

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 11 Aprel (Nisan) 2009

VƏHDƏTİ-VÜCUD VƏ PANTEİZM

V.M.Məmmədəliyev¹

Vəhdəti-vücut varlığın birliyi deməkdir. Sufilər, o cümlədən vəhdəti-vücutu bir təlim kimi sistemləşdirib formalaşdıran Mühyiddin Miihammad İbnül - Ərəbi (1165-1240) belə hesab edirlər ki, özlüyündə mövcud olan varlıq birdir və o Allah-Taalanın vücutudur (zəti). Allahın vücutu (varlığı) vacib, qədim və əzəlidir, onun əvvəli və sonu yoxdur. Bu vücut təaddüd (çoxalma), təcəzzü (parçalanma), təqsim (bölünmə) və təbəddül (dəyişmə, yeniləşmə) qəbul etmər. Təsəvvüfdə ona vücuti-mütəlaq (mutlaq vücut), vücuti-məhz, vücuti- bəht (sıf, xalis vücut), vücuti-küll (təm, bütöv vücut) və başqa adlar da verilir. Mütəlaq vücut mövcud olan hər bir şeyin qaynağıdır. Mümkün (muqayyad) vücut mutlaq vücuta bağlı olduğu üçün varlıq baxımından öz- özünün qaynağı ola bilməz. Kainat Haqqın (Allahın) vücutuna nisbətə bir əyna kimidir. Dark edilən və hiss olunan hər bir şey bu əynada zahir olub goriinur. Beləliklə, "vücuti-məhz Allahdır, başqası deyildir (1,9).

Allah-Taala kainatda zəti etibarla deyil, sifət və fələri etibarla təcəlli (təzahur) edir. Kainat bütövlükdə Haqqın vücutu ilə mövcuddur (2,II,473). Kainatda mövcud olan bütün şeylər (əşya) mutlaq vücutun dəyişik mərtəbələrindəki təayyunları-təzahurları və görüntüləridir. Mütəlaq vücutun mahiyyəti bilinməz, hətta ona mahiyyət dəxi deyilməz. Allahı bilmanın (mərifətullah) son nöqtəsi bu dünya həyatında Tanrını "Ona bənzər heç bir şey yoxdur" (Şura,11) və "Sənin izzət sahibin olan Rəbbin (müşriklərin) Ona

¹ BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekani, akademik

aid etdikləri sifatlardan uzaqdır" (Saffat, 180) ayalarında olduğu kimi ancaq salbi (mənfi, inkarı) baxımdan bilməkdir. Allah mütləq varlıqdır, O heç bir şeylə məhdud deyildir; həyy, qəyyum, əlim, miirid və qadirdir. Haqq viicudun eynidir. Har gerqakliyin qaynağı olan viicud aslında bölünməz, azalı və daimidir (2, IV, 100, 193; 3, c.20, 499).

Qeyd etmək lazımdır ki, Mühyiddin İbnül-Ərəbi vahdati-viicudu sistemləşdirib formalaşdırsa da, onu bir talim şəklinə salsada, o vəhdəti-viicud istilahını işlətməmişdir. Onun heç bir əsərində vahdati-viicud termininə rast gəlinmir. İbnül-Ərəbi bu mənanı bir deyil, bir çox ibarə, söz və istiarə ilə anlatmışdır. İbnül-Ərəbi vahdati-viicud ifadəsini sadəcə olaraq "Mənə Sənin vücudunun vəhdətini müşahidə etdir" anlamındakı bir duasında işlətməmişdir. Burada həmin ibarədən termin kimi istifadə olunmamışdır. Vahdati-viicudu bir təsəvvüf istilahı kimi ilk dəfə İbnül-Ərəbinin oğulluğu və talabəsi Sədrəddin Kənəvi və daha sonra Kənəvinin şagirdi Səiduddin Fərqani işlətməmişdir (3,506).

İbnül-Ərəbiyə görə, viicud (varlıq) Haqqın özünü yəni öz zətinə tapması deməkdir olduğundan o, Haqqın zətimdən, Onun sifətlərindən və fəllərindən başqa bir şey ola bilməz. O belə hesab edir ki, viicud əsasən birdir, mövcud olan şeylər isə Onun təcəllələrindən (təzahürlərindən, görünülərindən) ibarətdir. Belə bir vəziyyəti miivahhid (Allahın birliyinə inanən) görünüşdə müxtəlifliyə və çoxluğa baxmayaraq haqiqətdə birlik və bir varlıq olduğunu kəşf edib onu təsdiq edən kimsə deməkdir. İbnül-Ərəbi belə hesab edir ki, şirk (Allaha şərik qoşmaq) viicudun çoxluğu deməkdir (3,506).

Vahdati-viicud bir talim kimi İbnül-Ərəbiyə aid edilsə də, təsəvvüfdə ondan əvvəl də bu düşüncə mövcud olmuşdur. Çünki bu görüş əslində təsəvvüfün əsasını təşkil edir. Məsələn, Bayazid Bistaminin yanında (ö.875) "Kənəllahu vələm yəkun maahu şey" (Allah var idi, Ondan başqa heç bir şey

yox idi) deyildikdə o da buna cavab olaraq “Əlanə kəmə kan” (İndi də elə o cürdür),- deyə cavab vermişdi.

Cüneyd Bağdadiyə görə (ö.909), tövhid qulun Allahın hüsurunda bir qaraltı, bir kölgə kimi olmasıdır. Yenə də Cüneydə görə, tövhid qədimi (Allahı- V.M.) mühdəsdən (sonradan var olandan, yaradılardan) ayırmaqdır (4,282).

Mənsur Həllac da (ö.921) özünü Haqq ilə qaim, öz varlığını yox görərək “Ənəl-Həqq” (Mən Haqqam) demişdi. Ancaq burada bir incəlik vardır. O da bundan ibarətdir ki, Allah sözü Tanrının zatına, Haqq sözü isə Onun təcəllilərinə aid olan bir isimdir. Bu baxımdan “Ənəl-Həqq” sözü ilə “Ənəllah” ifadəsi arasında fərq vardır (4,285).

Mənsur Həllac “Ənəl-Həqq” sözünə görə edam edilmişdir. Mənsurun edam əsnasında dediyi aşağıdakı sözlər bu ifadənin bir vəcd, bir ekstaz məhsulu olduğuna dəlalət edir: “Sənin qulların Sənə olan yaxınlıqlarından və dinlərinə olan bağlılıqlarından ötrü mənə öldürməyə yığışdılar. Onları bağışla, çünki Sən mənə göstərdiyin sirləri, onlara da göstərmiş olsaydın, haqqımda belə düşünməyəcəkdilər... Ey Allahım, hər yerdə təcəlli edən Sənsən... Mənim Səninlə mövcud olmağım nasut aləmindədir. Sənin mövcudluğunun mənimlə caiz olması isə lahut aləmindədir. Mənim bəşəriyyətim Sənin üluhiyyətində birləşmə olmadan yox olmuşdur. Sənin üluhiyyətin mənim bəşəriyyətimə təmas etmədən onu əhatə etmişdir. Sənin qədim olmağına dəlil mənim sonradan (hadis) olmağımdır. Mənim sonradan olmağımın dəlili Sənin qədimlik libasının altındadır” (5, 7-8).

Təsəvvüf bütövlükdə sistem halına salan İmam Qəzzali (ö.1111) “İhyau ülumid-din” kitabında mərifətdən bəhs edərkən “Varlıq aləmində Allahdan və Onun fellərindən başqa bir şey yoxdur. Bütün kainat Onun felləridir”, – deyir. “Müşkatül-ənvar” əsərində isə böyük mütəfəkkir: “Ariflər məcaz çuxurundan həqiqət səmasına yüksələrək mənəvi məcəzlərini tamamladıqdan

sonra varlıq aləmində Allahdan başqa heç şey olmadığını müşahidə gözü ilə görmüşlər”, – deyə söyləyir 4,285-286) .

İmam Qəzzalının “La mavcudə illa Hu” (Ondan başqa varlıq yoxdur” sözü əslində vəhdəti-vücuddan başqa bir şey deyildir.

Mühyiddin İbnül-Ərəbinin əsas xidməti bundan ibarətdir ki, o bütün bu fikirləri toplayıb öz görüşləri ilə uyğunlaşdırmış, vəhdəti-vücuda anlayışını - bu istilahi işlətməsə də - sistemləşdirib bir təlim halına salmışdır.

Varlığın meydana gəlişini Quran işığında izah edən İbnül-Ərəbiyə görə, Allah əzəldən bəri var idi və Onunla bərabər heç bir şey yox idi. Allah bu aləmi öz isim və sifətlərini zahirə çıxarmaq üçün yaratdı. Allah-Təala bizi və aləmi hansı şəkillərdə yaradacağını özünün əzəli elmində bilirdi. Əgər bilməsəydi yaratmazdı. Allahdan başqa bir varlıq olmadığı üçün Onun aləmin bu şəklini başqa bir yerdən alması barədə danışmaq olmaz. Bizi və aləmi əzəli bilgisilə belə bildiyi üçün aləm Onun elmində bilqüvvə (potensial şəkildə- V.M.) mövcud idi. Allahın aləmə aid bilgisi öz qədimliyinə bağlı olaraq qədimdir, zira bilik (elm) Onun sifətidir, ilahi sifətlər əzəlidir. Allahın bizi yaradacağını sonradan bilmiş olduğunu söyləmək Onun elminə nöqsan gətirər. İbnül-Ərəbi Allahın aləm və əşya haqqındakı bu bilgisinə “əyani-sabitə” adını verir” (4,287).

Əyani-sabitə (təkdə: eyni sabitə- V.M.) xarici aləmdə mövcud olan əşyaların Allahın elmindəki həqiqətləri (əslı, mahiyyəti) olub xarici aləmdə mövcud deyildir. Başqa sözlə, onlar Allahın elmində düşüncə (təsəvvür) şəklində sabit olan yoxlardır. Əyani-sabitənin xarici aləmə nisbətə varlığı olmadığı üçün onlar yox qəbul edilir. Əyani-sabitə və ya elmi surətlər, ariflərin təbirincə desək, vücuda (varlıq) ətrini qoxulamamışlar. Sufilərin əşyanın Allahın elmində mövcud olan həqiqətini ifadə edən bu istilahına kəlamçılar “məlumi-məduum”, filosoflar “mahdiyyət”, mötəzililər isə “şey-sabit” deyirlər. Aləmdəki əşyanın həqiqətləri demək olan bu surətlərdən tək-

tək hər birinin istər öz zətı, istərsə də özü kimi başqa surətlərin zətı haqqında heç bir şüuru yoxdur. Çünki onların vücudları və təməyyüzləri (fərqlənmələri) eyni (zati) deyil, elmidir (3,503; 4,287).

İbnül-Ərəbi əyani-sabitənin mövcud olduğu aləmə, “aləmi-sübut”, “elmi-ilahi”, “həzrəti-elmiyyə” adları verərək bütün mövcud olan şeylərin bundan zühur etdiyini göstərir. Bu “aləmi-bəsiti-müfrəd” (mücərrəd tək aləm) bizim hiss etdiyimiz, duyduğumuz aləmdə bütün mövcudatı (külli, cüzi, mənəvi, əqli) ehtiva edir. Əyani-sabitə qeybi-mütləq halındakı mütləq vücud ilə “aləmi-şəhadət” və “aləmi-məhsus” arasında orta bir mərtəbədə olduğu üçün bir yönü ilə aktiv, bir yönü ilə də passiv bir durum yaradır. Daha doğrusu, əyani- sabitə ilahi isimlərə nisbətə passiv, aləmi-şəhadət və ya duyulan, hiss edilən aləmə nisbətə isə aktiv vəziyyətdədir (3,505).

Xaricdə olan varlıqlar (əşya) əyani- sabitənin aləmdəki təəcəllisi, Haqqın təkvini (qüdrət) sifəti ilə zühurunun nəticəsi olduqları üçün əslində yox hökmündədirlər. Bu varlıqlar özlərinə aid kimi görünsələr də, həqiqətdə Haqqın zühur etmiş vücudu olaraq əsl deyil, kölgə varlıqlardır. Kainat vücuda gəlməzdən əvvəl Allahın zətı ilə birlikdə başqa bir şey mövcud olmadığı kimi, indi də Onunla yanaşı, Onunla birlikdə heç bir şey yoxdur. Bu varlıqlar yox ikən Allahdan südur etmiş (çıxmış) mümkün varlıqlardır. Lakin onların bu süduru (meydana gəlişi, çıxışı) hissəsinin bütövdən ayrılması kimi bir var olma deyildir. Əgər belə olsa idi, əşyanın varlıqdan varlığa südur etdiyini və onun əzəldə özü ilə mövcud olan bir varlığa sahib olduğunu demək lazım gələrdi. Məhz buna görə İbnül-Ərəbinin hər mövcud şeyin əslini təşkil edən əyani- sabitə görüşünün Platonun “əzəli ideya”larına, Aristotelin “entelecheia”sına, qnostiklərin “aeon”larına, Neoplatonistlərin “idea” yozumları ilə “vahid təbiət” haqqındakı fikirlərinə və Mötəzilənin “mədumlar”ına müəyyən cəhətlərdən bənzədiyini söyləmək mümkün olsa da, bu görüşün iki baxımdan tamamilə özünəməxsus cəhətləri olduğu da

görünməkdədir. Birincisi, əyani- sabitə Neoplatonistlərin “ideyaları” (musulları) kimi külli surətlər, yaxud mənalar deyildir. Əyani- sabitə hər bir eyni- sabitin xarici aləmdə bir qarşılığı, müqabili olan cüzi surətlərdir. İkincisi, əyani- sabitə Haqqın vahid zatındakı təəyyünlər, təzahürlərdir. Haqq öz zatını düşündüyü anda əyani- sabitənin zatları da Onu düşünür. Buna görə də Platonun ideyaları əyani- sabitəyə deyil, misal aləminə qarşılıq ola bilər. Əyani- sabitə Allahın elmində sabitlik əldə etmiş gerçəkliklər olub, mümkünatın həqiqətlərinin zahirə doğru bir addım daha irəliləyərək qərarlaşmasıdır (3,505-506).

İbnül-Ərəbi varlığın Haqqın ilk təcəllisinin əsəri olan “əqli-əvvəl”dən, yaxud “həqiqəti-Mühəmmədiyyə”dən əmələ gəldiyini, “əqli-əvvəl”in tək olduğunu, fəqət xilqətində “kəsrət” (çoxluq) istedadı olduğunu bildirərək belə bir ehtimalı aradan qaldırmağa çalışmışdır (4,288).

Varlığın mərtəbələri. İbnül-Ərəbi varlığın (vücudun) mərtəbələrini bəzən ikili, bəzən üçlü, bəzən beşli, bəzən də yeddili təsnifə görə anladır (3,501). Təsəvvüf ədəbiyyatında ən çox işlənən və anlaşılməsi daha asan olan yeddili təsnif aşağıdakı kimidir:

1. La təəyyün (əhədiyyət) mərtəbəsi. Bu mərtəbə mütləq qeyb, sırf zat mərtəbəsidir. Vücut (Allahın zati, zati-ilahi) bu mərtəbədə sifət və vəsf bağlılıqlarından, ümumiyyətlə, bütün bağlılıqlardan kənardır. Bu mərtəbə Allah-Təalanın mahiyyəti və həqiqətidir, onun üstündə heç bir mərtəbə yoxdur. Qeyd etmək lazımdır ki, təsəvvüfdə “təəyyün” meydana çıxma, zahir olma, zahirə çıxma, təzahür mənasındadır; la təəyyün isə meydana çıxmama, zahir olmama, təzahür etməmə mənasında işlənir. La təəyyün mərtəbəsi “hər şeydən boş olmaq” mənasında gələn “itlaq” məqamıdır. Peyğəmbərdən (s.ə.s.) “Əşya yaradılmamışdan öncə Allah-Təala harada idi?”, - deyə soruşulduqda o: “Üstündə və altında hava olmayan əmadə idi”, - deyə cavab vermişdi (6, surə 11,1). Əma “incə bulut” mənasında olsa da,

“üstündə və altında hava olmayan” ifadəsi Peyğəmbərin (s.ə.s.) la təəyyün mərtəbəsinə işarə etdiyini güman etmək olar (7, 25-26).

Mühyiddin İbnül-Ərəbi bu mərtəbəni ifadə etmək üçün “kənzi-məxfi”, “məchuli-mütləq”, “məknunul-məknun”, “qeybul-quyub”, “qeybi-məchul” kimi ifadələr işlədir. Digər sufilər bu mərtəbəyə “vücudi-məhz”, “vücudi-sirf”, “əmayi-mütləq”, “aləmi-lahut”, “ümmül-kitab” adlarını da verirlər. Bu mərtəbədə yalnız Allah, Allahın zati vardır; hər şey Allahın zatında yox olmuşdur. Allah hələ isim və sifətlər dairəsinə enməmişdir. Təsəvvüf ədəbiyyatında daha çox “əhədiyyət” (birlik) adlanan bu mərtəbədə Allah öz kəhəlatını öz zati ilə dərk edir. Allahın zati əhədiyyətinin eynidir. Onun mahiyyətinə, həqiqətinə isə nə qədim, nə də hadis (sonrakı) elm yetişə bilməz. Yetişilə bilən şey yalnız Onun zatına və sifətlərinə aid rayihə və əsərləridir.

2. İlk təəyyün (vəhdət) mərtəbəsi. İbnül - Ərəbiyə görə, vücudun (zati-ilahinin) müxtəlif mərtəbələrə tənəzzül (eniş) surəti ilə təcəlli etməsi, Onun zühura meyli ilə mümkün olmuşdur. Mütləq vücud zühur mərtəbələrinə mərtəbə-mərtəbə endikdə hər mərtəbənin durumuna görə şəkillənir. Əslində mərtəbələnmə yalnız ilk təəyyün (meydana çıxma, zahir olma) deyilən bu mərtəbə ilə başlanır (3,502).

Bu eniş zatin zühura meylinin bir nəticəsidir. Vəhdət mərtəbəsi la təəyyünün təəyyün surəti ilə zühur etdiyi ilk tənəzzül mərtəbəsidir. Bu mərtəbə “av ədna” (və ya daha yaxın) mərtəbəsidir, çünki onun üstündə la təəyyün mərtəbəindən başqa bir şey yoxdur. O, la təəyyün mərtəbəsinə başqa mərtəbələrədən daha yaxındır. İlk təəyyün mərtəbəsi la təəyyün mərtəbəsinin zahiri, la təəyyün isə onun batinidir. İbnül - Ərəbinin “həqiqəti-Mühəmmədiyyə” adını da verdiyi bu mərtəbədə əşyanın həqiqəti bilqüvvə (potensial) şəkildə mövcuddur. Burada əşyanın həqiqəti bir-birindən fərqlənmədən, ayrılmadan toplu şəkildə bulunmaqdadır. Bu məqamda zat ilə

sifət bir, alim də məlum da, elm də, yəni bilən də, bilinən də, elm də eynidir. Vücut bu mərtəbədə özündəki isimləri və sifətləri toplu şəkildə bilir. Bu mərtəbə özündən sonrakı mərtəbələr üçün batındır. İbnül-Ərəbiyə görə, “həbə” adlanan həqiqət məhz bu mərtəbədə təşəkkül tapmış, Allahın yaratmaq istədiyi bütün şeylərin surət və şəkilləri həbada toplu şəkildə özündə yer almışdır. Aləmdə ilk mövcud olan şey bu həbadır. Allah-təala öz nuru ilə həbaya təəlli etmiş, həbə aləmdə bilqüvvə (potensial şəkildə) mövcud olan hər şeyi onların qüvvətləri və istedadları nisbətində qəbul etmişdir. Bu mərtəbəyə “ilk nur” da deyilir. Necə ki, Peyğəmbərimiz “Allahın ilk yaratdığı şey mənim nurumdur”, - deyə buyurmuşdur. Vəhdət mərtəbəsində ədəd və çoxluq olmadığından filosofların “Birdən ancaq bir çıxar” sözü əslində yalnız bu mərtəbə üçün keçərlidir (3,502).

İlk təəyyünə “əqli-əvvəl”, “təcəlli-əvvəl”, “ruhi-izafi”, “ruhi-küllü”, “qeybi-müzaf”, “kitabun mübin” adları verildiyi kimi, həm də “Cəbərut aləmi” adı verilmişdir.

3. İkinci təəyyün (vahidiyyət mərtəbəsi). Həqiqəti-Mühəmmədiyyə deyilən ilk təəyyün mərtəbəsində toplu şəkildə mövcud olan sifətlər (külli və cüzi mənaların surətləri) bu mərtəbədə bir-birindən ayrılıb fərqlənir. Vahidiyyət mərtəbəsində zahirə çıxan hər bir elmi surət xaricdə zahir olan əşyadan hər birinin həqiqətidir. İbnül-Ərəbi ikinci təəyyün üçün vahidiyyət, “həzrəti-rübubiyyət”, “aləmi-qeyb”, “aləmi-ülvi”, “aləmi-əmr”, “aləmi-mələkut”, “təcəlli-şani”, “aləmi-əhədiyyətil-kəsrət” və s. ifadələr işlətməmişdir.

Yuxarıda haqqında bəhs edilən ilk üç mərtəbənin (la təəyyün, ilk təəyyün və ikinci təəyyün mərtəbələrinin) birinin o birinə heç bir üstünlüyü yoxdur. Bu mərtəbələrin hamısı, onların bütün xüsusiyyətləri arasında heç bir fərq olmadan elmi və eyni olaraq ilk təəyyündə toplu şəkildə bulunmaqdadır. Bu üç mərtəbə qədim və əzəlidir, onların öncəlik və sonralığı (əvvəl və sonra

olması) zamanla əlaqəsi olmayan etibarı və əqli bir durumdur (8,74). Bu üç mərtəbəyə birlikdə lahut aləmi, əmr aləmi də deyilir.

Burada onu da qeyd etmək maraqlıdır ki, təsəvvüfdə əyani-sabitə ilə onların istedadlarının elmi-ilahidə sübutunu (təsbitini) gərəkdirən təcəlliyyə feyzi-əqdəs, əyani-sabitənin surətləri olan mümkünatın xaricindəki zühuruna isə feyzi-müqəddəs deyilir (3,502). Başqa sözlə desək, Allah-təalanın iki təcəllisi vardır. Təcəlliyyə-qeyb və təcəlliyyə-şəhadət. Allahın ilk zati və qeybi təcəllisi feyzi-əqdəs, şəhadət təcəllisi isə feyzi müqəddəsdir. Əhədiyyət zatının bu təcəllisinin səbəbi Onda ki sevgisidir və bu sevgi, İbnül-Ərəbiyə görə, eyni zamanda hərəkətin qaynağıdır.

4. Ruhlar mərtəbəsi. Bu mərtəbə əyani-sabitədəki “elmi surətlərin” ruhlar mərtəbəsinə enməsidir. Daha doğrusu mütləq zatın elm mərtəbəindən bir dərəcə kəşifləşməsi, lətafətini qeyb etməsidir. Elmi surətlər bu məqamda özlərini, özü kimilərini və Haqqı qavrayaraq bəsit (mücərrəd) cövher kimi zühur edirlər. Ruhlar cisim olmadıqlarından müəyyən bir şəkilə, rəngə, zaman və mənaya da sahib deyillər. Onlar tamamilə mənəvi varlıqlar olaraq parçalanma və birləşmə qəbul etməzlər. Bu mənəvi aləmi insanın hissləri, duyğuları ilə qavraması qeyri-mümkündür. Onlar cisim olmadıqları üçün yanma və pozulma da qəbul etməzlər. Bu aləmi hiss, duyğu orqanlarımızla dərk etmək mümkün deyildir. Ruh öz zati ilə canlı olub bəqa (qalma) cəhətdən bədənə möhtac deyildir. Lakin ruhun tədbir və idarə baxımından bədənlə əlaqəsi vardır. Bədən şəhadət aləmində ruhun surəti və kəmalının görüntüsü, görünmə yeridir. Ruh bədənədən ayrı olmayıb kamalını izhar etmək üçün bədənə möhtacdır və bədənə hissələrində (üzvlərinə) sirayət etmişdir. Lakin bu sirayət təcəssüm (hülul) və ittihad (birləşmə) mənası daşıyır. Onun bu vəziyyəti Haqqın mütləq vücudunun bütün varlıqlara yayılması kimidir. Haqq bir yönüylə əşyanın eyni, digər bir yönüylə onun qeyridirsə, ruh da bir cəhətdən bədənə eyni və bir cəhətdən

onun qeyridir (8,52). Ona gora da bu alama “aləmül-qeyb” və “aləmi-ülvi” da deyilir.

İbnül-Ərəbinin “ruhi-əzəli”, “miftahi-vücut”, “qələmi-icad”, “alarni-ruh”, “aləmi-əmr”, “aləmi-ülvi”, “alami-qeyb”, “alarni-malakut” kimi ifadələrlə adlandırıdığı bu martaba üst martabadaki ayani-sabitənin zahirə **doğru** bir addım daha ataraq covhari bəsit (mucarrad covhar) hallna galmasıdır (3,503).

5. Misal alami martabası. Bu martaba zəhmət xaricdə bir sıra lətif (mucarrad) şəkil və surətlərlə zühurudur. Həmin martabanın misal alami adlandırılmasının sababi ruh aləmindən meydana gələn hər bir fərdin cisimlər aləmində qazanacağı (kəsb edəcəyi) surətə bənzər bir surətin bu aləmdə meydana gəlməsidir. Bu surətləri xəyalan dark eda bildiyimiz, xəyalan onlara yetişmə bildiyimiz üçün ona “xəyal alami” də demək olar. Ruhlarnın bədən rəngi ilə görünüşü bu qismdəndir. Necə ki, hər hansı bir kimsənin ruhu royada cismani şəkildə görünmə bilər. Təsəvvüfdə şeyxin ruhunun müridinə cisim olaraq görünməsi bu qabildəndir (7,53).

Ruhlar aləmi ilə cisimlər aləmi arasında yer alan misal aləmi zəhmət, hər bir fərdin parçalanma, ayrılma, bölünmə və birləşmə qəbul etməyən surətlər və şəkillərlə xaricdə zühurudur. Bu aləmdə ruh cisimlər aləmində bürünəcəyi surətin bir bənzərinə bürünmüş olur.

Misal aləmi ruhlar aləminin feyzini şəhadət aləminə yetişdirən bir barzəxdır (keqiddir). Misal aləmi həm zahir, həm də batındır və eyni zamanda hər iki aləmin qeyridir, daha doğrusu ruhlara nisbətən kasif, cisimlərə nisbətən lətifdir.

Zəif təsəvvür gücünə malik olan bir kimsə misal aləmindən heç bir şey gora bilməz, halbuki duyulan diunyada olan hər şey misal aləmində də vardır. Misal aləmində mövcud olan şeylərin hamısı isə diunyada mövcud deyildir. Bunlar nurani varlıqlar olduqları üçün cismani varlıqlara gora daha çoxdur.

Bərzəx aləmi olması səbəbilə hər iki aləmin hökmlərini özündə cəm edir (9, I, 111).

İbnül -Ərəbinin “aləmi-misal”, “aləmi-bərzəx”, “misali- müqəyyəd”, “aləmi-xəyal”, “aləmi-xəyali-müttəsil”, “aləmi-xəyali münfəsil”, “aləmi-səmsəmə”, “ərzi-həqiqət” və s. kimi adlarla bildirdiyi bu mərtəbə üst mərtəbədəki bəsit və mücərrəd şeylərin zahirə doğru bir addım daha ataraq lətif və mürəkkəb kövni şeylər, mürəkkəb cövhərlər halına gəlməsidir (3,503).

Misal aləmindəki varlıqlar ruhlara nisbətən kəsif, cisimlərə nisbətən lətifdir. Misal aləminə bərzəx, lətif olan mürəkkəbat aləmi də deyirlər.

6. Şəhadət mərtəbəsi (cisimlər aləmi). İbnül - Ərəbinin “süvəri –aləm”, “aləmi-kövnü fəsad”, “aləmi-ərcam” kimi adlarla andığı bu mərtəbə üst mərtəbədəki mürəkkəb cövhəri-lətifin (mürəkkəb mücərrəd cövhərin) zahirə doğru bir addım irəliləyərək cövhəri-kəsif (qatı, maddi) hala gəlməsidir. Bu mərtəbə gözlə görülmə bilən fələklər, cisimlər aləmidir.

Şəhadət mərtəbəsi zatın xaricdə cisim surəti ilə görünməsi, zühurudur. Bu surətlər misal aləminin əksinə olaraq bölünməyə, parçalanmağa, yanmağa, zədələnməyə qabildir. Bu aləmə şəhadət aləmi deyilməsinin səbəbi onun müşahidə edilməyə müsaid olması, duyğu üzvləri ilə hiss edilməsidir. Misal aləmində olan bir surəti əllə tutub başqasına göstərmək mümkün olmadığı halda, şəhadət aləmində olanları tutub göstərmək mümkündür.

Maraqlı cəhət budur ki, filosoflar şəhadət aləmində mövcud olan varlıqları ruh sahibi olan və olmayan deyə iki qismə ayırırlar. Mütəsəvviflərə görə isə, ruh sahibi olmayan heç bir varlıq yoxdur. Onlar belə hesab edirlər ki, canlı və cansız varlıqlardan hər birinin vahidiyyət mərtəbəsində sabit bir həqiqəti vardır və bu həqiqət onun mütəsərrifi (sahibi, idarə edicisi) və ruhudur (7, 277).

İnsani-kamil mərtəbəsi (mərtəbəyi-caimə). İbnül-Ərəbiyə görə, zühur mərtəbəsinin sonuncusu olan bu mərtəbə, la təəyyün istisna olmaqla, bütün mərtəbələrin həqiqətlərini özündə toplamışdır. Hər mərtəbə bir ilhai ismin məzhəri (zühur, görünmə yeri), insan isə Allah isminin məzhəridir (9,I,117-118). Əslində insanın həqiqəti bütün mərtəbələrin həqiqətlərini özündə cəm etdiyindən ondan xaric, ondan kənarda heç bir şey yoxdur. Bu mərtəbə ən sonda meydana çıxmasına baxmayaraq, la təəyyün mərtəbəsi istisna olmaqla, bütün mərtəbələrin fəvqündədir.

Cismani və ruhani, vəhdət və vahidiyyət mərtəbələrinin hamısını özündə toplayan ən son təcəlli ən son örtü insandır. Məhz buna görə də insan Haqqın bütün isim və sifətləri ilə tam olaraq təcəlli edə biləcəyi bir ayna kimidir. Təcəlli ən mükəmməl şəkildə insani-kamildə gerçəkləşir. İbnül-Ərəbiyə görə, insani-kamil eyni zamanda aləmin ruhudur.

Haqqın təcəllisi bütün mərtəbələr içərisində ancaq insan mərtəbəsində kamala yetişir. Buna görə də insan kiçik aləm (aləmi-səğir, mikrokosmos), bütün aləmin xülasəsi olaraq qəbul edilir. Elə bu xüsusiyyətlərinə görə Allahın xəlifəsi ancaq insan ola bilər (3,500).

Yuxarıdakı təsnifatdan aydın olur ki, Allah mövcudata (yaradılmışlara) zati ilə deyil, sifətləri və felləri ilə təcəlli edir. Mövcudatın zatla bilavasitə heç bir əlaqəsi yoxdur. Allahın yaratdığı şeylərdəki zühuru yalnız sifətlər və fellərlədir. İlahi zat bundan uzaq, bundan kənardır. Varlığın hər mərtəbəsində xaliq xaliq, məxluq məxluq olaraq qalır. Allah la təəyyün mərtəbəsində isim və sifətlər dairəsinə enməmişdir. Allahın ilk təcəllisi birinci təəyyün mərtəbəsindədir. Beləliklə, aydın olur ki, mövcudat təsəvvüf əhlinin nəzərində həqiqət etibarilə haqqın eyni, təəyyün (meydana gəlmə, zahirə çıxma) etibarilə onun qeyridir.

Elə isə sual oluna bilər: mütəsəvviflər Allahı nə cür başa düşür, Allah dedikdə hansı varlığı nəzərdə tuturlar. Cavab çox sadədir. Təsəvvüfdə Allah

dedikdə la təəyyün martabasında olan, isim və sifətlər aləminə enməmiş, hər şey zətimdə yox olmuş mütləq vüciid nəzərdə tutulur. İbadət də, sitayiş və pərəstiş də yalnız bu mütləq vüciidə, bu zati-kulla məxsusdur. Ondən başqa heç bir şeyə ibadət olunmaz. Aləm, aləmdə olan hər bir şey isə İbnül - Ərəbinin “həyula”, “maddeyi-ula”, “falaki -həyat”, “ümmül-əkvan”, “əsmayi-ilahiiyyə”, “həqiqətül-həqaiq” və “həqiqəti-Mühəmmədiyyə” adlandırdığı birinci təəyyün martabasından zahir olmuşdur.

Nəhayət, onu qeyd etmək istəyirik ki, vəhdəti-vüciid anlayışında birlik, H.Kamil Yılmaz haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, bilik və düşüncədədir. Həqiqət yolunun yolçusu olan salik gerqak varlığın tak (bir dana) olduğu, onun da Haqq və Haqqın tacəllilərindən ibarət olduğunu bilir, Haqqdan kənarda heç bir şey olmadığını anlayır. Vəhdəti-vüciid bilgisi, varlığın birliyi inancı aqlı istidləllərlə, nəzəri mühakimələrlə əldə edilən nəticə olmayıb, riyazət və mənəvi yüksəliş nəticəsində ruhi tacriibə vasitəsilə əldə olunur. Vəhdəti-vüciid, mənəvi və ruhi tacriibə xaricində başqa bir yolla biləməyin heç bir dayarı yoxdur (4,284).

Vəhdəti-vüciid qəlbin ruhi, mənəvi seyri əsnasında, ibadətin çoxluğu sayasında əmələ gəlir. Bu mənəvi seyr prosesində qəlb Allahdan qeyri olan hər bir şeydən təcrid olunaraq Haqqın əsmə, sifət və zillət nurlarına əynə olur. Məhz bu zaman salik sevgi və eşqin çoxluğu nəticəsində vacdə gəlir Haqqın fəllərinin öz fəlləri olduğunu, əks və kolğaları Haqqın özü zənn edərək “Ənəl-Həqq” (Mən Haqqam), “Sübhəna ma ə'zəmə şəni” (Mən hər bir əybdən, noqsandan kənəram, mənəim şənəm nə ucadır!), “Leysə fi cubbatil illallah” (Cübbəmin içində Allahdan başqa heç bir şey yoxdur) kimi irfandan uzaqlıq zahir əhli yanında məzəmmətə layiq, hətta edamə səbəb olacaq sozlər soylayır.

Bura qədər dediklərimizin vəhdəti-vüciid haqqında müəyyən təsəvvür yaratdığını güman edərək, islam aləmində, fəlsəfədə çox mübahisəli olan

vəhdəti-vücut və panteizm məsələsinə, onların oxşar və fərqli cəhətlərinə toxunmaq istəyirik. Biz irəlidə bu haqda söyləniləcək fikirlərin heç də şəxsi qənaətimizin məhsulu olduğu iddiasında deyilik. Əsas məqsədimiz bu sahə ilə məşğul olan bir sıra görkəmli mütəxəssislərin mülahizələrini nəzərdən keçirib onlara münasibətimizi bildirmək, bizim nöqtəyi-nəzərimizdən onlardan hansılarının obyektiv həqiqətə uyğun gəldiyini açıqlamaqdır.

Allah- Aləm münasibəti bütövlükdə fəlsəfənin, xüsusilə din fəlsəfəsinin ən mühüm problemlərindən biridir. Bu münasibətlərin araşdırılması prosesində bir sıra fəlsəfi sistemlər meydana gəlmiş, onların çoxunda əsas hərəkət nöqtəsi olaraq aləmdən daha çox Allah qəbul edilmişdir. Bu fəlsəfi sistemlərin bəzisinə Allah aləmin daxilində (immanent), bəzisinə aləmin xaricində (fövqündə-transsendent), bəzisinə isə aləmin həm daxilində, həm də xaricində qəbul edilir. Allahın aləmin xaricində (fövqündə) olduğunu qəbul edən fəlsəfi sistemlər arasında teizm və deizmi, daxilində (içində) olduğunu qəbul edən sistemlər arasında bəzi monist, materialist sistemləri və panteizmi, aləmin həm xaricində, həm də daxilində olduğunu qəbul edən sistemlər arasında isə panenteizmi və vəhdəti-vücudu göstərmək olar (8,1).

Məlum olduğu kimi, Allah-Aləm münasibətində Allahın varlığını, birliyini, kainatı yaradıb idarə etdiyini, hərəkət olan yerdə bir hərəkət vericinin olduğunu, onun həyat sahibi olmasını (9,16), ilahi qaynaqlı dini, vəhyi, peyğəmbəri, ruhu, ruhun ölməzliyini, qiyaməti, haqq-hesab gününü qəbul edən fəlsəfi sistem teizm, Allahın kainatı yaradıb onu idarə etmədiyini, təbiətin, cəmiyyətin işinə qarışmadığını qəbul edən fəlsəfi sistem isə deizm adlanır. Bu sistemlərin hər ikisində Allahın aləmin xaricində olduğu qəbul edilir. Teistlər ilahi dini, vəhyi, peyğəmbəri, ruhu, ruhun ölməzliyini, qiyaməti, məhşər gününü qəbul etdikləri halda, deistlər vəhyi, ilhamı, vəhyin bildirdiyi Allahu qəbul etmirlər. Teistlər Allahu kainatı yaradıb onun işinə, hərəkətinə müdaxilə edən aktiv bir varlıq, aləmi isə idarə olunan passiv bir

varlıq (məxluq) hesab edirlər. Deistlər isə belə düşünürlər ki, Allah kainatı yaradıb ona nizam verdikdən sonra, əgər belə demək mümkündürsə, aləmin fəvqündə qərar tutan bir varlıq olaraq öz dərəcəsinə çəkilmişdir. Göründüyü kimi, deizmin əsas məqsədi Allahı aləmdən çıxarıb təcrid etmək, Onu dünya işlərində təsirsiz (passiv) bir hala gətirməkdir. Aləmə müdaxilə etməyən allahlıq (üluhiyyət) anlayışı Aristotələ (e.ə.384-322) gedib çıxsada, onun meydana gəlmiş və sistemləşməyə başlaması əsasən intibah dövrünə aid edilir (8,2). Beləliklə, peyğəmbərə və dinə ehtiyac olmadığı fikrini irəli sürən deistlər “təbii din”, “əqli-din” deyilən sırf “fəlsəfi-əqli” bir din qəbul etmiş olurlar (8,2-3).

Aləmin bir əsas üzərində (fikir, maddə, ruh və s.) yarandığını qəbul edən monist sistemlər özlüyündə dualist və pluralist sistemlərə qarşıdır, çünki onlar xaliq-məxluq ikiliyini qəbul etməyib onları eyniləşdirir vəs çox vaxt Allahı maddəyə çevirirlər (10,4).

Materialist monistlərə görə, Allah maddi aləmin xaricində (fəvqündə) deyil, daxilində, içərisindədir. Onlar Allahı ayrıca bir varlıq hesab etməyin doğru olmadığını, əksinə maddənin içində olduğunu iddia edirlər (11,19).

Varlığı və Allahı maddəyə çevirir sistemlərə materialist monizm, Hegel kimi ruha və fikrə çevirən sistemlərə isə idealist monizm deyilir. Məhz bu əsaslardan çıxış edən Halecel və Leninin materialist monizmi varlıqları maddəyə, Hegelin idealist monizmi hər şeyi fikrə (düşüncəyə), Spinozanın panteist monizmi isə hər şeyi təbiətə qarışmış olan Allaha çevirməkdir (12, 177).

Allah-Aləm münasibətlərində Allahı aləmin həm xaricində, həm də daxilində qəbul edən sistemlər arasında panenteizm və vəhdəti-vücut sistemləri xüsusi yer tutur.

Müsəlman filosofları tərəfindən “məzhəbi - ihata” yaxud “məzhəbi-indimaciyyə” kimi adlandırılan və hər şeyin Allahda olduğunu (həmə də üst)

qəbul edən panteizm təlimi alman filosofu Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) tərəfindən qurulmuşdur. Onun öz təlimini bu cür adlandırmasının əsas məqsədi qurduğu sistemi panteizmdən ayırmaqdır (13,485). Məlum olduğu kimi, panteizmdə “Allah hər şeydir”, “Hər şey Allahdır” deyən iki görüş mövcuddur. Panenteizmə görə isə, hər şey Allahdadır, lakin aləmin məcmusu, yekunu (külli) üluhiyyəti təşkil edə bilməz. Elə buna görə də panenteizmdə panteizmdən fərqli olaraq, Allah ilə aləm eyni şeylər sayılmamaqdadır. Göründüyü kimi, panenteizm bir tərəfdən Allahı aləmin xaricində (fövqündə) qəbul etməkdə, digər tərəfdən isə Tanrının aləmi, əşyanı (mövcudatı) öz varlığı ilə əhatə etdiyini söyləməklə Onun aləmin içində özünə yer aldığını təsdiq etməkdədir. Elə buna görə də panenteizmdə, M.Aydının doğru olaraq göstərdiyi kimi, cütqütblü üluhiyyət anlayışı meydana çıxmaqdadır (14,154-158). Məhz bu cütqütblükdən çıxış edən Alfred North Whitehead (1861-1947) belə hesab edir ki, Allahın hər cür dəyişmənin fövqündə olan bir yönü, həm də dəyişmə prosesi içərisində olan, dolayısı ilə dəyişmə prosesində yaranan (təşəkkül tapan) digər bir yönü vardır. O, birinci yönü Allahın “əsl mahiyyəti” (təbiəti), ikincini isə “yaranan, təşəkkül tapan” (nəticə etibarilə meydana çıxan) təbiəti adlandırır. Allah birinci yönü ilə özü hərəkət etmədən aləmə hərəkət verir, ikinci yönü ilə isə aləmdə olan hər bir şeylə əlaqəyə girərək onun içərisinə daxil olur. Nəticədə Allahla aləm arasında qarşılıqlı bir münasibət ortaya çıxır. Bu münasibətdə xaricdə (aləmin fövqündə) olan Allah aləmdə, aləmdə olan şeylər də Allahda içkinləşir (14,157; 15, 190-208). Daha doğrusu, Allah əsl mahiyyəti (təbiəti) ilə aləmin xaricində, yaranan, təşəkkül tapan mahiyyəti (təbiəti) ilə aləmin içində qərar tutur.

Panteizm. Şərq fəlsəfəsində “ittihadi-ilahiyyə”, “vücudiyyəyi-təbiyyə”, “vücudiyyəyi-maddiyyə”, “vəhdəti-mövcud”, “hülulyyə” istilahları ilə adlandırılan panteizm yunan dilində “hər şey” mənasında olan “pan” və

Allah mənasını verən "theos" sözlərinin birləşməsindən yaranmış bir termindir. Panteist sözü bir istilah kimi 1705-ci ildə ingilis mütəfəkkiri Jonh Toland (1760-1722) tərəfindən işlənmiş, panteizm qavramından isə 1709-cu ildən sonra Tolandın ələyhdarları tərəfindən ona qarşı istifadə olunmuşdur (8.7).

Panteizm Allah-Alam ikiliyini aradan qaldırmaq üçün Tanrı ilə aləmi eyniləşdirən bir falsafi sistemdir. Panteizm bütövlükdə Xəliqlə məxluqun (yaradanla yaradılanın) birləşməsinə inananların görüşləridir.

Panteizmdə iki əsas görüş mövcuddur: 1) Hər şey Allahdır; 2) Allah hər şeydir (və ya Allah hər şeydədir). Birinci görüşün tərəfdarları belə hesab edirlər ki, yalnız Allah haqiqətdir, aləmdə gerqak olan yalnız Allahdır. Tanrı bütün kainatın ruhudur, **aləm** isə bir sıra görüntülərin (manifestasiyaların) və südurların (emanasiyaların) toplusundan ibarətdir. Bütün varlıqlar Allahın vücudundan başqa bir haqiqətə malik deyildir. Tabiat Haqda fəni olmuşdur. Göründüyü kimi, bu görüşün tərəfdarları mütənəhinin (sonu olan aləmin) namütənəhidə (sonsuz olan Allahda) birləşdiyini iddia edərək tabiati Allahda əridirlər. Bu görüş falsafi ədəbiyyatda "acosmisme" (aləmsizlik, kainatsızlıq) adlandırılır. Həmin məfhumu gora, **aləm** Allaha nisbətə bir kolğa, bir xəyal durumundadır. Spinozanın panteizmini bu görüşə aid etmək olar. Hegelin çox haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, spinozaçılıq Allahla **aləm** arasında bir fərq qoymadığı üçün ateistlikdə günahlandırılmışdır. Lakin spinozaçılığa eyni şəkildə "acosmiste" adı da verilə bilər (16,V-III,280).

İkinci görüşün tərəfdarlarına gora, yalnız Aləm haqiqətdir. Allah mövcud olan şeylərin toplusudur. Holbache (1723-1789), Diderot (1713-1784), Sol Hegelçilər və bir sıra başqaları tərəfindən müdafiə olunan bu görüş falsafi ədəbiyyatda "pancosmisme" adlanır. Allahın hər şey, yaxud hər şeydə olduğunu iddia edən bu görüşün mənsubları Tanrını təbiətdə arıdaraq,

namütənəhinin mütənəhidə birləşdiyini qəbul edir və bununla da açıq-aşkar materializmə, hətta ateizmə yönəlirlər.

Ferid Kam panteizm kəlməsinin “vücudiyyə” sözü ilə izah edilə biləcəyi fikirindədir. O belə hesab edir ki, “həme ust” (hər şey Odur) cümləsinin ehtiva etdiyi məna ilə panteizm sözünün ifadə etdiyi məna arasında bir fərq yoxdur (17,10).

Burada bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, panteizm bir istilah kimi XVIII əsrə aid olsa da, ilk tutarlı və həqiqi panteist Spinoza (1632-1677) hesab edilsə də, onun kökü antik naturalist fəlsəfəyə gedib çıxır. Monist-panteist görüş hələ Falesdə (640-562) müşahidə olunur. Pifaqor, Heraklit, Anaksemandr, Platon, Aristotel və Plotində, stoiklər və neoplatonistlərdə də panteist baxışlar mövcuddur. “Tanrı hər şeydir, hər şey Tanrıdır” deyən İrlandiya əsilli Johannes Scottus Eriugena (810-877), “İki sonsuz ola bilməz” söyləyən məşhur Cordano Bruno (1548-1600) da panteizmin görkəmli nümayəndələri olmuşlar. Panteizmin qayəsi varlığı tələ endirmək olduğundan o öz əksini bütün dövrlərdə Allahla aləmin eyniləşdirilməsi görüşündə tapmışdır (8,12-16).

İrfan Əbdülhəmid İbnül-Ərəbinin “acosmiste” görüşünə sahib olduğunu iddia edir (18,237). Hüsəmettin Erdem onun müddəası ilə haqlı olaraq razılaşmayaraq göstərir ki, “acosmiste” sistemlə İbnül-Ərəbinin sistemi arasında açıq bir bənzərlik olsa da, bu bənzərliyi eynilik kimi qəbul etmək olmaz. Birinci sistem əqlə, fəlsəfəyə istinad etdiyi halda, ikinci sistem zövq və mükəşəfəyə (qəlbi kəşflərə) önəm verməkdədir. Ən önəmlisi isə bundan ibarətdir ki, İbnül-Ərəbi panteistlərdən fərqli olaraq, Allah üçün həm içkinliyi (təşbih, immanent), həm də fəvqəlliyyə (tənzih, transsendent) qəbul edir (8,10). Fəlsəfi, xüsusilə dini -fəlsəfi ədəbiyyatda vəhdəti-vücdla panteizm çox zaman bir-biri ilə qarışdırılsa da, eyniləşdirilsə də, onların ayrı şeylər olduğunu iddia edən mütəxəssislər də az deyildir/ (Bu haqda geniş

məlumat almaq üçün bax: 8, 90-102). Vəhdəti- vücuda panteizmə olan bu ikili yanaşma təbii ki, onların arasında olan oxşar və fərqli cəhətlərdən əmələ gəlir. İndi həmin cəhətlərə, qısa da olsa, nəzər salaq.

a) Əsas oxşar cəhətlər:

1. Həm vəhdəti-vücuda, həm də panteizm kökü etibarilə dini və təsəvvüfi təmayüllərin nəticəsidir. Onların hər ikisi orta əsr yəhudi ilahiyyəti və islam fikir çevrələrinin təsirinə məruz qalmışdır.

2. İstər İbnül-Ərəbi, istərsə də Spinoza öz təlimlərini təbliğ etdikləri zaman böyük çətinliklərə məruz qalmış, ateistlikdə və zındıqlıqda (mürtədlikdə) ittiham olunaraq ölümə belə hədələnmişlər. İbnül-Ərəbi, kəlamçılara və fiqh alimlərinə hədəf olmamaq üçün vəhdəti-vücuda təlimini öz kitablarında bütöv şəkildə bir yerdə deyil, hissə-hissə, parça-parça verdiyini qeyd edir (8,91).

3. İbnül-Ərəbi və Spinoza müxtəlif dövrlərdə, müxtəlif alimlər, filosof və mütəfəkkirlər tərəfindən müxtəlif cür qiymətləndirilmişlər, Hətta İbnül - Ərəbinin islamı pozmaq üçün ortaya çıxdığı və xüsusi olaraq bu məqsədlə yetişdirildiyini söyləyənlər olmuşdur. Səddədin Təftazani, Əliyyül - Qari, Bürhanəddin Bəğai, Mustafa Səbri və başqaları İbnül Ərəbini mülhid, kafir saymış, hətta onun xristian, yəhudi və məcusilərdən daha çox inkarçı olduğunu bəyan etmişlər.

4. İbnül-Ərəbi və Spinozanın bir-birinə ən çox bənzəyən cəhətlərindən biri onların “varlığı bir və Allahda görmələri”dir. İbnül-Ərəbi bu məsələdə vəhdəti-vücuda, Spinoza isə acosmiste (alaməsiz) panteizmə ulaşır (8,91).

5. Həm vəhdəti-vücuda, həm də panteizmdə Allah küllün-küllü (bütövün-bütövü) hesab edilir. O bütün kainatı, varlığı əhatə etmişdir. Allahda əskülmə və qeyb olma yoxdur. O sırf yaxşılıq və kamaldır (8,92).

6. Həm vəhdəti-vücuda, həm də panteizm Allahın sonsuz sifətlərini Onun qüdrətinin təzahürləri olaraq qəbul edir.

Vəhdəti-vücuda və panteizm arasındakı bəzi başqa təbii oxşarlıqlarla yanaşı, onlara bir sıra süni bənzərliklər də isnad edilmiş və həmin bənzərliklərin əsasında hər iki təlim əxlaqı öldürməkdə, təklif (mükəlləflək), cəza və sorumluluğu aradan qaldırmaqda ittiham edilmişdir. Bu ittihamları irəli sürənlər arasında İbn Teymiyyə, Əliyyül - Qari, Əfifi, İrfan Əbdülhəmid, İbrahim Mədkur və başqalarını göstərmək olar (8, 92-93; 19, 192-193). İbrahim Mədkur vəhdəti-vücuda panteizm arasında bərabərlik işarəsi qoyaraq İbnül-Ərəbini vəhdəti-vücudun Şərqdə ustadı, Spinozanı isə onun Qərbdə bayraqdarı adlandırır (20, 379-380).

Vəhdəti-vücuda panteizm arasında çox incə fərqlər də mövcuddur. Mütəsəvviflər bu fərqləri obrazlı şəkildə bir bardaq dəniz suyu ilə bulaq suyuna bənzədirlər. İlk baxışda aralarında bir fərq görünməyən bu bardaqlardakı dəniz suyu ilə bulaq suyu içildikləri zaman onlardakı fərq zahirə çıxır (7,297).

Vəhdəti-vücuda panteizm arasındakı əsas fərqlərdən aşağıdakıları göstərmək olar:

1.Vəhdəti-vücuda vəhyə istinad edən, Peyğəmbər vasitəsilə onun varislərinə keçən bir elmdir. Panteizm isə əqlə, fəlsəfəyə əsaslanan bir təlimdir.

2.Vəhdəti-vücuda fəna fillah deyilən hal əsnasında həmin hal sahiblərində hasil olan şühudi bir elmdir. Panteizm isə filosofların bir-birindən alaraq öz əqllərinə görə daha da genişləndirib inkişaf etdirdikəri bir elmdir.

3.Vəhdəti-vücuda zövqən vaqif olanlar, onu qəlbin, mənəvi seyri əsnasında müşahidə edənlər arasında bir ixtilaf yoxdur. Panteistlər arasında isə bir-birinə zidd fikirlər mövcuddur. Çünki onların bilikləri hisslərinin və əqllərinin meydana gətirdiyi dəlillərə əsaslanır. Hisslərdə və əqllərdə isə ayrılıq mövcuddur, zira zehni qüvvətlər insanları tək bir fikirə yönəldə bilməz (7,207-209).

4.Vəhdəti-vücutda Allah həm tənzihi (transsendent), həm də təşbih (immanent) edilməkdədir.

Allah zati baxımından aləmin xaricində (fövqündə), isimləri və sifətləri baxımından aləmin daxilindədir. Panteizm isə Allahı həm acosmiste, həm də pancosmiste şəkildə təşbih edir. Panteizmin “hər şey Allahdır” deyən birinci növündə aləm Allahın içində, “Allah hər şeydir” deyən ikinci növündə isə Allah aləmin içində yerləşdirilir. Nəticə etibarilə, Allahla aləm birləşib eyniləşir.

5.Vəhdəti-vücutda və panteizmdə Allahın sifətləri məsələsinə müxtəlif cür yanaşılır. İstər İbnül-Ərəbi, istərsə də Spinoza Allahın sonsuz sifətləri olduğunu iqrar etsələr də, Spinoza insanın bu sifətlərdən ancaq “düşüncə” və “qaplama”-nı bildiyini, bütün varlığın da bu iki sifətin əsəri olduğunu bildirir. Spinoza belə hesab edir ki, Allah=Cövhər=Təbiət bu iki sifətin müxtəlif şəkillərdəki birləşmələrindən ibarətdir. Panteizmə görə, aləmdəki əşyanın toplusu (cəmi) Allahı meydana gətirməkdədir. Buna görə də Allah aləmlə bir olmuş, ona nüfuz etmiş, onda ehtiva olunmuş bulunur. Spinozanın Cövhərinin (qəbul etdiyi Allahın) zati sifətləri durumunda olan “düşüncə” və “yer qaplama” əslində insana aid sifətlərdir. İbnül-Ərəbi, eləcə də bütün başqa vəhdəti-vücutçular Allahın Qurani-Kərimdə bildirilən zati sifətlərini qəbul etdikləri üçün yuxarıdakı iki sifəti Allaha aid etmirlər. Allah bu sifətlərdən kənardır (8,95).

6.Panteistlər aləmdəki yaranışı, zühuru zəruri hesab etməklə Allahın iradə sifətini inkar edirlər. İbnül-Ərəbiyə görə isə, Allah aləmi zəruri olaraq deyil, istəyərək və öz iradəsi ilə yaratmışdır.

7.Vəhdəti-vücutla panteizm arasında din, şəriət, ibadət və axirət anlayışları baxımından da ciddi fərqlər vardır. Panteistlər ilahi dinə, onun əmr və yasaqlarına, ibadətə, dini mərasimlərə önəm vermir, dolayısı ilə axirətə inanmırlar. Panteizmdə ibadət daha çox təfəkkürlə bağlı bir mahiyyət

daşıyır. Vəhdəti-vücudaçular isə dini mərasimlərə, ibadətə ciddi əhəmiyyət verir, axirətə yəqinliklə inanırlar.

8.Vəhdəti-vücudaçular təəyyünatın və əşyanın həqiqətinin (əyani-sabitənin) Haqq olduğunu söylədikləri halda, panteistlər təəyyünlərin və əşyanın özünün də Haqq olduğunu söyləyirlər. Daha dəqiq desək, onlar hər mərtəbədə Allahu əşyanın həqiqəti və özü ilə eyni sanırlar.

Mütəxəssislərin çoxusunun qeyd etdiyi kimi, vəhdəti-vücuda panteizm arasındakı ən əsas fərq, bəlkə də elə bu sonuncusudur. Məhz bu incəliyə fikir verilmədiyi üçün çox zaman bu iki düşüncə bir-birinin eyni sayılmaqdadır (4, 295).

Əlmalılı Həmdi Yazır bu fikrin əleyhinə çıxaraq Bəqərə surəsinin təfsirində qeyd edir ki, islamda əmr olunan iman “la ilahə illallah” tövhidi, yəni tövhidi-ülhiyyətdir. “La mövcudə ila Hu” deyə ifadə edilən tövhidi-vücuda deyildir. Bu olsa-olsa mərifət yolunda mərhələlər qət etmiş seçkin kimsələr üçün bəhs mövzusu ola bilər. Bizim nəzərimizdə tövhidi-vücuda əsla inkar olunan bir iş deyildir. O, bəlkə də, kəşfən isbat olunmuşdur. Lakin “Allahdan başqa mövcud yoxdur” deməklə “Hər mövcud Allahdır” demək arasında çox böyük fərq vardır. Əvvəlcisi “tövhidi-məhz” (sırf tövhid) ola bilər. Lakin ikincisi “şirki-məhzdir”. “Allahdan başqa mövcud yoxdur” deyildiyi zaman masivaya (Allahdan başqasına, dünyaya – V.M.) aid edilən varlığın həqiqi olmayıb, xəyali, şüurda əks olunmuş bir kölgə olduğu və həqiqi varlığın ancaq Allaha aid olduğu təsdiq edilmiş olur. “Hər mövcud Allahdır” deyildiyi zaman varlıqda tam bir çoxluq qəbul edilmiş və hamısının Allah olduğu iddia edilmiş olur ki, bu, tövhid deyil, Allahu çoxaltmaq, ona şirk qoşmaqdır. Bu, vəhdəti-vücuda deyil, ittihadı-vücuda və ya hüluldur (varlığın birləşməsi, yaxud bir-birində həll olması, bir-birinin içinə daxil olmasıdır- V.M.) , Allahu inkar və ələmi təsdiq etməkdir... Ortağı olmayan Allaha sonsuz ortaqlar qoşmaqdır. Bunun adı “panteizm” və ya

“ittihadi-ilahiyyət”dir. Panteizmdə Allah və vücud, həqiqətən, hər şeylə ittihad və hülul halındadır (21,I,576-577).

Göründüyü kimi, böyük alim bu sözləri ilə vəhdəti-vücudu qəbul edərək, panteizm deyilən “vəhdəti-mövcud”u tutarlı dəlillərlə rədd etmişdir.

