəlsəfə probleminə müsəlman peripatetikləri aristotel realizmi və İsgəndəriyyədə ortaya çıxmış yeniplatonçuluq prizmasından münasibət bildirməklə yanaşı, eyni zamanda yunan fəlsəfəsini islam təlimi ilə uyğun hala gətirmək məqsədi ilə də çıxış edirdilər. Ancaq istər-istəməz filosofların uyğunlaşdırma prosesi sonralar bir-sıra problemlərə yol açacaqdı. Bu problemlərdən biri də xoşbəxtliyin əldə edilməsi idi. “...Müsəlman məşşai filosoflar yunan metafizikasının prinsip və hipotezlərindən istifadə edir, ağıl və dəlil (bürhan) sahiblərinin həqiqətə dair biliyə nail ola biləcəkləri iddiasını irəli sürürdülər. Bu iddia sırf epistemoloji problemə yol açdığı kimi, eyni zamanda əxlaq fəlsəfəsinin əsas problemi olan xoşbəxtliyin əldə edilməsi ətrafında yeni-yeni sualların doğmasına gətirib çıxarırdı. Çünki insan peyğəmbərin yol göstərməsinə ehtiyac duymadan həqiqətə dair biliyi əldə edirdisə, onda o, xoşbəxt olmağı zəruri edən üsulları, yolları və biliyi də tapa, öz həyatını bu bilik əsasında tənzim edə bilərdi” (2, 118).

Məşşai filosofların peyğəmbərin gətirdiyi ilahi biliyin (şəriətin) insanların xoşbəxtliyi üçün zəruri olduğunu vurğulamalarına baxmayaraq, həqiqətə nail olmada ağıla verdikləri əhəmiyyət ehkamçı müsəlmanların onların fəlsəfi təlimlərinə qarşı çıxmaları üçün kifayət edirdi. Bu filosoflar israrla bildirirdilər ki, həqiqətə peyğəmbərin verdiyi biliklə yanaşı, düşünmə yolu (ağıl) ilə də çatmaq olar. Məşşailərin bu nöqtəyi-nəzərinə görə, dinlə fəlsəfənin verdiyi bilik mahiyyət etibarı ilə eyniyyət təşkil edir. Təbii ki, müqabil tərəf bu ideya ilə razılaşmayacaq, məşşai filosofların təlimlərini puça çıxarmaq üçün intellektual cəbhə formalaşdıracaqdı.

Kindinin fəlsəfi təlimində din-fəlsəfə münasibətləri: İslam düşüncəsi tarixində din və fəlsəfəni uzlaşdırmağa çalışmış ilk filosof (2, 122) kimi tanınan “Kindinin lehinə və əleyhinə olanlar arasında onun fəlsəfə və şəriət arasında bir körpünün qurulmasındakı rolu ətrafında əhəmiyyətli fikir yekdilliyi müşahidə edilir” (6, 62). O, “...fəlsəfi araşdırma ilə ilahi vəhyi ...uzlaşdıran bir duyğunun təsiri altında hərəkət edirdi...” (3, 281). Yad ideologiyalar qarşısında islamı rəşadət yolla müdafiə etmə vəzifəsinin öhdəsindən bacarıqla gələn Kindi filosof olmasına və islam peripatetizminin əsasını qoymasına baxmayaraq, ilahi biliyi fəlsəfəyə qurban verməmiş, “...dövrünün ağılın bili-

yin əldə edilməsində yeganə mənbə olması kimi iddiasına qarşı çıxaraq peyğəmbərliyin vacibliyini müdafiə etmişdi” (11, 161).

Kindinin fəlsəfi təlimində dinlə fəlsəfənin ziddiyyət təşkil etməsinin qeyri-mümkünlüyü prinsipindən çıxış edilərək sözügedən iki sahəni bir-biri ilə uzlaşdırmaq qayəsi vardır. Təbii ki, o, belə bir uzlaşdırma üçün dinlə fəlsəfənin bir-birinə zidd olmaması konsepsiyasını öz fəlsəfi təlimində işləyib hazırlamış, bu məqsədlə ayrı-ayrılıqda fəlsəfə və dinə, onların mənbələrinə və bilik qaynağı olmada statuslarına özünəməxsus tərzdə münasibət bildirmişdi. Biz Kindinin fəlsəfi təlimindəki din-fəlsəfə münasibətlərinə sistemli şəkildə toxunmadan öncə bu məsələyə giriş məqsədi ilə onun fəlsəfə və dinə olan baxış tərzinə toxunmaq istəyirik. Həmçinin, bizim üçün bu cür ardıcılığı zəruri edən səbəb kimi, Kindiyə görə din və fəlsəfənin uzlaşmasında bu iki sahənin toxunduğu mövzu və güdülən məqsədlərin eyniyyəti baxımından bir stimulun mövcudluğu çıxış edir.

Kindi Abbasi xəlifəsi Mötəsimə ithaf etdiyi “Risalə fil-fəlsəfə əl-üla” (İlk fəlsəfə haqqında traktat) adlı kiçik həcmli əsərində fəlsəfənin mahiyyəti və mövzusu haqqında danışır. Filosoфа görə, fəlsəfə “...insanın öz gücü daxilində varlığın mahiyyətini, həqiqətini dərk etməsidir” (5, 1). Eləcə də Kindi düşünürdü ki, “...bu aləmdə şanı uca Yaradan və ağıl aləmi haqqında sual vermək” (5, 67) bu elmin əsas məqsədidir. Filosof deyirdi ki, fəlsəfə yolu ilə dərk etmə isə öz növbəsində insana həqiqətə dair bilik verəcəkdir. Bu isə hər bir həqiqətin səbəbi olan İlk Haqq barəsində elmin özüdür (5, 2). Buradan heç də sezmək çətin deyildir ki, Kindi məqsəd baxımından dinlə fəlsəfəni eyniləşdirmişdir. Bu da o deməkdir ki, varlığa dair bilik mənbəyi olan fəlsəfə Allaha dair bilikdən – dindən başqa bir şey deyildir. Ancaq Kindi özünün “Kəmmiyyə kutub Ərustutalis” (Aristotelin kitablarının sayı) adlı traktatında bu məsələyə fərqli münasibət bildirir. Belə ki, o, bu traktatında fəlsəfə vasitəsi ilə əldə edilən biliyi bəşəri bilik kimi təqdim edərək onu ilahi bilikdən ayırır. Bu halda Kindi belə bir mövqedən çıxış edir ki, insan fəlsəfi biliyi əldə etmək istədikdə öz istəyini və səyini nümayiş etdirir; istəmək və səy göstərmək bəşəri biliyin əldə edilməsi üçün zəruri şərtlərdəndir. İlahi biliyə nail olmaq üçün isə istək, arzu, cəhd kimi mücərrədliklərə lüzum qalmır. Bu bilik ilahi lütfün səbəbsiz nəticəsidir. Bu nöqteyi-nəzərdən çıxış edən filosof bildirir ki, ilahi bilik bəşəri bilikdən üstün məqama sahib olub “xüsusi bilik” növüdür. Bu baxımdan ilahi mahiyyətli həqiqətə dair bilik

yalnız peyğəmbərlərdə təcəlli edir. Riyaziyyat, məntiq və təbiət elmlərini isə müəyyən səviyyədə fəlsəfi və elmi yöndən fikir bildirməyə qadir olan hər bir kəs əldə edə bilər (5, 159-161). Göründüyü kimi, yuxarıda adı çəkilmiş traktatlarda Kindi iki müxtəlif mövqedən çıxış edir. Birinci traktatda o, fəlsəfi bilik ilə ilahi olanı müştərək hesab edir və hər iki bilik növünün həqiqətə dair biliyi təmsil etdiyini bildirir. İkinci traktatda isə fəlsəfə və dinin bir-birindən ayrı olması, fəlsəfi biliyin ağılla, dini biliyin isə vəhy və ilhamla əldə edilə biləcəyi fikri müdafiə edilir. Ancaq Kindinin fəlsəfi təliminin ümum cizgisi bundan ibarətdir ki, fəlsəfə və din bir-biri ilə münasibətdə birtərəfli məziyyətə malik olmayıb heç də təsəvvür edildiyi kimi, iki həqiqəti ifadə etmir.

Fəlsəfənin məqsədinə gəlincə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Kindi belə fikirləşirdi ki, fəlsəfənin əsas qayəsi Allah və ağıl barəsində bilik əldə etməkdir. Dinin mövzusu, qayəsi barəsində isə filosof düşünürdü ki, din ilahiyyata, bir olan Allaha və əxlaqa dair biliyə, faydalı olanın əldə edilməsinə səbəb olan hər bir şeyin, var olanın həqiqəti xüsusundakı bilik çərçivəsində nəzərdən keçirilməlidir: “Bax, peyğəmbərlərin şanı uca Allahdan əxz etdikləri biliklər də tamamilə bu kimi biliklərdəndir. Çünki peyğəmbərlər Allahın birliyi, Onun bəyəndiyi əxlaqi üstünlüklərin zəruriliyi və üstünlüyə zidd alçaqlıqlardan əl çəkmə haqqında biliyi gətirmişlər” (5, 31). Göründüyü kimi, Kindi dinin əsas mövzusu kimi Allah və əxlaqi prinsiplərdən çıxış edir. Bu səbəbdən bilik və praktikanın vəhdətini əks etdirən üstünlüyün əldə edilməsi konsepsiyasına diqqəti yönəldən filosof dolayısı yolla da olsa dinin məqsədi kimi xoşbəxtliyə nail olmanı göstərmişdir (5, 157). Aydın olur ki, fəlsəfə və din mövzu və qayə baxımından eyniyyət təşkil edir. Fəlsəfə varlığın həqiqətinə dair biliklərin məcmuyu olub Allahın dərk edilməsi və əxlaq haqqında biliyin ortaya çıxmasına xidmət edir. Dinin də mövzusu əsas etibarilə bundan fərqlənmir. Bu iki sahənin məqsədlərinə gəlincə, sözügedən mənada işlədilən biliyi təcürbi olaraq “fəal” etməklə üstünlüyün qazanılması və bunun sayəsində də dünya və axirətdə xoşbəxtliyə nail olmaq müştərək məqsədlər kimi təqdim edilir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələ – din və fəlsəfənin mövzu və məqsəd baxımından eyniliyi Kindinin öz fəlsəfi təlimində dinlə fəlsəfənin uzlaşdırarkən əsaslandığı prinsiplərdən birini təşkil edir. Filosofa görə, mövzu və məqsəd eyniyyətini dinlə fəlsəfənin uzlaşmasına imkan verən prinsip kimi nəzərdən keçirmək lazımdır.

Dinlə fəlsəfəni birləşdirməyə cəhd göstərən Kindiyə görə, bu iki sahənin uzlaşması, həmçinin, hər ikisinin həqiqətin özü olması səbəbi ilə (bax: 15, 216-217) zəruridir. Kindi dinlə fəlsəfəni mövzu və məqsəd baxımından uzlaşdırdıqdan sonra problemi belə qoyurdu: din və fəlsəfə eyni mövzuya sahib olub bir məqsədə can atmaqla vahid həqiqəti əks etdirirmi? Yox, əgər eyni həqiqəti əks etdirmirlərsə, onda həqiqəti ifadə edənlə etməyən bir araya necə gələ bilər? Kindi özlüyündə bu problemin həllinə nail ola bilməmişdi. Belə ki, ona görə, "...hər iki sahə mövzu və qayə birliyinə sahib olduqları kimi, həqiqəti ifadə etmədə də birdirlər. Bu səbəbdən aralarında sərhəd qoymaq olmaz..." (15, 44). Filosoфа görə, insan təbiət etibarını ilə dərk edən varlıqdır. Onun ruhunun əsas enerjisi olan düşünmə qabiliyyəti və ya ağıl "bil-quvvə" (potensial) məqamından "bil-fi'l" (aktiv) məqamına ucaldıqda varlıq aləminin müxtəlif sahələrinə aid bilik əldə etmək iqtidarında olur (5, 48). Əldə edilən bilik öz növbəsində zənn deyil, qətilik ifadə edir. Bu isə o deməkdir ki, Kindinin fəlsəfi təlimində fəal ağıl qəti məziyyətdə malik olub varlığın həqiqətini ifadə etməklə onun özünü də əks etdirir. Filosoфа görə, "Fəlsəfə varlığı dərk etməkdirsə, onda bu dərk etmə bizi həqiqətə doğru aparacaqdır" (13, 28). Dini və ya vəhyə əsaslanan bilik də həqiqətin ifadəsində qəti təbiətə malikdir. Ancaq bu bilik Allahın dəstəyi, ilhamı və vəhyi ilə əldə edilir. Elə isə peyğəmbərlərə endirilənlər ağılın qəbul etdiyi olub fəlsəfi biliklə uzlaşmağa qabildir. Deməli, həm din həm də fəlsəfə həqiqətə dair biliyin qəbul edilməsində oxşarırlar. Ancaq Kindi dini biliklə fəlsəfi biliyi əldə edilmə mexanizmi baxımından bir-birindən ayırır. Birinci uzun-uzadı araşdırmanın, düşünmənin nəticəsində hasil olduğu halda ikincidə bu hal müşahidə edilmir. Axı, Allah öz peyğəmbərlərinə endirdiyi bilik üçün səbəbdən çıxış etməyən Ali Substansiyadır. Vəhy mənbəli bilik "...möcüzələri olan, yalnız peyğəmbərlərə aid fəvqəltəbii mənbədən qaynaqlanır" (12, 39) və irrasionallığın nəticəsi kimi özünü göstərir. Ancaq fəlsəfə ağıla, din isə vəhyə əsaslandığından vəhyi biliyə aid yoxdan yaradılma, öldükdən sonra insanın cismani dirildilməsi, peyğəmbərlik kimi xüsüsərin mahiyyətini intellektual fəaliyyət izah edə bilmir. Bu zaman Kindinin peyğəmbərlik konsepsiyası bu kimi mahiyyətləri izah etməkdə çətinlik çəkən ağılın köməyinə gəlir. "Filosof peyğəmbərlikdən çıxış edərək (vəhyi) biliyin yalnız ağılla dərk edilməsi fikrinə qarşı çıxsa da dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmağa çalışır" (22, 181). Ancaq Kindi bu uzlaşdırma zamanı vəhyi biliyin bəşəri bilikdən üstün olması qənaətindədir:

“Bu növ bilik (vəhyi bilik – M.E.) peyğəmbərlər üçün imtiyaz olub digər insanlar üçün nəzərdə tutulmayıb. Bu, onların möcüzəvi məziyyətlərindən biri olub başqa insanlardan onları fərqləndirən əlamətdir. Peyğəmbər olmayan insanlar bu biliyi əldə edə bilməzlər. Düzdür, ağıllı insanlar bu biliyin Allahdan gəldiyinə inanırlar, ancaq ona sahib ola bilmirlər. Bu halda digər insanlar peyğəmbərlərin dəvət işinin həqiqiliyinə inanır, ona özlərini təslim edirlər. Filosoflar isə məntiqi sübuta və düşünməyə baş vururlar. Quranın dəlilləri ilahi qaynaqdan gəldiyi üçün daha qəti, daha sağlam və fəlsəfi dəlillərdən daha inandırıcıdır” (5, 128). Həmçinin, Kindi vəhyi biliyin üstünlüyünü onun konkretliyində, məsələyə münasibətdə “uzunçuluğa yol verməməsində” görür. Filosof bir-sıra Quran ayələrini misal gətirməklə vəhyi biliyin qüdrətini, üstünlüyünü nümayiş etdirir. Məsələn, Kindiyə görə, “Toz olmuş sümükləri kim dirildə bilər?!” sualına Quranda olduğu kimi qısa və qəti cavabı heç bir insan verə bilməz. O, fikirləşirdi ki, Quranın “Onları ilk dəfə yoxdan yaradan dirildəcəkdir. O, hər bir məxluqu (yaradılışından əvvəl də, sonra da) çox gözəl tanıyandır!” cavabında aydınlıq və yığcamlıq baxımından ən parlaq insan zəkasının ortaya qoya biləcəyi hər hansı bir məntiqi dəlildən daha üstün bir peşəkarlıq, ustalıq vardır (5, 160).

Kindi belə bir nöqtəyi-nəzərdən dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmağa çalışdığı zaman ağıllı vəhy qarşısında diz çökdürdüyü kimi vəhyi biliyi də güzəştə gedir. Məsələn, filosofa görə, Quran ayələri və fəlsəfi bilik arasında zahiri ziddiyyət ortaya çıxdıqda problemin həlli üçün dini biliyin ifadə olunduğu maddi qabığın – dilin (təbii ki burada söhbət ərəb dilindən gedir) xırdalıqlarına varmaq və ayələri izah (tə`vil) etmək lazımdır. Əks halda dinin həqiqi mahiyyətinin dərk edilməsi qeyri-mümkün olacaqdır. Göründüyü kimi, Kindi həqiqətə dair bilik vermə xüsusunda dinlə fəlsəfənin bir-biri ilə uzlaşmasından söhbət açmaqla yanaşı, vəhy və ağıla eyni müstəvidən baxmadığı üçün onları bu və ya digər yönərdə bir-birindən ayırmağı da unutmur.

Kindiyə görə tək, vahid həqiqət vardır, bu həqiqətə dinlə yanaşı, fəlsəfə də can atır. Həqiqətin əldə edilməsinə din və fəlsəfənin hər birinin qabil olması görüşündə olan bu ərəb filosofu metafizik gerçəkliklərin dərk edilməsində vəhy ilə ağıllı – fəlsəfə və məntiqin müştərəkiyini istisna etmir. Məsələn, o yazırdı: “Doğru danışan Məhəmmədin dedikləri və Allahdan aldığı vəhy əqli dəlillərlə təsdiqlənə bilər” (7, 180). Ancaq bu müştərəkiyə baxmayaraq, ağılla müqayisədə asanlıq, yığcamlıq və qətilik baxımından vəhyə üs-

tünlüyün verilməsi filosofun dinlə fəlsəfəni uzlaşdırılmasına dair görüşlərində öz əhəmiyyəti ilə fərqlənən xüsustur. Bu tendensiya çıxış edən Kindi filosoflarla müqayisədə peyğəmbərlərin üstünlüyünü müdafiə etmiş olur. Ancaq vəhyin ağıldan üstünlüyünü qəbul edən filosof fəlsəfəyə və ağıla qarşı çıxanları sərt şəkildə tənqid edirdi: “Yalnız sağlam ağıla sahib olmayanlar və cəhalət bataqlığında boğulanlar onu (fəlsəfəni – M.E.) inkar edə bilirlər” (5, 4-5). Kindini daha çox dinin adından çıxış edilərək fəlsəfənin küfr elm sayılması təmayülü narahat edir və o, bu cür təmayülləşmənin səbəbkarlarını kafir adlandırmaqdan çəkinmir, öz mövqeyini belə izah edirdi: “Həqiqəti axtaran saxtakarların ...şəxsi mənfəət və ehtirasları üçün istifadə etdikləri dinin adından çıxış edərək fəlsəfəni öyrənməni inkar etməmələri üçün uzun-uzadı mübahisələrdən çəkinməliyik. Kim həqiqətin araşdırılmasını küfr adı ilə rədd edərsə, özü kafirdir. Çünki həqiqəti öyrənmək rübubiyyəti, tövhidi tanımaq deməkdir” (6, 64).

Kindinin dini fəlsəfə ilə uzlaşdırmağa cəhd göstərən fəlsəfi təlimində bu istiqamətdə təqdim edilən növbəti əsas dini biliklər kimi, fəlsəfi biliyi də əldə etməyin zəruriliyi konsepsiyasıdır. Fəlsəfəyə qarşı çıxanları “küt zəka sahibləri” adlandıran Kindi dinlə fəlsəfənin həqiqəti öyrənən iki sahə kimi səciyyələndirməklə, bunları eyniləşdirmiş və onlardan birinə qarşı çıxanın kafir olması mövqeyindən çıxış etmişdir. Bununla filosof əslində hər iki sahənin öyrənilməsinin vacibliyini ortaya atmış olurdu. Kindi belə bir düşüncədə idi ki, hətta fəlsəfəyə qarşı çıxanlar belə, özlərindən asılı olmayaraq bu elmi müdafiə etmək məcburiyyətindədirlər. Çünki fəlsəfəni öyrənməyin zəruri olub-olmaması sübut edilmək baxımından vacibdir. Əgər fəlsəfənin öyrənilməsinin lüzumu ortaya qoyulardisa, onda bu lüzumun diktə etdirdiyinə, yəni fəlsəfəni öyrənməyə, onu həyata tətbiq etməyə boyun əymək qaçılmaz olurdu. Yox, əgər fəlsəfənin öyrənilməsi zəruri deyildisə, onda bu fikrin bəniləri öz mövqelərinin doğruluğunu təsbit etməli olacaqdılar. Bu təqdirdə sübut gətirmək və səbəb göstərmək fəlsəfənin məşğul olduğu problemlər kimi nəzərdən keçirilməlidir. Məhz, bu, Kindi fəlsəfəsində fəlsəfənin müxaliflərinə onu öyrənməyə məcbur edən xüsüs kimi izah edilir (15, 72-73; 5, 5).

Bu konsepsiyayı daha da inkişaf etdirməyə çalışan Kindi, həmçinin, həqiqətə can atan əqli biliyin zaman etibarı ilə hədsiz əhəmiyyət kəsb etməsi yönünü xatırlatmağı unutmur. O düşünürdü ki, həqiqət bir-birinin ardınca gələn insan nəslinin ortaya qoyduğu bir nəticədir. Bir insan ömrü zəruri olan

biliyi ortaya çıxarmağa qadir deyildir. Həqiqət əsrlər boyu zəka karvanının ciddi səyinin zəruri etdiyi əqli bilikdə əks olunur. Bu səbəbdən filosof yazırdı: “Elə isə, bizə həqiqəti ...çatdıranlara çox minnətdar olmalıyıq. ...Haradan və kimdən gəlməsinə baxmayaraq, həqiqətin gözəlliyini mənimsəmək və ona sahib çıxmaqdan utanmamalıyıq. Çünki həqiqəti axtaran kəs üçün həqiqətdən əhəmiyyətli heç nə yoxdur” (5, 3-4).

Yuxarıda deyilənlərdən belə bir nəticə çıxarmaq mümkündür ki, Kindinin fəlsəfi təlimində əsas yerlərdən birini tutan din-fəlsəfə münasibətlərində mühüm səciyyəvi cəhət vəhyin prioritetliyinə hörmət nümayiş etdirərək və dinin əsas, fundament olmasından çıxış edərək, əqli biliyi vəhyi biliklə uzlaşdırmaqdır. Belə ki, filosofa görə üç yöndən fəlsəfə dinlə uzlaşa bilər: a)məqsəd və məzmun oxşarlığı; b) hər iki sahənin vahid həqiqətdə əks olunması; v) din kimi fəlsəfi biliyin də öyrənilməsi zərurəti.

Kindinin əlimizdə olan əsərlərinə diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, o, dinə sadıq qalmış, vəhyi ağıla qurban verməmişdir. Qədim yunan fəlsəfəsini dərinədən mənimsəməsi bu böyük ərəb filosofunun Allaha olan imanını zədələməməklə yanaşı, həmçinin, ona bu fəlsəfi düşüncə tərzilə islamın əsas ana prinsiplərinin - əqidə məsələlərinin müdafiə etməkdə tərəddüdsüz qətiyyət bəxş etmişdi. Məhz, bu məziyyəti ilə o, sonralar yunan fəlsəfəsini mənimsəyən şərqli məşşai həmkarlarından fərqlənmiş, Qəzalinin tənqidlərindən qurtula bilmişdi. Sonuncunun Kindini hədəfə almaması bəlkə də filosofun şəriətlə fəlsəfəni bir-biri ilə eyniləşdirməməsindən irəli gəlir. Ancaq Fərabidən tutmuş bütün digər məşşai filosoflar özlərinin fəlsəfi təlimləri ilə bu xüsusa, yəni, vəhyin ağılla nə eyniliyi, nə də ondan aşağı olmamasına, vəhyi biliyin əsasən qaynağı baxımından rasionallıqdan üstün olması həqiqətinə laqeyd münasibət bəsləyərək fəlsəfəyə girişdilər və onun burulğanında itibətdilər (6, 78).

Fərabinin fəlsəfi təlimində din-fəlsəfə münasibətləri: Kindi ilə islam fəlsəfəsinin əsas problemlərindən birinə çevrilən dinlə fəlsəfənin uzlaşdırılması məsələsi orta əsr şərq peripatetizminin görkəmli nümayəndəsi olan, “ikinci müəllim” (*əl-müəllim əs-sani*) ləqəbini almış Əbu Nəsr ibn Məhəmməd ibn Turxan ibn Uzluq əl-Fərabinin (870-950) də fəlsəfi təlimində demək olar ki əsas yeri tutur. Problem Kindi fəlsəfəsində dinin prizmasında fəlsəfənin də həqiqəti əldə edə biləcəyi şəkildə qoyulduğu halda Fərabinin fəlsəfi təlimində bu məsələyə hər iki sahənin ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirilməsi ilə

vahid həqiqətə doğru can atması nöqteyi-nəzərindən toxunulur. İrrasional olanı iyerarxiyada ən üst məqam kimi qəbul etməklə rəşional olanı ona təbə edən və din-fəlsəfə münasibətlərini bu yəndən həll etməyə nail olan Kindidən fərqli olaraq Fərabə fəlsəfəyə (ağla) dini nöqteyi-nəzərdən deyil, fəlsəfi prizmadan nəzər saldığından dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq məsələsində sonuncunun daxilində olan ziddiyyətlərə də münasibət bildirməyə məcbur olmuşdu. Belə ki, yunan fəlsəfəsinin iki böyük nümayəndəsinin – Platon və Aristotelin fəlsəfi təlimlərinin bir-biri ilə üst-üstə düşməməsi islamla yunan fəlsəfəsinin uzlaşdırılması zamanı yunan düşüncəsinin şərqli daşıyıcısının - Fərabinin “Fəlsəfə əsas etibarı ilə həqiqəti və ona dair biliyi öyrənən elmdir” tərifi ilə ziddiyyət təşkil edirdi. Çünki fəlsəfəyə bu cür münasibət bəsləyən filosof belə bir sual qarşısında qalmışdı: “Madam ki, fəlsəfə həqiqət haqqında elmdir, elə isə filosofların, xüsusilə də Platon və Aristotelin fəlsəfi təlimləri arasındakı ziddiyyətlər necə izah edilməlidir?” Bu səbəbdən Fərabə islamla yunan fəlsəfəsinə uzlaşdırmadan qabaq sonuncunun eyni əşya və hadisələrə olan fərqli təlimlərini bir-biri ilə yaxınlaşdırmalı idi. Bunun üçün “Əl-cəm’ beynə rayey əl-həkiməyn Əflatun əl-ilahi və Aristutalis” (Filosoflar teoloq (ilahiyyətçi) Platon və Aristotelin görüşlərinin uyğunlaşdırılması) adlı bir kitab yazan filosof bu əsərdə sözügedən iki yunan filosofunun fəlsəfənin mahiyyəti baxımından deyil, bu mahiyyətə baxış tərzləri, istifadə etdikləri metod və üsullar, izah etmə üslubu yönündən bir-birindən fərqləndiklərini sübut etməyə çalışmışdı. Fərabiyə görə, fəlsəfə həqiqəti və ona dair biliyi axtarma fəaliyyətinin adıdır; bu baxımdan böyük filosof və mütəfəkkirlərin əsasda, mahiyyətdə eyni şeyi düşünmələri məntiqi zərurətdir. Bu səbəbdən bütün filosoflar bir məktəbin – həqiqəti axtaran fəlsəfənin şagirdləridirlər. İlk baxışdan fərqli görünən fikirlər əslində tək, vahid fəlsəfənin müxtəlif izah şəkilləridir (2, 124).

Fərabinin yunan fəlsəfi təlimlərini birləşdirmək cəhdi dinlə fəlsəfənin uzlaşdırılması zamanı islamla ayaqlaş biləcək vahid fəlsəfənin varlığını ortaya qoymağa yönəlmişdi. Ancaq belə bir uzlaşdırma tərzə təkə din qarşısında həqiqəti axtaran sabit, bütöv təlimə malik yunan fəlsəfəsinin namizədliyini irəli sürməkdən irəli gəlmirdi. Burada əsas səbəb kimi bir çox məsələdə materialist mövqə nümayiş etdirən Aristotel fəlsəfəsinin islamla ziddiyyət təşkil etməsinin fəlsəfə əleyhinə doğura biləcəyi hücumların şiddətini Platon idealizmi ilə azaltmaq cəhdi də göstərilə bilər. Məsələn, Aristotelin mütləq

olmayan tanrı anlayışı ilə islamın qüdrətli Allah anlayışı bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edirdi. Yaradıcı varlıq məsələsində idealist humanistliyi nümayiş etdirən Platonun bu xüsusdakı görüşləri isə az-çox islamın vahid Allah təlimi ilə uzlaşırdı. Eyni məsələdə ziddiyyətli mövqe nümayiş etdirən fəlsəfi təlimləri həqiqətin axtarışı üçün islam qarşısında vahid cəbhə halına gətirməyə çalışan, Aristotel fəlsəfəsi ilə Platonun təlimini birləşdirmək və “kainatın iyerarxiyasında ən üstün məqama sahib vahid olan, ilkin varlıq - tanrı” düşüncəsinə sahib yeniplatonçuluqdan istifadə edən Fərabî bu səbəbdən sonralar Qəzalinin tənqid etdiyi filosoflar cərgəsində yer alacaqdı.

Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmadan öncə fəlsəfi təlimləri birləşdirməyi qarşısına məqsəd qoyan və özlüyündə onu həll edən Fərabî daha sonra islamla yunan fəlsəfəsini uzlaşdırmağa girişdi. Belə ki, filosof dinlə fəlsəfəni üç istiqamətdə uzlaşdırmağa çalışmışdı*: a) yaradılış probleminə yeni baxış (Fərabî üçün ən qəliz problem məhz bu idi); b) ağıl-vəhy ziddiyyətinin həlli üçün peyğəmbərlik konsepsiyasının irəli sürülməsi; v) insanları “seçilmiş” (xəvass) və “sadə, bəsit, avam” kimi təsnif etməklə dinlə fəlsəfənin uyğunlaşdırılmasına cəhd.

Fərabî dinlə fəlsəfəni, əvvəlcə, yaradılış məsələsində uzlaşdırmağa çalışmış və bu məqsədlə özünün “südur” (çıxma, axma, emanasiya) nəzəriyyəsini ortaya atmışdı. Görəsən, onu belə bir nəzəriyyə ilə çıxış etməyə nə vadar etmişdi? Bildiyimiz kimi, ümumi olaraq götürüldükdə yunan fəlsəfəsi kosmoqoniya baxımından determinist təbiətə malik idi. Belə ki, bu fəlsəfənin mənsubları hesab edirdilər ki, “...materiya (varlıq) əzəli olub əbədidir. Kainat (kosmos) ilahi yaratmanın məhsulu deyildir” (11, 169). Məsələn, Platona görə, Demiurqdan* qabaq kainatda xaotik bir vəziyyət hökm sürürdü və ilah Demiurq ideyalara əsaslanaraq və xaosda mövcud olan və heç bir substansiya ilə təsvir edilməsi, heç bir adla vəsfləndirilməsi mümkün olmayan ilkin maddəyə təsir edərək şeylər dünyasını yaratmışdı. Bu isə o demək idi ki, Platonun ilahı yoxdan deyil, mövcud olandan dünyanı xəlq etmişdir (4, 28). Yunanların mütləq olmayan tanrısı Demiurq müsəlmanların hər şeyə qadir,

* Qeyd: Fərabinin məsələyə münasibəti xüsusunda toxunacağımız istiqamətlərin sadalanması bizə deyil, Türkiyəli tədqiqatçı Əli Bulaca məxsusdur. Bax: (2, 125).