Bura qədər dediklərimizdən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, qəlbin mənəvi seyri, ruhu yüksəliş və ilahi eşq nəticəsində hasil olan vəhdəti-vücudla sırf əqli düşüncə və fəlsəfi təfəkkür məhsulu olan panteizm arasında müəyyən oxşar cəhətlər olsa da, onların arasında ciddi fərqlər də mövcuddur. Həmin fərqlər oxşar cəhətlərdən daha çox və daha dərinidir. Onların hamısını kiçik bir yazıda sadalamaq mümkün deyildir. Lakin elə sadalanan fərqlərə əsasən tam yəqinliklə demək olar ki, vəhdəti-vücudla panteizm aralarındakı bəzi oxşarlıqlara baxmayaraq, əslində ayrı-ayrı şeylərdir. Daha doğrusu, vəhdəti-vücudla panteizm mahiyyəti etibarilə ayrı-ayrı təlimlər, müxtəlif konsepsiyalardır.

ВАХДАТ УЛЬ-ВУДЖУД И ПАНТЕИЗМ

При наличии некоторых схожестей между Вахдат уль-вуджуд (Единство бытия) и пантеизмом, имеются вместе с тем и немалое количество расхождений.

Следует указать, что в отношении Бог-Вселенная Вахдат уль-вуджуд представляет Бога как внутри Вселенной (имманентно), так а За его пределами (трансцендентно), в то время как пантеисты представляют Бога лишь внутри самой природы.

В самом пантеизме ученые разделились в своих взглядах. Ветвь пантеизма утверждающая, что «Всё есть Бог», растворяют природу в Боге, а вторая ветвь утверждающая «Бог ест Всё», растворяют сего Аллаха в природе. Приверженцы же Вахдат уль-вуджуд считают, что Бог своей субстанцией существует вне природы, а со своими атрибутами (модусами) - внутри природы.

В отличие от пантеизма, отождествляющего Бога а природу, следовательно, Бога а материю, сторонники Вахдат уль-вуджуд считают лишь Истину (Сущность) вещей божественными.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i vücud ve İbn Arabi, İstanbul, 1991.
2. İbnül-Ərəbi. Əl-Futuhāt, I-IV, 1297.
3. M.Erol Kiliç. İbnül-Arabi, Mühyiddin. - Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.20, İstanbul, 1999.
4. H.Kamil Yılmaz. Anahtarlarıyla tasavvuf ve tarikatlar, İstanbul, 2002.
5. Louis Massignon. Kitabı ahbaril- Hallac, Paris, 1936.
6. Tirmizi. Sunən, Qahirə, 1975.
7. Selçuk Eraydın. Tasavvuf ve tarikatlar, İstanbul, 1990.
8. Hüsəmettin Erdem. Panteizm ve Vahdet-i Vüçüd Mukayesesi, İstanbul, 1990.
9. Ahmet Avni Konuk. Füsüsül-Hikem tercüme ve şerhi, nəşre hazırlayan: S.Eraslan, M.Tahralı, c.1, İstanbul, 1988.
10. Baba Tevfik-Ahmet Nebi. Ernest Haeckelin Vahdet-i-Mevcut Önsözü, Kader Matbaası, tarixsiz.
11. Ernest Haeckelin Vahdet-i-Mevcut Önsözü. Bir tabiat Aliminin Dini, ç.v. B.Tevfik-Ahmet Nebi, Kader Matbaası, tarixsiz.
12. Süleyman Hayrı Boray. Felsefi doktrinlər sözlüğü, Ankara, 1987.
13. İsmail Fenni Ertuğrul. Lüğətçe-i Felsefe, İstanbul, 1341.
14. Mehmet Aydın. Din Felsefesi, İzmir, 1987.
15. Hilmi Ziya Ülken. Yirminci Asır Filosofları, İstanbul, 1936.
16. Hegel. Lectures on the History of Philosophy, New York, 1955.
17. Ferid Kam. İbn Arabide varlık düşüncesi, İstanbul, 1992.
18. İrfan Əbdülhəmid Fəttah. Nəş'ətül-fəlsəfəfətus-siyasiyyə və tətəvvürüha, Beyrut, 1394.

19. Süleyman Uludağ. İbn Arabi, Ankara, 1995.
20. İbrahim Bəyyumi Mədkur. Vəhdətul-Vücut beynə İbni Arabi vəs-Spinoza, Kitabut-Təzkari Muhyiddin İbni Arabi, Qahirə, 1389.
21. Əlmahlı Həmdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1971.

B.M.Мамедалиев

İSLAM'IN TEMEL DEĞER VE NİHAİ HEDEFLERİNİ TESPİT BAĞLAMINDA KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN SEVDİĞİ VE SEVMEDİĞİ KİMSELER VE BUNLARA AİT ASLİ ÖZELLİKLER

Doç. Dr. Muammer ERBAŞ*

Kur'an'a göre insanın yaratılış gayesi, **“Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım”** (Zariyat 51/56) ayetinde açıkça ifade edildiği üzere Allah'a ibadet yani kulluk etmektir. Bu kulluk iman, amel ve ahlak olmak üzere birbirini tamamlayan üç farklı boyutta gerçekleşecektir. Diğer bir deyişle İslam'ın inanç, ibadet-muamelat ve ahlak esaslarını doğru bir şekilde öğrenip benimseyen ve uygulama alanına sokan bir kimse, yaratılış gayesi olan Allah'a ibadeti yani Ona kulluğu gerçek anlamda gerçekleştirmiş olacaktır.

Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre, bu kulluğun nihai yönü güzel ahlaka doğrudur: *“Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”*¹ Buna göre insan, önce sağlam bir imana sahip olacak, bu iman onu doğru amel ve ibadetlere sevkedecek, bunun neticesinde o kimse güzel bir ahlaka kavuşacak ve böylece de Allah'a kulluğun nihai hedefi olan iki dünya mutluluğuna ulaşacaktır: **“Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi Cehennem azabından koru.”** (Bakara 2/201)

Teorik olarak kolayca ifade edilebilen bu hususlar, çoğu zaman pratikte birbirine karışmakta, böylece zaman zaman araçlar amaç amaçlar da araç haline gelebilmekte veya öncelikler yer değiştirebilmekte, bunun sonucu olarak da arzulanan hedefe yeterince ulaşamamaktadır. Temel sebebi cehalet ve eğitimsizlik olan bu durumun neticesi olarak iman, amel ve ahlak yönünden ideal Müslüman fertler yetiştirilememekte, bunun doğal sonucu olarak da sağlam ve güçlü İslam toplumları teşekkül edememektedir. Nitekim iman yönünden hassasiyet göstermeye çalışan bazı Müslümanlarda amel ve ahlak yönünden, amel yönünden gayret içinde olanlarda inanç ve ahlak yönünden, ahlak yönünden ön plana çıkmak isteyenlerde ise, inanç ve amel yönünden ciddi zaafılar görülebilmektedir.

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

¹ İmam Malik, **Muvatta'**, Husnû'l-Hulk 8, II/904.

Elbette tüm bu farklı zafiyetlerin, kendilerine has şart ve gerekçeleri ile yine çeşitli dahili ve harici sebepleri mevcuttur. Biz, bu çalışmamızda bunlar üzerinde duracak değiliz. Bizim burada yapmaya çalışacağımız şey, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın açıkça sevdiğini ifade ettiği kimselerin temel karakteristiklerini tespit etmek ve bu sayede Kur'an'da tasvir edilen İslam'ın ideal kul tipolojisini ortaya koymak olacaktır.

Kanaatimizce böyle bir tespit, birkaç yönden oldukça faydalı olacaktır. Şöyle ki, öncelikle ideal anlamda Müslüman yani Allah'ın sevdiği bir kul olmanın ne anlama geldiği konusunda inansın inanmasın herkeste sağlıklı ve somut bir fikir oluşacak ve insanlar İslam'a dair tercihlerini daha baştan buna göre doğru bir bilinçle yapacaktır. İkinci olarak bizzat Müslüman olan kimseler, bu sayede kendi dini durumlarını bu ölçütler içinde test edip smama ve değerlendirme imkanı bulmuş olacaklardır. Son olarak ise, yine Müslümanlar sahip oldukları imani, ameli ve ahlaki özellikleri söz konusu ideal yonde düzeltme ve geliştirme imkânına kavuşacaktır.

*

Boyle bir düşünce ve gayeyle biz, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala'nın dogrudan sevdiğini ifade ettiği kimse ve kesimleri² ele alıp bunların temel niteliklerini ortaya koymadan önce çalışmamızın merkezi ilgi noktasını oluşturucu حب/sevgi kavramı hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz:

Arapça حب kökünden gelen sevgi kelimesi sözlükte *buğz* ve *nefretin* zıddı olarak *sevgi*, *mızhabbet* ve *dosluk* anlamlarına gelmektedir.³

Sevgi, görülüp bilinen bir şeye karşı duyulan isteği veya onun hayırlı olduğunu düşünmeyi ifade eder. Üç farklı kullanım yönü vardır:

a) Hoglanma ve zevk duyma anlamında sevgi: Bu, karşıt cinslerin birbirlerine duyduğu sevgi gibidir ki, şu ayette böyle bir anlam vardır: **"Onlar, kendi canları sevip istemesine ragmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler."** (İnsan 7618)

b) Belli bir fayda elde etme anlamında sevgi: Bu, kendisinden istifade edilip faydalanılan bir şeyi sevme gibidir ki, şu ayette böyle bir anlam vardır:

²

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın sevdiği ve kendilerinden razı olduğu kimseler, elbette sadece burada sayılanlardan ibaret değildir. Fakat biz, çalışmamızın hacmini göz önüne alarak yapmaya çalışacağımız tespit için burada sadece "وَالَّذِينَ آمَنُوا" fiili çerçevesinde zikredilen kimselere temas etmekle yetineceğiz.

³

el-Cevheri, es-Sıhah, I, 228, Beyrut 1974.; İbn Manzur, **Lisani'l-Arab**, I, 289, Beyrut 1990.

“Seveceğiniz başka bir şey daha var: Allah’tan yardım ve yakın bir fetih. Müminleri (bunlarla) müjdele.” (Saff 61/13)

c) Fazilet sahibi olma anlamında sevgi: Bu da, ilim ehlinin ilim sebebiyle birbirini sevmesi gibidir.⁴

“... Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da çok temizlenenleri sever.” (Tevbe 9/108) gibi ayetlerde sevgi, irade yani isteme ve dileme manasında anlaşılmıştır. Halbuki sevgi, iradenin ötesinde bir şeydir. Zira her sevgi bir iradedir, fakat her irade sevgi değildir.⁵

“Ey İnananlar! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki, Allah, sevdiği ve onların O'nu sevdiği, inananlara karşı alçak gönüllü, inkarcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eden, yerinin yermesinden korkmayan bir millet getirir. Bu, Allah'ın dilediğine verdiği bol nimetidir. ‘Allah her şeyi kapsar ve bilir.’” (Maide 5/54) ayetinde geçtiği üzere Allah'ın kuluna olan sevgisi, ona nimet verip ihsanda bulunmasını ifade eder. Kulun Allah'ı sevmesi ise, Onun katına yaklaşma arzusu içinde olmasıdır.⁶

حُب/Sevgi kökünün fiil olarak kullanımı, hem “حَبَّ - يُحِبُّ” şeklinde sülasi, hem de “أَحَبَّ - يُحِبُّ” şeklinde if’al babından olabilmekte ve her iki kullanım da aynı anlama gelmektedir. Fakat ele aldığımız konu bağlamında Kur’an-ı Kerim’de Allah'ın kullarını sevmesi, fiilin if’al babındaki ikinci kullanımıyla geçmekte, bunun olumsuzu da yine aynı kullanımla olmaktadır.⁷

* * *

I- KUR’AN-I KERİM’DE ALLAH’IN SEVDİĞİ KİMSELER VE BUNLARA AİT ASLİ ÖZELLİKLER:

Kur’an-ı Kerim’i incelediğimizde, karşımıza Allah'ın doğrudan sevdiğini ifade ettiği başlıca şu aslı özelliklere sahip kimseler çıkmaktadır:

A- TEVVABUN / TÖVBE EDEN KİMSELER:

Tövbe (توبه) sözlükte, hata ve günahattan dönme ve pişman olma anlamındadır. Kulun Allah’a tövbe etmesi (تَابَ إِلَى اللَّهِ), onun günah ve isyanı terk edip Allah’a taate dönüp sığınmasını, Allah'ın kuluna tövbesi (تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ) ise, Onun kuluna bunu muvaffak kılmasını ifade eder. Tevvab (تَوَّاب) da,

⁴ er-Ragıb el-İsfehani, Müfredatü Elfazı'l-Kur'an, s. 214, Beyrut 1992.

⁵ er-Ragıb, Müfredat, s. 215.

⁶ er-Ragıb, Müfredat, s. 215.

⁷ el-Cevheri, es-Sıhah, I, 228; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, I, 289.

bu kökün ism-i fail kalıbı olan تَوْبَة (tovbe) eden kimse anlamında olup bunun te'kid formudur.⁸

Tovbe, özür dileme şekillerinin en güçlü ve üstün olanıdır. İdeal anlamda tovbe, günahı çirkinliği sebebiyle terke etmek, onu işlediğinden dolayı pişman olmak, bir daha ona donmemeye karar kılmak ve söz konusu kötü amelleri iyi ameller yapmak suretiyle engellemek gibi dört farklı unsur ve aşamayı içerir.⁹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın tovbe edenleri sevdiği, şu ayette geçmektedir: **"Sana kadımların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadımlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tovbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever."** (Bakara 2122)

Kur'an'ın nüzul döneminde Yahudiler, mevcut Tevrat hükmüne uyarak hayız halindeki kadınları her yönden pis saymışlar, bu nedenle onlara hiç dokunmamış, hatta oturdukları minderlere dahi oturmamışlardır.¹⁰ Bu durum, Müslümanların da kafasını karıştırmış ve onlar meseleyi Hz. Peygamber'e sormuşlar, bunun üzerine inen ayette hayız halinin kadın için bir eziyet olduğu, bu haldeki kadımlarla onlar temizleninceye kadar cinsel ilişkiye girilmemesi gerektiği, bundan sonra Allah'ın emrettiği şekilde kendilerine yanaşılabileceği ifade edilmiştir.

Bu durumda pek çok kimse, geçmişte bu konuda yaptığı hataları düşünerek bunların durumunun ne olacağını merak etmiştir. Bunun üzerine Allah Teala, ilgili ayetin sonunda genel bir ifade ile Kendisinin geçmişte veya halihazırda bu ve benzeri hataları yapmakla birlikte daha sonra bundan vazgeçip tovbe eden ve bu tovbesine sadık kalan kullarını sevdiğini, dolayısıyla onları affetmiş olduğunu bildirmiştir.

Ayette tovbe eden kimse için "تَتَاب" değil de, bunun mübalağa sıygası olan "تَوَاب"ın kullanılması ve ifade tarzının da hususi değil umumi olması, bu affın sadece bu suça ve onun geçmişte yapılmasına dair değil, bilakis benzer

⁸ el-Cevheri, es-Sıhah, I, 146; İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, I, 233.

⁹ er-Ragıb, Mufredat, s. 169.

¹⁰ Kitab-ı Mukaddes, Levililer 15, s. 119-120, İstanbul 2004.

tüm hatalar hakkında, sürekli ve herkes için geçerli olduğunu ima etmektedir.¹¹

B- MÜTETAHHİRÜN / MADDEN VE MANEN KENDİNİ TEMİZLEYİP ARINDIRAN KİMSELER:

Tuhr (طهر) sözlükte, *temiz ve arı olmak, kadınlar için hayızdan çıkmak* gibi manalara gelmektedir. *Tetahhur* (تطهر) ise, *temizlenmek, arınmak, abdest veya gusül almak* anlamlarındadır.¹² *Temizlik*, cismin temizlenmesi ve nefsin temizlenmesi olmak üzere iki çeşit olup, maddi ve manevi olmak üzere bunlara ait her iki kullanım da Kur'an'da yer almaktadır.¹³

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kendini madden ve manen temizleyip arındıranları sevdiği, şu iki ayrı ayette geçmektedir:

1. "Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, *Allah* tevbe edenleri de sever, *temizlenenleri de sever*." (Bakara 2/222)

Nüzul ortamı ve şartlarına az önce temas ettiğimiz bu ayetin sonunda Allah Teala, tövbe edenleri de, bu suretle kendini temizleyip arındıranları da sevdiğini ifade etmektedir. Ayetin bütününden, buradaki temizliğin hem maddi hem de manevi olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayette konu kadınların aybaşı hali nedeniyle içine düştükleri rahatsızlık halidir. Bu ise, kadındaki maddi bir kanamayla olması itibarıyla maddi, ona manen rahatsızlık vermesi yönüyle de manevi bir husustur.

Bunun ötesinde ayetin zımnında bu haldeki kadınlara yaklaşan erkeklerin durumuna da ışık tutulmaktadır. Zira böyle bir kadına yaklaşan erkek de kötü bir duruma düşmüş, dolayısıyla hem madden, hem de manen kirlenmiş olmaktadır. Dolayısıyla ayetin sonunda genel ve te'kidli bir ifadeyle gelen tövbe edenler ve temizlenip arınanlar ifadesi, hem kadınlar için hem de erkekler için çift yönlü bir temizlenme ve arınmayı ifade etmektedir.¹⁴

2. "O mescide hiç girme! Senin için ilk gününden beri Allah'a karşı gelmekten sakınmak için kurulan mescidde bulunman daha uygundur.

¹¹ ez-Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 263, Beyrut 2003.

¹² İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, IV, 504-505.

¹³ er-Ragıb, Müfredat, s. 525.

¹⁴ DİB, Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir), I, 241-242, Ankara 2003.

Orada, temizlenip arınmak isteyen insanlar vardır. *Allah, temizlenip arınmak isteyenleri sever.*" (Tevbe 9/108)

Hicretin ardından Medine'de yeni yeni tesis olunan İslam toplumunda, müminlerin ve kafirlerin yanı sıra münafıklar şeklinde güçlü ve etkili bir üçüncü sınıf daha ortaya çıkmıştır. Zahirî iman ettiklerini ifade eden bu kimseler, fırsatını bulduklarında her türlü hainliğe başvurmak suretiyle Müslümanlar aleyhinde sayısız hile ve tuzak kurmuşlardır. Bunlardan birinde onlar, İslam toplumunu ikiye bölmek ve onlar aleyhindeki planlarını daha etkin bir şekilde tasarlayıp geliştirmek amacıyla şehrin uzağında oturan yaşlı Müslümanların Hz. Peygamber'in mescidine gelemediklerini bahane ederek Medine'de Salim b. Avf kabilesinin bulunduğu yerde ayrı bir mescit inşa etmişler ve bunun açılışına Hz. Peygamber'i de davet etme cürretini göstermişlerdir. Fakat Allah Teala, bu ayeti kerimeyle elçisini uyararak, böylece onların oyununu boşa çıkarmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tarihte Mescid-i Dirar olarak anılan bu mescidi yıktırmıştır.¹⁵

Ayetin öncesinde, bu mescitle diğerleri arasında farka dikkat çekilerek söz konusu mescidi inşa edenlerin küfür, fitne, fesat, zarar vb. kötü güdülerle hareket ettikleri, diğerlerini inşa edenlerin ise yegane gayeleri maddî ve manevî yönden temizlenip arınma olan takva sahibi kimseler oldukları belirtilmiştir. Ayetin sonunda da, Allah Teala'nın bu tür temizlenip arınma arzusu ve isteği içinde olan kimseleri sevdiği yani onlardan razı olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla buradaki temizlenip arınmanın, daha ziyade maddî yönden olduğu anlaşılmaktadır.

C- MÜTTEKUN / KÖTÜLÜKTEN SAKINAN TAKVA SAHİBİ KİMSELER:

Vikaye (وقاية) kökünden türeyen *ittika* (اتقاء) kelimesi sözliikte, *ihtiyatlı ve tedbirli olmak, sakınmak ve korunmak* gibi anlamlara gelmektedir.¹⁶ *Miittaki* (متقي) bu kelimenin ism-i fail kalıbı olup *takva sahibi kimse* anlamındadır. *Takva* (تقوى) sözlükte, *nefsin korkulan bir durum karşısında korumaya alınması ve desteklenmesidir*. Bu anlamda *korku* da, bazen *takva* olarak adlandırılmıştır. *Takva* ıstılah olarak ise, *nefsin kendisini günaha sokan yeylerden korunması* olup, bu da dinen mahzurlu şeylerden sakınmakla gerçekleşir.¹⁷

¹⁵ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, IV, 148-152, İstanbul 1992

¹⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XV, 402-403.

¹⁷ er-Ragıb, *Miifredat*, s. 881.

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'in kötülük ve günahlardan sakman takva sahibi kimseleri sevdiği, şu üç ayette gegmektedir:

1. "Hayir, oyle deęil; ahdini yerine getiren ve g nahtan sakinan bilsin ki, *Allah sakznanlarz phesiz sever.*" (Al-i İnr n 3/76)

Ayetin bağlamı Ehl-i Kitap hakkındadır. Şöyle ki genelde onlar, nüzulüne şahit oldukları Allah'm ayetlerini yalanlamış ve bile bile doğru ile yanlış birbirine karıştırmışlardır. Nitekim onlardan bazıları, kendi yandaşlarına Müslümanlar kendi inançlarına gelinceye kadar onlara gündüz inanyormuş gibi gözükp gece yalanlamayı tavsiye etmiş, böylece Müslümanları fitneye düşürmeyi amaçlamışlardır. Bununla birlikte Ehl-i Kitab'ın da kendi iginde grup grup olduğu, zira bunlardan bazılarının kendilerine dünyanın en değerli hazineleri teslim edilse buna tamah etmeyip emanete büyük bir sadakatle sahip çıkacakları, diğerlerinin ise başkalarına ait tek bir kuruşa dahi goz dikecekleri belirtilir.

Tiim bunların sebebi, onların kendilerini ümmi Arap toplumundan üstün görmeleri, bu nedenle de yanlış olduğunu bile bile onlara her türlü kötülüğü reva görmeleridir. Halbuki böyle ırkçı bir tutum, kendilerine birer Kitap ve pek çok elçi vasıtasıyla gerçekleri bildirip öğreten Yüce Allah'a karşı apaçık bir iftira ve yine Ona karşı peygamberler ve insanlık huzurunda verdikleri sözden tam anlamıyla donmedir. Allah ise, böyle hıyanet tavrı içinde olan kimseleri değil, bilakis Kendisine karşı verdikleri sözü sonuna kadar tutan, böylece günah işlemekten sakınıp korunan ve bunu asli bir karakter yapısı haline getiren kimseleri sever. Bunun ötesinde Allah Teala, az bir diinya menfaati karşılığı verdiği sözden cayan, ettiği yeminleri bozan ve böylece sahip olduğu değerleri ayaklar altına alan bu gibi kimselere, ahirette en ufak bir nimet nasip etmeyeceği gibi, dönüp onların yüzüne de bakmayacaktır.

2. **"Yalnız, andlaşma hükkümlelerinde size karşı bir eksiklik yapmayan ve aleyhinizde kimseye yardım etmeyen müşriklerle yaptığınız andlaşmaya sonuna kadar riayet edin. Allah sakznanlarz sever."**(Tevbe 9/4)

"Mescidi Haram'ın yanında andlaştıklarınızın dışında, puta tapanların Allah katında ve Peygamberi önünde nasıl bir andlaşmaları olabilir. Size doğru davrandıkça siz de onlara doğru davranın. *Allah, sözleşmelerini bozmaktan sakznanlarz sever.*"(Tevbe 9/7)

Tevbe suresinin başında, Mekke'nin fethi sonrasında Müslümanların müşriklerle olan ilişkileri düzenlenmekte, buna göre bu tarihten itibaren müşriklerden ya İslam dinini kabul etmeleri, ya da Mekke civarını terk

etmeleri istenmektedir. Fakat bu noktada müşrikler arasında bir ayrıma gidilmekte ve Müslümanlarla aralarında bir anlaşma olan ve o güne kadar söz konusu anlaşmaya sadık kalarak Müslümanlar aleyhine her hangi bir menfi faaliyette bulunmayan müşriklere karşı ahde vefa gösterilmesi ve aradaki anlaşma süresi sona erinceye kadar kendilerine her hangi bir şekilde müdahale edilmemesi istenmektedir.¹⁸ Nitekim bu noktada Müslümanlar, takvalı olmaya yani müşriklerle aralarında olan anlaşmaya bağlı kalarak sözlerinde durmaya davet edilirler. Buna gerekçe olarak ise, Allah Teala'nın takva sahibi kimseleri yani daha önce yaptığı sözleşme ve bağlılıkları hangi şart altında olursa olsun ortada meşru bir gerekçe bulunmaksızın bozup ihlal etmeyen kimseleri sevdiği gösterilmektedir.

Kur'an'da ahde vefa meselesine o denli önem verilmiştir ki aynı husus, söz konusu gergin ortamda Müslümanların duygularına mağlup olarak müşriklere karşı haksız bir tutum içine girme ihtimallerini ortadan kaldırmak için bir kez daha vurgulanmıştır. Şöyle ki burada, önce esasen müşriklerin Allah ve Rasulü karşısında her hangi bir söz ve eman hakkına asla sahip olmadıkları belirtilmiş, fakat hemen ardından yine Müslümanlarla aralarında bir anlaşma bulunan müşrikler bundan istisna edilmiştir. Dolayısıyla adeta Allah Teala, Müslümanların dünya koşulları içinde müşriklere verdiği emanı Kendisi için de bağlayıcı saymış ve onlardan müşrikler söz konusu anlaşma şartlarına bağlı kaldığı müddetçe kendilerinin de buna sadık kalmalarını istemiştir. Buna gerekçe olarak ise, yine Allah'ın takva sahibi kimseleri, yani müşrik de olsalar hasımlarına karşı gerekçesiz olarak haksızlıkta bulunmayan kimseleri sevdiği gösterilmiştir.

D- MUKSİTUN / ADALET SAHİBİ KİMSELER:

Kıst (قسط) sözlükte, *adalet, eşitlik, hak gözetme* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün if'al babındaki kullanımı olan *iksat* (إقساط) da, *adil davranmak ve hakkı gözetmek* anlamlarına gelmektedir. Bu fiilin ism-i fail kalıbı olan *muksit* (مقسط) ise, *adalet üzere davranan ve adil olan kimse* anlamındadır.¹⁹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın adalet sahibi kimseleri sevdiği, şu üç ayrı ayette geçmektedir:

¹⁸ Söz konusu anlaşma şartlarının bozulabilme şartları için bkz. Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XV, 318, Beyrut ts.

¹⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, VII, 377-378; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 680.

1. “Onlar yalana kulak verirler, haram yerler. Eğer sana gelirlerse aralarında hükmet, yahut onlardan yüz çevir; yüz çevirirsen sana bir zarar veremezler. Eğer hükmedersen aralarında adaletle hüküm ver. *Allah adil olanları sever.*” (Maide 5/42)

Medeni olan Maide suresinde, daha ziyade ahkama dair hususlar yer almakla birlikte Ehl-i Kitab'la ilgili meselelere de temas edilmiştir. Söz konusu ayetin öncesinde, hırsızlıkla ilgili bir hükme temas edildikten sonra Hz. Peygamber, kendisinden işlerine geldiği tarzda hükümler koparma peşinde olan münafıklara ve Ehl-i Kitab'a karşı uyarılmıştır. Buna göre Yahudiler arasında, sürekli yalan ve hile peşinde koşarak ilahi kitaplarda yer alan hükümleri istedikleri gibi yorumlayıp tahrif eden, kendi kitaplarında işlerine gelmeyen hükümlerle karşılaştıklarında bunları Hz. Peygamber'e taşıyıp ondan kendi arzularına uygun hükümler elde etmeye çalışan ve gayeleri tamamen kendi çıkarları doğrultusunda fitne çıkarmak olan kimseler vardır.²⁰ Esasen Allah Teala, onların her yaptığıının farkındadır. Onlar kendilerine çekidüzen vermedikçe Allah Teala, onların kalplerini düzelterip ıslah edecek değildir. Bu gibi kimseleri dünyada tam bir rezillik, ahirette de büyük bir azap beklemektedir.

Ayette belirtildiğine göre sürekli yalan ve aldatma peşinde koşan ve haram yemeyi alışkanlık haline getiren bu Yahudi kesimler, kendi aralarındaki bazı meseleler hakkında hüküm vermesi için Hz. Peygamber'e başvurduğunda, o bunlar arasında hüküm verme konusunda serbest bırakılmıştır; dilerse onlar arasında hüküm verir, dilemezse kendilerini reddeder ve hüküm vermez. Şayet Hz. Peygamber aralarında hüküm verme konusunda onlardan yüz çevirirse, onların kendisine herhangi bir şekilde zarar vermesi söz konusu değildir. Fakat şayet o, aralarında hüküm vermeyi kabul ederse, bu durumda ona düşen, bu kimseler arasında tam bir adaletle yani Allah'ın Tevrat'ta veya Kur'an'da koyduğu kanunlara göre hüküm vermektir. Böyle bir durumda onun için kendilerinden çekinme, gönüllerini kazanma veya intikam alma vb. nedenlerle Allah'ın hükmünden yüz çevirme gibi bir durum söz konusu olamaz. Zira Allah Teala, hangi şart ve koşulda olursa olsun daima adil bir şekilde hüküm verip adaletten asla sapmayan kimseleri sever. Allah'ın elçisine yaraşan da, elbette böyle bir tutumdur. Kaldı ki sorulan meselelere dair hükümler, kendilerine Allah'tan bir nur ve hidayet olarak gönderilen Tevrat'ta apaçık belirtilmiştir. Dolayısıyla onların

²⁰ et-Tabressi, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, II, 100-101, Beyrut ts.

buradaki gayesi, Allah'ın hükmüne ulaşmak değil, bilakis bir şekilde Hz. Peygamber'i yarıltıp ondan işlerine gelen bir hüküm koparmak, böylece kendileri gibi Hz. Peygamber'i de adaletten saptırmak ve sonra da bu durumu istismar etmektir. Çünkü onlar, Allah'a gerçek manada inanmış kimseler değildir.

2. **“Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri iizerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna donmelerine kadar savaşınız; eğer donerlerse aralarını adaletle bulunuz, adil davranınız, şüphesiz Allah adil davrananları sever.”** (Hucurat 49/9)

Ayetin oncesinde, Musliimanlar arası ilişkiler duzenlenmekte ve bu noktada onların dikkati kendi aralarında art niyetle dolaşıp fitne çıkarmaya çalışan fasık kimselere qekilmektedir. Buna gore Müslüman bir kimse veya kesime bir başkasından olumsuz yonde bir haber geldiginde, hemen peşine duqmeyip once onun **duğru** olup olmadığını **araştırması** gerekir. Aksi takdirde ortaya pek çok istenmeyen **durum** çıkacaktır. Nitekim Hz. Peygamber de, bilhassa Arap kabileleri arasındaki çekişmeleri körükleyip onları birbirine düşürmeye çalışan bu tür teqebbuslere karşı çok dikkatli olmuş ve bunları bir bir boşa çıkarmıştır.²¹

Tüm bu uyarı ve hatırlatmalara rağmen qayet Musliimanlar, soz konusu fitneye yenik düşüp çatışmak uzere karşı karşıya gelirlerse, bu durumda diğerlerine düşen şey yakın bulduğu bir tarafın yanında mucadeleye katılmak değil, bilakis çatışmanın dışında kalarak iki **tarafın** arasını duzeltmeye çalışmaktır. Boyle bir durumda bir taraf digerine karşı açık bir haksız tutum içindeyse, diğerinin yanında yer alarak soz konusu haksızlık ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır. Nitekim Boyle bir dayanışma sayesinde saldırgan kesim geri adım atar ve **barış** isterse, bu durumda da iki kesim arasmda adalet temeli üzerinde **saglam** bir uzlaşi zemini saglanmaya çalışılmalıdır. Daha once haksızlık yaptı diye saldırgan kesime zulmedilmemeli, bilakis onların hakkı da tam bir adaletle teminat altına alınmalıdır. Zira Allah Teala, her türlü şart ve koşulda adaletten ayrılmayıp herkese **hakkını** tam ve eksiksiz bir şekilde verenleri sever. Kaldı ki Müsliimanlar birbirlerinin kardeşi olup, inanan kimselere yarqan şey kardeşleri arasında ayrımcılık yapmak degil, tam tersine hepsine eşitlik ve adalet üzere yaklaşmaktır.

²¹

Bu hadisler hakkındaki rivayetler için bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, VII, 350-352.

3. “Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan, sizi yurdunuzdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasak kılmaz; *doğrusu Allah adil olanları sever.*” (Mümtehine 60/8)

Mümtehine suresinin baş kısmında Müslümanlar ile onlara sürekli düşmanca bir tavır içinde olan Mekkeli müşrikler arasındaki ilişkiler belli bir düzene sokulmakta ve Müslümanlara düşmanlarına karşı gevşek ve tavizkar bir tavır içinde olmamaları tavsiye edilmektedir. Zira şayet düşmanları, bu gevşeklikten istifade ederek Müslümanlara galip gelirlerse, bu durumda onlara hiç acımayıp kendilerine fiili ve sözlü her türlü kötü muameleyi reva göreceklerdir. Esasen Müslümanların Mekke’li müşriklere müsamahalı davranma sebebi, onlar arasında akraba ve çocuklarının bulunmasıdır. Halbuki Allah katında söz konusu kan bağının hiçbir anlam ve değeri yoktur.

Bu noktada Müslümanlara, bir yandan kendilerine düşmanlık eden Mekkeli müşriklere karşı dikkatli ve tavissiz olmaları tavsiye edilirken, diğer yandan da yine onlara karşı düşmanlıkta aşırı gidip haddi aşmamaları tembih edilmektedir. Zira Allah Teala’nın, şimdi Müslümanların amansız düşmanı olan bu kesimlere gelecekte bir tür yumuşama ihsan edip, böylece aralarında bir tür dostluk tesis etmesi de mümkündür. Dolayısıyla Müslümanlar, burada kendilerine verilen mesajı doğru anlamalıdır. Buna göre Allah Teala, Müslümanlara kendileriyle din hususunda savaşmayan ve onları yurtlarından sürmeye kalkışmayan kimselere karşı iyi davranmayı ve onlar hakkında adaletle hükmetmeyi yasaklamamaktadır. Zira Allah Teala, hangi kesim olursa olsun onlar haklarında daima adaleti gözetenleri sever.²²

Burada Allah Teala’nın yasaklamış olduğu şey, Müslümanlarla din hususunda savaşan, onları yurtlarından çıkarıp süren ve bu sürgüne arka çıkanları dost edinmektir. Zira böyle bir tavır, bizzat bu zulme bulaşmak ve zalimlerden olmak demektir. Allah ise, zalimlerin değil, adalet üzere olanların yar ve yardımcısıdır.

E- MUHSİNUN / İYİLİKSEVER KİMSELER:

Husn (حسن) sözlükte, *güzellik, hoşluk, mükemmellik ve eksiksizlik* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün if’al babındaki kullanımı olan *ihsan* (إحسان), *doğru ve iyi yapmak, iyilik yapmak ve yardım etmek* anlamlarına gelmektedir. Bu fiilin ism-i fail kalıbı olan *muhsin* (مُحْسِن) de, *işini iyi ve*

²² Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IX, 383-386, İstanbul ts.

*güzel yapan, başkasına iyilik yapan ve yardımda bulunan kimse anlamındadır.*²³

*İhsan, ilki bir başkasına yardım ve iyilikte bulunmak, diğeri bizzat kendi filinde iyi ve güzel olmak anlamında iki ayrı kullanıma sahiptir. İyilikte bulunmaktan daha kapsamlı olan ihsan, adaletin de üstünde bir konumdur. Zira adalet karşılıkine hakkını vermek, ihsan ise bundan daha fazlasını vermektir.*²⁴

Meşhur Cibril hadisinde geçtiğine göre *ihsan*, Allah'a adeta Onu görüyormuş gibi ibadet etmektir. Zira he ne kadar kul Allah'ı görmese de O kulunu görmektedir.²⁵

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın iyilik sahibi kimseleri sevdiği, beş ayrı ayette geçmektedir:

1. **"Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. Yaptığınızı güzel yapın; Allah işini güzel yapanları sever."** (Bakara 2/195)

Ayet, haram aylar ve Hudeybiye anlaşması çerçevesinde bir bağlama sahiptir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, hicri 6. yılın haram aylarında muhacirlerin vatan özlemlerini bir nebze olsun dindirmek maksadıyla umre yapmak üzere Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Bunun üzerine Mekkeliler, Müslümanların haram aylarda savaşa çıktığını sanarak onlar üzerine bir birlik göndermiş, Hz. Peygamber üzerlerine gönderilen Mekke birliğini önce esir almış, ardından bir iyi niyet gösterisi olarak onu serbest bırakmış ve kendilerine Hz. Osman'ı elçi olarak göndermiştir. Karşılıklı görüşmeler neticesinde zahirde Müslümanların aleyhine görülen Hudeybiye anlaşması imzalanmış ve Müslümanlar bir yandan anlaşma şartlarından, diğer yandan da umre yapamayıp memleketlerini görememekten muzdarib bir halde Medine'ye geri dönmüşlerdir.²⁶

Böyle bir bağlamda Allah Teala, bu ayetle Müslümanları her hangi bir yılgınlık veya çöküntüye düşmeyip tam tarsine büyük bir azim ve kararlılıkla Allah yolunda maddi ve manevi yönden infakta bulunmayı sürdürmeye davet etmiştir. Aksi bir tutum, Müslümanların kendi kendilerini pek çok

²³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 114-115, 117.

²⁴ er-Ragıb, *Müfredat*, s. 236.

²⁵ Buhari, İman 37; Müslim, İman 1.

²⁶ DİB, *Kur'an Yolu*, I, 199-200.

yönden tehlikeye atmalarına sebep olacaktır. Zira bu durumda, hem Allah'ın emrine karşı gelip Hz. Peygamber'le birlikte davranmayı terk etmek, hem de savaş için gerekli ön harcama ve hazırlıkları ihmal etmek suretiyle düşman karşısında zayıf düşüp onlara büyük bir fırsat verilmiş olacaktır.

Böyle bir durumda Müslümanlara yaraşan şey, ihsanda bulunmak yani yapılan işi şüpheli ve yarım bırakmayıp en güzel şekilde tamamlamaktır. Bunun yolu da, Müslümanların bu konuda Hz. Peygamber'in öğüt ve tavsiyelerine uyarak yapılan anlaşma şartlarına eksiksiz riayet etmeleri ve haram aylarla ilgili yasaklara da riayet etmek suretiyle bir sonraki yıl yapılacak Mekke ziyareti için gereken maddi-manevi alt yapıyı hazırlamaktır. Nitekim öyle de olmuştur. Zira Müslümanlar, önce biraz yadırgadıkları anlaşmaya eksiksiz riayet etmiş, bir yıl sonra şartlar tahmin edemeyecekleri şekilde lehlerine dönmüş ve böylece kendileri Allah ve Rasulünün emrine uymanın mükafatını fazlasıyla görmüşlerdir.

İşte Allah Teala, Allah ve Rasulünün emrine uymak suretiyle barış zamanı barış, savaş zamanı savaş ve anlaşma zamanı anlaşma kurallarına eksiksiz bir şekilde riayet eden ve bunun gerektirdiği maddi-manevi her türlü fedakarlığa hazır olan kimseleri sevmektedir.

2. “O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah böyle güzel davranışta bulunanları sever.” (Al-i İmran 3/134)

Ayetin öncesinde, Müslümanlara kat kat artırılmış olan faiz haram kılınmış, onlardan bu konuda Allah'tan sakınmaları ve böylece akabinde gelecek Cehennem azabından korunmaları tavsiye edilmiştir. Ardından genel bir ifadeyle Allah ve Rasulüne itaat edilmesi emredilmiş, bu sayede onların Allah'tan bir bağışlanmaya ve genişliği gökler ve yer kadar olan Cennet'e kavuşacakları belirtilmiştir. Tam bu noktada gelen ayette ise, söz konusu bağışlanma ve mükafatın temel şartları ortaya konmuştur. Buna göre Müslüman bir kimse, hem iyi hem de kötü zamanda infaka devam edip elinde olanları başkalarıyla paylaşmayı bilmeli, kırgınlık anında öfkesine sahip olarak etrafa sözlü veya fiili tacizde bulunmamalı, ufak tefek hataları yüzünden insanları çekiştirip kendilerine eziyet vermemeli, bunun yerine onları bağışlamak suretiyle gönüllerini kazanıp tekrar iyiliğe teşvik etmelidir.

İşte Allah Teala, üzerinde bu güzel haslet ve tavırları taşıyan Muhsin yani iyiliksever kimseleri sevmektedir. Zira bu kimseler, yanlış ve çirkin bir iş yaptıklarında hemen Allah'ı hatırlayıp Ondan af diler ve böylece hata ve günahlarında ısrarcı olmazlar.

3. **“Bu yüzden Allah onlara dünya nimetini de ahiret nimetini de fazlasıyla verdi. Allah işlerini iyi yapanları sever.”** (Al-i İmran 3/148)

Bilindiği üzere Uhud savaşında okçu birliğindeki askerlerin pek çoğu, ilk bozgunla birlikte savaşın sona erdiğini düşünüp ganimet toplama gayesiyle mevzilerini terk etmiş ve bu nedenle Müslümanlar oldukça zor duruma düşmüşlerdi. Bunun üzerine ortaya çıkan Hz. Peygamber’in şehid olduğu şayiası durumu çok daha kötü bir hale getirmiş, zira Müslümanlar adeta bir anda bütün gayret ve dirençlerini yitirmiş bir halde neredeyse Hak davalarından geriye dönecek gibi olmuşlardı.²⁷

Böyle kötü bir ortamda Allah Teala, Müslümanlara geçmiş peygamberler ve onların ümmetlerinin karşılaştıkları çok daha kötü durumları misal vermek suretiyle onları sabırlı olmaya davet etmiştir. Söz konusu ayetlerde belirtildiğine göre bu kimseler, Allah yolunda karşılaştıkları sıkıntı ve eziyetler karşısında asla korkuya kapılmamış, zayıf düşmemiş ve düşmanın önünde küçük düşmemişlerdir. Allah’ın sevdiği bu sabırlı kimseler, böyle kötü durumlarda bilakis Rablerine yönelip Ondan kendilerinin hata ve kusurlarını bağışlamasını, düşman karşısında ayaklarını sabit kılmasını ve kafirlere karşı kendilerine yardımcı olmasını istemişlerdir.²⁸

İşte bunun üzerine Allah Teala, o kimselere hem dünyevi başarı ve kazançlarını vermiş, hem de ahiret mükafat ve nimetlerinin en güzelini ihsan etmiştir. Zira O, sadece gelip geçici dünya nimet ve kazançlarını düşünmeksizin, hem iyi anda hem de zor zamanda, büyük bir sabır ve metanetle üzerine düşen görevleri karşılığını yalnızca Allah’tan beklemek üzere eksiksiz bir şekilde yerine getirmeye çalışan, ortaya çıkan olumsuz durumlarda hata ve kusuru kendilerinde arayıp bunların ortadan kalkması için büyük bir güven ve ümitle tekrar Rabbine yalvarıp yakaran kimseleri sevmektedir.

4. **“Sözlerini bozdukları için onlara lanet ettik, kalblerini katılaştırdık. Onlar sözleri yerlerinden değiştirirler. Kendilerine belletilenin bir kısmını unuttular. İçlerinden pek azından başkasının daima hainliklerini görürsün, onları affet ve geç. Allah iyilik yapanları şüphesiz sever.”** (Maide 5/13)

Allah Teala, mesajının ulaştığı milletlerden kendi peygamberlerinin dili üzere belli hususlara riayet etmek üzere söz almış ve onlardan bunlara ihanet

²⁷ el-Kurtubi, *el-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an*, IV, 221-226, Beyrut 1985.

²⁸ el-Kurtubi, *age*, IV, 227-231.

etmemelerini istemiştir. Nitekim benzer bir söz, şu gibi hususlara uymak üzere İsrailoğullarından da alınmıştır: Namaz kılmak, zekat vermek, peygamberlere iman edip onlara her konuda destek çıkmak ve Allah'a güzel bir borç vermek yani karşılığını yalnızca Allah'tan umarak iyi ve güzel işler yapmak. Bunun karşılığında şayet onlar sözlerine bağlı kalırlarsa, bu uğurda kendilerinden bilerek veya bilmeyerek sadır olan günahların affedileceği ve onların altından ırmaklar akan Cennetlere sokulacakları vaat edilmiş, sözlerinde durmayan kimselerin ise, tam anlamıyla yollarından sapmış olacakları ifade edilmiştir. İsrailoğulları, Allah'a verdikleri bu sözde durmamış ve bunun karşılığı olarak Allah'ın lanetine uğramak suretiyle kalpleri her türlü iyilik ve güzelliğe karşı adeta taş gibi kaskatı kesilmiştir. Zira onlar, kendilerine emanet edilen kutsal kitaplarında keyiflerince pek çok tahrifatta bulunmuş ve böylece kendilerinden alınan ahdin pek çok şartını unutup göz ardı etmişlerdir.²⁹

Kur'an'da belirtildiğine göre İsrailoğullarının pek azı hariç diğerlerinin tamamı, aynı ihanet ve hıyanet tavrını Hz. Peygamber'e karşı da sürdürmüşlerdir. Bu durumda Hz. Peygamber'e düşen şey, onlardan intikam almak gayesiyle benzer düşmanca bir tavırla onların peşine düşmek değildir. Zira onların hesabını görmek Allah Teala'ya aittir. Bilakis Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm Müslümanlara yaraşan şey, İsrailoğullarını işledikleri kötülüklerle baş başa kendi hallerine bırakıp onları bağışlayıp affetmek ve yaptıkları eziyetlere sabredip katlanmaktır. Zira Allah Teala, verdiği söze bağlı kalarak onun şartlarını eksiksiz yerine getirmeye gayret eden ve bu uğurda herkese doğru ve güzel bir tavır içinde daima iyilikte bulunan muhsin kimseleri sever.

5. "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. *Allah iyi ve güzel yapanları sever.*" (Maide 5/93)

Ayetin öncesinde, İslam'da ruhbanlığın olmadığına işaret edilmek suretiyle, Müslümanlara kendilerine dünyada bahşedilen nimetlerden gönül rahatlığıyla istifade edebilecekleri bildirilmektedir. Ardından yeminlerle ilgili önemli hususlara temas edildikten sonra içki, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları kesin bir dille yasaklanmaktadır. Bu bağlamda bilhassa içki ve

²⁹ et-Tabatabai, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, V, 240-241, Beyrut 1983.

kumar üzerinde durulmakta, bunların insanlara Yaraticılarını ve kendilerini kötülükten alıkoyacak namazı unutturdukları, bu nedenle şeytanın onlar vasıtasıyla insanlar arasına kin ve nefret tohumları saçtığı ifade edilmekte ve insanoğlundan bunlardan vazgeçerek Allah ve Rasulüne itaat etmeleri istenmektedir. Şayet onlar bu itaatten yüz çevirirlerse bilmelidirler ki, Hz. Peygamber'e düşen, bunları kendilerine zorla kabul ettirmek değil, bilakis onları en güzel şekilde anlatıp açıklamak ve kendilerine tebliğ edip bildirmektir.³⁰

Bu durumda, şimdi inanıp salih ameller işledikleri halde daha önce söz konusu haramları işleyenlerin durumu ne olacaktır? Bunun cevabı da gayet açıktır. Şöyle ki bu kimseler, Rablerinden sakınıp iman ve salih amele koşar, ardından sakınmalarını sürdürür ve imanlarında azimli ve kararlı olur ve yine bu sakınmanın doğal gereği olarak daima iyilik ve hayır peşinde koşarlarsa kendileri için daha önce bilmeden işledikleri hatalardan dolayı gerekli olan her hangi bir günah yoktur. Zira Allah Teala söz konusu takva, iman ve salih amelin gereği olarak daima başkalarına iyilik peşinde koşan muhsin kimseleri sevmektedir.

F- SABİRUN / SABIRLI OLAN KİMSELER:

Sabr (صبر) sözlükte, *tehammül, sükunet, huzur, dinginlik, sebat, metanet, kendine hakim ve sahip olma* gibi anlamlara sahiptir. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *sabir* (صابر) de, *zorluk ve sıkıntılar karşısında metanet ve sükunet sahibi kimse* anlamındadır.³¹

Sabr, zor bir durumda nefsin akıl ve dinin öngördüğü tarzda kontrol altında tutulmasını ifade eder. *Sabr*, umumi bir lafızdır. Bir musibet karşısında olursa sadece sabr, bir çatışma esnasında olursa cesaret, biz sözü sarfetmeme durumunda olursa sözü gizleme olarak adlandırılır.³²

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın sabırlı olan kimseleri sevdiği, şu ayette geçmektedir: "Nice peygamberlerin yanında Rabbe kul olmuş pek çok kimse savaşmıştır. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşememişler, yılmamışlar ve boyun eğmemişlerdi. *Allah, sabredenleri sever.*" (Al-i İmran 3/146)

³⁰ el-Alusi, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, V, 25, Beyrut 1994.

³¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, IV, 438.

³² er-Ragıb, *Müfredat*, s. 474.

Bilindiği üzere İslam, hicretin ardından Medine’de yerleşerek güçlenmiş ve buradan çevre bölgelere yayılmaya başlamıştır. Böyle bir ortamda Müslümanların Bedir savaşında kazandığı zafer, onlara çok büyük bir moral vermiş ve adeta bazı Müslümanlar artık dünya hayatında karşılarına daha fazla bir zorluk ve musibetin çıkmayacağı şeklinde bir hissiyata kapılmışlardır. Zira artık pek çok Müslüman, kendilerine düşmanca saldıran kimselerle çekinmeden derhal savaşılmasını savunuyor, bunun akabinde kesin bir zafer umuyor, içlerinden ölenlerin ise zaten doğrudan Cennete gideceğini söylüyordu.

Böyle bir ortamda Uhud savaşı Müslümanlar için çok ciddi bir imtihan ve uyarı olmuştur. Şöyle ki bilindiği üzere bir grup okçu asker görev yerlerini vaktinden önce terk etmiş, bunun üzerine oradan gelen süvari saldırısıyla İslam ordusu büyük bir tehlikeye düşmüş ve ortaya çıkan kargaşada Hz. Peygamber’in şehid edildiği söylentisi Müslümanların maneviyatını alt üst etmiştir. Bereket durum, Hz. Peygamber ve etrafındaki kararlı sahabiler tarafından kısa sürede kontrol altına alınmış ve böylece Müslümanlar çok daha büyük bir bozguna uğramaktan kurtulmuştur. Fakat Müslümanlar, daha önce kolayca dile getirip arzu ettikleri ölüm anının o soğuk yüzüyle bir anda karşı karşıya kalmış ve bu durum pek çok sahabiye adeta dehşete düşürerek onların iç dünyasını allak bullak etmiştir.³³

İşte tam bu noktada Allah Teala, devreye girerek onlara fazla üzülp iyice dağılmamalarını, zira şayet gerçekten inanıyorlarsa kendilerinin hala yeryüzünün en üstün kimseleri olduğunu hatırlatmıştır. Nitekim kendileri kötü bir durumla karşı karşıya kaldılarsa aynı şeyin karşı taraf için de geçerli olduğu, bu tür zafer ve mağlubiyetlerin imtihan dünyasının bir parçası olarak insanlar arasında zaman zaman gidip gelebileceği, böylece Allah’ın iman edenleri arındırıp kafirleri ise helak edeceği belirtilmiştir. Bu noktada mesele, çok daha önemli bir noktaya getirilerek Hz. Peygamber’in tıpkı kendinden öncekiler gibi bir elçi olduğu, şayet ölür veya öldürülürse Müslümanların imanlarından geri mi döneceği, halbuki böyle bir durumun Allah’a hiçbir zarar vermeyeceği gibi önemli hususlara temas edilmiştir.

Bu konuda son olarak Müslümanlara geçmiş peygamberler ve onların ümmetleri örnek gösterilmiştir. Nitekim daha önce de pek çok peygamber, yanındaki sadık dostlarıyla birlikte Allah yolunda savaşıp mücadele vermiştir. Fakat onlar, Allah yolunda başlarına gelen her türlü bela ve sıkıntı

³³ el-Kurtubi, age, IV, 221-226.

karşısında yılgınlığa düşmemiş, gevşeyip zayıflamamış ve batıla boyun eğmemişlerdir.

İşte Allah Teala, bu şekilde inandığı kutsal değerler uğruna mücadele eden, bu uğurda karşılaştığı türlü bela ve musibetlere sonuna kadar sabredip onları aşmaya çalışanları sevmektedir. Nitekim bu kimseler, karşı karşıya geldikleri zor durumda isyan etmek veya geri dönmek yerine önce sabredip hatayı kendilerinde aramış, ardından da Allah'a yaptıkları hataların affı ve kendilerine tekrar zafer nasip etmesi için dua etmişlerdir.

G- MÜTEVEKKİLUN / ALLAH'A TEVEKKÜL EDEN KİMSELER:

Vekalet (وكالة) kökünden gelen *tevekkül* (توكل) sözlükte, *üstlenmek, sorumlu olmak, dayanmak, güvenmek ve itimad etmek* gibi anlamlara gelmektedir. Bunun ism-i fail kalıbı olan *mütevekkil* (متوكل), *bir işi yerine getirmeyi üstlenen veya bir konuda bir kaynağa güvenen kimse* anlamındadır.³⁴

Tevekkül, iki şekilde olur. Bunlardan ilki, bir kimsenin işini yüklenmek, ona kefil olmak anlamında, diğeri ise bir kimseyi vekil kılmak, bir işi ona havale etmek anlamındadır. Bunlardan ilki kullar arasında bir işi yerine getirmeyi bizzat üstlenmeyi, ikincisi ise kullar ile Allah Teala arasında her hususta nihai anlamda yalnızca Allah'a güvenmeyi ifade eder.³⁵

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın Kendisine tevekkül eden kimseleri sevdiği, şu ayette geçmektedir: "Allah'ın rahmetinden dolayı, sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalbli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağfiret dile, iş hakkında onlara danış, fakat karar verdin mi Allah'a güven, *doğrusu Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever.*" (Al-i İmran 3/159)

Bir önceki Allah'ın sabırlı olanları sevdiği yönündeki ayetin devamında, Yüce Allah inanan kimselere tavsiyede bulunarak onlardan bazı hususlarda kafirlere veya münafıklara benzer bir tavır içine girmemelerini istemektedir. Zira bu kesimler, Müslüman olup Allah yolunda savaşırken ölen yakınları hakkında şayet kendileriyle birlikte hareket etselerdi şimdi onların sağ ve mutlu olacakları yönünde ileri geri laflar ediyor ve böylece Müslümanlar arasında fitne çıkarmak istiyorlardı. Halbuki insanların yaşaması ve ölmesi

³⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI, 734.

³⁵ er-Ragıb, *Müfredat*, s. 882.

de dahil yeryüzünde gerçekleşen her şey, Allah Teala'nın bilgi, kudret ve denetimi altındadır. Dolayısıyla Allah yolunda ölen veya öldürülen kimseleri, Allah katında dünyada toplayıp biriktirebileceği tüm servetlerden çok daha değerli bir mükafat ve karşılık beklemektedir. Kaldı ki bir insan, ister kendi eceliyle ölsün, ister bir başkası tarafından öldürülsün dönüp varacağı yer Allah'ın huzurudur.

Böyle karışık ve her türlü fitneye açık bir ortamda, şayet Hz. Peygamber kendisine Allah katından verilen bir rahmet olarak yumuşak huylu, güler yüzlü ve tatlı dilli olmasaydı, insanlar İslam'a kolayca ısınıp Müslüman olamaz, olanlar da karşılaştıkları zor durumlarda yılgınlığa düşer ve sert tepki ve azarlar sonucu henüz daha tam adapte olamadıkları bu dinden soğuyup uzaklaşırlardı. Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber, gerekse onun yolunu takip edenler, bu güzel tutumu sürdürerek henüz daha yeni Müslüman olmuş kimselerin ufak tefek hatalarını affetmeli ve onları kızıp öfkelenmeden güzel bir yöntemle düzelterip eğitmeye çalışmalıdır.

Bunun ötesinde başta Hz. Peygamber ve onun öncülüğünde bütün Müslümanlar, aralarındaki iş ve meseleleri karşılıklı meşveret ve dayanışma içinde halletmeli, sonuçta vardıkları karara hakkında ileri geri konuşarak herhangi bir şüphe veya gevşemeye mahal vermeksizin tam bir teslimiyetle uymalı ve artık bu noktadan sonra netice hakkında sadece Allah Teala'ya tevekkül edip Ona şeksiz şüphesiz güvenmelidirler. Nitekim Yüce Allah, karşılıklı dayanışma içinde tüm tedbirleri alıp üzerine düşeni eskizsiz yapmaya çalışan ve bundan sonra netice hususunda yalnızca Allah'a güvenip Ondan yardım bekleyen kullarını sevmektedir. Zira insanların ölümü gibi, diğer bütün meselelerin nihai sonucu da yalnızca Allah'a aittir.³⁶

H- ALLAH YOLUNDA TOPYEKÜN SAVAŞAN KİMSELER:

Katl (قتل) kökünden gelen *kıtal* (قتال) kelimesi, sözlükte *savaşmak, harbetmek, silahlı mücadele etmek ve çarpışmak* gibi anlamlara gelmektedir. *Kıtal* Allah'tan kullarına yönelik olduğunda bu, *lanet etmek veya yok etmek* anlamındadır.³⁷

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın Kendi yolunda hep birlikte savaşan müminleri sevdiği, şu ayette geçmektedir: “*Allah, kendi yolunda sağlam ve*

³⁶ el-Meragi, *Tefsiru'l-Meragi*, II, 92-96, Beyrut 1998.

³⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI, 549; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 655-656.

yeckpare bir bina gibi, kenetlenmiş saflar halinde savaşılanları sever.” (Saf 61/4)

Surenin başında, gökte ve yerde bulunan her şeyin sürekli ve topyekün bir halde Allah’ı zikrettiği ifade edilmektedir. Devamında ise, iman edenlere hitap edilerek onlara yapmayacakları şeyleri niye sık sık dile getirip durdukları sorulmakta, halbuki böyle bir şeyin Allah katında çok çirkin bir tutum olduğu belirtilmektedir. Ardından müminler, sahip oldukları iman gereği söz ve eylemlerinde tutarlı olmaya davet edilmekte, bunun tersi bir davranışın Allah katında şiddetli cezayı gerektiren münafıkça bir tutum olduğu ifade edilmekte, son olarak da Allah Teala’nın kendi yolunda sağlam ve yeckpare bir kale gibi kenetlenmiş saflar halinde savaşılanları sevdiği belirtilmektedir.

Bilindiği üzere İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanlara, kendilerine saldıran düşmanlarına karşı savaşma izni verilmemiştir. Bunun üzerine pek çok Müslüman, kendilerine savaş izni verildiği takdirde Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşacaklarını ifade etmişlerse, bazı münafıklar ile imanında henüz yeterince samimi olmayan kimseler bu durumu istismar etmeye çalışmışlardır. Bunun üzerine Allah Teala, söz konusu ayetle bir yandan bu gibi kimseler tarafından sorulan Allah katında en hayırlı amelin ne olduğunu sorusuna cevap vermiş, diğer yandan da çok yakında böyle bir savaş izninin geleceğini ve böylece sözlerinde samimi olanlarla olmayanların birbirinden ayırt edileceğini ima etmiştir. Nitekim söz konusu savaş izni geldiğinde, münafıklar sözlerinden tamamen caymışlar, daha önce sık sık savaş iznini dile getiren bazı Müslümanlar da savaşa çıkma hususunda gevşeklik gösterip meseleyi ağırdan almışlardır.³⁸ Halbuki Allah Teala, her konuda olduğu gibi savaş hususunda da baştan verdikleri sözü tutarak hiç tereddüt etmeden topyekün bir şekilde Allah yolunda savaşılanları sevmektedir.