* Demiurq (hərən usta, sənətkar) Platonun idealist fəlsəfəsində və neoplatonçuların təlimində yaradıcı varlıq idi. Bax: (1, 99).

varlıq aləmini, o cümlədən materiyayı yoxdan yaradan mütləq Allahından fərqlənirdi ki, bu da və fəlsəfi təlimlə din arasında ziddiyyətə səbəb olurdu. Bundan dolayı Fərabinin ortaya atdığı “südur” nəzəriyyəsi məhz, islamla yunan fəlsəfəsinin yaradılış məsələsində ziddiyyətli tərəflərini həll etməli idi. Bu nəzəriyyəyə görə, “...hər bir yəndən tək olan Allahdan digər varlıqlar “axma”, “daşaraq çıxma” yolu ilə iyerarxik (*məratib* halında) olaraq zühur edirlər” (9, 48). Varlıq iyerarxiyasının ən üst mərtəbəsində İlk Səbəb (*əş-Səbəb əl-Əvvəl*) və Zəruri varlıq (*Vacib əl-vücud*) olan Allah durur (bax: 10, 92-93). Fərabiyə görə, bu varlıq heç nəyə oxşar deyildir, cisim olmayıb, forması və yaratma məqsədi yoxdur, ondan törəyən digər varlıqlar – mümkün varlıqlar onun substansiyasını əks etdirmirlər, onun əksi və ziddi yoxdur və o, bir olandır (9, 47). Filosofun “bir olan tanrısı” substantiv olaraq gözəllikdir, ağıldır, dərk edəndir (ağıldır), dərk ediləndir (məquldur) (19, 28, 36-35). “Göründüyü kimi, Fərabinin təlimində Allah yunan filosoflarında olduğundan fərqli olaraq mütləq, uca ...varlıqdır” (11, 179).

Kainatın iyerarxiyasında daha sonra Fərabinin “ağıllar” adlandırdığı mücərrədliklər gəlir. Bunlar İlk Səbəbdən “çıxsalar” da onun özü deyillər. Daha sonra isə “aktiv ağıl” gəlir. İyerarxiyanın sonrakı mərtəbələrində “nəfs” və “materiya” (heyula) yer alır. Südur nəzəriyyəsinə görə, mümkün varlıqlar Zəruri varlıqdan törəyib. İlk, Zəruri varlıq isə əzəlidir və bu səbəbdən digər varlıqlar da ondan törədikləri üçün daimidirlər. Həmçinin, bu varlıqlar məhv olduqları zaman yox olmurlar; onlar başlanğıca – Zəruri varlığa qayıdırlar. Aydın olur ki, Fərabiyə südur nəzəriyyəsi ilə Aristotelin “əzəli və əbədi materiya” anlayışını islamın əvvəli və sonu olan varlıq aləmi ilə uyğunlaşdırmağa çalışmış, dinlə fəlsəfəni bir-birinə yaxınlaşdırmaq üçün əsas olaraq fəlsəfəni seçmişdi.

Fərabiyə materiyanın Aristoteldə olduğu kimi əzəliliyini qəbul etməklə yanaşı, bu “əzəliliyi” Allahın əzəli substansiyası ilə əlaqələndirirdi. Axı, südur nəzəriyyəsinə görə, əzəli olan zəruri varlıqdan mümkün varlıqlar, o cümlədən materiya ortaya çıxmışdır və bu ortaya çıxma vahid, tək substansiyanın emanasiyasıdır. Düzdür, filosof Allahın təkliyini mühafizə etmək üçün emanasiya prosesinin təsviri zamanı Zəruri varlıqla kainat (varlıq aləmi) arasında “ağılları” yerləşdirir və mümkün varlıqların Zəruri varlıqdan törəməsinə baxmayaraq, sonuncuların birinci ilə oxşar olmadıqlarını izah etməyə çalışır. Fərabiyə görə, mümkün varlıqlar (filosofun fəlsəfi təlimində bunlar daha çox

“ikincilər” (*səvani*) adlandırılır) substantiv olaraq Zəruri varlığın özü kimidirlər. “Birinci olandan (*əl-Əvvəl*) ikincinin (*səvani*) varlığı çıxır. Yəni, ikinci təkrarən çıxır. (O), nə tam olaraq cisimsiz cövher, nə də maddədir” (20, 52). Ancaq buna baxmayaraq, Fərabî birinci olanla ikinciləri mütləq eyniyət daxilində birləşdirmir. O, bunun üçün səbəb-nəticə konsepsiyasından istifadə edir. Bu konsepsiyanın əsaslandırılması üçün Fərabî Zəruri varlığı “mütləq kamil” kimi səciyyələndirir, varlıqların “üç - əvvəl, orta və axır məqamı” nəzəriyyəsini irəli sürürdü: “Əvvəl, orta və axırın təzahür etdiyi varlıqlar məlumdur. Axır, son olanın səbəbləri vardır. Ancaq bu son olandan sonra səbəblər yoxdur. Orta əvvəlində və sonunda səbəbə sahib olduğu halda Birinci olan özündən sonrakıların səbəbi olsa da əvvəlində səbəb yoxdur” (10, 98). Filosof belə bir yanaşmadan sonra birinci olanın (*əl-Əvvəl*) səbəbsiz olub özündən sonra gələnlərə səbəb təşkil etdiyindən nöqsanlardan uzaqlığının məntiqi həqiqət olduğunu bildirir: “Hər bir şeydə bu və ya digər şəkildə qüsurlu olduğu halda O, hər bir növ nöqsandan xalidir. Birinci olan bütün nöqsanlardan azaddır. Bu səbəbdən onun varlığı ən nöqsansız varlıqdır və bütün varlıqlardan öndədir. Onun varlığından daha mükəmməl olan digər varlıq yoxdur. Heç bir varlıq onun varlığından öndə deyildir. Kamil varlıq varlıqlar zəncirinin ən ali, nöqsansız varlığıdır” (20, 25). Bu isə o deməkdir ki, Fərabiyə görə, ikincilərin varlığı Birincinin varlığından asılı olduğu üçün onun kimi mükəmməl ola bilməz. Bundan çıxış edən filosof bildirir ki, Birinci olanla ikincilərin qeyri-cismani olması onların eyni şey olması demək deyildir. Həmçinin, Fərabî Birinci ilə ikinciləri bir-birindən fərqləndirmək üçün onların zəruri və mümkün kimi təsnifinə də diqqəti yönəldir. Əgər birincinin mövcudluğu zəruridirsə, ikincilərin mövcud olması mümkünlük kəsb edir.

Südur nəzəriyyəsinin konseptual əsaslarını işləyən Fərabî yunan filosoflarının, xüsusilə də yeniplatonçuluğun banisi olan Plotinin (205-270) təlimindən təsirlənmişdi. Ancaq birincinin ilkin “Bir”i Fərabinin “əl-Əvvəl”indən fərqlənir. Çünki yuxarıda da gördüyümüz kimi, Fərabinin “əl-Əvvəl”i müxtəlif substantiv keyfiyyətlərə sahibdir. Plotinin “Bir”i isə “yaxşılıq” keyfiyyəti çıxılmaqla heç bir substantiv xarakterə malik deyildi (9, 50).

Südur nəzəriyyəsi bəzi cəhətləri ilə islamın bənzəri olmayan, qüdrətli Allah konsepsiyası ilə üst-üstə düşmürdü. Hər şeydən öncə, südursayağı yaradılış anlayışı islamın heçdən yaradılma təlimi (ilahi kreasionizm) ilə zid-

diyyət təşkil edirdi. Çünki südur əslində yaradılış deyil, “əl-Əvvəl”in substansiyasının “yayılması” ilə yeni varlıqların emanasiya yolu ilə “Bir” olandan “çıxması” idi. Həmçinin, İslama görə, ruhun substansiyası, Allahın zəti, axirət həyatının zaman və məkan baxımından izahı kimi əqidəvi məsələlər təsnifinə aid olan yaradılmanın keyfiyyəti problemi də rəşional baxımdan izah oluna bilməzdi və bu kimi məsələlərin ağılla izahına cəhd göstərənələr Quranda tənqid obyektinə çevrilmişdilər (Bax: Quran, III/7). Eyni zamanda bu nəzəriyyənin “Birdən bir çıxar” konsepsiyası qüdrətli və hər şeyə qadir Allah ideyasını təhdid edirdi. Türkiyəli tədqiqatçı Mustafa İldırım yazır: “Qənaətimizə görə, bu görüş bəzi şübhələr doğura bilər. Çünki Allaha və ya “Bir”ə çoxluq aid etməmək üçün bu kimi metodun istifadəsi Allahın qüdrətini, elmi və iradəsi məhdudlaşdırmaqdan başqa bir şey deyildir. Bu isə öz növbəsində Allahın təsvir edilməsi xüsusunda qəbul edilmiş fikirlərlə ziddiyyət təşkil edir. ...Əgər Allah ya da “Bir” yalnız “ilk ağıl” zühur etdirib digər varlıqların ortaya çıxmasında hər hansı bir rola malik deyilsə, onda hər bir varlıq özlüyündə “allah” sayılır. Yox, əgər Allah hər an hər bir şeyə müdaxilə edərsə, onda “Birdən bir çıxar” anlayışının izahı qəlizləşir” (9, 50-51).

İslamın ənənəvi baxışı ilə ziddiyyət təşkil edən cəhətlərdən biri də bu idi ki, südur nəzəriyyəsinə görə, kainat Allahdan onun iradəsi olmadan “çıxmışdı”. Çünki, kainatın “südur”u İlk olandan təbii olaraq baş vermişdi ki, bu xüsus da mütləq olaraq Allahın bilik məhdudluğu faktını ortaya çıxarırdı. Qəzali də filosofları, o cümlədən Fərabini “kafir” adlandırmada, məhz, bu xüsusa istinad etmişdi.

Göründüyü kimi, Fərabinin bu nəzəriyyəsində yaradılış mexanizminin reallaşma necəliyi tam şəkildə aydın deyildir. “O, südur nəzəriyyəsini vargücü ilə əsaslandırmağa çalışsa da Aristotelin ilah anlayışı islam dünyasında böyük etirazla qarşılanmışdı” (2, 128-129). Bu etirazlar Fərabinin dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq üçün ortaya atdığı sözügedən nəzəriyyənin bu məsələdə müvəffəqiyyətsizliyə uğramasının obyektiv təzahürü idi.

Yuxarıda qeyd etmişdik ki, Fərabi islamla yunan fəlsəfəsini uzlaşdırmaq üçün peyğəmbərlik konsepsiyasını işləyib hazırlamışdı. Bu konsepsiyaya görə, peyğəmbərlik fəvqəltəbii hadisə deyildir və irrasionallıqdan uzaqdır. Peyğəmbərliyin rəşional izahına girişən Fərabi özünün “ağıllar” nəzəriyyəsini ortaya atır. Filosofa görə, kainatın iyerarxik düzülüşündə “əl-Əvvəl”dən sonra “ağıllar aləmi” gəlir. Bu ağılların sayı ondur. Daha sonrakı iyerarxik mə-

qamda “fəal ağıl” yer alıb. Sonrakı üç yerdə isə “nəfs”, “forma” və materiya vardır (8, 102-103; 10, 92). Filosofun bu iyerarxiya cədvəlində bizi maraqlandıran şey peyğəmbərliklə bağlı olan “fəal ağıl” məsələsidir. “Ağıllar” nəzəriyyəsinin bir kateqoriyası kimi nəzərdən keçirilən “fəal ağıl” Fərabinin kosmoqoniya təlimində əhəmiyyətli yerə sahib olmaqla yanaşı, fəlsəfi bilik ilə vəhyin mənbəyi rolunu oynayır (12, 139). “Fəal ağıl”a fəlsəfi biliklə vəhyin qaynağı statusunu verən filosof peyğəmbərliyin rəşadət izahında növbəti mərhələ kimi düşünmə, bilik əldə etmə və xoşbəxtlik məfhumları ilə “fəal ağıl” arasında əlaqənin mövcudluğunu müdafiə edir. Belə ki, əgər ibtidai informasiya, bilik verən ilkin əşya və hadisələrin (*məqulat*) dərk edilməsi “fəal ağıl”ın sayəsində insana xoşbəxtlik qazandırarsa, onda o, (fəal ağıl) Allahla insan arasında da vasitəçi ola bilər. Allah məhz, fəal ağılın vasitəsi ilə insana həqiqət haqqındakı biliyi – vəhyi endirir. Fərabinin “südur” nəzəriyyəsinə görə, “əl-Əvvəl”dən “fəal ağıla” varid olan şey sonuncudan insana “sızan”, “axan” şeyin özüdür. Filosof belə düşünürdü ki, insanla “fəal ağıl” arasında rabitə iki pillə - “passiv ağıl” (*əl-əql əl-münfəil*) və “faydalı ağıl” (*əl-əql əl-müstəfad*) vasitəsi ilə mümkündür. Bu “pillələr” aşıldıqdan sonra insanla “fəal ağıl” arasında birbaşa əlaqə yaranır və o, “vəhy”i alır. Fərabî “fəal ağıl”ı əldə etmənin mexanizmini izah etdikdən sonra bildirir ki, insan bu mərhələləri dəf edib sözügedən ağıla yetişdikdə ya filosof ya da peyğəmbər statusunu qazanmış olur: “İnsanın nitq qabiliyyətinin nəzəri və praktik yönlərində və təxəyyül bacarığında “fəal ağıl” zühur etdikdə sözügedən şəxsə vəhy gəlməyə başlayır. ...Beləliklə, Allahdan “daşib axan” vəhy “fəal ağıla”, oradan da “passiv ağıl” (*əl-əql əl-münfəil*) və “faydalı ağıl” (*əl-əql əl-müstəfad*) vasitəsi ilə təxəyyül prosesinə qarışır. Bu, həmçinin, insanı filosofa və ya mütəfəkkirə çevirir” (12, 142-143). Deyilənlərdən sezilir ki, peyğəmbər təxəyyül qabiliyyəti ilə “fəal ağıla” çatmış kəsdir. Peyğəmbərlərdən fərqli olaraq filosoflar təxəyyül qabiliyyətindən deyil, düşünmə bacarığından istifadə edərək, “fəal ağıla” sahib ola bilirlər. Aydın olur ki, “...peyğəmbərlər və filosoflar “fəal ağıl”la əlaqə yaratmış üstün insanlardır. Aralarındakı fərq birincilərin buna (fəal ağıla – M.E.) təxəyyül qabiliyyəti, ikincilərin isə düşünmə ilə yetişmələridir. Bu isə onu göstərir ki, onların arasında dərin fərq yoxdur” (2, 127).

Fərabî iddia edirdi ki, filosofların “fəal ağıl”la əlaqəsi hər tərəfli araşdırmaların, dərin düşüncənin nəticəsidir ki, bu zaman insan ruhu ilahi nuru əldə

edir. Peyğəmbərlər isə rəyada, ayıq olduğu zaman “dərindən sezməyə və ilhamla hər tərəfli təxəyyül qabiliyyətinə sahibdirlər” (2, 127).

Tək həqiqətə müxtəlif yollarla nail olan filosof və peyğəmbərlərin əqli və vəhyi biliyi bir mənbədən əldə etdiklərini irəli sürən Fərabî dini həqiqətlə fəlsəfi həqiqəti bir-birindən ayırmamış və bu xüsusu islamla yunan fəlsəfəsinin müştərək tərəfi kimi qəbul etmişdir. Fərabî irrasional olanın rasional olan, peyğəmbərin isə filosof qarşısında güzəştə gedilməsi ilə bir müştərəklikdən söz açsa da onun fəlsəfi təlimində peyğəmbər filosofdan üstün deyildir. Belə bir iddianı Fərabinin peyğəmbərliyə dair irəli sürdüyü və yozuma qabil rasional izahlar baxımından əsaslandırmaq mümkündür. Onun “fəal ağla çatmada peyğəmbərlərin təxəyyüldən, filosofların isə düşünmədən istifadə etmələri” kimi ifadə olunan fikrinə əsas kimi baxanlar “düşünmənin təxəyyül etməkdən daha üstün mücərrədlik olması” kimi məntiqi qaydadan çıxış etməklə bu iddianı əsaslandırmağa çalışırlar (23, 23). Belə ki, bu qaydaya görə, düşünmək bu və ya digər əşya və hadisələrin reallıqda olduğu kimi “nəfs”də canlandırılmasıdır, təxəyyül bu əşya və hadisələrə bənzər olanların (xəyallar) inikasıdır. Elə isə filosofların rasionallığa əsaslanan, əşya və hadisələrin obyektiv təsvirini verən düşüncələrini eyni əşya və hadisələr barəsində xəyal quran peyğəmbərlərin təxəyyülündən üstünlüyü kimi qəbul etmək olar və bunun məntiqi nəticəsi kimi filosofların peyğəmbərlərdən üstünlüyü aksioması ortaya çıxır. Ümumiyyətlə, Fərabinin belə bir iddianı açıq olaraq özünün heç bir əsərində irəli sürməməsi, peyğəmbərlərin filosoflarla müqayisədə iki ağıl – “müstəfad” və “fəal” ağıl gücünə sahibliyi onu müdafiə etmədə irəli sürülən arqumentlər olsa da (12, 149-150; 14, 156-157) bunlar o qədər də qənaətbəxş dəlil mahiyyətinə malik deyildir.

Fərabî qətiyyətlə sübut etməyə çalışırdı ki, bu iki statusdan – filosofluq və peyğəmbərlikdən birini qazanmaq xoşbəxtliyin özüdür. Görünür, filosof özünün “ağıllar” konsepsiyası ilə vahid məqsədə çatmada və bu prosesin mexanizminin oxşarlığında dinlə fəlsəfə arasında uzlaşma münasibəti qurmağa çalışmışdır. Ancaq onun bu cəhdləri islamın tərpənməz əsas prinsiplərinə sadıq qalanların irəli sürükləri fikirlər qarşısında öz sözünü deyə bilməmişdi. Qarşı tərəf irrasional olanın dərkində ağıl qarşısında imanın əvəzedilməzliyindən, vəhyi biliyi gətirən peyğəmbərlərin məsumluq keyfiyyətindən və bu keyfiyyətin ilahi olan biliyin obyektivliyini təmin etməsindən, filosofların isə belə bir təminatdan məhrum olmalarından, insan ağlının sonsuz əha-

təliliyinin qeyri-mümkünlüyündən çıxış edərək Fərabinin peyğəmbərlərin statusuna xələl gətirən nəzəriyyələrini qəbul etmədilər. Filosofun cəhdləri “Hər şeyin həlli və hər şeyə dair bilik ağıl vasitəsi ilə deyildir. ...Ağlın dərk etmədiyi şeylərin dərk edilməsi peyğəmbərliyə aiddir. ...Ağlın vəzifəsi bizə bu xüsusda bilik vermək, peyğəmbərliyin təsbiti üçün dəlil-sübut gətirmək və dərk etməkdə özünün peyğəmbərliklə eyni olmadığını qəbul etməkdir. O (ağıl – M.E.), əlimizdən tutaraq bizi ...peyğəmbərliyə təslim edər. Ağlın sərhədi bura qədərdir” (16, 41-83) – deyərək ağlın Fərabisayağı üstünlüyünə, “(Peyğəmbərlik) ağlın fəvqündəki və ağlın dərk edə bilmədiyi şeyləri dərk edən “göz” kimidir. Eşitmək duyğusu rəngləri, görmək duyğusu səsləri qavramadığı kimi, ağılüstü hallar da ağıl tərəfindən dərk edilmir” (16, 89) – deməklə peyğəmbərliyin Fərabinin nəzərindəki çöküşünə qəti şəkildə qarşı çıxan Qəzalini razı salmamış və sonuncu da öz növbəsində sözügedən filosofu dinsizlikdə təqsirləndirmədə keçikməmişdi.

Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırmaq üçün Fərabəi özünün fəlsəfi təlimində bu iki sahəyə münasibətdə insanları iki qrupa – seçilmişlərə (*xəvass*) və kütlə, avam camaata (*əvvam*) ayırmışdı. İlk baxışdan ziddiyyətli görünən xüsusların əslində oxşar mahiyyətə malik olduğunu təsbit etmək üçün bu cür təsnif zəruri idi. Çünki “Əgər həqiqət birdirsə və fəlsəfə və din həqiqəti öyrənən və eyni mahiyyətli sistemə malik, qayə və mövzuları oxşar sahələr kimi nəzərdən keçirilirsə, onda nə üçün ikincinin mövcudluğu şəraitində birinciyə ehtiyac var; bu, əlavə və lüzumsuz görünürmü?” kimi haqlı sual qarşısında insanların dərk etmə qabiliyyətlərinin fərqləndirilməsi və dinin ümuma, fəlsəfənin xüsusi olana müraciət etməsi fikri özlüyündə “haqlı cavab” xarakterinə malik idi. Sözügedən təsnif onunla əsaslandırılırdı ki, insanların əksəriyyətinin həqiqəti dərk etməsi üçün dinin sadə, imanla səciyyələnən, dərin düşünmə qabiliyyəti tələb etməyən konsepsiyaları köməyə gəlir. Ancaq seçilmişlər üçün daha çox əsaslandırılmış, dərin təfəkkür qabiliyyəti tələb edən bilik lazımdır. Bu zaman fəlsəfənin rəasional elmi metodları və qəliz izah tərzii qanəedici mahiyyətə malikdir. Odur ki, irrəasional mənəbəli biliyin doğurduğu bəzi problemlərin fəlsəfi izahı hamı tərəfindən başa düşülə bilməz. Bu səbəbdən insanlar fəlsəfəyə deyil, dinə müraciət etməlidirlər. Seçilmişlər, o cümlədən filosoflar isə fəlsəfəyə üz tuturlar. Fərabinin məsələyə bu cür yanaşma tərzii sonralar İbn Rüşdün fəlsəfi təlimində də başlıca yerlərdən birini tutacaqdı. Filosof da sözügedən təsnifi onunla əsaslandırılırdı ki, insanlar əşya və hadisə-

lərin dərk edilməsində, qavranılmasında yeknəsəq təbiətə malik deyillər; bir qrup insan bu və ya digər əşya və hadisələri ağılla, düşünmə yolu ilə dərk etdiyi halda digər qrup isə sözügedən əşya və hadisələrə oxşar əşya və hadisələri xəyal edərək qavrayır. Əldə edilmiş biliyin çatdırılması da iki yolla baş verir: ya qənaətbəxş qəti dəlil-sübutla, ya da inandırmaq yolu ilə. "...əgər varlıqlara dair bilik toplanıb onun üzərində düşünülürsə və bu, ağıl ilə dərk edilərək, qəti dəlillərlə sübut olunursa, onda bu biliyi ehtiva edən elm fəlsəfə adlanır. Yox, əgər mahiyyətə dair bilik mahiyyətə oxşar olanın xəyal edilməsi yolu ilə əldə edilib inandırmaq yolu ilə təsdiq olunursa, keçmişdəkilər bu biliyi ehtiva edənə din demişlər" (20, 88-89). Göründüyü kimi, Fərabî dinlə fəlsəfənin uzlaşmasının mümkünliyünü irəli sürür və ona görə, dinlə fəlsəfənin mövzu və qayələri eynidir. Çünki hər ikisi varlıq aləminin ilkin səbəbi haqqında bilik verir. Qayə baxımından da hər iki sahədən xoşbəxtliyin əldə edilməsi məqsədi ilə yararlanmaq mümkündür (21, 89). Ancaq görürük ki, fəlsəfə və din arasında mövzu və məqsəd birliyi olsa da birinci düşünmə və sübut etməyə, ikinci isə inama əsaslanır: "...fəlsəfənin sübut etməyə girişdiyi hər bir şeydə din inandırmaq yolunu tutur" (21, 89). Fərabî irrasional olanın ağılla izahına cəhd edərək, peyğəmbərlik konsepsiyasına rəşional şərh verib dinə fəlsəfi əsasda münasibət bildirməklə yanaşı, sözügedən uzlaşdırma tərzini zamanı mistik vasitələrdən – vəhy və ilhamdan filosofların da "fəal ağıl" məqamına yetişmək üçün yararlılıqlarını irəli sürüb azacıq da olsa din qarşısında güzəştə gedir.

Fərabidə din-fəlsəfə münasibətləri barədə yekun olaraq deyirik ki, filosof üç məsələ çərçivəsində problemə toxunmuş və bu məqsədlə özünün "südur" nəzəriyyəsini, "peyğəmbərlik konsepsiyasını" və "seçilmişlər və avam camaat" təsnifini ortaya atmışdır. Əvvəlcə, yunan fəlsəfəsinin səflərini möhkəmləndirərək (Platon idealizmi ilə Aristotel materializmini uyğunlaşdırılması) onu yeniplatonçuluqla birləşdirən Fərabî daha sonra məqsəd və məzmun baxımından fəlsəfə ilə din arasında müştərək münasibətlər qurmağa çalışmışdır. Fərabî filosofların eyni məsələyə münasibətdə fərqli metodlardan istifadə etmələrinə baxmayaraq əsas məsələlərdə eyni mövqedən çıxış etdiklərini iddia etməklə din-fəlsəfə münasibətləri üçün sağlam fəlsəfi fundament yaratmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur. Nəzəri və praktik baxımdan eyni məzmunla sahib fəlsəfə və din anlayışı ilə yanaşı, qayə baxımından da müştərəklik nümayiş etdirən din və fəlsəfə məfhumlarını ortaya atan filosof müştərək

məzmun kimi Allah və əxlaqı, qayə olaraq isə xoşbəxtliyə çatmağı göstərmişdir. Fərabî məzmun və qayə müştərəkliyindən çıxış edərək, din və fəlsəfənin, Kindinin fəlsəfi təlimində olduğu kimi, tək həqiqəti əks etdirdiyi fikrini müdafiə etmişdir. Həm vəhyi həm də fəlsəfi biliyin mənbəyi kimi “fəal ağılı” qəbul edən filosof dinin və fəlsəfənin vahid həqiqəti əks etdirməsindən dolayı ziddiyyət içərisində deyil, uyğunluq içərisində ola biləcəyini vurğulamışdır.

Dinlə fəlsəfəni uzlaşdırarkən birincini ikinciyə güzəştə gedən Fərabî fəlsəfi biliyi vəhyi bilikdən üstün saymış və bunu da düşünmə xüsusiyyətinin təxəyyülə dalmadan daha rəşional, daha intellektual proses olması ilə əlaqələndirmişdir.

Dinlə fəlsəfənin Fərabisayağı uzlaşdırılmasında islamla zidd konsepsiyaların – südur nəzəriyyəsi, Allahla insan arasında rəşional varlıqların mövcudluğu, peyğəmbərlik konsepsiyası və vəhyin rəşional izahı, fəlsəfi biliyin vəhyi bilikdən üstün qəbul edilməsi, “Bir” olandan birin çıxması”, “Birinci olan”la ikincilər arasındakı iradə, ağıl əlaqəsi”, insanların qiyamət günü bədənə deyil, ruhən dirilmələri, materiyanın emanasiya əsasında əzəli qəbul edilməsi, “əl-Əvvəl”in ümumu bilib cüz olanları bilib-bilməməyi və sairin irəli sürülməsi yunan fəlsəfəsinə qarşı çıxan tərəfin – mütəkəllimlərin və fəqihlərin mühafizəkar cəbhə almasına səbəb olmuş, Qəzali və İbn Teymiyyə kimi ilahiyyatçıların qəti tənqidlərini şərq peripatetiklərinə, o cümlədən Fərabiyə yönəltmişdi.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1) Fəlsəfə. Ensiklopedik lüğəti. Bakı, “Azərbaycan Ensiklopediyası” Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi, 1997.

Türk dilində:

2) Ali Bulaç. İslam düşüncesinde din-felsefe, vahiy-akıl ilişkisi. İstanbul, 2003.

3) Henry Corbin. İslam felsefesi tarixi. (tərcümə edən: Hüseyin Hatemi). Çap yeri və ili göstərilməyib.

4) Hüseyin Aydın. Yaratılış ve Gayelik. Ankara, 1996.

5) Kindi. Felsefi risaleler. (tərcümə edən: Mahmut Kaya). İstanbul, 1994.

6) Macit Fahri. İslam felsefesi tarihi. (tərcümə edən: Kasım Turhan). İstanbul (çap ili göstərilməyib).

7) Mehmet Bayrakdar. İslam felsefesine giriş. Ankara, 1983.

8) Mehmet Ali Sarı. Farabi epistemolojisinde akıl. SBARD dergisi. 2006/7.

9) Mustafa Yıldırım. Plotinus ve Farabide sudur. Felsefe dünyası dergisi. 1994/11.

10) Muhammed Yusuf Hüseyin. Varlıkların prensipleri: Farabinin sudur doktrininde temel prensip (tərcümə edən: Gürbüz Deniz). Felsefe dünyası, 2001/1.

11) Necip Taylan. Anahatlarıyla islam felsefesi. İstanbul, 2000.

12) Necip Taylan. İslam düşüncesinde din felsefeleri. İstanbul, 1997.

13) İbn Rüşd. Fasl əl-Məqal. Ön söz. (tərcümə edən: Bekir Karlığa). İstanbul, 1992.

14) İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. Cild XII. İstanbul, 1995.

15) Ömer Mahir Alper. İslam felsefesinde akıl-vahiy, felsefe din ilişkisi. İstanbul, 2000.

16) El-Gazzali. Dalaletten hidayete. (tərcümə edən: Ahmet Subhi Furat). İstanbul, 1978.

Rus dilində:

17) А.В. Смирнов. Арабоязычный перипатетизм. Энциклопедия «Кругосвет». 2000.

18) А.В. Смирнов. Арабская философия (классический период). Энциклопедия «Кругосвет». 2000.

19) Е.А.Фролова. История средневековой арабо-исламской философии. Москва, 1995.

Ərəb dilində:

- 20) . : . . 1995
- 21) : . 1995 .
- 22) .1981 . .
- 23) . . .

http://www.4shared.com/file/7217495/a59156b1/_.html?dirPwdVerified=5eadb8c

XÜLASƏ

Şərq peripatetizmində din-fəlsəfə münasibətləri (Kindi və Fərabinin timsalında)

Məqalədə islam məşşai fəlsəfəsində din-fəlsəfə münasibətləri mövzuna toxunulur. Müəllif şərq məşşailiyinə yunan peripatetizminin eyni, oxşarı kimi baxmır və öz mövqeyini müəyyən dəlillərlə izah etməyə çalışır. Dinə ənənəvi irrasional baxışın sözügedən fəlsəfi təlimdə fərqli izah edilməsinin fəlsəfəyə olan hədsiz rəğbətdən irəli gəlməsi ideyası islam filosoflarının Al-laha, peyğəmbərə və vəhyə olan dərin ehtiramı, dinə sadıq insanlar olmaları faktı ilə əsaslandırılır. Kindinin din-fəlsəfə münasibətlərinə olan baxışı dinin avtoritetliyi, peyğəmbərin filosofdan üstünlüyü və vəhy mənbəli biliyin fəlsəfi bilikdən üstün olması kimi məsələlərin şərtiliyi əsasında ifadə olunur. Fərabidə isə məlum münasibətlərin izahında peyğəmbərlik və vəhyin irrasionallığı kimi ənənəvi baxış rasionallıq nöqtəyi-nəzərindən fəlsəfi redaktəyə məruz qalır. Ümumiyyətlə, Kindi, əgər din-fəlsəfə münasibətlərinə din əsasında toxunub dinin prioritetliyini irəli sürsə, Fərabî fəlsəfi biliyin üstünlüyü kimi iddia ilə çıxış edərək, dini fəlsəfə qarşısında “güzəştə getməyə” məcbur edir.

RESUME

Relations between religion and philosophy in Eastern peripatetism (at Kindi and Farabi's example)

The article deals with the relations between religion and philosophy in the philosophy of Islam meshai. The author does not consider eastern meshainism the analogy of Greek peripatetism and tries to proove his position with different proofes. The idea that a different explanation of traditional irrational view to the religion at the mentioned phisophical doctrine is grounded with the fact that Islam philosophers held great respect to God, prophet and afflatus and they are faithful to their religion. Kindi's view to the relations between religion and philosophy are expressed on the bases of conventionality of the mat-

ters of authority of religion, superiority of prophet than a philosopher and superiority of knowledge of afflatus origin than philosophical knowledge. In Farabi's philosophical views traditional view such as irrationality of prophecy and afflatus in the explanation of known relations is undergone to philosophical editing from the point of view of rationality. Generally if Kindi explains relations between religion and philosophy on the bases of religion and states priority of religion, Farabi states superiority of philosophical knowledge and makes religion "compromise" before philosophy.

РЕЗЮМЕ

Проблема соотношения религии и философии в школе восточного перипатетизма (на примере Аль-Кинди и Аль-Фараби)

В статье затрагивается тема взаимоотношений религии и философии у представителей школы восточного перипатетизма. По мнению автора, подтверждающего свой тезис определёнными аргументами и доказательствами, восточный перипатетизм не является аналогом древнегреческого. Иной, отличный от традиционно иррационального, подход к религии, проистекающий от идеи безграничного уважения к науке философии, в рамках рассматриваемого философского направления, обосновывается фактом глубочайшего почтения мусульманских перипатетиков к Аллаху, пророку и откровению, а также их верностью идеалам религии. Взгляды Аль-Кинди на соотношение религии-философии истолковываются в соответствии с непреложностью авторитета религии, превосходства пророка над философами, а религиозного откровения над философским дискурсом. В трактовке же, этого вопроса у Аль-Фараби традиционно иррациональные понятия пророчества и откровения претерпевают философскую редакцию через призму рационализма. В целом, если Аль-Кинди, подойдя к проблеме на основе религиозного подхода, утверждает приоритет религии над философией, то Аль-Фараби, выступив с позиций превосходства философского знания, вынуждает религию «пойти на уступки».