İ- MÜMİNLERE KARŞI YUMUŞAK KAFİRLERE KARŞI ONURLU OLAN, ALLAH YOLUNDA MÜCADELE EDEN VE BU UĞURDA KINAYANIN KINAMASINA ALDIRIŞ ETMEYEN KİMSELER:

Zillet (ذَلِيل) kökünden türeyen *zelil* (ذَلِيل) ve çoğulu *ezille* (أَذِلَّة) kelimesi, sözlükte *alçak, hakir, itaatkar, yumuşak başlı, mütevazı ve alçak gönüllü* gibi anlamlardadır. *Zillet* insanın kendi nefsinden yine kendisine veya iyi

³⁸ İbn Kesir, *age*, VIII, 131-134.

kimselere yönelik olduğunda bu övgüye değer bir şey, kötülere karşı olduğunda ise yerilen bir şeydir.³⁹

Izzet (عزة) kökünden türeyen *aziz* (عزيز) ve çoğulu *eizze* (أعزة) kelimesi, sözlükte *kudretli, şerefli, saygın, itibarlı, güçlü, asil, soylu ve saygıdeğer* gibi anlamlardadır. Allah için kullanıldığında her zaman için üstün olan ve kendisine asla üstün gelinemeyen anlamındadır.⁴⁰

Cühd (جهد) kökünden türeyen *cihad* (جهاد) kelimesi, sözlükte *gayret etmek, çaba sarfetmek, zahmet çekmek, çok çalışmak, bitirmek ve tüketmek* gibi anlamlardadır. İstilah olarak insanın Allah yolunda canı, malı, vb. tüm varlığıyla mücadele edip gayret sarfetmesidir. Cihadın açık düşmanla, şeytanla ve nefisle olmak üzere üç farklı türü vardır.⁴¹

Levm (لوم), sözlükte *azarlama, paylama, kınama ve tekdir* gibi anlamlardadır. Onun ism-i fail kalıbı olan *laim* (لائم) de, *kınayan, azarlayan, aşağılayan*, vb. anlamlara gelmektedir.⁴²

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın söz konusu niteliklere sahip bir milleti sevdiği, şu ayette geçmektedir: “Ey inananlar! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) *Allah, yakında öyle bir toplum getirecek ki (O) onları sever, onlar da Onu severler. Müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlerle karşı onurlu ve serttirler. Allah yolunda cihad ederler, hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah'ın lütfü geniş, (O) bilendir.*” (Maide 5/54)

Ayetin öncesinde, Müslümanlara Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemeleri tavsiye edilmektedir. Çünkü onlar, kendi aralarında samimi birer dost olmakla birlikte Müslümanlara karşı daima gizli veya açık bir düşmanlık içinde olmuşlardır. Kalplerinde nifak ve küfür hastalığı olan bu kimseler, aralarında fitne çıkarıp zihinlerine ve gönüllerine şüphe sokmak suretiyle Müslümanları daima zor ve tehlikeli durumlara düşürmeye gayret etmişlerdir. Sonunda hepsinin foyası ortaya çıkmış ve tüm insanların önünde rezil olmuşlardır. Müslümanlar da, onların bu halini ibretle izlemişlerdir.

Artık bu açıklamalardan sonra Müslümanlardan her kim, onları dost edinmek suretiyle oyunlarına alet olur ve dininden dönerse, iyi bilsin ki bu

³⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI, 256-257; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 330.

⁴⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, VII, 377-378; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 563.

⁴¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III, 135; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 208.

⁴² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XII, 557; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 751.

durumun kendisinden başka kimseye en ufak bir zararı olmaz. Zira kendilerine hiç bir ihtiyacı olmayan Allah Teala, iman nasip etmek suretiyle o kimselerin yerine Kendisinin onları sevdiği, onların da Kendisini sevdiği bir başka milleti getirip ikame ediverir. Öyle ki bu kimseler, kendileri gibi inananlara sevgi ve merhamet dolu, kafirlere karşı ise tavizsiz ve onurludurlar. Onlar, maddi-manevi tüm güçleriyle Allah yolunda mücadele eder, bu uğurda kınayanların kınamasına ve diğer her türlü aşağılama ve hakarete aldırış etmezler. Tüm bu güzel hasletler, Allah'ın dileyip layık gördüğü kimselere bir lütfudur. Zira Allah'ın lütfu ve ilmi, kimsenin erişemeyeceği tarzda eşsiz ve sonsuzdur. Müslümanların gerçek dostları Allah Teala, Onun Rasulü ve namazını kılıp zekatını veren diğer mümin kimselerdir. Her kim bunları dost edinirse, işte gerçek anlamda Allah taraftarı olan bu kimseler olup, sonunda nihai zafere ulaşacak olanlar da yalnızca onlardır.

* * *

II- KUR'AN-I KERİM'DE ALLAH'IN SEVMEDİĞİ KİMSELER VE BUNLARA AİT ASLİ ÖZELLİKLER:

Kur'an-ı Kerim'i incelediğimizde, karşımıza Allah'ın doğrudan sevmediğini ifade ettiği başlıca şu asli özelliklere sahip kimseler çıkmaktadır:

A- KAFİRÜN / İNKARCI KİMSELER:

Küfr (كفر) kelimesi, sözlükte *bir şeyi gizlemek, saklamak, nankörlük etmek, tanımamak, inkar etmek, inanmamak, kafir olmak* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *kafir* (كافر) kelimesi de, *nankör, inkarcı, inançsız, kafir* anlamlarına gelmektedir.⁴³

Küfrün başlıca iki kullanım şekli vardır. Bunlardan ilki, küfran-ı nimet olup, bir nimeti şükrünü edayı terk etmek suretiyle inkar etmektir. İkincisi ise, ıstılah anlamındaki küfr olup, bu da Allah'ın varlığını ve birliğini, Onun dinini ve nübüvveti inkar etmektir.⁴⁴

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın inkarcı kimseleri sevmediği, şu iki ayette geçmektedir:

⁴³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V, 144.

⁴⁴ er-Ragib, *Müfredat*, s. 714.

1. “De ki: “Allah’a ve Elçisine itaat edin!” Eğer dönerlerse muhakkak ki *Allah, kafirleri sevmez.*” (Al-i İmran 3/32)

Ayetin öncesinde, Allah’ı sevmenin nasıl olacağı ve neleri gerekli kılacağı ortaya konmaktadır. Buna göre şayet Allah seviliyorsa, bu durumda Onun emir ve buyruklarını insanlığa bildiren elçisine uyulması gerekmektedir. Zira Allah’ı sevmek, basit bir duygusal hazdan ibaret olmayıp, bilakis hem düşünce, hem amel ve hem de tutum itibarıyla Onun arzuladığı tarzda bir kul olmayı gerekli kılmaktadır. Bunun yegane güvenilir yolu ise, Allah’ın insanoğluna örnek olmak üzere gönderdiği son elçisi Hz. Peygamber’i iyi dinlemek ve ona eksiksiz bir şekilde uymaktan geçmektedir. Bu durumda, Allah da bu tür kimseleri sevecek ve onların geçmiş hata ve günahlarını bağışlayıp affedecektir. Çünkü Allah Teala, kullarına karşı daima merhametli ve affedicidir.

O halde her insan, Allah’a ve onun elçisi Hz. Peygamber’e itaat edip teslim olmalıdır. Zira Allah’a itaat Onun elçisine itaati, Onun elçisine itaat de Allah’a itaati gerekli kılan döngüsel bir bütündür. Şayet insanlar böyle bir itaati terk ederek söz konusu bütünlüğü bozarlarsa şunu bilmelidirler ki, Allah Teala sebepsiz yere isyana yönelerek körü körüne inkarı benimseyen kullarını asla sevmez. Dolayısıyla Allah’ın sevmeyen kimselerin başında, Allah’ı bilinçsiz bir şekilde inkar edip Ona itaati sebepsiz yere reddeden kimseler yer almaktadır.

2. “Ta ki Allah, inanıp iyi işler yapanları lütfundan mükafatlandırsın. *Doğrusu O, kafirleri sevmez.*” (Rum 30/45)

Genel anlamda Rum suresinin konusunu, insanoğlunu Allah’ın varlığı ve birliğine inanmaya davet oluşturmaktadır. Bu bağlamda ortaya gerek bizzat insanların kendinden, gerekse dış dünyadan çok sayıda ikna edici delil ortaya konmuştur.⁴⁵

Söz konusu ayetin öncesinde, insanların yapıp ettiği yanlışlar sebebiyle yeryüzünde büyük bir fesat ve karışıklığın ortaya çıktığı ve onların bundan büyük acı ve sıkıntı çektiği ifade edilmiştir. Bunu görüp anlamak için yeryüzünde şöyle bir dolaşmak yeterlidir. Zira çoğu müşrik olan geçmiş güçlü milletlere ait tarihi kalıntılar, bizlere onların maruz kaldığı akıbeti çok açık bir şekilde göstermektedir. O halde şu an sağ olan kimseler, kendilerine Allah katından kurtuluşu olmayan o hesap günü gelmeden yönlerini dosdoğru din olan İslam’a yöneltmelidir. Zira o büyük gün geldiğinde

⁴⁵ İlgili ayetler için bkz. Rum 30/20-25, 46-...

insanlar mümin-kafir, iyi-kötü, haklı-haksız vb. olmak üzere gruplar halinde birbirlerinden ayrılacak ve Rableri huzurunda hesap verecektir.

Dolayısıyla kendilerine verilen sayısız delil ve işareti gözdürü ederek Allah'ın varlığı ve birliğini inkar edenler, omuzlarına bu büyük yükün ağırlığını yüklenmiş, bunun aksine İslam'ı kabul edip onun gereklerine uygun davrananlar ise, kendileri için rahat edip huzura kavuşacakları o mükafat yurdu Cenneti hazırlamış olacaklardır. Böylece Allah Teala, ortaya koyduğu delillere kulak vermek suretiyle imana ermiş ve ömrünü buna uygun faydalı işlerle geçirmiş olanların başarı ve kazançlarını boşa gidermemiş, bilakis bunu kendi rahmet ve lütfundan olmak üzere layık olduğu üzere mükafatlandırmış olacaktır. Zira Allah Teala, bu gibi inançlı ve güzel amel sahibi kimseleri sevip kendilerinden razı olur, fakat inat ve inkar yolunu seçip ömrünü nankörlük ve inkarla geçirenleri asla sevmez.

B- KEFFAR VE ESİM / İNKAR VE GÜNAHTA ISRARCİ KİMSELER:

Keffar (كفار) kelimesi, daha önce anlamını zikrettiğimiz *küfr* (كفر) kökünden türemiş mübalağa sıygasında bir kelimedir. Kafirle aynı anlamı ifade etmekle birlikte keffar, küfürde daha ileri ve güçlü bir seviyede olmayı ifade eder.⁴⁶

İsm (إثم) kelimesi, sözlükte *günah*, *masiyet*, *kötülük* ve *suç* gibi anlamlardadır. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *esim* (أثم) de, *suçlu* ve *günahkar* anlamında olup, kendisine helal olmayan yanlış ve günah işleri yapan kimseyi ifade eder.⁴⁷

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın inkar ve günahta ısrarcı kimseleri sevmediği, şu ayette geçmektedir: “Allah, faizi yok eder, sadakaları artırır. Allah, hiçbir günahkar nankörü sevmez.” (Bakara 2/276)

Ayetin öncesinde, sahip olduğu para ve mal birikimini gece-gündüz, gizli-açık insanların hayrına harcayıp infak eden kimseleri Rableri katında büyük bir mükafatın beklediği, ayrıca bu gibi kimseler için orada ne bir korku, ne de hüznün söz konusu olacağı ifade edilir. Buna karşın elindeki maddi imkanları yasak ve yanlış olduğunu bile bile aşırı faiz alma yoluyla insanlar üzerinde bir tür baskı ve sömürü aracı haline getirenler ise, mezarlarından şeytan çarpmış kimseler gibi kalkacaklardır. Bunun sebebi,

⁴⁶ er-Ragıb, *Müfredat*, s. 715-716.

⁴⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XII, 5; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 63.

sadece onların faiz yemeleri değil, bilakis bunun yanı sıra inatla faizin de alışverişi gibi bir şey olduğunu söylemeleri ve bu ikisi arasında bir fark bulunmadığı yönündeki iddialarını ısrarla sürdürmeleridir. Halbuki herkesin bildiği üzere Allah Teala, alışverişi helal, faizi ise haram kılmıştır. Dolayısıyla bu konuda kendisine ilahi bir mesaj ve öğüt gelen kimseler, o andan itibaren bu iddia ve uygulamalarından vazgeçerse, artık daha önce bu yolla kazandıkları kendilerine, bunların durumu ise Allah'a kalmıştır. Şayet bu kimseler, söz konusu uyarı ve öğütlere rağmen bildiklerini okur ve faiz almaya devam ederlerse, bu takdirde şunu iyi bilmelidirler ki kendileri ve onlar gibileri artık Cehennem ehli olup oradan bir daha asla çıkamayacaklardır.

İşte Allah Teala, tüm bu ilahi kaynaklı izah ve açıklamalardan sonra hala gereği gibi düşünüp taşınmayan, dolayısıyla dünyevi arzu ve çıkarları için faizin kötülük ve zararlarını anlamak istemeyen inatçı ve günahkar kimseleri asla sevmez. Buna karşın iman eden, faydalı işler yapan, namaz kılan ve zekat veren kimselerin mükafatı Rableri katındadır. Ve onlar için ne bir korku, ne de bir hüznün söz konusu olacaktır.

C- HAINUN / HAIN KİMSELER:

Hiyanet (خیانة) kelimesi, sözlükte *ihamet*, *sadakatsizlik*, *kandırma* ve *aldatma* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *hain* (خائن) kelimesi de, *alçak*, *hiyanet içinde olan*, *sözünde durmayan*, *insanları aldatıp kandıran kimse* anlamındadır.⁴⁸ Hiyanet, içten verilen bir sözü bozmak suretiyle doğru ve gerçeğin hilafına davranmaktır. Hiyanet ile nifak birdir, fakat hiyanet söz ve emanete muhalefet etmek, nifak ise dine muhalefet etmektir.⁴⁹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın hain kimseleri sevmediği, şu ayette geçmektedir: “Bir kavmin, (anlaşmaya) hiyanet etmesinden korkarsan, sen de (onlarla yaptığın anlaşmayı) aynı şekilde onlara at; *çünkü Allah, hainleri sevmez.*” (Enfal 8/58)

Ayetin bağlamında, Müslümanlarla kafirler ve münafıklar arasındaki savaşa varan ilişkiler ele alınmaktadır. Nitekim Mekke’li müşrikler Müslümanlara saldırmış ve Bedir’de gerçekleşen savaşı Allah’ın yardımıyla Müslümanlar kazanmıştır. Buradaki kafirlerin durumu Firavun ve ahalisinin

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 144.

⁴⁹ er-Ragıb, *Müfredat*, s. 305.

durumuna benzetilmiş, onların başlarına gelenlerin tamamen kendi hata ve günahlarının neticesi olduğu ifade edilmiş ve insanların kendilerini değiştirmeden Allah'ın onlara yardımcı olmayacağı belirtilmiştir.

Yine bu bağlamda belirtildiğine göre, Allah katında insanların en kötüsü iman etmeyen ve kendileriyle anlaşma yapıldıktan sonra her defasında bu anlaşmalarını bozup pervasız bir şekilde hareket eden kafirlerdir. Bu gibi kimseler savaşta ele geçirilirse, kendilerine hiç acınmadan ortadan kaldırılarak derhal bertaraf edilmelidir. Zira onların ardından gelenlerin, bunların akıbetten ibret alıp ders çıkarmaları ve yola gelmeleri ancak bu sayede mümkün olacaktır. Şayet Müslümanlar, aralarında anlaşma bulunan bir milletin hiç ummadık bir anda ihanet etmesinden korkuyorlarsa, oturup da onların hıyanetini beklemesinler. Bilakis söz konusu haince tavırlarına karşılık olarak aradaki anlaşmayı bir an önce kendileri sona erdirmiş ve bunu da onlara açıkça bildirsinsinler. Zira Allah Teala, verdiği sözde durmayıp buna ihanet eden hain kimseleri asla sevmez.

D- HAVVAN VE ESİM / HAIN VE GÜNAHKAR KİMSELER:

Az önce açıkladığımız hıyanet kökünden türeyen *havvan* (خَوَّان) kelimesi, hain (خَائِن) kelimesinin mübalağa sıygası olup, söz ve eylemlerinde hıyaneti sürekli bir alışkanlık haline getiren kimse anlamındadır.⁵⁰

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın sürekli hainlik peşinde koşan günahkar kimseleri sevmediği, şu ayette geçmektedir: **“Kendilerine hıyanet edenleri savunma; zira Allah, daima hainlik yapıp günah işleyen kimseyi sevmez.”** (Nisa 4/107)

Ayetin öncesinde, insanlar arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve buna bağlı tartışma ve davalar hakkında uygulanması gereken hüküm ve yöntemler ortaya konmuş, Hz. Peygamber'den de bu anlaşmazlıkları tam bir adalet ölçüsü içinde çözüme kavuşturması istenmiştir. Nitekim Kur'an'ın gönderiliş gayelerinden biri de budur. Bu noktada Hz. Peygamber'e, onun şahsında da tüm Müslümanlara düşen şey, insanlar arasında hüküm verirken ilgili konulardaki Kur'an hükümlerine sıkı sıkıya sarılmak suretiyle her hangi bir şekilde hainlerden yani başkalarının hakkına göz diken zalimlerden taraf olmamaktır. Bunun için yapılması gereken şey, önce ilahi mesaj ve öğütlere kulak vermek, ardından beşeri tüm tedbirlere sarılmak, sonra da her şeye rağmen ortaya çıkabilecek beşeri kusur ve günahlara karşı Allah'tan

⁵⁰ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 146.

önce yardım sonra da bağışlanma dilemektir. Zira Allah Teala, bu tür kasıtsız hata ve günahları affetmeye daima hazırdır.

O halde Hz. Peygamber'in ve onun şahsında tüm Müslümanların, başkalarına haksızlık etmek suretiyle esasen bizzat kendilerine karşı hıyanet etmiş olan kimselere taraf olmaktan özenle kaçınmaları gerekmektedir. Zira açıkça kul hakkına tecavüz eden bu gibi kimseler, yaptıklarının cezasını hem bu dünyada, hem de ahirette kesinlikle göreceklidir. Halbuki Allah Teala, kısa vadede başkalarına, orta ve uzun vadede ise bizzat kendilerine zarar vermek suretiyle hem kendilerine, hem toplumlarına, hem de tüm insanlığa karşı apaçık hıyanet içinde olan bu günahkar kimseleri asla sevmemektedir.

E- HAVVAN VE KEFUR / HAIN VE NANKÖR KİMSELER:

Kefur (كفر) kelimesi, daha önce anlamını zikrettiğimiz *küfr* (کفر) kökünden türemiş mübalağa sıygasında bir kelimedir. Kafirle aynı anlamı ifade etmekle birlikte kefur, küfürde daha ileri ve güçlü bir seviyede olmayı ifade eder.⁵¹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın hain ve nankör kimseleri sevmediği, şu ayette geçmektedir: **"Allah inananları koruyup sahiplenir. Allah hiçbir hain ve nankörü sevmez."** (Hacc 22/38)

Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikten sonra müşriklerin engellemeleri sebebiyle uzun süre öz vatanları olan Mekke ile doğrudan ilişki kuramamışlardır. Daha sonra onlara, hac izni verilmiş ve bu bağlamda kendilerine haccın hüküm ve şartları açıklanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de hac ibadetiyle ilgili açıklamalardan sonra Müslümanların gerek hacca gitmeleri, gerekse buradaki rükunları yerine getirmeleri esnasında karşılaşacakları zorluk ve sıkıntılar karşısında Allah'ın kendilerine yardımcı olup onları koruyacağı, zira Allah Teala'nın hıyanet tavrı içinde olan nankör kimseleri asla sevmediği, dolayısıyla onların Müslümanlara karşı yapmak isteyecekleri zulüm ve haksızlıklara göz yummayacağı ifade edilmiştir.

Bunun hemen ardından da Müslümanlara, kendilerine karşı büyük bir hıyanet ve nankörlük tavrı içinde saldıran kafirlere karşı kendilerini savunma izni verilmiş ve Allah Teala'nın inanan kimselere yardımcı olarak onları düşmanları karşısında galip getirmeye kadir olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de, kendilerine olan sayısız nimetlerine karşın Allah'ı inkar eden, tüm samimi uyarı ve ikazlarına karşın Hz. Peygamber'e

⁵¹ er-Ragıb, **Müfredat**, s. 715-716.

karşı çıkan ve her hangi bir gerekçesi olmadığı halde haksız yere Müslümanlara saldırıp onlara savaş açan kimseler hain ve nankör olarak nitelenmekte ve Allah'ın bu gibi kimseleri asla sevmediği belirtilmektedir.

F- MUHTAL VE FEHUR / GURURLANIP BÖBÜRLLENEN KİMSELER:

İhtiyal (اختيال) kelimesi, sözlükte *kendini beğenmek, kibirlenmek, büyükmek* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *muhtal* (مختال) kelimesi de, *kibirli, gururlu, mağrur* anlamındadır.⁵²

Fahr (فخر) kelimesi, sözlükte *övünç, gurur, iftihar, şeref, onur* gibi anlamlara gelmektedir. *Fehur* (فخور) kelimesi de, bu kökün ism-i fail kalıbı olan ve *övünen, iftihar eden, gururlanan* anlamlarına gelen *fahir* (فاخر) kelimesinin mübalağa sıygası olup, söz konusu *övünme ve gururlanmayı had safhaya çıkarıp kibir noktasına ulaştıran* kimseyi ifade etmektedir.⁵³

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın gururlanıp böbürlenen kimseleri sevmediği, şu üç ayette geçmektedir:

1. "Allah'a kulluk edin, Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana babaya, akrabaya, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyilik edin. Allah, gururlanıp böbürlenen insanları sevmez." (Nisa 4/36)

Ayetin öncesinde, karı-koca arasındaki ilişkiler ele alınmakta ve anlaşmazlık durumunda yapılması gerekenler ifade edilmekte, bu ayette de insanoğluna şu üç önemli husus tavsiye edilmektedir: a) Allah'a kulluk etmek, b) Ona hiçbir şeyi ortak koşmamak, c) Ayette zikri geçen kesimlere iyilikte bulunmak. Devamında ise, Allah Teala'nın kendini beğenip sürekli böbürlenen kimseleri sevmediği belirtilmektedir.

İnsanın kendi kendini yücelterek gurur ve kibre kapılması, bir yandan onu Allah'a kulluktan alıkoyup şirke sürüklerken, diğer yandan da yine onu az önce zikri geçen muhtaç kesimlere ihsanda bulunmaktan alıkoyup maddi ve manevi yönden cimrilığe sevkeder. Kendisi cimri olduğu gibi başkalarını da cimrilığe sürükleyen böyle bir kimse, Allah'ın Kendi lütfundan insanlığa sunduğu zenginlik ve nimetleri herkesten gizlemekte, böylece bunları tekeline almaya çalışmaktadır.⁵⁴ Allah Teala, bu tür nankör ve inkarcı

⁵² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XI, 228.

⁵³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V, 49; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 627.

⁵⁴ el-Kurtubi, *age*, V, 192.

kimseler için kendilerini alçaltıp yerin dibine sokacak bir azap hazırlamıştır. Dolayısıyla O, cimrilik konusunda hem kendini, hem de başkalarını doğru yoldan çıkarıp batıla sürükleyen gururlu ve kibirli kimseleri asla sevmez.

2. **“İnsanlara (kibirden) yanağını bükme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, kendini beğenip övünen kimseyi sevmez.”** (Lokman 31/18)

Ayetin bağlamı, Hz. Lokman'ın oğluna yaptığı şu iki önemli tavsiyeyi içermektedir: a) Allah'a şirk koşmamak; zira şirk büyük bir zulümdür, b) Anne-babasına hürmet etmek; zira annesi hamilelik müddeti boyunca onu pek çok zorluğa katlanarak karnında taşımış ve iki yıl da emzirmiştir. Bununla birlikte şayet anne-babası çocuğunu Allah'a şirk koşmaya zorlarsa, bu takdirde onlara itaat edilmesi gerekmez.

İhsan iyi bilmelidir ki, yaptığı iyilik bir hardal tanesi kadar olsa ve o, taşların arasında, göklerde veya yeryüzünde kaybolup gözden yitirilse, Allah yine de onu bulup getirir ve karşılığını insana eksiksiz bir şekilde verir. Bu nedenle insanoğlu namaz kılmalı, herkese iyiliği emretmeli, onları kötülükten sakındırmalı ve bu uğurda başına gelen sıkıntılara da sabretmelidir. Bunun aksine insanlardan, onları küçümsemek suretiyle yüz çevirmemeli ve yeryüzünde böbürlene böbürlene yürüyerek dolaşmamalıdır. Çünkü Allah Teala, kendini aşırı beğenmek suretiyle sürekli övünüp duran kimseleri asla sevmez. Tam tersine insan, gezip tozmasında mütevazî olmalı ve oraya buraya bağırıp çağırmak suretiyle sesini sürekli yükseltip durmamalıdır. Zira Allah katında seslerin en kötüsü, daima yüksek ve kötü bir tonda bağırın merkeplerin sesidir.

3. **“(Başınıza gelecek olayları, önceden bir kitaba yazdık ki) elinizden çıkana üzülmesiniz ve (Allah'ın) size verdiğiyle sevinip şıarmayasınız. Çünkü Allah kendini beğenip övünen kimseleri sevmez.”** (Hadid 57/23)

Ayetin bağlamı, dünya ve ahiret yaşamı arasında yapılan bir mukayeseyi içermektedir. Buna göre dünya hayatı gelip geçici olması itibarıyla insanlar arasında bir tür oyun ve eğlence, süs ve mal ile çocuk vb. çokluğuna dayalı bir tür öğünme sahnesidir. Bu durum, bol ekin bitirip sahiplerini memnun eden bir yağmur gibidir. Fakat bir müddet sonra ekinler kurur, sapsarı kesilir ve çer çöp haline gelir. Ahiret hayatında ise, dünyanın karşılığı olarak şiddetli bir azap veya Allah'tan bir mağfiret ve rıza vardır. Dolayısıyla insan, dünya hayatının gelip geçici bir geçimlikten ibaret olduğunu aklından çıkarmamalı, bunun gereği olarak da Rabbinden bir bağışlanma neticesi

genişliği gokler ve yeryüzü kadar olan Allah'a ve Hz. Peygamber'e iman edenler için hazırlanmış Cennet'e kavuşabilmek için çaba sarfetmelidir.

İnsanoğlu şunu da unutmamalıdır ki, gerek çevresinde, gerekse kendi üzerinde cereyan eden her türlü musibet, ortaya çıkmadan önce Allah katında takdir edilip yazılmış ve bir tür sicil defterine kaydedilmiştir. İnsan için adeta imkansız olan bu husus, Allah için gayet basit bir şeydir. Bu nedenle insanoğlu, elinden çıkarıp kaçırdıkları için çok fazla üzülüp yanmamalı, elde ettiklerinden ötürü de yine çok fazla sevinip şırmamalıdır. Zira Allah Teala, bu gerçeği unutmak suretiyle her zaman kendini beğenen ve elde ettikleriyle çevresine sürekli hava atıp böbürlenene kimseleri asla sevmez. Nitekim bu gibi kimseler, çevrelerine karşı daima cimrice davrandıkları gibi başkalarını da sürekli cimriliğe teşvik ederler. Halbuki kim bu ilahi öğütlerden yiti çevirirse, şunu çok iyi bilmelidir ki, Allah Teala hiçbir şeyi ihtiyaç duymayacak olgude zengin ve her türlü ovguye daha baştan layıktır. Zira O, kullarına rızıklarını bolca ihsan etmektedir.

G MÜSTEKBİRÜN / BÜYÜKLÜK TASLAYAN KİBİRLİ KİMSELER:

Kibr (كبر) kelimesi, sözlükte *büyüklik*, *azamet*, *ihtigam*, *önem*, *kibir* ve *gıyur* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kokten türeyen *istikbar* (استكبار) kelimesinin ise, iki farklı kullanımı vardır. Bunlardan ilki, bir kimsenin kendisini buyiitecek hususları araştırmasıdır. Bu, gerekli şartlara uygun olursa övgüye değer bir şeydir. İkincisi ise, bir kimsenin kendisine ait olmayan hususları kendisine aitmiş gibi gösterip gururlanmasıdır ki, bu kötü bir şeydir. Bu kökün ism-i fail kalibr olan *müstekbir* (مستكبر) kelimesi, Kur'an'da ikinci anlamda kullanılmıştır.⁵⁵ *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kibirli kimseleri sevmeyeceği, şu ayette geqmektedir: “Doğrusu Allah, onların gizlediklerini de bilir, açığa vurduklarını da. O, *büyüklik taslayan kibirli kimseleri sevmez*.” (Nahl 16/23)

Ayetin oncesinde, Allah Teala'nın insanlar için yeryüzünde yarattığı kevnî nimetler sayılarak bunların tamamının yoktan varedildiği belirtilmekte, müşrikler tarafından tapınılan putların ise cansız birer varlık olarak hiçbir şey yaratıp varetmeye güçlerinin yetmeyeceği ifade

⁵⁵

Ibn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, V, 126; er-Ragib, *Miifredat*, s. 697

edilmektedir. Ardından insanların gerçek ilahının tek bir ilah olduğu vurgulanır, ahirete inanmayan kimselerin kalplerinin inkarcılıkla dolu ve çok da kibirli oldukları belirtilir. Dolayısıyla bu kimseler, Peygamberlerin kendilerine tebliğ ettiği gerçekleri sırf bu gurur ve kibirleri yüzünden reddedip inkar etmektedirler. Halbuki Allah Teala, bu kimselerin açıktan ifade ettiklerini de, içlerinde gizleyip sakladıklarını da gayet iyi bilmektedir. Dolayısıyla O, bu şekilde bilinçsiz bir halde körü körüne kibirlenip büyüklük taslayanları asla sevmez.

Bu gibi kimseler, Rablerinden kendilerine ne indirildiği sorulduğunda aynı kibirli tavır içinde hiç anlayıp dinlemeden bunların öncekilere ait bir takım uydurma masal ve hikayelerden ibaret olduğunu söylerler. Böylece onlar, Kıyamet günü için kendi günahlarını tam olarak yüklenmiş oldukları gibi, farkında olmadan saptırdıkları diğer kimselerin günahlarını da yüklenmiş durumdadırlar. Yüklendikleri bu vebal, ne de kötüdür! Ah bir bilseler!

H- FERİHUN / GURURLANIP ŞIMARAN KİMSELER:

Ferah () kelimesi, sözlükte *neşe*, *mutluluk* ve *kutlama* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *ferih* () kelimesi de, *neşeli*, *sevinçli*, *şen* ve *mutlu* anlamındadır. Bununla birlikte *ferah*, daha ziyade bedeni ve dünyevi mutluluk ve hazları ifade eder. Bu doğrultuda *ferih* kelimesi de, *dünyevi* ve *gelip geçici zevklerine düşkün* ve *şımarık* anlamına gelmektedir.⁵⁶

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın gururlanıp şımaran kimseleri sevmeyişi, şu ayette geçmektedir: “*Karun, Musa'nın kavminden idi. Onlara karşı azgınlık etti. Biz kendisine öyle hazineler vermiştik ki, onun (hazinelerinin) anahtarlarını (taşımak), güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. Kavmi ona demişti ki: “Şımarma, Allah, (gururlanıp) şımaranları sevmez.”* (Kasas 28/76)

Allah Teala, Kur'an-ı Kerim'de insanlara gururlanıp şımarımama konusunda ibret almaları için Karun'u misal vermiştir. Musa'nın kavminden olan Karun'a Allah, sadece anahtarlarını güçlü bir topluluğun taşıyabileceği çok büyük bir servet bahşetmiştir. Bunun üzerine kendisinde gururlanıp şımarımama emareleri ortaya çıkan Karun'a kavmi, şu gibi nasihatlerde bulunmuştur: “*Ey Karun! Elindeki güç ve servete bakıp sakın şımarayım*

⁵⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, II, 541; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 628.

deme. Çünkü Allah şımaranları hiç sevmez. Bunun yerine Allah'ın sana bahsettikleri vasıtasıyla ahiret yurdunda kendin için iyi bir yer edinmeye çalış. Elbette bu dünyadan nasibini de unutma. Tıpkı Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de başkalarına iyilik ve yardımda bulun. Yeryüzünde fitne ve fesad peşinde koşma. Unutma ki Allah, yeryüzünde fesad çıkarıp kötülük peşinde koşanları da asla sevmez.”

Karun ise, halkının kendisine yaptığı bu güzel öğütlerden hoşlanmayarak büyük bir gurur ve kibir içinde söz konusu serveti tamamen kendi bilgi ve becerisiyle kazandığını, dolayısıyla onda başka bir kimsenin katkısının veya hakkının olamayacağını iddia eder. Halbuki o bilmemektedir ki, kendisinden önce ondan çok daha fazla güç ve servete sahip kimse benzer bir gurura kapılmış ve sonunda tüm saltanatlarıyla birlikte Allah tarafından helak edilmiştir. Zira Allah Teala, herkesin ne yapıp ne yapmadığını gayet iyi bilmektedir.

Maalesef Karun, tüm ihtişamıyla büyük bir gurur ve kibir içinde halkının huzuruna çıkmaya devam edip, onları yanlış bir yöne doğru gitmeye özendirir. Pek çok kimse de, onun gibi olabilmek için helal haram demeden zenginlik ve servet peşine düşer. İçlerinden ilim sahibi olanlar, onlara iman edip salih amel işleyenler için Allah katından gelecek olan mükafatın daha hayırlı olduğunu söyler ve bunun için sabırlı olmalarını tavsiye eder. Fakat ne Karun, ne de onun peşinden gidenler bu nasihatı dinlemez ve sonunda tüm servet ve saltanatlarıyla birlikte yerle bir edilirler. Bu esnada onlara ne bir başkası, ne de kendileri bir fayda sağlayabilir. Dolayısıyla yeryüzünde makam ve servetleriyle şımarıp fesad çıkaran Karun ve benzeri kimseler Allah'ın gazabına uğrayarak helak olurlar.

İ- MÜFSİDUN / FESAT ÇIKARAN KİMSELER:

Fesad (فساد) sözlükte, *kötülük, bozulma, çürüme, sapma ve yanlışlık* gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökün if' al babındaki kullanımı olan *ifساد* (إفساد) ise, *bir başkasını bozma, yoldan çıkarma ve saptırma* anlamındadır. Bu, bir kimsenin bizzat kendi nefsinde ve bedeninde olduğu gibi dışarıdaki bir şeyde de olabilir. *Müfsid* (مفسد) de, bunun ism-i fail kalıbı olup, *fesada uğratan kimse* anlamındadır.⁵⁷

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın yeryüzünde fesat çıkaran kimseleri sevmediği, şu üç ayette geçmektedir:

⁵⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, III, 335; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 636.

1. “Dönüp gitti mi (veya iş başına geçti mi) yeryüzünde fesat çıkarmaya, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır; *Allah ise fesadı sevmez.*” (Bakara 2/205)

Mekke’de mevcut olan mümin ve kafir kesimlere, Medine’de bir üçüncü kesim daha eklenmiştir; münafıklar. Bunların önde gelenlerinden biri olan Ahnes b. Şerik boyu posu yerinde, konuşma ve ikna gücü de yüksek biridir. Söz konusu ayetin öncesi ve sonrasıyla hakkında indiği ifade edilen⁵⁸ bu vb. kimseler, söylediklerine Allah’ı da şahit tutmak suretiyle zaman zaman Hz. Peygamber’i yanıltmaya çalışmışlardır. Kur’an’ın belirttiğine göre, Müslümanlar için hasımların en yamanı bunlardır.

Bu gibi kimseler, önce yüzlerine karşı tatlı ve hoş sözler söylemek suretiyle Müslümanları aldatıp oyalamaya çalışmış, ardından da daha arkalarını döner dönmez kafirlerle işbirliği yapmak suretiyle onları hem rızıklarından, hem de nesillerinden etmeye çalışmışlardır. Allah ise, fesadı, dolayısıyla yeryüzünde sürekli fesad peşinde koşan münafıkları asla sevmez. Nitekim bu gibi iki yüzlü kimseler, Allah’tan utanıp sakınmaya davet edildiklerinde benliklerinde yer alan gizli gurur ve kibir depreşerek onları daha fazla günah işlemeye sevketmiştir. Neticede ıslahı mümkün olmayan bu gibi kimseleri, ancak Cehennem paklayacaktır. Orası ne de kötü bir konak yeridir!

2. “Yahudiler, “Allah’ın eli bağıdır” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah’ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun Rabbinden sana indirilen, onların çoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır. Biz onların aralarına ta kıyamet gününe kadar düşmanlık ve kin atmışızdır. Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. (Onlar) yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar. *Allah da bozguncuları sevmez.*” (Maide 5/64)

Ayetin bağlamı, Ehl-i Kitab’ı konu edinmektedir. Buna göre Allah Teala, Müslümanlardan dinlerini eğlence konusu yapan Ehl-i Kitap’la ve diğer kafir kesimlerle aralarındaki dostluk ilişkisini tamamen kesmelerini istemiştir. Zira bu gibi kesimler, Müslümanlar kendilerine iman çağrısı yaptıklarında bunu alaya almışlar, bilhassa Ehl-i Kitap gerçekte hiç inanmadığı halde onlara inanmış gibi görünmüştür. Halbuki Allah onların gizledikleri gerçeği çok iyi bilmektedir.

⁵⁸ el-Kurtubi, *age*, III, 14-15; İbn Kesir, *age*, I, 359.

Bunun ötesinde Yahudiler, Allah'ın elinin bağlı olduğunu, yani Allah'ın artık başta kendileri olmak üzere tüm insanlığa karşı cimri davrandığını söylemişlerdir. Halbuki eli bağlı olanlar kendileridir. Onlar, Allah'a bu tür çirkin isnadlarda bulundukları için lanete uğramışlardır. Bilakis Allah'ın iki eli de sonuna kadar açık olup, hak edene bundan dilediğince vermektedir.

Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an-ı Kerim, Yahudilerin azgınlık ve küfrünü had safhaya çıkarmıştır. Bu nedenle Alah Teala, onların arasına kıyamete kadar dinmeyecek olan bir düşmanlık ve kin atmıştır. Onlar, ortalığa her ne zaman bir fitne ve savaş kıvılcımı atsalar Allah onların bu kıvılcımını hemen söndürmüştür. Buna rağmen onlar, bundan ders çıkarmamış, fitne ve fesad peşinde koşmaya devam etmişlerdir. Halbuki Allah Teala, yeryüzünde fesad ve bozgunculuk çıkaranları asla sevmez.

3. **“Allah'ın sana verdiği (bu servet) içinde ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma, Allah sana nasıl iyilik ettiyse sen de öyle iyilik et, yeryüzünde bozgunculuk (etmeyi) isteme, çünkü Allah yeryüzünde fesad çıkaranları sevmez.”** (Kasas 28/77)

Burada ifade edilen fesad ve bozgunculuğun sebebi, bir önceki ayette dile getirilen sahip olunan mal ve servet sebebiyle gururlanıp şımarmaktır. Allah Teala, ard arda gelen bu iki ayette hem gururlanıp şımaranları, hem de buna bağlı olarak yeryüzünde fesad çıkaranları asla sevmediğini açıkça ifade etmiştir. Bu husus, daha önce **“Gururlanıp Şımaran Kimseler”** başlığı altında birlikte ele alınmıştır.

J- MÜSRİFUN / İSRAF EDEN KİMSELER:

Seraf (سرف) köküyle aynı anlamı ifade eden *israf* (إسراف) kelimesi, sözlükte *aşırı gitmek, haddi aşmak, çok fazla harcamak* gibi anlamlardadır. Bunun ism-i fail kalıbı olan *müsrif* (مُسْرِف) kelimesi de, aşırı ve haddi aşan anlamında olup, daha ziyade mal veya para harcamadaki aşırılık için kullanılır.⁵⁹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın israf eden kimseleri sevmediği, şu iki ayette geçmektedir:

1. **“Çardaklı ve çardaksız (üzüm) bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, ekinleri, zeytinleri, narları –birbirine benzer benzemez biçimde- yaratan hep O'dur. Her biri meyve verdiği zaman**

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, IX, 148-149; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 407.

meyvesinden yeyin, hasat günü hakkını (sadakasını) verin; fakat israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez.” (En’am 6/141)

Ayetin öncesinde, Cahiliye Araplarının gerek hayvanlar, gerekse diğer hususlar etrafında sahip oldukları kültürel değerlerin pek çoğunun asılsız olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰ Bu bağlamda, masum çocuklarını bilinçsizce öldüren ve Allah’ın helal birer rızık olarak yarattığı şeyleri Allah adına haksız bir şekilde haram kılanların hüsrana mahkum oldukları belirtilmiştir. Halbuki türlü türlü meyve bahçelerini, hurmaları, ekinleri ve yine çeşit çeşit zeytinleri ve narları yaratıp vareden Allah Teala’dır. Ve O, insanlara yenebilecek hale geldiklerinde bunlardan rahatça istifade etmelerini açıkça ilan etmektedir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken yegane şey bunlar üzerinde bulunan zekat, sadaka, nafaka ve komşu hakkı gibi hususların yerli yerince ifa edilmesidir.

Bu noktada Müslüman bir kimse, ne sahip olduğu ürün ve malların tamamını kendine has kılmak suretiyle bunların zekat ve sadakasını vermekten kaçınmalı, ne de onların tamamına yakını zekat veya sadaka olarak dağıtıp ailesini başkalarının yardımına muhtaç bırakacak tarzda bir israfa yani aşırılığa düşmelidir. Zira Allah Teala, itidali terk edip müsriflik içinde davrananları asla sevmez. Aynı şekilde kendilerinden bir çok yönden istifade edilen hayvanları yaratan da O’dur. Dolayısıyla insanlar, bunlardan da Allah’tan gelen bir rızık olarak doğru bir şekilde istifade etmeli, fakat herhangi bir şekilde aşırılığa gidip israfa düşerek onlar hakkında şeytanın aldatmasına uymamalıdır.

2. “Ey Adem oğulları, her mesci(de gidişiniz)de süs(lü, güzel giysiler)inizi alın; yeyin için, fakat israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez.” (A’raf 7/31)

Ayetin öncesinde, Allah Teala tarafından insanoğluna bahşedilen yiyecek, içecek ve giyecek türlü nimetlere dikkat çekilmekte ve insanın bunlardan ölçülü bir şekilde istifade etmesi gerektiği belirtilmektedir. İnsan, bu ve benzeri hususlarda yönünü samimi bir şekilde Allah’a yöneltmeli ve şeytanı dost edinip dalaletle düşmekten dikkatle sakınmalıdır.

Bu noktada Allah Teala, yine genel bir hitapla insanoğluna seslenmek suretiyle onlardan mescide giderken güzel elbiselerini giymelerini ve Allah’ın verdiği güzel rızıklardan da rahat bir şekilde yiyip içmelerini istemekte, fakat tüm bu hususlarda özenle israftan kaçınılıp adalet duygusu

⁶⁰ el-Kurtubi, age, VII, 96-97.

içinde mutedil olunmasını tavsiye etmektedir. Zira O, Kendisinin israfa kaçanları asla sevmediğini ifade etmektedir.

Ayetin devamında, bu helal rızıkları insanlara yasaklayıp haram kılanlar sert bir ültimatomla uyarılmakta, Allah Teala'nın yiyecek, içecek, giyecek vb. her şeyi insana bir nimet olarak sunduğu, nitekim bunların hem dünya hayatında, hem de ahiret yurdunda bilhassa inanan kimselerin hakkı olduğu ifade edilmektedir. Allah Teala insanoğluna bu güzel nimetleri değil, açık ve gizli günah ve çirkinlikleri, haksız yere azgınlık yapmayı, Allah'a şirk koşmayı ve doğru bilgi bulunmayan hususlarda Allah adına konuşup ahkam vermeyi haram kılmıştır. Dolayısıyla insanoğlu, tüm bu nimetlerden israfa kaçmamak suretiyle rahat bir şekilde istifade etmelidir.

K- MU'TEDUN / HADDİ AŞAN KİMSELER:

İ'tida (اعتداء) kelimesi, sözlükte *geçmek, aşmak, zulmetmek, aşırı gitmek, saldırmak* gibi anlamlardadır. Bunun ism-i fail kalıbı olan *mu'tedi* (معتدي) kelimesi, *haddi aşan, hakkı çiğneyen, düşmanlık eden, saldırgan, mütecaviz* anlamlarındadır.⁶¹

* * *

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın haddi aşan kimseleri sevmediği, şu üç ayette geçmektedir:

1. “Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın; fakat haksız yere saldırmayın, *çünkü Allah haksız yere saldıranları sevmez.*” (Bakara 2/190)

Allah Teala, bu ayette bir yandan Müslümanlara kendilerine karşı savaş açan düşmanlarıyla savaşmayı emrederken, diğer yandan da onların bu savaşta aşırıya kaçmamalarını, zira Kendisinin savaş ortamında bile olsa haddi aşıp aşırıya gidenleri sevmediğini ifade etmektedir. Burada ifade edilen had ve sınır elbette savaş hukukudur. Zira Kur'an'a göre savaş, kuralsız ve sınırsız keyfi bir düşmanlık gösterisi değil, bilakis özel koşullarda başvurulabilen, belli gerekçe, kural ve şartları olan dünyaya ait bir gerçektir.⁶²

Ayetin devamında, burada işaret edilen savaş şartları içinde söz konusu edilen haddi aşmanın sınırları ve temel ilkeleri ortaya konmuştur. Buna göre Müslümanlar, kendilerine haksız yere açıktan savaş açan kimselere acıyıp merhamet etmek zorunda değildir. Dolayısıyla onlar, savaş ortamında düşmanlarını buldukları yerde öldürebilirler. Aynı şekilde düşmanları

⁶¹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, XV, 33-34; er-Ragıb, *Müfredat*, s. 554.

⁶² ez-Zemahşeri, *age*, I, 233.

kendilerini yurtlarından çıkardıkları gibi Müslümanlar da onları yurtlarından çıkarma hakkına sahiptir. Müşrikler, çevre halklarını müslümanlar aleyhine kışkırtmak suretiyle sürekli fitne peşinde koşmaktadır. Halbuki Kur'an'a göre fitne, savaştan ve öldürmeden daha kötü bir şeydir. Müslümanların üzerine düşen şey, fitne ortadan kalkıp dinin önünde bir engel kalmayınca kadar düşmanlarıyla savaşıp mücadele etmektir.

Bununla birlikte Müslümanlar, Kabe'nin çevresini haram bölge sayma geleneğine saygı duymalı ve burada kendilerine karşı bir saldırı olmadığı takdirde onlar da kimseye saldırmamalıdır. Aynı şekilde haram ay haram aya karşılık olmak üzere Müslümanlar, söz konusu haram aylara da dikkate etmeli ve kendilerine açıktan bir saldırı olmadığı müddetçe bu aylarda savaşa çıkmamalıdır. Elbette karşılıklı olmak üzere Müslümanlar, söz konusu sınırlara riayet etmek suretiyle haddi aşmaktan sakınmalıdırlar. Zira bu takdirde Allah Teala daima onların yanında yer alacaktır. Çünkü O, haddi aşmış kural ve sınır tanımayanları sevmez.

2. **"Ey inananlar, Allah'ın size helal kıldığı güzel ve temiz şeyleri haram etmeyin, sınırı aşmayın. Çünkü Allah, sınırı aşanları sevmez."** (Maide 5/87)

Bilindiği üzere tarih boyunca din denince akla, çoğu zaman ruhbanlık olarak ifade edilen dünyadan el-etek çekme anlayışı gelmiştir. Hristiyanlıkta baskın olan bu anlayış, Hz. Peygamber zamanında da gündüzleri sürekli oruç tutma, gecelerin tamamını namazla geçirme ve asla evlenmeme gibi şekilleriyle bazı sahabiler arasında kendini göstermiş, ardından söz konusu ayetlerin nüzulü ve duruma bizzat Hz. Peygamber'in müdahalesiyle bu yaklaşım tarzı en azından o dönem için ortadan kalkmıştır.⁶³

Böyle bir ortamda inen bu ayetlerde Müslümanlar, kendilerine Rableri tarafından çizilen sınırlar dahilinde yaşamaya davet edilmiş, bunu şu veya bu yönde zorlamanın Müslüman için kendi yetki sınırlarını aşması olacağı ifade edilmiştir. Nitekim bu ayet, öncesi ve sonrasıyla birlikte helal ve haram kılma konusunda hüküm verme yetkisinin sadece Allah Teala'nın elinde olduğunu ortaya koymaktadır. Burada doğrudan iman edenlere hitap edilmek suretiyle, onlardan çok açık bir şekilde Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılmamaları istenmekte, zira bunun bir tür haddi aşma olduğu, Allah'ın ise haddini aşanları sevmediği ifade edilmektedir.

⁶³ Buhârî, Nikâh 1; Müslim, Nikâh 5; Nesâî, Nikâh 4.

3. “Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin. *Çünkü O, haddi aşanları sevmez.*” (A’raf 7/55)

Ayetin oncesinde, Allah Teala’nın gokleri ve yeri altı günde yarattığı, ardından arşa istiva ettiği, Onun tarafından tesis edilen bu düzen içinde gece ile gündüzün düzenli bir şekilde birbirini takip ettiği, Güneş, Ay ve yıldızların da yine Onun belirlediği tarzda hareket edip işlevlerini yerine getirdiği ifade edilmiştir. Zira her türlü yaratma ve bu yaratmaya hiikmedip yönetme **hakkı** ve gücü yalnızca Allah Teala’ya aittir. Alemleri kusursuz bir şekilde yaratıp işleten Allah Teala, gerçekten eşsiz ve çok yücedir.

O halde insanoğlu, bu yaratılış ve nizamdan gerekli ibret ve dersi çıkarmak suretiyle büyük bir saygı ve şükür duygusu içinde Rabbine yönelip dua etmelidir. Zira Allah Teala, evrende kurduğu bu eşsiz nizamı ve buna ait maddi-manevi işleyiş kurallarını gözardı edip çiğneyen ve yok sayan sapkınları asla sevmez. Dolayısıyla insanlar, evrende Allah tarafından tesis edilen bu eşsiz diizene tam anlamıyla uymalı, bu konuda daha önce bilmeden işledikleri haddi aşma türünden hata ve günahlarından dolayı da af dileyip bunları tekrarlamaktan kaçınmalı ve bu hususta büyük bir istek ve umutla Rablerine yönelmelidirler. Zira Allah Teala’nın rahmet ve bereketi, O’ndan bir an olsun ümidini kesmeden daima doğruluk ve iyilik üzere hareket eden kimseler üzerinedir.

L- ZALİMUN / BAŞKALARINA ZULMEDEN KİMSELER:

Zulm (ظلم) kelimesi, sözlükte *hakkı çiğneme, haksızlık, baskı, despotluk* gibi anlamlardadır. Bu kökün ism-i fail kalıbı olan *zalim* (ظالم) kelimesi de, *haksızlık yapan, adaletsiz davranan, despot, diktatör, haksız, günahkar* anlamlarındadır. Terim olarak zulm, eksiltmek ya da fazlalaştırmak suretiyle bir şeyi kendisine ait olduğu yerin dışına çıkarmayı ifade eder. Bu da, o şeyin ya vaktinde, ya da yerinde oynamayla olur.⁶¹

Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın başkalarına zulmeden kimseleri sevmediği, şu üç ayette geqmektedir:

1. “**İnanıp iyi işler yapanlara da (Allah) mükafatlarını tam olarak verecektir. Allah zalimleri sevmez.**” (Al-i İmran 3/57)

Ayetin bağlamı, Hz. İsa ve öğretisi hakkındadır. Allah Teala, muhataplarını kendine inanan Havariler ve inanmayan diğerleri olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, doğrudan Hz. İsa’ya yönelerek onu vakti gelince

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisani’l-Arab*, XII, 373; er-Ragîb, *Miifredat*, s. 537.

yefat ettirip katına yükselteceğini, böylece kendisini inkarcıların elinden kurtaracağını ve tabilerini de Kıyamete kadar kafirlerden üstünü kılacağını ifade etmiştir. Ardından tamamının dönüşünün Allah'a olacağı belirtilmiş ve Hz. İsa'dan kavminin ihtilafa düştüğü hususlarda hakemlik yapması istenmiştir.

Devamında Allah Teala'nın inkar edenleri hem dünyada, hem de ahiret yurdunda şiddetli bir azapla cezalandıracağı, bu kimselerin bu ceza karşısında kendilerine yardımcı olacak herhangi bir kimse bulamayacakları ifade edilmiştir. Buna karşın iman edip buna uygun güzel davranışlarda bulunanlara ise, Allah tarafından yaptıkları iyiliklerin karşılığının eksiksiz olarak ödeneceği belirtilmiştir. Çünkü Allah Teala, hakları zayi eden zalimleri asla sevmemektedir.

2. **"Eğer size bir yara dokunduysa, o topluluğa da benzeri bir yara dokunmuştu. O günler... Onları Biz insanlar arasında çevirip dururuz. Allah inananları ortaya çıkarmak, sizden şahitler edinmek için (zamanı kah lehinize, kah aleyhinize çevirmektedir). Allah, zalimleri sevmez."** (Al-i İmran 3/140)

Yeryüzünde Müslümanlardan önce sayısız millet gelip geçmiş ve Allah Teala onlara, benimsedikleri tavra uygun düşecek tarzda karşılık vermiştir. Allah Teala'nın her zaman ve mekan için geçerli olan bu ilahi yasalarını görüp anlamak için yeryüzünde şöyle bir gezip dolaşmak yeterlidir. Zira inkarcı kavimlerin akıbeti apaçık ortadadır. O halde Müslümanlar, söz konusu inkarcı kesimlerden gelen sıkıntı ve eziyetler karşısında yılgınlığa düşüp gevşememeli ve çok fazla da üzülmemelidirler. Zira şayet gerçekten inanıyorlarsa, şunu iyi bilmelidirler ki, her zaman için üstün olanlar daima kendileridir.

Buna göre Müslümanlar, Hak yolunda başlarına bir felaket geldiğinde bunun bir benzerinin, hatta daha da kötüsünün öncekilerin de başına geldiğini bilmeli, bu tür sıkıntıların imtihanın bir gereği olduğunu, dolayısıyla zaman zaman inansın inanmasın herkesin başına gelebileceğini aklından çıkarmamalıdır. Zira tüm bunların sonucunda Allah Teala, gerçek anlamda iman edenleri ortaya çıkarıp seçecek ve onları insanlar arasında gerçeğin şahidi kılacaktır. Böylece iman edip gerçekleri kabul edenler temize çıkacak, hakkı çiğneyip zulme dalan kafirler perişan olacaktır. Çünkü Allah, zalimleri asla sevmez.

3. **"Kötülüğün cezası, yine onun gibi bir kötülüktür. Kim affeder, barışırsa onun mükafatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez."** (Şura 42/40)

Ayetin öncesinde, Rablerinin davetine karşılık veren ve buna uygun olarak namaz kılan kimselerin kendi aralarındaki sosyal meseleleri şura yani karşılıklı görüşme, anlaşma ve dayanışma prensibi çerçevesinde halletmeleri, kendilerine sunulan nimetleri başkalarıyla paylaşarak onlara infakta bulunmaları ve bir haksızlığa uğradıklarında da yine bunu karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma yoluyla aşmaları gerektiği ifade edilmektedir.

Bu noktada, toplumda bir kimseye karşı işlenen bir suçun karşılığı ona denk düşen bir cezadır. Bununla birlikte her kim, kin gütme ve intikam alma yolunu terk eder de, kendisine karşı haksızlık yapan bir kimseyi affeder ve onunla uzlaşma yolunu seçerse onun hakkının karşılığını vermek Allah'a aittir. Çünkü Allah Teala, zalimleri sevmez ve zulme asla nza göstermez.

NETİCE

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teala'nın sevdiği veya sevmediği kesimler arasında Araplar, Müslümanlar, Yahudiler, gibi doğrudan belli bir etnik veya dini kesime yönelik gönderme yer almamaktadır. Allah'a, peygamberlerine, ahirete, vb. inananlar-inanmayanlar gibi doğrudan bilinen iman esaslarına yönelik bir gönderme de yer almamaktadır. Namaz kılan-kılmayan, oruç tutan-tutmayan, faiz yiyen-yemeyen, içki içen-içmeyen gibi doğrudan bilinen ibadet ve amel esaslarına yönelik bir gönderme de yer almamaktadır. Bunların aksine doğrudan iyilik, tövbe, maddi-manevi temizlik, takva, sabır, tevekkül, adalet gibi olumlu ve aşırılık, inat, küfür, zulm, gurur, kibir, hıyaret, fesad, nankörlük, şımarıklık gibi olumsuz temel ahlaki değer ve tutumlara yönelik atıflar mevcuttur.

Tüm bunlardan, birkaç önemli sonuç çıkarmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz. Şöyle ki, öncelikle burada ortaya çıkan olumlu değerler İslam'ın olmazsa olmaz temel değerleri, yine aynı zamanda İslam'ın insanı ulaştırmak istediği nihai hedeflerdir. Doğal olarak burada ortaya çıkan olumsuz değerler de, İslam'ın reddettiği ve insanı uzaklaştırmayı hedeflediği kötü hasletlerdir. Dolayısıyla buradan hareketle Kur'an'da yer alan iman ve amel esaslarının müslümanı ulaştırması gereken nihai hedefin, başlıcaları burada yer alan söz konusu temel ahlaki değerler olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çalışmamızın başında zikrettiğimiz hadisi şerifin de, bunu ifade ettiği kanaatindeyiz; *"Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim."*⁶⁵

O halde her Müslüman, inanç ve amel yönünden sahip olduğu hasletlerin güç, seviye, kalite, vb. tüm nitelik ve durumunu, diğer bir deyişle iman ve amellerinin makbuliyet derecesini, çok daha açık bir ifadeyle bu yönlerden kendisinin Allah katındaki değerini başlıcaları burada yer alan temel ahlaki değerler ışığında gözden geçirmek suretiyle sağlıklı bir değerlendirme yapabilir. Diğer bir deyişle iman ve amel, İslam ağacının gövde ve dallarını, ahlak ise onun meyvesini temsil etmektedir. Dolayısıyla ağacın durumunu anlamak için en sağlıklı yol, onun meyvesinin durumuna bakmaktır.