SOVET HAKİMİYYƏTİ DÖVRÜNDƏ RUHANİLİYƏ VƏ DİNİ BAYRAMLARA QARŞI MÜBARİZƏ

Hacıyev Taleh¹

1920-ci il aprelin 28-də Azərbaycanda qurulan Sovet hakimiyyəti, 1917-ci ilin oktyabrında Rusiyada hakimiyyəti inqilab vasitəsilə ələ keçirən bolşevik diktaturasının yetirməsi idi. Tarixdən məlum olduğu kimi, bolşevik Rusiyasının bilavasitə müdaxiləsi nəticəsində Azərbaycan ərazisində də kommunist dövləti qurulmuşdur. Bu inqilab XIX əsrin əvvəllərindən çar Rusiyasının müstəmləkəsinə çevrilmiş Azərbaycanın ərazi bütövlüyünü bərpa etmədi, əksinə 1920-ci il aprelin 28-də Qızıl Ordunun dəstəyi ilə Şərqdə ilk demokratik respublika sayılan Azərbaycan Xalq Cumhuriyyətinin müstəqilliyinə son qoyaraq onu yenidən müstəmləkə vəziyyətinə saldı.

Bütün Rusiyada olduğu kimi Azərbaycanda da bolşeviklər hakimiyyəti ələ keçirər-keçirməz mövcud sosial iqtisadi, mədəni və siyasi həyatın bütün sahələrini yenidən qurmaq üçün tarixi dialektik materializmin rəhbərləri Marks, Engels və onların davamçıları Lenin və Stalinin şərhlərini mənimsədilər. Bu hal bütün kommunistlər tərəfindən partiyanın əsaslarını təmsil edirdi.

Bu nöqteyi nəzərdən də bolşeviklər V.İ. Leninin 15 noyabr 1917-ci ildə nəşr etdirdiyi “Rusiya xalqlarının haqları” adlı bəyannaməsinin əksinə olaraq, [1,131] Azərbaycanda əsas din forması olan islama, onun dini təşkilatlarına, ruhanilərə və dini ayinləri icra edən vətəndaşlara qarşı mübarizə aparmışdılar.

Uzun müddət respublika əhalisinin dini inancları nəzarət altında olmuşdur. Bütün vasitələrdən istifadə edilərək insanların dini inancları, əqidələri boğulmağa, tədricən dinin sıxışdırılıb xalqın məişətindən, gündəlik həyat tərzindən çıxarılmağa cəhdlər edilmişdir.

İnqilab nəticəsində hakimiyyəti ələ keçirən bolşeviklər həm çar, həm də xaricdəki müsəlman kütlələrinin etimadını qazanmaq məqsədi ilə fəaliyyətə keçdilər. Lenin başda olmaqla Sovet rəhbərliyi islamın sosial gücünün meta-

¹ BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin aspirantı

fizik keyfiyyətini və kütlələri hərəkətə gətirmək önəmini bilirdilər. Bu baxımdan inqilabın ilkin mərhələsində müsəlman millətçilərini dəstəkləmək məqsədilə onlara bəzi imtiyazlar verildi.

Bolşeviklərin islama qarşı ehtiyatlı və gizlin görüşləri onların anti-islam cəbhəsinin yaradılmasında gözləyici mövqedə olmasından xəbər verirdi. Bir tərəfdən çar Rusiyasının müsəlman əhalisini öz ideologiyalarının tərəfdarı etmək, digər tərəfdən isə, Qərbdə tapmadığı dəstəyi Şərqdə tapmaq arzusunda idi. [2,7]

Lakin tezliklə 1917-ci il tarixli bəyannamədə göstərilən çağırışların hökmü olmadığı getdikcə aydınlaşmağa başladı. Başda islamıyyət olmaqla müsəlman qövmələri, milli müəssisələr, ənənələr təqibə məruz qaldı.

Marksist-ateist Lenin və Stalin islam dinini və digər dinləri qorumaq niyyətində deyildirlər. Onlar dinin “xalq üçün tiryək” olduğunu, materialist bir fikir ilə əsla uyğun gəlmədiyini, dinin xalq kütlələri üçün zərərli olduğunu aydın şəkildə dəfələrlə açıqlamışlar. Marksizm işçi sinfinin istismarına və onları aldadanların müdafiəsinə xidmət edən mürtəcə burjua orqanıdır” ifadələrinin sahibi olan Sovet rejiminin müsəlman dinini müdafiə etməsi gözlənilməz idi. Əslində Sovet rejiminin qurulmasından az sonra din dövlətdən tamamilə ayrılmışdı. Bundan sonra dini müəssisələrə dövlət tərəfindən hər hansı bir yardımın göstərilməsi artıq qeyri-mümkün idi.

İslama və din xadimlərinə qarşı hücum total şəkildə, bir çox istiqamətlərdə aparılırdı. Din əleyhinə təbliğata partiya sovet həmkarlar ittifaqlarının orqanları, mətbuat kino işçiləri, ədəbiyyatşünaslar, jurnalistlər, Mübariz Allahsızlar Cəmiyyəti” kimi ictimai təşkilatlar və cəmiyyətin və dövlətin bir çox digər strukturları cəlb olunmuşdur.

Bu təşkilatların əsas istiqamətləri din xadimlərinin nüfuzdan salınması, məçidlərin bağlanması, əmlaklarının zəbt edilməsi, mollaların təqib olunması, mədrəsələrinin bağlanması, hər cür dini tədrisin ləğv edilməsi, dini ayinləri icra edən azərbaycanlılara qarşı təzyiqlərin aparılması, müsəlman bayramlarına qarşı yönəldilmiş qadağan işlərinin təşkil olunması, habelə yeni hakimiyyət tərəfindən süni şəkildə diniləşdirilmiş (novruz bayramı) və sadəcə milli mentalitetlə əlaqədar xalq adətlərinə qarşı, (məsələn, kişilərin papaq qoyması) yönəldilmiş qadağa işləri; dinə qarşı kütləvi tədbirlərin, teatrlaşdırılmış tamaşaların, konsertlərin, dinə zidd mövzularda diskusiya-

ların keçirilməsi, bu tədbirlərə kütləvi informasiya vasitələrinin (radio, qəzetlər, jurnalar) cəlb edilməsindən ibarət idi.

Bütün dövrlərdə və xalqlarda olduğu kimi, Azərbaycanda da din xadimlərinin ictimai- siyasi həyatdakı rolu kifayət qədər böyük idi. İstər Çar Rusiyası, istərsə də ADR zamanında din xadimləri ölkə həyatının bütün sahələrində çox fəal şəkildə iştirak edir, cəmiyyətin bütün təbəqələrində ictimai rəyin formalaşmasında əvəzsiz rol oynayırdı. Ateist-Marksist ideologiyaya əsaslanan bolşeviklər üçün isə ruhanilərin oynadıqları bu rol arzuolunmaz hal sayılırdı. XX əsrin əvvəllərinə qədər sosial, siyasi, iqtisadi və mədəni sahələrdə qabaqcıl rəhbərlərdən biri olan din xadimləri inqilabın ilk illərində Sovet rejimi üçün həm alternativ bir siyasi güc, həm də ideologiyanı həyata keçirməkdə mane olan güclü bir qüvvə idilər. İnqilabdan əvvəl S.Qaliyev ruhaniliyin sosial, iqtisadi və mədəni nüfuzunu və funksiyasını olduqca həqiqətə yaxın bir şəkildə təsbit etdikdə və belə deməkdədir : “Müsəlman din adamları sinfinin gücü, eyni zamanda bu sinfin müsəlman cəmiyyəti qarşısındakı kütləvi və siyasi halı ilə açıqlana bilər. Bir molla eyni zamanda din adamı (dini vəzifələri yerinə yetirməklə vəzifəli), müəllim (hər mollanın öz məscidi yanında bir məktəb və ya mədrəsə vardır), rəhbərçi (miras məsələlərini sahmana salan, mədəni qurumda meydana gələn dəyişiklikləri həyata keçirən), hakim (evlilik, boşanma, miras davaları) və hətta bəzən hakim belə ola bilər.” [3,151]

İlkin dövrlər Sovet hakimiyyəti altında olan digər ərazilərdən fərqli olaraq Azərbaycanda müsəlman dini adamları seçmə və seçilmə haqqına sahib idilər, halbuki bu zaman bolşeviklər digər sovet ərazilərində ruhaniləri “parazitlər” adlandıraraq onları bütün hüquqlardan məhrum etmişdilər. [2,15]

Lakin dinə qarşı aparılan təbliğat din xadimlərinə və dindarlara qarşı aparılan təbliğatla eyni vaxda başladığından Sosialist ideologiyası bütün din xadimlərini keçmişin qalığı adlandırır, onların mədəni inkişafına və tərəqqisinə mane olan qüvvələr kimi qiymətləndirirdi.

İlkin dövrdə bolşeviklər məktəbi kilsədən ayırmaqla dini mədrəsələri bağladı, vəqf torpaqlarının alınması habelə ailə-nikah məsələlərinə qarşı dekretləri din xadimlərinin fəaliyyətini məhdudlaşdırdı.

Bütün bu hərəkətlər ruhanilərin Sovet hakimiyyətinə münasibətinə təsir göstərməyə bilməzdi. 1920-23-cü illər ərzində bölgələrdə antisovet üsyan-

larının əksəriyyətinə din xadimləri başçılıq etmişdir. [4,66] Buna cavab olaraq 1923-cü ildə Azərbaycan fəvqəladə komitəsi SSRİ-nin baş siyasi idarəsinin 6 nömrəli gizli sərəncamı əsasında “Azərbaycan SSRİ-də müsəlman dininin parçalanması, dağıdılması haqqında “xüsusi bir plan hazırladı”. Bu tədbirin məqsədi sovet hakimiyyətinə qarşı düşmən mövqedə olan müsəlman din xadimlərinin ifşa edilməsi idi.[5,129]

Din xadimlərinə münasibətdə Bolşeviklər müxtəlif cür yanaşma metodundan istifadə edirdilər. Belə ki, din əleyhinə kompaniya zamanı din xadimlərindən istifadə edilməsi üçün Azərbaycan K(b)P MK-ın 1923-cü il sentyabr ayında din əleyhinə geniş kompaniya aparmaq üçün işləyib hazırladığı tədbirlər planının müddəalarından birində deyilirdi ki, bir çox təhlükəli din xadimlərini ifşa etmək üçün loyallıq, bitərəf mollalardan istifadə edilsin. [6,114] Elə həmin ilin oktyabr ayında “Dini xadimlərin mükafatlandırılması komissiyasının protokolu qərar verilmişdir ki, anti-məhərrəmlik kampaniyasının keçirilməsinə kömək edən 45 molla hər birinə bir kostyum verilsin, həmçinin müsəlman şərqində parçalanmanın dərinləşməsinə kömək edən 8 dindara ayda 30 rubl maaş təyin edilsin.” [7,257]

Artıq 1925-ci ildə bolşeviklər kommunist qəzetində din xadimlərinə qarşı çox kəskin çıxış etməyə başlayaraq öz hücumlarını birbaşa onlara qarşı yönəltdi. Mətbuat səhifələrində yer alan “Bizə molla lazım deyil”, “Molla gəmirir”, “Heyvan tükünü tökür”, “Onların saqqalını dartıb çıxardın” və s. [2,41] məzmunlu başlıqlarda din xadimlərini sosializm əleyhdarları olmaqda ittiham etmişdilər.

Mətbuat səhifələrində din xadimlərinə qarşı aparılan təbliğat sonralar inzibati tədbirlərin həyata keçirilməsi ilə əvəz olunmuşdur. Gunahlandırılan mollalar içərisində 60 yaşlı bir nəfər Molla Qasım Bəy məscidinin mollası idi. Bu barədə mətbuat konkret bir şey yazmadı, yalnız onu deyirdilər ki o dindarların başını dumanlandıran bir adam olub. Həmin molla beş il müddətinə azadlıqdan məhrum etdilər. Başqa bir molla Suraxanı mollası Cavad isə gecə öz evində hücumla məruz qalmış və bu zaman 3 nəfər allahsız tərəfindən döyülmüşdür. n b[2,44]

Ruhanilər inzibati qaydada zorla məcbur edilirdilər ki, onlar Sovet hökumətini tərifi etsinlər. 1926-cı il noyabr ayının 2-də Rusiya teleqraf agentliyi xəbər verirdi ki, “Müsəlman ruhanilərinin 1926-cı il oktyabr ayında Ufa şəhərində açılmış Ümumrusiya qurultayı Stalin, Rıkov, Kalinin və Çiçerin yol-

daşlara təbrik teleqramı göndərmişdir. Bütün müsəlmanlar adından qurultay şərq xalqlarının müdafiəçisi olan sovet hakimiyyətinə minətdarlığını bildirir və inqilabi naliyyətlərin möhkəmləndirilməsi işində sovet hakimiyyətinə öz köməkliyini vəd edirdi. [8,16]

O dövrdə Sovetlər Birliyini dəstəkləyən ruhanlərin bu cür bəyanatlar verməsinin iki səbəbi ola bilərdi: birincisi bu ideologiyayı hələ də yaxşı bilmirdilər, ikincisi isə əhali arasında öz mövqelərini və dini baxışları möhkəmlətmək üçün sovet quruluşuna uyğunlaşmağa məcbur olaraq bütün bunların müvəqqəti olacağına və yaxın zamanlarda keçib gedəcəyinə inanırdılar.

Lakin bütün bunlara baxmayaraq din xadimləri yenə də Sovet rejimi üçün zərərli elementlər olaraq, burjua məfkürəli fanatizim qalıqları hesab edilirdi, buna görə də onları xalq düşməni olaraq elan etdilər. Çünki, din xadimləri dində reformalar apararaq dini canlandırır, onun əhali arasında yaşamasına səbəb olurdular. Sovetlər isə “isləh edilmiş dini” rejimləri üçün daha təhlükəli qəbul edirdilər. Çünki, ruhanilik bu yolla mövqelərini qoruya bilər, kommunist ideologiyasının tərəfdarı kimi görünüb dini baxışlarını saxlaya bilərdi. Hətta Böyük Sovet Ensiklopediyasında gedən bu yazı buna sübutdur. “İslam müdafiəçilərinin kommunizim haqqında qətnamələrinə fikir verdikdə görürük ki, islamçılara görə islamın başlanğıcında islamın yaradıcısı Məhəmməd guya dövrün inqilabçısı və görkəmli islahatçısı olmuşdur, bu da islamın həqiqi mahiyyətini pərdələmək məqsədini güdür.” [9,20]

Lakin, ruhaniliyə qarşı kütləvi hücumun hazırlanması və həyata keçirilməsi 1928-ci ildə islama qarşı ümumi hücumun başlanması ilə əlaqəli idi. Bu kompaniya hazırlanmadan əvvəl siyasi vəziyyəti öyrənmək üçün qəzalara xüsusi komissiyalar göndərildi. Məsələn, Şəki, Göyçay, Lənkəran partiya komitəsinin məruzələrində qeyd olunurdu ki, ruhanilik qəzalarda böyük rol oynayır, onların bəziləri böyük hörmətə malik idi. [10] Partiya təşkilatlarının rəhbərləri belə faktlara da rast gəlinmişdir ki, ruhanilərin təbliğatı nəticəsində kəndlilər müsadirə olunmuş torpaqları götürməkdən imtina etmiş və yaxud götürəndən sonra gizli surətdə torpaq sahiblərinə pul vermişdilər. [11,13] Bu isə ruhanilərin xalq kütlələri arasında nüfuzunun hələ də sarsılmadığının bariz göstəricisidir.

Yuxarıda göstərilən komissiyanın nəticələri əsasında MK rəyasət heyətinin üzvü Qarayev tərəfindən məruzə hazırlandı və bu məruzədə deyilirdi ki, ideoloji və siyasi tərbiyəvi işlərinin gücləndirilməsi ruhaniliklə mübarizə

problemində xüsusi rol oynamalıdır və qeyd olundu ki, bu partiyanın qarşısında duran və yaxın gələcəkdə həll olunması gözlənilən başlıca məsələlərdən biridir. [12,45]

Din xadimlərinə qarşı mübarizədə Dövlət Siyasi İdarəsinin uydurmalarından da məharətlə istifadə edilirdi. Bu idarə tərəfindən respublikanın ayrı-ayrı yerlərində süni “möcüzələr” yaradılır və bundan istifadə edərək din xadimlərinə qarşı divan tutulurdu. Belə “möcüzələrdən biri də Şamxor rayonunda (indi şəmkir) baş vermişdi. 1930-cu ilin martında Şamxor payonunda “Bitdili imamı” möcüzəsi baş verdi. Guya imamın qəbri aşkar edilib və imam zühur edənə qədər heç bir işlə məşğul olmaq olmaz. Hətta iş o yere çatmışdı ki, kommunistlər və komsomolçular da biletlərini qəbrin üstünə atıb gedirdilər. [2,43-44]

Bolşevik mətbuatı bu hadisəni antisovet qüvvələrin çıxışı kimi qiymətləndirdi və hesab etdi ki, bi iş kolxoz quruculuğunu pozmaq və əhalinin işləməsinə mane olmaq məqsədi ilə düzəldilmişdi.

Lakin “Bitdili imamı” möcüzəsinin yaranmasının əsil səbəbi barəsində Ceyhun Hacıbəyli yazırdı ki, bu regionun bir neçə rayonunun əhalisi kollektivləşməyə mane olur, bəzi yerlərdə hətta qanlı döyüşlər də baş verirdi . Bu dəstələrdən birinin başında Şamxorlu molla Hacı Axund dururdu. Camaat və hətta yerli kommunistlər Axunda böyük hörmət bəsləyir və onu müdafiə edirdi. Məhz belə bir mürəkkəb problemi həll etməyin yolu kimi “Bitdili imamı” möcüzəsi senarisi həyata keçirildi və nəticədə bolşeviklər öz istəklərinə nail oldular. [2,45]

Sonrakı iki ili, yəni 1929-1930-cu illəri din xadimlərinə qarşı ilk açıq kütləvi hücumlar dövrü saymaq olar, lakin yuxarıda deyildiyi kimi, din xadimlərinə münasibətin ciddiləşməsi əvvəlcədən planlaşdırılmışdı. Məscidlərin müsadirə edilməsi ilə əlaqədar keçirilən üsyan bu prosesləri çox dramatikləşdirdi.

Təkcə Nuxa (ind Şəki) üsyanından sonra yalan danışmaqda günahlandırılaraq 19 sünni molla, fəaliyyət göstərən məscidlərin rəhbərləri həbs olunmuşdular. [7,263]

1936-1938-ci illərdə baş vermiş qorxunc “təmizləmə” illərində müsəlman ölkələrində müəyyən liderlər (ruhanilər, millətçilər və həmçinin kommunistlər) xüsusilə ruhanilər məhv edilir və ya sürgünə göndərilirdi. Onların böyük əksəriyyəti banditizmdə, rüşvətخورluqda, əksinqilabçılıqda, antisovet

təbliğati aparmaqda milətçilikdə, pantürkücülükdə, panislamçılıqda və s. suçlandırılaraq qətlə yetirilmişdilər. Bu sonuncuların arasında Azərbaycan ruhanilərindən Qazı Mirməhəmməd Kərim Ağa kimi tanınmış şəxsiyyətlər də vardı.

Repressiyalar zamanı 1936-cı ilin əvvəllərində ASSR 45 administrativ ərazisində 647 müsəlman din xadimi qeydə alınmışdır ki, [13] bu da 5 mart 1937 –ci ildə Stalinin ÜİK(b)P plenumunda elan etdiyi .. “indi biz məhv etmək yolunu tutmalıyıq” direktivindən sonra Azərbaycan kommunistlərinin XIII qurultayında Anti - din işlərinin başlanması haqqında qərar qəbul edildi. Bu qərarın başlıca məqsədi ruhaniliyin tamamilə darmadağın edilməsi və onların əhaliyə təsirinə son qoyulması idi. Nəticədə 1937-ci ildə 372 din xadimi həbs olunmuş, onlardan 201 nəfəri güllələnmiş, 161 nəfəri müxtəlif cəzalar almışdır.[14,47]

Beləliklə əgər 1918-ci il tarixli konstitusiya din azadlığı və din əleyhinə təbliğat aparmaq azadlığı verildisə, 1937-ci il Stalin konstitusiyasının 124 maddəsinə əsasən bütün vətəndaşlara “dini ayinləri icra etməkdə və din əleyhinə propaqanda aparmaqda” azad olduqları bildirildi. Burada diqqət yetirilməli vacib məqam odur ki artıq dindarların dini təbliğ etmək hüquqları məhdudlaşdırıldı. Bundan sonra din əleyhinə təbliğat aparmaq sərbəst olsa da, dini təbliğat qadağan idi.

Əvvəllər əgər yaş həddi dini şəxsləri qorumağa kömək edirdisə, indi sağ qalmış din xadimləri ilə yanaşı onların qohumları, eləcə də müqəddəs yerləri ziyarət etmiş şəxslər də məhv edilirdilər. Namaz qılınması, Ramazanda oruc tutmaq, ümumiyyətlə dini ayinlərdə, bayram və mərasimlərdə iştirak edən və yaxud da sadəcə Hacı, Kərbəlayi, Məşədi adına sahib olan şəxslər təqsirləndirilməyə riskli idilər.

Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin ilk günlərindən həyata keçirilən tədbirlər içərisində islam dininə dair dekret və qərarlar mühüm yer tuturdu. Bu tədbirlər marksizim- leninizim nəzəriyyəsinin belə bir müddəasından irəli gəlirdi ki, İslam sinifli cəmiyyətin məhsulu, istismarçıların ideologiyası olmuşdur. O, hakim və məhkum siniflərin olmasını təbliğ edir, eyni zamanda da insanın insan tərəfindən istismarına haqq qazandırır. Həm də bu prinsiplərdə ikinci sinif üçün yalnız mömüncəsinə arzu olunur ki, birinci sinif ona mərhəmət eləsin. Bir sözlə, islam hakim sinifin öz tabeliyində olanların əməyini istismar etməsinə haqq qazandıraraq bunun əvəzində xalq kütlələ-

rinə cənnət vəd edir. Beləliklə də islam dini işçi sinifin öz hüquqları və ədalətli bir dünya uğrunda mübarizəsinə mane olur ki, bu da kommunist ideologiyası ilə heç cür uyğun gələ bilməz.

Bu baxış nöqteyi nəzərindən bolşeviklər Azərbaycanda islam dininin müxtəlif mərasimlərinə, dini bayramlara, təziyələrə, matəmlərə, o cümlədən məhərrəmlik matəminə qarşı da mübarizə aparmışdılar.

1920-ci ildə Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikasının Əmək Komissarlığının qərarı ilə Ramazan, Qurban, Aşura, Bistü-Həştüm, Mövlud-Nəbi ilə birlikdə Novruz da azərbaycanlı fəhlə və qulluqçular üçün əmək haqqı saxlanılmaqla istirahət günləri elan edildi. Cümə günü isə həftənin bazar gününü elan edildi. Cümə günü ilə əlaqədar olaraq hətta partiya iclaslarının keçirilməsi də qadağan edildi. [15,65]

Lakin bu dini liberalizm uzun sürməmiş, yeni sistemin hakimiyyətə başlaması və hakimiyyətdə öz dayaqlarını möhkəmlətməsi ilə birlikdə qısa bir zaman keçdikdən sonra bu bayramların və dini mərasimlərin keçirilməsi xeyli məhdudlaşdırılmışdır. Məsələn, 1920-ci ildə Azərbaycanda qurban bayramı münasibətilə azərbaycanlı qulluqçu və fəhlələr iki gün işdən azad edilmişdilsə, 1921-ci il də qurban bayramı zamanı yalnız bir gün işləməyə icazə verilirdi.[15,90] Həmçinin 1924-cü ildə əvvəllər 2 gün bayram edilən Novruz və Ramazan bayramlarının hərəsinin bir gün qeyd edilməsi haqda qərar çıxarılır.[16]

1925-ci ildə həmin məsələyə yenidən baxan Azərbaycanın Xalq Əmək Komissarlığı və Azərbaycan K(b)P Rəyasət heyətinin 1925-ci il 14 mart tarixli qərarı ilə Azərbaycanda 10 inqilabi və hər dini qrup üçün (müsəlman, xristian, erməni-qriqorian) 6 dini bayram günü təsdiq edir. Lakin Zaqafqaziya Əmək Komissarlığı bu qərarı qəbul etməyərək bayram günlərinin 14 gündən artıq olmaması qeyd edir və bu səbəbdən 8 inqilabi, 6 dini bayram gününün təyin edilməsini məqbul sayır.[16,43]

Artıq 1927-1928 ci illərdə Mövlud -Nəbi və Bistü- Həştüm kimi dini bayramlar qadağan edildi. 1929-cu ildə yalnız Novruz, Qurban və Orucluq bayramları, Aşura günü saxlanıldı. Həmin ilin 13 fevral AK(b)P-nın Bakı Komitəsinin iclasında “Ramazan və Novruz” bayramlarına qarşı Kampaniyanın keçirilməsi” adı ilə qəbul edilən sənəd bu bayramların rəsmi şəkildə hər hansı bir formada keçirilməsinə qadağa qoyur. Mart ayının sonuna qədər keçirilməsi nəzərdə tutulan bu tədbirlər planında 7-14 mart günləri “zərbəçi”

həftə elan edilərək [16,43] bütün istehsalat sahələrində, fəhlə və digər klublarda, “Allahsızlar İttifaqı”nın yerli özəklərində, mətbuatda, məktəblərdə, kitabxana və qiraətxanalarda tədbirlər keçirmək, dinin və o cümlədən islam dininin “sosializim quruculuğu yolunda maneə olduğunu izah etmək, islamın və onun bayramlarının sinfi, irticaçı mahiyyətini izah etmək, onların mənsəyini və zərərli mahiyyətini” geniş şəkildə ictimaiyyətə çatdırmağı zəruri sayır.

Müəyyən dövr keçdikdən sonra bu tədbirlər də artıq hesab edilərək, dinə qarşı geniş hücumə başlandı. Bunun məntiqi nəticəsi kimi, 30-cu illərdən başlayaraq “Dini bayramlar sovet təqvimindən çıxarılıb atıldı.” Onların əvəzinə sovet dövləti, ilk günlərdən başlayaraq yaranmış “mənavi boşluğu” doldurmaq məqsədilə “inqilabi ruhda” yeni, qondarma mülki bayram və mərasimlər müəyyən etdi. Həmin bayramlara və istirahət günlərinə aid idi; Yeni il bayramı (1 yanvar), V.İ.Leninin vəfatının ildönümü (24 yanvar, mütləqiyyət dövründə fəhlələrin güllələnməsi günü (19/22 yanvar), mütləqiyyətin devrilməsinin ildönümü (12 mart), Paris Kommunası günü (18 mart), Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin il dönümü (28 aprel), dünya fəhlələrinin həmrəylik günü (1-2 may), 26 Bakı komissarlarının güllələnməsinin ildönümü (20 sentyabr), proletariat inqilabının il dönümü (7-8 noyabr). [136,18] Beləliklə də sovet hökuməti öz bayram günlərini konkret şəkildə sistemləşdirdi və bu haqda qaydalar tətbiq etdi.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Смирнов Н.А. Очерки истории изучения Ислама в СССР. М.: Академии наук СССР, 1954, 276 с.
2. Гаджибейли Дж. Антиисламистская пропаганда и ее методы в Азербайджане. Мюнхен: / Институт по Изучению СССР, Исследования и материалы /серия, 1-я, выпуск 50, 1959, 87 с.
3. Bennıgsen A. Lemercier-Quelquejay C. Step, de Ezan sesleri. (Sovyet rejimi altındaki İslamın 400 yılı), çev. Neziğ Uzel, İstanbul: Selçuk yayınları, 1981, 309 s.
4. Əhədov A. Azərbaycanca din və dini təsisatlar. Bakı: Azərnəşr. 1991. 200 s.
5. Hüseynli R. Azərbaycan ruhaniliyi . Bakı: Kür, 2002, 266 s.
6. İbişov F. Azərbaycan kəndində sosial-siyasi proseslər: müərcim 1996, 165 s.
7. Nəcəfov B. Deportasiya. III cildə, III c., Bakı: Çarşıoğlu, 2006, 317 s.
8. Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. М., Политиздат, 1972, 152 с.
9. Kurat Akdes. Nimet. "Sovetlər birliyində türklər və islamıyyət." Ankara : Belgelerle Türk tarihi dergisi, Eylül, 1971, sayı: 48 , s. 10-29
10. "Allahsız" jurnalı. 1932 fevral. №2 s.14-15-7-18, mart №3 s.26.
11. Kəndlilər və din. Bakı: Azərnəşr, 1928, 35 s.
12. Quliyev M. Mədəni inqilab və islam. Bakı: Azərnəşr, 1928, 52 c.
13. Геюшев А.Р. "Сборник текстов докладов Международной Конференции «Исламское образование в Советском Союзе и государствах СНГ», Бохум (Германия) 13-16 мая, 2004 года" с 27-37.
14. Qasımlı M. Heydər Əliyev- İstiqlala gedən yol (1969-1987), Bakı: Bakı Universiteti, 2006, 608 s.
15. Səttarov M.M. Sosializm quruculuğu dövründə Azərbaycan xalqında ateizm dünyagörüşünün formalaşması. Bakı: Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1964, 190s.
16. Rüstəmov-Tohidi S. Novruz bayramı tarix boyunca // Folklor və Etnoqrafiya jurnalı, 2007, № 1, s. 37-47

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена борьбе Советской власти против праведников и религиозных празднеств в Азербайджане. Способы борьбы против праведников, и Исламской веры в целом ярко описаны и анализированы автором. Приведены достоверные примеры имеющие место во времена Советского правления в Азербайджане.

RESUME

The given article is devoted the struggle of the Soviet authority against the religious people and festivals in Azerbaijan. The ways of struggle against the people, and Islamic belief as a whole are brightly described and analyzed by the author. The authentic examples taken place in the days of Soviet ruling in Azerbaijan are resulted.

İNGİLİS VƏ AZƏRBAYCAN DİLLƏRİNDƏ MODALLIĞIN STRUKTUR – SEMANTİK TƏDQIQI

Yeganə Qaraşova

İnsan şuru, təfəkkür, nitqi, psixologiyası ilə sıx əlaqədə olan modallıq bir elmin hüdudlarına sığmayan geniş kateqoriyadır. Məhz ona görə də modallıq fəlsəfi, məntiqi, psixoloji və linqvistik kateqoriya kimi araşdırılır, öyrənilir. Fikrimizcə, danışanın söyləmin məzmununa və gerçəkliyə münasibətini əks etdirən, modallıq hər şeydən əvvəl linqvistik kateqoriyadır. Bütün göstərilən əlaqə və münasibətlərdə aparıcı xüsusiyyət modallığın linqvistik mahiyyəti-dir.

Modallıq linqvistik bir kateqoriya kimi ayrı-ayrı dil materialları üzrə müxtəlif səviyyələrdə tədqiq olunmuşdur. Bəzi tədqiqatçılar modallığın fəlsəfi-məntiqi, bəziləri psixolinqvistik, bir çoxları isə sırf linqvistik cəhətlərinə diqqət yetirmişlər. Bu qəbildən olan araşdırmalar birtərəfli olsa da, modallığın bir çox xüsusiyyətlərini aşkarlanmağa imkan vermişdir. Modallığı bir kateqoriya kimi tam və sistemli şəkildə araşdırmaq, onun təzahür formalarının və vasitələrinin müəyyənləşdirilməsi və müqayisəli-tipoloji təhlilinin böyük əhəmiyyəti vardır. Müxtəlif sistemli dillərdə modallığın struktur-semantik təhlilinin aktuallığını şərtləndirən cəhətlər bununla məhdudlaşmır.

İngilis və Azərbaycan dillərində modallıq kateqoriyasının müqayisəli tədqiqi bir çox başqa cəhətlərdən də aktualdır. Bunlardan birincisi millətlər arası ünsiyyət vasitəsi kimi ingilis dilinin bütün dünya ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda yayılmasının genişlənməsi amilidir. İngilis dili özünün çoxmillətli auditoriyası ilə Azərbaycanı əhatə dairəsinə almış, və qarşılıqlı anlaşıma situasiyası yaratmışdır. İkinci mühüm amil müstəqil Azərbaycan dövlətinin dünya iqtisadiyyatı, siyasəti və mədəniyyətinə getdikcə daha artıq inteqrasiya olunması ilə əlaqədardır. Sovetlər İttifaqı dağıldıqdan sonra müstəqillik əldə etmiş bir çox ölkələrdə olduğu kimi Azərbaycanın da bu sahədəki axtarışları bir neçə istiqamətə gedir. Bu prosesin uğurlu alınması Azərbaycanın dünyanın aparıcı dövlətləri ilə qarşılıqlı anlaşmasının ilkin şərtlərini tələb edir. Qarşılıqlı anlaşma isə müəyyən dərəcədə müvafiq dil sistemləri arasında təmas nöqtələrinin və sahələrinin olması ilə bağlıdır. Belə

təmas nöqtələri əhəmiyyətli dərəcədə modallıq kateqoriyasının dərinədən tədqiqi, hər iki dildə modal mənaların və onların təzahür formalarının aşkar olunmasını vacib edir. Məsələn burasındadır ki, modallıq kateqoriyası müxtəlif sistemli dillərdə ünsiyyəti təmin edən ən mühüm dil hadisələrindəndir. Bu kateqoriya dilin ifadə planından tutmuş onun məzmun planınadək, dilin adlandırma (nominativ) funksiyasından tutmuş onun ifadəətmə (ekspressiv) funksiyasına qədər bir çox məsələləri əhatə edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ingilis dilində modallıq kateqoriyası elmi-nəzəri cəhətdən kifayət qədər öyrənilmişdir. Bu mövzuda həm fəlsəfi-məntiqi, həm də lingvistik mövqedən yazılmış əsərlər sayca çoxdur. Belə bir vəziyyət ingilis dilinin beynəlxalq ünsiyyət funksiyası və müasir qloballaşma prosesində tutduğu aparıcı mövqe ilə izah oluna bilər.

Təəssüflə demək lazımdır ki, Azərbaycan dili bu barədə diqqət mərkəzində olmamışdır. Cümlənin məqsəd və intonasiyaya görə növləri, modal sözlər və modallığın konkret təzahür formalarına aid ayrı-ayrı fragmentar əsərlər istisna olmaqla sırf Azərbaycan dili materialları əsasında yazılmış tədqiqat işlərində modallıq məsələsinə az rast gəlinir. İngilis və Azərbaycan dillərinin müvafiq ikidilli auditoriyalarında tədris edilməsi, gündəlik ünsiyyət isə bu kateqoriyanı qarşılıqlı-müqayisəli şəkildə öyrənmədən qənaətbəxş hesab edilə bilməz. Bu baxımdan yanaşdıqda Azərbaycan dilində modallığın öyrənilməsi xüsusi aktualıq kəsb edir. Bu sahədə tədqiqat aparmaq üçün ingilis dilində model mənaların ifadə üsulları bir növ çıxış nöqtəsi rolunu oynayır. Qeyd etmək lazımdır ki, ingilis və Azərbaycan dilləri müxtəlif quruluşla malik olsa da, bu dillər arasında modal mənalar sahəsində ümumiliklər müşahidə olunur.

Məqalənin əsas məqsədi modallıq kateqoriyasının ifadə üsullarını ayırmaq, bu sahədə Azərbaycan və ingilis dillərinin müasir səviyyələrinə məxsus olan materiallardan çıxış etməklə həmin dillərin malik olduğu prosodik, leksik, morfoloji və sintaktik üsulların müəyyənləşdirmək və onları qarşılıqlı-müqayisəli şəkildə öyrənməkdir. Bu məqsədə çatmaq üçün tədqiqatda aşağıdakı məsələlərin həllinə diqqət yetirilmişdir:

1. germanşünaslıqda, türkologiyada və o cümlədən də Azərbaycan
2. dilçiliyində modallıq kateqoriyasının tədqiq edilməsinin vəziyyətini və səviyyəsinin müəyyənləşdirmək;
3. modallıq kateqoriyasının fəlsəfi-məntiqi və lingvistik-qrammatik

4. mahiyyəti ilə bağlı elmi-nəzəri mənbələri təhlil etməklə ümumiləşdirmələr aparmaq;

- fəlsəfi və linqvistik modallıq bölgüsündən çıxış edərək obyektiv realı, təfəkkür və dilin əlaqələri baxımından germanşünaslıqda, türkologiyada və ümumi dilçilikdə irəli sürülən elmi-nəzəri müddəalar ümumiləşdirmək;

- müxtəlif sistemli german və türk dillərində modallıq kateqoriyasının tədqiq edilmə metodikasındakı istiqamətləri üzə çıxarmaq;

- müxtəlif sistemli ingilis və Azərbaycan dillərinin materialları əsasında modallığı funksional-semantik kateqoriya kimi tədqiqata cəlb etmək;

- modallıq kateqoriyasının fəlsəfi məntiqi, linqvistik cəhətdən kifayət qədər öyrənilmiş olan german dilləri üçün əldə edilmiş elmi-nəzəri müddəalarla isnad etməklə Azərbaycan dilində modallığı tədqiqat etmək;

- Azərbaycan dilində modallıq kateqoriyasını məzmun və ifadə vasitələri baxımından öyrənmək;

- ingilis və Azərbaycan dillərinin müasir səviyyələrinə məxsus olan materiallardan çıxış etməklə həmin dillərdə modallıq kateqoriyasının ifadəsində prosodik, leksik, morfoloji və sintaktik üsulları müəyyənləşdirmək;

- ingilis və Azərbaycan dillərində modallıq kateqoriyasının prosodik, leksik, morfoloji və sintaktik ifadə vasitələrini qarşılıqlı-müqayisəli surətdə öyrənmək, həmin dillərdə modallığın ifadəsində fərqli və oxşar cəhətləri üzə çıxarmaq;

- qarşılaşdırma-müqayisə yolu ilə ingilis və Azərbaycan dillərində modallıq kateqoriyasının struktur modellərinin üzə çıxarmaq;

- ingilis və Azərbaycan dillərində modallıq kateqoriyasının semantik təhlilini vermək.

“Germanşünaslıqda və Türkologiyada modallığın tədqiqinə dair” nəzəri səciyyə daşıyır. Modallıq fəlsəfi, məntiqi və linqvistik bir kateqoriya olub danışanın söyləmin məzmununa və gerçəkliyə münasibətini əks etdirir. Bu münasibət obyektiv və subyektiv ola bilər. Bu iki münasibət tipindən asılı olaraq modallıq 2 qrupa-obyektiv və subyektiv modallığa ayrılır.

Fəlsəfi modallıqda obyektiv reallıq, təfəkkür və dilin qarşılıqlı əlaqə və münasibətləri araşdırılır.

Linqvistik modallıqda dilin bütün səviyyələrinə xas əlamət və xüsusiyyətlər-qrammatik, sintaktik, semantik əlaqələr toplusu cəmləşmişdir.

Məntiqi modallıq hökmün ən mühüm əlaməti hesab olunur. Obyektiv

əlaqələr məntiqi hökmün məzmununda müxtəlif forma və dərəcələrdə əks olunur. Linqivistik reallıq, yaxud qeyri-reallıq məntiqi həqiqilik və yalanla üst-üstə düşür. Deyilmiş fikrə münasibət (onun reallığı / qeyri-reallığı, həqiqiliyi, yalan olması, vacibliyi, zəruriliyi, mühümlüyü, ehtimalı olması) danışan tərəfindən bildirilir və bu münasibət obyektiv və subyektiv ola bilər.

Modallığın iki aspekti-obyektiv və subyektiv modallıq bir-birini tamamlayaraq bütövlükdə cümlənin ümumi modallıq kateqoriyası getdikcə genişlənərək söz səviyyəsindən cümləyə, cümlədən isə kontekstə keçmişdir.

German dillərində modallıq müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən fərqli aspektlərdən araşdırılmışdır. V.Admoni, Ş.Ballı, M.Qrepa, V.Qak, E.Şendels, L.Yermolaeva, E.Zvereyeva, K.Kruşelnitskaya, V.Panfilov, V.Petrov, V.Bondarenko, D.Ştellina, Y.Erben və bir çox başqaları alman, ingilis, eləcə də qismən roman dillərinə də istinad etməklə modallığın linqivistik, məntiqi, fəlsəfi mahiyyətinin açıqlamaq sahəsində araşdırmalar aparmışlar.

Alman dilçisi L. M. Kannerin tədqiqatlarına görə alman dilçiliyində uzun müddət modallığın leksik ifadə vasitələrinə diqqət yetirilmiş, yalnız fel formaları ilə yaranan modallıq araşdırılmışdır.

Beləliklə, alman dilində daha çox modal fellər sahəsində tədqiqatlar aparılmışdır. Sonralar R. Qrosse özündən əvvəlki tədqiqatçıları dildə modallıq kateqoriyasını yalnız modal fellərlə bağladıkları üçün tənqid etmiş, digər leksik-qrammatik vasitələrin də öyrənilməsinə zəruri hesab etmişdir.

Qeyd etmək yerinə düşər ki, türkologiyada daha çox fel formalarının və şəkillərinin, modal sözlərin, sintaktik təkrarların və intonasiya növlərinin modallıq anlayışının yaranmasında və ifadəsindəki rolu geniş öyrənilmişdir.

Bu problemin tədqiqi ilə əlaqədar A.V.Kononov, V.A.Baskonov, K.Mu-sayev, F.Zeynalov, M.Rəhimov, V.Direnkova və başqalarının böyük xidmətləri olmuşdur.

A.V.Kononov ədatları və modal sözləri köməkçi sözlər qrupuna aid edir və onları “ədat” termini altında birləşdirməyi təklif edir. Modal sözlər funksional baxımdan fikrə və ya baş verən hadisələrə münasibətini bildirir.

Müəllifin fikrincə, ədatlar və modal sözlər müxtəlif nitq hissələri ilə sıx əlaqəlidir. Belə nitq hissələrinə bağlayıcı, zərf və əvəzliliklər misal ola bilər.

A.V.Kononov müasir türk ədəbi dilində ədatların modal mənada işlənməsini qeyd edərək bəzən onları eyniləşdirir. Ədatla modal sözlərin, modal vasitələrin sərhədi qeyri-müəyyən qalır. Məhz bunun nəticəsidir ki, bir çox

türk dillərində modallıq kateqoriyası ayrıca qeyd olunmur və modal sözlər qoşma, bağlayıcı və ədatlara aid edilir.

Türk dillərində modallıq kateqoriyasının tədqiqinə həsr olunmuş əsərlərdən biri də A.V. Baskakovun “Предложение в современном турецком языке” (Москва 1984) monoqrafiyasıdır. A.V.Baskakov modallığı cümlə kontekstində götürür və sintaktik funksiyasına görə araşdırır. Modallıq qrammatik kateqoriya kimi obyektiv və subyektiv modallığa ayrılır. Bu iki modalıq öz növbəsində cümlənin məzmununu obyektiv gerçəkliklə və danışanın subyektiv münisibəti ilə bağlayır.

Fərhad Zeynalov türk dillərində cümlələrdən bəhs edərkən qeyd edir ki, bu dillərdə işlənən cümlələr üçün hər şeydən əvvəl predikativlik (əlbəttə, intonasiya və modallıq da nəzərə alınmalıdır) mühüm rol oynayır. Türk dillərində modallıq kateqoriyası və modal sözlər daha geniş və əsaslı şəkildə F.Zeynalovun “Müasir türk dillərində ədat və modal sözlər” (Bakı, 1965) əsərində tədqiq olunmuşdur.

Türkologiyada modallıq kateqoriyasının tədqiqinə həsr olunmuş əsərlərdən biri F.Aqayevanın “Модальность как лингвистическая категория” (Ашхабад, 1990) adlı monoqrafiyasıdır. Həmin əsərdə türkmən və ingilis dillərinin materialları əsasında modallıq linqvistik kateqoriya kimi tədqiq olunur.

Modallığın predikativliklə, felin şəkilləri ilə əlaqəsi nəzərdən keçirilmiş, semantik diapazonu müəyyənləşdirilmişdir. İki müxtəlif sistemli dilin-türkmən və ingilis dillərinin materialları əsasında modallığın ifadə vasitələri qarşılaşdırma yolu ilə şərh olunmuşdur.

Türkoloji ədəbiyyatda A. V. Kononarin müasir türk və özbək dillərinin qrammatikalarında ilk dəfə olaraq modallıq ayrıca bir kateqoriya kimi öyrənilməyə başlandı.

Həmin vaxtdan etibarən Azərbaycan dilçiliyində də modallıq kateqoriyası, modal sözlər araşdırma obyektinə çevrildi. Azərbaycan dilçiləri A. Aslanov, Ə. Cavadov, F. Zeynalov, N. Ağazadə, M. Hüseynzadə, Z. Budaqova və başqaları modallığın bir linqvistik kateqoriya kimi hərtərəfli tədqiqi və izahı sahəsində böyük xidmətlər göstərmişlər.

Azərbaycan dilçiliyində modallıq kateqoriyası, xüsusilə modal sözləri ilk dəfə araşdıran A.Aslanov olmuşdur.

O, modallığı fəlsəfi-məntiqi, eyni zamanda qrammatik kateqoriya hesab

edir. Qeyd etmək lazımdır ki, A.Aslanovun elmi araşdırmalarının mərkəzində modal sözlər durur. Müəllif Azərbaycan dilində modallığın əsas ifadə vasitəsi kimi modal sözləri götürür, onların leksik, morfoloji, sintaktik funksiyalarını araşdırır, lüğət fondunda onların yerini və çəkisini müəyyənləşdirməyə cəhd göstərir.

Z.Əlizadə öz tədqiqatlarında modallığın ifadə dairəsini daha da genişləndirir. Əgər A.Aslanov modallığın ifadə vasitəsi kimi modal sözləri göstərirdisə, Z.Əlizadə felin zaman şəkilçiləri, intonasiya, ədat və s. də bu siyahıya əlavə edir. O, belə hesab edir ki, istənilən cümlə konstruksiyasında modallıq mövcuddur. Burada modal sözlər aparıcı rol oynamır. Onlar cümləyə əlavə modal çaları gətirilər.

Felin şəkilləri, feli sifət və məsdərin modallığı N.Ağazadənin tədqiqatlarında alman və Azərbaycan dillərinin materialı əsasında təhlilə cəlb edilmişdir. Müəllif felin lazım, vacib, arzu, şərt şəkilçilərinin modal çalarını izah edir, onların alman dilində uyğun variantlarını açıb göstərməyə çalışır. Modallığın əss səciyyəvi cəhətləri, universal xüsusiyyət Ə.Cavadov və Zərifə Budaqovanın tədqiqatlarında ətraflı şərh olunmuşdur. Ə.Cavadov modallığı məntiqi kateqoriya hesab edir və onun dildə ifadəsində fel şəkillərinin, xüsusilə xəbər, əmr və vacib şəkillərinin rolunu səciyyələndirir.

Z.Budaqova öz tədqiqatlarında modallığın sintaktik aspektdən izahını ön plana çəkmiş, onun sintaksis də rolunu və funksiyasını, sintaktik mahiyyətini açıqlamağa cəhd göstərmişdir.

Felin xəbər şəkli modallığın qrammatik (morfoloji) ifadəsinə xidmət edir. Azərbaycan dilində xəbər şəklinin forma zənginliyi modallığın müxtəlif çalarının yaranması ilə nəticələnir. Burada danışanın baş vermiş, verən və verəcək hadisəyə münasibəti həm obyektiv reallığı gerçək əks etdirə bilər, həm də bu münasibətdə modallığın subyektiv səciyyəsi əks oluna bilər. Həmin bu məsələlər Muxtar Hüseynzadə, Səlim Cəfərov, Mirzə Rəhimovun əsərlərində öz şərhini tapmışdır.

Modallığın məntiqi-linqvistik mahiyyəti mürəkkəb olduğu kimi onun ifadə vasitələri də rəngarəngdir. Onlardan biri modallığın fonetik və ya prosodik ifadə vasitələri hesab olunur.

Dilçilik ədəbiyyatında prosodiya termini çox vaxt intonasiyanın tərkib hissələrindən biri kimi izah olunur. Söz materialı olmadan, ayrılıqda, ideal intonasiyadan danışmaq əsassızdır. F.Veysələrin “Alman dilinin fonetikasi”

kitabında yazdığı kimi “İntonasiyasız cümlə olmadığı kimi, cümləsiz də intonasiya mövcud deyildir”.

Əslində, ayrılıqda götürülmüş söz və ya modal ifadə intonasiyasız olur. Ayrılıqda götürülmüş modal söz o vaxt intonasiya ilə deyilir ki, cümlə funksiyasını yerinə yetirmiş olsun.

Məsələn:

Sabah bizə gələcəksənmi?

Hök(↑) mən.

Burada yüksələn tonla deyilən “hök (↑) mən” modal sözü əslində cümləni əvəz edir, işin zəruri olaraq yerinə yetiriləcəyinə inamı, qətiyyəti bir qədər də artırır. Həmin suala cavabı digər modal sözlə əvəz edək. Məsələn:

Sabah bizə gələcəksənmi?

Ola bil ((↓)) sin / bəl (↓) kə.

Burada hər iki modal sözün alçalan tonla deyilişi ehtimalı bir qədər də azaldır.

Bu cür misalları ingilis dilindən də gətirmək olar. “Really” (həqiqətən, əslində) sözü düşən tonla deyildikdə məlumatın, faktın təsdiqlənməsi mənasını bildirir. Məsələn: He is inclined to think that we don't care of anything “Really, he is”

Əgər “Really” sözü düşüb-qalxan (fall-rise) tonla tələffüz olunarsa, onda ya təəccüb, ya da istehza mənasını ifadə etmiş olur.

Do you know that Mike's father has died in a road crash?

Really?

Prosodiya ilə danışanın ifadə olunan fikrə münasibət bildirməsinin müxtəlif çalarlarını ifadə etmək mümkündür. Onun bu funksiyası çox vaxt modal-fərqləndirici adlanır.

Prosodiya-nitqdə təsadüfən istifadə olunmayan əlamətlər məcmuyudur. Bu əlamətlərə-intonasiya, vurğu, pouza nitq, ritmi, temبری və tempi aiddir.

İngilis və Azərbaycan dillərində əsas funksional cümlələrdə intonasiya növləri, demək olar ki, eyni olsa da, səs səciyyəsi və diapozonu, tələffüz gücü, nitq tempi və səslənmə davamlılığına görə fərqlər vardır. İngilis dilində cümlənin sonunda düşən tonla yanaşı, qalxan və düşən-qalxan tonlardan geniş istifadə olunur.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Modality in English: Semantic, pragmatic, and psycholinguistic approaches. Islamic Republic of Iran, Tabriz, Sarab University, Achartar Publication, 2003, 201s.(monoqrafiya).
2. İngilis və Azərbaycan dillərində modallığın struktur-semanti tədqiqi (müqayisəli-tipoloji tədqiqat). Bakı, “Elm” 2005, 312s.
3. The problem of modality in Germanic Turvic Languages. Bakı, “Elm”, 2006, 100s. (monoqrafiya)
4. Germanşünaslıqda modalıq kateqoriyasının tədqiqi. “AMEA-nın xəbərləri (Humanitar elmlər seriyası)”. №2, Bakı 2004, 84-100.
5. К вопросу о модальность в германских языках. Вопросы филологических наук, № 4(8), Москва, 2004, с. 63-74.
6. Azərbaycan dilçiliyində modalıq kateqoriyasının tədqiqi. Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisi, №1, 2005, s.19-23.
7. İngilis və Azərbaycan dillərində modallığın semantik təhlili: təsdiq modalığı. “Tədqiqlər”, №1, Azərbaycan MEA Nəsimi Dilçilik İnstitutu. Bakı, “Elm”, 2006, s. 215-225.
8. İngilis və Azərbaycan dillərində inkar və sual modalığı. Elmi xəbərlər, №1, Bakı, ADU nəşri, 2006, s. 50-57.
9. On the problem of modality in Language development: a reconsideration of the evidence Babylon – Azerbaijan, Seattle, USA, vol.4, №1, 2006, s. 35-39.

GENDER ÖLÇÜSÜNDƏ DİN

Aygün Rüstəm qızı Eyvazlı

ADMİU-nin dissertantı

Din yüzillər boyu xalqların, millətlərin həyatında istər fərd, istərsə də cəmiyyət səviyyəsində həlledici rol oynamış və ümumdünya ictimai inkişafını yönləndirən qüdrətli amil olmuşdur. Çox böyük mədəni təcrübə olan din fərdlərin, etnik-milli, sosial birliklərin, sosisumun psixikasında dərin izlər buraxmış, ideyaları şüuraltına çevrilmiş, ictimai-milli şüurun, mentalitetin formalaşmasında müəyyənəddici yer tutmuşdur. Dinin nəinki şəxslərərası (o cümlədən, cinslərərəası) münasibətlərin, eləcə də millətlərərası münasibətlərin məzmun və xarakterinə yön verdiyi, onu şəkilləndirdiyi danılmaz bir gerçəkdir. Bu təsirlər fərdin, etnik-milli birliklərin, sosisumun davranışlarında öz əksini tapmışdır.

Bütün bunlara görə, hər bir xalq və millətin keçdiyi həyat yolunu, tarixini etnik-psixoloji xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün onların mənsub olduğu dini müxtəlif baxımlardan öyrənmək, təhlil etmək lazımdır. Yoxsa insan tarixinin gerçək mənzərəsini yaratmaq, gələcəyin cizgilərini müəyyən bir dərəcədə görmək və müəyyənləşdirmək mümkün olmaz.

Dünya ictimai gedişinin çağdaş mərhələsində, qloballaşma qucağını getdikcə daha geniş açdığı bir dövrdə zamanın tələblərindən biri dinin gender ölçüləri baxımından təhlilidir. Dinin cəmiyyətdəki cins-rol təbəqələşməsinə münasibəti gender elminin diqqət mərkəzində durur. Məlumdur ki, din bioloji cinsi «kişilik» və «qadınlıq» mədəni konstruktlarına transformasiya edərək onların ierarxiasını yaradır və buna sakral bir mahiyyət verir. Din qurumları isə cinslər arasında «hakimlik» qaynaq və vasitələrinin müəyyən xarakterli (feminist baxışa görə bərabər olmayan) bölgüsünü rəsmiləşdirir, qanuni hala salır. Din bu bölgünü hakimiyyət münasibətləri və sosial ierarxiya sistemində qoruyub saxlayır.

Beləliklə, bu deyilənlərdən irəli gələrək Azərbaycanda gender münasibətlərinin, gender mədəniyyətinin təşəkkül və inkişaf tarixi baxımından öyrənilməsi, gender münasibətlərinin inkişafı ilə bağlı proqnozların müəyyənləşdirilməsi İslama yeni dünyagörüşü olan gender yanaşmasından baxılma-

sını, İslam dinindəki gender stereotiplərinin obyektiv şəkildə şərh edilməsini qarşıya qoyur.

Bu məqalədə qarşıya qoyduğumuz məqsədə çatmaq üçün müqayisəli yanaşma üsulundan istifadə edərək Bibliyaya, İudaizm və Xristianlıq kimi monoteist dinlərə və Buddizmə də gender ölçüsündən göz yetirməyi əlverişli hesab etdik.

Bibliyada insanın yaradılışı haqqında mifdə (rəvayətdə) gender münasibətlərinin aydın bir mənzərəsi verilmişdir. Bibliyanın tərkibində olan Varlıq kitabında insanın yaradılışına dair iki təqdim vardır. Birinci, daha erkən təqdimdə insan ikicinsli yaradılıb. Belə ki, kişi və qadın bir mahiyyəti təşkil edir.¹ İkinci, daha sonrakı təqdimdə isə ilk öncə, yaradılmışın-məxluqun çələngi olan kişi-Adəm yaranmışdır. Qadın-Həvva isə çox sonradan və ilkin materialdan deyil, kişinin qabırğasından yaradılır. Burada Adəm ideal ruhu, Həvva isə maddi cismi (bədəni) təmsil edir.² «Tarix Şumerdən başlayır» adlı əsərin müəllifi olan S.N.Kramer Həvvanı Şumer mifologiyasındakı Ana tanrıça Ninxursaq ilə əlaqələndirir. Ninxursaq Şumer cənnətinin sakinidir. Burada 8 bitgi vardır ki, onu yeməyə heç kəsə izin verilmir. Ancaq Tanrılardan olan Enki dikbaşlıq edərək bu yasağı pozur. Ninxursaq onu cənnətdən qovmasa da ölümə hədələyir. Enki xəstələnir, nəhayət Ana Tanrıça onu əfv edir və onun xəstə qabırğasından həyat yoldaşını-Tanrıça Nintinini yaradır.³

Bibliyadakı cənnətdə bitmiş «dərk etmə» («bilmə») ağacının meyvəsindən yemək yasaqdır. Ancaq Həvva həmin meyvədən dadmaq üçün Adəmi yoldan çıxarır, nəticədə hər ikisi də cənnətdən qovulur, yer üzünə endirilirlər. İnsanlar Adəm ilə Həvvadan törəyirlər. Bibliya Həvvanı lənətlənmiş ilk qadın kimi təqdim edir. Həvvanın təqsiri, günahı olmasaydı yer üzündə ölüm, ehtiyac, eləcə də məhəbbət və insan nəsli də olmayacaqdı. Buna görə də Həvvaya onun qızlarına-bütün qadın cinsinə əbədi lənət edilir. Ədəbiyyatda diqqət edildiyi kimi, bu yaradılış mifində biologiyanın əksinə olaraq qadın kişidən yaranır, qadın başlanğıcı kişidən alır. Bu durum matriarxatın ömrünü başa vuraraq yerini patriarxat həyat tərzinə verməsini ifadə edir. Beləliklə, Həvva haqqında mif «böyük ana»nı taxtdan salır, onu təcil durumuna atır, ana olma, uşaq dünyaya gətirmə günahla əlaqələndirilir.⁴ Bibliyanın təqdim etdiyi günah işlədilməsinə dair mif sonralar Xristianlıq ənənəsində özünə möhkəm yer tutdu və bu motiv-mif ilahiyyatçıların daim müraciət etdiyi mövzuya çevrildi.⁵

İlk monoteist din sayılan İudaizmdə də qadının hüququ məhdud idi: «Tövrat»ı izləyən yəhudilik, yəni ortodoksal İudaizm ənənəvi dəyərlər sisteminə yad, özgə qaynaqlardan ideyaların girməsinə qarşı idi. Əski yəhudilərdə ata qızını sata bilərdi. Qadının, yalnız kişi varis olmadıqda miras haqqı vardı.⁶

İudaizmdə bütün dini vəzifələrin yerinə yetirilməsi, əksər mərasimlərin icrası, gündəlik ibadətlər kişilər üçün müəyyənləşdirildi. Hətta kişi onu yalvaran bir qadın kimi yaratmadığına görə Tanrıya təşəkkürdən ibarət olan xüsusi bir ibadət düsturunu digər adi ibadətlərin içində hər gün təkrarlamağı idi. Qadın dini cəmiyyətin kişilər ilə bərabər hüquqlu üzvü olmayıb, ancaq dini yasaqları yerinə yetirməliyi. İudaizm qadına uşaq doğurmaq aləti kimi baxır. Sinaqoqda da ona kişidən ayrı bir yer müəyyənləşdirib.⁷

Bununla belə, bu durum sonralar bir qədər mülayimləşdirildi. Belə ki, ortodoksal olmayan İudaizm cərəyanında qadınlar ravvin ola bilər və ictimai idarəetmədə onların iştirakına yol verilir. Hazırda Lesbey İudaizm hərəkatı da mövcuddur ki, bu hərəkatın iştirakçıları matriarxat ilahələri (tanrıçıları) ilə bağlı simvolika və kultu yenidən canlandırmağa çalışırlar.⁸

İndi isə üç dünya dinindən (İslam, Buddizm ilə birlikdə) biri olan və birinci minilin başında ikinci monoteist din (İudaizmdən sonra) kimi yaranan Xristianlıqda qadına hansı yerin verildiyinə baxaq.

Erkən Xristianlıq ilə sonrakı Xristianlığın qadına münasibətində bir qədər fərq vardır. Bu özünü Xristianlığın qurucusu olan İisus ilə apostol Pavelin şəxsinə özünü göstərirdi. İisus qadınlara hörmətlə yanaşırdı. Hətta «günah içində yaşayan» qadınları üstün tutduğuna dair zəngin məlumatlar, dəlillər var. O heç vaxt «Həvvanın qızları» ifadəsini, «günah işlətmək» motivini dilinə gətirməmişdir. Əksinə, qadınla bağlı deyirdi: «Çoxlarını sevdiyinə görə onun bir çox günahları bağışlanır» (Luka 7,47).⁹ Məşhur pritçada deyilir ki, zina edərkən yaxalanmış bir qadını adamlar daşqalaq etmək istəyərkən İisus onlara: «Sizlərdən kim heç günah işlətməyibsə, birinci daşı o atsin». (İoann,8,7) deyir və İisusun bu sözlərindən sonra heç kəs daş atmır.

İisus qadının səbəb olub-olmamasından asılı olmayaraq boşanmanı qəbul etmirdi, çünki «tanrının birləşdirdiyini insan ayıra bilməz» (Mark, 10,9) deyirdi. İisusa görə, kişi və ya qadın yenidən nikaha girməklə zina etmiş olur. Birinci Yevangelist Mark öz müəlliminin fikrini davam etdirirdi: «Əgər

qadın öz ərindən ayrılrsa və başqasına getsə, (o) zina edir» (Mark, 10,12). İsus qadının kişi ilə bərabərləşməsinə tərəfdar idi.

Ancaq İsusun qadınla bağlı fikirləri Xristianlıqda yayılmadı və bu məsələdə əks mövqedə duran apostol Pavelin görüşləri isə Xristianlıqda qərarlaşdı. Pavel qadına münasibətini qəti şəkildə bildirdi: «Sizin arvadlarınız kilsələrdə sussunlar» (I Kor.14,34). Xristian icmasında qadınlar ümumiyyətlə, bütün hüquqları bölüşürdülər. Onlara tam dəyərli Xristian kimi baxılırdı. Ancaq dini təcrübədə onlar ikinci yerə sıxışdırıldı. Xütbə (moizə) ilə çıxış etmək, dini mətnin-Yazının teoloji şərhilə məşğul olmaq üçün qadınlara izin verilmirdi, yəni onlar «öyrədə» bilməzdilər. Pavel deyirdi: «Arvad öyrədə bilməz, ərinə hökm edə bilməz, amma səssiz dura bilər. Çünki öncə Adəm yaradılıb, sonra isə Həvva və Adəm yolunu azmayıb, arvadı yoldan çıxaraq cinayətə yuvarlanıb» (I Tim.2,12-14); «...Kişi arvaddan deyil, arvad kişidəndir; kişi arvad üçün deyil, arvad kişi üçün yaradılıb» (11.3 və s).

Xristianlıq ailə-nikah məsələsinə İudaizmdən fərqli şəkildə baxdı. Pavel kişi və qadına ayrı-ayrılıqda yaşamağı tövsiyə edir, nikahın isə yalnız «zəruri şərh» olduğunu söyləyirdi. O, nikahı yalnız «ehtirasdan yananlar», nəfs istəklərini, şəhvət istəklərini iradə gücünə boğa bilməyənlər üçün məsləhət görürdü, ancaq onlar da instinktlərini ağılla, mənəviyyatla tarazlamalı idilər. Yaxşı olardı ki, insanlar könüllü olaraq qardaş və bacı kimi yaşasınlar, çünki «bədən zina üçün deyil, tanrı üçündür» (I Kor 6,13). Pavel göstərirdi ki, nikah nəsili davam etdirmək üçün deyil, yalnız şəhvəti ödəmək üçündür. Sevgi «zina»dır, əxlaqsızlıq və günahdır.