Dikkat çeken bir diğer husus, burada sevildiği veya sevilmediği ifade edilen kimselere ait vasıfların genel bir ifadeyle ve mutlak olarak zikredilmiş

⁶⁵ İmam Malik, Muvatta', Husnû'l-Hulk 8, II/904.

olmasıdır. Buradan çıkardığımız sonuç ise, bu değerlerden her birinin başlı başına bir değer ifade ettiğidir. Yani örneğin adalet, iyilik, temizlik, sabır, vb. inanın inanmasın herkes için doğruluğu kesin birer değer ve ulaşılması gereken ortak nihai birer hedeftir. Dolayısıyla İslam tarihinden de şahit olduğumuz üzere söz konusu hasletlere sahip kimseler diğerlerine nazaran çok daha kolay ve önce Müslüman olmuşlar, Müslüman olduklarında onların bu hasletleri çok daha üst seviyeye ulaşmış, bu yüksek hasletler sayesinde onlar aynı zamanda çok daha nitelikli birer Müslüman olmuşlardır. Dolayısıyla bu müstakil değerler, bir yandan insanların İslam'la buluşma noktasını, diğer yandan da onların ideal bir Müslüman olmalarının aracıdır. Elbette İslam söz konusu ahlaki değerlerden ibaret değildir. Fakat şu bir gerçek ki, söz konusu değerler İslam'ın bizatihi temel değerlerini ve nihai hedeflerini oluşturdukları için insanların gerek İslam'a girişlerinde, gerekse ideal bir Müslüman olmalarında son derece önemli ve etkin bir konuma sahiptirler.

Bu hususu destekler ve tamamlar mahiyette olmak üzere burada sevildiği ve sevilmediği ifade edilen hususlar, Müslümanların sadece birbirlerine karşı sorumlu oldukları tek yönlü izafi değerler değil, bilakis tüm insanlığa karşı benimsenmesi gereken evrensel insani değerlerdir. Nitekim çalışmamızdaki takvaya ait iki örnekten ilkinde, takva bizzat Ehl-i Kitap'tan istenmekte, ikinci örnekte ise Müslümanlardan anlaşmalarına sadık kalan müşriklere karşı takvalı olmaları istenmektedir. Benzer şekilde ihsan örneğinde, Müslümanlardan sadece yine Müslümanlara değil, bilakis dost-düşman, inanan-inanmayan herkese karşı iyilikte bulunmaları istenmektedir. Aynı şekilde adalet örneğinde de, çalışmamızda incelediğimiz üç ayrı örnekte görüldüğü üzere Müslümanların sadece kendi aralarında adaletle muamele etmeleri değil, bilakis onlardan hem Müslümanlara, hem Ehl-i Kitap'a, hem de müşrik kafirlere karşı adil olmaları istenmektedir.

Bu sayede Müslümanlar, insanlığa en temel insani değerleri olan adalet, takva, ve iyilikle muamele etmek suretiyle onlara aynı zamanda İslam'ın gerçek yüzünü de göstermiş olmaktadır. Çünkü tüm bunlar, fitrat dini olan İslam'ın da en temel değerleridir. Söz konusu ideal değerlerle doğrudan Müslümanlar aracılığıyla tanışan kimseler, bu sayede İslam'la da tanışmış ve ona çok yaklaşmış olacaktır. Dolayısıyla Müslümanlar İslam'ın bütün ahlaki değerlerini güzel bir şekilde benimseyip düzgün bir şekilde insanlığa yansıttıklarında, insanlık da bunlar vasıtasıyla gerçek İslam'ı görüp tanıma ve bu değerler üzerinden ona yaklaşma ve ulaşma imkanına sahip olacaktır.

KAYNAKLAR

- el-Alusi, **Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim**, Beyrut 1994.
el-Buhârî, **el-Camiu's-Sahih**, Beyrut ts.
el-Cevheri, **es-Sihah fi'l-Luga ve'l-Ulum**, Beyrut 1974.
DİB, Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir), Ankara 2003.
Fahreddin er-Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, Beyrut ts.
İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, İstanbul 1992.
Kitab-ı Mukaddes, Levililer 15, İstanbul 2004
er-Ragıb el-İsfehani, **Müfredatü Elfazi'l-Kur'an**, Beyrut 1992.
İbn Manzur, **Lisanu'l-Arab**, Beyrut 1990.
İmam Malik, **el-Muvatta'**, Beyrut ts.
el-Kurtubi, **el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an**, Beyrut 1985.
el-Meragi, **Tefsiru'l-Meragi**, Beyrut 1998.
Müslim, **el-Camiu's-Sahih**, Beyrut ts.
en-Nesâî, **es-Sünen**, Mısır ts.
Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul ts.
et-Tabatabai, **el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an**, Beyrut 1983.
et-Tabressi, **Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an**, Beyrut ts.
ez-Zemahşeri, **el-Keşşaf**, Beyrut 2003.

ÖZET

İslam dini, genel olarak iman, amel ve ahlak olmak üzere üç farklı alanda değerlendirilir. Bu üç farklı alanın birbiriyle olan iletişim yönünü gösterebilmek ve bu bağlamda İslam'ın temel değerlerini ve nihai hedeflerini tespit edebilmek için Kur'an'da Allah Teala'nın doğrudan sevdiğini veya sevmediğini ifade ettiği kimseleri ve bunlara ait asli karakter özelliklerini göz önüne almak önemlidir. Zira bu sayede müslüman olanlar kendilerinin dini durumunu tespit bağlamında önemli bir kıstasa, müslüman olmayanlar da İslam'ın temel değerleri ve nihai hedefleri konusunda doğru bir fikre sahip olacaklardır.

**Ərəb dilində sifə movsufə adlanan dil
hadisəsində təyinin ifadə vasitələri haqqında bəzi rəylər**

Süleymanov Qurbanəli
Bakı Dövlət Universitetinin dosenti

Çox qədimlərdən günümüzədək azərbaycanlı alimlər ərəb dilinə, ədəbiyyatına və s. elm sahələrinə aid öz töhfələrini vermişlər. Zəncani öz «Məbadi fittərif», M. Ə. Qəni Ərdəbili öz «şərhül-ünməzəci»-lə, Ə. Məmmədov öz ərəb dilinə aid yazdığı dərslikləri ilə və bu gün təkcə Azərbaycanda deyil, həm də yaxın və Orta Şərqdə tanınmış alim akademik Vasim Məmmədəliyev «Ərəb dilçiliyi», «Bəsrə» qrammatika məktəbi Bakı-1983, «Kufə» qrammatika məktəbi Bakı-1988 və 300-dən artıq məqalələri ilə xüsusi şəkildə fərqlənirlər. Bütün bu karifey şəxsiyyətlərlə Azərbaycan türkləri fəxr edə bilirlər. Elə bu baxımdan da ərəb dilinə aid yazılan hər bir kitab və məqalə diqqətəlayiqdir. Məhz buna görə də bu məqaləni ərəb qrammatikasına həsr etmək fikrindəyik.

O da məlumdur ki, ərəb dilinin əsas müddəalarının təsbiti də bu dilin öyrənilməsində çox böyük xidmətləri olmuş orta əsr qrammatiklərinin adları ilə bağlıdır. Bu dilçilərin təsir gücü o qədər böyük olmuşdur ki, hətta çağımızdakı ərəb dilçilərinin əksəriyyəti dilin bir çox nəzəri məsələlərinin öyrənilməsində özlərindən əvvəlki alimlərin dilə aid hökmlərinə xüsusi bir əlavə etmədən, onların istədiyi istilahları bu və ya digər bir formada təkrarlamaqla kifayətlənmişlər. Məhz buna görə də müasir ərəb dilinin müasir dilçilik prinsiplərinə bu günün özündə də cavab verən ümumi qəbul olunmuş qrammatik konsepsiyasından danışa bilmirik.

Qədim ərəb dilçiliyinin təsir gücü, heç şübhəsiz, özünü bir sıra müasir Avropa dilçilərinin əsərlərində də təzahür etməmiş deyil. Lakin məhz bu əsərlərdə ərəb dilinin qrammatik qaydaları ümumi dilçiliyin tələblərinə uyğun şəkildə öyrənilmiş və bu gün də öyrənilməkdədir. Bu işdə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycan ərəbşünaslıq məktəbinin görkəmli alimlərinin əməyinin olması isə fərhləndirən xüsusi bir hal kimi təqdirəlayiqdir.

Əslində bu gün hər hansı bir dünya dilinin qrammatik quruluşunun bu və ya digər qaydalarının tam və dəqiq şəkildə mövcudluğunu söyləmək düzgün deyil. Belə ki, hər bir dil, xüsusən də zəngin tarixi keçmişi olan dünya dilləri ilk növbədə həmin dilin daşıyıcıları olan alimlər tərəfindən daima öyrənilərək daha da təkmilləşməkdə və inkişafdadır. Məhz bu mənada hər hansı qeyri-ərəb dilçinin hər cəhətdən lazımı dərəcədə zəngin və mürəkkəb bir dil olan ərəb dilini bütün incəliklərini qavrayıb ərəb dilçiliyindəki bu boşluğu doldurmaq çətin olduğu qədər də qeyri-təbiidir. Başqa sözlə desək, bu dilin qrammatikasının bu günkü dilçilik elminin tələblərinə uyğunlaşdırılması məsələsinin həllinə ilk növbədə ərəb dilçilərinin özləri çalışmalıdırlar. Belə olmadıqca isə bu dili tədqiq edən alimin əsasən ənənəvi ərəb dilçiliyi nümunələrinə müraciət etməsi gərəkdir ki, bununla da onun zaman-zaman həmin güclü təsirə məruz qalması istisna edilmir.

Ənənəvi ərəb qrammatikasının ümumi dilçilik prinsiplərindən fərqlənməsi özünü sintaksis bəhsi ilə bağlı qayda-qanunlarda daha açıq göstərməkdədir. Bu fərqliliyin mövzuya aidiyyəti olan əsas məqamlarını bu məqalədə yeri gəldikcə aydınlaşdırmağa çalışacağıq. Burada isə onu demək kifayətdir ki, ərəb dilçiliyində bizim öyrənəcəyimiz təyin (sifət, nət) ümumiyyətlə, mövcud deyil. Məhz buna görə də ərəb dilində təyinin (sifətin, nətin) ifadə vasitələrinin öyrənilməsi, zənnimizcə, ərəb dilçiliyində tədqiqata ehtiyacı olan kifayət qədər mürəkkəb, eyni

zamanda olduqca maraqlı mövzulardan biridir. Ərəb dilində təyinin ifadə vasitələri öyrənilərkən, bir çox dünya dillərində olduğu kimi bu dildə də uzlaşan (sifə movsufə) və uzlaşmayan (idafə) olmaq üzrə iki qismə ayrılan təyini söz birləşmələri (sifə movsufə) araşdırılmalıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, ərəb dilində hər iki təyini söz birləşməsi (sifə, movsufə və idafə) növündə olduqca çox geniş istifadə edildiyi və beləliklə buradakı təyinin ifadə vasitələrinin də kifayət qədər rəngarəng olması, həqiqətən, labüddür.

Bu məqalədə görəcəyik ki, təyinin ifadə vasitəsi kimi dildə müxtəlif növlərlə nitq hissələri, onların yaratdığı tərkiblər, habelə bitmiş fikir ifadə edən birləşmələr, həm də cümlələr çıxış edir.

Qeyd edildiyi kimi ərəb dilində uzlaşan və uzlaşmayan təyini söz birləşmələri vardır. Ümumi dilçilik elmində demək olar ki, bu birləşmələr müvafiq olaraq atributiv və genitiv birləşmələr, başqa sözlə, sintaqmalar kimi öyrənilir. Dilçilikdə digər, üçüncü növ birləşmələr–predikativ birləşmələr, yaxud cümlələrdir. Məlum olduğu kimi cümlədə təyinin mövcudluğu üçün yuxarıda qeyd etdiyimiz söz birləşmələrindən ən azı birinin iştirakı vacib və əsas şərtidir. Başqa sözlə, hər hansı sözün cümlə daxilində təyin kimi çıxış edə bilməsi üçün onun digər bir sözlə, müvafiq nitq hissəsi ilə atributiv, yada genitiv (yiyəlik hal vasitəsilə) əlaqəyə girməsi vacibdir. Azərbaycanlı alim Ə. Məmmədov özünün «ərəb dili» adlı kitabında uzlaşan təyini söz birləşməsinə belə bir izah verir: «ərəb dilində sifətdən ibarət uzlaşan təyinlər aid olduqları (təyin etdikləri) isimdən bilavasitə sonra gəlib uzlaşan təyini söz birləşməsi əmələ gətirir».¹

A.A. Kovalyov və Q.S. Şarbatov birlikdə yazdıqları «Учебник арабского языка» adlı kitabda göstərirlər ki, ... «Тəyin olunanla əlaqənin

¹ Məmmədov Ə.S., *Ərəb dili*, Bakı, 1998, səh.34.

xarakterindən asılı olaraq ərəb dilində təyinlər uzlaşan və uzlaşmayan olmaq şərti ilə iki növ olur. Uzlaşan təyinlər təyinlənəndən sonra verilir və onunla cins, hal, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlik, (həm də) kəmiyyətə görə uzlaşır. Uzlaşan təyin rolunda çox zaman sifətlər çıxış edir»².

Dünyanın təqribən bütün dillərində geniş istifadə edilən təyini söz birləşmələrinin, şübhəsiz, müxtəlif dillərdə fərqli ifadə formaları, özünəməxsus məna çalarları mövcuddur. Məhz bu nöqteyi-nəzərdən də ərəb dilini bir çox dillərdən, o cümlədən, azərbaycancadan və eşitməyə daha çox alışdığımız rus, ingilis və s. kimi avropa dillərindən fərqləndirən çoxsaylı cəhətlərdən biri də, yuxarıda göstərildiyi kimi, təyinin təyinlənəndən sonra gəlməsidir. Əlbəttə ərəb dilində sintaktik uzlaşma probleminin özünə bir qədər fərqli yanaşmanın mövcud olması qeyd edilməlidir. Maraqlı cəhət ondadır ki, ənənəvi ərəb dilçiliyinə görə, ərəb dilində cümlədəki bütün adlar (isim kimi götürülmüş sözlər) fleksiyaalarının dəyişməsinə görə iki yerə bölünür: a) idarə olunanlar (məmul), yəni «təsiredici amillərin korrelyasiyasında olanlar»; b) «uzlaşanlar» (təvabe), yəni öz fleksiyasına görə digər sözlə uyğunlaşanlar. Beləliklə, ərəb dilçilərinin rəyinə görə, «idarə olunan» söz bu və ya digər fleksiyanı əsasən «idarəedici» söz qismində çıxış edən «təsiredici amilin» fəaliyyəti (təsiri) nəticəsində olduğunu qəbul edir.

Uzlaşma anlamına uyğun olan qrammatik kateqoriyada isə münasibətlər fərqlidir. Bu kateqoriyada sözlər bu və ya digər hal fleksiyasını «idarəedici amilin» təsiri altında olan digər sözü qrammatik formasına uyğunlaşdıqları (uzlaşdıqları) üçün qəbul edirlər. Məhz buna görə ki, qeyri-ərəb dilçiliyində əsasən «əlavələr» istilahi ilə qarşılaşdırılan «təvabe» kəliməsinin hərfi tərcüməsi «ardınca gələnlər»,

² Ковалев А.А., Шарбатов Г.С., Учебник арабского языка, Москва, 1969, с. 90.

«izləyənlər», «uzlaşanlar», «başqasının izi ilə gedənlər» kimi səslənir. Zənnimizcə, məsələyə burada aydınlıq gətirmək üçün onun üzərində bir qədər ətraflı dayanmaq lazımdır.

Qeyd edilməlidir ki, ərəb qrammatikləri bu əlavələrin (əslində sifətlərin) beş növünü müəyyən ediblər. Ərəb mənbələrində əlavələr bu ardıcılıqla verilir: «nət» (atributiv əlavə), «əl-ətf bilhüruf» (bağlayıcı birləşdirici əlavə), «ət-təkid» (qüvvətləndirici əlavə), «əl-bədəl» (əvəzedici əlavə), «ətful-bəyan» (izahedici əlavə).

«Sifətun» yaxud da «nətun» terminləri ilə ərəb dilçiləri özündən əvvəlki sözlə məna tam uzlaşan söz və ya söz birləşməsini adlandırırlar. Ərəb qrammatikasına görə, yalnız «sifətun» yaxud «nətun» önündəki sözü tam təsvir və xarakterizə edir, digər dörd əlavə isə müvafiq olaraq, həmin sözlə yalnız birləşə, onu gücləndirə, əvəz, yaxud izah edə bilər.

Görkəmli rus alimi B.M.Qrandeyə görə, ərəb dilində bir çox hallarda isimlə sifət arasında qəti fərq qoymaq mümkünsüz olduğundan uzlaşan adların sifət-təyin və «isim-əlavə» şəklində bölgüsünü aparmaq olmaz. Adlar yalnız öz sintaktik əlaqəyə girmə formasından asılı olaraq bu kateqoriyalardan hər hansı birinə aid edilə bilər. Beləliklə, sifətin təyin etdiyi addan sonra gəldiyini xatırladan alim onun əksər hallarda həm «təyin» həm də «əlavə» kimi qəbul edilə bildiyini göstərir.³

1. Sifətlə ifadə olunan təyin. Yuxarıda deyildəndən də göründüyü kimi, müəlliflər uzlaşan təyini söz birləşmələrindən danışarkən təyinin başlıca ifadə vasitəsi kimi sifətlərdən bəhs edirlər. Bu isə Azərbaycan dilində olduğu kimi ərəb dilində də təyinin ismin və ya isimlə ifadə olunan sözün əlamətini bildiren ikinci dərəcəli cümlə üzvü olması ilə izah olunur. A.A.Kavalyov və Q.S.Şarbatovun «Ərəb dili dərsliyi»ndə, həmçinin

³ Гряде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-источеском освещении, Москва, 1983, с.344

V.E.Seqal, M.N.Merekin və F.S.Zabirovun eyni adlı dərsliyində ərəb dilində sifətlərin keyfiyyət və ya münasibət bildirmələrindən asılı olaraq keyfiyyət sifətləri və nisbi sifətlərə bölündükləri söylənilir.⁴

B.M.Qrandeyə görə ərəb dilində ümumiyyətlə isə, sifətlərdən sərhədləri qəti müəyyən olan, sözün əsl mənasında xüsusi bir nitq hissəsi kimi danışmağın qeyri-mümkün olduğunu qeyd edir. Bu zaman o, yenə də yuxarıda qeyd etdiyi fikrinə əsaslanır və bildirir ki, sifət kimi qəbul olunan hər hansı bir söz bir çox hallarda qismən, yaxud tamamilə substantivləşərək birləşmədə əlavə kimi çıxış edə bilər. Lakin B.M.Qrande daha sonra ərəb dilində sifətlərin fellərdən yarandığını deyir və onları, müəllifin öz mövqeyinə əsaslanaraq, şərti olaraq üç qrupa bölür: a) ismi-fail və ya məlum növ feli sifətlər (rusca: причастие действительного залога); b) ismi-məful, yaxud məchul növ feli sifətlər (rusca: причастие страдательного залога); c) sözün öz mənasında (feli) sifətlər.⁵ Müəllif burada nisbi sifətlərin adını ümumiyyətlə çəkmir və sonuncu qrup sifətləri yəqin ki, nisbi sifətlər istisna olmaqla «bütün digər sifətlər» kimi də başa düşmək olar.⁶

Ə.Məmmədov ərəb dilində sifətləri düzəlməsi xüsusiyyətlərinə əsasən aşağıdakı qruplara bölür:

- 1) Ad qruplu sözlərdən düzəldilən nisbi sifətlər;
- 2) Fellərin müxtəlif bablarından sabit formalar üzrə düzələn ismi-fail və ismi-məfullar (indiki və keçmiş zaman sifətləri);
- 3) Müəyyən qrup fellərlə əlaqədar olan rəng və fiziki nöqsan bildirən sifətlər.

⁴ Ковалев А.А., Шарбатов Г.С., Учебник арабского языка, Москва, 1969, с. 85.

⁵ Сегал В.Е., Мерекин М.Н., Забиров Ф.С., Учебник арабского языка, Москва, 1983, с. 82.

⁶ Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-источеском освещении, Москва, 1983, с.262.

4) Fəllərin birinci babından sabit formalar üzrə düzələn ismi-fail və ismi-məfullar (indiki və keçmiş zaman feli sifətlər).⁷

Zənnimizcə, bu bölgü morfoloji və semantik cəhətdən daha dolğun olmaqla yanaşı, araşdırdığımız mövzumuzə uyğun sintaktik baxımdan da əsas götürəcəyimiz bir bölgüdür.

Ərəb mənbələrinin özündə isə əvvəlcə ərəb dilində sifət anlayışının mövcudluğuna aydınlıq gətirilməlidir. İş burasındadır ki, ərəb dilinə aid ərəbcə qrammatika kitablarında uzlaşan təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfləri bir qayda olaraq «sifətin» («keyfiyyət», «xüsusiyyət», yaxud «nət») («təsvir», «xarakteristika») terminləri ilə birləşmənin birinci, təyin olunan tərəfi isə uyğun olaraq «movsuf» və ya «mənut» («təsvir olunan» və ya «xarakterizə edilən») sözləri ilə ifadə olunur. Qrandeyə görə bu terminlər, əslində ərəb müəlliflərinin dilçiliyə dair görüşlərini göstərməklə yanaşı, eyni zamanda bu kateqoriyaların mahiyyətini əhəmiyyətli dərəcədə açaraq onların doğru anlaşılmasına kömək edir. Qeyd olunan, terminlər bu kateqoriyaların semantik, yaxud morfoloji tərəflərindən daha çox onların sintaktik xarakteristikasına aiddir. Belə ki, onlar bu və ya digər sözü göstərilən kateqoriyalardan hər hansı birinə qəti və ayrılmaz şəkildə daxil etmir, əksinə, eyni sözü sintaktik rolundan, başqa sözlərə münasibətdə tutduğu mövqedən asılı olaraq müxtəlif cür səciyyələndirirlər. Qeyd edək ki, yuxarıda söylənənlər özünü ərəb qrammatikasında bir sıra hallarda düzəltmə sifətlər kimi keçən ismi-fail və ismi-məfullar, eləcədə nisbi sifətlərin misalında daha bariz şəkildə göstərir ki, bunları da təyinin ifadə vasitələri kimi irəlidə nəzərdən keçirəcəyik.

⁷ Məmmədov Ə.S., *Ərəb dili*, Bakı, 1998, səh.128.

Orta əsr dilçilərindən biri Əllameyi Zəməxşəri özünün «kitab şərhu-l-ünmuzəc» əsərində yazır: «Əs-sifə: nəhvü: cəəni rəculun daribun və madrubun və kərimun və haşimiyun və ədlun və zumalin».⁸

Göründüyü kimi burada uzlaşan təyini söz birləşməsinin ikinci tərəfi qismində sifət kimi çıxış edə bilən əsas formalar qeyd olunur, başqa sözlə demiş olsaq Əllameyi Zəməxşəri bu və ya digər formadakı sözün öz-özlüyündə bizim düşündüyümüz mənada sifət olub-olmadıqlarını deyil, məhz birləşmə daxilində sifət kimi çıxış etdiyini göstərir. Ərəb dilində sifətlərin quruluşca bölgüsünə gəlincə, qeyd etməliyik ki, ənənəvi ərəb dilçiliyində bu məsələyə yanaşma da kifayət qədər fərqlidir. Belə ki, burada sifətlər düzəltmə (sifətin muştəqqun) və düzəltmə mənasında olan sifət (sifətin fi mənal-muştəqq) olmaqla iki qismə bölünür. Birinci növ sifətlərə ismi-fail, ismi-məful və feli sifətə bənzər sifət (sifətin muşəbbəhətin bilfel) aid edilir. Düzəltmə mənasında olan sifətlər isə sadə («mufred» «ayrıca söz») və mürəkkəb (Murəkkəbun) olur. Düzəltmə mənasında olan mürəkkəb sifətlər də öz növbəsində iki növə bölünür: izafi (rəculun zu malin) və izafi olmayan (rəculun haşimiyun).⁹

Ərəb dilindəki sifətləri düzəltmə və mürəkkəb olmaq üzrə iki növə ayıran Ə. Məmmədov yazır: «sadə sifətlərə gəlincə zənnimizcə, bunları xüsusi bir növə ayırmaq çətindir... hər halda müasir dildə sifətlər «əsil» və ya «sadə» sifətlər kimi deyil, məhz düzəltmə sifətlər kimi başa düşülür».¹⁰

Misirli Abbas Həsən özünün «ənnəhvul-vafi» adlı əsərində təyin kimi çıxış edən sifətin mənaca iki növ-həqiqi sifət (ən-nətul-həqiqiyu) və səbəb sifəti (ənnət-əssəbəbi) olduğunu qeyd edir.¹¹

⁸ Camuul-Müqqədəmat, Qum, 1381h., səh. 386.

⁹ Camuul-Müqqədəmat, Qum, 1381h., səh. 370.

¹⁰ Məmmədov Ə.S., Ərəb dili, Bakı, 1998, səh.521.

¹¹ Abbas Həsən, Ənnəhvul-Vafi, Qahirə, 1966, səh. 442.

Qrande eyni bölgünü əsas götürərək, birinci növ sifətləri öz mənasında sifət (прилагательное в собственном смысле), yaxud həqiqi sifət (истинное прилагательное), ikinci növ sifəti isə səbəbi sifət, yaxud səbəblə şərtlənmiş sifət (прилагательное причинное или обусловленное причиной) kimi izah edir. Qrandenin fikrincə öz mənasında sifətlə ifadə edilən əlavənin (təyinin) mənası bütünlükdə ada məxsusdur, bu sifətin bütün məzmunu aid olduğu adın bütün məzmununa şamil edilir.¹²

Deməli yuxarıda qeyd edilənləri diqqətlə nəzərə almaqla bərabər, ərəb dilində təyinin ifadə vasitəsi kimi sifətlərin quruluşca bölgüsünü daha aydın izah etmək üçün onları şərti olaraq sadə (izafət şəklində deyil) və mürəkkəb (yaxud izafətlə) sifətlər kimi öyrənəcəyik.

1. Sadə sifətlə (keyfiyyət bildirən) ifadə olunan təyin.

a) Məlumdur ki, bütün dillərdə olduğu kimi, ərəb dilində də keyfiyyət bildirən sifətlərin təyinin ifadə vasitəsi kimi geniş istifadə edilməsi şübhəsizdir. Artıq qeyd edildiyi kimi, keyfiyyət sifətləri fellərin birinci babından sabit formalar üzrə düzəlir. Bir daha Ə. Məmmədovun adı çəkilən kitabına istinad etsək, «keyfiyyət sifətləri» çox müxtəlif modellərdə olub formalarının qrammatik qaydalarla təsbit edilə bilməməsi ilə fərqlənir (s.128).

Beləliklə, ən müxtəlif modellərdə olan keyfiyyət bildirən sifətlər ərəb dilində təyin kimi geniş yer alır. Misallara müraciət edək:

Havaun nazifun-təmiz hava; məzacun seyyiun-pis əhval; raculun latifun-mehriban kişi; əşşəbul-əbiyu-qəhrəman xalq; məbanin daxmətun- çox böyük binalar. Quran ayəsinə baxaq: vəzzaliminə əddə ləhum – o,

¹² Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-источеском освещении, Москва, 1983, с.344.

zalımlar üçün şiddətli bir azab hazır etmişdir.¹³ Əlkəlamül-hulvi yuzilul-ğadabə-şirin soz qazabi daf edar. (atalar sözü).

Gətirilən misallardan da malum olduğu kimi, arab dilində bir sıra «*ismul-mübaliğə*» modellər üzrə düzələn keyfiyyət bildirən sifətlər keyfiyyətin gücləndirilməsini (şiddətləndirilməsini) bildirir. Bu modellərdə olan sifətlərə arab dilində «*ismul-mübaliğə*» mübaliğə sifətləri deyillər. Lakin bu xüsusiyyətə malik olmayan modellərdəki sifətləri də yeri gəldikcə «şiddətləndirmək-gücləndirmək» lazım gəlir. Bu zaman həmin sifətlərdən sonra «*ciddən*»–çox, yaxud «*lilğayəti*»–olduqca sozlarından istifadə edilir. Məsələn: «*havaun seyyiun ciddən*»–çox yaxşı hava. «*məzacun seyyiun ciddən*»–çox pis əhval-ruhiyyə və s.

Ərəb dilçiliyində malum morfoloji xüsusiyyətlərinə görə keyfiyyət bildirən sifətlərin ayrıca bir qolu kimi öyrənilən rang və fiziki nöqsan bildirən sifətlər də təyinin ifadə vasitəsi kimi dildə geniş yer almaqdadır: «*qələmun asvadu-qara qalam; sadıquhul-əma-onun kor dostu; imrəatun arcai-axsaq bir qadın; əlvərəqatus-safrau-sarı yarpaqlar və s.*»

Eyni formaya malik sifətin üstünlük və miqayisə dərəcələri də danışıda müvafiq vəzifənin öhdəsindən uğurla gəlir. Məsələn:

alimun əzəmi-daha böyük alim;
 əssiyasiüunəl-əqavi-ən güclü siyasətçilər;
 buyutun kubra-daha böyük evlər;
 addaracatul-iilya-an yüksək dərəcələr.

Bir masalaya burada aydınlıq gətirilməlidir. Malum olduğu izra, arab dilçiliyinə nəzarətdə gördüyümüz ki, təyin edən soz yalnız təyin olunan sözün «ardınca» gəlməlidir. Bu isə ona dəlalət edir ki, arab dilçiləri üstünlük dərəcəsinin isimdən əvvəl gələn variantında onu təyin kimi

¹³ Qurani-kərim (Bəyliyev Z.M., Məmmədliyev V.M. tərcüməsindən çıxarış), Bəh, 1997, İnsan surəsi, aya 31, sah. 58.

qəbul etmirlər. Lakin unutmamalı ki, üstünlük dərəcəsinə (ismut-təfzil) olan sifətin isimlə izafət təşkil etdiyi bu tip birləşmələr Azərbaycan türkcəsinə eyni zamanda həm uzlaşan, həm də uzlaşmayan təyini söz birləşməsi kimi tərcümə oluna bilər. Bu hal özünü sifətin təkdə qeyri-müəyyənlikdə olan ad qruplu sözlə izafəti misalında daha aydın göstərir. Beləliklə, bu birləşmələrdəki sifəti yerinə görə təyinin ifadə vasitəsi kimi qəbul etməməyə heç bir əsas yoxdur. Misallara müraciət edək: «əhsənu kəlimətin»-sözün ən yaxşısı; ən yaxşı (bir) söz. «əşəddü müqavəmətin»-ən güclü (bir) müqavimət; müqavimətin ən güclüsü. «əkməlu dirasətin»-tədqiqatların ən mükəmməli; ən mükəmməl tədqiqat və s. «əkrəmun-nəsəb hüsni-ədəbi»-ən hörmətli əsl-nəcəbətlilik ədəbli olmaqdır. (Əli ibn Əbu Talib (ə)).

2. Sadə nisbi sifətlə ifadə olunan təyin. Məlum olduğu kimi nisbi sifət isimlərə—«iyyun» və «aviyyun» sözdüzəldici şəkilçilərini artırmaqla düzəlir. Bu tip denominativ sifətlər ərəb dilində geniş yayılmışdır. A.A.Kovalyov və Q.S.Şarbatovun «Учебник арабского языка» adlı kitabında yazılır: «nisbi sifətlər bir predmetin digər bir predmetlə əlaqəsinə işarə edərək onun daimi əlamətini bildirir.» (s. 91). ərəb dilçiliyində nisbi sifət quruluşuna görə qeyri izafət şəklində mürəkkəb düzəltmə mənalı sifət kimi öyrənilir. (camiul-müqəddəmat, s. 387). Məsələn, «katibun iraqiyun»-iraqlı yazıçı; «ələlaqatul-vuddiyyətu»-dostluq əlaqələri; «idafətu haqiqiyyətu»-əsl (haqiqi) izafət; «idafətu ləfziyyətu»-formal izafət; «qutiət-təştuz-zəhəbiyyul-ləzi utrisə fihid-dəm»-qan qusulan qızıl təşti tikə-tikə olsun; nisbi sifətlər özlərindən əvvəl gələn «la» inkar ədatı ilə də işlənə bilər ki, bu zaman yaranan sifət də, nisbi sifətin ilkin mənasına əks, antonim mənə ifadə edir, məsələn:

«muctəməun latəbəqiyyun»-sinifsiz cəmiyyət; «ərrica-lullahizbiyyun»-partiyasız (bitərəf) adamlar.

3. Sada feli sifatla ifada olunan tayin. Ə.Məmmədov özünün «Ərəb dili» darsliyində qeyd edir: «ərəb dilində feldən düzələn sıfatlar içərisində leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin və modellərinin sabitliyi ilə fərqlənən mühüm bir qrup sozlar vardır ki, bunlar Azərbaycan dilindəki feli sifətin indiki və keçmiş zamam və ya rus dilindəki «действительного а страдательного залога» istilahları ilə ahata edilən sıfatlara bənzəyir... arab qrammatikasında bu nov feli sifətləri «ismi-fail»-iş i icra edən i bildirən ad və «ismi-məful»-icra olunmuş iş i (bildirən) ad olmaq i izra iki qrupa bölürlər» (s.218).

Feli sıfatlar cümlədə bir sıra vəzifələri yerinə yetirir ki, bunlardan biri də uzlaşan tayin funksiyasıdır. Təyin etdiyi predmet və ya anlayışdan sonra gələn ismi-fail və ismi-məful onunla tam uzlaşır:

«dikun saihun»-bənləyən xoruz; «əttəbibul-fəhisu»-müayinə edən həkim; «ərrivayətul-mənşurətu»-nəşr edilmiş roman; «əlkəlimətul-mənqulətu»-deyilmiş soz; «heyvanun natiqun»-danışan canlı, insan; «əlcüvvətul-mülarədātu»-əks təsir edən quwa; «vəənebuduni həza siratun mustəqim»-və mənə ibadət edin, bu, (sizin üçün) doğru yoldur (sura 36, aya 61); «əlkəbul-hurru ahsanu min əssəbuil-mərbuti»-azad it bağlı şirdən yaxşıdır. və s.

4. Mürəkkəb sifatla ifada olunan tayin. Yuxarıda qeyd etmişdik ki, arab dilçiliyində «mürəkkəb sifət» anlayışı mövcud deyil. Məhz buna görə ki, arab dilinə dair digər xalqların mənbələrində, o cümlədən bizim də çox miiraciat etdiyimiz Azərbaycan və rus şərqşünaslarının elmi əsərlərində də miirakkab sifət termini bir qayda olaraq nisbi qəbul edilərək dirnaq işarəsi altında verilir. Bu zaman bu və ya digər birləşmənin mürəkkəb sifət kimi qəbul edilməsində əsas meyar kimi isə həmin birləşmənin bu və ya digər dildə mövcud olan miirakkab sifətlərə uyğunluğu qəbul olunur. Bu isə o deməkdir ki, bir dilin qanunlarına görə mürəkkəb sifət kimi qiymətləndirilə bilən hər hansı birləşmə digər dilin

həmin kateqoriya üçün müəyyən etdiyi tələblərə uyğun gəlməyə bilər. Bununla yanaşı ərəb dilində təyinin ifadə vasitəsi kimi çıxış edən birləşmələrdən danışarkən, əlbəttə, onların özünəməxsusluğu, bəzən yalnız bu dilə məxsus olan vasitələrlə ifadə olunması amili də diqqətdən yayınmamalıdır.

Yuxarıda qeyd edilən fikrə əsasən, ərəb dilindəki sifətləri sadə və mürəkkəb olaraq nəzərə almağımız şərtidir. Ən azı ona görə ki, ərəb dilində mürəkkəb sifət kimi qəbul edəcəyimiz hər hansı birləşmə morfoloji deyil, məhz sintaktik və semantik cəhətdən belə qiymətləndirilir. Bu bölgüyə əsaslanmaqda məqsəd isə ənənəvi ərəb dilçiliyində təsbit olunmuş formaları ümumi dilçilik prinsipləri nöqtəyindən nəzərindən daha aydın izah edə bilməkdir. Beləliklə, ərəb dilində mürəkkəb sifətdən danışarkən biz iki sözün bir-birilə genitiv əlaqəsi nəticəsində yaranan izafətlə ifadə olunan və vahid şəkildə sifətlilik mənası daşıyan birləşmələri nəzərdə tutacağıq.

5. Səbəb sifətli mürəkkəb sifətlə ifadə olunan təyin. Ərəb dilçiliyinə görə, sifətlərin mənası iki növ-həqiqi sifət və səbəb sifəti olduğunu söyləmişdik. Həqiqi sifət (ənnətul-həqiqiyyu) dedikdə, təyin olunana həm qrammatik baxımdan, həm də mənaca aid olan sifət nəzərdə tutulur. Səbəb sifəti ilə ifadə olunan tərkibdə isə qrammatik və məna münasibətləri fərqlidir.

Məsələ burasındadır ki, burada ərəb alimlərinin səbəb sifəti (ənnətus-səbəbiyyu) adlandırdıqları sifət özündən sonra gələn isimlə müəyyən əlaqələrə girməklə bir növ mürəkkəb sifət və yaxud sifət tərkibi əmələ gətirir ki, bu tərkib də birləşmə daxilində təyin funksiyasını yerinə yetirir. Buradakı isim bir növ sifətin mənasını konkretləşdirməyə, yaxud onu «şərtləndirməyə» xidmət edir. Ərəb qrammatikləri həmin ismi «səbəb» adlandırırlar, bu mənada ki, sifətin təyin olunan adı nəyə görə, nə səbəbdən xarakterizə etməsini göstərir. (Bu birləşmələrdəki isim ərəb

dilçiliyində həmçinin müsəbbibul-mausuf (təyin edilənin səbəbkarı), sifət isə müsəbbəbun (səbəblə şərtlənmiş) adlanır). Ərəb dilində səbəb sifətli tərkibin üç əsas ifadə forması vardır ki, bunlardan biri də sifətin isimlə izafət şəklində təzahür edən formadır. (Səbəb sifətli tərkibin digər iki formasını «sifət tərkibləri ilə ifadə olunan təyin» başlığı altında nəzərdən keçirəcəyik). Qrande bu növ izafətin birinci tərəfi kimi çıxış edən səbəb sifətini xarakterizə edərkən yazır: «...«formal izafətdə» birinci üzv ikili xarakter daşıyır, o, bir növ müxtəlif tərəflərə çevrilmiş iki üzə malikdir.¹⁴ O, bir tərəfdən uzlaşan təyinin semantik və qrammatik əlamətlərinə, digər tərəfdən isə ismin xarakterik xüsusiyyətlərinə sahib olur» (Bax. səh. 329).

Bu tip birləşmələr həm mənaca, həm də qrammatik quruluş baxımdan izafət şəklində təzahür edən vahid element olmaq etibarilə ümumi dilçilikdəki mürəkkəb sifətlərə daha yaxın hesab edilir. Misallara müraciət edək:

raculun həsənul-vəchi-gözəlüz bir adam;
 ərreculul-kərimul-xali-dayısı yaxşı adam;
 rəculun şərifun-nəsəbi-əsil-nəsəbli bir adam;
 ziyarətun qasirətul-əcəli-qısamüddətli ziyarət.
 əlummuhatun-kəsiratul-övladi-çoxuşaqlı analar.

rəeytur-rəculeynil-kərimeyil-əbi-ataları yaxşı olan iki adamı gördüm
 (Sarf-nahiv kitabı, s. 220-221).

Araşdırmağa çalışdığımız birləşmələrdə izafətin birinci tərəfi olan sifətin təyin edilən sözlə tam uzlaşdığını görürük. Qeyd edilən birləşmələrdə sifət hal, cins, kəmiyyətə görə uzlaşma ilə yanaşı müəyyənlik, qeyri-müəyyənlik cəhətdən də isimlə uzlaşır, yəni

¹⁴ Topaloğlu B., Karaman H., Sarf-nahiv kitabı Arabça dilbilgisi, İstanbul, 1992, s. 220.

müəyyənlikdə olan ismi təyin edərkən müəyyənlik artikli qəbul edir. Halbuki izafətin birinci tərəfinin artikl qəbul edə bilmədiyi məlum məsələdir. Bu isə ancaq onunla izah oluna bilər ki, bütövlükdə «mürəkkəb sifət» kimi çıxış edən bu növ «formal izafətin» birinci komponenti də məhz sifətdir. Uzlaşma isə məlum olduğu kimi sifətə xas olan ən mühüm qrammatik bir hadisədir.

İzafət şəkilli bu cür mürəkkəb sifətlərin birinci komponenti kimi ismi-fail və ismi-məful formalı sifətlər, bəzən isə nisbi sifətlər də iştirak edə bilər. Məsələn: *daulətəni mütəsaviyətal-hüquqi-bərabərhüquqlu* iki dövlət;

rayətun sülasiyyul-əlvani-üçrəngli bayraq.

İzafətin birinci tərəfi bəzən bilavasitə substantivləşmiş feli sifətlərlə də ifadə olunur. Lakin qeyd etməliyik ki, əgər sifətlilik baxımından keyfiyyət bildirən sifətlərə daha yaxın olan ismi-məfullar özündən sonrakı isimlə məna əlaqəsinə görə yuxarıda nəzərdən keçirdiyimiz formalardan elə də fərqlənmirsə ismi-faillər formalı izafət təşkil etdiyi ismi, əslində, mənacə idarə edir:

Ğulamun daribu Əmrin – Əmri vuran oğlan

Ərrəculus-sariqud-dərahimi – dirhəmləri oğurlayan adam

Tiflun məqtulul-əbi – atası qətl edilmiş uşaq

Buradan aydın görünür ki, izafətin ikinci tərəfi kimi çıxış edən sözü, əslində ismi-failin vasitəsiz tamamlığı kimi qiymətləndirmək olar. Başqa sözlə, bu birləşmələr eyni yolla «*ğulamun daribun Əmrən*» və «*ərrəculus-sariqud-mələbisi*» kimi də işləyə bilər.

Beləliklə sadə və mürəkkəb sifətlərə və onların ifadə vasitələrinə dair aparılan bu məqalədə çox maraq doğuran məsələlərin izahına çalışılırsa, bu kiçik həcmli məqalədə mövzunun tam həll edildiyini iddia etmək doğru olmazdı. Məsələnin digər vacibi məsələlərinin həllinə başqa bir məqalə həsr etməyi qarşımıza məqsəd qoymuşuq.

Сулейманов Курбанали

Резюме

В статье исследованы прилагательные на арабском языке и выясняется что прилагательные на арабском языке такие же как на азербайджанском языке: простые, производные, сложные.

Поставленный вопрос, исключая некоторых моментов, похож на арабском, на азербайджанском и др. языках.

Suleymanov Gurbanali

Summary

In article is researching adjectives in Arabian language also it is found out that adjectives in Arabian language same as in Azerbaijan language: simple, derivative and composite.

The brought attention to the question, excepting some moments, is similar on Arabian, Azerbaijani and other languages.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Abbas Həsən, Ənnəhvul-Vafi, Qahira, 1966.
2. Camuul-Müqqədəmat, Qum, 1381h.
3. Məmmədov Ə.S., Ərəb dili, Bakı, 1998.
4. Qurani-kərim (Biinyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M. tərcüməsi), Bakı, 1997.

Rus dilinda

5. Градце Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-источеческом освещении, Москва, 1983
6. Ковалев А.А., Шарбагов Г.С., Учебник арабского языка, Москва, 1969.
7. Сегал В.Е., Мерекин М.Н., Забиров Ф.С., Учебник арабского языка, Москва, 1983.

Türk dilində

- 8.Topaloğlu B., Karaman H., Sarf-nahiv kitabı Arabça dilbilgisi, İstanbul, 1992.

Vüqar Qaradağlı
(*Bakı Dövlət Universiteti*)

**Təmmam Həssanın ərəb dili samitlərinin
təsnifi probleminə özəl baxışı**

Ərəb dilinin fonetik sisteminin səciyyəvi xüsusiyyəti onun olduqca sərt samitlər sistemine (konsonantizmə) malik olmasıdır. Adəti üzrə, ərəb dili samitləri altı prinsip əsasında təsnif olunur:

1. Səs tellərinin iştirakına görə;
2. Əmələ gəlmə yerinə (fəal və qeyri-fəal danışığ üzvlərinin vəziyyətinə) görə;
3. Əmələ gəlmə üsuluna görə;
4. Küy və tonun iştirakına görə;
5. İncələşmə-qalınlaşmaya görə;
6. Yumşaq damağın vəziyyətinə görə.

Qeyd olunmalıdır ki, Təmmam Həssan ərəb dili samitlərini nəzərdən keçirərək bir çox ərəb və Qərb dilçilərindən fərqli olaraq ərəb əlifbası (həmzə daxil olmaqla) samitləri ilə kifayətlənmir və ərəb ədəbi dilində, ləhcələrdə iştirak edən əlavə 10 samiti də təsnifinə daxil edir:

1. [z, ǧ, ʒ] samitlərindən qabaq gələn saitsiz [f] samiti. Bu mövqedə gələn samit [v] olaraq qeydə alınır: misallar [zəvzəfəʔun, ruvǧun, ləvʒun];

2. burunlaşma ilə tələffüz olunan nazal [m]: [m̥], məsələn [hum̥ fih̥ xəlīdūnə];

3. [s, z, ʒ] samitlərindən qabaq gələn saitsiz [n] samiti: [n̥], məsələn [məñs̥ūrun, 'iñz̥ərun, məñʒūmun];

4. [z] samitinin bəzi ləhcələrdə (xüsusən, misir ləhcəsində) [ʒ] samitinin emfatik korrelyatı kimi deyil, [z] samitinin ərəb ədəbi dilində olmayan, yalnız ləhcələrdə işlənən emfatik korrelyatı: [ʒ], məsələn [ʒaʔərun];

5. [t, d, z, s, ʃ, d, t̪] samitlərindən qabaq gələn saitsiz [n] samiti: [n̥], məsələn ['ən̥ təkūnə, 'iñdərasə, 'iñziwā'un, 'iñs̥ənun, 'iñʃāfun, mən̥dūdun, miñtaqatun];

6. [ğ] samitindən qabaq gələn saitsiz (suriya ləhcəsində işlənən) [ş] samiti: [j], məsələn [məjğūlun];

7. [c, ş, y] samitlərindən qabaq gələn saitsiz [n] samiti: [n], məsələn [mən cəddə, 'inşirāhun, 'ən yəkūnə];

8. [c] samiti müxtəlif ləhcələrdə fərqli tələffüz olunur, məsələn bir ləhcədə (Əlcəzair) [j], digərində isə [q] kimi tələffüz olunur: [q], məsələn [qəmīlun];

9. [k] samitindən qabaq gələn saitsiz [n] samiti: [ŋ], məsələn ['injkərun];

10. [q] samitindən qabaq gələn saitsiz [n] samiti: [ŋ], məsələn [məŋqūlun].

Səs tellərinin iştirakına görə

Təmmam Həssan əlavə qoşduğu on samitinin hamısını cingiltilərə aid edərək onların ümumi sayını qəbul olunmuş 15 samitdən 25-ə çatdırmışdır: [b, c, j, d, z, r, z, ž, d, z, ' , ğ, q, l, m, m, n, n, ñ, n̄, n̄, v, h, w, y]. Kar samitlərdə fərqli baxış yoxdur: [' , t, s, h, x, s, ş, ş, t, f, q, k].

Əmələ gəlmə yerinə görə

38 ərəb samit səslerini nəzərdən keçirərək T.Həssan məxrəclərinə (مخارج - articulations) görə onları 10 qrupa ayırır:

1. المخرج الشفوي (bi-labial) - Qoşadodaq samitləri: [b, m, w];
2. المخرج الشفوي الأسنان (labio-dental) - Dodaq-diş samitləri: [f, v, m];
3. المخرج الأسنان (dental) - Dişarası samitləri: [s, z, z, ñ];
4. المخرج الأسنان اللثوي (denti-alveolar) Dilönü-diş samitləri: [t, d, z, s, ş, d, t, ž, n];
5. المخرج اللثوي (alveolar) Dilönü-yuvaq samitləri: [r, l, n];
6. المخرج الغاري (التغوير - palatalization) Dilortası-sərt damaq samitləri: [c, ş, y, j, n̄];
7. المخرج الطبقي (الطبقيّة - velar articulation; الإطباق - velarization) Dilarxası-yumşaq damaq samitləri: [x, ğ, k, q, ŋ];
8. المخرج اللهوي (uvalar) Dilçək samitləri [q, ŋ];
9. المخرج الحلقى (التحليق - pharyngalization) Boğaz samitləri [h, '];
10. المخرج الحنجري (glottal) Udlaq samitləri [' , h].

Maraqlıdır ki, T.Həssan İbn əl-Cəzərinin¹ on yeddi məxrəc² ayırd etdiyinə görə bu işə bir qədər çaş-başlıq gətirdiyində günahlandırır³. Lakin unutmaz lazımdır deyil ki, İbn əl-Cəzəri zıyadə detallaşmaya getsə də, nəticədə on yeddi məxrəc müqabilində səsləri doqquz qrupda cəm edir: 1) ağız boşluğu, yaxud hava səsləri; 2) boğaz (udlaq) səsləri; 3) iki dilçək səsi; 4) damaq səsləri; 5) süzgün səslər; 6) diş (ön – sərt damaq) səsləri; 7) diş səsləri (apikal səslər); 8) dişarası, yaxud yuvaq səsləri; 9) dodaq səsləri, yaxud labial səslər.

Qeyd olunan 17 məxrəc aşağıdakılardır: 1) ağız boşluğu – uzunluq bildiren *'al-'alif* ا, *'al-wāw* و və *'al-yā'* ي -nin məxrəcidir; bu hərflərlə işarə olunan səslərə - [ā], [ū], [ī] - ağız boşluğu səsləri (*'al-ḥurūf 'al-cawfiyya*), yaxud hava [axını] səsləri (*'al-ḥurūf 'al-hawā'iyya*) deyilir; 2) boğazın ən uzaq (aşağı, udlaq) hissəsi (*'aqṣā 'al-ḥalq*) – *'al-hamza* ء [ʔ] və *'al-hā'* ه [h] səslərinin məxrəcidir; 3) boğazın orta hissəsi (*wasat 'al-ḥalq*) – *'al-ayn* ع [ʕ] və *'al-hā'* ح [h] səslərinin məxrəcidir; 4) boğazın ağıza çatan qabaq hissəsi (*'adnā 'al-ḥalq 'ilā 'al-famm*) – *'al-ğayn* غ [ğ] və *'al-xā'* خ [x] səslərinin məxrəcidir; (*'al-hamza* [ʔ], *'al-hā'* [h], *'al-ayn* [ʕ], *'al-hā'* [h], *'al-ğayn* [ğ] və *'al-xa'* [x] səslərinə boğaz (udlaq-boğaz) səsləri (*'al-ḥurūf 'al-ḥalqiyya*) deyilir.) 5) dilin boğaza yaxın arxa hissəsi və damağın həmin hissənin üstündə olan hissəsi (*'aqṣā 'al-lisān mim mā yālī 'al-ḥalq wa mā fawqahu min 'al-ḥanak*) – *'al-qāf* ق [q] səsinin məxrəcidir; 6) dilin arxa hissəsində *'al-qāf* [q] səsinin məxrəcindən bir az aşağı [sahə], dilin kənarı (qırağı, qurtaracağı) və damağın bir

إبن الجزري، شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي. منجد المقرئين¹

ومرشد الطالبين، القاهرة، 1985، 27 ص.

Əbu Əbdürrəhman əl-Xəlil ibn Əhməd ibn Əmr ibn Təmmim əl-Fərahidinin (əl-Fürhudinin) (?–791) başçılıq etdiyi və İbn əl-Cəzərinin tərəfdar olduğu tədqiqatçılar qrupu ərəb dili səslərinin 17 məxrəcini müəyyənləşdirir. Bura (şərti olaraq: İbn əl-Cəzərinin qrupuna) özündən başqa Məkki ibn Əbu Talib Xəmmuş əl-Qeysi əl-Əndəlusi (966–1045), Əbul-Qasim əl-Xüzəli (?–?), Əbul-Həsən Şərih (?–?) və b. daxildir.

² إبن الجزري، شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي. أُنشِر في

القراءات العشر. جزآن، القاهرة، بدأت، 1 – 199–202؛ إبن جني، الخصائص، بيروت، 1992، ص. 199–201؛ السيوطي شرح جمع الجوامع في مع الهوامع، بيروت، 1998، ص. 347–349.

³ تمام حسن، مناهج البحث في اللغة، القاهرة، 1990، ص. 75.

hissəsi – 'al-kāf ك [k] səsinin məxrəcidir; ('al-qāf [q] və 'al-kāf [k] səslərinə dilçək samitləri ('al-ḥarfān 'al-lahawīyyān – iki dilçək səsi (samiti)) deyilir.) 7) dilin orta hissəsindən [başlayaraq] onunla damağın orta hissəsindənək (*min wasaṭ 'al-lisān beynahu wa beyna wasaṭ 'al-ḥanak*) – 'al-cīm ج [c], 'aṣ-ṣīn ش [ʃ] və (uzunluq bildirməyən) 'al-yā' ي [y] səslərinin məxrəcidir; 8) dilin kənarından (ucundan) başlayıb, daha çox sağ, qismən də sol azı dişlərecən [olan sahə] (*min 'awwal ḥāffa 'al-lisān wa mā yalīhi min 'al-adrās min 'al-cānib 'al-aysar 'ind 'al-akṣar wa min 'al-eyman 'ind 'al-aqall*) – 'ad-dād ض [d] səsinin məxrəcidir; ('al-cīm [c], 'aṣ-ṣīn [ʃ], (uzunluq bildirməyən) 'al-yā' [y] və 'ad-dād [d] səslərinə damaq səsləri ('al-ḥurūf 'aṣ-ṣacariyya – damaq (dil), səsləri) deyilir.) 9) dilin ucuna yaxın yerindən (kənarından, qırağından) qurtaracağınadək olan sahə ilə damağın onun davamı olan üst hissəsi (*min ḥāffa 'al-lisān min 'adnāhā 'ilā muntahā ṭarafih wa mā beynahā wa beyn mā yalīh min 'al-ḥanak 'al-a'lā*) – 'al-lām ل [l] səsinin məxrəcidir; 10) dilin kənarından (ucundan) başlayıb onunla üst kəsici dişlərə yaxın, [l] səsinin məxrəcindən bir az aşağıda [olan sahə] (*min ṭaraf 'al-lisān beynahu wa beyna mā faṭṭaṣ-ṣanāyā 'asfal 'al-lām qalilan*) – 'an-nūn ن [n] səsinin məxrəcidir; 11) 'an-nūn [n] səsinin məxrəcindən başlayıb, dilin ucu ilə üst kəsici dişlərdən yuxarıda (uzaqda) [olan sahə] (*min maxrac 'an-nūn min ṭaraf 'al-lisān beynah wa beyn mā faṭṭaṣ 'aṣ-ṣanāyā 'al-ulyā*) – 'ar-rā' ر [r] səsinin məxrəcidir; ('al-lām [l], 'an-nūn [n] və 'ar-rā' [r] səslərinə süzgün səslər ('al-ḥurūf 'aṣ-ṣalqiyya) deyilir.) 12) dilin ucu ilə üst kəsici dişlərin köklərindən (diblərindən) başlayıb, damağadək [olan sahə] (*min ṭaraf 'al-lisān wa 'uṣūl 'aṣ-ṣanāyā 'al-ulyā muṣa'idan 'ilā ciha 'al-ḥanak*) – 'at-tā' ت [t], 'ad-dāl د [d] və 'aṭ-ṭā' ط [ṭ] səslərinin məxrəcidir; (Bu səslərə diş (öndamaq) səsləri ('al-ḥurūf 'an-niṭ'iyya) deyilir.) 13) dilin ucu ilə alt kəsici dişlərin nisbətən (azacıq) yuxarı hissəsi arasında [olan sahə] (*min beyn ṭaraf 'al-lisān fuṭuṭ 'aṣ-ṣanāyā 'as-sufā*) – 'aṣ-ṣād ص [s], 'as-sīn س [s] və 'az-zāy ز [z] səslərinin məxrəcidir; (Bu səslərə fit səsləri (*ḥurūf 'aṣ-ṣafīr*), yaxud diş səsləri ('al-ḥurūf 'al-asaliyya – diş səsləri; kəsici diş səsləri, apikal səslər) deyilir.) 14) dilin kənarı (ucu) ilə üst kəsici dişlərin arası (*min beyn ṭaraf 'al-lisān wa 'aṭr āf 'aṣ-ṣanāyā 'al-ulyā*) – 'aṣ-zā' ظ [z], 'az-zāl ذ [z] və 'as-sā' ث [s] səslərinin məxrə-

axması nəticəsində lateral [l], burun boşluğundan süzülməsi ilə [m] və [n] əmələ gəlir. Beləliklə, ərəb dilində üç süzülən samit var: [l], [m] və [n];

3) titrək. Tələffüzü zamanı fəal danışiq üzvünün qeyri-fəal danışiq üzvü ilə manee bir neçə dəfəyə aradan qaldırılaraq titrək [r] samiti əmələ gəlir;

4) yarımkipləşən (kipləşən-novlu, affrikat). İki (biri – kipləşən, digəri - novlu) samitin birləşməsindən alınan səs yarımkipləşən (kipləşən-novlu, affrikat) adlanır. Ərəb dilində bir yarımkipləşən var: [c].

Novlu samitlərin tələffüz səciyyəsi fəal danışiq üzvünün qeyri-fəal ilə yaxınlaşması nəticəsində yaranan novda hava axınının novun kənarlarına sürünərək əmələ gətirdiyi küydür.

Nov samitləri novun formasına görə yumru (dairevi) və yastı (elipsvari) olur. Yumru nov samitləri tələffüz edilərkən nov köndələn kəsikdə dairəvi forma alır. Bu [s], [z], [ʃ] və [w] samitlərin tələffüzünə aiddir. Digər nov samitləri yastınovlu hesab olunur: [ʒ], [h], [x], [ʒ], [ʃ], [z], [ʔ], [ğ], [f], [h], [y].

T.Həssan isə, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, ərəb dili samitlərini əlamətləri baxımından nəzərdən keçirir və Xəlil ibn Əhmd, Sibəveyhi, es-Süyuti və İbn Cinnidən uzağa getməyib⁴ aşağıdakı kimi təsnif edir.

T.Həssan samitləri güclülük-zəiflik əlamətlərinə görə dörd qrupa ayırır:

1. اصوات شداد (güclü samitlər): [b, t, d, d, ʔ, q, q, k, ʔ];
2. اصوات رخوة (zəif samitlər) : [s, z, h, x, z, ʒ, s, ʃ, j, ʃ, z, ʔ, ʒ, f, h, v];
3. صوت مركب (mürəkkəb samit): [c];
4. اصوات متوسطة (orta samitlər) : [r, l, m, n, ɲ, ɲ, ɲ, ɲ, w, y]. Bu

qrupa daxil olan [r] samitinə T.Həssan əlavə olaraq titrək sifətini (تكراري), dilin yanlarından süzülən [l] samitinə (جانبی) lateral sifətini məxsus edib.