Bir qədər sonra Pavelin fikirləri, göstərişləri xristianlığın dəyişməz qanunlarına, ehkamlarına çevrildi. Xristianlıq tərəfindən qadın qəti şəkildə şərh qaynağı, günah təcəssümü sayıldı. Xristianlığın hökmünə görə qadının günahı üzündən bəşəriyyət, insanoğlu fəlakətə sürükləndi. Bu düşüncə orta çağda daha kəskin xarakter aldı, qadına əcinnə, cadugar, sehrbaz timsalı kimi baxıldı. Fransanın xalq qəhrəmanı Janna D'Arkin kilsə məhkəməsində sehrbazlıqda, din dönüklüyündə ittiha edildi, yandırılması saysız nüsxələrdən biridir. Qadın iyrənc məxluq sayıldığı üçün o, İngiltərədə XVI yüzilə qədər İncilə əl vura bilməzdi.¹⁰ Kilsənin mezar yerləşən hissəsinə qadınların girməsinə yasaq qoyuldu və bəzi protestant kilsələri istisna olmaqla qadınlar rühani rütbəsi də ala bilmədilər.¹¹

Xristianlıq ailə-nikah məsləsinə İudaizmlə müqayisədə qadınların xeyrinə bəzi dəyişiklik etdi. Belə ki, o nikaha girənlərin (kişi və qadının) qarşısına daha yüksək etik tələblər qoydu. Ancaq qadının sosial statusunda, durumunda ciddi bir yenilik yarada bilmədi. İsayə tamamilə sədaqətli olan və onun uğrunda bəkarətini, əxlaqını qoruyub saxlayan şəxsiyyət dindar xristianların ideali sayılırdı.¹² Roma katolik kilsəsinin ruhaniləri qarşısında qoyulan nikahsızlıq və cinsi əlaqələrdən qəti şəkildə çəkinmə tələbi, kişi və qadın rahibliyinə, tərkdünyalıqlığına Xristianlıqda xüsusi yer verilməsi buradan irəli gəlirdi. XX yüzildə bu tələblər bir qədər mülayimləşdi. Bununla belə, Xristianlıq həm də cinsi asketizm və nikahsızlıq meyli ilə xarakterizə olunur¹³.

Beləliklə, Xristianlıq qadının sosial həyatında ciddi bir dəyişiklik etmədi, ona yalnız ailə və dini icmada yeni bir mövqe tutmaq imkanı verdi.

Buddizm qadının sosial statusu ilə bağlı olaraq İudaizm və Xristianlıqdan bir qədər fərqlənsə də, əslində qadını təcəllik durumundan, kişi asılılığından qurtara bilmədi. Budda öncə qadınları öz dininə qəbul etmək istəməmişdi. Yaxın silahdaşının tövsiyəsi ilə buna razılıq verdikdən sonra təəssüflənmiş, qadınların iştirakının dinin davamlılığına mənfi təsir göstərəcəyini bildirmişdi.¹⁴

Tanrının birliyinə, təkliyinə, onun ortağı olmamasına inam, etiqad demək olan monoteizmi heç bir din İslam qədər incəliklə və ardıcılıqla təfsir etməyib.¹⁵ Nə də heç bir dində gender münasibətləri İslamda kimi dəqiq və aydın şəkildə müəyyənəlməyib. İslam qadına heç bir dində olmayan yeri vermiş, dəyərini yüksəltmişdir. Qurani-Kərim cinslərarası münasibətləri heç bir dində görünməmiş dəqiqlik və aydınlıqla tənzimləmişdir. Burada qadına münasibət olduqca qəti və ətraflı şəkildə ifadə edilir, ailə-nikah (kəbin) münasibətləri hərtərəfli müdaxilə ilə nizama salınır, gender rolları incədən incəyə təsvir edilir.

Bibliyada, Xristianlıqda insanın yaradılışına, Adəm və Həvvanın cənnətdən yerüzünə endirilməsinə dair irəli sürülən fikir Qurani-Kərimdə təsdiqini tapıb. İlk öncə Adəm ilk insan, ilk peyğəmbər olaraq, sonra isə onun qabırğasından Həvva yaradılıb. Ancaq Bibliya və Xristianlıqdan fərqli olaraq qadın «günah» anlayışı ilə alçaldılmır, kişi və qadın qarşılıqlı hörmət və sevgi əsasında bir-birinin tamamlayıcısı kimi təqdim edilir. Allah-Təala insanlara: «Hamınız bir-birinizdənsiniz» (ən-Nisa, 25) buyurur.¹⁶ Hz. Peyğəmbər

bir hədisində qadınlara böyük həssaslıqla, anlayışla yanaşmağı kişilərin qarşısında bir vəzifə, borc kimi qoyarkən deyir: «Qadınlara yaxşılığı tövsiyə edin. Çünki qadınlar əyri qabırğa süsüyündən yaradılıblar...Düzəltməyə çalışsan onu qırırsan, olduğu kimi buraxsan əyri qalar». ¹⁷ Başqa bir rəvayətdə isə «Ondan ancaq əyri olaraq faydalanarsan» buyurur. ¹⁸

Qadının kişidən yaradılması, yaxud onların ilk öncə bir mahiyyət olması haqqında ideya mütəfəkkürlərin, sənət adamlarının diqqətini daim çəkmişdir. Feminist hərəkatın əsasını qoyanlardan olan Simona de Bovuar «İkinci cins» adlı kitabında bu yaradılışa ateist ekzistensialist J.P. Sartrın təsiriylə yanaşaraq onu çox dərin mənə və məzmunundan soyundurub cılızlaşdırırdı: «Həvva...ilk kişinin qabırğasından çıxmışdır. Onun doğulması özü avtonom olmamışdır». ¹⁹

Əslində bu növ yaradılışda kişi və qadının daim bir-birinə can atması, bir-birinə sevgisi və bu sevgi yolu ilə yenidən birləşib bir tam olmaq istəmələri qaynaqlanır. Platon sevgidə, bütünlüyə (tamamlığa) can atmada yeni həyatı yarada biləcək yaradıcı bir qüvvəni görürdü. ²⁰

Görkəmli rus şairi Anna Axmatova bu yaradılışın mahiyyətini həssaslıqla duyaraq, onu poetik şəkildə belə ifadə edir:

Долгим взглядом твоим истомленная,
И сама научилась томить.
Из ребра твоего сотворенная,
Как могу я тебя не любить? ²¹

(Sənin yorğun, uzun baxışlarınla,
Özüm də öyrəndim usandıрмаğı.
Mən ki, sənin qabırğandan yarandım,
Necə sevməyə bilərəm səni mən?)

Kişi ayrılıqda yarımçıqdır. Buna görə də bu yarımçıqlığı aradan qaldırmaq, tam olmaq, bütün olmaq üçün vaxtilə bir olduğu hissəsinə-qadına doğru can atır. Eyni zamanda onun keçmiş hissəsi-qadın da bütünlüyə, birliyə can atır.

Qurani-Kərimin bir çox ayəti ata və anaya qarşı olduqca sayğılı davranmağı övlad üçün borc bilir, bu davranışı iman fəzilətindən sonra ən fəzilətli

əməl kimi izah edir: «Biz insana ata-anasına (yaxşılıq etməyi, valideyninə yaxşı baxmağı, onlarla gözəl davranmağı) tövsiyə etdik. Anası onu (bətnində) çox zəif bir halda daşımışdı». (Loğman,14).

Hədislərin birində deyilir ki, bir gün bir adam Hz.Peyğəmbərin hüzuruna çıxaraq, hansı insan yaxşı davranılmağa layiq olduğunu soruşduqda Peyğəmbər «anan» deyə cavab verir. Həmin adam üç dəfə bu sualı təkrarlayır və hər dəfə də «anan» deyə cavab alır, ancaq dördüncü dəfədə «atan» cavabını eşidir. Bu hədis anaya yaxşılığın atadan öncə gəldiyini qüvətli şəkildə bildirir.²²

Qurani-Kərim ayətləri Hz.Məhəmmədin hədisləri ailə-nikah, kəbin məsələlərini bütün detalları, incəlikləriylə gözdən keçirib tənzimləmişdir. Evlənmək, ailə qurmaq ən mühüm məsələ kimi qarşıya qoyulur: «Sizin üçün onlarla ünsiyyət edəsiniz deyə, öz cinsinizdən zövcələr xəlf etməsi, aranızda (dostluq) sevgi və mərhəmət yaratması da Onun qüdrət əlamətlərindəndir». (ər-Rum,21). Hz.Məhəmməd: «Dünya faydalanılan bir maldır. Onun yaxşısı da salihə bir qadındır».²³

İslam şəriəti nikah məsələsində mənəfe, maddi maraq güdmək prinsipinə qarşı çıxır, mənəvi keyfiyyətə üstünlük verir. Hz.Məhəmməd bir hədisində evlənərkən qadının malını, soyunu, görkəmini deyil, onun din tərbiyəsini əsas götürməyi məsləhət görür: «Sən dindar olanını seç ki əlin bərəkətlənsin» deyir.²⁴

Cahiliyyə dövrü ərəb cəmiyyətində qadınlar əslində alçaldılmış durumda idilər. Qızın doğulması sevindirici sayılmaz, çox vaxt qız uşağı diri-diri torpağa gömülürdü. İslam bu dəhşətli hərəkətin qarşısını aldı. Qurani-Kərim ayəti bu hərəkəti belə pisləyir: «Onlardan birinə qızı olması ilə müjdə verdikdə qəzəblənib üzü qapqara qaralar. Verilən müjdənin pisliliyi üzündən tayfasından qaçıb gizlənər. (Allah bilir!). Görəsən, onu (o körpəni) zillət içində saxlayacaq, yoxsa torpağa göməcək? (Diri-diri basdıracaq?). Bir görün onlar necə pis mühakimə yürüdülər! «(Nəhl,58,59).

İslam qadınla ictimai düşüncədə inqilab yaratdı, qızın dünyaya gəlməsini xoşbəxtlik şərh etdi. Peyğəmbər hədisində buyururdu: «Qoruduğu, ehtiyaclarını təmin etdiyi və mərhəmət göstərdiyi üç qızı olan şəxsə şübhəsiz ki, Cənnət var olmuşdur».²⁵

Nikahda qadının razılığı nəzərə alınır və görüb evlənmə prinsipi irəli sürülür. Belə ki, evlənən kişi və qadın nikaha qədər bir-birini görməliydi. Evlənmək istəyən səhabələrindən birinin evlənəcəyi qadını görmədiyini bildik-

də Peyğəmbər ona: «Onu gör. Çünki aranızda məhəbbət və anlayışın olması üçün bu lazımdır» deyir.²⁶

İslam evlənən qadının maddi durumuna çox ciddi yanaşaraq onun təminatını başlıca şərt kimi qarşıya qoyur. Kəbin kəsilərkən kişi tərəf razılaşma əsasında gəlinə başlıq-mehr verməli, evləndikdən sonra qadının maddi və mənəvi ehtiyaclarını təmin etməlidir. Mehr qadının şəxsi mülkiyyəti sayılır, qadının razılığı olmadan kişi ondan istifadə edə bilməzdi. Boşanma zamanı qadın mehri özü ilə apara bilər. Bütün bunlar ailənin möhkəmliyinə təminat verirdi.

İslam dünya dinləri içində qadına ilk dəfə tam varislik hüququ verən bir dindir. Bununla bağlı, Qurani-Kərimin Nisa surəsində buyrulur: «Əgər varislər qardaş və bacılardan (bir qardaş, bir bacı və ya bir neçə bacı-qardaşdan) ibarət olarsa, kişiyə (qardaşa) qadına (bacıya) düşən payın iki misli verilir». (Nisa,176). İlk baxışda burada qadına kişidən daha az miras verildiyi görünür. Ancaq kişinin müxtəlif vergiləri, təsərrüfatın idarə edilməsi və s.-ni göz önündə tutsaq daha çox xərc çəkdiyi aydın olur. Buna görə də, cinslər arasında belə bir miras bölgüsündə ədalət vardır.

Kişi-ər qadına əziyyət verməməli, ona qarşı zalım olmamalıdır. Kişinin qadınıyla, hətta onu istəməsə belə, daim gözəl davranması, ona xoş üz göstərməsi kişinin, ər-in borcudur. Bununla İslam bir daha qadını yüksək bir mərtəbəyə qaldırır. Digər dünya dinlərində belə bir duruma rast gəlmək mümkün deyil. Qurani-Kərim ayətində buyrulur: «Ey iman gətirənlər! Qadınlara zorla varis çıxmaq sizə halal deyildir! (Qadınlar) açıq-aşkar pis bir iş görməyincə, özlərinə verdiyinizin (mehr-in) bir hissəsini geri qaytarmaq məqsədilə onlara əziyyət verməyin. Onlarla gözəl (Allahın buyurduğu kimi) rəftar edin. Əgər onlara nifrət etsəniz (dözün). Ola bilsin ki, sizdə nifrət doğuran hər hansı bir şeydə Allah (sizdən ötrü) çoxlu xeyir nəzərdə tutmuş olsun» (Nisa,19).

İslam ailə münasibətlərini, ər-arvad qarşılıqlı münasibətini çox ciddi və dəqiq şəkildə nizamlayır. Bu məsələdə, bu nizamda ədalətli tərbiyə, doğruluq uca yerdə durur. ər və arvad bir-birinə qarşılıqlı hörmət göstərməli, diqqətli olmalıdır. Onların hər birinin müəyyənləşmiş vəzifəsi var və bu vəzifəni yerinə yetirməlidirlər. Onların arasında qarşılıqlı asılılıq var. Kişiyə-ərə bir qədər qadından irəlidə yer verilir. Qadın itaətsizlik etsə, əri onu yüngülcə cəzalandıra bilər. Burada qadının hüququ tapdalanmır, ailənin sağlamlığı

yolunda bu addım atılır: «Özbaşınalıq etmələrindən qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola gəlməzsə) onlardan yatağınızı ayırın və döyün! Sizə itaət etdikdə isə daha onlara (əziyyət vermək üçün) başqa yol axtarmayın. Əlbəttə, Allah ucadır, böyükdür!» (Nisa,34). Göründüyü kimi, cəzaya birbaşa əl atmaq deyil, ondan əvvəl «nəsihət» tövsiyə edilir.

İslam kişinin öz qadınına qarşı münasibətdə yüksək əxlaq və gözəl davranış modelini müəyyənləşdirir. Belə bir əxlaq və davranış nəticəsində kişi qadının qəlbində yer tutacaq: bu qəlb kişininkidir. Belə olduqda qadın heç vaxt itaətsizlik etməyəcək, ailədə gözəl bir hava hökm sürəcək.

Ümumiyyətlə, İslam kişi və qadının qarşılıqlı hüququnun təminatını təqdim edir. Bu təminat qadını sositumda hüququ, haqqı gözlənilən üzvə çevirir: «(Kişilərin qadınlar) üzərində şəriətə görə hüquqları olduğu kimi, (qadınların da) onlar (kişilər) üzərində hüquqları vardır. Ancaq kişilər (daha artıq əziyyətə qatlandıqları üçün) onlardan bir dərəcə üstündür». (Bəqərə,228).

Min illər boyunca həyat mübarizəsində, tarixin eniş və yoxuşlarında kişilər böyük məsuliyyətlər daşımış, daha böyük çətinliklərə sinə gərmişlər. Ailənin, cəmiyyətin yaşamını, təhlükəsizliyini təmin etməkdə kişilərin fəaliyyəti nisbətən geniş olub. Gender ölçüsündə bu patriarxat həyat tərzini və qadınların «sıxışdırılması» sayıla bilər. «Bir dərəcə üstün»lük də belə görünə bilər. ancaq ilk baxışda belədir. Əslində, Qurani-Kərimin ayəti kişi və qadın arasındakı bio-fizioloji fərqləri sosiomədəni baxımdan tarazlaşdırır, «üstünlük» isə «əziyyət» təyini ilə birlikdə təqdim edilir.

Burada İslama qarşı bəzi haqsız tənqidlər (başlıca olaraq başqa dini və mədəniyyəti təmsil edənlər tərəfindən) ilə bağlı fikir bildirmək istəyirik.

Çoxarvadlılığı İslam təsdiq etmir və heç vaxt etməyib. Belə evlənmənin İslamdan öncə başqa din daşıyıcıları olan bir sıra xalqlarda mövcudluğu gerçəkdir. İslam ən çox «dörd qadın»la evlənməyin mümkünliyünü irəli sürməklə qadınların sayına məhdudiyyət qoymuş, bu zaman çox ciddi şərtlər müəyyənləşdirərək belə evlənməyə yalnız maddi imkanları, fiziki sağlamlığı olan, bir sözlə, qadınların hər birini maddi və mənəvi baxımdan eyni səviyədə və tam şəkildə təmin edə biləcək kişilərə izin verir.

İslamı bir-birindən fərqli coğrafi-tarixi şəraiti, etnik-milli psixoloji xüsusiyyətləri, ənənələri-gələnləri olan xalqlar qəbul etdi. İslamın qəbulundan sonra da ayrı-ayrı gələnlərdən bəziləri aradan qalxmadı, din örtüyü altında yaşadı. Ona görə də, həmin ənənələrdən irəli gələn normaları, davra-

nış qaydalarını İslamın adına yazmaq böyük haqsızlıqdır. Qadınların başdan ayağa örtünməsi, sədaqətlilik adıyla qadınların kişilərdən təcrid edilməsi, hə-rəm və s. kimi ənənələr ərəblərə Assuriyadan, İran və Bizansdan keçmişdi və İslamın ideyalarına bunlar yad idi.

Beləliklə, İudaizm və Xristianlıq ilə, İslamdan öncəki ərəb, fars, hind, Babil, Misir və s. gələnləri ilə müqayisədə İslam qadın hüquq və səlahiyyətləri sahəsində irəli böyük addımlar atdı, daha mütərəqqi xarakter daşdı, qadına öncə sahib olmadığı bir sıra hüquq və səlahiyyətlər verdi. Bununla belə, Qərbdəki ideya və gələnlərdən qaynaqlanan feminizmə görə, İslam qadının kişidən aşağı mövqeyini, hüquq baxımından qadının kişiye təbəçiliyini aradan qaldırmadı, miras bölgüsündə bərabərsizliyi (cinslər arasında) saxladı, hətta itaətsizliyə görə kişiye qadını döymək hüququnu verdi. Feminist baxış bu qənaəti Nisa Surəsindən çıxarır. Ancaq bu feminist baxışın ədalət ölçüsü, təəssüflər olsun ki, İslamın qadına insansevər münasibətini, verdiyi geniş hüquqları sanki hesaba almır, o cümlədən unudur ki, İslama əsasən qadının günahına görə kişi məsuliyyət daşdığı halda, kişinin günahına görə qadın məsuliyyət daşımır. Bir çox halda isə cinayətə görə kişiye nisbətən qadına daha yüngül cəza verilir. İslam hökmünə görə, zina ittihamı ilə bağlı məhkəmədə isə kişi və qadının hüquq bərabərliyi tam təmin edilir. (Nur, 2-33).

İslamda qadının durumuna dair yanlış iddialar tarixən söylənilmiş və söylənilməkdədir. Onlardan biri də menstruasiya olan, yaxud hamilə qadınla ünsiyyətdən çəkinmək məsələsiylə, yəni bununla qadına qarşı ayrıseçkilik yeridildiyini irəli sürən fikirlə bağlıdır. İslam heç bir halda belə dövrlərdə qadınla ünsiyyətdən çəkinmək lazım gəldiyini irəli sürmür. Belə bir gələnek, ənənə İslamdan öncəki cahiliyyə çağı ərəblərində var idi.²⁷ Buna görə də, cahiliyyə gələnəyini İslama aid etmək haqsızlıqdır. İslam şəriəti yalnız sağlamlıq və təmizlik məqsədiylə, qadının keçirdiyi təbii durumu nəzərə alaraq bəzi müvəqqəti şərtlər qoyur ki, bu da əsla ünsiyyətdən çəkinmək demək deyil.

Qadınların «sünnət məsələsi» də, deyildiyi kimi, islamdan öncəki yerli gələnek ilə bağlı olub, şəriət göstərişindən irəli gəlməyən seksist gələnekdir. Bunun Afrikada-Misir, Somali, Sudan, Efiopiya, Keniya və s. kimi ölkələr üçün xarakterik olması fikrimizi təsdiqləyir. Hələ fironlar zamanında Misirdə belə bir gələnəyin mövcudluğu məlumdur. Bunlardan başqa, islam şəriəti dördə qədər qadınla evlənməyi də bir vaciblik kimi irəli sürmür. Kişinin

aldığı (evləndiyi) hər bir qadınla ədalətli davranacağı halında buna izin verir: «Əgər (onlarlada) ədalətlə dolanmağa əmin deyilsinizsə, o halda tək-cə bir nəfər (azad) qadın və ya sahib olduğunuz kənzilə evlənin... Bu ədalətli olmağa (ədalətdən kənara çıxmamağa) daha yaxındır». (Nisa, 3).

Qərb dünyasında feminist hərəkatın yüksəlişi müsəlman Şərqi də təsirsiz qalmadı. XX yüzilin 70-ci illərində müsəlman qadın hərəkatı meydana gəldi. Ayırı-ayrı ölkələrin mədəni gələnləri şəraitində təşəkkül edən gender sfereotiplərini təhlil süzgəcindən keçirmək bu hərəkatın diqqət mərkəzində dururdu. Hərəkatın feminist qadın iştirakçıları müqəddəs mətnləri tənqid etmərlər. Onlar bu mətnləri yalnız yeni baxış bucağında oxumağa çalışırlar.²⁸

Beləliklə, XX yüzilin ikinci yarısında Qərb və bir qədər sonra Şərq dünyasında feminist hərəkatı yeni ölçüdə genişlənməsi dünya dinlərində (o cümlədən, İudaizm kimi milli dində) qadının durumunu öyrənməyə meyli gücləndirdi. Bu məqsədlə, dinlərdə (adı çəkilən) gender stereotiplərinin ciddi təhlilinə girişildi. Bu təşəbbüs bəzən radikal, inqilabi xarakter daşıdı. Müsəlman qadın feministlərin bu sahədə fəaliyyəti daha mülayim oldu. Bu isə İslamın qadına digər dinlərlə müqayisədə fərqli baxışından qaynaqlanırdı.

Bununla belə, hər bir dində, xüsusilə İslamda gender stereotipləri araşdırılıb öyrənilərkən dini ideyalar ilə ayırı-ayrı ölkələrin yerli gələnləri arasında münasibətin məzmununa diqqətlə yanaşmaq, din örtüyünə bürünmüş yerli gələnləri açıb göstərmək, dini normaları əsasında şəkillənmiş sosial davranış qaydalarını, modellərin gerçək mənzərəsini vermək lazımdır. Əks halda, yəni yerli gələnin üzərinə çəkilmiş çox zəif din pərdəsinə görə yerli gələnin yeni dini ideya kimi təqdim edilməsi nəticəsində dindəki gender stereotiplərinin də gerçək şəkildə öyrənməkdə, qadının dindəki gerçək durumunu müəyyənləşdirməkdə yanlışlığa yol veriləcək. Daha obyektiv nəticələr əldə etmək üçün araşdırmalar dinşünaslıq ilə genderşünaslığın qovşağında aparılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Вардиман, Е.Женщина в древнем мире. М., «Наука» 1990,, səh.81; Мифологический словарь. М., Советская Энциклопедия, 1991; səh.18-19
2. Мифологический словарь. Səh.17-18; Вардиман, Е. Adı keçən əsər. Səh.81
3. Вардиман, Е. Adı keçən əsər. Səh. 81 Мифологический словарь, səh. 400-401
4. Мифологический словарь. Səh.161-163
5. Yenə orada
6. Topaloğlu, Bekir. İslamda Kadın. İstanbul 1968, səh.17
7. Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону. «Феникс»1996, səh.544 (Bundan sonra: Религиоведение.)
8. Вах: Понуждаев Э. А.Основы гендерологии .М., 2003.
9. Вардиман, Е. Adı keçən əsər, səh.103 (Məqalədə «İncil»dən alınmalar bu əsərdən veriləcək).
10. Ogan, M.Raif. İslam Hukuku. İstanbul, 1956, səh.71
11. Религиоведение, səh.544
- 12.Yenə orada
13. Yenə orada
14. Topaloğlu, Bekir, Adı keçən əsər, səh.13
15. Религиоведение, səh.317-318
16. Ayətlər bu qaynaqdan verilir: Qurani-Kərim Məali: Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev.Bakı, Qismət,2006
17. Haşimi, M.Ali, Kuran ve Sünnetde Müslüman Şahsiyeti. Terjüme: Resul Tosun.6. Baskı, Risale Yayınları. İstanbul,1988.səh.72
18. Yenə orada
19. Бовуар, Симона де. Второй пол. М.,1988
20. Вардиман, Е. Adı keçən əsər, səh.82
21. Ахматова А.А. Сочинения, Т.1, 2-е изд., М., Художественная литература 1990, səh.210.
22. Haşimi, M.Ali. Adı keçən əsər, səh.62

23. Yenə orada, səh.69
24. Yenə orada, səh.70
25. Yenə orada, səh.99
26. Yenə orada, səh.70
27. Çağatay, Neşet.İslamdan önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara,1957,səh.121.
28. Вах: Хрестоматия А.Журавского. Христиане и мусульмане. Проблемы диалога. М.,2000. səh.138

РЕЗЮМЕ

РЕЛИГИЯ В ГЕНДЕРНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В нынешнем этапе всеобщего социального развития одной из важнейших требований современности является анализа религий с точки зрения гендерных измерений, которые отличаются некоторым образом от гендерного теорий, отражающий своеобразности Запада. В статье говорится, что историческое изучение гендерных отношений, становления и развития гендерного культуры в Азербайджане, в том числе научного прогнозирования развития гендерный отношений в Республике требуют рассмотреть Исламу с точки зрения новой мировоззрений гендерного подхода. Автор на основе сравнительно – исторического метода проводив сжато гендерный анализ монотеистических (Иудаизм, Христианство и Ислам) и немонотеистический (Буддизм) религий, приходит к выводу, что в сравнений с другими религиями Ислам первый раз в жизни женщин совершая великий поворот и признал подлинный их права. В статье показывается, что некоторые местные доисламские традиции впоследствии представлены как исламские принципы, и что противоречит целиком и полностью сущности Исламу.

SUMMARY

RELIGION IN THE CONTEXT OF GENDER

In Azerbaijan studying of gender relations and development of gender culture from the standpoint of history raises prognoses connected with development of gender relations. The author focuses attention on such monotheistic religions as Islam, Judaism and Christianity and non – monotheistic religion as Buddhism. She researches on the basis of comparative – historical method and comes to the conclusion that the Islam, in comparison with other religion, for the first time gave the right to the women. In the article it is said that later presentation as Islam principle of some local traditions which before Islam in fringes upon women's right quietly contradicts the Islam.

Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universitetinin “Mədəniyyətşünaslıq” kafedrasının dissertantı Aygün Rüstəm qızı Eyvazlının “Gender ölçüsündə din” adlı məqaləsinə

R Ə Y

Dissertant Aygün Rüstəm qızı Eyvazlının yazdığı məqalədə İslamda gender münasibətlərini araşdırmışdır. Bu baxımdan o İslamda qadının durumunu gender yaşamasından elmi şəkildə təhlil edir. Müəllif çox doğru olaraq İslamda qadın durumunun, gender stereotiplərinin təhlilini digər dünya dinləri ilə müqayisəli şəkildə təqdim edir. Bu isə məqalənin obyektivliyinə və elmi səviyyəsinə müsbət təsir göstərüb. Azərbaycan gender münasibətlərinin elmi təhlili İslamda qadın durumunu öyrənilməsinə tələb edir ki, bu təqdim edilən məqalədə bir daha subut edir.

Xaləddin Sofiyev

Kulturologiya elmləri namizədi

Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universitetinin “Mədəniyyətşünaslıq” kafedrasının dissertantı Aygün Rüstəm qızı Eyvazlının “Gender ölçüsündə din” adlı məqaləsinə

R Ə Y

Bu məqalədə dissertant ictimai inkişafda mənəviyyatın formalaşmasından dinin müəyyən edici rolundan və böyük mədəni təcrübə olan geder problemlərindən danışır. Cəmiyyətin inkişafına cinslərarası münasibətlər şox güclü təkan verdiyinə görə, din cinslərarası münasibətlər dinin dəqiq mərkəzində durmuşdur. Bu baxımdan dünya dinləri arasında İslam xüsusi yer tutur. İslam dinində gender münasibətlərinin, gender stereotiplərinin olduqca aydın və dəqiq mənzərəsi təqdim edilib. Azərbaycanda gender münasibətləri inkişafının öyrənilməsi İslamda gender problemlərini araşdırmağı qarşıya qoyur və təqdim edilən məqalədə qarşıya qoyulan məsələ yığcam və elmi şəkildə dissertant Aygün Rüstəm qızı Eyvazlı tərəfindən şərh edilir.

Niyazi Mehdi

Fəlsəfə elmlər doktoru

İLK DÖVR İMAMİYYƏ ŞİƏSİ MÜFƏSSİRLƏRİNƏ GÖRƏ QURANDAKI MÜBHƏMLƏR

Aslan Həbibov

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Şərqşünaslıq
İnstitutu Din və İctimai Fikir Tarixi Şöbəsi Elmi İşçisi*

Bu məqalədə İmamıyyə Şiası müfəssirlərinin ən çox tənqiddə məruz qaldığı Qurandakı mübhəm ayələrin təfsiri məsələsi, ilk dövr Şiə təfsirlərindən nümunələr təqdim edilərək ələ alınmaqdadır.

Bilindiyi kimi Quran-ı Kərimdə mübhəm (naməlum və bağlı) buraxılan ism-i işarə, ism-i mevsul, əvəzlilik, cins adlar kimi bəzi sözlər vardır. Ulu-mu'l-Quran içərisində bu kimi sözləri açıqlayan elm Mubhematul-Quran elmidir. (11, 156) Zərkəşi (14, I, 156) və Süyuti, (12, II, 184) sələf alimlərinin bu mövzuya çox əhəmiyyət verdiklərini söyləmişlər. İslam alimləri Quran-ı Kərimdə mübhəmlərin olması ilə əlaqədar müxtəlif səbəblər irəli sürmüşlər. (14, I, 156-160; 12, 184-185) Bu səbəblərdən bir neçə dənəsini maddələr şəklində bu şəkildə təqdim edə bilərik:

1. Mübhəm olan xüsusiyyət, Quranın başqa bir yerində təkrar zikredilərək izah edilməsi ilə bir zənginlik əldə etmək üçün,
2. Mübhəmin təyin edilməsində böyük bir fayda ümid edilmədiyini üçün,
3. Şəxs təyin edilsə belə xüsusiyyətin ziddi ifadə edilərək ümumiliyi tənbəh üçün,
4. Ad zikr etmədən kamil bir xüsusiyyətlə onu ucaltmaq üçün,
5. Nakis bir xüsusiyyətlə onu təhqir etmək üçün. (Bxn. 15, 187-188)

İmamıyyə Şiəsinin ən çox tənqid aldığı mövzulardan biri Mubhematul-Quran məsələsidir. İmamıyyəni tənqid edənlər, onların Qurandakı mübhəm buraxılan yerləri öz məzhəbi anlayışları çərçivəsində doldurma yoluna getdiklərini və buna görə də haradasa Quranı Şiələşdirdiklərini və ya Şiə bir Quran yaratmağa çalışdıqlarını irəli sürmüşlər. (1, 150; 3, 90) Bu iddianın sahibləri ilk dövr Şiə təfsirlərindəki bəzi rəvayət və fikirləri dəlil olaraq təqdim edirlər. Burada bir məqama toxunmaq istəyirik. Ümumiyyətlə Şiəni tənqid edənlər hər zaman ilk dövrdə yazılan əsərlərdən sitat gətirirlər. Ancaq

bu kimsələrin unuduqları bir xüsüs vardır ki, Şiə sadəcə ilk dövrdən ibarət deyildir. Hər zaman özünü yeniləyən Şiə haqqında danışmaq üçün 14 əsrlik bir zamana diqqət yetirmək lazımdır. Biz bu məqaləmizdə ilk dövr Şiə təfsirlərindən nümunələr təqdim edərək, bu dövrdəki İmamıyyə Şiəsi müfəssirlərinə görə mübhəmat məsələsini ələ almağa çalışacağıq. Ancaq bunu edərkən bu müfəssirlərin səhvlərini göz ardı etməyəcəyik.

İmamıyyə Şiəsinə görə bəzi Quran ayələri hər nə qədər müəyyən şəxslərlə əlaqədar olmuş olsa da, sonrakı dövrə aid hadisə və şəxslərə rahat bir şəkildə tətbiq edilə bilər. Bu mövzuda İmam Sadiqdən nəql edilən bir rəvayətə görə, Quranda bir ayə bir qrup haqqında vəhy edilmiş olsa və onların ölümləriylə də ortadan qalxmış olsa, bu təqdirdə Quranın heç bir şeyi həyatda qalmaz. Əksinə, Quranın başı da eynilə sonu kimi davamlı olaraq, səmalar və yer üzü var olduğu müddətcə tətbiq ediləcək. Daha da sonrası, bütün insanlar üçün tilavət etdikləri bir vəhy parçası tapılmaqda və xoşbəxtlik ya da izzət içindəki həyatlarına görə özləriylə əlaqədar ola bilməkdədir. (4, I, 21) Bir başqa rəvayətdə isə bu vəziyyət daha diqqətə cəlb edən bir şəkildədir. Əbdürrəhim b. Qasir belə deməkdədir:

"Bir gün Əbu Cəfər Məhəmməd əl-Baqir (ə)in yanında idim. Mənə ey Əbdürrəhim, deyə səsləndi. Mən buyur, dedim. İmam, Allahın "Sən tək bir xəbərdarlıqçısan və hər qövmin bir hidayət edicisi varsın" (Rad, 13/7) sözü ilə əlaqədar olaraq Rəsulullah, "Mən xəbərdarlıqçıyam və Əli hidayətə çatdırandır" buyurmuşdur. Yaxşı bu gün hidayətə çatdıran kimdir? deyə soruşdu. Mən uzun bir müddət səssiz qaldım. Daha sonra başımı qaldıraraq, sənə fəda olum, bu sizinlə əlaqədardır. Siz onu bir-birinizdən miras almısınız. Sonunda sizə çatmışdır. Sənsən, sənə fəda olum, hidayətə çatdıran" dedim. Bunun üzərinə İmam belə dedi:

"Doğru söylədin ey Abdurrahim. Quran diridir, ölməz. Ayə də diridir, ölməz. Əgər bir ayə müəyyən qövmərlə əlaqədar olsa, o qövmlər öldükdən sonra ayə də ölürmü? Halbuki o ayə keçmişdəkilər üçün olduğu kimi gələcəkdəkilər üçün də cəridir. "(4, II, 218-219)

Beləcə İmam Baqir (ə), ayədə mübhəm buraxılan şəxsin İmam Əli olduğunu söyləməklə ilk olaraq ayənin nüzul dövründəki mənasını ortaya qoymaqladır. Quranın hər daim canlı olduğunu, buna görə ayələrin hər dövrdə misdak və müxatəblərinin tapıldığını, bir ayəni öz üzərində tətbiq edərək açıqlamaqladır. Bu anlayış da Şiə təfsirinə cari və adaptasiya xüsusiyyətini

verməkdədir. (2, 187-188) Əslində Hz. Peyğəmbərdən nəql edilən bu hədisə Sünni təfsirlərdə də rast gəlinməkdədir. (13, XIII, 108; 8, II, 129-130; 10, XIX, 14)

Ən çox tənqid alan ilk dövr Şiə təfsirçilər, mübhəm ayələri iki şəkildə açıqlamışlar. Bunlardan ilki Əhl-i Sünnə təfsirlərində də olan nümunələr kimidir. İkinci qrup isə məzhəbi anlayışa uyğun olaraq açıqlananlardır.

İlk dövr Şiə təfsirçilər xüsusilə keçmiş ümmətlərlə əlaqədar bir çox ayədə mübhəm buraxılan yerləri Əhl-i Sünnə təfsirçiləri ilə eyni şəkildə şərhə çalışmışlar. Məsələn Qummi, "şəhərin uzaq nöqtəsindən bir adam qaçaraq gəldi"(Yasin, 36/20) ayəsində bəhs edilən kimsənin Həbib ən-Nəccar olduğunu bəyan etməkdədir. (5, II, 214) Burada məzhəbi ayırma getmədən həm Əhl-i Sünnə həm də Şiə müfəssirləri İsrailiyatdan istifadə etdikləri üçün tənqid oluna bilər. Bu da əsl mövzumuz olmadığı üçün bu haqda daha çox söz söyləməyəcəyik.

Digər tərəfdən Quranın endiyi zaman ərzində yaşanan bir sıra hadisələri əks etdirən ayələrlə əlaqədar olaraq da eyni rəftarı davam etdirməkdədirlər. Məsələn "və dedilər ki, bu Quran iki şəhərdən, böyük bir adama endirilməli deyil idimi?" (Zuhruf, 43/31) ayəsində iki şəhərin Məkkə və Taif, böyük adamın isə Urvə ibn Məsud olduğunu açıqlamaqdadır. (5, II, 283) Yenə "Kitab əhlindən elələri vardır ki, Allaha inanarlar, sizə endirilənə və özlərinə endirilənə inanırlar..."(Al-i İmran, 3/199) ayəsindəki Kitab əhlinin İslama girən bir qrup Yəhudi və Xristian olduğunu, Nəcəşi və yoldaşlarının da bu qrup içərisində olduğunu söyləməkdədir. (5, I, 129) Ayrıca "geri buraxılan o üç adamın da tövbəsini qəbul etdi"(Tövbə, 9/118) ayəsində bəhsi keçən üç adamın Kəb, Murare ibn ər-Rəbi və Hilal ibn Ümeyyə olduğunu açıqlamaqdadırlar. (4, II, 121)

Bu qrup mübhəmat mövzusunda ilk dövr İmamiyyə Şiəsinin Əhl-i Sünnədən fərqli düşünmədiyi ortaya çıxmaqdadır. Bu kimi nümunələrin Şiə təfsirində bol miqdarda olmasını göz ardı edərək, "İmamiyyə məzhəbi, Qurandakı mübhəm kəlmələrin tamamını subyektiv qəbulları istiqamətində şərh etməyi sanki təfsirdə üsul halına gətirmişdir" şəklində bir ifadənin, (9, 449) əskik araşdırmanın nəticəsi olduğunu düşünürük.

Bir qrup mübhəmlər də vardır ki xüsusən ilk dövr Şiə təfsirçilər bu ayələri bəzi şəxslərə tətbiq etmək surətiylə şərh etmə yoluna getmişlər. Bu cür mübhəmlərin bir qisimini Əhl-i Beyt və onların tərəfdarlarına, digər

qisimini isə onların müxaliflərinə tətbiq etmişlər. Burada edilən şey, əslində ümumi məna ifadə edən ayənin, təfsirçi tərəfindən yaşadığı xüsusi şərtlərə tətbiq olunmasıdır. Qısacası ümum ifadə edən ayə xüsusişdirilmişdir. Əsas mübahisə də bu cür örnəklərdə ortaya çıxmaqdadır.

Məsələn "o kəslərə Allah da lənət edər lənət edənlər də lənət edər" (Bəqərə 2/159) ayəsindəki lənət edənləri, İmam Sadiqin "onlar bizik" şəklində açıqladığı xəbər verilməkdədir. (4, I, 91)" Yenə ümumi məna ifadə edən "yaxşı niyyətlə yönələnə özünə çatdırar"(Şura, 42/13) ayəsindəki "yaxşı niyyətlə yönələn"in İmamlar olduğunu açıqlamaqdadır. (5, II, 273; Ayrıca bxn: I, 141, 303).

Bu mövzu ilə əlaqədar verəcəyimiz bir nümunə əslində ilk dövr Şiə təfsirçilərin bir ayənin mənasını xüsusişdirərkən onun ümumi olduğunu inkar etmədiklərini göstərməkdədir. Qummi, "Mömin kişiləri və mömin qadınları etmədikləri bir şeylə (günahlandırır) incidənlər, bir böhtan və açıq bir günah yüklənmişlər"(Əhzab, 33/58) ayəsindəki mömin kişi və mömin qadından məqsədin İmam Əli və Hz. Fatimə olduğunu, ancaq bu ayənin bütün insanlar üçün etibarlı olduğunu söyləməkdədir. (5, II; 196)

İbn Teymiyyə bu təfsir tərzini "örnəkləmə" olaraq adlandırmaqda və sələf alimləri tərəfindən də istifadə edildiyini ifadə etməkdədir. İbn Teymiyyənin bildirdiyinə görə, (Əhl-i Sünnənin) sələf üləması bəzən ümumi bir ismin bəzi növlərinə, izah edilmək istənən şeyin ümumi və xüsusi bütün xüsusiyyətlərini içinə alacaq tam bir tərifişkində deyil də, dinləyiciyə növ haqqında fikir verəcək bir misal şəklində işarə etmişlər. Məsələn "Sonra biz, qullarımızdan seçdiklərimizi Kitaba varis etdik. Deyərkən onlardan kimi özünə zülmeden (zalım), kimi ortada gedən (muktesid) kimi də xeyrlərdə qabaqda gedən (səbiq) oldu"(Fətir, 35/32) ayəsindəki zalım, muktesid və səbiq sözlərini sələf alimləri namazı ilk vaxtında edən (səbiq), namazı vaxtı içində əda edən (muktesid) və əsr namazını günəşin qızarma zamanına qədər gecikdirən (zalım) olaraq təfsir etmişlər. (6, 44)

İbn Teymiyyənin təqdim etmiş olduğu nümunədə də görüldüyü kimi, ümumi olan bu kəlmələr xüsusişdirilmişdir. Yuxarıda ilk dövr Şiə təfsirlərindən təqdim etdiyimiz nümunələrdə də vəziyyət bu şəkildədir. Məsələn "o kəslərə Allah da lənət edər lənət edənlər də lənət edər"(Bəqərə, 2/159) ayəsindəki lənət edənlər, ümumi olduğu halda, İmam Sadiq "onlar bizik" şəklində açıqlamaqdadır. Yenə "Mömin kişiləri və mömin qadınları etmədik-

ləri bir şeylə (günahlandırır) incidənlər, bir böhtan və açıq bir günah yüklənmişlər"(Əhzab, 33/58) ayəsindəki mömin kişi və mömin qadından məqsədin İmam Əli və Hz. Fatimə olduğunu söyləmək də eyni şəkildədir. Daha sonra təfsirçi, ayənin bütün insanlar üçün etibarlı olduğunu söyləməklə əslində bir cür örnəkləmə etdiyini göstərməkdədir. Bu üsul "təbiiqi" və ya "örnəkləmə" təfsir üsuludur.

Yenə İbn Teymiyyənin sələf üləmasına nisbətlə təqdim etdiyi bir neçə nümunə vardır ki, bunlar Şiə təfsirlərində olanlarla bənzərlik göstərməkdədir. İbn Teymiyyənin qeyd etdiyinə görə Əhl-i Sünnənin sələf alimlərindən bəziləri, "Səbr edənləri, doğru olanları, hüsurunda könüldən boyun büküb divan dayananları, Allah üçün (mal) xərcləyənləri və səhərlərdə istiğfar edənləri görməkdədir. (Al-i İmran, 3/17) ayəsində bəhsi keçən səbr edənlərdən məqsəd Peyğəmbər, doğru olanlardan məqsəd Əbu Bəkr, Allaha boyun əyənlərdən məqsəd Ömər, infaq edənlərdən məqsəd Osman və səhərlərdə bağışlanma diləyənlərdən məqsəd də Əlidir. Yenə "Məhəmməd Allahın Rəsuludur. Onun yanında olanlar, kafirlərə qarşı qatı, bir-birlərinə qarşı mərhəmətlidirlər. Onların ruku və səcdə edərək Allahın lütf və razılığını axtardıklarını görərsən (Fəth, 48, 29) ayəsi ilə əlaqədar olaraq, bərabərindəkilərdən Əbu Bəkrin, kafirlərə qarşı qatı olanlardan Ömərin, öz aralarında mərhəmətlilərdən Osmanın, ruku və səcdə edənlərdən Əlinin nəzərdə tutulduğunu söyləmişlər. (6, 92)

Digər yandan ilk dövr Şiə təfsirçiləri eyni üsulu İmam Əli və digər İmamların müxaliflərinə də tətbiq etmişlər. Məsələn, Qummi, "Bu özlərini tərifləyib ucaldan kəsləri görmədinmi? "(Nisa, 4/49) ayəsində bəhs edilən şəxsləri, "onlar özlərini Sıddıq, Faruk və Zi'n-Nureyn olaraq adlandıranlardır" şəklində açıqlamaqdadır. (5, I, 140)

Görüldüyü kimi ayə ümumi olub özünü tərifləyib ucaldan hər kəsi əhatə etməkdədir. Ancaq Qummi, bəhs etmiş olduğu kəsləri bu ayənin müxatəblərindən qəbul etdiyi üçün ümumi olan ayəni xüsusiləşdirmişdir. İstər Şiə müfəssirlərindən istərsə də İbn Teymiyyədən tədqdim etdiyimiz örnəklərdə görüldüyü kimi ayə xüsusiləşdirilərkən ümumi mənə inkar edilməmişdir. Sadəcə ayə daha yaxşı anlaşılsın deyə şəxslərə tətbiq edilmişdir.

İlk dövr Şiə təfsirçilərinin tətbiq etdikləri ikinci metod isə ayə içərisindəki bir sıra sözlərin zahirinə zidd bir şəkildə açıqlanmasıdır. Burada da iki yol izlədikləri görülməkdədir. Bəzən bir sıra sözləri məzhəbi tərəfkeşlik

gösdərmədən və Sünni sufilərin də etdiyi kimi şərh etməkdədirlər. Məsələn, Qummi "ölüdən dirini, diridən ölünü çıxarar"(Rum, 30/19) ayəsini "kafirdən mömini, mömindən kafiri çıxarar şəklində təfsir etməkdədir. (5, II, 154) Yenə "ki diri olanları xəbərdar edəsən" (Yasin, 36/70) ayəsindəki "diri olan"ı mömin olaraq açıqlamaqda, səbəb olaraq isə möminin ürəyinin diri olduğunu göstərməkdədir. (5, II, 217) Əyyaşının nəql etdiyi rəvayətdə isə "dənəni və nüvəni yaran, şübhəsiz Allahdır" (Ən'am, 6/95) ayəsindəki "dənə" ni mömin, "nüvə"ni isə kafir olaraq şərh edilməkdədir. (4, I, 400.)

Buraya qədər təqdim etdiyimiz örnəklərdən hərəkətlə belə deyə bilərik:

Şiə müfəssirlərini tənqid edənlər haqsızlıq etmişlər. Çünkü eyni metod hem Şiə həm də Əhl-i Sünnə müfəssirləri tərəfindən tətbiq edilmişdir. Əgər tənqid ediləcəksə hər iki tərəf tənqid edilməlidir.

İlk dövr Şiə təfsirlərində bəzən də bir sıra sözlərin əlaqəsiz bir şəkildə məzhəbi tərəfkeşliklə zahirə zidd olaraq açıqlandığına şahid olunmaqdadır. Məsələn, Əyyaşi, "Kitabı sənə o endirdi. Onun bəzi ayələri möhkəmdir (ki) bunlar Kitabın anasıdır. Digərləri də mütəşabihdir. Ürəklərində əyrilik olanlar, fitnə çıxarmaq, xəbərdar etdiyi nəticəyə uğramaq üçün mütəşabih ayələrin ardına düşərlər" (Al-i İmran, 3/7) ayəsindəki möhkəmdən məqsədin Əmirul-Möminin və İmamlar, "mütəşabihat"dan məqsədin filan, filan və filan (ilk üç xəlifə), və "ürəklərində əyrilik olanlar"dan məqsədin isə onların səhabələri və vələyətlərini qəbul edənlər olduğu şəklində bir şərh İbndürrəhman b. Kəsir əl-Haşimi kanalıyla İmam Sadiqdən nəql etməkdədir. (4, I, 185) Yenə, "(Lut)"kaş ki sizinlə döyüşəcək gücüm olsaydı yaxud da çox möhkəm bir qalaya pənah apara bilsəydim" dedi" (Hud, 11/80) ayəsindəki gücün Qaim (Mehdi), möhkəm qaladan məqsədin isə onun 313 səhabələri olduğunu Saleh b. Sad kanalıyla İmam Sadiqdən nəql etməkdədir.

Bu cür şərhlər ilk dövr Şiə təfsirində digərlərə nisbətə daha çoxdur. Mübhəmlərin bu şəkildə şərh edilməsindən ötürü ortaya atılan tənqidlərə biz də qatılırıq. Quran təfsirində zahirə bu qədər zidd izahlara və keyfiliyə yol verilməməlidir.

Burada son olaraq ən çox mübahisə edilən bir nümunəni təqdim etməyimiz mövzumuzun daha yaxşı anlaşılması üçün yerində olacaqdır. İmamıyyənin təfsir anlayışından bəhs edən tədqiqatlarda ən çox ortaya atılan Nur 24/35-36 ayələri (1, 163-164; 9, 449-450) ilə əlaqədar Qummi təfsirində

qeyd edilən üç dənə rəvayət üç təvil şəklini müqayisə edə bilmək üçün bizcə çox yaxşı bir nümunədir.

Qummi təfsirində, bu ayə ilə əlaqədar olaraq ikisi şagirdinin öz sənədiylə İmam Baqir və İmam Sadiqdən, digəri isə Qumminin öz sənədiylə İmam Rızadan nəql etdiyi üç rəvayət vardır. Müqayisə edilə bilməsi üçün üç rəvayəti də eynilə təqdim edirik.

I. Rəvayət

Saleh b. Səhl əl-Həmədani İmam Sadiqin belə dediyini nəql etmişdir:

(Allah göylərin və yerin nurudur. Onun nuru şama bənzəyir) Şam Fatimə (ə)dır, (içində lampa vardır. Bu lampa) Həsən və Hüseyindir. (şüşə içərisindədir. Şüşə sanki incidən bir ulduzdur) sanki Fatimə yer üzü qadınları arasında incidən bir ulduzdur, (mübarək zeytun ağacından yanmaqdadır) İbrahim (ə)dən bəri yanmaqdadır. (nə şərqə nə də qərbə aiddir) nə Yəhudi nə də Xristiandır, (haradasa atəş dəyməsə də yağı işıq verər) harada isə ondan elm daşmaqdadır, (nur üzərinə nurdur) imamdan sonra imam, (Allah dilədiyini nuruna çatdırar) Allah dilədiyini xüsusi olaraq onların vələyətində daxil etmək istəsə onları İmamlara çatdırar (Allah insanlara misal verər. Allah hər şeyi bilər.) (5, II, 102-103)

II. Rəvayət

Talha b. Zeyd İmam Sadiq kanalıyla İmam Baqirdən belə nəql etməkdədir:

(Allah, göylərin və yerin nurudur.) Allah öz nuru ilə başlamışdır. (onun nuru) möminin ürəyindəki hidayəti kimidir, (içində lampa olan şama bənzər. Bu lampa) mişkat möminin qarnıdır, şam isə ürəyidir. Misbah isə Allahın onun ürəyinə yerləşdirmiş olduğu nurdur. (mübarək ağacdən yanar) ağac mömindir, (nə şərqə nə də qərbə aid olmayan Zeytun ağacından) şərqə və qərbi olmayan bir dağdır. Günəş doğularkən də batarkən də üzərində batır, (yağı harada isə işıq verər) danışmasa da Allahın onun ürəyinə yerləşdirmiş olduğu nur alovlanır, (nur üzərinə nur) fərz üzərinə fərz, sünnə üzərinə sünnə, (Allah dilədiyini nuruna çatdırar), Allah dilədiyini fərzlərinə və sünəllərinə çatdırar, (və Allah insanlara misal verər) bu Allahın mömin üçün vermiş olduğu misaldır. Mömin beş nur içində dəyişər. Girişi nur, çıxışı nur, elmi nur, kəlamı nur və qiyamət günü Cənnətə gedişi nurdur. (Ravi deyir ki) mən Cəfər b. Məhəmməd (ə)ə, sənə fəda olum, onlar "Rəbbin nurunun

bənzəri" deyirlər. O da, subhanəllah, Allahın bənzəri yoxdur. Çünki Allah, "Allah üçün nümunələr göstərməyin" deyər buyurmaqdadır. (5, II, 103)

III. Rəvayət

Qummi öz sənədiylə Abdullah b. Cundəb kanalıyla İmam Rızadan belə nəql etməkdədir:

İmam Rıza Əhl-i Beyt İmamlarından bəhs etdikdən sonra belə deməkdədir:

Biz Allahın Kitabındakı "içində lampa olan şam"a bənzərik. Biz içində lampa olan şamıq. Lampa Rəsulullahdır; (lampa şüşə içindədir) pak bir maddədəndir, (şüşə, sanki incidən bir ulduz. Nə şərqə nə də qərbə mənsub olmayan bir zeytun ağacından yandırılır) nə yalançı nə də inkarçıdır (ki, haradasa atəş dəyməsə də yağı işıq verər) yəni, Quran (nur üstünə nurdur. Allah dilədiyi kimsəni nuruna çatdırar. Allah insanlara misallar verər. Allah hər şeyi bilər) Nur Əli (ə)dir. Allah sevdiyi kəsləri bizim vələyətimize çatdırar. (5, II, 104-105)

Yuxarıda təqdim etdiyimiz nümunələrlə birlikdə son üç rəvayətdə də görüldüyü kimi ilk dövr Şiə təfsirçilərin bütün mübhəmləri eyni şəkildə açıqladığını söyləmək doğru deyildir. İlk dövr Şiə müfəssirləri bir qisim mübhəmləri Əhl-i Sünnə müfəssirlərinin də etdikləri bir metodla təfsir etmişlərdir. Bu qisim ayrıca dəyərləndirilməlidir.

Digər qisim mübhəmlər vardır ki, məzhəbi tərəfkeşliklə təfsir edilmişdir. Bizcə bunun əsas səbəbkarı Şiə içərisindəki Ğulatdır. İlk dövrdə Cərh və Tədil metodunu işlətməyən təfsirçilər əllərinə keçən bütün rəvayətləri əsərlərinə nəql etdikləri üçün, çox sayda zəif və uydurma rəvayət ilk dövr Şiə təfsirlərində yer almışdır. Ancaq orta dövrdə başlayan tənqid mədəniyyəti bu cür rəvayətlərin böyük əksəriyyətini Şiə təfsirlərindən dəf etmişdir. Ancaq İkinci Rəvayətçilər təkrar bu kimi rəvayətləri əsərlərində nəql etmişlər. Müasir dövrdə isə bənzəri rəvayətlərin bir qismi "tətbiqi təfsir" şəklində bir təfsir metodu ilə açıqlanmış, digərləri isə təfsirlərə alınmamaqla rədd edilmişdir.

Umumilikdə baxdığımızda ilk dövr Şiə təfsirçilərin bu metodu, "tətbiqi təfsir" və ya İbn Teymiyyənin ifadəsiylə "örnəkləmə" metodudur. Bu metod məzhəbi və subyektiv olduğu səbəbiylə tənqid oluna bilər. Ancaq bütün Quran təfsirlərinin subyektiv yanının olduğunu bir həqiqətdir. Eyni zamanda məzhəb, qrup və firqələrin bir birlərinə hücum etmələri üçün əsasa çevrilə

biləcəyi təhlükəsi olduğu üçün qarşı çıxıla bilər. Yenə tarixdə olduğundan daha dar mənada cərəyanlara, rəqyonlara, zamana xas təfsirlər ortaya çıxacağı və Müsəlmanların birliyinə daha çox zərər verəcəyi üçün də tənqiddə məruz qala bilər. Qurani endiyi nüzul mühitindən çıxararaq çağlar ötəsinə daşıma mənasına gələn bu metod, yuxarıdakı etirazlar diqqətə alınaraq sağlam bir “təfsir üsulu” tərtib edilmək surətiylə tərəfsiz bir şəkildə ortaya qoyula bilsə, fikrimizcə təfsir elminə yeni bir çöhrə qazandıracaqdır.

QAYNAQLAR

1. ATEŞ, Süleyman, “İmamiye Şîasının Tefsir Anlayışı,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1975, sayı XX.
2. AYOUB, Mahmoud, “The Speaking Qur’an and Silent Qur’an: A Study of the Principles and Development of Imami Shi’i Tafsir”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, (Edited by Andrew Rippin), Oxford 1988.
3. ÇALIŞKAN, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara 2003, s. 90.
4. ƏYYÂŞÎ, Məhəmməd ibn Məsud, *Təfsirul-Əyyaşi*, Beyrut 1991.
5. QUMMÎ, Əli b. İbrahim b. Haşim, *Təfsirul-Qummi*, Qum 1404.
6. İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhalim, *Tefsir Usûlüne Giriş*, (çev. Yusuf Işıcık), İstanbul 1997.
7. NƏCAŞÎ, Əbu’l-Abbəs Əhməd ibn Əli ibn Əhməd, *Rical*, Qum 1424.
8. NEYSABURÎ, Əbu Abdilləh Hakim, *əl-Mustədrək ələs-Səhiheyn*, Beyrut trs.
9. ÖZTÜRK, Mustafa, “Mübhemâtü’l-Kur’ân ve İmâmiyye Şîası,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2001, Sayı XII-XIII.
10. RAZÎ, Fəxrəddin, *ət-Təfsirul-Kəbir*, Tehran trs.
11. SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Rolü*, İstanbul 1994.
12. SUYUTÎ, Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbi Bəkr, *əl-İtqan fi Ulumil-Quran*, Beyrut trs.
13. TƏBƏRÎ, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir, *Camiul-Bəyan ən Təvili Ayil-Quran*, Misir 1954.
14. ZƏRKƏŞÎ, Bədrəddin Məhəmməd ibn Abdilləh, *əl-Bürhan fi Ulumil-Quran*, y.y. 1972.
15. CƏRRƏHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1991.

QURANIN QURANLA TƏFSİRİ

Əliyev Elnur

Bakı Dövlət Universiteti

İlahiyyat fakültəsinin aspirantı

“Təfsirul-Quran bil-Quran” adlanan bu növ, başqa təfsirlərdən fərqli olaraq Qurani-Kərimin ayələrini hədis, rəvayət və lüğətlərə əsasən deyil, Quranın digər ayələrinə əsaslanaraq yazılan təfsirlərdir.

Doğrudan da maraqlıdır, görəsən, Qurani-Kərimin bir ayəsini digər bir ayə ilə açıqlamaq, bəyan (təfsir) etmək mümkündürmü? Bu barədə yaxşı olarkı, Qurani-Kərimin özünə müraciət edək. Allah təala Qurani-Kərimdə buyurur:

"ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ"

Summā innə aləynə bəyanəh

*“Sonra onu (sənə) bəyan etmək də Bizə aiddir.”*¹

Bir çox alim və müfəssirlər Mütəal Allahın nazil etdiyi məhz bu ayəyə istinad edərək Qurani-Kərimin bəzi ayələrinin digər ayələrini təfsir (izah) etdiyini söyləyirlər.² Müfəssirlər təfsirin bu növündə mütəşabih ayələri möhkəm ayələrlə izah etməyə çalışırlar. Yəni, müəllif Qurani-Kərimin çətin başa düşülən ayələrini (mütəşabih ayələri), mənası aşkar olan ayələrlə (möhkəm ayələrlə) izah edir. Məsələn, Allah Təala Qurani-kərimdə buyurur:

"إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"

İnnəhu ləQuranun Kərim. Fi kitabın məknun. La yəməssuhu illəmutahhərun

*“Həqiqətən bu şərəfli, hörmətli bir Qurandır. Qorunmuş bir kitabdadır. Pak olanlardan başqa bir kimsə ona toxuna bilməz.”*³

Mütəal Allah burada Qurani-Kərimin şərəfli bir kitab olmasından, onun “lövhi-məhfuzda” (qorunmuş bir kitabda) yer almasından xəbər verir və

¹ “Qiyamət” surəsi, ayə:19

² “Təfsir tarixi”, Dos. dr. Möhsün Dəmirçi, səh.128

³ “Vaqiə” surəsi, ayə:77-79

bildirir ki, ona yalnız pak olanlar toxuna bilər. Axıncı ayədə işlənən “pak olanlar” kəlməsinin kimlərə aid olması barəsində üç əsas fikir vardır:

1. Şəriət buyurduğu qaydada paklanmış şəxslər;
2. Cismanilikdən və günah etməkdən pak olan mələklər;
3. Əxlaqi rəzilətlərdən və günahlardan paklanmış şəxslər.⁴

Bu üç fikirdən birincisinə nəzər saldıqda görürük ki, ayədəki “əl-mutahhərün (pak olanlar)” kəlməsi şəriətin buyurduğu qaydada təharət verərək dəstəmaz alıb pak olan şəxslərdir. Deməli, biz ayənin zahirinə baxsaq, belə qənaətə gəlməliyik ki, Mütəal Allah “ona pak olanlardan başqa bir kimsə toxuna bilməz” deməklə dəstəmazsız şəxslərin Qurana toxunmadığını, yaxud toxuna bilmədiyini demək istəyir. Halbuki bu belə deyil. Çünki əvvəla, dəstəmazsız bir şəxsin Qurana toxunması heç də çətin, yaxud ağılasığılmaz bir iş deyil. İkincisi, şəriətdə dəstəmazsız Qurana toxunmağın haram olmasına dair əlimizdə heç bir dəlil və sübut yoxdur. Necə ki, “dəstəmaz ayəsində”⁵ Allah Təala bizə Quran oxumağa deyil, namaz qılmağa durduğumuz zaman dəstəmaz almağı əmr edir. Üçüncüsü isə bizə məlumdur ki, “əl-mutahhərün” kəlməsi “ta-hə-ra” felinin II babının (yəni, tahnə babının) məful vəznində işlənmişdir. Qurani-Kərimdə isə “tahnə” felinin hansısa bir vəznində gəlib dəstəmaz alanları nəzərdə tutan bir ayə yoxdur. Deməli, ayədə işlənən nə “pak olanlar” kəlməsindəki paklıq dəstəmazlı olmaqdır, nə də “toxuna bilməzlər” deməkdə məqsəd Qurani-Kərimə əllə toxunmaqdır. Əslində burada “pak olanlar” deyilərkən mənə pak olanlar - əxlaqi rəzilətdən, günahlardan pak olanlar başa düşülür, “toxuna bilməzlər” deyildikdə isə Qurani-Kərimin əsl həqiqətinə - Quran elminə təmas etmək⁶ və ya həqiqi təfsirinə toxuna bilmək nəzərdə tutulur.⁷

Belə olduğu halda, görəsən, “pak olanlar” deyildikdə cismanilik və günah etməkdən pak olan mələklər nəzərdə tutulur, yoxsa əqidə, əxlaq və əməldə hər növ pisləkdən və günahdan pak olan şəxslər? Bunu bilmək üçün “la yəməssu^{hu} illəl-mutahhərün” ayəsindəki altından xətt çəkilmiş “hu” bitişən əvəzliyinin özündən əvvəl gələn iki ayədən (“innəhu ləQuranun Kərim, fi

⁴ “Qurani-Kərim” (*Azərbaycan dilinə tərcümə*), Mehdiyev, Cəfərli

⁵ Məidə surəsi, ayə:6

⁶ “Əl-Mizan fi təfsiril-Quran”, Məhəmməd Hüseyn Təbatəbayi, c.19, səh.137

⁷ “Qurani-Kərim” (*Azərbaycan dilinə tərcümə*), Mehdiyev, Cəfərli

kitabın məknun” ayələrindən) hansı birinə aid olduğuna diqqət yetirmək lazımdır. Beləki, əgər ayədəki “hu” zəmiri (əvəzliyi) “fi kitabın məknun (lövhi-məhfuzdadır)” ayəsinə qayıdarsa, pak olanlar kəlməsi mələklərə aid edilə bilər. Yəni, “Vaqiə” surəsindəki həmin üç ayə belə başa düşülər: “*Lövhi-məhfuzda olan Qurani-Kərimə yalnız pak olanlar (mələklər) toxuna bilər*”.

Əgər “hu” əvəzliyi “innəhu ləQuranun Kərim” ayəsinə qayıdarsa, onda “əl-mutəhhərün - pak olanlar” kəlməsi əqidə, əxlaq və əməldə pislik və günahdan pak olan şəxslər nəzərdə tutulur ki, Allah Təala başqa bir ayədə həmin şəxslərin kimlər olduğuna işarə edərək buyurur:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Innəma yuridullahu liyuzhibə ənkumur-ricsə əhləl-bəyti və yutəhhirəkum təthira

*“Ey Peyğəmbərin Əhli-beyti, Allah sizdən çirkinliyi uzaqlaşdırıb, sizi tər-təmiz və pak etmək istəyir”*⁸

Bu iki ayəyə (“Vaqiə” surəsindəki “pak olanlar” ayəsi və “Əhzab” surəsindəki “pak etmək” ayəsinə) diqqətlə nəzər salsaq, görürük ki, hər iki ayədə işlənən kəlmə (istər “pak olanlar”, istərsə də “pak etmək” kəlmələri) bir felin eyni babında işlənmişdir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Qurani-Kərimdə həmin felin eyni babında (“tahəra” felinin ikinci babında) gəlib nə dəstəmaz alanları, nə də mələkləri nəzərdə tutan hər hansı bir ayə yoxdur. Belə ki, “Əhzab” surəsindəki bu ayədən açıq-aşkar şəkildə göründüyü kimi “Vaqiə” surəsində “əl-mutəhhərün (pak olanlar)” deyildikdə mələklər deyil, Əhli-beyt (ə.s) nəzərdə tutulur.⁹

“Vaqiə” surəsindəki “əl-mutəhhərün” kəlməsi mübəyyən¹⁰ bir kəlmə, “Əhzab” surəsindəki “yutəhhirükum” kəlməsi isə mübəyyin¹¹ bir kəlmədir. Beləliklə, “əl-mutəhhərün (pak olanlar)” kəliməsinin təfsirini, yəni, “pak olanların” kimlər olduğunu Qurani-Kərim özü “təthir” ayəsində açıqlamışdır.