⁴ ابن جني، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، للشؤون الإسلامية، 256 ص؛ أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم، بيروت، 2000، 1 – 46 ص.

cidir; (Bu səslərə dışarası saslar, yaxud yuvaq saslari ('*al-ḥurūf* '*al-li-sawīyya*) deyilir.) 15) aşağı dodaqla ust kasici diglari aras (min *baṭn* '*as-ṣafā* '*as-sufā* wa '*atr āf* '*as-sanāyā* '*al-'ulyā*) – '*al-fā* ف [f] sasinin maxracidir; 16) dodaqların aras (mimmā beyn '*ag-gafateyn* – iki dodağın aras) – (uzunluq bildirmayan) '*al-wāw* و [w], '*al-bā* ب [b] va '*al-mīm* م [m] saslarinin maxracidir; ('*al-fā* [f], (uzunluq bildirmayan) '*al-wāw* [w], '*al-bā* [b] va '*al-mīm* [m] saslarina dodaq saslari, yaxud labial saslar ('*al-ḥurūf* '*aş-şafawīyya*) deyilir.) 17) burun boglugu ('*al-xeyşūm*) – '*an-nūn* ن [n] va '*al-mīm* م [m] sonor saslarinin maxracidir.

Əmələ gəlmə üsuluna görə

Ərəb dili samitlari talaffuzunda yaranan maneənin xarakterina uyğun olaraq iki qrupa bölünür. T.Həssan da samitlari iki qrupa bolur, lakin bunu maneənin xarakter kimi saciyyalandirmayarak (kiplagan va novlu olaraq adlandirmir) samitlerin alamlari (مُتَعَلِّقَات - correlations) kimi qabul edir.

Talaffuzunda tam manea - kipləşmə usulu ilə - amala gələn samitlar kipləşən adlanır. Kipləşən samitlar sırasına partlayan [ʔ], [b], [t], [d], [ɗ], [ʈ], [q], [k], suzulan [l], [m], [n], titrak [r] va yarımkipləşən (kipləşən-novlu, affrikat) [c] aiddir. Beləliklə arab dilinda on üç kipləşən samit var: [ʔ], [b], [t], [c], [ɗ], [r], [d], [ʈ], [q], [k], [l], [m], [n].

Talaffuzunda yarımçıq manea - novdan keçmə usulu ilə - amələ gələn samitlar novlu adlanır. Ərəb dilinda on beg novlu samit var: [s], [h], [x], [z], [ʒ], [ʃ], [ʒ], [ʔ], [g], [f], [h], [w], [y].

Kipləşən samitların talaffuz saciyyasi faal danışiq uzvunun qeyri-faə va yaxud bagqa faə danışiq üzvü ilə kiplagmasindadir. Samitın talaffuzu maneəni tamamilə aradan qaldirmadan mumkun deyil. Kipləşmənin aradan qalxmasına, bagqa sozla rekursiya mərhələsinə görə arab dili samitlari dord nova ayrilir:

1) partlayan. Bu halda manea ani olaraq açılaraq, sanki partlayış bag verir. Ərəb dilinda sakkiz partlayan samit var: [ʔ], [b], [t], [ɗ], [d], [ʈ], [q], [k];

2) suzulan. Bu halda hava axınının maneəni aradan qaldırıb ağız va burun boglugundan tadricle süzölməsi bag verir. Hava axınının maneəni aradan qaldırıp ağız boglugundan dilin yanlarından süzölüb

Kuy va tonun iştirakına gora

Əmələ gəlməsində ton və kuyun iştirakından asılı olaraq samitlər kuylu və tonlu olmaqla iki qrupa ayrılır. Belə ki, tonun üstünlüyü (dövrü raqs) olan samitlər sonon, kuyun ton üzərində üstünlüyü (qeyri-dövrü raqs) olan samitlər isə kuylu adlanır. Ərəb dilində altı sonon: [l], [m], [n], [r], [w], [y] və iyirmi iki kuylu samit var: [ʔ], [t], [b], [s], [c], [h], [x], [d], [z], [z̤], [s̤], [ʃ̤], [ʒ̤], [d̤], [l̤], [z̤], [ʔ̤], [ğ̤], [f̤], [q̤], [k̤], [h̤]. Bu meyardan çıxış edərək T.Həssan samitləri təsnif etməyib.

İncələşmə-qalınlaşmaya gora

Bəzi ərəb dili samitləri özərlərinə məxsus əlamətlərə malikdir. İncələşmə, qalınlaşma, vərərləşmə əlamətləri bəzi ərəb dili samitlərinə malik olaraq onların müəyyən dərəcədə fərqliliyinə gətirib çıxarır. İncələşmə əlaməti dilin orta hissəsinin sərt damagə doğru qalxması ilə kəsb olunur. Bu əlamətlə [c], [s], [k] və [l] samitləri seçilir. Dilin orta hissəsinin yumşaq damagə doğru qalxması [x], [ğ] və [q] samitlərinə qalınlaşma, dilin arxa hissəsinin yumşaq damagə doğru qalxması [s̤], [d̤], [t̤], və [z̤] əmfatik samitlərinə vərərləşmə gətirir. Qalan samitlər orta hesab olunur: [ʔ], [b], [t], [s̤], [h], [d], [z̤], [r], [z], [ʃ̤], [ʔ̤], [f̤], [m], [n], [h̤], [w] və [y].

Samitlər əmfatik-qeyri-əmfatik baxımından dörd cüt əmələ gətirir: [ʃ̤] – [s̤], [d̤] – [d̤], [t̤] – [t̤], [z̤] – [z̤].

T.Həssan ərəb dili samitlərini bu baxımdan təsnif edərək onları sadəcə əmfatik-qeyri əmfatik baxımından yanaşmışdır. Əmfatik samitləri مَفْعَم, qeyri-əmfatikləri isə مَرَقَق adlandıraraq onları iki qrupa ayırmışdır. Qeyd olunmalıdır ki, orta [r, l, m, n, w, y] və incə [l] samitlərini, habelə özünün əlavə etdiyi [m̤, n̤, ñ̤, n̤, ɲ̤, ŋ̤] samitləri isə tamamilə heç bir qrupa aid etməyib:

1. مَفْعَم (qalın): [z, s, d, t, z̤]

2. مَرَقَق (incə): [b, t, s̤, c, j, h, x, d̤, z̤, z̤, s̤, ʃ̤, ğ̤, ʔ̤, f̤, q̤, q̤, k̤, h̤, v̤, ʔ̤]

Yumşaq damağın vəziyyətinə gora

Yumşaq damağın vəziyyətinə gora samitlər iki qrupa bölünür. Burada əsas məsələ hava axınının ağız, yaxud burun boşluğundan gəl-

məsi ilə bağlıdır. Belə ki, yumşaq damaq yuxara qalxmış vəziyyətdə burun boşluğuna yolu bağlayır və hava axını ağız boşluğuna keçərək ağız samitlərini əmələ gətirir: [ʔ], [b], [t], [s], [c], [h], [x], [d], [z], [r], [z], [s], [ʃ], [ʂ], [d], [t], [z], [ʔ], [ğ], [f], [q], [k], [l], [h], [w] və [y]. Yumşaq damaq aşağı enmiş vəziyyətdə hava axınının bir hissəsini burun boşluğuna ötürərək burun samitlərini əmələ gətirir. Ərəb dilində iki burun samiti var: [m, n]. Bu qrupa T.Həssan nun və mim-in modifikasiyalarını da əlavə edib: [m̥, n̥, ñ, ṇ̃, ŋ, ŋ̣]

T.Həssana görə ərəb samitlərinin təsnifi cədvəli

Samitlərin sifətləri										
Orta samitlər				Mürəkkəb samit		Zəif samitlər		Güclü samitlər		
Cingiltli				Qeyri-empfatik	Kar		Cingiltli		Məxrəclər	
Yarımsamit	Nazal	Titrək	Lateral		Empfatik	Qeyri-empfatik	Empfatik	Qeyri-empfatik		
w	m							b		Qoşa dodaq
	<u>m</u>				f					Dodaq-dış
	<u>n</u>				ɣ		z			Dışarasa
	<u>n</u>			s	s	z	d	Dilönü-dış		
	n	r	l					Dilönü-yuvaq		
y	ń			ʃ		j		Dilortasa-sərt		
	ŋ			x	C	ğ	q	damaq		
	ŋ							Dilarxasa-yumşaq		
								damaq		
				h			q	Dilçək		
								Boğaz		
						h		Udlaq		

Qeyd etmək istərdik ki, Təməm Həssanın ərəb dili samitlərinə nöqtəyi-nəzəri canlı ərəb dili ilə sıx bağlıdır. Belə ki, tədqiqatçının verdiyi təsnif ilə digər dilçilərin ərəb dili samitlərinə verdikləri bu və ya digər təsnifindən fərqi ondadır ki, o, ərəb əlifbasının əhatə etdiyi (həmzə daxil olmaqla) samitlərlə kifayətlənmir və ərəb ədəbi dilində, habelə ləhcələrdə səslənən samitləri də öz təsnifinə əlavə etmişdir. Fikrimizcə, T.Həssanın canlı ərəb səslərinə "qulaq verib" onları ümumi ərəb dili samitləri kontekstində təsnif etməsi olduqca məqsədyönlüdür və ərəb dili səsləri haqqında dolğun təsəvvürün formalaşmasına xidmət edir.

Особый взгляд Тамам Хассана на проблему
классификации арабских согласных

В статье рассматривается особенность и оригинальность подхода Тамама Хассана, отличающегося своим новаторским подходом ко многим проблемам арабского языка, на проблему классификации арабских согласных. Отмечается целесообразность и полезность учитывания звучащих в «бытовой» разговорной арабской речи «живых» звуков при общей их классификации.

Ədəbiyyat

- ۱ ابن الجزري، شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، القاهرة، 1985، 27 ص.
- ۲ ابن الجزري، شمس الدين ابو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف الدمشقي. ۳ أُنشِر في القراءات العشر. جزآن، القاهرة، بدأت، 1 – 202-199.
- ۴ ابن جني، أبو الفتح عثمان كتاب الخصائص، بيروت، 1992، ص. 201-199.
- ۵ ابن جني، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات، للشؤون الإسلامية، 256 ص.
- ۶ السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، بيروت، 1998، ص. 349-347.
- ۷ تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، القاهرة، 1990، ص. 75.
- ۸ أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم، بيروت، 2000، 1 – 46 ص.

İNGİLİS DİLİNDƏ PERFEKT ZAMANLAR SİSTEMİ VƏ ONUN AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ İFADƏSİ

Yeganə Qaraşova*

Azərbaycan dilindən fərqli olaraq ingilis dilinin zaman sistemində perfekt zaman formaları xüsusi yer tutur. Bu dildə perfekt zamanlar qrupu keçmiş, indiki, gələcək və keçmişə nəzərən gələcək perfekt zaman formalarını özündə birləşdirir. Bu formaların hər birinin özünəməxsus qrammatik quruluşu, məna xüsusiyyətləri və Azərbaycan dilində ifadə üsulları vardır. Lakin bu vaxta qədər ingilis dili perfekt zamanlar qrupu Azərbaycan dili fel zamanları ilə müqayisəli şəkildə xüsusi tədqiqat obyektı olmamışdır.

Dilçilik ədəbiyyatında ingilis dilindəki perfekt zaman formaları barədə alimlər arasında fikir birliyi də yoxdur. Perfektin zaman, yoxsa tərz və ya bunların hər ikisindən fərqli spesifik bir kateqoriya olması kimi ideyalar dilçilər arasında ciddi mübahisələrə səbəb olmuşdur.

İngilis və azərbaycan dillərinin materialları əsasında bu problemin aktual müqayisəli-tipoloji tədqiq edilməmişdir.

Məqalədə əsas məqsəd ingilis dilində perfekt zaman formalarının Azərbaycan dilində ifadə formalarını ümumi dilçilik zəminində araşdırmaqdan, ümumi- oxşar və fərqli cəhətləri müəyyənləşdirməkdən ibarətdir. Həmin məqsəd aşağıdakı vəzifələri şərtləndirir:

- Müasir ingilis dilinin zaman sistemində perfekt zaman formalarının yerini müəyyənləşdirmək;

- Perfekt zamanın mənşəyini araşdırıb meydana çıxartmaq;

- Müxtəlif dillərdə perfekt zaman formalarını açıqlamaq;

- Perfekt zaman formalarının məna xüsusiyyətlərini göstərmək;

- Perfekt zaman formalarının hər birinin Azərbaycan dilində ifadə formalarını üzə çıxartmaq və konkret elmi təhlilini vermək;

- Sintaktik baxımdan perfekt zaman formalarının rolunu müəyyənləşdirmək;

* BDU İlahiyyat fakültəsinin baş müəllimi.

- Dil üslublarında perfekt zaman formalarının işlənmə tezliyini təyin etmək;

- Perfekt zaman formalarının üslubi imkanlarını müəyyən etmək.

Bəlli olduğu kimi, ingilis dilində zaman sistemi bir çox dillərə nisbətən daha genişdir.

Bu dildə Azərbaycan dilindən fərqli olaraq analitik quruluşlu müstəqil perfekt zaman formaları fəaliyyət göstərir.

Bu zaman formaları to have köməkçi felinin əsas felin keçmiş zaman feli sifəti (Participle II) ilə birləşməsindən yaranır. Qədim ingilis dilində to have feli cümlənin xəbəri funksiyasında işlənmişdir. Cümlədəki söz sırasına görə həmin feldən sonra vasitəsiz tamamlıq və təsirli felin keçmiş zaman feli sifəti gəlirdi. To have feli keçmiş zaman feli sifəti ilə birləşərək predikativ sifət funksiyasını daşıyırdı. Keçmiş zaman feli sifəti kəmiyyətə, cinsə və hala görə vasitəsiz tamamlıqla uzlaşmışdır!

He hæfþ pa boc zewriten=He has that book writen = O yazılmış həmin kitaba malikdir.

Bu cümlədə yazmaq işini yerinə yetirən “o” əvəzliyi ilə ifadə olunan mübtədadır, işin nəticəsi isə kitabın yazılmasıdır.

Beləliklə, mənşə baxımından sərbəst sintaktik birləşmə hesab olunan konstruksiya zaman keçdikcə analitik zaman formasına çevrilmişdir.

Bəzi Avropa dillərinin əsasında duran qədim latın dilində də perfekt zaman qrupu mövcud olmuşdur. Latın dilindəki perfekt zaman formalarının analoquunu ingilis, fransız, alman və başqa dillərdə tapmaq mümkündür.

O. Yespersen “The Philosophy of Grammar” əsərində perfekti keçmiş, indiki və gələcək zamanlarla bir sırada zaman kateqoriyasına daxil etmişdir.¹

1) О.Есперсен.Философия грамматики.Москва,Издательство иностранной литературы.1958,с 274;В.Ийиш.The Structure of modern English.Ленинград Издательство Просвещение 1971,с 90-98 Г.Н.Воронова.Очерки по грамматике английского языка,Москва издательство литература на иностранной язык.,1960.с187-222;Г.Н.Иванова.Вид и время в современном английском языке.Ленинград,Изд-во Ленинградского Университета,1961,с.107-142;А.И.Смирницкий.Перфект и категория временной отнесенности.- Иностранные языки в школе журналы,1955,N-1,2,BS Khaimo-

M.Brayent və C.Eyken perfektini “Öncə gəlmə” (предшествование) mənasını ifadə edən forma kimi şərh etmişlər. Onlar burada O.Yespersenin məşhur sxemindən fərqli olaraq indiki perfekt zaman formasını “before - present”-ə daxil edərək, ingilis dilində felin tərz – zaman sisteminin çox mükəmməl sxemini verirlər.

Müəlliflər göstərirlər ki, “before - present” (преднастоящее) anlayışını məntiqi cəhətdən müdafiə etmək düzgün deyildir. Çünki indiki zamana qədər baş verən hər bir hərəkət keçmişə aid olur.²

H.Suit, H.Paitsma, S.T.Anionz, M.A.Qanşına, N.M.Vasilevskaya və başqaları perfekt zaman kateqoriyası daxilində nəzərdən keçirmişlər.

Digər qrup dilçilər isə perfekt formalarının zaman bildirməsi faktını inkar edərək onu tərz kateqoriyasına aid edirlər. Bu qrupa M.Deyçbeyn, M.B.Çarlston, Q.N.Vorontsova, B.A.İlyiş və digərləri daxildir.

İ.P.Ivanova hesab edir ki, müasir ingilis dilində felin müstəqil tərz kateqoriyası yoxdur və bu dildə zaman – tərz kateqoriyası birlikdə fəaliyyət göstərir.¹

O.İ.Musayev ingilis dilində felin zaman və tərz kateqoriyalarının ayrıca morfoloji ifadə vasitələrinin mövcud olmadığını qeyd edir. O, göstərir ki, eyni formant hər iki kateqoriyanı ifadə etməyə qabildir. Məs: He had written the article cümləsində perfekt forması eyni vaxtda həm hərəkətin tərzini, yəni onun bitmiş olduğunu, həm də zamanını, yəni keçmişdə icra edildiyini bildirir.³

vich, B.I. Rogovskaya a Course in English Grammar Москва Изд-во <<Высшая школа>>, 1967, С.В3-В4 və s.

2) I. M. A. Ganshina, N. M. Vasilevskaya. English Grammar. Moscow, Higher School Publishing House, 1964, c. 16

2. О. Есперсен Философия грамматики. Москва, Изд. иностр. лит. 1958, с. 254.

3. Т. А. Воронцова Очерки по грамматике английского языка. Москва Изд. лит. на иностр. яз., 1960, с. 192.

³³1. И. П. Иванова и др. Теоретическая грамматика современного английского языка. Москва, 1981, с. 6.

Perfektin zaman və tərz kateqoriyalarından fərqli spesifik bir kateqoriya olması fikrini ilk dəfə prof.A.I.Smirmitski irəli sürmüşdür.

O, həmin kateqoriyanı "the category of time relation" (категория временной отнесенности) adlandırmışdır.⁴ Bu kateqoriya (bitmiş perfect) hərəkətin bitməmiş (non-perfect) hərəkətlə opozisiyasından ibarət iki üzvlü sistemdir. Məs:

comes – has come; came – had come

is coming - has been coming; will come – will have come.

B.S.Xaymoviç və B.I.Roqovskaya perfect – non perfect opozisiyasının əmələ gətirdiyi kateqoriyanı "The category of order" adlandırmışlar.⁵

Ayn –ayn dillərdə indiki zaman mənasını ifadə edən müxtəlif qrammatik zaman formaları işlənir. Azərbaycan dilində indiki zamanın bir növü vardır. Qrammatik cəhətdən Azərbaycan dilindən fərqlənən ingilis dilində isə obyektiv indiki zamanı əks etdirmək üçün dörd zaman formasından istifadə olunur. Onlardan üçüncüsü The Present Perfect Tense Form (İndiki bitmiş zaman forması) adlanır.

İndiki bitmiş zaman forması analitik üsulla – to have köməkçi felinin indiki Indefinite (qeyri-müəyyən) zaman forması (have,has) və əsas mənə daşıyan felin keçmiş zaman feli sifəti (Participle II) vasitəsilə əmələ gəlir. Yəni have (has) + Past Participle formantından istifadə olunur. Məsələn, I have lost my key – Mən açarımı itirmişəm. I don't think he has ever sold a picture.(S.Maugham) Elə bilirəm, bircə əsərini (şəkil) də satmayıb.

2.Oruc Musayev.İngilis dilinin qrammatikası.Bakı,Maarif

nəşriyyatı,1986,s.97.Maarif

nəşriyyatı,1986,s.97.

3.А.И.Смирницкий Морфология английского языка.Москва,Изд-во лит.на иностр.яз.,1959,с.274.

4.Б.С.Хаймович Б.И.Роговская.Теоретическая грамматика английского языка.Москва,Изд. Высшая школа,1967,с.133.

İndiki perfect zaman forması semantik cəhətdən ən çox Azərbaycan dilindəki nəqli keçmişə uyğun gəlir. İngilis dilində indiki zaman funksiyasını daşıyan Present Perfect-in Azərbaycan dilində keçmiş zaman keyfiyyətinə malik olan zaman forması ilə realizə olunması dilin psixologiyası və qrammatik quruluşu ilə bağlıdır.

1. Present Perfect (İndiki perfekt) zaman forması keçmişdə icra olunub bitmiş, lakin öz nəticəsinə görə indiki zamanla kəsişən hərəkətləri ifadə edir. Bu zaman forması hərəkətin hansı keçmiş zamanda icra olunmasından asılı olmayaraq nəticəsi göz qabağında olan hərəkətləri özündə əks etdirir. I have written of his relations to women. (S/Maugham) Mən onun qadınlara olan münasibətindən yazmışam.

"I have informed you of the legal background", he asserted (H. Hailey) – "Mən qüvvədə olan qanunlar barədə sizə məlumat vermişəm", - deyərək o təsdiq etdi.

Göstərilən cümlələrdə hərəkətin nə zaman baş verdiyi deyil, həmin hərəkətlərin bitmiş olması, yəni nəticəsi daha çox maraq doğurur. İndiki Perfect zaman formasının bu mənə xüsusiyyəti Azərbaycan dilində nəqli keçmiş zamanla demək olar ki, eynidir.

İngilis dilindəki indiki perfekt zaman formasında keçmiş hərəkətin indiki vaxtla əlaqəsi fəllərin leksik xüsusiyyətlərindən də asılı olur. İndiki perfekt zaman forması həddüdlü fəllərlə ifadə olunduqda bitmiş hərəkət və indiki vəziyyət arasındakı əlaqə səbəb və nəticədən ibarət olur.

Məsələn:

She has broken her pen. (O, qələmini sındırıb)

The rain has stopped. (Yağış dayanıb)

Hüdüdsüz fəllər indiki perfekt zaman formasında işləndikdə bitmiş hərəkətlə indiki vəziyyət arasındakı əlaqə fərqli olur. Bu halda icra olunmuş indiki zamanda müəyyən nəticə ilə uyğunluq təşkil edir.

2. Present Perfect zaman forması hələ başa çatmamış müəyyən vaxt kəsiyində icra olunmuş hərəkətləri göstərmək üçün də işlədilir. Bu halda bitməmiş vaxt today (bu gün), this week (bu həftə), this month (bu ay), this year (bu il) və s. Zaman zərfləri ilə göstərilir. My brother has bought a new car this month – Qardaşım bu ay təzə maşın alıb. (Ay hələ başa çatmamışdır) I have smoked ten cigarettes today. – Mən bu gün on ədəd siqaret çəkmişəm. (Gün hələ qurtarmamışdır).

3. Həyatdan köçmüş insanların fəaliyyətinin hazırkı nəticəsi kimi bir şeyi göstərmək üçün Present perfect zaman formasından istifadə olunur. Shakespeare has written the greatest tragedies. (Şekspir məşhur faciələr yazmışdır)

4. Peresent Perfect zaman forması zaman və şərt budaq cümlələrində işlənərkən bitmiş gələcək hərəkəti ifadə edir. When I have satisfied my passion I'm ready for other things. (S.Maugham) – O zaman ki, mən etirazımı söndürmüş oluram, başqa işlərə hazır oluram. If the police haven't shown up yet, I shall call them. (I.Levin) – Əgər o vaxtadan polis gəlməmiş olsa, mən onları çağıracağam.

5. Present Perfect zaman forması keçmişdə başlanmış, müəyyən müddət davam etmiş və hal hazırda da davam etməkdə olan hərəkətləri də ifadə edir. Bu halda ya hərəkətin başlanğıc nöqtəsi, ya da bütövlükdə davam etmə müddəti nəzərə çatdırılmalıdır. Hərəkətin başlanğıcını göstərmək üçün since sözündən istifadə olunur. Bu söz ingilis dilində önlük, bağlayıcı və zərf kimi çıxış edir.

İndiki perfect zaman forması ilə ifadə olunmuş hərəkətin hal-hazırda sürəkliliyi for sözünü vasitəsi ilə də göstərilə bilər. I haven't been home for five years I think I had forgotten it all (S.Maugham) – Mən beş ildir ki, evimdə olmuram, mənə elə gəlir ki, onu tamamilə yaddan çıxartmışam. Bu halda Azərbaycan dilində indiki zaman formasından istifadə olunur. İndiki perfektin yuxarıda göstərilən mənada işlədilməsinə inklusiv işlənmə deyilir.

6. Present Perfect indiki zaman mərkəzinə yaxınlaşan, lakin hazırkı anda davam etməyən hərəkətləri də göstərir. Bu mənə xüsusiyyəti, hər şeydən öncə, mətndən asılı olur. At last you have come: I have waited for you for about an hour. (Nəhayət, sən gəlibsən mən səni təxminən bir saatdır ki, gözləyirəm)

İndiki perfekt zamanın yuxarıda göstərilən mənə xüsusiyyəti də Azərbaycan dilində indiki zaman forması ilə ifadə olunur.

İngilis dilində felin xəbər şəklinin (The Indicative Mood) keçmiş perfect zamanı morfoloji quruluşuna görə Subjunctiv II şəklinin keçmiş zaman forması ilə eynidir. Onların hər ikisi had + Participle II formantı ilə əmələ gəlir. Bu formalar oxşasalar da semantik cəhətdən bir-birindən fərqlənirlər. Birinci həqiqi faktı, real işi bildirirsə, ikinci həqiqi real olmayan, lakin nəzərdə tutulan və ya arzu olunan hərəkəti ifadə edir. All eyes had turned to

the women who was standing now. (H.Hailey) – Bütün gözlər indi ayağa qalxan qadına tərəf çevrilmişdir. If I had only waited perhaps it would have gone all right. (S.Maugham) – Əgər bir az gözləsəydim bəlkə də hər şey ötüb keçərdi.

Keçmiş perfekt zaman forması barədə də dilçilər arasında fikir birliyi yoxdur. Bəzi qrammatistlər, məsələn, H.Poutsma, K.I.Onilnz, E.Kreyzinqa sübut etməyə çalışırlar ki, felin keçmiş zaman perfekt forması bütövlükdə və ya qismən indiki perfekt zaman formasına uyğun gəlir. Digər qrup alimlər – O.Yespersen, Q.N.Vorontsova, B.A.İlyiş hesab edirlər ki, keçmiş zaman perfektini yalnız qismən indiki zaman perfektini ilə uzlaşı⁶.

Keçmiş perfekt zaman formasının hansı qrammatik kateqoriyaya daxil olması məsələsi də mübahisə doğurmuşdur. Belə ki, O.Yespersen keçmiş perfekt zaman formasını indiki zaman perfektindən ayıraraq ona xüsusi zaman yeri (ante-preterite, before-past) vermişdir⁷. B.A.İlyiş keçmiş perfekt zaman formasına xüsusi zaman yeri ayıraraq, onu keçmiş zamandan da qabaq gələn vaxta aid etmişdir⁸. Q.Veber və Q.N.Vorontsova keçmiş perfekt

4.1.И.П.Иванова.Вид и время в современном английском языке.Ленинград, Изд.Ленинградского Университета.1961,с 131.2.Уена orada,sah 132.

3.Б.А.Ильиш.Современный английский язык Москва,Госиноиздат,1948,с.166.

⁷5.1.G.Weber.Der Bau der englischen Sprache.Leipzig,1934,sah 82;Т.Н.Воронцова.Значение

перфекта в современном аялийском языке.Док.дисс.Москва,1953,с.28.

2.И.П.Иванова.Вид и время в современном английском языке.Ленинград,Изд.Ленинградского Университета,1961,с.131.

3.Латинский язык.(Под.овщ.редак.В.Н.Ярхо и В.И.Лободы Москва,Просвещение,1983,с.83.

4.Ə.Q.Əliyev.Alman dilinin qrammatikasi.Bakı,ADU nəşriyyatı,1959,s.154.

5.M.Ə.Quliyeva.Fransız dili.Bakı,Maarif nəşriyyatı,1983,s.332.

6.Axundov Agamusa.Felin zamanları.Bakı,Azərbaycan.Dovlət Un-ti.Nəşriyyatı,1961,s.116.

7.Muasir Azərbaycan dili,Morfologiya,II c.,Bakı,Elm,1980.s.331-332.

zaman formasını tarz kateqoriyasına daxil edirlər⁹. I.P.Ivanova keçmiş perfekt zaman formasından bahs edərək. Plyuskvamperfekt termini ilə ifadə etmişdir¹⁰. Bu da sababsız deyil. Qədim latın dilində Plyusquamperfectum adlanan perfekt zaman mövcud olmuşdur. Bu zaman forması keçmişə aid olan hər hansı bir iş və ya hərəkətin başqa bir iş və hərəkətdən qabaq bitib qurtardığı mənasını bildirmişdir¹¹. Latın dili Plyusquamperfectum zamanı analogi ifadəsini alman dilində **Plusquamperfect**¹², fransız dilində plus-que-parfait, ingilis dilində past perfect zaman formalarında tapmışdır. Hər üç dildə bu zaman formaları istər qrammatik formasına, yəni analitik yolla əmələ gəlməsi üsuluna, istərsə də ifadə etdikləri mənə xüsusiyyətlərinə görə bir-birilə uyğunluq təşkil edir. Alman, fransız, ingilis dillərindəki plyuskvamperfect (plusquamperfect, plus-que-parfait, past perfect). Azərbaycan dilində naqli keçmişin hekayəsi ilə ifadə olunur. Bu barədə prof. A.A.Axundov yazır: “Azərbaycan dilində keçmiş zaman anlayışı yalnız şübhəli və naqli keçmişlə məhdudlaşıb qalmır. Keçmiş zaman anlayışı daha bir sıra qrammatik vasitələrlə də yaranı bilər. Dilimizdə fəlin hekayə və rəvayət formaları və ya xəbə formasının hekayəsi və rəvayət növləri də fəlin keçmiş zamanı mənasını yaradır. Bunlar əsasən üslub çalarlıqları yaratmağa xidmət edir. Odu ki, hekayə və rəvayət formaları əslində müstəqil bir qrammatik kateqoriyadır”¹³. 1980-ci ildə nəşr olunmuş “Müasir Azərbaycan dili” kitabının II cildində hekayə və rəvayət məzmununu ifadə edən idi, imiş komakçı fəlin əsasına qoşulması yolu ilə diəzalan forma keçmiş zamanın miirakkab formalarından biri sayılan, uzaq keçmiş kimi izah olunur. Həmin kitabda göstərilir ki, uzaq keçmiş Azərbaycan dilində iki formada olur. Bu zamanın birinci forması əsasən **muş** şəkilçisinin qoşulması və bu şəkilçiye **idi** və **imiş** bağlamasının artırılması yolu ilə əmələ gəlir. Məs: yazmış idi, getmiş idi, yazmış imiş, getmiş imiş¹⁴.

İngilis dilində keçmiş perfekt zaman formasının əsasən aşağıdakı mənə xüsusiyyətləri vardır:

1. Past Perfect (keçmiş perfekt) keçmişdə müəyyən olunmuş bir vaxtdan əvvəl icra olunub

bitmiş hərəkətləri ifadə edir. Burada müəyyən olunmuş vaxt iki üsulla göstərilə bilər: a) keçmiş qeyri-müəyyən (Indefinite) zaman forması ilə ifadə olunan digər bir hərəkətlə. Keith had wanted to help her when he saw it.(A.Hailey) – Keyz bunu görəndə ona kömək etmək istəmişdi. b) Vaxt bildirən zərflərlə: by 2 o'clock (saat ikiyə qədər), by Sunday (bazar gününə kimi), by the end of the month (ayın axırına qədər) və s. Burada by sözü Azərbaycan dilinə qədər və kimi sözləri vasitəsilə tərcümə olunur. Məs: She had put some order into the drawing-room by now.(S.Maugham) – O, indiyə qədər qonaq otagında səliqə - səhman yaratmışdır.

2. Past Perfect zaman forması indiki perfektdə olduğu kimi icra olunub bitmiş, lakin öz nəticəsi ilə keçmiş zamanla bağlı olan hərəkətləri ifadə etmək xüsusiyyətinə malikdir. My sister said that she had opened the window. – Bacım dedi ki, o pəncərəni açmışdı.

3. Keçmiş perfekt zaman forması keçmiş vaxtdan əvvəl baş verib bitmiş lakin öz nəticəsinə görə keçmiş zamanla əlaqədar olmayan hərəkətləri də göstərə bilər. Bu halda keçmiş perfekt zaman forması ötəri keçmiş perfekt funksiyasını daşıyır. Onun bu mənə xüsusiyyətinə, əsasən vasitəli nitqdə işlənmiş cümlələrdə rast gəlinir. My friend told me that he had lost his book on that day. – Dostum mənə dedi ki, o həmin gün kitabını itirmişdi.(itirmişdir, itirib)

İngilis dilinin keçmiş perfekt zamanı bu pozisiyada Azərbaycan dilinə həm nəqli keçmiş, həm də nəqli keçmişin hekayə (uzaq keçmiş) formaları ilə təcümə edilə bilər.

4. Məlumdur ki, keçmişdə ardıcıl baş vermiş iki və ya daha çox hərəkəti göstərməkdən ötrü ingilis dilində keçmiş Indefinite zaman formasından istifadə olunur. Lakin, keçmişdə baş vermiş hərəkətin digər bir hərəkətdən əvvəl icra olunmasını göstərmək lazım gəldikdə, həmin hərəkət hökmən Past Perfect zaman forması ilə ifadə olunmalıdır. I had seen him before he saw me. – O məni görəndən əvvəl mən onu görmüşdüm.

Belə hallarda artıq tabesizlik əlaqəsi ilə bağlı olan həmcins üzvlər ortadan çıxır, onu tabelilik əlaqəsində olan sintaktik vahidlər, daha doğrusu tabe-

Keçmiş perfekt zaman forması mənə cəhətdən olduğu kimi sintaktik baxımdan da bir sıra xüsusiyyətlərə malikdir. Bu zaman forması cümlədə işləndiyi yerdən asılı olaraq bir çox funksiyalarda olur.

İndiki perfekt zaman forması ilə keçmiş perfekt zaman arasındakı bir fərq də ondan ibarətdir ki, keçmiş perfekt ilə ifadə olunan hərəkət cümlədə həmişə zaman mərkəzi ilə uyğunluq əmələ gətirir. Keçmiş perfektde ifadə olunan hərəkətin başqa hərəkətlərlə və ya başqa keçmiş zaman nöqtəsi ilə müqayisəsi icra edilən hərəkətin müqabillik nöqtəsində öncə gəlməsini nəzərə çarpdırır. İndiki perfektde isə hərəkətin bütövlüyü başqa hərəkətlərlə və ya cümlədə zaman dövrü adlanan hərəkətlə sadəcə olaraq müqayisəsiz etiraf edilir: No, they have taken her to the hospital. (S.Maugham) – Yox, onlar onu xəstəxanaya aparıblar. He had slighted her somehow forgotten something he had promised to do, that was all. (I.Yevin) – Oğlan ona bir az etinasızlıq göstərmişdi, o, nəse vəd vermiş sonra unutmuşdu, vəssalam.

Bütün dünya dillərində gələcək zaman iş, hal və hərəkətin danışığ vaxtından sonra icra olunmasını bildirir. Bu zamanı qrammatik cəhətdən ifadə etmək üçün ayrı-ayrı dillərdə müxtəlif formal əlamətlərdən istifadə olunur. Bu əlamətlərin sabitləşməsi dillərin inkişafının son dövrlərinə aiddir.

İngilis dilində gələcək zamanın müstəqil qrammatik kateqoriya kimi mövcudluğu barədə dilçilər arasında fikir birliyi yoxdur. O.Yespersen ingilis dilində gələcək zamanın olmasını inkar edir. Onun fikrincə, Shall/Will + infinitive birləşməsində Shall və Will felləri özlərinin ilkin modal mənalarını saxlamışlar.

I.P.İvanova ingilis dilində gələcək zamanın əmələ gəlməsini belə izah edir. “İngilis dilində felin gələcək zamanı Shall və Will modal felləri ilə leksik mənə daşıyan felin əmələ gətirdiyi birləşmənin qrammatikləşməsi nəticəsində düzəlir.”¹⁵ B.A.İlyiş ingilis dilində xalis gələcək zamanın mövcudluğunu qəbul etməyən dilçilərə qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə Shall və Will felləri bəzi kontekstlərdə özlərinin orijinal öhdəçilik, iradə, arzu bildirmək mənalarını qoruyub saxlasalar da, onlar bir qayda olaraq bu mənə

¹⁵ 6.1.О.Есперсен.Философия грамматики.Москва Изд.иностр.лит.,1958,с.60

2.И.П.Иванова Вид и время в современном английском языке.Ленинград,Изд.ЛГУ,1961 с.47.

çalarından azad, sərbəst surətdə gələcəyi ifadə etməyə qabildir¹⁶. O.I.Musayev Shall modal felinin məzmunca ikili xarakterə malik olduğunu göstərir. Yəni bu fel həm modallıq, həm də gələcək zaman məzmununu ifadə edir¹⁷.

Gələcək perfekt zaman forması alman dilində Futurum II, ərəb ədəbi dilində isə gələcək perfekt zamanına uyğun gəlir.

1. Gələcəkdə müəyyən vaxtdan qabaq gəlib tamamlanacaq hərəkətləri göstərir: I shall have slept when my father comes. – Atam gələndə mən yatmış olacağam.

Gələcək perfekt zaman formasında hərəkətin bitdiyini bildiren gələcək vaxtı göstərmək üçün:

- a) zərf və zərf birləşmələrindən by 2 o'clock (saat ikiyə kimi), by Monday (bazar ertəsinə

qədər) və s. istifadə olunur: By six o'clock I shall have finished my translation (saat altıya kimi mən tərcüməni qurtarmış olacağam.).

- b) zaman və şərq budaq cümlələrinin tərkibində indiki qeyri-müəyyən zaman forması

(Present Indefinite) ilə ifadə olunmuş gələcəkdə icra ediləcək başqa bir hərəkətdən istifadə olunur: The sun will have set when we reach the town. – Biz şəhərə çatanda günəş batmış olacaq. If you ring me up after 7 o'clock I shall have spoken to the secretary. – Əgər saat 7-dən sonra mənə zəng etsən, mən katibə ilə danışmış olacağam.

İngilis dilindəki gələcək perfekt (Future Perfect) Azərbaycan dilində perifrastik fel

formaları, daha doğrusu, keçmiş zaman feli sifət ilə qəti gələcək zamanda olan “olmaq” feli vasitəsilə ifadə olunur. Gələcək perfekt zaman forması Azərbaycan dilində feli bağlama və “qurtarmaq” felinin qəti gələcək zaman forması ilə də ifadə oluna bilər: I shall have read the article before he returns. – O, qayıdandan əvvəl mən məqaləni oxuyub qurtaracağam.

Gələcək perfect zaman forması bəzən gələcək zamana aid olan hərəkəti deyil, keçmişə aid olan və icrası güman edilən hərəkəti bildirir. Bu halda

gələcək perfekt semantik cəhətdən Must + Perfect infinitive birləşməsinin ifadə etdiyi mənaya uyğun gəlir, yəni modallıq mənə çaları ilə yüklənir: You will have read in the newspapers about the conclusion of this agreement. – Siz yaxın ki, (çox güman ki, görünür, deyəsən) qəzetdə bu sazişin bağlanması haqqında oxumuşsunuz.

Gələcək perfekt zaman formasının bu mənası Azərbaycan dilində “çox güman ki”, “görünür”, “deyərsən” sözlərinin iştirakı ilə felin nəqli keçmiş forması və feli sifətli perifrastik fel formaları vasitəsilə ifadə edilə bilər.

Future Perfect in the past zaman formasının aşağıdakı mənə xüsusiyyətləri vardır:

1. Keçmiş hərəkətə nisbətdə gələcək hesab olunan müəyyən bir vaxta qədər icra edilib bitməsi nəzərdə tutulan hərəkətləri ifadə edir: I should have recognized that right away being a psychology major. (I.Yevin) – Psixologiya adamı olduğuma görə mən onu dərhal tanımış olacağam.

Future Perfect in the Past zaman forması gələcək perfekt (Future Perfect) kimi, Azərbaycan dilində perifrastik fel formaları, yəni keçmiş zaman feli sifət ilə qəti gələcək zamanda olan “olmaq” feli vasitəsilə ifadə olunur.

2. Keçmiş zamanla nisbətdə gələcək hesab olunan müəyyən bir vaxtdan qabaq başlayaraq və həmin vaxt özündə də davam edən hərəkətləri ifadə edir: He said that, by the end of this year we should have known each other for ten years. – O, dedi ki, bu ilin sonunda on ildir ki, biz bir-birimizi tanımış olacağıq.

7. I.B.Ilyish. The Structure of Modern English. Ленинград, Изд Просвещение, 1971, c.87.

2. Oruc Musayev İngilis dilinin qrammatikası. Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1986, s.190.

1. İngilis-dilində perfekt formaları haqqında bəzi qeydlər-Tədqiqlər-2, Elm, 1998, s.231-235.

32. Present Perfect[indiki zaman perfekt]və onun Azərbaycan dilində ifadə formaları-Tədqiqlər-4. Bakı, Elm 1999, s.214-221.

İngilis dilində bədii mətndə perfekt zaman formaları-Tədqiqlər-5. Bakı, Elm, 1999, s.265-271

4. İngilis dilində perfekt zaman formaları-Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu dissertantlarının elmi konfransı Tezislər.Bakı,1999,s.7
5. İngilis dilində Future Perfect[gələcək zaman perfektiv]və onun Azərbaycan dilində ifadə formaları-Tədqiqlər -1.Bakı,Elm,2000,s.141-147.
6. İngilis dilində Past Perfect zaman forması və onun Azərbaycan dilində ifadə vasitələri-Dil və ədəbiyyat.jurnali.3[25],Bakı,1999,s.54-57.
7. Future Perfect –in –the-Past və onun Azərbaycan dilində ifadə formaları-Tədqiqlər-2;Bakı,Elm,2000,s.126-133.
8. İngilis dilində perfekt zaman formalarının üslub xüsusiyyətləri-Tədqiqlər-2.Bakı,Elm,2000,s.126-133.
9. Perfekt zamanlar,Bakı,Elm,2000,77s.

СИСТЕМА ПЕРФЕКТНЫХ ВРЕМЕН В АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ И ЕЁ ВЫРАЖЕНИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЯЗЫКЕ.

РЕЗЮМЕ

Относительно английских перфектных форм среди ученых-лингвистов нет единства во взглядах. В частности, дискутируется вопрос о том, относить ли перфект к категории времени или вида, или же считать его особой категорией, отличной от видо-временной характеристики действия. В настоящей работе перфектные формы исследуются как грамматические формы, входящие в категорию времени.

Во введении в свете соотносительной связи философского и грамматического понимания времени и на основе материалов английского и азербайджанского языков в типологическом плане анализируются формы проявления грамматического времени в разносистемных языках. Здесь же раскрываются актуальность исследования его цель и задачи, научная новизна, теоретическая и практическая значимость, методы и источники и т.д.

На богатом языковом материале исследуются семантико-грамматические особенности системы перфектных времен-настоящего, прошедшего, будущего совершенного и будущее совершенное время в прошедшем [Present Perfect, Past Perfect, Future Perfect and Future Perfect in the past] и средства их выражения в азербайджанском языке.

THE SYSTEM OF ENGLISH PERFECT TENSES AND ITS EXPRESSION IN AZERBAIJANI LANGUAGE.

SUMMARY

There is no unity of opinion among scientists in linguistic literature about English perfect forms. The ideas whether perfect is a tense or an aspect category or it is a specific category different from both of them, procreated debates among linguists. In this article work the perfect tense forms were investigated as the grammatical forms of the tense category.

In the introduction is typologically investigated the grammatical tense forms in the languages with different systems basing on the materials of the Azerbaijan and English languages in the light of philosophy and grammar. Here the topicality of the theme, its aim and tasks, the scientific novelty, the theoretical and practical significance, the methods and sources of the article is substantiated, too.

On the basis of the rich language materials the semantic and grammatical peculiarities of the system of perfect tenses [Present Perfect, Past Perfect, Future Perfect and Future Perfect in the Past] and their means of expression in the Azerbaijan language are investigated.

KLASSİK İSLAM DÜŞÜNCƏSİNDƏ TƏKFİR

i.e.n. Adilə Tahirova*

Bir müsəlmanı və ya müsəlman olduğu hesab edilən bir şəxsi küfrlə ittiham etmək mənasına gələn təkfir Kəlam elmi və İslam hüququ ilə əlaqəli bir məsələdir. Məsələ ilə yaxından bağlı olan terminlərə nəzər salaıq. Əvvəlcə iman terminindən başlayaq. İmanın lüğəvi mənalari arasında "təsdiq etmək, bir şeyə könüldən bağlanmaq, boyun əymək" vardır.¹

İmanın şər'i mənalari haqqında irəli sürülən fikirlər bunlardır²:

1. İman qəlbin təsdiqidir. Əhli-sünnə alimlərinin əksəriyyəti bu fikirdədir. Bu tərfi izah etmək üçün belə deyilir: Dini terminologiyada iman, "Allahdan alıb insanlığa təbliğ etdiyi qəti olaraq bilinen məsələlərdə həzrət Muhəmmədi (s.a.s.) təsdiq etmək, onun doğruluğu haqqında tam qərarlı şəkildə hökm verməkdir". Bu tərif, dinin etiqađi hökmlərinin hamısını əhatə etdiyi kimi, əməli və əxlaqi hökmləri də-dinin qəti əmr, qadağa və tövsiyələri olmaları baxımından-əhatə edir. Buna yaxın başqa bir tərif də belədir: "Vəhdaniyyət, nübüvvət, bə's, cəza, namaz və zəkətin fərz /vacib olması, şərabın haramlığı kimi təfəkkür və mühakiməyə möhtac olmadan, İslamiyyətin əsaslarından olduğu zəruri şəkildə bilinen məsələlərdə həzrət Peyğəmbəri təsdiq etməkdir." Əsl imanın qəlbə olduğunun dəlilləri:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ ...

"Ya Peyğəmbər (Ya Rəsulum!) ürəklərində inanmadıqları halda, dildə: "İnandıq", deyənlərin (münafıqlərin), yəhudilərdən yalana qulaq asanların,

* Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi

¹ فیروزآبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بیروت- ۱۹۹۵، ص. ۱۰۶۰.

² Müxtəlif düşüncə məktəblərinə mənsub İslam alimlərinin imanla əlaqəli fikirləri üçün bax:

القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، القاهرة ۱۹۹۶، ص. ۷۲۹-۷۰۱؛

الماتريدي، كتاب التوحيد، أنقرة ۲۰۰۳، ص. ۶۰۱-۶۱۲؛

جعفر السبحاني، الايمان والكفر، فوم ۱۴۱۵، ص. ۲۷.

sənin hüsuruna gəlməyən başqa bir camaata qulaq asanların (onlara casusluq edənlərin) küfr içində vurnuxanları səni kədərləndirməsin..."³

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ...

"(Qənimət əldə etmək iştahası ilə İslama daxil olan) bədəvi ərəblər: "Biz iman gətirdik!" - dedilər. (Ya Peyğəmbər! Onlara) de: "Siz (qəlbən) iman gətirmədiniz! Ancaq: "Biz İslamı (məyyəyən şəxsi məqsəd, mənfəət naminə) qəbul etdik!" - deyin. Hələ iman sizin qəblərinizə daxil olmamışdır..."⁴

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْثَرِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَنْعًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Qəlbi imanla sabit olduğu halda (küfr sözünü deməyə) məcbur edilən (dil ilə deyib ürəyində onu təsdiq etməyən) şəxs istisna olmaqla, hər kəs iman gətirdikdən sonra küfr etsə (onu ağır təhlükə gözləyir). Lakin qəlbən küfrə razı olanlara (qəlbində könüllü surətdə küfrə yer verənlərə) Allahın qəzəbi tutar və onlar şiddətli bir əzaba düşər olarlar!"⁵

Rəsulullahın bir hədisi də müşriklərdən birini öldürən səhabə (Üsamə ibn Zeyd) haqqında olmuşdur. Bu müşrik müsəlman səhabənin qılıncını gördükdə şəhadət gətirmiş, ancaq Üsamə buna baxmayaraq onu öldürmüşdür. Bunun xəbəri Peyğəmbərimizə çatdıqda səhabənin o müşrikin ölüm qorxusu ilə bunu söylədiyini dedikdə "Öldürdüyün adamın yalan yoxsa həqiqəti söylədiyinə necə qərar verdin, qəlbini yarıb baxdın?"⁶ demişdir.

Bundan başqa Peyğəmbərimiz, qəlbində zərrə qədər iman olan şəxsin sonda cənnətə girəcəyini bildirmişdir.⁷

2. İman qəlbin mərifəti olub təsdiq olmadan Allahı və həzrət Peyğəmbərin xəbər verdiklərini qəlbən bilməkdir. Bu, Cəhmiyyəyə aid bir tərifi. Təsdiqlə mərifət arasında fərq vardır. Bu fikir tənqid edilmişdir: Mərifət cəhalətin ziddidir. Halbuki imanın ziddi küfrdür. Əgər iman mərifət olsaydı hər cahilin kafir, hər alimin də mömin olması lazım gələrdi, bu isə mümkün deyil.

³ Maidə 5/41.

⁴ Hucurat 49/14.

⁵ Nəhl 16/106.

⁶ المسلم، الامان، ٤١.

⁷ البخاري، التوحيد، ١٩؛ المسلم، الامان، ٨٤.

3. **İman dilin iqrarıdır (təsdiqidir).** Mürciənin bir qisminin və Kərramiyyənin fikridir. Əgər iman yalnız dilin iqrarından ibarət olsaydı münafıqların həqiqi müsəlman olması lazım gələrdi. Halbuki belə deyil.

4. **İman qəlb ilə təsdiq və dil ilə iqrardır.** Hənəfi fəqihlərinə və bir çox şiə (imamiyyə) alimlərinə görə bir tərifdir. Dünyada müsəlman kimi davranılması üçün dil ilə iqrar da gərəklidir.

5. **İman qəlb ilə təsdiq, dil ilə iqrar və üzvlərlə əməl etməkdir.** Mötəzilə, Xəvaric, bəzi Şiə və Sələfiyyə alimləri bu fikirdədir. Lakin bu məzhəblərin hər biri mürtəkibu-l-kəbirənin (böyük günah işləyənin) hökmünü fərqli şəkildə verirlər. Məsələn Mötəzilədə böyük günah işləyən haqqında əl-mənzilə beynə-l-mənziləteyn, Xaricilərdə kafir, Şiə alimlərdə daha çox fasiq hökmü verilmişdir.⁸ Ümumiyyətlə bu tərif kamil bir imanın tərifidir. Bu tərif iman əsasları ilə İslam şərtlərini birləşdirir.

Dəlillər: “Hər kəs bir mömin şəxsi qəsdən öldürərsə, onun cəzası əbədi qalacağı Cəhənnəmdir. Allah ona qəzəb və lənət edər, (axirətdə) onun üçün böyük əzab hazırlar!”⁹ Qadağanı tərk edənin mömin hesab edilməməsinə dəlil gətirilir. Əhli-Sünnə bunu bu əməli halal sayma kimi izah etmişdir.

“Bəli, günah qazanan və qazandığı günahlara əhatə olunan şəxslər cəhənnəmlikdirlər və orada həmişəlik qalacaqlar.”¹⁰ Buradakı “seyyiə”dən məqsəd də Əhli-sünnəyə görə şirkdir.

Belə bir hədis də son tərifin dəlili kimi irəli sürülür: Zina edən şəxs, mömin olduğu halda zina etməz, oğru da oğurluq edərkən mömin olaraq oğurlamaz. Şərab içən də bunu edərkən mömin olaraq şərab içməz.”¹¹ Əməli imanun bir parçası hesab etməyənlərin izahına görə kamil mömin kimi oğurluq etməz, imanı nöqsandır və ya bu işi halal hesab edərək yerinə yetirə mömin olaraq oğurluq etmiş olmaz.

Bundan başqa Qurani-Kərimdə keçən “İman edənlər və saleh əməl işləyənlər...” ilə başlayan bir çox ayə vardır. Bu ayələrdə əməlin imandan ayrı qeyd edilməsi onun imandan olmadığına dəlildir. Bəzi ayələrdə iman,

⁸ جعفر السبحاني، الايمان والكفر، ص. ١٦.

⁹ Nisa 4/93.

¹⁰ Bəqərə 2/81.

¹¹ البخاري، اشربة، ١؛ المسلم، الايمان، ٢٤؛ الكليني، الاصول من الكافي، دار الكتب الاسلامية، ج ٢، ص ٣٢.

əməlin keçərli ola bilməsi üçün şərt qoyulmuşdur: “Mömin olub yaxşı işlər görən kəs isə nə zülmə mə’ruz qalmaqdan, nə də (mükafatının) əskilməsindən qorxar”¹². Bəzi ayələrdə böyük günahın imanla birlikdə ola biləcəyi qeyd edilir.

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا وَإِنْ طَائِفَتَانِ ...

“Əgər mö'minlərdən iki dəstə bir-biri ilə vuruşsa, onları dərhal barışdırın”¹³.

Alimlərimizin böyük əksəriyyəti, əslində qəlb və ruh halı olan imanı təhlil etdikdə onun əsas ünsürünün təsdiqdən ibarət olduğunu anlamışlar. Bir insan İslamın təqdim etdiyi iman əsaslarını qəlbi ilə təsdiq etdiyi təqdirdə Allah qatında mömindir. Ancaq dili ilə iqrar etməsə, yəni qəlbindəki təsdiqi xəbər verməsə -bunun ən qısa ifadəsi kəlmeyi-tövhibi deməkdir- İnsanlar onun mömin olduğunu bilməz və onu müsəlman kimi qəbul etməzlər. Ancaq əməl ilə bəslənməyən və demək olar ki, quru bir iddiadan ibarət olaraq qalan iman, insanın davranışlarına bir kamillik qazandırmır. Düşüncə və qəlb sahəsində qalan iman meyvəsiz ağaca bənzəyər. İbadət və əməl imanı qüvvətləndirər. Bunları yerinə yetirməzsə imanının nurunu zəiflədər, onu qorumaqda çətinlik çəkər.

Küfr termininə gəlincə, lüğətdə örtmək mənasını verir. İmanın ziddi kimi inkar etmək mənasına da gəlir.¹⁴ Terminoloji mənası isə, həzrət Peyğəmbərin Allah Təaladan gətirdiyi qəti şəkildə sabit olan məsələlərdə inkar və təkzib edib təvətürən bizə çatmış dini əsaslardan birini və ya bir neçəsini inkar etmək və bunu dili ilə söyləməkdir. İmanın mahiyyəti ilə əlaqəli fərqli fikirləri olanlar küfrü də bu fikirləri əsasında tərifi etmişdir.¹⁵ 1. İmanı qəlbən təsdiqi kimi qəbul edənlərə görə, qəlbən zərurati-diniyyədən (zəruri dini hökmlər) olan məsələlərə inanıb təsdiq etməməsi küfrdür. 2. Qəlbən mərifətidir deyənlərə görə küfr, məsələn Allahu və peyğəmbərlərini bilməməkdir. 3. İmanı dilin iqrarı kimi görənlərə görə qəlbən qəbul etsə də bunu dili ilə söyləməyənlər kafirdir. 4. Qəlb ilə təsdiq və dil ilə iqrarın imanı

¹² Taha 20/112.

¹³ Hucurat 49/9.

¹⁴ فيروز آبادي، القاموس المحيط، ص. ٤٢٤.

¹⁵ Geniş məlumat üçün bax: Ahmet Saim Kılavuz, *İman-küfr sınırı*, Marifet yayınları, İstanbul-1982, s. 56-58.

təşkil etdiyini söyləyənlər qəlbin təsdiq etməyib dilin iqrar etməməsini küfr kimi qiymətləndirirlər. 5. İmanı həm qəlbin təsdiqi, həm dilin iqrarı həm də əməl etmə kimi tərif edənlərə görə küfr bu üçündən birinin olmamasıdır. Hətta Xaricilərə görə iman, nafilə və fərz olsun bütün ibadətləri yerinə yetirməkdir. Yəni nafilə əməl belə tərk edilsə insan küfrə düşər.

İsmi faili müzəkkər formada kafir (كافر), cəmi kafırun (كافرون), kuffar (كفار) və kəfərə (كفرة) şəklindədir. Qadınlar üçün isə kafıratun (كافرة), kafırat (كافرات) və kəvafir (كوافر) qəliblərindən istifadə edilir. Təkfir (تكفير) ifadəsi də insanı küfrə aid etmə, kafir hesab etmə kimi mənalara gəlir.

Qurani-Kərimdə keçən küfr məfhumuna nəzər saldıqda burada küfrün əsasən iki mənada istifadə edildiyini söyləmək mümkündür: Şükrün ziddi olan nankorluq və imanın ziddi olan inkar.

Birinci mənaya misallar:

فَاذْكُرُونِي أَنْكَرَكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

“Belə olduqda siz (itaətlə) Məni xatırlayın ki, Mən də sizi yada salım! Mənə şükür edin, Məni danmayın!”¹⁶

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

“Yadınıza salın ki, o zaman Rəbiniz bunu bildirmişdi: “Əgər (Mənə) şükür etsəniz, sizə (olan ne'mətimi) artıracağam. Yox, əgər nankorluq etsəniz, (unutmayın ki) Mənim əzabım, həqiqətən şiddətlidir!”¹⁷

İmanın ziddi olan inkar mənasındakı küfrə aid misallar:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

(Kitab əhlinin mö'minləri məkkəlilərə: "Biz sizin peyğəmbərinizin vəsflərini öz kitablarımızda görmüşük",- söylədikləri zaman) kafir olanlar dedilər: "Biz nə bu Qur'ana, nə də ondan əvvəlkilərə (Tövrata və İncilə) inanırıq!"¹⁸

Küfrün bir neçə növü vardır: inad və ya inkar küfrü (kainatın yaradıcının olduğunu bilərək inadla iman etməyən), hökmi və ya əməli küfr (bəzi davranışlar və ya söylənen sözlərə görə İslamdan çıxmaq, məsələn iman əsaslarına istehza etmək, söymək, lağ etmək, özünü başqa dinlərdəkinə

¹⁶ əl-Bəqərə 2/152.

¹⁷ İbrahim 14/7.

¹⁸ Səba 34/31.

bənzətmə, mushafı çirkli yerə atmaq, xaç taxmaq), nifaq küfrü (münafıqların küfrü).¹⁹

Şirk ilə küfr bir-birinə yaxın məfhumlardır. Qurani-Kərimdə eyni mənada da istifadə edilmişdir. Ancaq bəzi alimlərə görə küfr şirkdən daha ümumi olub şirkə də əhatə edir. Yəni hər müşrik kafirdir, ancaq hər kafir müşrik deyil.

Təkfir-yəni bir müsəlmanı və ya elə hesab edilən birini İslam dairəsindən çıxıldığını elan etmək- önəmli bir ittihamdır. İslam cəmiyyəti içində həyatına davam edərsə, ona salam belə verilməz və salamu alınmaz. Müsəlman qadınla evlənə bilməz, evlənmişsə ayrılır. Öldükdə cənazəsi yuyulmaz, namazı qılınmaz, müsəlman qəbiristanlığına dəfn edilməz, onunla qohumları arasında varislik hökmləri tətbiq edilməz. Öldükdən sonra da cəhənnəmdə əbədi qalar. Bu qədər önəmli nəticələr meydana gətirəcək bir hökm vermək bəsit və asan bir məsələ deyil.