⁸ Əhzab surəsi, ayə: 33

⁹ “Əl-Mizan fi təfsiril-Quran”, Məhəmməd Hüseyn Təbatəbayi, c.19, səh.137

¹⁰ Açıqlanmağa ehtiyacı olan kəlmə

¹¹ Açıqlayan, aydınlıq gətirən kəlmə

“Təfsirul-Quran bil-Quran” təfsir edilmə baxımından müxtəlif qismlərə bölünür.¹²

a) Qurani-Kərimdə olan “mübəyyən” bir ayənin “mübəyyin” ayə vasitəsilə təfsir edilməsi;

b) “Mütləq” mənada işlənən ayənin “müqəyyəd” bir ayə vasitəsilə təfsir edilməsi;

c) Ümumi məna ifadə edən hər hansı bir Quran ayəsinin xüsusi məna ifadə edən digər bir ayə vasitəsilə təfsir edilməsi.¹³

Quranın Quranla təfsirinin bu üç növün qavranması oxucudan xüsusi diqqət tələb edir. Buna görə də yaxşı olar ki, bu növlərin hər birinə ayrı-ayrılıqda nəzər salaq.

“Mübəyyən” bir ayənin “mübəyyin” ayə vasitəsilə təfsir edilməsi

Qurani-Kərimi Quranla təfsir etmə vasitələrindən biri “mübəyyən” bir ayənin “mübəyyin” ayə vasitəsilə təfsir edilməsidir. Burada açıqlanmağa ehtiyacı olan ayə “mübəyyən”, onu açıqlayan ayə isə “mübəyyin” ayə adlanır. Məsələn, Mütəal Allah Qurani-Kərimin ilk surəsi olan “Fatihə”də buyurur:

"الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ"

Əlhəmdü lillahi rəbbil-ələmin, ər-Rəhmanir-Rəhim, Maliki yaumid-din

*“Aləmlərin rəbbi, mehriban və rəhimli, din gününün sahibi olan Allaha həmd olsun”*¹⁴

Ayədəki “din günü” kəlməsi mübəyyən bir ifadədir. Yəni, açıqlanmağa ehtiyacı olan bir kəlmədir. Allah təala bu kəlməyə başqa bir ayə ilə izah gətirərək buyurur:

"يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ"

Yaumə la təmliku nəfsun linəfsin şey`ən vəl-əmru yauməizin lilləh

¹² Ətraflı məlumat əldə etmək istəyənlər müraciət edə bilərlər: “Quranın bütünlüyü üzərinə” *Quranın Quranla təfsiri*, Dos. dr. Xalis Əlbayraq, İstanbul-1996

¹³ “Təfsir tarixi”, Dos. dr. Möhsün Dəmirçi, səh.129

¹⁴ “Fatihə” surəsi, ayə: 2-4

“O gün heç kəs heç kəsin karına gələ bilməz. O gün hökm ancaq Allahındır.”¹⁵

Beləliklə, Mütəal Allah “Fatihə” surəsindəki “mübəyyən” kəlmə olan din günü kəlməsini “İnfitar” surəsinin “mübəyyin” olan sonuncu ayəsi vasitəsilə təfsir edir.¹⁶

“Mütləq” mənalı ayənin “müqəyyid” ayə vasitəsilə açıqlanması

Qurani-Kərimi Quranla təfsir etmə yollarından biri də “mütləq” bir ayənin “müqəyyid” ayə ilə təfsir edilməsidir. Məsələn, Allah təala Qurani-Kərimdə buyurur:

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ"

İnnəma harramə aləykumul-məytətə vəd-dəmə və ləhməl-xinziri və ma uhillə bihi liğayrillah

Allah sizə meytəni (ölmüş heyvanı), qanı, donuz ətinə (və kəsildiyi zaman) Allahdan ayrısının adı ilə kəsilənləri yeməyi mütləq haram etmişdir.”¹⁷

Bu ayədə sadalananları “haram etmişdir” ifadəsi “mütləq” hökmündə verilmişdir. Həmin ayənin ardınca isə Mütəal Allah belə buyurur:

... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

Fəmənisturrə ğayra bağın va la adin fəla ismə aləyh

“Lakin məcburi halda (naçar qalanda) həris olmamaq və həddən aşmamaq şərti ilə (bunları yeməyin) günahı yoxdur.”¹⁸

Bu ayədə isə Mütəal Allah həmin haram buyurduqlarından zərurət halında (məcbur və naçar qaldıqda) istifadə etməyin halal olduğunu bildirir. Bu ayədə işlənən “fəmənisturrə” cümləsi¹⁹ haram olunmuşları mütləq şəkildə (həmişə, hər zaman və hər yerdə) haram olmaqdan çıxararaq onlardan zərurət halında istifadə etməyə icazə verir. Elə buna əsasən Quranı Quranla təfsir edən böyük alim və müfəssirlər bu ayənin birinci qismini elmi baxımdan “mütləq”, sonrakı qismini isə “müqəyyəd” adlandırırlar.

¹⁵ “İnfitar” surəsi, ayə:19

¹⁶ “Təfsir tarixi”, Dos. dr. Möhsün Dəmirçi, səh.129

¹⁷ “Bəqərə” surəsi, ayə:173

¹⁸ “Bəqərə” surəsi, ayə:173

¹⁹ Zərurət halı

Ümumi mənalı bir ayənin “təxsis” vasitəsilə izah edilməsi

Qurani-Quranla təfsir etmə yollarından başqa biri isə “amm”ın “təxsis”idir. Yəni, Qurani-Kərimdə ümumi məna ifadə edən bir ayənin başqa bir ayə vasitəsilə xüsusiləşdirilməsidir. Bunun üçün isə müəyyən bir qərinənin olması zəruridir ki, təxsisin baş verməsi mümkün olsun. Əks təqdirdə, ayələr öz ümumiliyində qalmaqda davam edir.²⁰

Ümumi mənalı bir hökmün “təxsis” vasitəsilə izah edilməsinə dair Qurani-Kərimin “Ənam” surəsindən misal çəkmək olar. Allah təala həmin surədə buyurur:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ...

Və la təqrəbu maləl-yətim...

“Yetimin malına yaxın düşməyin...”²¹

Burada Mütəal Allah yetim malına yaxın durmağı ümumi şəkildə haram edir. Ayənin sonrakı qismində isə buyurur:

...إِلَّا بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

İlla billəti hiyə əhsən

“...olduqca gözəl bir şəkildən başqa”²²

Yəni, yetimin malına onu zərərdən və tələf olmaqdan qorumaq və ya onun xeyrinə istifadə etməkdən başqa bir məqsədlə yaxınlaşmayın. Ayənin birinci qismində işlənən hökm (“yetimin malına yaxınlaşmayın” hökmü) “amm” (ümumi) bir hökmdür, bu hökm ayənin ikinci qismi vasitəsilə “təxsis” edilir (məhdudlaşdırılır). Yəni, “yetimin malına bəyənilmiş bir şəkildə yaxınlaşa birləsiniz” deyilməklə bəzi hallarda yetimin malına yaxınlaşmağa icazə verilməsi vurğulanır. Bununla da ayənin əvvəlində verilən “yetimin malına yaxın durmayın” hökmü və ayənin sonrakı hissəsində deyilən “gözəl bir şəkildən başqa” cümləsi belə bir işi icra edən şəxsin nəzərində tutduğu niyyət və məqsədi məhdudlaşdırır. Başqa bir ifadə ilə desək, ayənin ikinci qismindən aydın şəkildə görünür ki, əslində, Allah təala burada yetimin

²⁰ “Təfsir tarixi”, Möhsün Dəmirçi, səh.129

²¹ “Ənam” surəsi, ayə:152

²² “Ənam” surəsi, ayə:152

malına yaxınlaşmağı deyil, onun malına xoşagəlməz məqsədlə yaxınlaşmağı qadağan edir.

Bildiyimiz kimi, **illa** kəlməsi müxəssis (təxsis edən) bir kəlmədir. Harada işlənməsindən asılı olmayaraq bu kəlmə özündən əvvəlki cümləni təfsir (izah) edir. Bu iki cümlə istər eyni ayədə mövcud olsun (məsələn, “Ənam” surəsindən çəkdiyimiz nümunədə olduğu kimi: **Və la təqrəbu maləl-yətimi, illa bil-ləti hiyə əhsən**), istərsə də iki müxtəlif ayədə mövcud olsun (məsələn, “Əsr” surəsində olduğu kimi: **...İnnəl-insanə lə fi xusr. İlləl-ləzinə amənu və əmilus-salihati və təvasau bil-haqqi və təvasau bis-sabr**) **illa** kəlməsinin işləndiyi ikinci cümlə birinci cümlənin açıqlanmasına xidmət edir.

Bu mövzuya dair Qurani-Kərimin başqa ayələrini də misal çəkmək olar. Məsələn, Allah təala “Bəqərə” surəsində buyurur:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"

Ya əyyuhəl-ləzinə amənu kutibə aləykumus-siyamu kəma kutibə aləl-ləzinə min qablikum ləalləkum təttaqun

“Ey iman gətirənlər! Sizin üçün oruc yazılmışdır (qərara alınmışdır). Necə ki, sizdən əvvəlkilərə yazılmışdır. Ola bilsin ki, təqvalı olasınız.”²³

Bu ayədəki “sizin üçün oruc yazılmışdır” hökmü ümumi olaraq verilmişdir. Mütəal Allah həmin surənin sonrakı ayələrində isə belə buyurur:

"فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ"

Fəmən kanə minkum mərizən au əla səfərin fəiddətun min əyyamin uxər

“Naxoş olan və səfərdə olanlar oruc tutmadığı günlərin sayı qədər ayrı günlərdə tutsunlar.”²⁴

Bu ayə əvvəlki ayədə ümumi məna ifadə edən “sizin üçün oruc yazılmışdır” cümləsini xüsusişdirərək onun “xəstə və səfərdə olan şəxslərin oruc tutmamasına icazə verməsini” açıqlayır. Birinci ayədə hamı üçün ümumi şəkilə verilmiş “oruc tutmaq” hökmü ikinci ayədə “müəyyən şəxslərin oruc tutmamaq üçün icazəli olduğu”nun qeyd edilməsilə bu hökmün kimlərə aid olması ümumilikdən çıxaraq xüsusişmişdir.

²³ “Bəqərə” surəsi, ayə:183

²⁴ “Bəqərə” surəsi, ayə:185

Burada iki mühüm məsələ vardır ki, onları bir-birindən diqqətlə seçmək lazımdır. Bunun üçün yaxşı olar ki, bu iki məsələnin hər birinə ayrı-ayrılıqda nəzər salınsın.

1. Bəzi şəxslər Qurani-Kərimin “Bəqərə” surəsində orucluğu barəsində nazil olan bu iki ayədən birincisinin “amm” (ümumi) bir ayə, ikincisinin isə əvvəlki ayəni “təxsis edən” (ümumilikdən çıxarılıb xüsusiləşdirən, məhdudlaşdırən) bir ayə olduğunu iddia edir.

2. Digər şəxslər isə bu iki ayədən birincisini (“*sizin üçün oruc yazılmışdır*” ayəsi) “mənsux” ayə²⁵, ikincisini (“*xəstə və ya səfərdə olan şəxslər*” ayəsi) isə “nasix” ayə hesab edirlər.²⁶

Maraqlıdır, görəsən, bu iki iddiadan hansı biri doğrudur, bu ayələrin “amm və təxsis” olması doğrudur, yoxsa “nasix və mənsux” olması? İki iddiadan hansının düzgün olduğunu bilmək üçün bu ayələrdən ikincisinin (“*xəstə və ya səfərdə olan şəxslər (müstəsnadır)*” ayəsinin) nə vaxt nazil olmasına diqqət yetirmək lazımdır.

Əgər bu ayə “qəblə hinil-əməl”²⁷ nazil olmuşdursa, onda birinci ayə “amm”, ikinci ayə isə “təxsis edən” ayə hesab olunur. Məsələn, bildiyimiz kimi oruc tutmaq barəsində nazil olan ayənin hökmünə Ramazan ayında əməl edilir. Fərz edək ki, “*sizin üçün oruc yazılmışdır*” ayəsi Rəcəb ayında, “*xəstə və ya səfərdə olan şəxslər (müstəsnadır)*” ayəsi isə Ramazan ayından qabaq, məsələn, Şaban ayında, yəni oruc tutmağa başlamazdan öncə nazil olmuşdursa, onda birinci ayənin ümumi verilən hökmünü ikinci ayə təxsis edir (məhdudlaşdırır).

Əgər bu ayə “bə'də hinil-əməl”²⁸ nazil olmuşdursa, onda ilk ayə “mənsux”, ikinci ayə isə “nasix” ayə hesab olunur. Məsələn, “*Sizin üçün oruc yazılmışdır*” ayəsi Rəcəb ayında, digər ayə (“*xəstə və ya səfərdə olan şəxslər (müstəsnadır)*” ayəsi) isə Ramazan ayında, yəni hökmə əməl edilməyə başladıqdan sonra nazil olarsa, ikinci ayə birinci ayənin hökmünü nəsx edir. Başqa bir ifadə ilə desək, Mütəal Allah əvvəl hamının oruc tutmasını əmr edir. Ramazan ayında hamı oruc tutmağa başladıqdan sonra isə bəzi üzrlü

²⁵ Hökmü aradan qaldırılan ayə

²⁶ Hökmü aradan qaldıran ayə

²⁷ Hökmə əməl etmədən öncə

²⁸ Hökmə əməl etdikdən sonra

şəxslərin (xəstə, yaxud səfərdə olanların) müstəsna olduğunu bildirir. Əgər məsələ belə olsa, demək Allah təala müstəsna olan şəxsləri sonradan qeyd etməklə verdiyi hökmün ümumiliyini nəsx etmiş olur. Yəni, oruc tutmaq əmrinin hamıya aid olması hökmünü aradan qaldırmış olur.

“Quranın Quranla təfsiri” təfsirin digər növlərinə nisbətən ərsəyə gəlmə baxımından daha çətin və daha çox zəhmət tələb edən bir növdür. Çünki təfsirin başqa növlərində Quran ayələri müxtəlif qaynaq və mənbələrdən istifadə etməklə izah edilir. Müxtəlif mənbələr dedikdə hədis, əxlaq, əhkam, tibb, ədəbiyyat, irfan və sair mövzular haqqında təlif olunmuş əsərlər nəzərdə tutulur ki, bunlara dair kifayət qədər kitablar yazılmışdır. Təfsirin bu növündə isə Quranı təfsir etmək üçün istifadə ediləcək mənbə yalnız Qurani-Kərimin ayələridir. Əllamə Seyyid Muhəmməd Hüseyn Təbatəbayinin h. 1379-cu ildə nəşr olunmuş və iyirmi cilddən ibarət olan “əl-Mizan fi təfsiril-Quran” adlı əsəri təfsirin bu növünün bariz nümunəsidir. Necə ki, “Məarefi əz Quran” kitabının müəllifi Muhəmməd Hadi Mərifət təfsirin müxtəlif növlərindən bəhs edərkən Muhəmməd Hüseyn Təbatəbayinin “Əl-Mizan fi təfsiril-Quran” kitabınının adını xüsusi olaraq göstərmişdir.²⁹

Ədəbiyyat

1. Muhəmməd Hadi Mərifət, “Məarefi əz Quran”, Qum 1417
2. Möhsün Dəmirçi, “Təfsir tarixi”, İstanbul 2003
3. Xalis Əlbayraq, “Quranın Quranla təfsiri”, İstanbul-1996
4. Məhəmməd Hüseyn Təbatəbayi, “əl-Mizan fi təfsiril-Quran”, Qum 1379
5. Mehdiyev, Cəfərli, “Qurani-Kərim” (*Azərbaycan dilinə tərcümə*).

²⁹ “Məarefi əz Quran”, Muhəmməd Hadi Mərifət, səh.15, Qum-h.1417

РЕЗЮМЕ

Тема которую мы исследовали называется «Тефсирул-Куран бил-Куран». Мы здесь отметили характеризирование тефсирских видов от других особенностях тефсира. Как мы знаем, «Тефсирул-Куран бил-Куран» один из видов дираятских тефсиров. Этот вид тефсира по нашим наблюдением источников различается от других видов тефсира. Источник этих тефсиров хадис, история, словарь и другие книги, а источник и первоисточник этого тефсира сам Курани-Керим. Для муфессира (лицо который пишет тефсир) тефсирование Курани-Керима по сравнению от других тефсиров очень трудное, а также растолковалась причина его источниками и перво-источниками Курана-Керима.

После того как мы все это наметили мы изложили и этот вид тефсира, а также мы дали отдельные образцы ее деление на несколько частей. В итоге этот вид тефсира был блестящим образцом, в особенности произведение Аллама Магаммед Гусейн Тебатабаи и под названием «ел-Мизан-фи-Куран» с которым мы dokonчили нашу тему.

RESUME

The name of the investigated theme is the “the commentary of the Quran by the Quran”. Here we showed the features characterized this kind of commentary from the others. As we know, “the commentary of the Quran by the Quran” is supposed the reading kinds of commentary. This kind of commentary is originally differs from the other kinds of commentary. The source of the commentaries is hadith, history, glossary and other books, but the source and origin this commentary turned to is the Quran itself. We noted that it's a little more difficult to commentator (the person who writes commentary) to interpret the Quran by the Quran than other kinds of commentaries and it is reasoned by being the Quran the only origin.

After we noted the partly sharing of this kind of commentary and gave separate samples about each of them. At the end naming the word “Al-Mizan fi tafsiril-Quran” by Allama Muhammad Huseyn Tebatebai as a bright example of this kind of commentary we concluded this theme.

QIZOĞLU KİMDİR?

*Könül Quliyeva**

Həyatı

Sibt İbnu-l Cövzi (ibnu-l Cövzinin nəvəsi) ləqəbi ilə tanınan Şəmsuddin Əbu-l Müzəffər Yusif b. Qızıoğlu b. Abdullah 582/1186-ci ildə Bağdad şəhərində anadan olmuşdur. Atası, Abbasi xəlifələrindən əl-Müktəfi (1096-1160) və əl-Müstəncidin vəzirlərindən olmuş Aynuddin Əbu-l Müzəffər Yahya b. Hübeyrinin (1096/97-1165) kələsi olan Hüsəməddin Qızıoğlu idi. Əsli türk olan bu kələri sonralar İbn Hübeyrə azad etmiş və bir övlad nəzəriylə böyüdüb yetişdirərək dövrünün məşhur din xadimi və vəizlərindən biri olan Cəmalüddin Əbu-l Fərəc b. əl-Cövzinin (1116-1200) qızı Rəbiə ilə evləndirmişdir. Bu evlilikdən də Sibt İbnu-l Cövzi dünyaya gəlmişdir. Lakin Sibt hələ kiçik yaşlarından atasını itirdiyi üçün onu babası İbnu-l Cövzi böyütmüşdür, tarix və bir çox islam elmlərini də o, babasından öyrənmişdir. Beləcə elmi təbriyəni ilk dəfə babsından alan Sibt, dövrünün ən məşhur alimlərindən Bağdadda və Mosulda təhsil almışdır. O, babasının ölümündən sonra (1200) təxminən 18-20 yaşı olanda, Bağdadı tərk edərək Eyyubilərin hakimiyyəti altında olan Dəməşqə köçmüşdür. Bu şəhərdə də təhsilini davam etdirən Sibt, Şeyxülislam Muvaffakuddin Əbu Muhəmməd b. Kudadə, Əbu-l Yumn Zeyd b. əl-Kindi və başqa bu kimi müdərrişlərin dərslərində iştirak etmişdir. Beləliklə də, İran və Suriyanın tanınmış alimlərindən elmi biliklər əxz edən Sibt İbnu-l Cövzi təhsilini mükəmməl şəkildə tamamlayaraq həm islami elmlərdə, həm də tarix elmində dövrünün dəyərli şəxslərindən biri olmuşdur. Bunun bir nəticəsi olaraq Sibt, Əyyubi mülklərinin, xüsusilə də alimləri sevib himayə edən Məlikü-l Muazzam Şərəfuddin İsanın (1180-1227) hörmətini qazanmışdır.

Cövzi həmçinin bəlağətli nitqi ilə də xalq arasında sevilirdi. Beləki o, Dəməşqin müxtəlif mədrəsələrində (Şibliyyə, Bədriyyə, Mustansiriyyə və b.) dərslər keçərək tələbələr yetişdirməklə yanaşı, həm də şəhər məscid-

* Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

lərində vaizlik edərək xalqı maarifləndirirdi. Onun söylədiyi xütbələr o qədər bəlağətli olurdu ki, onu dinləməyə hətta, əmirilər, vəzirilər də gəlirdi.

O, özünə ikinci vətən olaraq seçdiyi Dəməşqdə, öz evində vəfat etmişdir. Zilhiccə ayının 21-i 654-cü ildə (21 yanvar 1257-ci il) orada da dəfn edilmişdir. Cənazəsində böyük xalq izdihamıyla yanaşı, Əyyubi hökmdarlarından əl-Məlikün-Nasir Salahuddin Yusifin də (1230-1260) iştirak etməsi, onun həm xalq, həm də hökumət yanında necə böyük bir hörmət qazandığının dəlilidir.¹

Yaradıcılığı

Sibt ibn Cövzinin dövrümüzə qədər gəlib çatan altı böyük əsəri vardır. Bunlar aşağıdakılardır:

1. “*Təzkirat havas əl-umma bi zikri Xasais’is al-’imma*”. Bu kitab on iki imam haqqındadır.

2. “*Əl-calis əs-salih və-l-amma an-nash*”. Bu kitab Dəməşq hökmdarı Musa ibn Əbu Bəkr ibn Eyyubi haqqındadır.

3. “*Kənz əl-muluk fi keyfiyyət əs-suluk*”. Bu əlyazma dini söhbətləri və xütbələri əhatə edir.

4. “*Şərh əl-Qur’an*”. Bu əsər 29 cildəndən ibarətdir.

5. “*Şərh əl-cami əl-kəbir*”. Hədislər haqqındadır.

6. “*Mir’atuz-zaman fi təvarixi əl-’ayan*”. Yazıçı bu əsər vasitəsi ilə ərəb dilli tarixçilər arasında tanınmışdır.²

“*Mir’atuz-zaman fi təvarixi əl-’ayan*” (“Ə’yanlar tarixində zamanın güzgüsü”) əsərinin əlyazması orta əsr şərq tarixini öyrənmək baxımından ən qiymətli mənbələrdən biri hesab edilir. İbn Hallikan (1211-1282) yazır ki, o, “Dəməşqdə Sibt ibn Cövzinin 40 cildəndən ibarət olan və hər birində də müəllifin imzası olan “*Mir’atuz-zaman fi təvarixi əl-’ayan*” adlı əsərini görmüşdür”.³ Lakin təssüflər olsun ki, əsərin əksər cildləri itmiş, dövrümüzə qə-

¹ Ali Sevim, Sibt ibn əl- Cövzi “*Mir’atüz-zaman fi tarixi’l-ayan*”, Ankara, 1968, s.65

² M.A.Pirimova, “*Miratüz-zaman*” о двух историках, Əlyazmalar xəzinəsində, c. VIII, 1987, s.125

³ Ali Sevim, eyni əsər, s.

dər ancaq iki cildi gəlib çatmışdır - I və VIII cildləri. Bunlardan da 495-654/1101-1256-cı illəri əhatə edən VIII cildi nəşr edilmişdir⁴.

“*Mir’atuz-zaman fi təvarixi əl-‘ayan*” (“Ə’yanlar tarixində zamanın güzgüsü”) əsərinin I cildinin əlyazması AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunda D-23 şifrəsi altında mühafizə olunmaqdadır.⁵

Əsər özü-özlüyündə böyük bir tarixi salnaməni əks etdirir və bəşər tarixi başlayandan, müəllifin ölümünə qədər (654/1256) cərəyan edən bütün hadisələri əhatə edir. Bu baxımdan Sibte, əsərin özündən əvvəlki dövrləri əhatə edən qismlərini yazmaq üçün həmin dövrlərdə yazılmış bir çox əsərlərdən də istifadə etmişdir. Bunlardan müəllifin ən çox istifadə etdiyi əsər, Muhəmməd b. Hilal əbu’l-Hasən Garsu’n-ni’mə əs-Sabinin “Uyunüt-təvarix” adlı əsəri olmuşdur. Garsu’n-ni’mə bu əsərini atası Hilalın h.360-448-ci illəri əhatə edən tarixi əsərinə zeyl olaraq qələmə almış və onu h.479(1086/1087)-cu ilə qədər davam etdirmişdir. XI əsrdə Bağdadda qələmə alındığı bilinən Uyunüt-təvarix”-i Sibte Dəməşqə gətirərək istifadə etmişdir, lakin əsərin sonrakı taleyi barəsində qaynaqlarda heç bir məlumat yoxdur.

Beləliklə Sibte ibn Cövzi əsərinin XI əsri əhatə edən bölmələrini Garsu’n-ni’mədən, XIII əsr hadisələrini əhatə edən bölmələrini isə, İbnu’l-Kalanisi, İbnu’l-Əzraq, əl-İmadu’l Katib Muhəmməd əl-İsfahani (əl-Bərkuş-Şami və Haridatu’l-Kasr adlı əsərləri), İbnu’l-Əsir, İbn Asakir, İbnu’s-Şəddad, Səməni və Dubeysi kimi müəlliflərin əsərlərindən faydalanaraq yazmışdır.⁶

Sibte bu böyük əsəri, sonralar Kutubiddin Musa b. Muhəmməd əl-Yunini əl-Ba’albəki (ölm.1326) tərəfindən qısaldılaraq yenidən qələmə alınmışdır. Yununi həmçinin h.654-cü il hadisələri ilə sona çatan *Mir’atuz-zamane* bir zeyl də yazmış və onu h. 713-cü ilə qədər davam etdirmişdir.⁷

⁴ Z. Bünyadov, “Azərbaycan Atabəyləri dövləti”, Bakı 2007

⁵ M.A.Pirimova, eyni məqalə, s.

⁶ Ali Sevim, eyni əsər, s.

⁷ Li Guo, *Early mamluk Syrian historiography al-Yunini’s Dhayl Mir’at al-zaman*, Chicago, 1997

“*Kəşfu`z-zunun*” əsərinin müəllifi Katib Çələbinin verdiyi məlumatlara görə, İbn Əbi'r-Rical ilə Muhəmməd b. Şadşah b. Bəhrəmşah *Mir'atu zamanı* Yunini kimi qısaldaraq yenidən tərtib etmişlər.

Mir'atuz-zamanın biri müfəssəl, digəri müxtəsər olmaq üzərə iki versiyası vardır və bunların hər ikisinin də bəzi cildlərində (xüsusilə də 1056-1086-cı il hadisələrini əhatə edən cildlər) müəyyən ixtisarlar edilmişdir, lakin bu ixtisarların kimlər tərəfindən aparıldığı dəqiq şəkildə bilinmir.

Əsərin indiyə qədər aşağıdakı hissələri nəşr edilmişdir:

1. *Müntəhabat min Miratuz-zaman*, Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux, Paris 1884, c.III, s.517-570.

2. *Mir'atuz-zaman fi Tarixi'l-ayan*, nəşr.ed. James Richard Jewett, Chicago 1907.

3. H.F.Amedroz tərəfindən nəşr edilən İbnu'l Kalanisinin *Zeylu Tarixi Dəməşq*, Beyrut 1908

4. *Mir'atuz-zaman fi tarixi'l-ayan*, Heydərabad-Dəccən 1951-1952, c. I-II. (H. 495-654-cü il hadisələrini əhatə edən və iki cild şəklində nəşr edilən bu hissə yuxarıda adı keçən James Richard Jewett nəşrinin eynidir).⁸

Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, əsərin Azərbaycanda-Bakıda ancaq bir cildi (I cild) vardır. Bu cild 286 səhifədən və 90 fəsildən ibarətdir. Əlyazma 20x30 formatındadır. Əlyazısı - nəşhlə yazılmışdır. Kağızı möhkəm və Avropa istehsalıdır. Əlyazmadakı fəliqranları əsas götürsək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, əsərin üzü XVI əsrin sonunda köçürülmüşdür.

Səlcuqlu tarixinin öyrənilməsi yönündən böyük bir boşluğu dolduran əsərin VIII cildi, həm də XI əsr türk dilinin (xüsusilə şəxs adlarının) və türk adət-ənənələrinin (toy və yas mərasimlərinin, saray həyatının) tədqiq edilməsi baxımından da mühümdür. Bütün bunlardan başqa Səlcuqlu dövlət təşkilatı, dövlətin dini, iqtisadi və mədəni siyasəti, xəlifə-sultan və sultan-vəzir münasibətləri haqqındakı qeydlər və ya bu mövzularla əlaqədar zikr edilən müxtəlif hadisələrin hər biri həqiqətən də, həmin dövrün tədqiq edilməsi baxımından dəyərli sənədlərdir.

⁸ Ali Sevim, eyni əsər, s.

Bibliografiya

1. Ali Sevim, Sibt ibn əl- Cövzi “ Mir`atüz-zaman fi tarixi`l-ayan”, Ankara, 1968
2. Z. Bünyadov, “Azərbaycan Atabəyləri dövləti”, Bakı 2007
3. M.A.Pirimova, “Miratüz-zaman” о двух историках, Əlyazmalar xəzinəsində, c.VIII, 1987
4. Li Guo, *Early mamluk Syrian historiography al-Yunini`s Dhayl Mirət al-zaman*, Chicago, 1997

XÜLASƏ

Əsli türk olan və Sibt İbnü-l Cövzi (İbnü-l Cövzinin nəvəsi) ləqəbi ilə tanınan Şəmsuddin Əbu-l Müzəffər Yusif b. Qızıoğlu b. Abdullah XII əsr ərəb tarixçilərindən biri olmuşdur. Bilindiyi kimi, XII əsrin sonu XIII əsrin əvvəlləri ərəb tarixşünaslığında inkişaf dövrü olmuşdur. Ancaq bu dövr tarixin ən az öyrənilmiş mərhələlərindəndir. Bunun da əsas səbəblərindən biri həmin dövrlərə aid yazılı mənbələrin olduqca az olmasıdır. AMEA Əlyazmalar İnstitutunda qorunub saxlanılan Sibt İbn Cövzi Qızıoğlunun “*Mir’atuz-zaman fi tarixi-l-ayan*” əsəri həmin dövr orta əsr Şərq tarixinin öyrənilməsi baxımından çox mühim mənbələrdən biri hesab edilir.

RESUME

Known under pseudonym Sibt ibn al-Jawzi (the grandson ibn Jawzi) Shamsuddin Abu-l Muzaffer Yusif ibn Kizoqli ibn Abdullah which was by origin the Turk, is one of the Arabian historians of XII century. As is known, the end XII, the beginnings of XIII century the period of progress Arabian historiography. But this is one of little learned period of history. One of principal causes of it is lack written sources. Product Sibt ibn al-Jawzi “*Mirátuz-zaman fi tarixi-l a`yan*”, stored Institute of Manuscripts of the National Academy of sciences of Azerbaijan, is considered one of the important sources for studying that period of history of the East.

РЕЗЮМЕ

Известный под псевдонимом Сибт Ибну-ль-Джоузи (внук ибн Джоузи) Шамсуддин Абуль-Музаффер Юсуф ибн Гызоглы ибн Абдуллах, который был по происхождению турком, является одним из арабских историков XII века. Как известно, конец XII, начала XIII века период развития арабского историковедения. Но этот период один из самых малоизученных. Одним из основных причин этого является недостаток письменных источников. Произведение Сибт ибн Джоузи Гызоглы «Миратуз-заман фи тарихил-аян», хранившийся в Институте Рукописей Национальной Академии Наук Азербайджана, считается одним из важных источников для изучения того периода истории Востока.

“ELMƏ ƏN DOĞMA DİN İSLAM DİNİDİR”

Qəmər Mürşüdlü*

Yazımıza sərlövhə kimi verdiyimiz bu sözlər İslam islahatçılığının lideri və İslam birliyi konsepsiyasının yaradıcısı Cəmaləddin Əsədabadi Əfqaniyə (1838-1897) məxsusdur.

Mütəfəkkir bütün fəaliyyəti boyu İslam dininin elmi bilikləri inkar etmədiyini, ağılın, zəkanın aliliyinə söykəndiyini əsaslandırır və yazırdı ki, bütün dinlər arasında “bir şeyə sübutsuz inanan insanları tənqid edən tək din İslamdır. Zənnə tabe olanları möhkəm bir tənqiddə məruz qoyar...İnanc təməllərini dəlil və sənədlərə dayalı olaraq yüksəldər. Hər kəsin bundan yararlanmasını təmin edər”¹. Şeyx Cəmaləddinin fikrincə, İslam öz davamçılmasına “dinin təməl prinsiplərini ancaq sübuta əsaslanaraq qəbul etmələrini təlqin edər. Lazım gəldiyində ağıla müraciət edər. Bir hökm verdiyində, onu ağıla yönəldər. Xoşbəxtliyin ağılın və bəsirətin nəticəsi olduğunu vurğular”².

C.Əfqani İslamın Müqəddəs Kitabı Qurani-Kərimi də yalnız dini ehkəmin və ibadətin mənbəyi hesab etmir, həm də yüksək mənəvi keyfiyyətləri, elm və müdrikliyi, bütün yaradılmışlar haqqında olub və olacaq bir çox məlumatları özündə ehtiva edən İlahi vəhy kimi şöhrətləndirirdi: “Bu Kitab makrokosmun əhatəli nümunəsidir. Burada hər fərd bir hərf, hər məxluqat növü bir söz, hər irq bir sətir, hər mikrokosm bir səhifədir; hər bir hərəkət və dəyişiklik onun izahı və xülasəsidir. Bu möhtəşəm Kitabın sonu yoxdur. Onun hərf, söz, sətir və səhifələrini sayıb-qurtarmaq mümkün deyil. Hər sözdə, hətta hər hərfdə o qədər müəmma və sirr gizlənmişdir ki, keçmişin və indinin bütün müdrikləri Nuh qədər ömür sürsə idilər və onların hər biri hər gün minlərlə müəmmmanın üstünü açsaydı belə, yenə də Kitabı dərk etməkdə aciz qalar və məğlubiyyətlərini etiraf etməli olardılar”³.

* Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının dosenti, fəlsəfə elmləri namizədi.

¹ C.Əfqani. Dehriyyuna Reddiye (Natüralizm Eleştirisi). İst., 1997, s.98.

² Yenə orada.

³ J.al-Afghani. The Benefits of Philosophy / Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit., p.114.

Bu mülahizələrdən çıxış edərək C.Əfqani, İslam ümmətinin maariflənməsini, elmin və texnikanın nailiyyətlərinə yiyələnməsini dini islahatçılıq konsepsiyasının tərkib hissəsi hesab edirdi. Onun üçün müsəlmanları gerilikdən, cəhəlat və mövhumatdan xilas etməyin yollarından biri onların zehniyyətindəki durğunluğu aradan qaldırmaq, elmi bilikləri yaymaq idi. Cəmaləddin deyirdi ki, Qərb ölkələrində inkişafın əsas vasitəsi elmdir və Avropa xalqları elmin və texnologiyanın inkişafına görə güclü və üstündür. Qərb bilik və zəhmət sayəsində ucaldığı halda, Şərq cahillik və tənbellik nəticəsində çökmüşdür. Filosofa görə, Şərq xalqlarının – müsəlmanların da tərəqqisi Qərbin əsaslandığı iki mühüm dayağa söykənməlidir: ağıl və vətəndaş fəallığı.

Buna görə də Seyid Cəmaləddin İslam alimlərini və filosoflarını elmin və texnikanın nailiyyətlərindən geri qalmamağa, yeni elm sahələrini, yeni ixtiraları və kəşfləri öyrənməyə çağırırdı. O hind alimlərinin simasında müsəlman ziyalılara müraciətlə deyirdi: “İbn Sinanın “Şəfa”sında, yaxud da Şihabəddinin “İşraq fəlsəfəsi”ndə adları çəkilmədiyi üçün yeni şeyləri öyrənməkdən imtina etməyiniz nə dərəcədə doğrudur? O böyük sələflərinizin sizi təmin etdiyi kimi, siz də öz davamçılarınızı ən yüksək ideyalarla təmin etməyə borclu deyilsinizmi?”⁴

Mütəfəkkir müsəlmanların Avropada inkişaf etmiş rəşadət elmləri və texnologiyaları mənimsəmələrini vacib saysa da, onları Qərbin ruhu, mənəvi dəyərləri ilə deyil, İslamın saf hikmətilə əxz etməyə çağırırdı və bu işdə alimlərin üzərinə bir məsuliyyət düşdüyünü vurğulayırdı. Qeyd etmək lazımdır ki, Əfqani Qərbin mədəniyyəti, elm və texnologiyaları qarşısında təslimçiliyi və təqlidçiliyi rədd edirdi. O Avropada təhsil almış, geyim, davranış və həyat tərzində Qərbi təqlid edən və öz mədəniyyətini inkar edən müsəlman ziyalıları tənqid edir, müstəmləkəçilərin belə təqlidçilərin xidmətlərindən öz məqsədləri üçün həmişə yararlandıklarını ürək ağrısı ilə deyirdi. Mütəfəkkir Qərb sivilizasiyasından bəhrələnməyi zəruri saysa da, Şərqlin öz mənəvi dəyərləri üzərində yüksəlməsinə üstünlük verirdi.

Əfqani çıxışlarının birində deyirdi ki, elm təkə fəlsəfi dünyagörüşün əsası deyil, o həm də iqtisadi, siyasi və hərbi inkişafın mühüm vasitələri

⁴ J.al-Afghani. The Benefits of Philosophy / Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism, p.122.

rindəndir. Maarifçi-filosof bütün tarix boyu xalqların qazandıqları nailiyyətləri, gücü-qüdrəti elmlə bağlayırdı. Onun nəzərinə, keçmişdə kəldanilərin, misirlilərin, finikiyalıların və yunanların əldə etdikləri uğurlar onlarda elmlərin inkişafı ilə bağlı olmuşdur: “İsgəndər Yunanıstandan durub Hindistana gəlmişdir ki, Hindistanı öz təsiri altında saxlasın. O da bunu elmin hünərinə edirdi...İndi isə bütün dünyanı öz təsiri altında saxlayan Avropanı, Əfqanıstanı tutan ingilisi, Tunisi işğal edən Fransanı götürün. Bunlar nə ingilisin hünəridir, nə də fransızların, bunlar yalnız onların elminin gücüdür. Gerilik və nadanlıq isə hər yerdə başını zəlillik torpağına qoymaqdan başqa bir çarə tapmamışdır”⁵. Şeyxin fikrincə, insan yaşayışını təmin edən bütün nemətlər, var-dövlət və sərvət də əsasən elmin məhsuludur, bunlar hamısı sənayenin, əkinçiliyin və ticarətin elmi yollarla aparılmasının nəticəsidir.

C.Əfqani dövrünün elm sahələrinə yaxşı bələd idi və elmləri konkret vəzifələrinə, tədqiqat mövzularına görə ayırırdı. Məsələn, yazırdı ki, fizika mövcud olan cisim və əşyalardan bəhs edir; kimya cisimlərin tərkib və analizindən, nəbatat elmi isə bitkilərdən bəhs edir və s. Filosofa görə, hər bir elmin öz sahəsi olsa da, onlar bir-biri ilə sıx əlaqədədir. Çünki hər bir elmin “mövzusu ümumi elmin bədənini üçün bir üzv kimidir və bunların heç biri ayrı-ayrılıqda yaşaya bilməz və bəşəriyyətə xeyir də verə bilməz”⁶. Və mütəfəkkir bu elmləri birləşdirə biləcək bir elmin gərəkliyini vurğulayaraq, onun fəlsəfə olduğunu əsaslandırır.

Elmin bəşəriyyət üçün üstünlüklərini və faydalarını qeyd edən Cəmaləddin mülahizələrini ümumiləşdirərək, deyirdi: “...Dünya elm üstündə bərqərar olur... Dünyanın sultanı həmişə elm olmuşdur, elmdir və elm olaraq qalacaqdır...Hələ ki, elm sarayından heç bir hökmdar qovulmamışdır. Dünyanın hər yerində həqiqi hökmdar olan elm ancaq vaxtaşırı öz paytaxtını dəyişmiş, gah Məşriqdən Məğribə, gah da Məğribdən Məşriqə getmişdir”⁷.

Mütəfəkkir elmin paytaxtının gah Şərqdən Qərbə, gah da əksinə keçdiyini deyərkən, dünya elminin bütövlüyü, vahid sistem olması ideyasından çıxış edirdi. O yazılarında və mühazirələrində Şərq və Qərb mədəniyyətlərinin

⁵ C.Əfqani. Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1998, s.27.

⁶ Yenə orada, s.29.

⁷ C.Əfqani. Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, s.27-28.

və elminin varislik əlaqəsindən, qarşılıqlı təsirindən dəfələri söz açmış, Şərq xalqlarının öz düşüncə və təfəkkürünə görə Qərb xalqlarından bacarıqsız olmadıqlarını əsaslandırmışdır.

Şeyx Cəmaləddin vaxtilə müsəlmanların elmdə və fəlsəfədə böyük uğurlar qazandıqlarını yazırdı: “Şərqdə İbn Sina, Fərabî, Razi və digərləri; Qərbdə də İbn Bəcca, İbn Rüşd, İbn Tüfeyl və digərləri vardı. Şəriət elmləri isə İslam aləminin bütün bölgələrində inkişaf etmişdi”⁸. Ancaq mütəfəkkiri təəssüfləndirən o idi ki, son dövrlərdə İslam cəmiyyətində rəşadət elmlərin öyrənilməməsinin səbəbkarı müsəlman alimlərin özləri idi, təhsilin və təlimin düzgün aparılmaması idi. O deyirdi ki, üləmanın cahilliyindən və təlim-tərbiyənin naqisliyindəndir ki, müsəlmanlar nəhv elmindən, məna və bəyan elmindən, fiqh və üsuldan bir fayda görə bilmirlər: nə ərəb dilində düzgün yazıb-oxuya bilirlər, nə də gündəlik sözləri düz yazıb, düz tələffüz edə bilirlər. “Fiqh elmini yaxşı öyrənib bilən hər bir şəxs ölkənin sədr-əzəmi, yaxud bir dövlətin baş naziri səviyyəsinə yüksəlməyə layiq olmalıdır. Halbuki fiqhi öyrənən və öyrədən alimlərimiz öz evlərini idarə etməkdə belə acizdirlər və bu axmaqlıqları ilə fəxr də edirlər”⁹.

Əfqani alimlərin təlim-tərbiyədəki rolunu İslamın onlara verdiyi şərəfə görə dəyərləndirirdi və hesab edirdi ki, əsil alim nur mənbəyi olmalıdır, ətrafa işıq yaymalıdır. Amma İslam alimləri isə, nə öz ətrafını işıqlandıra bilirlər, nə də başqalarına işıq verə bilirlər. Çünki onların “başı mövhumatla doludur”, onlar dövrün elmi nailiyyətlərindən, ixtira və kəşflərindən xəbərsizdirlər. Şeyx yazırdı ki, onlar dini elmlərdə, müqəddəs Quranın və səhih sünnətin göstərdiyi xoşbəxtlik yolunu dərk etməkdə də acizdirlər. Buna görə də mütəfəkkir doğru müəyyənləşdirirdi ki, İslam cəmiyyətinin tənəzzülü, xürafata və mövhumata düşar olması ilk öncə alimlərdə, din başçılarındakı təzahür etmiş, sonra müsəlmanlara keçmişdir; buradan da o müsəlmanların maariflənməsi, elmə, mədəniyyətə yiyələnməsi üçün din başçılarının, üləmanın islah olunmasını, elmlərini təkmilləşdirməsini və təlim-tərbiyənin, təhsilin səmərəliliyinin artırılmasını zəruri hesab edirdi.

⁸ C.Əfqani. İslam birliyi / C.Əfqani, M.Əbdü. El – Ürvətül-vüska. İst., (nəşr ili göstərilmir), s.167.

⁹ C.Əfqani. Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, s.31.

Seyid Cəmaləddin mühafizəkar üləmanın elmi müsəlman elmləri və Avropa elmləri adlandıraraq iki yerə bölməsinin qəti əleyhinə idi və İslam dininin elmə açıq bir din olduğunu əsaslandırırdı. O deyirdi ki, elmi bölməklə bu alimlər xalqı rəşadətli elmləri öyrənməkdən çəkindirirlər: “Haqqı, həqiqəti sübut edən elmi bizim alimlər qadağan edirlər, elə bilirlər ki, bununla İslamı qoruyub saxlayırlar. Belə adamlar əslində İslamın düşmənidirlər”¹⁰. Belələrinin sayəsində İslam elmdən, məntiq və rəşadətli elmlər düşüncədən məhrum əhəmiyyətli təlimə çevrilmişdir. Əfqani danılmaz gerçəklik olan təbiət qanunlarını öyrənən elmləri, riyazi və fəlsəfi elmləri İslama zidd hesab edənləri höccətül-İslam əl-Qəzalinin təbirincə İslamın cahil və nadan dostu adlandırır və belələrinin dinə vurduğu zərərlərin zındıqların və kafirlərin zərərindən daha çox olduğunu vurğulayırdı. Çünki, filosofun nəzərinə, “elmə və mədəniyyətə ən yaxın və ən doğma din İslam dinidir, elm və maarifin inkişafı ilə İslam qanunları arasında heç bir ziddiyyət yoxdur”¹¹.

İslam dininin ilk dövrlərində müsəlmanlar antik yunan alim və filosoflarının əsərlərini ərəbcəyə çevirərək öyrənmiş, elmin, fəlsəfənin inkişafında böyük nailiyyətlər əldə etmişdilər. Neçə əsrlər isə cahil təfsirçilərin, xürafətçi üləmanın günahı üzündən elmin qapıları müsəlman xalqların üzünə bağlı qalmışdır. Əfqanini də təəccübləndirən o idi ki, müsəlmanlar Aristoteli əsil müsəlmanmış kimi rəğbətlə oxuduqları halda, Qalileyi, Nyutonu, Kepleri kafir hesab edirlər, “onlar başa düşməzlər ki, şərəfətli elm heç bir millətə mal deyil, kim ona yiyələnsə, onundur... Hər bir millət elmi ilə məşğul olur. İnsanları elmi ilə qiymətləndirmək, elmi ilə tanımaq lazımdır, elmi insanlarla yox”¹².

C.Əfqaninin elmlə dinin münasibətinə dair görüşləri onun fransız şərqşünas Ernest Renanın “İslam və elm” mövzusunda oxuduğu mühazirənin mətninə yazdığı cavabda da öz əksini tapmışdır.

E.Renan Sorbonna universitetində oxumuş olduğu mühazirədə ərəb təfəkkürünün doğurduğu İslamın əzəldən elmə və fəlsəfəyə düşmən olduğunu və ərəblərdə elm və fəlsəfə yaratmaq bacarığının çatmadığını əsaslandırmağa

¹⁰ C.Əfqani. Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, s.32-33.

¹¹ Yenə orada, s.33.

¹² Yenə də orada, s.32.

çalışır. O iddia edir ki, müsəlman ölkələrin tarixində elm və fəlsəfə yalnız ortodoks İslamın müəyyən səbəblərdən zəiflədiyi vaxtlarda çiçəklənmişdir.

Renanın fikrincə, hətta o zamanlarda nə elm, nə də fəlsəfə ərəb mənşəli olmayıb ya yunan, ya da fars (sasani) mənbələrinə söykənmişdir. Və onları yaradanlar nə qanına, nə də düşüncə tərzinə görə ərəb deyildilər. Elmdə müstəqil və dəyərli nə vardısı, ortodoks İslama qarşı olanlar tərəfindən yaradılmışdı və onlar da bədətçilikdə təqsirləndirilərək, təqib olunurdular.

C.Əfqani Renanın irəli sürdüyü tezislərə qarşı ərəbcə bir cavab yazır və həmin yazı fransız dilinə tərcümə olunaraq, "Journal des Debats"-ın 18 may 1883-cü il tarixli sayında dərc edilir.

Şeyx Cəmaləddinin cavabı Renanın mühazirəsinin iki əsas müddəasının təkzibinə yönəlmişdi: birincisi, İslam dini elm və tərəqqiyə qarşıdır; ikincisi, ərəblər irq olaraq elm və fəlsəfə yaratmaq qabiliyyətinə malik deyillər.

Əfqani fransız alimin İslamın elm və tərəqqiyə qarşı olması haqqında fikirlərinə münasibət bildirərək, bütün dinlərin tarixən elmə və fəlsəfəyə barışmaz mövqedən yanaşdıqlarını əsaslandırır və yazırdı: "Əgər İslam dininin elmin inkişafına əngəl olduğu doğrudursa, bu əngəlin bir gün ortadan qalxmayacağı da iddia edilə bilərmi? İslam dini bu cəhətdən digər dinlərdən nə ilə fərqlənir? Bütün dinlər hər biri özlüyündə dözümsüzdür... Həqiqətən, İslam dini elmi boğmağa, inkişafını dayandırmağa çalışdı. Həm də o fəlsəfi və intellektual hərəkəti dayandırmağa, ağılları elmi həqiqəti araşdırmaqdan imtina etdirməyə nail oldu. Yanılmıramsa, bildiyimə görə Xristian dini tərəfindən də eyni şeyə təşəbbüs edilmişdir və katolik kilsəsinin möhtərəm rəhbərləri bu gün belə mübarizədən əl çəkməmişlər"¹.

Mütəfəkkir həyatı boyu İslam qanunları ilə elm arasında barışmazlığın olmadığını və müsəlmanların saf İslam prinsiplərinin dirçəldilməsi ilə tərəqqiyə çata biləcəkləri ideyasını təbliğ etdiyindən, Renanın mühazirəsinə şərh-dəki bəzi mülahizələri, yəni elmə münasibətdə İslamı digər dinlərlə eyniləşdirməsi, müsəlmanların geriliyində despotizmlə bərabər İslam dinini də əsas səbəb kimi göstərməsi onun fikirlərinin ziddiyyətli olması haqda rəy yaratmışdır. Şeyxin ardıcılıqları və tərəfdarları isə onun belə məzmununda cavab yazmadığını, fransız dilini bilmədiyindən ərəbcə yazdığı mətnin bu dilə tərcüməsində təhriflərə yol verildiyini güman edirlər. Bu fikirlər əsassız deyil.

¹ C.Əfqani. Renana cavab / M.Türköne. C.Əfqani. Ankara, 1994, s.58-59.

Belə ki, cavabdakı mülahizələr mütəfəkkirin digər yazı və çıxışlarındakı ideyalarından fərqlidir². Bu dövrdə Cəmaləddinin hələ fransız dilini bilməməsi də doğrudur. O Renana cavabda yazır: “Lakin mən əlimin altında olan, bu nitqin əslinə az və ya çox sadıq bir tərcüməsini oxuya bilirəm. Əgər fransızca mətni oxuya bilsəydim, bu böyük düşünürün fikirlərinə daha yaxşı nüfuz edə bilərdim”³.

Bəzi tədqiqatçılar C.Əfqaninin cavabını təslimçilik, onun dinsizliyinin ifadəsi, görüşlərinin ziddiyyətliyi və s. kimi dəyərləndirirlər. Prof. H.Karamana görə isə, Cəmaləddinin cavabı Renanın fikirlərinə qarşı rəddiyyə mahiyyətindədir və Şeyx fransız alimin iddialarını cavablandırarkən fərqli yanaşma və üslub ortaya qoyduğu üçün, “bəzi İslam filosoflarının istifadə etdiyi üslubu mənimsədiyi üçün” yanlış anlaşılmışdır⁴. Nikki R.Keddi də belə hesab edir ki, Renana cavabında Əfqani müsəlman filosofların auditoriyanın səviyyəsinə uyğun müraciət formalarından istifadə etmək ənənəsindən bəhrələnərək, geniş kütləyə müraciətindən fərqli fəlsəfi arqumentlər işlətmişdir və buna görə də onun mülahizələri ziddiyyətli hesab olunmuşdur⁵.

Hər iki tədqiqatçının irəli sürdüyü mülahizə ilə razılaşmaq olar. Belə ki, İslam filosofları ənənəvi olaraq müsəlmanları dini ehkamı mənimsəmə səviyyəsinə görə iki qrupa ayırmışlar: kütlə (əmmə) və seçilmiş zəka sahibləri (xassa). Məsələn, əl-Qəzaliyə görə xassa dini dərindən bilən, təbiətən istedadlı dini elitədir; əmmə isə dinin yalnız zahiri tərəfini görən xalq kütləsidir. C.Əfqani də bu ənənəni davam etdirir və belə hesab edir ki, sadə xalq kütləsi rəşadət fəlsəfi dəlilləri dərk edə bilməz. Və “Renana cavab”ın sonunda yazır: “...Çünki kütlələr ağılı xoşlamazlar və ağılı öyrətdikləri ancaq bir qrup elit zəkalar tərəfindən qavranıla bilər”⁶.

Bununla bərabər, “Renana cavab”ı mütəfəkkirin digər məqalə və çıxışlarının mətni ilə müqayisə edərkən bu qənaətdə gəlmək olur ki, Cəmaləddin Avropa oxucusuna müraciət etdiyindən, elmlə dinin münasibəti məsələsinə də Qərbdə başa düşülən anlamda, daha rəşadət yanaşmış, sosioloji təhlillər

² Bax: C.Əfqani. Dehriyyə Reddiyyə; yenə onun: Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, s.25-33.

³ C.Əfqani. Renana cavab / M.Türkəne. C.Əfqani, s.56.

⁴ H.Karaman. Əfqani Cəmaləddin / İA, c.10. İst., 1994, s.463-464.

⁵ Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism, p.37-38.

⁶ C.Əfqani. Renana cavab / M.Türkəne. C.Əfqani, s.65.

apararaq təkcə İslamın deyil, ümumiyyətlə dinin elm və fəlsəfə ilə barışmazlığı tezisini irəli sürmüşdür: “İnsanlığ var olduğu müddətdə ehkam və azad araşdırma, din və fəlsəfə arasındakı mübarizə davam edəcəkdir. Bu elə ümitsiz bir mübarizədir ki, qorxuram ki, zəfər azad düşüncənin olmayacaqdır”⁷. Digər tərəfdən də, ola bilsin ki, tərcüməçi Cəmaləddinin düşüncəsini düzgün qavraya bilməmiş, İslam və müsəlman anlayışlarını eyni anlamda başa düşmüş və tərcümə xətalılarına yol vermişdir. Belə ki, Əfqani müsəlman aləminin geriliyində, tənəzzülündə İslam dinini deyil, həmişə İslamın nadan təfsirçilərini, din başçılarını və despotları günahlandırır, yəni ilkin, həqiqi İslamın deyil, son əsrlərdə mövhumat və xürafatın sirayət etdiyi İslam dininin elmin və mədəniyyətin inkişafına mane olduğunu qeyd edir. E.Renan da bu fikirlə razılaşıb: “Fikrimcə Şeyx Cəmaləddin mənim bu iki ana tezisimə önəmli dəlilərlə gətirmiş oldu: - İslam mövcudluğunun ilk yarısında müsəlman torpaqlarında elmi hərəkətin meydana gəlməsinə mane olmadı; mövcudluğunun ikinci yarısında öz qoynunda elmi hərəkəti boğdu və bu onun fəlakətinə səbəb oldu”⁸.

Əfqani təhsilin insanın və cəmiyyətin həyatındakı rolunu yüksək dəyərləndirirdi və yazırdı ki, toplumun bütün sinif və təbəqələri gözəl təhsilə yiyələnərsə, həmin toplum çiçəklənəcək və tərəqqi edəcəkdir, onun bütün sinif və təbəqələri bir-birilə harmoniyada və bərabərlik münasibətlərində olacaqlar. Mükəmməl təhsil sayəsində belə toplumda “böyük rəhbərlər formalaşdığı kimi, gözəl filosoflar, erudisiyalı alimlər, bacarıqlı sənətkarlar, təcrübəli aqronomlar, imkanlı tacirlər və digər sənət sahibləri mövcud olacaqdır”⁹. Mütəfəkkirə görə, belə toplumun həm rəhbərləri, həm də bütün təbəqələri digər ölkələrin müvafiq təbəqələrindən üstün olacaqdır; yəni təhsilin inkişaf tapdığı ölkə başqa ölkələrdən öz üstünlükləri ilə fərqlənəcəkdir. Amma əgər təhsilə mənafeviyyətsizlik (bu kəlmə ilkin İslam prinsiplərindən uzaqlaşmaq, biliyə laqeyidlik, əxlaqi dəyərlərin itməsi, mövhumatın və cəhalətin yayılması anlamında başa düşülməlidir – Q.M.) sirayət edərsə, bu, ayrı-ayrı

⁷ Yenə orada.

⁸ E.Renan. Bir Evvelki Konferansa Ek / M.Türkəne. C.Afqani, s.73.

⁹ J.al-Afghani. Commentary on the Commentator / Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism, p.123-124.

təbəqələrin və ümumilikdə toplumun zəifləməsinə və gücdən düşməsinə səbəb olar.

Şeyx Cəmaləddin inanırdı ki, gücsüzlük, cəhalət və səfalət içində olan müsəlmanlar da mükəmməl təhsil sayəsində öz keçmiş qüdrət və xoşbəxtliklərinə qayida bilirlər. Əsas şərt isə İslam cəmiyyətində təhsilin və təlimin dini dəyərlər üzərində qurulmasıdır. Çünki, filosofa görə, insanları maarifləndirəcək, qəti dəlilə söykənən bilgilərlə təmin edəcək, onların mənəviyyatını saflaşdıracaq alim, müəllim və tərbiyəçilərin hazırlanması dini vəzifədir: “Təhsil işinə məsul bir müəllim və “xeyirli işi görməyi əmr edib, pis əməlləri qadağan edəcək”¹⁰ bir tərbiyəçi İslami həyat baxımından bir zərurətdir”¹¹ və İslam dininin davamçıları üçün bu bir fərzdır. Əfqanıni yazdığına görə, qəzet nəşr etmək, modern məktəblər açmaq, zahiri görkəmində və həyat tərzində Qərbi təqlid etmək ümmətin oyanışı və dirçəlişi üçün bəzən ya xeyir vermir, ya da yetərli deyil. Çünki İslam cəmiyyətinin xəstəlikləri müsəlmanların düşüncəsində, inancında və mənəviyyatında olduğuna görə, çarəni də onlarda axtarmaq lazımdır¹². Yəni təhsilə yol tapmış mənəviyyatsızlığı aradan qaldırmaq, müsəlmanların düşüncəsini, inanc və əxlaqını saflaşdırmaq lazımdır. Bu isə ilkin İslama və Quran hikmətinə qayıdışla mümkündür: “Bu şərəfli iman, bu təmiz etiqad bu millətin qəlbində yenidən yerini almağa davam etdikcə, zehinlərdə bu inancın nişanələri yenidən görünməyə başladıqca, İslami həqiqətlər mötəbər alimlər və düşünlülər arasında yenidən yayıldıqca bu ümmət üçün əsla ölüm yoxdur”¹³. Əfqani İslamın təməl prinsipləri üzərində qurulan təlim-tərbiyənin ailədən başlayaraq geniş təhsillə davam etdirilməsini və bu məqsədlə məktəblərin sağlam ruh və sağlam bədənə malik insanlar yetişdirə biləcək səviyyədə formalaşdırılmasını təklif edirdi.

Şeyx Cəmaləddinin bu gün də aktuallığını saxlayan ideyalarından biri də təhsilin və təlim-tərbiyənin milli dildə aparılmasıdır. Şeyxin fikrincə, “əlm və maarif əgər millətin öz ana dilində tədris olunarsa, onların öyrənilməsi

¹⁰ Əfqani bu ifadəni Qurani-Kərimin Ali-İmran surəsinin 104-cü ayəsindən götürmüşdür.

¹¹ C.Afqani. Dehriyyuna Reddiye, s.101.

¹² Bax: C.Afqani. Ümmətin keçmişi, hali və hastalıklarının çaresi / C.Afqani, M.Abdüh. El – Ürvetül-vüska, s.91-99.

¹³ C.Afqani. Kaza ve kader / C.Afqani, M.Abdüh. El – Ürvetül-vüska, s.151-152.

daha asan olar, beyinlərə daha tez həkk edilər, daha gec unudular, elmlərin dəqiqliyinə daha artıq vəqif olunar, elmin mahiyyəti və mənfəəti daha yaxşı aydınlaşar”¹⁴. Mütəfəkkir yazırdı ki, elm və maarif o zaman xeyir verər ki, millətin bütün nümayəndələri ondan istifadə edə bilsin, bəhrələnə bilsin; doğma dildə olmayan elm isə həminin malı ola bilməz. Bu baxımdan alimlər ana dilinin inkişafı qeydinə qalmalıdılar, sözləri müxtəlif sənət və peşə sahələrinə uyğun mənalandırılmalıdılar. Bu məqsədlə onlar xarici dillərdən də sözlər ala bilərlər, ancaq bir şərtlə ki, həmin sözləri öz dillərinə uyğunlaşdırsınlar¹⁵.

Cəmaləddinin İslamın mahiyyətindən qaynaqlanan rəşadətçiliyi özünü onun dini islahat konsepsiyasında da göstərirdi. Belə ki, filosof ilkin İslamın təməl prinsiplərini, Quran ayələrini yeni bir üslubda, müdriklik işığı ilə təfsir edilməsini tövsiyə edirdi və düşünürdü ki, yalnız belə bir şey müsəlmanların şüur və qəlblərini doğru yola yönəldə bilər, onları durğunluqdan, xürafat və mövhumatdan xilas edə bilər. Əfqani İslamda islahatın mahiyyətini də məhz bu mənada, yəni ilkin İslamı olduğu kimi qavramaqda, ağıla dayanaraq şərh etməkdə və təbliğ etməkdə görürdü. O deyirdi: “...Dini islahatın mənası Rəsulullah gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yəni İslam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulullah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini əsri-səadətindəki rəşadətə salmaq deməkdir”¹⁶. Mütəfəkkirin məqsədi İslam dinini deyil, müsəlmanların şüurunu dəyişmək, onlara saf Quran hikmətini aşılamaq idi.

¹⁴ C.Əfqani. Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, s.13.

¹⁵ Yenə orada, s.15.

¹⁶ İqtibas üçün bax: Ş. Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, 1996, s.24.

ƏDƏBİYYAT

1. Afqani C. Dehriyyuna Reddiye (Natürəlizm eleştirisi) / Terc. V.İnce. İst., Ekin Yayınları, 1997.

2. al-Afghani J. The Benefits of Philosophy / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.109-122.

3. al-Afghani J.Commentary on the Commentator / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.123-129.

4. Afqani C. Kaza və kəder / Afqani C., Abduh M. El-Ürvətül – vüska /Terc. İ.Aydın. İst., Bir Yayıncılık, (nəşr ili göstərilmir). – s.139-153.

5. Afqani C. İslam birliğı / Afqani C., Abduh M. El-Ürvətül – vüska /Terc. İ.Aydın. İst., Bir Yayıncılık, (nəşr ili göstərilmir). – s.167- 174.

6. Afqani C. Renana cəvəp / M.Türkönə. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. – s.55-66.

7. Afqani C. Ümmətin gəçmişı, hali və hastalıklarının çaresi / Afqani C., Abduh M. El-Ürvətül – vüska /Terc. İ.Aydın. İst., Bir Yayıncılık, (nəşr ili göstərilmir). – s.87-100.

8. Karaman H. Efqani Cemaleddin / İA, c.10. İst., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

9. Əfqani C. Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti / Əfqani C. Seçilmiş əsərləri (Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi prof. Ş.Qurbanovdur). Bakı, Azərnəşr, 1998. – s.8-21.

10. Əfqani C. Təlim-tərbiyə haqqında / Əfqani C. Seçilmiş əsərləri (Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi prof. Ş.Qurbanovdur). Bakı, Azərnəşr, 1998. – s.25-33.

11. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1996.

12. Renan E. Bir Evvelki Konferansa Ek / M.Türkönə. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. – s.67-73.

РЕЗЮМЕ

Эти слова принадлежат крупному мыслителю, реформатору и просветителю Исламского мира Дж.Асадабади Афгани. Он в своих трудах и выступлениях обосновал, что Исламская религия не только не отрицает рациональные науки, наоборот, всячески поощряет их развитие, что Ислам подчеркивает верховенство разума. Поэтому он резко критиковал консервативную улему за то, что она делила науку на мусульманскую и европейскую.

В статье на основе анализа некоторых работ Афгани, показывается, что мыслитель высоко ценил роль науки и техники в развитии общества и ратовал за распространение образования и культуры среди мусульман.

RESUME

These words belong to outstanding thinker, reformer and enlightener world of Islam J. Asadabadi Afghani. He in the transaction and appearances has basing that the religion of Islam not only does not negate rational sciences, on the contrary, in every way encourages their development, that Islam underlines the supremacy of reason. Therefore he criticized conservative ulama for the fact that it divided a science on Muslim and European.

In the article on the basis of the analysis of some transaction Afghani, shows, that thinker highly appreciated a role of a science and technics in development of society and fought for propagate of education and culture among Muslim.