Lakin təəssüf ki, bir müsəlmana və ya müsəlman hesab edilən şəxsə küfr aid etmək mənasına gələn təkfir, İslam tarixi boyu müxalif qruplara qarşı silah kimi istifadə edilmişdir. İslam tarixində bunu başlanan qrup da Xaricilər olmuşdur. Dövrünün problemlərinə də biganə qalmayan alimlərdən biri olan Qəzzali də *Faysalü-t-təfriqə* adlı əsərində belə yazır: “Əgər bir şəxs küfrü Əşəri, Mötəzilə və Hənbəli kimi müəyyən bir məzhəbə müxalifət etməkdir şəklində tərif edərsə təqlid və təəssüb içərisində İslamın tolerantlıq (müsamaha) anlayışından uzaqlaşmışdır.”²⁰ Qəzzali, hər məzhəbin müxalifini təkfir etdiyini və həzrət Peyğəmbəri yalanlamaqla ittiham etdiyini söyləyərək buna dair misallar da verir. Məsələn Hənbəlilərin “istiva”-nı təkzib etdikləri irəli sürərək Əşəriləri təkfir etməsini, Əşərilərin isə təşbihe yönəldikləri üçün Hənbəliləri təkfir etdiyini, Əşərilərin Mötəzilənin ruyətullah məsələsindəki fikrinə görə və elm, qüdrət kimi sifətlərin varlığını inkar etdiyini iddia edərək təkfir etdiyini ifadə edir. Mötəzilə də təəddudu qudəma mənasına gələcəyi üçün sifətlərin qəbulunu tövhidə zidd qəbul edərək Əşəriləri təkfir etmişdir. Görüldüyü kimi, hər hansı bir fikrinə görə bir qrup digər qrupu asanlıqla küfrlə ittiham etmişdir. Məlatinin dediyinə

¹⁹ جعفر السبحاني، الامان والكفر، ص. ٥٧ - ٥٥.

²⁰ الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، ص ١١.

görə, hətta Cəhmiyyənin bəzi nümayəndələri peyğəmbərləri belə təkfir etmişdir. Belə ki, onlara görə, Allahın zatını ona göstərməsini istədiyi zaman həzrət Musa kafir olmuşdur.²¹ Cəhmilərə görə Allahı heç kim axirətdə belə görə bilməz. Bu kimi ifrat davranış təkfir fəaliyyətinin İslam dünyasını necə təsir altına aldığına bir misaldır. Ruyətullah məsələsi belə məzhəblərin bir-birini təkfir etməsi üçün yetərli səbəb hesab edilmişdir.

Əhli-qiblənin təkfir edilməyəcəyi məsələsində Əhli-Sünnə alimləri və Şiə alimlərdən bəziləri həmfikirdir.²² İzah tərzləri fərqlidir.

Ümumiyyətlə halal qəbul etmədikcə böyük günah sahibinin təkfir edilməyəcəyi və əbədi cəhənnəmdə qalmayacağı məsələsində Əbu Hənifə²³, Əhməd ibn Hənbəl, Cəfər ət-Təhavi bənzər fikirdədir. Böyük günah işləyənin zalım mömin olduğunu, kafir və ya münafiq olmadığını Əbu Hənifə Qurani-Kərimdən bu ayələri dəlil gətirərək müdafiə edir.

"Zün-Nunu (balıq sahibi Yunisi) da xatırla! Bir zaman o (küfr etməkdə həddi aşmış ümmətinə qarşı) qəzəblənərək çıxıb getmiş və (Bizə xoş gəlməyən bu səbirsizliyinə görə) onu möhnətə düçar etməyəcəyimizi (gücümüz, yaxud hökmümüzün ona yetməyəcəyini) güman etmişdi. Amma sonra qaranlıqlar içində (balığın qamında; gecənin, yaxud dənizin zülmətində): "(Pərvərdigar!) Səndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Sən paksan, müqəddəssən! Mən isə, həqiqətən, zalımlardan olmuşam (əmrinə qarşı çıxaraq özümə zülm eləmişəm)",-deyib dua etmişdi."²⁴

"Allah (bununla) sənin əvvəlki və sonrakı günahlarını bağışlayacaq, sənə olan nemətini tamam-kamal edəcək və səni düz yola müvəffəq edəcəkdir!"²⁵

"(Oğlanları ona:) "Ata! Bizim üçün günahlarımızın bağışlanmasını dilə. Biz, doğrudan da, günahkar olmuşuq!" dedilər."²⁶

²¹ الملطي، التبيين والرد، ص. ٩٥.

²² جعفر السبحاني، الايمان والكفر، ص. ٥٨.

²³ *İmamı Azamın beş eseri* (əl-Alim və-l mutəallim, əl-Fiqh əl-əbsat, əl-Fiqh əl-əkbər, Risalətu Əbu Hənifə, əl-Vəsiyyə), Tərc. edən Mustafa Öz, ərəbcə orijinalı ilə birlikdə, MÜİFV yayınları, İstanbul-2002, səh. 15-19, səh. 62 (ərəbcə).

²⁴ Ənbiya 21/87.

²⁵ Fəth 48/2.

²⁶ Yusuf 12/97.

Əşəri məktəbinin davamçısı olan Təftazani belə deyir: “Kəbirə işləyən şəxs, dünyadan tövbə etmədən ayrılısa, işi Allaha qalmışdır. Allah istəsə bağışlayar və ya “mənim şəfaətim ümmətimin kəbirə işləyənləri üçündür” hədisinə görə həzrət Peyğəmbər şəfaət edə, ya da Allah o günahın müqabilində əzab verər, sonra da mərhəməti ilə cənnətə salar. Belə birinin kafirlərlə birlikdə əbədi olaraq atəşdə qalması caiz deyil. Çünki qəlbində zərrə qədər iman olanların cənnətə girəcəyinə dair hədislər vardır.”²⁷ Maturidi isə belə fikirdədir: “Küfr bir haldır. Günah işləmək isə keçici bir haldır. Küfr xaricindəki böyük günahlar müəyyən bir zamanda edilir. Şirk qoşma xaricində bir anda şəhvət hissi ilə edilən günahın cəzası əbədi ola bilməz.”²⁸ İslam alimləri Rəsulullahın Allaha şərik qoşaraq ölən cəhənnəmə girəcəyini, Allaha şərik qoşmadan ölən isə cənnətə girəcəyini bildirdiyi barədə icma etmişdir.

İndi isə hər bir müsəlmanın inanması zəruri olan və bütün İslam düşüncə məktəblərinin ittifaq etdiyi əsasların nələrdən ibarət olduğuna nəzər salaq. Bu əsasları ümumi formada 3 prinsipdə (الاصول الثلاثة) toplamaq mümkündür:

1. **Allaha inanma** (Allahın varlığı, birliyi, sifətləri və Onun bu aləmin yaradıcısı olduğunu ifadə edir)

2. **Nübüvvətə inanma** (Allahın insanlığa rəsullar və nəbilər göndərdiyini, onların sonuncusunun həzrət Muhəmməd olduğunu, Allahın vəhyini insanlara çatdıran mələyin (Cəbrayıl) olduğunu və s. ifadə edir)

3. **Axirətə inanma** (Dünya həyatından sonra bir axirət həyatının olduğunu, insanın orada bu dünyadakı yaxşılıq və pisliklərinin müqabilini alacağını ifadə edir).

Bunları tövhid, nübüvvət və məəd şəklində də ifadə etmək mümkündür. Bunlar Qurani-Kərimin əqidənin əsası kimi bildirdiyi qəti prinsiplərdir. Bunları və həzrət Peyğəmbərin gətirdiyi və dindən olduğu zəruri olaraq bilinən məsələləri (Zərurati-diniyyə) qismən və ya tamamilə inkar edən kafir

²⁷ سعد الدين تفتازاني، شرح العقائد، ص. ٥٠-٥٥.

²⁸ الماتريدي، كتاب التوحيد، ص. ٦٠١-٦١٢.

hesab edilir. Kafir vəsfini alan şəxslər inanmanın zəruri olduğu bu əsasları inkar edənlərdir.²⁹

“Ey iman gətirənlər! Allaha və Peyğəmbərinə, Onun Öz Peyğəmbərinə endirdiyi Kitaba (Qurana) və ondan əvvəl nazil etdiyi kitablara iman gətirin! Allaha, onun mələklərinə, kitablarına, peyğəmbərlərinə və axirət gününə inanmayan şəxs, şübhəsiz ki, (doğru yoldan) çox azmışdır.” (Nisa 4/ 136)

Qurani-Kərimdə sabit olub səhih hədislərdə də ifadə edilən, dindən olduğu qəti formada sübut edilən etiqadi, əməli və əxlaqi bütün hökmlərə inanmaq, bunların fərz/vacib, halal və ya haram olduğunu təsdiq etmək də mömin olmanın şərtidir.

Dini bir məsələnin əqidə mövzusunda sayılması üçün bu iki şərt zəruridir:

1. Qurani-Kərimin açıq və təvil ehtimalı olmayan ayələrinin, bu məsələyə inanmanın gərəkli olduğunu bildirməsi

2. Müsəlmanların, İslamın ilk dövrlərindən günümüze qədər bu məsələni qəbul etmədə ittifaq etmələri.

Nəticə etibarıyla Qurani-Kərimin açıq ifadə və hökmlərlə etiqad edib iman etməyi əmr etdiyi və Müsəlmanların da ittifaqla qəbul etdiyi və ixtilafa düşmədikləri hər məsələ İslam əqidəsidir.

Bu əqidə əsaslarının müsəlmanlar tərəfindən anlaşılmə şəklinə gəlincə, məsələ Allahın sifətləri mövzusunda sifətlərin Zatla eyni və ya Ondan ayrı olduğu, ruyətullah (Allahın görülməsi) məsələsi, şəfaət, hesab, mizan, cənnət və cəhənnəmin mahiyyəti kimi məsələlərdə fərqli izah tərzləri İslam əqidəsinin əsasını təşkil etmir. Buna görə bu izah tərzlərindən hər hansı birinin mənimsənilməsi iman əsaslarının əsas mahiyyətinə xələl gətirməz. Qurani-Kərim və səhih sünnəyə istinad etdiyi təqdirdə bu və ya digər izahı mənimsəyən şəxs və qrup kafir hesab edilməz. Ümumiyyətlə bir çox fəqih və kəlamçıların fikrinə görə, heç kim zərurati-diniyyə xaricindəki məsələlərə görə təkfir edilməməlidir. Zərurati-diniyyəni inkar, təvatürən sabit dini bir əsası inkar olacağı üçün küfr hesab edilmişdir.

Qurani-Kərimdə belə buyrulmuşdur:

²⁹ Nisa 4/ 136; Bəqərə 2/ 28; Kəhf 18/ 37; Nisa 4/150; Məidə 5/ 81; Tövbə 9/ 44.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ
مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَابِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا
إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Ey iman gətirənlər! Allah yolunda (cihad etmək üçün) səfərə çıxdığınız zaman diqqətli olun! Sizə müsəlman olduğunu bildirən (salam verən) bir kimsəyə dünya həyatının puç mənfəətinə tamahsılanaraq: "Sən mömin deyilsən!" deməyin! Halbuki çox qənimətlər Allah yanındadır. Siz özünüz də bundan əvvəl onlar kimi idiniz, lakin Allah sizə mərhəmət etdi. Elə isə, siz də (insanları bir-birindən fərqləndirməkdə) diqqətli olun! Şübhəsiz ki, Allah bütün etdiklərinizdən xəbərdardır!”³⁰

Həzrət Muhəmmədin (s.a.s.) həyatı və davranışı bizim üçün bir nümunə olduğu üçün onun bu məsələyə münasibətinə nəzər salaq. Həzrət Peyğəmbərin müəyyən şəxs və qrupları təkfir etməsi faktına təsadüf edilmir. Halbuki Mədinə dövründə müsəlmanlar arasında münafıqların olduğu bilinir. Qurani-Kərimdə münafıqlar, kafir və müşriklər birlikdə qeyd edilir və eyni əzabla təhdid edilir. Həzrət Peyğəmbərimiz kimin səmimi imana sahib olduğu, kimin də kafir ikən xaricdən iman etmiş kimi göründüyünü bilirdi. Buna baxmayaraq o, kəlməyi-şəhadət gətirən və “Mən müsəlmanam” deyən şəxsə, münafiq olsa belə, “Xeyr, sən müsəlman deyilsən” deyib İslam cəmiyyətinin xaricinə atmamış, onu İslam cəmiyyətinin bir nümayəndəsi hesab edərək elə davranmışdır. Peyğəmbər dövründən etibarən din alimləri qəlbi və dili ilə iman etdiyi halda əməllərində nöqsan olanları və haramları işləyənləri mömin hesab edərək onların müsəlman kimi həyat sürmələrinə etiraz etməmişlər.

Həzrət Peyğəmbərin hədisləri tədqiq edildikdə onun müəyyən insanlar və qruplardan çox, şəxsləri təyin edilməmiş tipləri təkfir etdiyi müşahidə edilir. Məsələn: “Kim bir kahinə gedib söylədiyini təsdiq edərsə...”, “Namazını tərk edən şəxs küfr etmişdir..”, “Allahdan başqasının adına and içən şəxs...” və s. Bu nümunələrdən göründüyü kimi həzrət Peyğəmbərin ümumi bir hökm verdiyi görülür.³¹

³⁰ ən-Nisa 4/94.

³¹ Ahmet Saim Kılavuz, *İman-küfr sınırı*, səh. 76-dan nəqlən, Wensinck, *al-Mu'cəmul-mufəhrəs li əlfazi-l-hədis*, “کفر” maddəsi.

Məzhəb təəssübkeşliyi nəticəsində tarixdə elə bir dövr başlamışdır ki, bir məzhəbin prinsiplərinə bağlı olub olmama küfrün meyanı qəbul edilmişdir. Məzhəb təəssübünün ən açıq formada görüldüyü başqa bir yer də məzhəblər arasındakı “firqatun naciyə” mübahisəsidir. (73 firqə hədisi) Hər məzhəb özünü düzgün yoldakı, qurtuluşa çatacaq firqə hesab edir. Müxalif qruplara qarşı yazılmış *ər-Rədd alə'z-Zənadiqa*, *ər-Rədd alə'l-Mu'təzilə*, *ər-Rədd alə əhli'l-əhva və-l-bidə'* tipli rəddiyyələr bunun sübutudur. Bu davranışın səbəbi hər qrupun, öz məzhəbinin izah tərzini dinlə eyniləşdirməsidir.

Резюме

Статья посвящена проблеме «такфир» с точки зрения Ислама. Здесь исследуются такие термины как «иман», «куфр». В статье приводятся доводы из Корана и Сунны Пророка Мухаммеда. В статье также обращено внимание на неправильному пониманию «такфира» и злоупотреблению этим приговором со стороны мусульман.

Summary

The article is devoted to problem of “takfir” from point of view of Islam. It is investigated the terms as “iman” and “kufr” here. There are proofs from Koran and Sunnah of Prophet Mukhammad. And it is paid attention to misunderstanding of “takfir” and abuse of this order by Muslims.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- فیروزآبادی، القاموس المحيط، دار الفکر، بیروت- ۱۹۹۵.
- القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، القاهرة ۱۹۹۶
- الماتريدي، كتاب التوحيد، أنقرة ۲۰۰۳
- جعفر السبحاني، الامان والكفر، فوم ۱۴۱۵.
- الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، مصر ۱۹۰۱
- الملطي، التنبيه والرد، بيروت ۱۹۶۸
- سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد، استانبول ۱۹۹۹
- الكليني، الاصول من الكافي، دار الكتب الاسلامية، تهران ۱۳۶۵
- صحيح المسلم، مصر ۱۳۷۴
- صحيح البخاري، مصر ۱۳۲۸
- Ahmet Saim Kılavuz, *İman-küfr sınırı*, Marifet yayınları, İstanbul-1982.
- İmamı Azamın beş eseri* (əl-Alim və-l mutəallim, əl-Fiqh əl-əbsat, əl-Fiqh əl-əkbər, Risalətu Əbu Hənifə, əl-Vəsiyyə), Tərc. edən Mustafa Öz, ərəbcə orijinalı ilə birlikdə, MÜİFV yayınları, İstanbul-2002
- Wensinck, *əl-Mucəmul-mufəhrəs li əlfazi-l-hadis*, Leiden 1936-1969.

KISAININ QIRAƏTİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

*Mirmiyaz Mürşəlov**

Bu məqalada Kisainin qiraətinin onu digər qiraat imamlarının qiraətindən fərqləndirən xüsusiyyətlərini tədqiq etməyə çalışacağıq. Qeyd edək ki, Kisai öz qiraatında İdğam, İmalə, İskan, Tahqiqi hamza, İzafat yasi, İşmam və Madd kimi qiraat vachlarını (fərqli ox-unug tarzlərini) tətbiq etmişdir. Bu qiraat vachlarını sıra ilə ayrı-ayrılıqda Qurandan götürülmüş misallarla birlikdə izah edib, onların tətbiqinin səbəblərini göstərəcəyik.

İndi isə Kisainin Qurani-Kərimin surələrindəki oxunuş vachlarını "Bəsmələ"dən** başlayaraq incələyək.

Kisai Tovba surəsi istisna olmaqla, bütün surələrin əvvəlində basmalanı oxumuşdur.¹ Ənfal surəsi ilə Tovba surəsi arasında bəsmələ oxumamışdır. Digər surələr arasında müəllimi İmam Həməzinin əksinə olaraq basmalanı oxumuş və hər iki surəni bir-birinə bəsmələ ilə vəsl etmişdir. İki surə arasında basmalanı oxuduğu zaman bu üç vach meydana gəlir:

1) Ham birinci surənin sonunda, ham da basmaladan sonra vəqf edərək ikinci surədən başlamışdır. Buna "Qatul-kull" (قطع الكل) deyilir.

2) Birinci surədən sonra vəqf edib, basmalanı ikinci surənin birinci ayasına vəsl etmək. Buna "Qatul-avval vəslus-sani" (قطع الاول وصل الثاني) deyilir.

3) Ham birinci surənin son ayəsini basmalaya, ham da basmalanı ikinci surənin birinci ayasına vəsl etmək. Buna da "Vasul-kull" (وصل الكل) deyilir.²

Kisai Ənfal surəsi ilə Tovba surəsi arasında üç vach ilə oxumuşdur.³ Qeyd edək ki, Kisai bu üç vəchin üçündə də basmalanı oxumamışdır.

1) Ənfal surəsinin sonunda vəqf edib, nəfəs aldıqdan sonra Tovba surəsinə başlamışdır.

* Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Müəllimi

** Bəsmələ (بسملة) fəlinin mədəri olub "Allahın adı ilə" mənasını verir.

¹ Abdul-Fəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul, 6

² Əd-Dəri, Kitabut-Təysir fil-Qiraəti Sab', İstanbul, 1930, 17

³ Abdul-Fəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, 7-8

2) Ənfal surasının sonunda səktə* edərək Tovba surəsinə davam etmək.

3) Ənfal surasının son ayəsini Tovba surasının birinci ayəsinə vasil etmək.⁴

Yuxanda qeyd etdiyimiz bu üç vach təkcə Ənfal surəsinə deyil, Tovba surəsindən əvvəlki bütün suralar ona vasl edildiyi zaman keçərlidir.⁵

İDĞAM (الإدغام)

İdğam kəlməsinin mənası, bir şeyi digərinə qatmaq, idxal etmək deməkdir.⁶ Tacvid istilahında isə idgam iki mütəmasil (iki eyni hərf) və ya iki mütəcanis (maxracları eyni, sifətləri ayn olan iki hərf) və ya iki mütəqarib (maxracları və ya sifətləri və yaxud da, ham maxrac, ham da sifətləri baxımından bir-birinə yaxın olan iki hərf) harfdan birincisinin ikincisinə idxal edilməsidir.⁷

İdğam, idğamul-kəbir və idğamus-səğir olaraq iki yera ayrılır:

a) İdğamul-Kəbir (Böyük İdğam)

Mudğam olan birinci hərf harakali olarsa meydana gələn idğam İdğamul-Kəbir adlanır. Bu cür idğamın çox olması və ya idgamdan əvvəl harakali hərfin sükunlu olaraq oxunması və ya onun tətbiqinin çətinliyi ilə bu idgama İdğamul-Kəbir adı verilmişdir.⁸

b) İdğamus-Səğir (Kiçik İdğam)

Mudğam olan birinci hərfin sakin, mudğamun fih olan ikinci hərfin isə harakali olması ilə meydana gələn idğama İdğamus-Səğir deyilir. Bu idğamın İdğamus-Səğir adlanmasının sababı onun daha asan tətbiq edilməsi və ya İdğamul-Kəbirə nəzərən az olmasıdır.⁹

İdğamus-Səğir özü də üç yera ayrılır.¹⁰

1. Vacib

* Səktə nəfəs almada sasi 1-2 saniyə kəsməkdir.

⁴ İsmail Karaqam, Kur'an-i Kerimin mükəmməli və qiraatı, İstanbul, 1974, 390-391

⁵ İsmail Karaqam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, İstanbul, 2000, 360

⁶ 174,2002 أحمد محمود عبد المصعب الشافعي الحفان , قراءة الكتمى من القراءات العشر المتواترة , بيروت

⁷ İsmail Karaqam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, 281

⁸ İsmail Karaqam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, 289

⁹ Ali Osman Yüksel, İbn Cezeri ve Tayyibetün-Nesr, İstanbul, 1996, 315

¹⁰ Əs-Suyuti, el-İtqan fi Ulumul-Qur'an, Misir, 1951, I, 95

ن , ظ , ط , ض , س , ز , ث , ت ləmini (ل) kəlmələrinin “بل” və “هل” hərfələrinə idğam edərək oxumuşdur. “بل سولت”, “بل زين”, “بل توثرون”. “صلوا”, “هل نلکم”, “هل ثوب”, “هل تری”, “بل ظننتم”, “بل طبع” misallarında olduğu kimi.¹⁸

Kisai siikunlu (ب) bə hərfini beş yerdə özündən sonra gələn hərəkəli (ف) fə hərfinə idğam etmişdir. Onları aşağıdakı kimi sıralamaq mümkündür.²⁰
و من لم يتب“،²⁴”إذهب فان“،²³”و ان تعجب فعجب“،²²”او يغلب فسوف“،²¹”إذهب فمن تبعك“،²⁵”فأنا لك“

Kisai eyni zamanda “ان نشا نخسف بهم الارض”²⁶ ayəsindəki (ف) fə hərfini özündən sonra gələn (ب) bə hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Hər iki idğamın dəlili də (ب) bə hərfi ilə (ف) fə hərfinin məxrəclərinin bir-birinə yaxın olmasıdır. Çünki, hər iki hərf dodaqlar vasitəsi ilə tələffüz edilir.²⁷

Kisai, “يعذب من يشا”²⁸ və “إركب معنا”²⁹ ayələrindəki (ب) bə hərfini (م) mim hərfinə idğam edərək oxumuşdur.³⁰ (ب) bə hərfinin (م) mim hərfinə idğam

¹⁶ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəsr fi Qiraətil-Asr*, II, 5-6

¹⁷ *al-Qaysi, Kitəbul-kaşf an vucubil-Qiraətiş-Səb' və iləliha və hucəciha*, I, 150-152

احمد محمود عبد السمیع الشافعی الحفیان، قراءة الكسائي من القراءات العشر المتواترة، 204-205¹⁸

¹⁹ əl-Qaysi, *Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' və iləliha və hucaciha*, I, 153

احمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان: قراءة الكسائي من القراءات العشر المتواترة، 184²⁰

²¹ əl-İsra, 17/63

²² әп-Nisa, 4/74

²³ əɾ-Rə'd, 13/5

²⁴ Taha 20/97

²⁵ al-Hucurat, 49/11

²⁶ Saba, 34/9

²⁷ el-Qaysi, *Kitəbul-keşf an vucuhil-Qiraətiş-Səb' və iləliha və hucəciha*, I, 155-156

²⁸ al-Baqərə, 2/284

²⁹ Hud, 11/42

edilməsinin səbəbi, (م) mim hərfinin günə sifəti olduğu üçün (ب) bə hərfindən daha güclü olması və hər iki hərfin məxrəcinin iki dodaq arasının olmasıdır.³¹

Kisainin idğam ilə oxuduğu digər kəlmələri aşağıdakı kimi göstərmək olar:³²

- “وقالت طائفة”³³, “ودت طائفة”³⁴, ((ت) tənin (ط) taya idğamı kimi)
 “انقلت دعوا الله”³⁵, ((ت) tənin (د) dələ idğamı kimi)
 “يلهث ذاك”³⁶, ((ث) sənin (ذ) zələ idğamı kimi)
 “اورثتموها”³⁷, “ولبثتم”³⁸, ((ث) sənin (ت) təyə idğamı kimi)
 “و من يرد ثواب”³⁹, ((د) dəlin (ث) səyə idğamı kimi)
 “اخذت”⁴⁰, “اتخذت”⁴¹, “عدت بربي”⁴², “فبذتها”⁴³, ((د) zəlin (ت) təyə idğamı kimi)
 “الم نخلقكم”⁴⁴, ((ق) qafın (ك) kəfə idğamı kimi)
 “و من ينعل ذاك”⁴⁵, ((ل) ləmin (ذ) zələ idğamı kim)

Bu idğamların dəlili isə mudğamun fih olan ikinci hərfin, idğam edilən birinci hərfdən sifətləri baxımından güclü olmasıdır.⁴⁷

Kisai, Hurufu Müqəttəəldərdən* sonra gələn bəzi hərfləri də idğam edərək oxumuşdur. Məsələn, Məryəm surəsində “كهيعص ذكر” ((ص) sad hərfini (ذ) zəl hərfinə), Yasin surəsində “يس والقرآن” ((ن) nun hərfini (و) vav hərfinə),

³⁰ احمد محمود عبد السميع الشافعي الحفیان , قراءة الكسائي من القراءات العشر المتواترة , 181

³¹ el-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraətis-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 156

³² Məhəmməd Məkki, Nihəyətul-Qaulil-Mufid fi İlmit-Təcvid, Misir, 113-114

³³ Ali-İmran, 3/69

³⁴ Ali-İmran, 3/72

³⁵ əl-Ə'raf, 7/189

³⁶ əl-Ə'raf, 7/176

³⁷ əl-Bəqərə, 2/259

³⁸ əl-İsra, 17/52

³⁹ əl-Ə'raf, 7/43

⁴⁰ Ali-İmran, 3/145

⁴¹ Taha, 20/96

⁴² əl-Mu'min, 40/27

⁴³ əl-Bəqərə, 2/51

⁴⁴ Fətir, 35/26

⁴⁵ əl-Mursəlat, 77/20

⁴⁶ ən-Nisa, 3/114

⁴⁷ el-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraətis-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 157-160

Qələm surəsində “ن والقلم” ((ن) nun hərfini (و) vav hərfinə) idğam edərək oxumuşdur.⁴⁸

Bundan başqa Kisai sakın (ن) nun və tənvinin özündən sonra gələn ل, ر, ي, م, ن, و, هərflərinə idğam edərək oxumuşdur.⁴⁹

Qeyd edək ki, Kisainin idğam edərək oxuduğu hərflər kəlmələrin oxunuşunu asanlaşdırmaq məqsədi daşıyır. Məsələn, yuxarıda verdiyimiz misalların birində “و إذ صرفنا” ayəsinin oxunuşu zamanı tərqiğ (incə oxuma) və istifalə (dilin aşağıya enməsi) sifətlərinə sahib olan (ذ) zəl hərfindən təfxim (qalınlıq), istila (dilin yuxarıya qalxması), itbaq (dilin üst damağa yapışması) və safir (fit səsinə bənzər axıcı bir səs) kimi güclü sifətlərə sahib olan (ص) sad hərfinə keçərkən tələffüz çətinləşir. Ona görə də Kisai bu hərfləri ayrı-ayrı deyil, (ذ) zəl hərfinin yumşaq səsinə, (ص) sad hərfinin fitə bənzər səsinə qataraq oxumuşdur.

İMALƏ (الإمالة)

İmalə lüğətdə meyl etdirmək, əymək və bükmək mənalarını verir.⁵⁰ Qiraət elmində isə fəthə hərəkəsini kəsre hərəkəsinə doğru meyl etdirməyə deyilir.⁵¹

İmalə İmalə-i Kübra və İmalə-i Suğra olaraq iki yerə ayrılır.

İmalə-i Kübra kəlməni qiraət edərək fəthənin kəsreyə meyl etdirilməsidir.

İmalə-i Suğra isə fəthə hərəkəsinin səsinə, fəthə ilə kəsre arasında oxumaqdır.⁵²

Qiraət imamları arasında ən çox imaləni tətbiq edənlərdən biri olan Kisai öz qiraətində İmalə-i Kübra vəchini tətbiq etmişdir.⁵³

İmalə kəlmənin oxunuşunu asanlaşdırmaq məqsədi ilə tətbiq edilir. Çünki, fəthəli hərfi tələffüz edərkən dil yuxarı qalxır, imalə ilə aşağı enir.

* Qur'anın 29 surəsinin əvvəlində olan bəzi hərflərə, başlanğıc hərfləri mənasını verən hurufu müqəttə adı verilir.

Bu hərflərin daşdığı məna dəqiq məlum deyil.

⁴⁸ İbnul-Cəziri, ən-Nəşr fi Qiraətil-Aşr, II, 13-20

⁴⁹ əl-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 161-164

⁵⁰ Баранов Х.К., Арабско-русский словарь, Москва, 1996, II, 777

⁵¹ İsmail Karaçam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, 229

⁵² əl-Muhəysin, əl-Qiraət və Əsəruha, I, 98

⁵³ İsmail Karaçam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, 230

⁶⁸ əs-Suəra, 26/1; əl-Oəsəs, 28/1

muqattaasindaki (ط) ta harfini, ⁶⁹طس hurufu miiqattaasindaki (ط) ta harfini, ⁷¹حم hurufu muqattaasindaki (ي) ya harfini, ⁷¹حم hurufu muqattaasindaki (ح) ha harfini imala ilə oxumugdur. Bunlardan başqa Kisai an-Nacm, əl-Maariq, al-Qiyama, an-Naziat, Əbəse, əl-Əla, əş-Şəms, al-Leyl, əz-Zuha və əl-Ələq surələrinin birinci ayələrinin əvvəllərindəki kəlmələri də imalə ilə oxumuşdur. ⁷²

Bu cür qiraətin dalili kəlməni imalə ilə oxuyanda (alifdən kasraya keçdikdə) dilin harakatını bir istiqamətə yonaldaraq (ي) ya hərfinə yaxın bir oxunuşa nail olmaqdır. ⁷³

İSKAN (الإسكان)

İskan lüğətdə səssiz oxumaq, sakitləşdirmək, məskunlaşdırmaq mənalарını verir. ⁷⁴ Qiraat termini olaraq isə "هو" və "هى" gəxs əvəzliliklərindən awal و , ل , فاء , harflarından biri gəlsə şəxs əvəzliliklərinin awalında olan "هـ" hərfinin sakit olaraq oxunmasına iskan deyilir. ⁷⁵ Məsələn, ⁷⁶هو əvəzinə "هو" ⁷⁷هى əvəzinə "هى" ⁷⁸هـ əvəzinə "هـ" ⁷⁹هـ əvəzinə "هـ" ⁸⁰هـ əvəzinə "هـ" oxunduğu kimi. Kisai, yuxarıda qeyd olunan harflardan sonra gələn şəxs əvəzliliklərini iskanla oxumuşdur. ⁸¹

Bu cür oxunuşun dalili isə, bu hərflər (A) ha hərfinə bitişik oxunduğu zaman bir kalma kimi qəbul edilir və tələffüzü asanlaşdırmaq üçün (هـ) ha harfi iskan ilə oxunur. ⁸²

⁶⁹ an-Naml, 2711

⁷⁰ Yasin, 3611

⁷¹ Fussilət, 4111; əş-Şura, 4211; əz-Zuxruf, 4311; əd-Duxan, 4411; əl-Casiyə, 4511; əl-Əhqaf, 4911; əl-Mu'min, 4011

⁷² əs-Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Qur'an, I, 93

⁷³ Əbu Zura, Huccətul-Qiraət, Beyrut, 1973, 87

⁷⁴ Баранов X.K., Арабско-русский словарь, I, 364

⁷⁵ al-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' və iləlihe və huccəcihe, I, 234

⁷⁶ al-Baqara, 2/29

⁷⁷ al-Hacc, 22/48

⁷⁸ əl-Furqan, 25/5

⁷⁹ əl-Ənkəbut, 29/64

⁸⁰ al-Qasas, 28/61

⁸¹ Əbdul Fəttah Paluvi, Zuhdatul-İrfan, 20

⁸² Əbu Zura, Huccətul-Qiraət, Beyrut, 1973, 93

TƏHQIQİ HƏMZƏ

Tahqiq lugatda bir şeyi araşdırmaq və incalamak mənasını verir.⁸³ Qiraat termini olaraq isə hərfləri bir-birinə qarışdırmadan, günnələri tam olaraq yerinə yetirmək, izhar və şəddələri bildirmək, harakaları və hamzani olduğu kimi tələffüz etmək və maddi uzadılma miqdarına gora uzadaraq hər bir hərfin haqqını verərək oxumağa deyilir.⁸⁴

Tahqiqi hamza isə yan-yana gələn iki hamzanın iki ayn harf kimi oxunmasıdır.

Kisai, yan-yana gələn iki hamzani (istər bir kalmada olsun, istərsə də ayrı-ayrı kəlmələrdə) tahqiq ilə oxumuşdur. Masalan, “أَنْتُمْ”⁸⁵, “أَنْتُمْ”⁸⁶, “الْأَنْزِلَ عَلَيْهِ”⁸⁷, “قُلْ أَنْتُمْ”⁸⁸, “إِنْ لَنَا”⁸⁹, “أَلَا مَعَ اللَّهِ”⁹⁰, “إِذَا كُنَّا”⁹¹, “الْأَسْجِدُ”⁹², “أَسْمُ”⁹³, “أُولَئِكَ”⁹⁴ və s. kəlmələri tahqiq ilə oxumuşdur.

Bu cür qiraatın dəlili isə, budur: Kisai, hamzani digər heca harfləri kimi ayn bir harf qəbul edərək, yan-yana gələn iki hamzani iki ayn harf kimi oxumuşdur.⁹⁵

⁸³ Ali Osman Yüksel, İbn Cezəri və Tayyibetü'n-Neşr, 287

⁸⁴ İbnul-Cəzəri, ən-Nəşr fi Qiraatil-Aşr, I, 205

⁸⁵ al-Baqara, 216

⁸⁶ al-Baqara, 21140

⁸⁷ Ali-İmran, 312

⁸⁸ əl-İsra, 17161

⁸⁹ ən-Naziat, 79111; ən-Nəml, 27167

⁹⁰ ən-Nəml, 27/64

⁹¹ əl-Əraf, 7/113

⁹² Ali-İmran, 3/15

⁹³ Sad, 3818

⁹⁴ al-Qamar, 54/25

⁹⁵ al-Baqara, 2131

⁹⁶ əl-Əraf, 7/34

⁹⁷ Əbəsə, 80122

⁹⁸ əl-Əhqaf, 46/32

⁹⁹ 9bu Zura, Huccətul-Qiraat, 86

İZAFƏT “ي” YƏSİ

İzafət yası isimlərin və fellərin sonunda gələn birinci şəxsin təkində olan bitişən şəxs avazlıyidir. Qiraət imamları arasında ixtilafı masalalardan biridir. İzafət yaları özünü üç yerdə sukunlu, fathali və mushaf yazısından çıxarılmış yalar şəklində göstərməkdədir. İndi isə Kisainin izafət yası haqqındakı metodunu göstərməyə çalışaq:

1. Sukunlu olaraq oxuduğu yerlər:

a) İzafət yasından sonra fathali bir hamzatul-qati gəlsə. Buna aid misal: ¹⁰⁰“أني اعلم غيب”، ¹⁰¹“أني اعلم غيب”، ¹⁰²“أني اعلم غيب”، ¹⁰³“أني احب” və ¹⁰⁴oxşar kəlmələrdir.

b) İzafət yasından sonra kasrali bir hamzatul-qati gəlsə. Məsələn, ¹⁰⁵“أني اعلم غيب”، ¹⁰⁶“أني اعلم غيب”، ¹⁰⁷“أني اعلم غيب”، ¹⁰⁸“أني اعلم غيب” və ¹⁰⁹oxşar kəlmələrdə olduğu kimi.

c) İzafət yasından sonra dammali bir hamzatul-qati gəlsə. Məsələn, ¹¹⁰“أني اعلم غيب”، ¹¹¹“أني اعلم غيب”، ¹¹²“أني اعلم غيب”، ¹¹³“أني اعلم غيب” və ¹¹⁴bu kəlmələrə oxşar kəlmələr.

d) İzafət yasından sonra alif-lam birləşməsi gəlsə: ¹¹⁵“أني اعلم غيب” və ¹¹⁶“أني اعلم غيب” misallarındakı olduğu kimi.

¹⁰⁰ al-Baqara, 2/30

¹⁰¹ al-Baqara, 2/33

¹⁰² al-Baqara, 2/152

¹⁰³ al-Ə'raf, 7/59

¹⁰⁴ Oxşar kəlmələr üçün bxn. əl-Maidə, 5/28; əl-Ə'raf, 7/59; əl-Ənfal, 8/13; Hud, 11/29, 84; Məryəm, 19/10; əz-Zuxruf, 43/51; Taha, 20/125

¹⁰⁵ Olduğu hər yerdə

¹⁰⁶ Nuh, 71/6

¹⁰⁷ əl-Maidə, 5/28

¹⁰⁸ əl-Mucadələ, 58/21

¹⁰⁹ Hud, 11/88

¹¹⁰ Alı-İmran, 3/36

¹¹¹ əl-Ən'am, 6/4

¹¹² al-a'raf, 7/156

¹¹³ Hud, 11/54

¹¹⁴ al-Baqara, 2/40

¹¹⁵ İbrahim, 14/31

¹¹⁶ əl-Ənkəbut, 56/29; əz-Zumər, 39/53

e) İzafət yəsindən sonra həmzətül-vəsl gələrsə: ¹¹⁷“لَاخِي أَشَدُّ” , ¹¹⁸“أَتَخَذْتُ” , ¹¹⁹“أَنْ قَوْمِي أَتَخَذُوا” , ¹²⁰“مَنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ” və s. kəlmələri misal göstərmək olar.¹²¹

2. Fəthəli olaraq oxuduğu yerlər:

Kisai, on dörd yerdə izafət yələrini fəthəli olaraq oxumuşdur. Onları aşağıdakı kimi göstərmək olar:¹²² “عَهْدِي الظَّالِمِينَ”¹²³ , ¹²⁴“رَبِّي الَّذِي”¹²⁵ , ¹²⁶“رَبِّي الْفَوَاحِشُ”¹²⁷ , ¹²⁸“آيَاتِي الْكِتَابُ”¹²⁹ , ¹³⁰“مَسْنَى الضَّرَرِ”¹³¹ , ¹³²“عِبَادِي الشُّكُورُ”¹³³ , ¹³⁴“وَالْمَالِي لَا أَعْبُدُ”¹³⁵ , ¹³⁶“أَنْ أَهْلَكَنِي اللَّهُ”¹³⁷ , ¹³⁸“أَنْ أَرَادَنِي اللَّهُ”¹³⁹ .

Kisainin izafət yəsini sukunlu olaraq oxumasının dəlili: yə hərfi oxunuşu baxımından ağır bir hərfdir və hərəkələndiyi zaman ağırlığı daha da artır. Ona görə də hərfi ağırlıqdan qurtarmaq üçün sukunlu olaraq oxumuş və beləliklə də tələffüzü yüngülləşdirməyə çalışmışdır.¹³⁷

Fəthə ilə oxumasının dəlili isə yə hərfinin kəlmədə varlığını isbat etmək üçündür. Çünki, vəsl halında yə hərfi oxunmadığı üçün ondan əsər-ələmət qalmır.¹³⁸

¹¹⁷ əl-Ə'raf, 7/44

¹¹⁸ Taha, 20/31

¹¹⁹ əl-Furqan, 25/27

¹²⁰ əs-Səff, 61/6

¹²¹ İbnul-Cəzəri, Təqribun-Nəşr fi Qiraətil-Aşr, 84

¹²² əl-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraətis-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 329

¹²³ əl-Bəqərə, 2/124

¹²⁴ əl-Bəqərə, 2/258

¹²⁵ əl-Ənam, 6/161

¹²⁶ əl-Ə'raf, 7/33

¹²⁷ əl-Ə'raf, 7/146

¹²⁸ Məryəm, 19/30

¹²⁹ əl-Ənbiyə, 21/83

¹³⁰ əl-Ənbiyə, 21/105

¹³¹ ən-Nəml, 27/20

¹³² Səba, 34/13

¹³³ Yasin, 36/22

¹³⁴ Sad, 38/41

¹³⁵ əz-Zumər, 39/38

¹³⁶ əl-Mulk, 67/28

¹³⁷ Əbu Zura, Huccətul-Qiraət, Beyrut, 30-31

¹³⁸ Əbu Zura, Huccətul-Qiraət, Beyrut, 112

Quran yazısından çıxarılmış olan izafət yəsinə gəlincə, Kisai bu yələri “يوم يات”¹³⁹, “ما كنا نبع”¹⁴⁰ kəlmələrində vəsl halında sübut etmiş (tələffüz və yazıda göstərərək oxumuş), “فلا تسئلنى”¹⁴¹ kəlməsini də həm vəqf, həm də vəsl halında sübut etmişdir. Bu qiraətin dəlili isə kəlmənin əslini olduğu kimi oxumaqdır.¹⁴²

“يا عباد لا خوف”¹⁴⁶, “ثم كيون”¹⁴⁵, “اتمدون”¹⁴⁴, “التناد”¹⁴³, “التلاق”¹⁴³ və bunlara oxşar kəlmələrdə də Kisai vəsl və vəqf hallarında yə hərfini həzf etmişdir.¹⁴⁷

Bu və buna bənzər kəlmələrdə yə hərfinin həzf edilməsinin dəlili belə izah oluna bilər ki, Kisai bu cür qiraətdə Quran yazısına etibar etmişdir.¹⁴⁸

İŞMAM (الإشمام)

İşmam lügətdə qoxunu hiss etdirmək mənasını verir.¹⁴⁹ Qiraət termini olaraq isə sukundan sonra səssiz bir şəkildə dodaqlarla dammə hərəkəsinə işarə etməyə deyilir.¹⁵⁰

İşmamın dörd növü var:

1) Bir hərfin başqa bir hərfə qarışması ilə meydana gələn işmam. Bu işmam “الصراط” (ص) sad hərfinin (ز) zə hərfinə qarışması ilə baş verir. kəlməsini buna misal göstərmək olar.

2) Hərəkənin hərəkəyə qarışması ilə meydana gələn işmam. “غرض” və “فيل” kəlmələrindəki kimi.

3) Hərəkə ilə sükun arasında hərəkənin oxunması şəklində baş verən işmam. “لاتامن” kəlməsində olduğu kimi.

4) Sukundan sonra dodaqları səssiz bir şəkildə irəliyə doğru uzadılması ilə baş verən işmam. Məsələn, “تستعين” kəlməsində olduğu kimi.¹⁵¹

¹³⁹ Hud, 11/105

¹⁴⁰ əl-Kəhf, 18/64

¹⁴¹ əl-Kəhf, 18/70

¹⁴² əl-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 333

¹⁴³ əl-Mu'min, 40/15,32

¹⁴⁴ ən-Nəml, 27/36

¹⁴⁵ əl-Ə'raf, 7/195

¹⁴⁶ əz-Zuxruf, 43/68

¹⁴⁷ əd-Dani, Kitəbut-Təysir fil-Qiraəti Səb', 70-71

¹⁴⁸ əl-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' və iləliha və hucəciha, I, 233

¹⁴⁹ Баранов Х.К., Арабско-русский словарь, I, 415

¹⁵⁰ İbnul-Cəzəri, ən-Nəşr fi Qiraətil-Aşr, Beyrut, II, 121

Kisainin işmam ilə oxuduğu kəlmələr

Kisainin tətbiq etdiyi işmam növü sülasi əcvəf fellərin keçmiş zaman formalarında hərəkənin hərəkə ilə qarışmasından meydana gələn işmam növüdür. İşmamın bu növünə “غِيض”¹⁵², “قِيلَ”¹⁵³, “جِيئَ”¹⁵⁴, “سِيئَ”¹⁵⁵, “حِيلَ”¹⁵⁶, “وَسِيئَ”¹⁵⁷ kəlmələrini misal göstərmək olar. Kisai bu misallardakı kəlmələrin baş hərflərini “قِيلَ” nümunəsində verildiyi kimi işmam ilə (damməli olaraq) oxumuşdur.¹⁵⁸

Kisainin bu kəlmələri işmam ilə oxumasının dəlili, yuxarıda qeyd olunan kəlmələrin əslinin damməli olmasıdır. Məqsəd, kəlmənin baş hərfinin damməli olduğunu bəyan etmək və məchul fel olduğunu göstərməkdir.¹⁵⁹

MƏDD (المد)

Mədd lüğətdə uzatmaq, artırmaq mənalərini verir.¹⁶⁰ Qiraət termini olaraq isə mədd hərflərindən sonra gələn həməzə və sukun səbəbi ilə Təbii Məddin üzərinə edilən əlavədir.¹⁶¹ Kisai, mədd hərfi ilə həməzə yan-yana (bir sözdə) gəldiyi zaman Təbii Məddin üzərinə iki əlif miqdarı əlavə edərək (Məddi Muttəsili) üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.¹⁶²

Kisai, mədd hərfi ilə həməzə ayrı-ayrı kəlmələrdə yan-yana gəldiyi zaman (Məddi Munfəsili) yenə də Təbii Məddin üzərinə iki əlif miqdarı əlavə edərək üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.¹⁶³

Mədd hərfindən sonra sukun (sukunu lazım və ya sukunu arız) gəldiyi zaman Kisai meydana gələn Məddi Lazımı dörd, Məddi Arızı isə üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.¹⁶⁴

¹⁵¹ Məhəmməd Əs'ad əl-Hüseyni, əl-Virdü'l-Müfid fi Şərhi't-Təcvid, İstanbul, 41-42

¹⁵² əl-Bəqərə, 2/11

¹⁵³ Hud, 11/44

¹⁵⁴ əz-Zumər, 39/69

¹⁵⁵ əl-Hədid, 57/54

¹⁵⁶ Səba, 34/57

¹⁵⁷ əz-Zumər, 39/71

¹⁵⁸ İbn Hələveyh, İ'rabu Qiraəti-Səb və iləluhə, Qahirə, 1992, I, 68

¹⁵⁹ əl-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb və iləluhə və hucəcihə, I, 230

¹⁶⁰ Баранов X.K., Арабско-русский словарь, II, 745

¹⁶¹ Ali Osman Yüksel, İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr, 331

¹⁶² Əbdul Fəttah Paluvi, Zübdətul-İrfan, 8

¹⁶³ İsmail Karaçam, Ku'an-ı Kerimin Faziletleri ve okunma kaideleri, 260

Bunun qiraətin dalili isa madd hərfindən sonra madd hərfi ilə həməzə və sukunun yan-yana galmasıdır.

Bazi kəlmələrdəki hamzaları isqat **etməsi** (talaffuzdan **düşürməsi**)

Kısai, Qurandakı ¹⁶⁵الرَّايَاتِ, ¹⁶⁶الرَّايَتِ, ¹⁶⁷الرَّايَتِمْ kəlmələrinin həməzlərini isqat edərək ¹⁶⁸الرَّيْتِمْ şəklində oxumugdur. ¹⁶⁹الذَّنْبِ kəlməsinin həməzəsinə yəna da eyni şəkildə isqat edərək oxumugdur.

Yuxarıda qeyd olunan kəlmələrdəki hamzaların isqat edilməsi kəlmələrin oxunuşunu asanlaşdırmaq məqsədi ilə tətbiq edilmişdir.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Əbdul Fəttah Paluvi, *Zubdəd-İrfan*, 8-9

¹⁶⁵ əl-Kəhf, 18/64

¹⁶⁶ əl-Qasas, 28/71

¹⁶⁷ əl-Ən'am, 6/40

¹⁶⁸ İbn Halavəyh, *İ'rabu Qiraatis-Sab və iləluhə*, I, 156

¹⁶⁹ Yusif, 12/17

¹⁷⁰ əl-Qaysi, *Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraatis-Sab' və iləlihə və hucəcihə*, I, 43

SUMMARY

In this article Kisai's giraat features and its difference between the other imams' giraat have been investigated. Kisai has applied such giraat manners as "Idgham", "Imala", "Iskan", "Tahgigi hamza", "Izafat's ya", "Ishmam" and "Madd". As well as, the giraat manners with examples taken separately from Koran have been explained and the reasons of their application have been shown here.

РЕЗЮМЕ

В этой статье была проанализирована разница между гираатом Кисаи и гираатами других имамов. Кисаи в своем гираате применял такие методы как «Идгам», «Имала», «Искан», «Тахгиги хамза», «Я Изафета», «Ишмам» и «Медд». Вместе с тем, в статье каждый по отдельности были разъяснены методы гираата на основе примеров из Корана и показаны причины их применений.

İstifadə olunmuş adabiyat

1. Abdul-Fəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul
2. Ali Osman Yüksel, İbn Cezeri ve Tayyibetün-Neşr, İstanbul, 1996
3. Əbu Zura, Huccatul-Qiraat, Beyrut, 1973
4. as-Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Qur'an, Misir, 1951
5. ad-Dani, Kitabut-Təysir fil-Qiraəti Sab', İstanbul, 1930
6. əl-Muhəysin, al-Qiraat va Əsəruha
7. al-Qaysi, Kitəbul-kəşf an vucuhil-Qiraəti-Səb' va iləllihə va hicaciha, Beyrut, 1998
8. 2002, احمد محمود عبد المصعب الشافعي الحنبلان , قراءة الكسائي من القراءات العشر , المتن: نزهة بديوت
9. İbnul-Cəzəri, Taqribun-Nagr fi Qiraatil-Agr, Misir, 1961
10. İbnul-Cəzəri, an-Nagr fi Qiraatil-Agr, Beyrut
11. İsmail Karaçam, Kur'an-i Kerimin faziletleri ve okunma kaideleri, İstanbul, 2000
12. İsmail Karaçam, Kur'an-i Kerimin nüzülü ve kıraatı, İstanbul, 1974
13. İbn Mihran, al-Mabsut fil-Qiraatil-Aşr, Beyrut, 1988
14. İbn Halaveyh, l'rabu Qiraatis-Sab va iləluha, Qahirə, 1992
15. Məhəmməd Məkki, Nihayatul-Qaulil-Mufid fi İlmit-Təcvid, Misir
16. Məhəmməd Əs'ad əl-Hüseyni, əl-Virdü'l-Müfid fi Şərhi't-Təcvid, İstanbul
17. Баранов Х.К., Арабско-русский словарь, Москва, 1996

Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı

BDU. i.e.n.

Qız və oğlan övladı arasında ayrışmışlıq

İslam dini qız və oğlan uşaqları arasında fərq qoymağın qəti əleyhinə olaraq, qız uşaqlarına mənfi münasibət bəsləməyi qadağan etmişdir. İslamın zühuruna qədər və onun meydana gəlməsi əsnasında ərəblər qız uşaqlarının dünyaya gəlməsinə kişinin ləyaqətini alçaldan neqativ bir hadisə kimi baxırdılar. Cahiliyyət dövrü ərəbləri bir kimsəni qəmgin görüncə rixşəndlə soruşarmışlar: «Səni qəmgin görürəm. Olmaya arvadın hamilədir? Yoxsa qız atası olmusan?». (1,87)

İslama qədərki ərəblər arasında geniş yayılmış və insanlığa yad olan pis adətlərdən biri də yoxsulluq qorxusu ilə qız uşaqlarının məhv edilməsi idi. Qədim ərəblər uşaqlarını öldürməklə onların saxlanması və böyüdülməsi ilə əlaqədar ortaya çıxan çətinliklərdən yaxa qurtarmağa çalışırdılar. Bəzi qəbilələrdə isə məhz qız uşaqları məhv edilir və oğlan uşaqlarına toxunmurdular. İslam özünün gəlişi ilə bu mənfi münasibəti rəbtün qız uşaqlarının xeyrinə dəyişdirdi. Bir gün Həzrəti Peyğəmbərin (s.ə.s.) səhabələrindən biri ona: «Himayə və yaxınlığa ən çox layiq olan kimdir?»- deyə belə bir sualla müraciət etmişdi. O, bu suala üç dəfə: «Anan»- deyə cavab vermiş və yalnız sual dördüncü dəfə təkrar edildikdə: «Atan» deyə əlavə etmişdir. Bu hədisdən çox gözəl anlaşılır ki, dinimiz qadınlara hansı üstünlükləri vermişdir. (3,125)

İslamın bu müdrik qadağası uşaqların himayəsi baxımından olduqca əhəmiyyətli bir tədbir olmuşdur. Qurani-Kərimin «əl-Ənam» surəsinin 151-ci ayəsində canın təhlükəsizliyinə təminat olaraq Allaha şəriklər qoşmamağa, valideynlərə xeyirxahlıqla yanaşmağa, pisliliyin açıq və gizli formalarından uzaq olmağa çağırılır. “ (Ya Rəsulum) De: “ Gəlin Rəbbininizin sizə nələri haram etdiyini deyim: Ona heç bir şərik qoşmayın; ata-anaya yaxşılıq edin; kasıblıq üzündən uşaqlarınızı öldürməyin. Sizin də onlarında ruzisini Biz veririk. Açıq və gizlin pis işlərə yaxın düşməyin. Allah (qətlini) haram buyuduğu cana qıymayın (müsəlman və əhli-zimməni haqsız yerə öldürməyin). (Allah) bunları sizə

tövsiyyə etmişdir ki, bəlkə, düşünüb anlayasınız”

Hamımıza yaxşı məlumdur ki, qadın qarşılıqlı borc və vəzifələrə malik olan ailə üzvlərinin mühüm bir tərəfini təşkil edir. O, hər bir şeydən əvvəl ev işlərini idarə edən həyat yoldaşı və övladları üçün şəfqət qaynağı olan anadır. Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) qadına diqqət və qayğı göstərməyin zəruriliyini qeyd edərək hədislərinin birində demişdir: «Sizin ən çox xeyirli olanınız öz zövcələrinizə qarşı xeyirxah olanınızdır». (3,124) Həzrəti Peyğəmbərin (s.ə.s.) sünnəsi cahiliyyət dövründə formalaşmış və bir adət şəklini alaraq qadına xor baxmağın kökünü kəsmişdir. Qurani-Kərim Həzrəti İsanın atasız olaraq Məryəmdən doğulduğunu ərz etməklə (Məryəm, 16, 17, 21, 28-30) insan nəslinin davam etməsində qadının aparıcı rol oynadığını nəzərə çarpdırmışdır. Digər bir yerdə Qurani-Kərim Həzrəti Musanın doğumundan sonra məruz qaldığı təqiblərlə dolu, təhlükəli günlərdə yalnız anasına və bacısına arxalandığını qeyd edir. Lakin burada Həzrəti Musanın kim olduğu barədə heç bir şey deyilmir. (Taha 37- 40). Görünür ki, bu ayə uşaqların həyatının ilk illərində onların böyüdülüb boya-başa çatmasında, himayə və tərbiyə olunmasında ananın aparıcı rol oynadığını nəzərə çarpdırmaq məqsədi güdür. Onu da qeyd etmək istərdik ki, qadının insan həyatında aparıcı rol oynaması və ailədə oğlan övladı olmadan belə nəslinin davam etdirə bilməsi mümkündür. Çünki, başda Həzrəti Məhəmməd (s.ə.s.) olmaqla, peyğəmbərlərin çoxunun oğlan uşaqlarının olmadığı və ya vəfat etmiş olduğu, nəsilələrinin qızları vasitəsilə davam etdirilməsi bir çox lazımı qaynaqlarda əks olunmuşdur. (5, 70) İslam dini uşağın həyatını ana bətninə düşdüyü gündən etibarən müqəddəs bir hadisə kimi qəbul edərək, onun mühafizə edilməsi üçün bir çox tədbirlər nəzərdə tutmuşdur. Bu tədbirlərin ən əhmiyyətli qız uşaqlarının dünyaya gəlməsi ilə əlaqədar valideynlərin qəmlənməsini və üzüntü keçirməsini cahiliyyət dövründən qalmış pis bir adət kimi rədd etməsidir. «Onlardan birinə qızı olması ilə müjdə verdikdə qəzəblənib üzü qapqara qaralar. Verilən müjdənin üzündən öz tayfasından qaçıb gizlənər» (ən-Nəhl, 59).

Müslimin «əs-Səhih əl-Cəmi» əsərində Malik ibn Ənəsə istinadən nəql edilən bir rəvayətdə deyildiyinə görə Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) barmaqlarını cütləyərək: «İki qız uşağını yetkinlik yaşına qədər böyüdən

qiyamat günündə mənimlə belə al-ala gələcəkdir»- deyərək qız uşaqlarını boyıtmayın daha qox savab gətirdiyini vurğulamışdır.(3,153) Hz.Peyğəmbər (s.ə.s.)- in başqa bir hadisində «Kim üç və ya iki qız olarsa, Allahdan qorxaraq onlarla yaxşıqla rəftar edərsə, onun gedəcəyi yer cənnətdir»- demişdir. Sahabələrdən biri: «Təkcə bir qızı olan da bu imkandan yararlanıb bilərmi?» – deyə soruşduqda müsbət cavab verərək demişdir: «Şübhəsiz!» (8,130). Qurani-Kərimin bu məsələyə münasibəti «~~Əş-Şura~~» surasının 50-ci ayasından açıq görünür: «Göylərin və yerin hökmü Allahın əlindədir. O, istədiyini yaradır, istədiyinə ancaq qız, istədiyinə də ancaq oğlan verir. Yaxud hər ikisindən – ham oğlan, ham da qız verir, istədiyini də sonsuz - övladsız» edir. O (hər şeyi) bilər, (hər geyə) qədirdir (~~Əş-Şura~~, 50).

Ailə daxilində uşaqlar arasında vacib olan adalat: Məgahidələrdən məlumdur ki, adətən ailədə birinci uşağa valideyn tərəfindən sevgi, məhəbbət, qayğı və diqqət daha çox göstərilir. Valideynlər uşağın maddi və mənəvi ehtiyaclarını yerinə yetirməyə cəhd edirlər. Ailədə başqa övlad yoxdur deyə, bütünlükdə diqqət onun üzərində olur. Uşaq çox vaxt anası, yaxud atası ilə və ya hər ikisi ilə birlikdə vaxt keçirir. Bir sözlə valideynlərdən xüsusi bir diqqət görür. Kəmərin olmasına baxmayaraq belə vəziyyətə alışır və bu onun xəyoluna gəlir. Bu cür qayğı və diqqət görəndə uşaq evdən kənara çıxdıqda bir çox çətinliklərlə üzləşə bilər. Bir müddət sonra ailədə ikinci övlad dünyaya gəldikdə isə ata-ana həmişə uşağa nəvəsi göstərən təbii ki, birinci uşaqda yeni doğulan körpəyə qarşı qısqıncılıq, paxıllıq hissləri yaranır.

Bu cür hallara valideynlər diqqət yetirməlidirlər, çünki bu qısqıncılıq hissi gətirib çıxardır düşmənçilik hissinə çevrilə bilər. Valideyn çalışmalıdır ki, öz övladları arasında heç bir ayrı-seçkilik salmasın. Ümumiyyətlə, qeyd etmək istədik ki, bütün övladların öz valideynlərindən sevgi, məhəbbət və ehtiram gəlməli hətta vardır. Ona görə də nə qədər ki, yeni uşağa göstərilən diqqət və qayğı birincidən üstün olarsa, birinci uşağın mənəvi-psixoloji vəziyyətində də öz əksini göstərir. Belə vəziyyətdə buna fikir vermək, bu cür təzahürün qarşısını almaq, birinci uşağa əvvəlki kimi qayğı və diqqət göstərməklə yanaşı, onun ikinci və yaxud da o birisi uşaqları sevməsinə şərait yaratmaq lazımdır. Yeni doğulan körpənin ona qardaş və yaxud bacı olmasını, gələcəkdə ona kömək edəcəyini başa

salmaq valideynin borcudur. Ata-ana bu tərbiyəni yalnız dildə deyil, reallıqda da həyata keçirməlidirlər. Belə ki, ana ona qarşı olan münasibətini dəyişməməli ata da onun ehtiyaclarını çalışıb ödəməlidir. Ailədə düzgün valideyn-övlad münasibəti qurularsa uşaqlardan heç biri kənarda qalıb diqqətsizliyi hiss etməzlər. Həqiqətən bu cür normal münasibət nifrət və ədavətin qarşısını alır, onlar arasında bərabərlik və ədaləti bərpa edir. Və bu da uşaqlar böyüdükcə onlar arasında səmimi münasibətlər yaratmağın əhəmiyyətini artırır. Çünki onların şüur və düşüncələri, ağıl və danışıq yetkinlikləri tədricən onların ədalət və bərabərlik mənasını başa düşməyə, real həyatda ədalətin yerlərini bir-birindən ayırmağa kömək edir.

Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.)-dən uşaqlar arasında ədalət yaratmağa təkid edən bir çox rəvayətlər vardır. İnsanların ədalətli o şəxsdir ki, özü üçün istədiyini başqaları üçün də istəyir, özü üçün arzulamadığı şeyləri başqaları üçün də arzulamır. Bir saatlıq ədalət 70 illik ibadətdən yaxşıdır. Göyləri və yeri saxlayan ədalətdir. Qiyamət günü Allah-təalaya ən yaxın insan ədalətli padşah, ən uzaq insan zalım padşahdır. (4,122).

Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) buyurmuşdur: «Yaxşılıq və xeyirxahlıq arasında ədalətli olmağınızı istədiyiniz kimi övladlarınızın arasında da ədalətli olun.» (8, 220).

«Öz övladlarınızla ədalətli rəftar edin. Axı siz özünüz də istəyirsiniz ki, sizə qarşı ədalətlə rəftar etsinlər.» (9, c.2, s.684).

Həzrəti Əlidən edilən rəvayətə görə, «Peyğəmbər (s.ə.s.) bildirdi ki, iki övladı olan bir ata onlardan birini öpür, digərinə isə diqqət yetirmirdi. Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) həmin atanın bu hərəkətindən qəzəblənib deyir: «Bu işdən əl çək! Çünki sən bu rəftarınla onların arasında düşmənçilik toxumu səpirsən. Allah-təala övladlar arasında (hətta öpüşdə belə) ədalətlə rəftar edən valideyni sevir.» (9, s.74, s.84).

Biz ədalət dedikdə məqsədimiz bu deyil ki, uşaqlar arasında heç üstünlük verilməsin. Əlbəttə, hər bir övladın yaxşı əməllərini təqdir etməli və bu yolla onlar yaxşı işlərə cəlb olunmalıdırlar. Amma heç bir səbəb olmadan övladların birini digərindən üstün tutmaq və onlara qarşı münasibətdə ayrı-seçkilik etmək olmaz.

Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.s.) valideynlərə, övladlarının arasında gündəlik yemək-içmək, geyim və oyuncaq kimi məişət tələbatını

ödəməkdə də ədalətli olmağı tövsiyə etmişdir. O demişdir: «Övladlarınız arasında hədiyyə verməkdə ədalətə riayət edin. Əgər fərqləndirmək mümkün olsaydı, qızların haqlarını üstün tutardım.» (3,155)

Çünki övladlar arasında fərq qoyanda bu münasibət daha çox qız uşaqlarına mənfi təsir göstərir. Bu da bacı-qardaş arasında düşmənçilik, kin və küdurət toxumunun səpilməsinə əsas amil olur. Bu cür münasibət bir çox ailələrdə geniş yayılmış adi bir haldır ki, valideynlər oğula qızdan daha çox qayğı göstərərək, oğlun istəklərini qızın istəklərindən üstün tuturdular. Bu cür münasibətləri dəyişmək üçün Peyğəmbər (s.ə.s.)-dən bir sıra rəvayətlər nəql edilmişdir. Hz.Peyğəmbər (s.ə.s.) buyurmuşdur: «Həmişə evə meyvə və ya yaxşı bir şeylər alanda birinci qadınlardan və qızlardan başlayın. Çünki bir şəxsin bir qızı şad etməsi bir nəfər qulu Allah-təala yolunda azad etməsi kimidir.» (5, 155).

İbn Abbas Hz.Peyğəmbərdən (s.ə.s.) etdiyi rəvayətə görə «Hər kim bazardan hədiyyə alıb ailəsinə aparsa, ehtiyacı adamlara sədəqə aparan kimi olar. Hədiyyə verdikdə oğlanlardan qabaq qızlardan başlansın.» (5,85).

Qızlardan başlamaq oğlan uşağında hansısa bir mənfi təsir doğurmur. Çünki o bunu təbii bir iş hesab edir ki, istər-istəməz ikisindən biri qabaq düşəcək. Çox vaxt oğlan uşağı susur, verməyin birinci yaxud ikinci olmasından asılı olmayaraq atanın bəxşiş verməsində fərq baş versə belə, ona diqqət yetirmir. Bir də ki, oğlan uşaqlarını balacalıqdan qızlara qarşı güzəşt getməyi, onlara hörmət etməyə alışdırsa daha yaxşı olardı.

Rufə Əsədi rəvayət edir ki, İmam Musa ibn Cəfər (ə)-dən sual etdim ki, bir kişinin bir neçə oğlu var və həmin uşaqların anası da eyni deyildir. Bu kişi bu uşaqlardan birini digərindən üstün tuta bilərmə? Dedi: «Bəli, eybi yoxdur, mənim atam da məni qardaşım Abdullahdan üstün tutardı.» (5,82). Lakin üstün tutmaq gərək gizli olsun, onların qarşısında aşkar edilməsin. Valideyn bunu qəlbində saxlayıb real həyatda yalnız ədalət və bərabərliklə rəftar etsin. İmam Cəfər Sadiq bu haqda belə buyurmuşdu: «Atam deyirdi: And olsun Allaha, mən övladlarımın bəzisini sevir, dizimin üstündə oturduram. Ona daha çox məhəbbət göstərərək artıq razılıq bildirirəm. Halbuki, haqq o biri övladım ilədir, bunu ona görə belə edirəm ki, ona Yusifin qardaşlarının etdiyini həyata

keçirməsinlər.» (5,83).

Doğurdan da uşaqlar arasında ayrı-seçkilik salanda bu onların mənəviyyatına çox pis təsir göstərir. Buna misal olaraq Hz.Yusifə də atası o biri qardaşlarından çox istəyirdi və bu istəyini hər vaxt biruzə verirdi. Bu da qardaşların Yusifə qarşı kin-küdurət bəsləməsinə gətirib çıxardı. Nəticədə onlar Hz.Yusifə quyuya atıb öz ailələrindən uzaqlaşdırdılar.

Bu hadisədən görürük ki, valideyn hissiyyatı hansı uşağın sevgiyə daha layiqli olduğunu hiss edir. Lakin buna baxmayaraq bunu hiss etdirmək lazım deyil. Bəzi ataların hərəkətində də bir çox məqsədə uyğun olmayan halların şahidi oluruq. Belə ki, ata deyir filan oğlum mənə oxşayır, o biri oxşamır. Hətta bu cür fərq qoymaq belə onların bir-birinin paxıllığını çəkməsində öz işini görür. Övladlar arasında bu cür fərq qoymaq valideynə qarşı inamın itməsinə səbəb olur. Qüruru sınmış uşağın gələcəyi də şəxsiyyətsiz olur.

Uşaqlar arasında ədalət və bərabərliyi həyata keçirdikdə bəzən ixtilaf və çəkişmələr də olur. Bu da təbii bir haldır ki, bütün, yaxud əksər ailələrdə ziddiyyət yaranır. Bəzən kəskin münaqişəyə, yaxud əlbəyaxa tutuşmağa gətirib çıxarır. Uşaqlarda bir qardaşını, yaxud başqasını öz haqqında müqəssir olmağa və ya ona qarşı davaya birinci başlamağa təqsirləndirir.

Belə halda valideyn bu vəziyyətə təbii baxmalıdır. Bu münaqişə yüngül olsa yaxşısı budur ki, bunun qarşısını almaqda qarışmayıb, uşaqları azad buraxsınlar ki, özləri öz işlərini həll etsinlər. Doğru olmaz ki, valideyn bu münaqişəyə qarışıb, birinin lehinə digərinin əleyhinə hökm edərək, uşaqlar arasında ədalət və bərabərliyi pozsun. Lakin bu cür ixtilaf və çəkişmələr bir neçə dəfə təkrarlansa, yaxud gün boyu davam etsə, valideyn bunun qarşısını almalı, onların hər ikisinə bu işi qurtarmalarına əmr verməli və ya diqqətlərini başqa mövzuya yönəltməlidir. Bu vaxt danlamaq və ya başqa bir tədbir görmək lazım gələrsə valideyn bunu hər iki uşağa tətbiq etməlidir.

Bu mövzunun sonunda belə bir nəticəyə gəlirik ki, övladlara hörmət etməli və onların arasında fərq qoymamalıyıq. Çünki onlar bizdən ədaləti öyrənəcəklər və gələcəkdə görüb-öyrəndikləri hər bir şeyi öz ailələlərində tətbiq etməyə çalışacaqlar.

Дискриминация между детьми в семье

Ислам категорически против дискриминации между сыном и дочерью. В семье дети должны уважаться без различия их пола и не должна существовать дискриминация по этому поводу. В будущем они будут поступать так как, их учили родители.

The discrimination between the children in the family

Islam is decisively against the discrimination between daughter or son. The children must be respected without differing gender and no discrimination will be exist. Since, they will learn honesty from us and apply all they have learned in future.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Babazadə Əli Əkbər. İslamda evlanma və ailə hiiququ. İran: Zilhiccə,1420, (Aprel 1999), 476 s.
2. Qurani Karim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədaliyev. Bakı: Qismat, 2004,607 s.
3. Yusifpur Hacı Əbdürrəhman. İslamda ailə üzvlərinin hiiququ. Bakı, 1998,164 s.
4. Mammadzada. Hz. Mahammadin simasında islam əxlaqı, s.122).
5. Yusifpur Hacı abdurrahman. İslamda tarbiya və uşaq psixologiyası. Bakı: Nafta- press, 1998, 107 s.
6. Çeker Orhan. İslam Hukukunda cocuk. İstanbul: Kayıhan yayınları, 1990, 233s.
7. Erbay Celal. İslam hukukunda küçüklerin himayesi. Bakı: Göytürk, 1995,274 s
8. «Məkarimul-əxlaq», s.220

Ərəb dilində üslub və ya bəlağət qaydaları

*BDU-nun arab filologiyası
kafedrasının dosenti N.N.Məmmədov*

Qədim cənubi yəmən, həbəş dilləri və arab dili bir qrupda birləşərək cənubi sami dillər qrupu adlanır.¹ Qeyd etmək lazımdır ki, bu qrupda birləşən dillərlə arab dili arasındakı yaxınlıq digər qrup olan şimali sami dilləri ilə arab dili arasında olan aləqədən daha yaxındır.

Ərəb dilinin meydana gəlməsinin ən qədim sami məskənləri olan Hicaz və Nəcədlə bağlı olmasına baxmayaraq, həmin dildən bəzə gəlib çatan yazılı abidələr ümumi sami xalqlarının ən yeni yazılı abidələri hesab olunur. Belə ki, sami dillərdən olan Akkad dilində olan müladdən əvvəl iyirminci əsrə aid, İbrani dilinə aid olan müladdən əvvəl on ikinci əsrə aid, Fənikiyə dilinə aid olan müladdən əvvəl onuncu əsrə aid, Arami dilinə aid olan müladdən əvvəl doqquzuncu əsrə aid yazılı abidələr bəzə gəlib çətdığı halda, qədim Ərəb dilində (العربية البائدة) olan yazı nümunələri müladdən əvvəl birinci əsrə, klassik arab dilində olan yazı nümunələri isə müladdən sonrakı beşinci əsrdən o tarafa çıxır.

Məhz buna görə də arab dilinin əvvəllər hansı dövrləri keçməsi və bu dildə hansı abidələrin yaradılması barədə dəqiq fikirlər soylamaq çox çətin dir.

Beləliklə də, bəzə qədər gəlib çatan abidələrə əsasən, arab dilinin iki qisimə bölündüyünü demək mümkündür: Qədim arab dili, klassik (hazırkı) arab dili.

1. *Qədim arab dili (qayaüstü yazılar)*. Bu dildə Hicazın şimalında Aramilərin yaxınlığında məskunlaşmış arablar danışmışlar. Həmin dildə bəzə yalnız qayaüstü yazılar gəlib çətdığı üçün bəzən həmin dili qayaüstü arab dili adlandırılır.
2. *Klassik (hazırkı) arab dili*. Bu dil hazırda danışılan arab dilinin əsasını

təşkil edir. Bugünkü arab kəlmələri həmin dilin vasitəsilə günümüzdə gəlib çatmışdır. Mahz bu dildə arablar hazırda danışılar. Bu dilin mənşəyi Nacd və Hicaz əraziləri ilə bağlıdır və oradan da müxtəlif bölgələrə yayılmışdır. Əksər arab dövlətlərinin əhalisinin hazırda danışdığı arab dili də mahz həmin dilin əsasında formalaşmışdır.

Yuxanda qeyd olunduğu kimi arab dili çox uzun bir inkişaf mərhələsi keçmişdir. Həmin dövrlərdən başlayaraq arab xalqları bir çox səbəblərdən ayrı-ayrı qəbilələrə bölünmüş və həmin qəbilələrin öz ləhcələri formalaşmağa başlamışdır. Müxtəlif səbəblərdən, o cümlədən gediş-gəlişin az olması ilə bağlı olaraq qəbilələr arasında ünsiyyət məhdudluğundan hər bir qəbilənin öz ləhcəsi daha da möhkəmlənmiş və digərlərindən fərqli xüsusiyyətləri artmışdır.

Zaman keçdikdən sonra qəbilələrarası əlaqələrin genişlənməsi səbəbindən həmin qəbilələr bir-birinin ləhcələrindən istifadə etmiş, bir qəbilənin dilində işlənan kəlmələr digər qəbilənin dilinə nüfuz etmiş və beləliklə də müxtəlif qəbilələr bir-birinin ləhcələrindən istifadə etmişlər. Zaman – zaman bu mibadilə artmış və nəticədə arab qəbiləsinin içərisində daha nüfuzlu olan Qüreyq qəbiləsinin ləhcəsi digərlərindən daha çox istifadə olunmağa başlamış və nəticədə bu ləhcə digərlərindən daha üstün hesab olunmağa başlamışdır. Bunun da bir neçə səbəbi vardır:

1) Burada ən böyük rol dini amillə bağlıdır. Kəbənin Qüreyq qəbiləsinin

ohdasında olması ilə bağlı olaraq bəzi arablar istər Həcc mərasimi zamanı, istərsə də digər vaxtlarda ibadət məqsədi ilə Kəbəni ziyarət etməyə, oradakı biitlərə sığınmağa gəlirdilər. Buna görə də Qüreyq ləhcəsi həmin arab qəbilələrinin arasında geniş yayılmış və müxtəlif arab qəbilələri arasında ümumi ünsiyyət vasitəsinə çevrilirdi.

2) Bu dilin (Qüreyq ləhcəsinin) digər ləhcələrdən daha çox yayılması səbəblərindən biri də iqtisadi amillə bağlı olmuşdur. Qüreyq qəbiləsinə axınla yanaşı bu qəbilənin arabları da ildə iki dəfə olmaqla müxtəlif arab vilayətlərinə (Şəmə, Yaməna və s.) ticarət karvanları ilə səfər edir və bu səfərləri zaman zaman həmin vilayətlərdə qüreyq ləhcəsinin yayılması təbii olaraq bağ verirdi. Qüreyq qəbiləsinin bu cür səfərləri barədə Qurani-kərimdə də söhbət gedir:

لِيَلْفَافَ قُرَيْشٌ * فِيْلَافِهِمْ رَحْطَةُ الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ * فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

“(Ya Peyğəmbər! Qüreyşlilərə de ki) Qüreyşin ülfəti (dostluğu və ya Allahın onlar üçün səfəri asanlaşdırması) xatirinə, Onlara qış və yay səfərinin müyəssər edilməsi (qışda Yəməndə, yayda Şamda istirahət və ticarət edə bilmələri) xatirinə, Bu evin Rəbbinə (Kəbənin sahibi Allaha) ibadət etsinlər!” (əl-Qureyş: 1-3).

3) Bu səbəblərdən biri də Qüreyşin siyasi nüfuzu ilə bağlıdır. Hələ cahiliyyət

dövründə bütün ərəb qəbilələri arasında Qüreyşin böyük siyasi nüfuzu olmuşdur.

4) Ən mühüm səbəblərdən biri də Qüreyş ləhcəsinin digər ərəb ləhcələrindən

özünün üslub gözəlliyi, ifadə tərz, fəsaḥət və bələğəti, zəngin söz ehtiyatı ilə fərqlənməsi olmuşdur.

5) Daha böyük üstünlüyə malik olan Qüreyş ləhcəsi müxtəlif səbəblərlə bağlı digər ərəb ləhcələri ilə əlaqəsi zamanı həmin ləhcələrdən kifayət qədər söz götürmüş, həmin kəlmələri öz üslub qaydaları əsasında işlətməmiş və bəzən də müxtəlif dil normaları bu ləhcəyə daxil olmuş və beləliklə də, həm onun lüğət fondu, həm də üslubu təkmilləşmişdir.

6) Müxtəlif ərəb qəbilələr özlərinin qəbilələrarası, bölgə daxili və ümumərəb məsələləri ilə bağlı problemlərini həll etmək üçün bir yere toplaşdıqları zaman əsasən Məkkədə cəmləşir və bu zaman söhbətlər Qüreyş ləhcəsində gedir və müxtəlif müqavilələr də həmin ləhcədə bağlanırdı.

7) Cahiliyyə ərəblərinin çox sevdikləri toplantılardan biri də ədəbi və ticari məsələlərlə bağlı olaraq ilin müxtəlif fəsilələrində toplandıqları bazarlar olmuşdur. Həmin bazarlar Ərəbistan yarımadasının müxtəlif yerlərində təşkil olunsada, həmin bazarlarda danışıklar əsasən Qüreyş ləhcəsində gedirdi. Həmin bazarların ən məşhurları isə Məkkədə təşkil olunmuş Ukaz, Zilməcnə və Zilməcaz bazarları olmuşdur.

8) Əyyamu-l-arab adlanan müharibələr ərəb qəbilələri arasında çox geniş yayılmış müharibələr sırasına daxil olmuşdur. Bu müharibələr ilin müxtəlif vaxtlarında müxtəlif qəbilələr arasında baş verirdi. Həmin müharibələr zamanı ayrı-ayrı sərkərdələr, döyüşçülər digərləri qarşısında öyünməkdən ötrü müxtəlif fəxriyyələr söyləyir və qarşı tərəfin önündə

öyünürdülər. Təbii ki, biitiin bunlar ayrı-ayrı qabilaların anlama biləcəyi bir dildə olmalı idi. Buna gora da arablar mahz Qüreyş ləhcəsindən istifadə edirdilər.

Qüreyş qəbiləsinin yuxanda sadaladığımız üstünlükləri nəticədə Qurani-kərimin həmin ləhcədə nazil edilməsinə sabab olmuş və bu **ilahi** kitabın Qüreyş ləhcəsində endirilməsi ilə bağh olaraq qısa bir zamanda bu ləhcə iimumarab adabi dilinə çevrilmiş, beləliklə də biitiin arab **dilçilərinin** istinad manbayına çevrilmişdir.

Qurana qadar cahiliyyə ədəbiyyatı, məşhur müəlləqələr də mahz Qüreyş ləhcəsində yaradılmış və Hicaz arazisindən digər arab qabilaları ərazisində yayılmışdır.²

Bir neçə amillər vardır ki, onlar arab dilinin qısa bir müddətdə sürətlə inkişaf etməsinə sabab olmuşdur. Onları bu cür qruplaşdırmaq mümkündür:

1) Quramın arab dilində nazil olması, Peyğəmbərin (s.) hədislərini bu dildə söyləməsi və İslamın həmin dildə yayılması arab dilinin bu şəkildə geniş yayılmasının birinci sababi hesab olunmalıdır.

2) Yuxanda qeyd **olunmuş** sabablar nəticəsində arab xalqının adabi dilinin formalaşaraq müxtəlif ləhcələrdən ayrılması və sürətli inkişaf **etməsi** bağ vermişdir. Bu təsir müxtəlif dilçilik yönümiindən təzahür edir. Buraya məqsədlər, mənalar, düşüncə, üslublar və sözlər daxildir.

Qurani-kərim və Peyğambar əleyhissəlamın hadisələri arab dilinin qarşısında böyük məqsədləri yerinə yetirmək imkanları açmış, mahz bu dil vasitəsilə qanunlar yazılmış, şəriət, yazıçılıq, tarix, dini aqidlər, ictimai və sosial həyatın, təhsilin və elmin müxtəlif sahələrini əhatə edən sayısız-hesabsız əsərlər yaradılmışdır.

İslam dininin Ərəbistan yarımadasının hüdudlarından çıxaraq digər xalqların elmi-mədəni irsi ilə qarışması nəticəsində arab dili daha da inkişaf etmiş, müxtəlif xalqların elmi-mədəni irsi arab dilinə tərcümə edilmiş, beləliklə də həmin dildə cəhəşümül əsərlər yaradılmış və demək olar ki, bu dil ümumiislamlar xalqlarının elmi dilinə çevrilmişdir.

Sosial elm sahələrinin inkişaf etməsi ilə də ərəb dili daha geniş vüsətlə inkişaf etməyə başlamış və müxtəlif fikirlərin bildirilməsi üçün malik olduğu intihəsiz söz ehtiyatından səmərəli şəkildə istifadə etmişdir. Bununla da ərəb dili ünsiyyət vasitəsi olmaqdan daha dərin mənə kəsb edərək həyatın bütün sahələrini əhatə edən elmi istilahlara bildirməyə qədər geniş bir yol keçmişdir.

Ərəb dilində sözlər yeni mənalar kəsb etməsilə yanaşı, qonşu xalqlarla müxtəlif əlaqələrdə olması səbəbindən həmin dillərdən də (xüsusilə də fars, siriyanı və yunan dillərindən) ərəb dilinə çoxlu sözlər keçmiş və bunun nəticəsində də ərəb dili daha da zənginləşmişdir.

Ərəb dilində bələğət məqsədi ilə söz və tərkiblərin mənalarının aydınlaşdırılması, mübaliğə bildirmək, az sözlə böyük mənalar ifadə etmək və s. üçün işlədilməsi geniş yayılmış dil hadisələrindəndir.³

Kəlmə və ifadələrin bu məqsədlərdən ötrü işlədilməsi bir neçə şəkildə təzahür edir ki, bunları dörd başlıq altında qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Sözlər bəzən hər hansı bir xüsusiyyətdə bir işi digərinə bənzətmək üçün

işlədilir ki, bu istiarə adlanır. Bu istiarələr adı çəkilən obyektə bənzədilən varlığın işlənmə münasibətindən asılı olaraq təsrihi, məkni və təbiyyə növlərinə ayrılır.

Bəzən də sözlər öz əsl mənəsindən çıxaraq səbəbiyyət, müsebbəbiyyət, yaxınlıq, küll, cüz və s. kimi iki tərəf arasında oxşarlığı olmayan başqa əlaqələr üçün də işlənir ki, bunlar mürsəl məcaz adlanır. Məsələn:

له علي يد – “Onun əli üstümdədir”;

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ...

“Sizə ayələrini (möcüzələrini, dəlillərini) göstərən, göydən ruzi (hər şeyi göyərdən yağış) endirən məhz Odur.” (əl-Mu‘min 13);

... قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ...

“...onlardan biri (şərab paylayan) dedi: “Mən (yuxuda) gördüm ki, şərab (üçün üzüm) sıxıram...” (Yusif 36)

Bəzi hallarda işə tərkib öz əsli mənasından çıxaraq bir halı digərinə bənzətmək üçün istifadə olunur. Məsələn: “رمى عصفورين بحجر واحد” – “Bir daşla iki sərçə vurdu”- deyildiyi zaman bir işlə iki məqsədin yerinə yetirilməsi nəzərdə tutulur. Əgər başqa bir misala nəzər salsaq, görürük ki, orada hər hansı işə başlamaqda tərəddüd edən bir şəxs haqqında belə deyilir:

“هو يقدم رجلا و يؤخر أخرى”. Bu cür məcazlar bəyan elmi ilə məşğul olan alimlərin rəyinə görə, “təmsili istiarə” adlanır.

Bəzən də hər hansı bir feil hərəkəti həqiqi yerinə yetirən şəxsə deyil, bəlağət məqsədilə digərinə aid edir. Məsələn:

“بنى الأمير المدينة” – “Əmir şəhəri inşa etdi”;

“قتل القائد خمسين ألفا من الأعداء” – “Sərkərdə əlli min düşməni məhv etdi”. Bu cür məcazlar işə “əqli məcaz” adlanır.

2. İbarələr bəzi hallarda özündən sonra gələn kəlmənin mənasını açmağa

kömək edir və bu cür ibarələr “kinayə” adlanır. Məsələn: “مس الحرير يدمى بنانه” – “İpəyə toxunmaq barmaq uclarını qanadır”. Göründüyü kimi, burada söz öz həqiqi mənasından çıxaraq məcazi mənada işlənir və kinayə adlanır.

3. Bəzi hallarda da söz öz əsli mənasından ya tamam çıxır, və ya onda

həqiqi mənadan cüzi bir şey qalır. Bu halda həmin sözdən yeni mənə yaranır və bu da alimlər tərəfindən “nəql” adlanır. Bu növ məcazın dörd şəkli vardır:

a) Bir söz öz işlənməsinə və bildirdiyi məcazi mənaya görə əvvəlki mənalarından fərqlənir və yeni mənada daha çox işlənir. Məsələn: الفصاحة kəlməsi özünün əsli mənası olan təmizlik və ya südün köpüyünün təmizlənmiş saf şəkli mənasından çıxaraq, sözün saflığına çevrilmiş, daha sonra işə bu sözdə əvvəlki mənadan əsər-ələmət qalmamış və yeni məcazi mənada olan sözün fəsaahəti mənasında yayılmışdır.

b) Bəzən də söz özünün küll mənasından çıxaraq cüz məfhumlarına aid

olur və həmin mənada işlənir. Məsələn, الخسيس kəlməsi əslində xəsislik kəlməsinin bildirdiyi alçaqlıq, xəbislik, xəsislik məfhumlarını bildirdiyi halda, əsasən paltar və yatağın pis, yırtıq və köhnə olmasına dələlət edir.

c) Bazen da söz oziinun xususi manasından çıxaraq ümumi mənə daşıyır.

Masalan, **الْهَاس** kəlməsinin asli mənası miihariba məfhumunu ifadə etməkdir. Zaman keçdikcə həmin söz asli manasından qixaraq ümumi məfhumlar olan ziyan, zarar manalarına ifadə edir və bu manalarla da yaddaşlarda möhkəmlənir.

d) Bazen isə söz müəyyən məqsadla oziinun asli, lügavi manasından qixaraq dini, elmi, texniki və s. sahələrə aid istilahlara xidmət edir və bu yeni mənə ilə də məşhurlaşır.⁴ Mas: fiqhi terminlər olan **الحج**, **القلب**, **الايدي**, **المجروور**, **الجار**, **الظرف**, dilçilik terminləri olan **المفعول**, **الفاعل** və s.

4. Bir çox hallarda isə cümlələr bəlağət məqsədilə öz asli noviiindən çıxaraq başqa manalar bildirir. Belə ki, xəbərin ciimliləri xəbəsinə və ya əmrə, masə:

“Sabah yaruma galarsan” **“تجيتني غدا”**

və ya danlaq, töhmət, masalan:

خَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى

“(Peyğəmbər) qaşqabağını tokiib üzünü qevirdi. Yalnız korun (Abdullah ibn Ümmi-Məktumun) gəlməsindən dolayı” (Əbasə 1-2);

və ya ağrı, əlam və ya fəxr, mədh və ya rəhmət diləmə və s. manalar bildirir. Bazen də əmr və inkar ciimliləri öz asli vəzifələrindən çıxaraq dua, təhdid, aciz hesab etmə və s. manalar bildirir. Masalan:

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِشْرًا كَمَا كَلَّمَتْهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَمَّا كَانَتْ لَا حَافَةَ لَهَا بِشَيْءٍ مِنْهُمْ وَلَا تَرْجُوهُمْ إِلَّا يَوْمَ يُنْفَخُ الْصُّرُورُ

وَأَعْلَفَ عَنَّا وَاعْتَبِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا إِنَّتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

“Allah hər kəsi yalnız qııvəsi yetdiyi qədər yükləyər (bir iş mükəlləf edər). Hər kəsin qazandığı yaxşı əməl də, pis əməl də özünə aiddir. (Möminlər deyirlər:) “Ey Rəbbimiz, (bəzi tapşırıqlarını) unutduqda və ya yalnızlıqda bizi cəzalandırma! Ey Rəbbimiz, bizdən əvvəlkiləri yitirdiyin kiini, bizi ağır yükləmə! Ey Rəbbimiz, gücümüz çatmayan şeyə bizi mükəlləf etmə! Bizi əfv edib bağışla, bizə rəhm et! Sən bizim ixtiyar

sahibimizsən (Mövlamızsan). Kəfirlərə qələbə çalmaqda bizə kömək et!" (Əl-Bəqərə-286)

və ya:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أُرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ
إِنِّي نُبَيِّنُ بِكِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

"(Ya Peyğəmbər! Bu müşriklərə) de: "Mənə bir xəbər verin görüm, sizin Allahdan başqa ibadət etdikləriniz yerdən (yerə bənzər, yaxud yer üzündə olan şeylərdən) nə yaratmışlar?! Yoxsa onların göylərdə (Allahla) bir şərikliyi var?! Əgər doğru deyirsinizsə, (dediyinizi sübut etmək üçün) mənə bundan (bu Qurandan) əvvəl (Allahdan sizə nazil olmuş) bir kitab, yaxud (əvvəlki peyğəmbərlərdən, ümmətlərdən sizə gəlib çatmış) elmdən qalan bir şey (əsər) gətirin!" (Əl-Əhqaf:4)

Bəzən də sual cümlələri öz əsl vəzifəsindən çıxaraq əmr, təhdid, asta hesab etmə, səbrsizliklə gözləmə, inkar, təəccüb, fəxr, mədh, təqdir və təkid və s. mənaları bildirir. Məsələn:

...فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ

"... Artıq bu işə son qoyacaqsınız mı?" (Əl-Maidə: 91)

və ya:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا

"Onlara (müşriklərə): "Rəhmənə (rəhmli olan Allaha) səcdə edin! – deyildiyi zaman, onlar: "Rəhmən nədir? Bizə əmr etdiyən şeyə səcdəmi edəcəyik? – deyər cavab verərlər. Bu (səcdə əmri) onların (imana olan) nifrətini daha da artırır." (Əl-Furqan:60)

Bəzən də dua cümlələri öz əsl mənasından çıxaraq təəccüb, tənbiş, təkid və s. mənaları bildirir. Məsələn:

"قَاتِلْهُ اللَّهُ مَا أَشْعَرُهُ" - "Allah onu öldürsün, necə də çox bilir"

- "تَكَلَّفْتَ أَمْرًا وَهَلْ يَكْبُ النَّاسُ فِي النَّارِ عَلَى مَنَاقِبِهِمْ إِلَّا حَصَانِدُ السَّنَةِ" - "Anan səni itirsin, məgər insan cəhənnəmə üzə üstə, dilinin törətdiyindən başqa bir şeyə görə düşərmimi" və s.

Yuxarıda sadaladığımız bütün bu bölgülərin ərəb dili üslublarının yüksək səviyyəli olmasında, onların qəlblərə təsir gücü, bəlağətinin qüvvəsi, ifadə tərzinin gözəlliyi, təbirinin axıcılığı, müxtəlif vəziyyətləri ifadə etmək gücünə malik olması, həm şeir, həm nəsr, həm də ədəbiyyatın müxtəlif janrlarında gözəl söz demək imkanlarına malik olması cəhətdən böyük əhəmiyyəti vardır.

Qeyd etmək lazımdır ki, macazin və naqlin arab dilinin inkişaf etmasında, tabir gücünün artmasında çox böyük rol vardır. Mahz macazin və naqlin sayasında arab dili müxtəlif elmlərin inkişafında, onların müxtəlif istilah və spesifik kəlmələrinin ifadəsində çox maharatla iştirak edir, an incə manaları bildirməyə komak edir.

Başda Əbu İshaq al-İsfarayini olmaqla bəzi alimlər macaz, onun arab dilində mövcudluğunu inkar edərək bildirmişlər ki, arab dilində macaz yoxdur və kəlmələr müxtəlif manaları ifadə etmək qüdrətinə malikdir. Məsələn, şir kəlməsi həm vəhşi heyvanı bildirmək üçün, həm də şücaətli insanı bildirmək üçün istifadə olunur. Onların fikrincə, həmin mənalar, əslində, sozinin macazi ifadə tərzilə bağlı deyil, çoxmənalılıqla bağlıdır. Göründüyü kimi, bu fikirlər dumanlı mənalar daşıyır və həqiqəti bildirməkdən uzaqdır.

İbn Cinninin rəhbərlik etdiyi digər bir qrup isə başqa bir mövqeyə tutaraq dildə olan kəlmə və ifadələrin əksər hissəsinin macazdan ibarət olduğunu, həqiqət bildirən sözlərin isə dildə azlıq təşkil etdiyini bildirmişdir. Onun fikrinə görə, “مُزَيَّدٌ” - “Zeydi vurdum” deyildiyi zaman zərbənin Zeydin bədəninin bütün orqanlarına deyil, yalnız bir yerinə vurulduğu səbəblə buradakı feil həqiqi deyil, macazi mənə bildirir⁵. Beləliklə də, həmin qrupun tərəfdarları arab dilində həqiqi mənada işləyən kəlmələrlə sozinin mövcudluğunu şübhə altına alır və bununla da həqiqətdən uzaqlaşır.

arab dili üslubları bir çox qaydaları özündə birləşdirir ki, bunlar, əsasən, üç bölgədə birləşir:

1) Tərkib və sözlərin öz əsl mənalarında işlənməsi və onların bu mənalar

manalardan çıxması ilə əmələ gələn qaydalar. Bunlara həqiqi mənalar, təşbehlər, macazlar, kinayələr, çevrilmələr və s. daxildir. Butun bunlardan istifadə yerləri və məqamların şərhilə bağlı xüsusi elm sahəsi məşğuldur ki, buna da “علم البيان” - “Bəyan elmi” deyilir.

2) Sozların vaziyyata uyğun şəkildə işlənməsi ilə bağlı qaydalar. Buraya

təkid, itnab, ecaz, xəbar, əmr, qadagan, arzu cümlələrinin işlənmə yolları, hökmlərin qısalıq və xiisusiliyi, buti in ibarə ünsürlərinin xatırlanması, bəzilərinin həzflə olunması (düşməsi), vaziyyatla bağlı olaraq təqdim və təxir və s. daxildir. Bütün bunlarla xüsusi bir sahə məşğuldur və o, “علم المعانی” “Məani elmi” adlanır.

3) Soz və cümlələri bəzən öz əslində, bəzən də macazi mənada işlətməklə bağlı olan ləfzi və mənəvi cəhətdən gözəl ibarələri ehtiva edən qaydalar. Buraya cinas, antiteza, işarə (eyham), motivləşmə və s. daxildir və bu qaydaların işlənmə yerləri və şərhilə bağlı elm sahəsi “علم البديع” “Badii elmi” adlanır.

Adı çəkilən bu qaydalar haqqında kifayət qədər məlumat topladıqdan sonra arab dili üslublarının gözəlliyini anlamaq və bu üslub gözəlliklərindən istifadə edərək, an asan yollarla, şəraitə uyğun şəkildə onları inəca duyğuları bəlağətlə ifadə etmək mümkündür.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, arab dili üslubları nitq şəraitində janrdan asılı olaraq, istilahlara işlənməsi, nasr, şeir, risalə, xitabə, hekayə, fəhih, tibb və s. sahələri ehtiva etmək baxımından bir-birindən fərqlənir. Uzun illərin süzgecindən keçən bu janrların özünəməxsusluğu getdikcə dərinləşir və arab dilindən xəbərləyən hər bir şəxs həmin janrlardakı deyim tərzindən onların növünü seçib dəqiqləşdirməkdə çox da çətinlik çəkmir. Ərəb dilində müxtəlif janrlarda işləyən özünəməxsus ibarələr və ifadə tərziləri digər dillərdə olduğundan daha qəbalaq seçilməkdədir.

Ədəbi janrların arab dilində çox geniş bölgüləri vardır. Bunlardan ən əhəmiyyətli isə şeirdir ki, özünün vəzn və qafiya sistemi, ifadə tərziləri, bəlağət və fəsaəti ilə digər novlardan seçilməkdədir.

Ərəb şeirinin digər janrlardan fərqlənən ən əhəmiyyətli xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, o, ilk növbədə idrak məsələlərini deyil, əsasən hissləri ifadə etmək üçün nəzərdə tutulur və onun əsas məqsədi ayrı-ayrı məsələləri şərh etmək deyil, təbəhh, istiarə və s. vasitələrdən istifadə etməklə həqiqət və hissləri qarşı tərəfə çatdırmaqdan ibarətdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, arab dili təkcə qəbalaq dillərlə söz mübadiləsində olmaqla, yəni müxtəlif dillərdən sozların arab dilinə və

əksinə keçməsi ilə məhdudlaşmamış, eyni zamanda qeyri-ərəb dili üslublarının bu dilə keçməsi hadisəsinin də şahidi olmuşdur. Qeyri-ərəb üslublarının ərəb dilinə və ədəbiyyatına təsiri çox qədim zamanlara təsadüf edir və hətta İslamdan əvvəlki Cahiliyyə dövrünün şairlərindən olan və qədim İran ölkəsində böyüyən Addi ibn Zeyd əl-İbadənin şeirlərində bu hala rast gəlmək mümkündür. Belə ki, onun şeirləri qeyri-ərəb (əcəmi) sözləri ilə doludur və təbii ki, qeyri-ərəb şeir üslubu da onun şeirlərinə nüfuz etmişdir. Yeri gəlmişkən, qeyd olunmalıdır ki, Əl-Əşə və digər ərəb şairlərinin yaradıcılığı ilə bağlı da bu cür fikirlər mövcuddur.

Lakin bu şəkildə üslub mənimsənilməsi İslam dövründə Əbdül Həmid Əl-Xatibin başçılığı ilə başlanmış, daha sonra isə Abbasi dövründə İbnul Müqəffə və onun tərəfdarları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.

Qeyri-ərəb üslublarının əksəriyyəti ərəb dilində Cahiliyyə, Sədri-İslam, Əməvi və Abbasi dövrlərində əsasən fars dilindən keçmişdir. Hazırkı dövrdə ərəb yazıçı və şairlərinin qələmi ilə yayılan qeyri-ərəb üslublarına gəldikdə, onların əksəriyyəti müasir Avropa dillərindən, xüsusilə də fransız və ingilis dillərindən keçmişdir.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена развитию и истории арабского языка, а также способам и правилам риторики и стилю соответствующему ей. Автор рассматривает и уточняет слова и выражения используемые с целью риторики, слова и обороты речи употребляемые для передачи разнообразности и разных целей риторики. В статье также говорится об этапах развития арабского языка, о важности роли метафоры в усилении силы выражения смысла повествования. Благодаря действительному и метафорическому значению, арабский язык сыграл важную и плодотворную роль в развитии различных наук, а также в формировании терминов и специфических выражений и оборотов.

SUMMARY

Stylistic and rhetoric rules in Arabic

The article is dedicated to the development and history of the Arabic and deals with the stylistic and rhetoric rules in Arabic. The author gives explanation of words and structures used with purpose of rhetoric and notes variety of words and expressions depending on their usage forms. At the same time the article is about the great importance of metaphor and speech in development of Arabic and its expressiveness. Arabic takes an important and efficient part in development of different sciences and expression of different terms and special words with the help of metaphor and speech.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- 1) Məmmədəliyev V.M. Ərəb dilçiliyi. Bakı, 1985.
- 2) Quliyeva M.H. Klassik şərq bələğəti və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1999.
- 3) Reckendorf H. Arabische Syntaz. Heidelburq. 1993.
- 4) Nöldeke Th. Zur Grammatik des classikchen Arabisch. 1989.
- 5) Wright W. A grammar of the Arabic language. 1995.
- ٦) الزمخشري، أساس البلاغة، كتاب الشعب ١٩٦٠
- ٧) محمد عيد، اصول النحو العربي، عالم الكتب ١٩٧٣
- ٨) عفيف دمشقية، تجديد النحو العربي، بيروت ١٩٧٦
- ٩) ابن جني، الخصائص، بيروت ٢٠٠١
- ١٠) مهدي المخزومي، في النحو العربي، قواعد و تطبيق، مصر. ١٩٦٦
- ١١) امين الخولي، مناهج تجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الأدب. دار المعرفة. ١٩٦١
- ١٢) الدكتور ابراهيم السامرائي، من اساليب القران، بيروت. ١٩٨٧
- ١٣) الدكتور عبد العال سالم مكرم، قضايا قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية، بيروت. ١٩٨٨
- ١٤) على الجارم و مصطفى امين، البلاغة الواضحة، القاهرة. ١٩٩٣
- ١٥) الدكتور على عبد الواحد وافي، فقه اللغة، القاهرة.
- ١٦) الدكتور على الواحد وافي، علم اللغة، القاهرة. ١٩٩٧
- ١٧) السيوطي، المزهر، الجزء الاول.
- ١٨) الاصفهاني، كتاب الاغاني، ابن سلام: طبائقات الشعراء

İslam Mazhabları Tarixində Takfir

Dr. Aqil Şirinov*

İslam məzhəbləri tarixinə nazar salsaq hicri birinci əsrdə müsəlmanlar arasındakı daxili mübarizə nəticəsində mübahisə obyektinə çevrilən təkfir mövzusunun müxtəlif İslam mazhabları tərəfindən öz metodlarına uyğun bir şəkildə müzakirə edildiyini görürük. Mövzu ilk dəfə ciddi bir şəkildə xaricilik (xavari) cərəyanının müxtəlif qolları tərəfindən müzakirə edilmişdir. Nəhravanda bir çox tərəfdarını itirən, daha sonra bir məzhəb kimi formalaşan və başqa görüşlərə qarşı dözümsüzlüyü ilə seçilən bu sərə tabiatlı cərəyan böyük günah sahibinin (murtakibul-kəbir-مرتكب الكبير) kafir olduğu görüşünü müdafiə edirdi.¹ Bəzi xarici qruplar hətta kiçik günah işləyəni belə kafir hesab edirdi. Xariciliyə gora miicarrad iman miisəlmən olmaq üçün kifayət deyil, əməllər də imanın bir parçası sayılmalıdır. Əgər insan böyük günah işləsə imandan çıxar. Əla isə o hokmən tovbə etməlidir. Əks təqdirdə ham dünyada müsəlman kimi qəbul edilməz, ham da axirətdə əbədi əzabə düçar olar. Məhz bu səbəbdən xaricilər digər miisəlmənlərə qarşı sərə mofqedən çıxış etmiş, öz görüşlərini qəbul etməyənləri küfrlə ittiham etmişlər.² Hətta öz əralarında bəzi masəlalarda fərqli düşünən xarici qruplar bir-birlərini belə təkfir etmişlər. Məsələn, xariciliyin əzəriqə qolunun banisi hesab edilən Nəfi ibn Əzraq kafirlərin (xarici olmayanların) diyarından hicrət etməyən digər xarici qrupları, xüsusilə də nəcadatı³ bu səbəbdən təkfir etmişdir.⁴ Onlar öz görüşlərini paylaşmayan bütün qrupları təkfir etməklə

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin müəllimi

¹ Şəhrisəni, *əl-Miləl və'n-nihal*, təhqiq edənlar: Əmir Əli Muhənnə və Əli Həsən əl-Fa'ur, Beyrut, 1421/2001, C. 1, səh. 137.

Xaricilər Siffin muharibəsində "təhkim"-ə razı olduğu üçün həz. Əlini də təkfir ediblər. Bax. Şəhrisəni, *eyni əsər*, C. 1, səh. 135.

³ Xarici qruplardan biri olan Nəcədat Nəcəda ibn Amir əl-Hənəfinin tərəftarlarına verilən addır.

⁴ Əzəriqəyə gora kafirlərin torpağından çıxıb gətmək (xuruc) vacibdir. Nəcədat isə kafir olsalar belə digər insanlarla birlikdə qalmanın (quud) caiz olduğunu müdafiə edirdi. Xaricilərin acarida qolu isə həddi-buluğ yasağına çatana qədər hətta öz

yanışı potensial düşmən kimi qəbul edir və qanlarının tökülməsini caiz görürdülər. Əzariqa onların məzhəbindən olmayanları müşrik kimi qəbul edərək həm özlərinin, həm də uşaqlarının əbədi olaraq cəhənnəmdə qalacaqlarını iddia edirdilər. Onlara görə digər məzhəblərin nümayəndələrinin yaşadıkları bölgələr “daru’l-küfr (küfr diyarı-دار الكفر)” olub burada yaşayanların, onların qadın və uşaqlarının öldürülməsi, qul edilməsi və mallarının qəsb olunması caizdir.⁵ İlk dövr xaricilərinin digər məzhəblərə, hətta öz məzhəbləri daxilində olan başqa qruplara qarşı belə kəskin mövqedən çıxış etmələri yaşadıkları mühitlə sıx şəkildə bağlı idi. Belə ki, bu qrupların əksəriyyəti səhra şəraitində yaşayan bədəvilərdən ibarət idi. Bədəvi qəbilələri isə aralarında anlaşma olmayan digər qəbilələrə düşmən gözü ilə baxırdılar. M. Vətt (M. Watt) da qeyd etdiyi kimi bədəvi qəbiləsinin mənsublarının, aralarında müqavilə olmayan digər qəbilələri hazır düşmənlər olaraq gördükləri kimi, xəvaric qrupları da özlərindən başqa hamını qanlarının tökülməsi mümkün olan düşmənlər kimi qəbul edirdilər.⁶

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi xaricilik öz içində müxtəlif qruplara ayrılmışdı. Bunların içərisində ən məşhurları əzariqa, süfriyyə, beyhəsiyyə, nəcadat və ibaziyyədir. İlk dörd qrup tarix səhnəsindən silinmiş, yalnız ibaziyyə dövrümüzə qədər gəlib çıxıb qalmışdır. Ən mötədil xarici firqəsi hesab olunan ibaziyyə digər xarici qrupların təkfir mövzusunda sətər görüşünü müdafi etmir. Bu məzhəb küfrü “həqiqi küfr” və “nemət küfrü” şəklində ikiye ayırır. Bu bölgüyə əsasən böyük günah işləyən müsəlman həqiqi deyil nemət küfrü ilə səciyyələndirilir və fəsiq hesab olunur. Onlara görə böyük günah işləyən “mömin” vəsfi ilə olmasa da “muvəhhid (təvhid əhli)” vəsfi ilə səciyyələndirilə bilər. Beləcə ibaziyyə İslamın əsas prinsiplərini qəbul edən bütün insanları günahkar müsəlman hesab edir.⁷

uşaqlarından belə uzaqlaşmağın gərəkli olduğunu vurğulayırdı. Bax. Şəhrisani, *eyni əsər*, C. 1, səh. 140, 148.

⁵ Şəhrisani, *eyni əsər*, C. 1, səh. 140-141; Mustafa Öz, “Əzariqa”, *DİA*, C. 12, səh. 44.

⁶ William M. Watt, *İslam Düşüncəsinin Təşəkkül Dəvri*, çev. E.R. Fırlı, Ankara: Ümrən Yayınları, 1981, səh. 24.

⁷ Əbdülqahir Bağdadi, *əl-Farq beynə’l-firəq*, tərcümə edən: E. Ruhi Fırlı, Ankara, 2005, səh. 74; Şəhrisani, *eyni əsər*, səh. 156.

Xaricilərin sərt mövqeyinin müqabilində başqa bir mazhab olan mürciənin tamamilə əks mövqedən çıxış etdiyini görürük. Metod baxımından özündən sonrakı bir çox İslam məzhəbinə təsir edən, lakin dövrümüzə qədər öz mövcudiyyətini qoruya bilməyən bu mazhaba görə əməllərin imana heç bir dəxli yoxdur, böyük günah igləyən müsəlman və mömindir.⁸ Mürciə bütün İslam məzhəblərini iman dairəsi içində qəbul edir və *təkfirdən* ən az istifadə edən mazhab hesab edilir.

İslam rəasionalistləri kimi *tanınan* mötəzilə alimləri xaricilər kimi əməli imandan saysalar da böyük günah sahibini təkfir etməyiblər. Mötəzilənin *baş rəsis*lərindən biri olan “əl-mənzilə beynə’l-mənziləteyn” prinsipinə görə böyük günah işləyən insan nə mömin nə də kafir olub bu ikisinin arasındadır (əl-mənzilə beynə’l-mənziləteyn). əgər *tövba* etmədən olarsa əbədi olaraq cəhənnəmdə qalacaq, lakin onun cəzası *kəfirin cəzasından* daha az olacaqdır. Mənbələrdə böyük günah işləyənin vəziyyəti haqqındakı mübahisələr mötəzilə mazhabının tarix səhnəsinə çıxış səbəblərindən biri kimi göstərilir. Buna görə bir nəfər Həsən əl-Bərinin yanına gələrək belə deməkdir: “Ey dinin imamı! Dövrümüzdə böyük günah sahiblərini təkfir edən bir qrup ortaya çıxıb. Onlara görə böyük günah küfr olub bununla İslam ümmətindən kənara çıxırlar. Bu qrup xaricilərin *vaidiyyə* qoludur. Başqa bir qrupa görə isə necə ki, küfrlə birlikdə *itəat*in heç bir faydası yoxdur, eləcə də Allaha iman etdikdən sonra *asi* çıxmağın (böyük günah işləməyin) də zərəri yoxdur. Bunlar isə mürciadirlər. Sən bu mövzuda hansı hökmü verirsən?”. Həsən əl-Bəsrî bu mövzudakı fikrini bildirməmişdən əvvəl onun şagirdi və mötəzilənin qurucusu hesab edilən Vasil ibn Əta belə dedi: “Mən böyük günah sahibinin nə mütləq mənada mömin, nə də kafir olduğunu deyə bilmərəm. O, nə kafir nə də mömindir, lakin iki yer arasında bir yerdədir (əl-mənzilə beynə’l-mənziləteyn)”.⁹ Motazilə mazhabı ümumən digər mazhabların nümayəndələrini kafir kimi deyil günahkar mömin (fasiq) kimi qəbul etmişdir.¹⁰ Zeydiyyə məzhəbinin görüşü motazilənin görüşünə

⁸ Abdullah ibn əl-Əş’as, *Qasidətu Abdillahi ibn əl-Əş’as*, təhqiqi edən: Mahmud Muhəmməd əl-Həddad, əl-Riyad, 1408, səh 38; Şəhrisani, *eyni əsər*, C. 1, səh. 162.

⁹ Şəhrisani, *eyni əsər*, səh 57-58, 61-62.

¹⁰ Şeyx Müfid, *Əvailu’l-mağalat fi’l-məzəhəbi’l-muxtarat*, səh. ; Əbu Cəfər at-Tusi, *əl-İqtisadu’l-hadi ilə tariqi’r-rəşad*, Qum, 1400, səh 141.

bənzərdir. Bu məzhəbin tanınmış alimlərindən biri olan Hüseyn ibn Bədrüddinə görə böyük günah işləyən nə mütləq mənada kafir nə də mömin olmayıb fasiqdir.¹¹ Zeydiyyə və Mötəzilənin təkfir anlayışı haqqında əsər yazan zeydi alim Əbu'l-Qasim əl-Bəsətiyə görə fisq (böyük günah işləmək) həqiqi küfr deyil nemət küfrüdür.¹² Buradan görünür ki, ibazıyyə, mötəzilə və zeydiyyənin bu mövzudakı fikirləri bir-birinə olduqca yaxındır.

Şiə-imamiyyə məzhəbi daxilində də təkfir problemi müzakirə edilmişdir. Bu məzhəbdə qeyd edilən problem iki cəhətdən araşdırılmışdır. Birincisi yuxarıda da qeyd etdiyimiz böyük günah məsələsidir. İstisnalar olsa da¹³ imamiyyə alimləri ümumən imanı əməlin bir parçası kimi qəbul etmirlər. Bu baxımdan onlara görə böyük günah işləyən günahkar olsa da bununla iman dairəsindən çıxmaz.¹⁴

İmamiyyə içərisində təkfir mövzusunda müzakirə olunan başqa bir problem imamətə qeyd edilən məzhəbin üsuluna görə inanmayan digər müsəlmanların küfrü problemidir. Bu mövzuda imamiyyə alimlərini ikiye ayırmaq mümkündür. Əsasən klassik dövr imami alimlərin əksəriyyətinin müdafiə etdiyi görüşə görə imamət prinsipini qəbul etməyənlər kafirdir. İbn Növbaxt, Şey Səduq, Şeyx Müfid və Şərif əl-Mürtəza başda olmaqla bəzi alimlər bu görüşdədirlər.¹⁵ Lakin bu görüşə qarşı çıxan klassik imami alimlər də mövcud olmuşdur. Nəsirəddin Tusi buna bariz nümunədir. O, özünün *Təlxisu'l-Muhassal* adlı əsərində “qible əhli təkfir olunmaz” prinsipini müdafiə edən Fəxrəddin Razi ilə razılaşıaraq “bu ehtiyata daha uyğundur,

¹¹ Hüseyn ibn Bədrüddin, *əl-İqdu's-səmin fi mə'rifəti rabbi'l-ələmin*, təhqiq edən: M. Yəhya Salim İzzan, Səna, 1415, səh. 58-59.

¹² Əbu'l-Qasim əl-Bəsəti, *əl-Bəhs an ədilləti't-təkfir və't-təfsiq*, təhqiq edən: İmam Hənəfi Seyyid Abdullah, Qahirə, 2006/1427, səh. 59

¹³ Bax. Əbu Cəfər ət-Tusi, *eyni əsər*, səh. 140-141.

¹⁴ Nəsirəddin Tusi, *Təcridu'l-etiqad*, təhqiq edən: M. Cavad Hüseyni Cəlali, Qum, 1986/ 1406, səh. 309; İbn Meysəm əl-Bəhrani, *Qavaidu'l-məram fi ilimi'l-kəlam*, Qum, 1398, səh. 170; Cəfər Sübhani, *əl-İlahiyyat ala hudə'l-kitab və's-sunnə və'l-aql*, hazırlayan: Həsən Muhəmməd Məkki əl-Amili, Qum, 1426, C. 4, səh. 313-314.

¹⁵ Şeyx Səduq, *əl-Hidayə*, Qum, 1418, 27-28; Şeyx Müfid, *Əvailu'l-məqalat fi'l-məzəhibi'l-muxtarat*, təhqiq edən: Mehdi Mühəqqiq, Tehran, 1513, səh. 7, 11; Şərif (seyyid) əl-Mürtəza, *əl-İntisar*, Qum, 1415, səh. 477-478; Qolpayeqani, *Kitabu't-təhara*, Qum: Matbaatu Seyyidi'ş-şühəda, tarixsiz, səh. 313

çünkü müsəlmanların takfiri təhlükəlidir” deyərək takfir üslubuna qarşı çıxmışdır.¹⁶

Klassik imamiyya alimlərinin təkfirə əlaqəli müzakirə etdikləri başqa bir mövzu “nasibi” terminiylə əlaqəlidir. İstisnasız bütün şiə alimlərinə gora nasibilər kafirdirlər. Ancaq bu terminin tərifı və hansı qrupların ona daxil olduğu mövzusu mübahisə obyektı olmuşdur. Şiə alimlərinin çoxu Nasibi məfhumunu “Əhli-beyt”-ə düşmən olan” şəklində tərif etmişlər.¹⁷ Masalan, Mühəqqiq Hilliyə gora nasibilər “məsum imamlardan har hansı birinə adavat bəsləyən və onlara dil *uzədanlardır*”.¹⁸ Bu görüş əsas almarsa xaricilər, imam Museyi-Kazıma adavat bəsləyən bəzi ismaililər və ifrat Əməvi tərəftarları istisna edilməklə digər İslam fırqaları “Wasibi” adlandırılmışlar.

Alimlərin bəziləri isə bu termini imamət prinsipini imamiyyənin qəbul etdiyi şəkildə qəbul etməyən har kəsə şamil etmiş və hətta Zeydiyya və Vaqifiyya kimi digər şiə məzhəbləri “Nasibi” saymışlar.¹⁹

Klassik İmami alimlər miicabbira, haz. Əli və ya digər imamlara ilahlıq xüsusiyyətləri istinad edən gəlat fırqaları da kafir hesab etmişlər.²⁰

Klassik alimlərdən fərqli olaraq müasir imamiyya alimləri takfir üslubuna qarşı çıxmış, imamati aqida əsası kimi qəbul etməyən, lakin tovhid, niibiiwat və məad prinsiplərini və İslamın zəruri hökmlərini qəbul edən har kəsə müsəlman və mömin olduğunu vurğulamışlar. Bir çox müasir imamiyya alimlərinə gora imamət və ədl dinin deyil mazhabın əsaslarındandır. Buna gora da bu prinsipləri qəbul etməyənlar İslam dairəsindən çıxmazlar. Seyyid Şərafuddin Musa Cəvəlləh Bigiyevin şiəyə

¹⁶ Tusi, *Təlxisü'l-Mühəssal*, Beyrut, 1985/1405, sah 405.

¹⁷ Bax. Şəhidi Sani, *Məsələlərü'l-əfham ila tangihi Şəraii'l-İslam*, Qum, 1416, C. 7, sah 432; Məhəmmədbağır Səbzəvəri, *Kifayətu'l-əhkam*, İsfahan, tarixsiz, sah 168; eyni müəllif, *Zaxiratu'l-maad fi şərhi'l-irşad*, Muassasatu Ali'l-beyt li ihyai't-turas, tarixsiz, C. 1, sah 152

¹⁸ Mühəqqiq Hilli, *Şəraii'l-İslam fi məsəli'l-halal və'l-haram*, Qum, 1409, C. 1, sah. 12

¹⁹ Şeyx Yusif Bəhrani, *əl-Hədəiqü'n-nadira fi əhkəmi'l-itrəti't-tahira*, təhqiq edən: Məhəmmədtəqi İrəvani, Qum: Cəmaatu'l-müdərrisin, tarixsiz, C. 5, sah. 189; Bəzi şiə mənbələrində Vaqifiyyənin (İmamların bir qisminin imamətini qəbul edib digər qismininkini qəbul etməyənlar) Nasibilərdən daha pis olduğu və müşrik hökmündə olduğu qeyd edilir. Bax. Bəhəəddin əl-Amili, *Məşriqu's-şərq və iksiru's-saadətəyn*, Qum, 1398, sah 274

²⁰ Qolpayeqani, *Kitabu't-təhara*, Qum: Matbaatu Seyyidi's-şühəda, sah 311

qarşı tənqidlərinə qarşı yazdığı əsərində bəzi mötəbər şiə hədis mənbələrində bu məzhəbə bağlı olmayanların küfrlə ittiham olunmasının “həqiqi küfr” mənasında yox əhli-beyt imamlarına muxalifətin doğru bir davranış olmadığını vurğulanması mənasında olduğunu qeyd edir. Bu, bəzi hədis kitablarında namazı tərk etməyin, nəşəbə tən etməyin, ölümlərin arxasından nalə çəkərək ağlamağın və s. əməllərin “küfr” olaraq səciyyələndirilməsi kimidir.²¹ Ayətullah Xomeyni *Kitabu't-təhara* adlı əsərində İslamın mahiyyətinin tövhid, nübuvvət və məada inanmaqdan ibarət olduğunu, imamətin isə dinin yox məzhəbin üsulundan (üsulu'l-məzhəb) olduğunu vurğulamqdadır. Ona görə qeyd edilən üç əsasə inanan hər kəs müsəlmandır.²² Mürtəza Mütəhhəri, *Kaşifu'l-Ğita* və *Muhammədbaqr əl-Hakim* başda olmaqla bir çox şiə alimi eyni fikri paylaşır.²³

Əhli-sünnə alimləri də həm kəlam, həm də fiqh əsərlərində təkfir məsələsini müzakirə etmişlər. Bu məzhəbdə Əbu Hənifə tərəfindən ortaya qoyulduğu irəli sürülən “qiblə əhlindən heç kim təkfir olunmaz- لا يكفر احد من اهل القبلة” prinsipi qəbul edilmişdir. Əbu Hənifə özünün *əl-Fiḡhu'l-əkbər* adlı əsərində problemi iman-əməl münasibəti baxımından ələ almış, əməlin imanın bir parçası olmadığını, belə olan halda da Məhəmməd ümmətinin asilərinin (böyük günah işləyənlər) kafir olmadığını qeyd etmişdir.²⁴ Qiblə əhli (Əhli-qiblə) termini haqqında müxtəlif izahlar verilərsə də²⁵ ümumən “Kəbəyə doğru yönələrək namaz qılmanın fərz olduğuna inananlar” şəklindəki tərif qəbul edilmişdir. Bura eyni görüşü paylaşan bütün məzhəblərin nümayəndələri daxildir.²⁶ Əşəri məzhəbinin ilk imamı hesab edilən Əbu'l-Həsən əl-Əşəri İslam məzhəbləri tarixi ilə əlaqəli yazılan klassik kitabların içərisində obyektivliyə ən yaxın mənbə olaraq saya biləcəyimiz *Məqalətu'l-islamiyyin* adlı əsərinin girişində belə deyir:

²¹ Seyyid Şərafuddin, *Əcvibətu məsəili Carullah*, Sayda (Livan): Matbaatu'l-irfan, 1373, səh. 47-48

²² Xomeyni, *Kitabu't-təhara*, C. 3, Qum, 1409, səh. 322-323

²³ Bu mövzuda geniş məlumat üçün bax. Muhamməd Həsən Qaraməliki, *Kəlamə fəlsəfi*, Qum, 1383, 179-210

²⁴ Bax. Əli əl-Qari, *əl-Fiḡhu'l-əkbər*, *Şərhu'l-Fiḡhi'l-əkbər*lə birlikdə, təhqiq edən: Muhamməd Bədrüddin Əbu Firas ən-Na'sani, Qahirə, 1323, səh. 57

²⁵ Bax. Metin Yurdağür, “Əhli Kible”, *DİA*, C. 10, səh. 515-516

²⁶ Cürcani, *Kitabu't-tə'rifət*, “əhlu'l-qiblə” maddəsi, tərcümə edən: Arif Erkan, İstanbul, 1997, səh. 45

“İnsanlar peyğəmbərlərindən (haz. Mahammaddan) sonra bir çox movzuda bir-birlərindən ayrıldılar; bu movzuda bir-birlərini doğru yolda olmamaqla ittiham etdilər, bir-birindən uzaqlaşdılar və beləcə bir-birlərinə zidd fırqələr və səpələnmiş qruplara çevrildilər. Halbuki, İslam onları birləşdirir və öz dairəsi içərisinə alırdı”²⁷ Yəni maghur əşəri alimi Əbu Hamid Qazzali özünün bu movzuda yazdığı *Faysalu't-təfriqa beynə'l-İslam və'zənadiqa* adlı əsərində qibla əhlini takfirdən uzaqlaşmağın lüzumundan bahs edir. Ona gora müxtəlif İslam mazhabları digər məzhəbləri haz. Peyğambarı yalanladığını iddia edərək takfir etmişlər. Masalan, hanbalilər əşəriləri, əşərilər isə mötəziləni bu sababdan takfir etmişlər. Qazzaliyə gora bu doğru noqteyi-nazar deyil. Üsuluddinin (aqida əsasları) üç əsasını, yəni tövhid, niibuwat (peyğəmbərlik) və məadı (axirət) qəbul edən və eyni zamanda istər dinin əsaslarından, istərsə də fər'indən (furuiddin-İslamın gartları) olsun mütəvətir yolla sabit olan bütün hökmləri qəbul edən hər kəs müsəlmandır. Belə bir şəxsi takfir etmək düzgün deyil. Ona gora bu prinsipləri qəbul etdiyi halda bunların təfərrüatında bəzi gəriqləri qəbul etməyənlər küfr deyil xata və bid'atla *səciyyə*lənmişdir²⁸ Eyni fikirləri bir çox sünni alimi bölüşür. Lakin bəzən bu mazhaba mənsub olan bəzi alimlər də yuxarıda qeyd edilən prinsipə riayət etməmişlər. Masalan, Darimi (ö. 280/1894) “əhli qibla takfir edilməz” prinsipini qəbul etsə də bu prinsipi məhdudlaşdıraraq sifətləri zətdən ayrı qəbul etməyənlər və Quranın məxluq olduğunu irəli sürən və səhəbələrin icmasına zidd etiqadlara sahib olanların “əhli qibla” olmadığını irəli sürərək başda Cəhmiyyə olmaqla buna bənzər gəriqlərə sahib olanları takfir etmişdir. Ona gora belə görüşləri manimsayanlara əvvəlcə bu görüşlərindən dönməyi təklif etmək lazımdır və əgər onlar bunu rədd etsələr “mürtədd (dindən döənən)” hökmündə sayılmalıdırlar²⁹ Bundan başqa məşhur Əşəri alimi Əbu İshaq əl-İsfərayini (ö. 418/1027) əşəriləri takfir edən bütün fırqələrin təkfir edilməli olduğuna dair movqeyə sahib

²⁷ Əbu'l-Həsən əl-Əşəri, *Məqalətu'l-islamiyin*, türkcəyə tərcümə edənlər: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, 2005, sah. 27.

²⁸ Bax. Qəzzali, *Faysalu't-təfriqa beynə'l-İslam və'zənadiqa*, *Rasəilu'l-İslam* içində, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyyə, 1997, C. 3, sah 75-99

²⁹ Darimi, *ar-Rədd ələ'l-Cəhmiyyə*, nəşr edən. Gösta Witestam, Leiden 1960, sah. 93-104

olmuşdur.³⁰ Lakin bu görüş digər əşəri alimlər tərəfindən ümumən qəbul edilməmişdir. Bu mövzunu ən obyektiv bir şəkildə müzakirə edən sünni alimlərdən biri olan məşhur əşəri alimi Adududdin əl-İci özünün *əl-Məvaqif* adlı əsərində mötəzilə, şiə-imamiyyə, xəvaric və mücəssimə məzhəblərini təkfir edənlərin dəlillərini bir-bir müzakirə edərək rədd etmiş və bu firqələrin İslam dairəsində olduğunu irəli sürmüşdür. Adı çəkilən əsərə şərh yazan Seyyid Şərif Cürcani də İci ilə eyni görüşləri müdafiə etmiş İslamdan uzaqlaşmış ifrat firqələrdən başqa digər firqələrin kafir olmadığını qeyd etmişdir.³¹

Sələfiyyə istisna olmaqla əhli-sünnət alimlərinə görə əməl imanının bir parçası deyildir bu baxımdan böyük günah sahiblərini təkfir etmək doğru deyildir.³²

Təkfirlə əlaqəli klassik İslam məzhəbləri tarixi mənbələrində müzakirə obyektinə çevrilən mövzulardan biri də “qurtulan firqə (əl-fırqatü'n-naciyyə)” hədisidir. Bəzi hədis mənbələrində keçən və hər məzhəbin öz anlayışına uyğun bir şəkildə hədis kimi nəql etdiyi bu xəbərə görə həz. Peyğəmbər “yəhudilər 71, xristianlar 72, mənim ümmətim isə 73 firqəyə bölünəcəklər. Bunlardan 72-si cəhənnəmlik biri isə cənnətlik olub qurtulan firqədir ” demişdir.³³ Hədisin son cümləsinin sünni versiyasında qurtulan firqənin həz. Peyğəmbərin və əshabının, şiə-imamiyyə versiyası isə əhli-beytin yolundan gedənlər olduğu bildirilir.³⁴ Dünyada digər məzhəbləri təkfir etməyərək onlara dözümlü yəşəyən alimlərin əksəriyyəti belə “qurtulan firqə” anlayışını qəbul etməklə axirətdə digər firqələrin mənsublarının cəhənnəmlik olduğunu

³⁰ Bax. Sə'duddin Təftəzani, *Şərhu'l-Məqasid*, təhqiq edən: Abdurrahman Umeyra, 1989. C. 5, səh. 227; Seyyid Şərif Cürcani, *Şərhu'l-Məvaqif*, təhqiq edən: Mahmud Ömər əd-Dimyati, Beyrut, 1997/1419, C. 8, səh. 370

³¹ Bax. Cürcani, *eyni əsər*, , C. 8, səh. 370-375

³² Fəxrəddin ər-Razi, *əl-Muhassal*, *Təlxisu'l-Muhassal*'la birlikdə, Beyrut, 1985/1495, səh. 401; Nürəddin əs-Sabuni, *Maturidiyyə Akaidi (əl-Bidayə fi Usuliddin)*, təəcümə edən: Bekir Topaloğlu, Ankara/ 2005, səh. 162

³³ Bax. Əhməd ibn Hənbəl, *Müsnəd*, Beyrut: Daru sadir, tarixsiz, C. 3, səh. 145; Tirmizi, “iman”, 18, Əbu Davud, “Sünən”, 1; İbn Macə, “Sünən”, 1.

³⁴ Səlim ibn Qays əl-Hilali, *Kitabu Səlim ibn Qays*, təhqiq edən: Muəmmədbağir əl-Ənsari, səh. 169; Hürri əl-Amili, *Vəsailu's-şiə*, Qum, 1414, C. 27, səh. 49-50; Məclisi, *Biharul-ənvar*, Beyrut, 1403/1983, C. 36, səh. 336; Nemətullah əl-Cəzairi, *Nuru'l-bərahin*, Qum, 1417, C. I, səh. 60-61.

qabul etmişlər. Bazi alimlar adı çəkilən hadisi sanad baxınmdan sahih qabul etmiş, bazilari isa qabul ~~etməmiş~~dir.³⁵ Lakin sahih olub olmamasından asılı olmayaraq bu hədis kəlamı baxımdan istifadəyə əlverişli olmamalıdır. Çünki, hədis miitavətir deyil ahaddır (xəbəri vahid). Etiqadda isa ancaq miitavətir hadislar əsas alınır. Ona gora da müxtəlif mazhab alimlərinin bu hadisdan istifadə edarak digar mazhablari “cəhənnəmlik” qabul etməsi va onları bir nov takfir etmalari kalami baxımdan doğru deyil. Lakin çox təəssüf ki, bir çox Massik kalam alimi oz metodlan ilə ziddiyyat təşkil etmasına baxmayaraq bu hadisdan dalil kimi istifadə etmişlər va oz mazhablarının “nicat tapan” digarlarının isa "zalalatta olan" fırqalar olduğunu iddia etmişlər. Hətta bazi mazhablar tarixçiləri oz kitablarının tartibinda bu "adis"-a əsaslanaraq İslam məzhəblərinin sayını zorla 73-a çatdırmaq məqsədini giidiiblar. Əbu'l-Hüseyn al-Malati, Əbdü'l-Qahir əl-Bağdadi, Şahfur ibn Tahir əl-İsfərayini, Əbu'l-Fəth əş-Şəhristani va Adududdin al- İci kimi alimlar mazhablari təsnif edarkan buna əsaslanmağa çalışıblar. Lakin buradakı 73 rəqəminin haqiqi manada istifadə edilmədiyini, yeddi va yetmiş üç rəqəmlərinin arab dilində çoxluğu göstərdiyini irəli sürən Maqdisi, İbnu'l-Cəvzi, Fəxrəddin ər-Razi, Cəlaləddin Dəvvani va Şatibi kimi alimlar da olmutjdur. Onlara gora hədis İslam cəmiyyətinin çoxlu sayda fırqalara boliinacayı mənastını verir.³⁶ Zahirıyyə məzhəbinə mənsub məşhur alim İbn Hazm isa bu hadisi tamamilə radd edarak onun sahih ~~olmadığını~~ qeyd edir.³⁷ Maqdisi isa özünün ~~Əhşaru't-təqasim fi ma'rifəti'l-əqalim~~ adlı əsərində hədisin sanad baxımından daha sahih olan başqa bir versiyasının olduğunu va bu versiyaya gora haz Peyğəmbər fırqələrin yetmiş ikisinin cannatlik, birinin isa cəhənnəmlik olduğunu demişdir. Maqdisi bu versiyanın sanad baxınmdan daha sahih, digərinin isa daha məşhur olduğunu ifada edir.³⁸ Lakin o, sahih qabul etdiyi versiyanın sənədini vermir.

³⁵ Bu barədə geniş məlumat üçün bax. Cafar Subhani, *əl-Buhus fi'l-milal va'n-nihal*, Qum, 1426, C. 1, sah 24-26

³⁶ İlyas Üzümlü, "mezhep", *DİA*, Ankara, 2004, C. 29, sah. 526-527

³⁷ İbn Hazm, *əl-Fasl fi'l-milal va'l-ahva va'n-nihal*, təhqiq edanlar: Muhammad İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, üçüncü nəşr, Beyrut, 1996 1416, C. 3, sah. 292.

³⁸ Cafar Sübhani, *eynimənba*, C. 1, sah 27

Üstəlik Məqdisinin qeyd etdiyi versiya önəmli hədis mənbələrinin heç birində yoxdur.

73 fırqa hədisini səhih olaraq qəbul etsək belə onu dar mənada yorumlamaq əvəzinə “qurtulan fırqa”-ni müəyyən bir məzhəbin deyil İslamın üç təməl əqidə əsaslarını və zəruri hökmlərini qəbul edən bütün məzhəblərin təmsil etdiyini irəli sürmək İslamın ruhuna daha uyğun olardı.³⁹

Tarixə nəzər yetirsək qütbləşmənin də məzhəblərarası təkfirdə böyük rolu olduğunu görürük. Xüsusilə şiə və sünni məzhəbləri arasındakı əlaqələrdə bunu açıq bir şəkildə görmək mümkündür. Məzhəblərin siyasi məqsədlər üçün istifadə edilmədiyi dövrlərdə onlar arasındakı münasibətin normallaşdığını, əks halda isə münasibətlərin korlandığını və hətta təkfir üslubunun işə düşdüyünü görürük. Məsələn, müsəlman ölkələrin monqollar tərəfindən işğalına qədər şiə və sünni alimlərinin bir-birlərilə münasibəti soyuq idi. Səbəb isə hər iki məzhəbin bi-birinə muxalif olan müxtəlif dövlətlər tərəfindən dəstəklənməsi və məzhəb alimlərinin də bu şəraitə uyğun bir üsubu mənimsəmələri idi. Büveyhilər (Ali Buye) və Səlcuqilər dövrünü buna misal göstərmək mümkündür. Büveyhilər şiə-imamiyyə məzhəbini, Səlcuqilər isə əhli-sünnəni dəstəkləyirdilər. Belə bir şəraitdə isə həmin məzhəbin alimləri mənsub olduqları dövlətlərin mənafeyindən çıxış edərək bir-birlərinə qarşı sərt üslubdan istifadə etmişlər. Lakin monqol işğalından sonra vəziyyətin müsbətə doğru dəyişdiyini görürük. Belə ki, monqollar İslam dünyasındakı bütün dövlətləri yox etdikləri üçün artıq müəyyən bir məzhəbi dəstəkləyən müsəlman dövləti də qalmamışdı. Belə bir dövrdə xüsusən şiə və sünni alimlərin təkfir üsubundan uzaqlaşmış, əsərlərində bir-birlərini iltifat ifadə edən sözlərlə anmış, bir-birlərinin əsərlərindən sitat gətirmişlər. Bunun ən gözəl nümunəsi böyük alim Nəsirəddin Tusinin fəaliyyətləridir. Özü şiə-imamiyyə məzhəbinə bağlı olsa da digər məzhəblərin, xüsusilə də əhli-sünnənin alimləri ilə yaxın dostluq qurmuş, onlarla elmi əlaqələr yaratmışdır. Onun Qazi Beyzavi ilə əlaqəsini buna nümunə göstərmək olar. Bundan başqa o öz kitablarında, bir çox məsələdəki görüşlərini tənqid etsə də məşhur sünni-əş’əri alimi Fəxrəddin ər-Razini iltifatlı sözlərlə anmışdır. Məsələn *Şərhu'l-İşarat*-ın müxtəlif

³⁹ Bu mövzuda geniş məlumat əldə etmək üçün bax. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996

yerlərində Razini “fəzilətli şərhedici-الشارح الفاضل” ifadəsila anır. Təsədüfi deyildir ki, onun kalam elmi sahasında yazdığı *Təcridü'l-e'tiqad-a* yazılan təqribən 200 şərh, haşiyyə və təliqatın aksariyyəti sünni alimlər tərəfindən yazılmışdır. Bunların ən maghurları tanınmış əş'əri alimi Şəmsəddin İsfəhani və hanafi alimi Əli Quşçu tərəfindən yazılmış şərhlərdir. Bu, o dövrə qədər təsədüf olunmayan bir hal idi. Çünki, istər sünni, istərdə də şiə alimləri nəinki aqida sahəsində bir-birlərinin asarlarına şərh yazmır, hətta qarşı tərəf haqqında xoşagəlməz ifadələr də istifadə edirdilər. Lakin Tusidən sonra vəziyyət dəyişdi. Artıq hər iki mazhabın alimləri, bəzi hallar istisna olunmaqla⁴⁰ takfir dilini ümumən tərk etmişdilər. Bu hal onu göstərir ki, siyasi hakimiyyətin mazhablardan öz mənafeyi uğrunda istifadə etmədiyi dövrlərdə məzhəblərarası münasibətlər o qədər də pis olmamışdır. Bu müsbət hal Səfəvi-Osmanlı mübarizəsinə qədər davam etmişdir. Lakin bu dövrdən etibarən, hər iki dövlətin özünü müəyyən bir mazhabın hamisi kimi təqdim etməsi səbəbilə münasibətlərin yenidən pisləşmiş, takfir üslubu geri qayıtmışdı. Bu dövrdə hər iki mazhabın nümayəndələrinin qarşılıqlı olaraq bir-birlərini kafirliklə ittiham etməyə başladılar və hətta bir-birlərinə qarşı cihad fitvası verdilər. Osmanlı şeyxulisləri İbn Kamalın (Kamal Paşazadə) şiələri takfir edən bir risalə yazaraq onlarla müharibəni şəriət baxımından caiz qəbul edən bir fitva vermesini və Səfəvi dövrü məşhur şiə alimlərindən Məhəmmədbaqir əl-Məclisinin öz asarlarında şünnilərə qarşı ağır ifadələr işlədərək onları takfir etməsini buna misal göstərmək mümkündür.⁴¹ Lakin buna baxmayaraq o dövrdə hər iki tərəfdə obyektivlikdən kənara çıxmayan az sayda alimlər də mövcud idi. Bunun ən gözəl nümunəsi məşhur hanafi alimi Əli əl-Qaridir. Səfəvilərin Herat hücumu nəticəsində bir çox yaxınını itirsə və Hicazə köçmək məcburiyyətində qalsa da insaf ölçüsündən kənara çıxmamağa çalışmış, özünün *Şəmmu'l-avariz fi zammi'r-rəvafiz* adlı

⁴⁰ Buradakı istisna ilə Olcaytu xan dövründəki şiə-sünni polemikası, xüsusən Əllamə Hilli ilə İbn Teymiyyə arasındakı polemikanı nəzərdə tuturuq. Lakin bu polemikanın özündə belə siyasi yönərlər olduğunu irəli sürmək mümkündür. Belə ki, Hillinin Elxanilərle yaxın əlaqəsi var idi və onun sayı ilə Olcaytu Xan şiə-imamiyyə məzhəbini qəbul etmişdi. İbn Teymiyyə isə qeyd olunan dövlətə qarşı düşmənçilik mövqeyindən çıxış edirdi.

⁴¹ Bax. İbn Kamal, *Risalə fi təkfiri'r-rəvafiz, Məmmu rasail fi'l-firəq və'l-məzahib* adlı əsərinin içində, təhqiq edən: Seyid Bağçıvan, Darussələm, tarixsiz, sah. 195-201

asarında şüenin bir çox görüşünü tanqid etsa da qeyd edilən mazhabinin haqiqi manada takfirinin doğru olmadığını miidafia etmişdir.⁴²

XIX-cu va xüsusən də XX-ci əsrdə məzhəblərarası münasibət yenə normallaşmağa başladı. Bu dövrdən etibarən ümumən ham sünni ham da şiə alimləri bir-birlərinə qarşı takfir üslubundan istifadə etməməyə çalışmış, məzhəblərarası münasibəti normallaşdırmağa çalışmışlar. Mazhabların yaxınlaşması təşəbbüsü ilə Qahirədə qurulan Daru't-taqrib və ondan sonra Tehrandə faaliyyət göstərən Macmau't-taqrib kimi təşkilatların qurulması buna bariz nümunədir. Yanlış dialoq üsulunun tətbiqi səbəbilə bu təşəbbüslər gözlənilən nəticəni verməyə də, bu, hər iki məzhəb alimlərinin xoş maramından xəbərdar etməkdədir və takfir üslubunun tərki edilməsi mənasına gəlir. *

Bu müsbət inkişafı yanaşı modern dövrlə birlikdə İslam dünyasında takfir üslubunu mənimsəyən bir çox hərəkat da ortaya çıxmışdır. Bunlara ən gözəl nümunə ixvanu'l-müslimin təşkilatından ayrılaraq fərqli bir qrup halına gələn "Takfir və hicrat camaatı (جماعة التكفير و الهجرة)"-dır. Bu hərəkatın qurucusu Misir hökumətinə qarşı fəaliyyətlərinə görə edam cəzasına məhkum edilən 1978-ci ildə öldürülən Şükrü Musatafadır. Hərəkatının əsas görüşlərini həbsdə olarkən formalaşdıran Şükrü Mustafa yaşadığı çətin şəraitin təsiri ilə sərt mövqedən çıxış etmiş və takfir üslubunu mənimsəmişdi. Bu camaatda gora hər bir müsəlman şəritlə əlaqəli hökmləri birbaşa Quran və sünnədən çıxış edərək çıxarmalıdır. Əgər hər hansı bir fəqihi təqlid edərsə kafir olar. Onlara gora fəqihlər dini məfhumların mənasını dəyişdiriblər. Onlara təbə olmaqla insanlar küfrə və zəlalətə düşürlər. Yəni onlara gora Məkkədəki Məscidü'l-Həram, Mədinədəki Peyğəmbər məscidi (al-Məscidü'n-Nəbavi), Qüdsdəki əl-Əqsa məscidi və Quba məscidi xaricindəki məscidlər təqva niyyəti ilə tikilməyi üçün onlarda namaz qılmaq cəiz deyil. Əməli imandan sayan bu camaatda gora agar bur insan bütün vacib əməlləri yerinə yetirib yalnızca birinə əməl etməsə onda o müsəlman hesab olunmamalıdır.⁴³ Takfir və hicrat camaatı və

⁴² Bax. Əli al-Qari, *Şərhi'l-avariz fi zəmmi'r-rəvafiz*, təhqiq edən: Macid əl-Xəlifa, 1425, tarixsiz, sah 28 və əsərin müxtəlif yerləri.

⁴³ Bu hərəkat haqqında geniş məlumat üçün bax. M. Ahmed Celi, *Çəğələş Hərəkilik Düşüncəsi Takfir və Hicret Cemaati Orneği*, tərcümə edən: Adnan

buns bənzər qruplar ümumən yarandıqları mühitin həyəcanını daşıyırlar və buna gora da fərqli mühitlərdə yaşayan geniş müsəlman kütlələrə təsir etmə gücləri məhduddur.

Təkfir mexanizmi salafi (vəhhabi) anana içərisindəki bəzi qruplarda da öz varlığını qorumaqdadır. Çağdaş sələfilik içərisində iki qrupdan bəhs etmək mümkündür. Saudiyyə Ərəbistanı dövləti tərəfindən dəstəklənən birinci qrup əsasən monarxiyanın və liberal muxalifətin dəstəklədiyi "mülayim" salafilikdir. İkinci qrup isə ümumiyyətlə orta təbəqəyə mənsub olan bəzi alimlər və din xadimlərinin təmsil etdiyi radikalardan ibarətdir və təkfir üslubundan bol-bol istifadə edir. Birinci qrup ümumən təkfirə qarşıdır, Təkfir problemi salafiyyə qarşısında o qədər aktualdır ki, qeyd edilən məsələdə an çox məhz bu cərəyanın təmsilçiləri asarlar yazmışdır. İkinci qrupa daxil olan və öz görüşlərini əsasən internet şəbəkəsi ilə yaymağa çalışan təkfirçilərin öz məzhəblərini, hətta başda Saudiyyə Ərəbistanı olmaqla bütün müsəlman ölkələrini təkfir etməsi⁴⁴ sələfiyyənin qabaqcıl alimlərini bu mövzuda kitab və məqalələr yazaraq öz fikirlərini bildirməyə sövq etmişdir. Salafilər arasında xüsusi hormata sahib M. Nasiruddin əl-Albani və Abduləziz ibn Bəzin təkfir üslubuna qarşı yazdıqları asarları buna misal göstərmək olar.⁴⁵ Lakin qeyd etmək lazımdır ki, birinci qrup ümumən əhli-sünnə daxilində hesab etdiyi firqələrə qarşı təkfir dilindən istifadə etməyə qarşıdır. Bu qrup da digər məzhəblərə, xüsusən də şiə-imamiyyəyə qarşı sərt mövqedən çıxış edir, bəzən isə təkfir üslubunu işə salır. Məşhur sələfi alimlər Əbdüləziz ibn Bəz⁴⁶ və İbn Cibrinin şiə məzhəbini təkfir

Demircan, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997; Mine Gürhan, *Tanrıbilim Açısından Təkfir*, yayınlanmamış magistratura işi, Fırat Universiteti Sosial Biləmlər Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dab, Elazığ-Türkiyə, 2006, səh. 105-110

⁴⁴ Bu qruplar haqqında bax. Amili, *əl-İntisar*, Beyrut, 1422, C. 1, səh. 107-209.

⁴⁵ M.Nasiruddin əl-Albani, *Fitnətu't-təkfir*, www.dkh-islam.com/Files/PDF/General/FitnahuTakteer.doc

⁴⁶ Əbdüləziz ibn Bəz, *Məcmuü fətava*, <http://www.binbaz.org.sa/book/m005.pdf>, C. 5, səh. 156-157; Əbdüləziz əl-Xəmis, "əl-Aləqa büynə's-şia və't-təyyari's-sələfi", <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/362A6361-1395E-4406-98B8-8FCECAD8232B.htm>;

etməyini buna misal göstərə bilərik.⁴⁷ Ancaq salafıyya iqarisində Salman əl-Udah, Muhsin əl Avaci və s. kimi digər İslam mazhablarına qarşı takfir üslubundan istifadə etməyə qarşı olan alimlər də var.

Son dövrdə müxtəlif İslam mazhablarına mənsub olan alimlər takfir üslubuna qarşı əsərlər yazaraq İslamın aqidəvi əsaslarını və zəruri dini hökmləri qəbul edən hər bir şəxsin müsəlman olduğunu qeyd etmiş və müsəlmanlar arasındakı əlaqədə takfir metodunu tətbiq etmənin yanlış olduğunu vurğulamışlar. Müxtəlif mazhablara mənsub 500-dən çox alimin 2004-cü ilin noyabr ayının doqquzunda Əmmanda birlikdə takfir əleyhinə bir bəyanat imzalamasını buna misal göstərə bilərik.⁴⁸ bir Haqiqatən də takfir üslubu ham İslamın geniş çərçivəsini daraltması, ham da tolerantliyi ortadan qaldıraraq müxtəlif mazhablara mənsub insanların birlikdə yaşamalarına mane olması baxımından İslamın ruhuna uyğun olmayan bir üslubdur. Bu üslub eyni zamanda dini sahədəki düşüncə azadlığını müəyyən bir qrupun görüşləri ilə məhdudlaşdıraraq fikri inkişafa da maneçilik törədir.

⁴⁷ Bax. <http://ibn-jebreen.com/ftawa.php?view=vmasal&subid=12869&parent=3959>

⁴⁸ Bax. The Amman Message, <http://lwww.ammanmessage.com/>

Summary

Takfir is one of the controversial themes in the history of Islamic sects. There were many groups in Islamic tradition who declared other groups a *kāfir* (unbeliever). In this article we discussed the conception of *takfir* in the history of Islamic sects and revealed main Islamic sects' point of view in this subject.

İstifadə edilmiş adabiyat

ALBANİ, M.Nasiruddin, *Fitnətu 't-təkfir*, www.dkh-islam.com/Files/PDF/General/FitnahtuTakfeer.doc

AMİLİ, Bəhaəddin, *Məşriqü's-şəmseyin və iksirü's-səadətəyn*, Qum, 1398.

AMİLİ, *əl-İntisar*, Beyrut, 1422, C. 1, sah. 107-209.

BAGDADI, Əbdülqahir, *əl-Farq beynə'l-fırağ*, tərcümə edən: E. Rulu Fırlalı, Ankara, 2005.

BƏHRANİ, İbn Meysam, *Qavaidü'l-məram fi ilimi'l-kəlam*, Qum, 1398.

BƏHRANİ, Yusif, *əl-Hədəiqu'n-nadira fi əhkəmi'l-itrəti't-tahira*, təhqiq edən: Muhammədtəqi İrəvani, Qum: Cəmaatu'l-müdərrisin, tarixsiz, C. 5.

BƏSƏ'İ, Əbu'l-Qasim, *al-Bahs an ədilləti't-təkfir və't-təfsiq*, təhqiq edən: Həm Hanafi Seyyid Abdullah, Qahirə, 200611427.

CELİ, M. Ahmed, *Çağdaş Haricilik Düşüncəsi Təkfir ve Hicret Cemaati Örneği*, tərcümə edən: Adnan Demircan, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

CÜRCANİ, Seyyid Şərif, *Kitəbu't-ta'rifat*, “əhlu'l-qiblə” maddəsi, tərcümə edən: Arif Erkan, İstanbul, 1997.

-----, *Şərhu'l-Məvaqif*, təhqiq edən: Mahmud Omar əd-Dimyati, Beyrut, 199711419, C. 8

DARİMİ, Əbu Said Osman ibn Xalid, *ar-Radd alə'l-Cəhmiyyə*, nəşr edən: Gösta Witestam, Leiden 1960.

ƏBU DAVUD, Süleyman ibn əl-Əş'as ibn İshaq Sicistani, *Sünən*, təhqiq edən: Said Muhammad əl-Liham, Beyrut, 141011990, C. 2.

ƏBU HƏNİFƏ, Nu'man ibn Sabit, *əl-Fiqhu'l-əkbər, Şərhu'l-Fiqhi'l-akbar* la birləkdə, təhqiq edən: Muhammad Badruddin Əbu Firas an-Na'sani, Qahirə, 1323.

İBN HİCNƏL, Əbu Abdullah Əhməd ibn Muhammad Şeybani Marvazi, Mihsnad, 111, 120; Tirmizi, *Sünən*, "iman", 18.

ƏŞƏRİ, Əbu'l-Həsən, *Məqulətu'l-islamiyin*, tiirkcəyə tərcümə edənlar: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, 2005.

GÜRHAN, Mine, *Tanrıbilim Açısından Tekfir*, yayınlanmamış magisatratura işi, Fırat Universiteti Sosial Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Kelam Bilim Dalı, Elazığ-Türkiyə, 2006.

HİLİLİ, Mühəqqiq, *Şəraiu'l-İslam fi məsəili'l-halal və'l-haram*, Qum, 1409, C. 1.

<http://ibn-jebreen.com/itawa.php?view=vmasal&subid=12869&parent=3959>

<http://www.ammanmessage.com/>

XAMİS, Əbdüləziz, "əl-Aləqa beynə's-şia və't-təyyari's-sələfi", <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/362A6361-D95E-4406-98B8-8FCECAD8232B.htm>;

XOMEYNİ, Ruhullah Musəvi, *Kitabu't-təhara*, C. 3, Qum, 1409.

İBN BAZ, Əbdüləziz, *Məcmuu fətava*, <http://www.binbaz.org.sa/book/m005.pdf>, C. 5.

İBN BƏDRÜDDİN, Hüseyn, *əl-İqdu's-samin fi mərifəti rabbi'l-aləmin*, təhqiq edən: M. Yahya Salim İzzan, Səna, 1415.

İBN ƏL-ƏŞ'AS, Abdullah, *Qasidətu Abdillahi ibn əl-Əy'as*, təhqiqi edən: Mahmud Muhamməd al-Haddad, əl-Riyad, 1408.

İBN HAZM, Əbu Muhammad Əli ibn Əhməd ibn Said ibn HAZM al-Əndəlusi əl-Qurtubi, *əl-Fasl fi'l-milal və'l-əhva və'n-nihal*, təhqiq edənlar: Muhammad İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, üçüncü nəşr, Beyrut, 1996 1416, C.3.

İBN KAMAL, Şəmsəddin Əhməd, *Risələ fi təkfiri'r-rəvafiz, Xamsu rasəil fi'l-firaq və'l-mazahib* adlı əsərin içində, təhqiq edən: Seyid Bağcıvan, Darussələm, tarixsiz.

İBN MACƏ, Əbu Abdullah Muhammad ibn Yezid Macə əl-Qəzvini, *Sünən*, təhqiq edən: Muhammad Fuad Əbdulbaqi, Beyrut: Darul-fikr, tarixsiz, C. 2.

QARAMƏLİKİ, Muhammad Həsən, *Kəlame fəlsəfi*, Qum, hicri-şəmsi 1383.

QARİ, ƏLİ, *Şəmmu'l-avariz fi zammi'r-ravafiz*, təhqiq edən: Macid əl-Xəlifə, 1425.

QƏZZALİ, Əbu Hamid, *Faysalu't-təfriqa* beyna'l-Islam va 'zənadiqa, *Rasəilu'l-Ğazzali* içində, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyyə, 1997, C. 3.

QOLPAYEQANİ, , *Kitabu't-təhara*, Qum: Matbaatu Seyyidi's-şühəda, tarixsiz.

ÖZ, Mustafa, "Ezanika", *DİA*, C. 12.

ÖZLER, Mevlut, *İslām Dugiincesinde 73 Fzrka Kavramı*, İstanbul, 1996.

RAZİ, Fəxrəddin, *əl-Muhassal, Təlxisu'l-Muhassal* la birlikdə, Beyrut, 1985/1495.

SABUNİ, Nuraddin, *Maturidiyyə Akaidi (əl-Bidayə fi Usuliddin)*, təccümə edən: Bekir Topaloğlu, Ankara/ 2005.

SEYYİD ŞƏRAFUDDİN, Əbdülhüseyn, *Əcvibətu məsəili Carullah*, Sayda (Livan): Matbaatu'l-irfan, 1373.

SƏBZƏVARI, Məhəmmədbağır, *Kifəyətü'l-əhkam*, İsfahan, tarixsiz.

----- *Zəxiratu'l-maad fi şərhi'l-irgad*, Muassasatu Ali'l-beyt li ihyai't-turas, tarixsiz.

SÜBHANİ, Cafar, *əl-Buħus fi'l-miləl va'n-nihal*, Qum, 1426, C. 1.

-----, *əl-İlahiyyat ala ħudə'l-kitab və's-sunnə və'l-aql*, hazırlayan: Həsən Muħamməd Məkki əl-Amili, Qum, 1426, C. 4.

ŞEYX MÜFİD, *Əvailu'l-maqalat fi'l-məzahibi'l-muxtarat*, təhqiq edən: Mehdi Miihaqqiq, Tehran, 1413.

ŞEYX SƏDUQ, *əl-Hidayə*, Qum, 1418, Qum, 1418.

ŞƏHİDİ SANİ, Zeynuddin al-Amili, *Məsəlikü'l-əfham ilə tanqihii Şəraii'l-İslam*, Qum, 1416, C.7.

ŞƏHRİSTANİ, Əbu'l-Fəth, *əl-Miləl və'nihal*, təhqiq edənlər: Əmir Əli Muhənnə və Əli Həsən əl-Fa'ur, Beyrut, 1421/2001, C.1.

ŞƏRİF al-Miirtaza, *əl-İntisar*, Qum, 1415.

TƏFTƏZANİ, Sə'duddin, *Şərhu'l-Məqasid*, təhqiq edən: Abdurrahman Umeyra, 1989. C. 5.

TUSİ, Əbu Cafar, *əl-İqtisadu'l-hadi ilə tariqi'r-raşəd*, Qum, 1400.

TUSİ, Nasiraddin, Tacridu'l-etiqad, təhqiq edən: M. Cavad Hüseyni Calali, Qum, 1986/1406.

-----, *Təlxisu 'l-Muhassal*, Beyrut, 1985/1405.

ÜZÜM, İlyas, “mezhep”, *DİA*, Ankara, 2004, C. 29.

WATT, William M., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R.Fırlalı, Ankara: Ümran Yayınları, 1981.

YURDAGÜR, Metin, “Ehli Kible”, *DİA*, C. 10.

Rus Ortodoks Kilsəsinin İstanbul Patrikliyindən ayrılmasına gətirən səbəblər və Moskvanın dini və siyasi mərkəz olması

Sevinc Aslanova*

Rus Ortodoks Kilsəsi Knyaz Vladimirin 988-ci ildə Xristianlığı rəsmi din olaraq elan etməsi ilə İstanbul Patrikliyinin metropolitliyi statusunda Kievdə qurulmuşdur. Bununla da ilk qurulduğu dönmədən etibarən, Rus Ortodoks Kilsəsi, İstanbul Patrikliyinin himayəsində olmuşdur. Kiev Metropolitliyinin İstanbul Patrikliyindən asılı vəziyyətdə olması, Kiev Rus Dövlətinin siyasi gücünün zəifləməsinə səbəb olmuşdu. Məhz bu səbəbdən rus metropolitliyi quruluşunun ilk illərindən etibarən müstəqil kilsə olma fəaliyyətləri başlatmışdır¹. Belə ki, kilsə başçısını təyin etmə haqqı İstanbul Patrikliyinə aid olsa da², Kiev Rus Dövləti kilsə başçılarından yerli slavyan rahiblər arasından seçilməsini tələb edirdi³, hətta təyin olunmuş bir başçını rus knyazının rədd etmə hüququ da vardı.⁴

Rus Ortodoks Kilsəsinin müstəqil kilsə olma uğrunda fəaliyyətlərini 1043-cü ildə Rusiyanın Bizansla müharibə halında olması daha da sürətləndirdi. Beləliklə, dini hər zaman siyasi güc qazanmaq yolunda alət olaraq istifadə edən kilsələr arasında, tarixin sonrakı dövrlərində baş verəcək böyük bölünmənin təməli atılmağa başlandı. Bu tarixdən etibarən xüsusilə Knyaz Yaroslav Mudriyin hakimiyyət dönməndən (1019-1054) başlayaraq, kilsə başçısı İstanbul Patrikliyi tərəfindən deyil, rus siyasi rəhbəri tərəfindən təyin edilməyə başlandı. Knyaz Yaroslav Mudriyin rəhbərliyindəki Rus Kilsə Konsilinin, 9 aprel 1051-ci ildə Kiev metropoliti

* BDU İlahiyat Fakültəsi müəlliməsi.

¹ Pavlov, A. S., *Pervonaçalnyy Slavyano-Russkiy Nomokanon*, Kazan 1869, s. 6.

² Qolubinskiy, E. E., *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskva 1900/1901, C. I., s. 185-289.

³ Bulqakov, Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, 3. nşr., Sankt Peterburq 1889, C. II., s. 12-17.

⁴ Aslanova, Sevinc, *Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne*, IQ kültür sanat yay., İstanbul 2006, s. 37-39.

vəzifəsinə Aziz İlarionu təyin etməsi də bu yolla olmuşdur.⁵ İlarionun ölümündən sonra vəzifəyə gələn metropolitlər, Yaroslavin etdiyi üsulla, rus knyazları tərəfindən təyin edilmişdirlər.⁶

Kiev metropolitliyinin İstanbul patrikliyi ilə əlaqələrinin qopması və Roma Katolik kilsəsinin qərbi slavyan torpaqları üzərində missionerlik fəaliyyətlərinin artması nəticəsində Rus Dövlətinin siyasi mərkəzi süquta uğrama təhlükəsi ilə qarşılaşınca, artıq, Kiev siyasi mərkəz olaraq gücünü itirməyə başlamışdı. Buna görə də dövlət mərkəzinin Kievdən Vladimire nəql edilməsi məsələsi o dönmənin əsas problemi olmuşdu. Bununla bağlı ən mühim addım Rus Ortodoks Kilsəsinin siyasi qurucusu olan Knyaz Vladimirin nəvəsi Andrey Boqolyubski (1110-1174) tərəfindən atılmışdır. Boqolyubski dövlət mərkəzinin Kiev şəhərindən köçürülməsinin təməlini qoymuşdur.⁷

Artıq, Rusiyada bir tərəfdən Ortodoksluq inkişaf edərken, digər tərəfdən də siyasi çəkişmələr başlamışdır. Şərqdən Monqol orduları⁸, qərbdən isə xaçlılar⁹ ölkə üçün ciddi təhlükə meydana gətirmişdir, həm Dövlət olaraq Rusiya, həm də Kilsə üçün çətin günlər başlamışdı.¹⁰ Rusiyanın qərb sərhədlərində 1202-ci ildə xaçlı orduları yerləşdirilmişdi.¹¹ Bundan sonra, Romanın razılığı ilə, Macar Kralı 9 avqust 1238-ci ildə Bolqarıstana qarşı xaçlı səfəri başlatmışdır.¹²

Rusiyanın şərqinə gəlincə, Monqolların 1238-ci ildəki hücumu nəticəsində Yuri Vsevolodoviçlə birlikdə oğulları da döyüşdə məğlub

⁵ Blajennişiy İlarion, *Lyubimo Svoyu Ukrainsku, Pravoslavnu Tserkvu: İdeologiya Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi*, Kanada 1988, s. 19.

⁶ Sokolov, P.P., *Russkiy Arkhierey iz Vizantii i Pravo Ego Naznaçeniya do Naçala XV veka*, Kiev 1913, s. 51-52

⁷ Poqodin, M.P., *Knyaz Andrey Yureviç Boqolyubskiy*, Moskva 1850, Georgievskiy, V.T., *Svyatoy Blaogovernıy Velikiy Knyaz Andrey Boqolyubskiy. Ego Neotsenimue Zasluqi Dlya Russkoqo Qosudarstva i Pravoslavnoy Tserkvi*, Vladimir 1894.

⁸ Okçu, Yahya, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Ankara 1949, s.11-14. Tuqay, E.F., *Rusya Tarihi*, İstanbul 1948, s. 189-204.

⁹ Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, Dünya yay., İstanbul 1997, s. 210.

¹⁰ Zernov, Nicolas, *The Russians and their Church*, London 1945, s. 23.

¹¹ Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, XIV., İstanbul 1996, s. 538.

¹² Şaskolskiy, İ.P., *Borba Rusi Protiv Krestonosnoy Aqressii na Bereqakh Baltiki v XII-XIII vv.*, Leningrad 1978. V. T., Paşuto, Aleksandr Nevskiy, 2. nşr., Moskva 1975

olmuşdur. Bəzi rus yazıçıları bu döyüşdə bir çox kilsə, manastır və kitabların məhv edilmiş, piskoposlar və keşişlərin öldürülmüş olduqlarını iddia etmişdir.¹³ Lakin, hər nə qədər təxribat olsa da, Türk-Monqol hakimiyyəti altına girdikdən sonra ruslar böyük bir əmin-amanlığa sahib olmuşdular. Bu dövrdə Qızıl Orda dövləti, özünə tabe olan rus bəyliklərinə daxili işlərində və dini mövzuda tam müstəqillik vermişdir.¹⁴ 1261-ci ildə Aleksandrın və metropolit III Kirilin də səyləri nəticəsində, Qızıl Ordanın paytaxtı olan Sarayda Rus Ortodoks Kilsəsinin piskoposluğu qurulmuşdur.¹⁵ Yəni, 1279-cu ildə metropolit III Kiril, Mengu Timur xandan (1266-1280) xristian dininin toxunulmazlığına aid yazılı təminat almışdır. Bunun sayəsində, Rus Metropolitliyi Qızıl Orda Dövləti içərisində müstəqil (avtokefal) olmuşdur.¹⁶

Nəticədə, xaçlı orduları qarşısında əzilməkdə olan Rus Ortodoks Kilsəsi, Qızıl Orda dövləti sayəsində varlığını davam etdirmişdir. XIII. əsrdə Kiev rus dövlətində mövcud olan siyasi çəkişmələr Kievin zəifləməsinə səbəb olmuşdu. Kiev, dini mərkəz olma sifətini də itirməyə başlamışdı. Buna görə də Metropolit III. Kiril Rus Metropolitliyini Kievdən Vladimira yerləşdirmə qərarı almışdı. Kievin bir tərəfdən xaçlı orduları, digər tərəfdən də Monqollar qarşısında zəifləməsi nəticəsində, bu yerləşdirmə məsələsi daha mühim hala gəlmiş və III Kirilin qərarı, özündən sonrakı metropolit Maksim (1283-1305) tərəfindən həyata keçirilmişdir. Beləliklə, metropolit Maksim 1300-cü ildə metropolitliyin mərkəzini Kievdən Vladimira köçürmüşdür.¹⁷

Bundan sonra, yenə siyasi səbəblərə görə, lakin bu dəfə xarici basqıların əksinə, daxili çəkişmələr və şahlıqlar arasındakı bölünmələr nəticəsində kilsə mərkəzinin Vladimirdən Moskvaya köçürülmə məsələsi aktual oldu.

Rus Ortodoks Kilsəsinin metropolitlik mərkəzinin Moskvaya yerləşməsi mövzusunda fəaliyyətləri Qaliç knyazı Yuri Lvoviç (1301-1315) başlatmışdır. O, Moskvanı dini mərkəzə çevirmə yolunda öndər olaraq tarixə

¹³ Monakhinya, Taisiya, *Russkoe Pravoslavnoe Jenskoe Monashestvo XVIII.-XX. Vv.*, Svyato-Troitskoy Sergievoy Lavr, 1992, s. 4-5.

¹⁴ Okçu, Yahya, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Ankara 1949, s. 11. Meram, Ali Kemal, *Türk-Rus İlişkileri Tarihi*, İstanbul 1969, s. 12.

¹⁵ Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Great Britain 1964, s. 92.

¹⁶ Qriqorev, V.V., *O Dostovernosti Yarlikov, Dannikh Khanami Zolotoy Ordı Russkomu Dukhovenstvu*, Moskva 1842.

¹⁷ Kirchner, Walther, *History of Russia*, Barnes & Noble Books, 6. nəşr., New York 1976, s. 28-35.

keçmişdir. Yuri Lvoviç, Qaliç Rusiyasında xüsusi metropolitlik açılmasıyla bağlı İstanbul Patrikinin razılığını almış və yeni metropolit namizədi olaraq Rat manastırının baş rahibi Pyotru (1308-1326) təqdis etmək üçün İstanbula göndərmişdir. Beləliklə, Patrik Afanasiy də, Metropolit Maksimin ölümü səbəbi ilə, 1308-ci ildə Pyotru Rusiya metropoliti olaraq təyin etmişdir.¹⁸

Lvoviçin icazəsi ilə Pyotrun fəaliyyətləri sayəsində, Rus Metropolitliyinin Vladimirdən Moskvaya daşınması işi sürətləndi. Rus Kilsəsinin Moskvada yer almasının, Moskva üçün politik mənada çox böyük əhəmiyyət daşıdığına bilincində olan Aleksandr Nevskinin nəvəsi, İvan Daniloviç (Kalita), Rusiya metropoliti Pyotru bu şəhərə yerləşməyə dəvət etdi. Pyotr buna qarşılıq, 'Müqəddəs Məryəm'in xatirəsinə daş kilsə tikilməsini təklif etdi. Həmçinin, Yunan Metropolit Feognostun (1328-1353) Rusiyaya gəldiyi zaman Moskvada yerləşməsi də Moskvanın dini mərkəz olmasını sürətləndirdi. Bundan sonra Moskva dini mərkəz halına gəldi. İvan Daniloviç və oğlu Simeon Qordo ilə olan yaxınlığından istifadə edən metropolit Feognost, metropolit Alekseyi (1354-1378) öz xələfi elan etdi və bununla əlaqəli İstanbul patrikliyinə məlumat verdi.¹⁹ Bütün bu fəaliyyətlər nəticəsində, Məryəm ikonası, 26 avqust 1395-ci il tarixində Vladimirdən Moskvaya gətirildi. Bununla da, Rus Ortodoks Kilsəsinin iddiasına görə, Kiev özünün qədim həvari ənənəsini Vladimire, Vladimir şəhəri isə Moskvaya verdi.²⁰

Moskva şəhəri, Rus Ortodoks Kilsəsinin mərkəzi olaraq böyük əhəmiyyət qazandı. O dövrdə Qızıl Orda dövləti tabeliyində olduğu üçün, Moskvanın siyasi mərkəz olma bilməsi mövzusunda Qızıl Orda xanının razılığının alınması lazım idi. Bununla əlaqəli politik çalışmaları metropolit Aleksey başlatdı.²¹ O, 1357-ci ildə Qızıl Ordaya gedərək Taydula xanı (1341-1357) ziyarət etmişdir.²² Bundan sonra, Alekseyin tələbəsi olaraq da

¹⁸ Klyuçevskiy, V.O., *Soçineniya*, Moskova 1957, C. 2, s. 23-24.

¹⁹ Klyuçevskiy, a.g.e., Moskova 1957, C. 2, s. 24.

²⁰ Klyuçevskiy, *Russkaya İstoriya Polny Kurs Lektsiy*, C. I, s. 450-455.

²¹ *Trud Svyatitelya Aleksiya, Mitropolita Moskovskogo i Vseya Rusi*, Moskova 1892; Muretov, M.D., *Tserkovno-Praktičeskoe i Naučno-Bogoslovskoe Znaçenie Slavyanskogo Perevoda Novogo Zaveta v Trude Svyatitelya Aleksiya, Mitropolita Kievo-Moskovskogo i Vserossiyskogo*, 1898.

²² Klyuçevskiy, *Oçerki i Reçi: Vtoroy Sbornik Statey*, Pg. 1910, s. 200.

bilinən Dmitri Donski, 1362-ci ildə xandan böyük Şahlıq üçün “yarlıq” (böyük şahlıq fərmanı) almış,²³ bununla da Moskva, kilsənin mərkəzi olmaqla bərabər, eyni zamanda siyasətin də mərkəzi halına gəlmişdir.²⁴ Nəticədə, Moskva, günümüzdə qədər həm dövlətin, həm də Rus Ortodoks Kilsəsinin mərkəzi olmağa davam etmişdir.

²³ Söylemezoğlu, *Rusya Tarihi*, s. 83-97.

²⁴ Klyuçevskiy, *Oçerki i Reçi*, s. 200.

ƏDƏBİYYAT

Aslanova, Sevinc, *Kutsal Sinod'tan Rus Ortodoks Kilisesi'ne*, IQ kültür sanat yay., İstanbul 2006.

Blajennişiy İlarion, *Lyubimo Svoyu Ukrainsku, Pravoslavnu Tserkvu: Ideologiya Ukrainskoy Pravoslavnoy Tserkvi*, Kanada 1988.

Bulqakov, Makariy, *İstoriya Russkoy Tserkvi*, 3. nşr., Sankt Peterburq 1889, C. II.

Georgievskiy, V.T., *Svyatoy Blağovernıy Velikiy Knyaz Andrey Boqolyubskiy. Ego Neotsenimie Zasluqi Dlya Russkogo Qosudarstva i Pravaslavnoy Tserkvi*, Vladimir 1894.

İşın Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, XIV., İstanbul 1996.

İşın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, Dünya yay., İstanbul 1997.

Kirchner, Walther, *History of Russia*, Barnes & Noble Books, 6. nşr., New York 1976.

Klyuçevskiy, V.O., *Oçerki i Reçi: Vtoroy Sbornik Statey*, Pg. 1910.

Klyuçevskiy, V.O., *Soçineniya*, Moskova 1957, C. I.-II.

Meram, Ali Kemal, *Türk-Rus İlişkileri Tarihi*, İstanbul 1969.

Muretov, M.D., *Tserkovno-Praktičeskoe i Nauçno-Bogoslovskoe Znaçenie Slavyanskogo Perevoda Novogo Zaveta v Trude Svyatitelya Aleksiya, Mitropolita Kievo-Moskovskogo i Vserossiyskogo*, 1898.

Okçu, Yahya, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Ankara 1949.

P.P Sokolov, *Russkiy Arkhierey iz Vizantii i Pravo Ego Naznaçeniya do Naçala XV veka*, Kiev 1913

Paşuto, V. T., *Aleksandr Nevskiy*, 2. nşr., Moskva 1975

Pavlov, A. S., *Pervonaçalnyy Slavyano-Russkiy Nomokanon*, Kazan 1869.

Poqodin, M.P., *Knyaz Andrey Yureviç Boqolyubskiy*, Moskva 1850

Qolubinskiy, E. E., *İstoriya Russkoy Tserkvi*, Moskva 1900/1901, C. I-II.

Qriqorev, V.V., *O Dostovernosti Yarlıkov, Dannıkh Khanami Zolotoy Ordi Russkomu Dukhovenstvu*, Moskva 1842.

Şaskolskiy, İ. P., *Borba Rusi Protiv Krestonosnoy Aqressii na Bereqakh Baltiki v XII-XIII vv.*, Leninqrاد 1978.

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

Trud Svyatitelya Aleksiya, Mitropolita Moskovskogo i Vseya Rusi, Moskova 1892

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

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

Yahya, Okçu, *Türk-Rus Mücadelesi Tarihi*, Ankara 1949.

Zernov, Nicolas, *The Russians and their Church*, London 1945.

РЕЗЮМЕ

В тринадцатом веке Киев подвергавшийся русскому нашествию, стал значительно ослабевать.

Киев перестал быть политическим и религиозным центром. Позже, в 1300 году, центр митрополита был переведен из Киева во Владимир.

После того, в противовес иностранным захватчикам и в результате внутренних разделений церковный центр в 1362 году был переведен из Владимира в Москву.

RESUME

In 13th century Kiyev which was exposed to Russian invasion, became rapidly weak Kiyev stoped being the political and religious centre.

Then in 1300 the metropolit centre was transfered from Kiyev to Vladimir.

After it contrary to foreigner occupiers and in the result of inside submits the church centre in 1362 was transfered from Vladimir to Moscow. In the end the centre of church was continued.

XX əsrin əvvəllərində Pan-türkçü və Pan-islamçı təsirlər**i.e.n. Mehriban QASIMOVA***

XX əsrin ilk dövrlərini araşdırmaq üçün Seym və Zaqafqaziya respublikası ilə bağlı bəzi məlumatları və təhlilləri nəzərdən keçirərkən milli və dini amillərin nəzərə çarpacaq dərəcədə mühüm rol oynadığı diqqətimizi çəkmişdir. Belə ki, bolşeviklərin 1917-ci ilin fevral ayında Sankt-Peterburqda nümayiş etdirdikləri ilk fəaliyyətlərin davamı kimi Çar hökumətinin süqutundan sonra yeni iqtidarın hakimiyyətə gəlməsi və cərəyan edən hadisələr çar rejimi idarəsindəki bütün millətləri yaxından maraqlandırır. Yeni hökumət 1917-ci ilin aprel ayında "...azad Rusiyanın məqsədi nə başqa xalqlara hökm etmək, nə əllərindən milli ölkələrini qoparmaq nə də onlardan zorla torpaqlarını almaq olub hər xalqın öz müqəddəratına hakim olması əsası üzərinə sağlam bir sülhü qurmaqdır..."¹ şəklində verdiyi bəyanat ilə bütün Rusiya vətəndaşları üzərindəki milli və dini maneələrin aradan qaldırılacağını bəyan etmişdir. Belə bir bəyanat bütün çar imperiyasındakı xalqlara ümid verdiyi kimi, Rusiya türklərinə də öz təsirini göstərmişdir. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, Rusiya türklərinin dini və milli dəyərlərini nəzərə alaraq öz aralarında birliyə nail olmaq düşüncəsi 1917-ci ilin may ayının 14-də Moskvadakı Müsəlman Konqresində yenidən özünü göstərmişdir. Əslində bu 1905-ci il inqilabı əsasında Rusiya müsəlmanlarının liderləri arasında meydana gələn fikir ayrılığının yenidən gündəmə gəlməsi idi. Bunun digər bir izahı da Rusiyadakı müsəlman birliyinə qarşı etnik və regional ayrılıqların tanınmasıdır². Pan-islamçılıq və pan-türkçülüyn yayılması ilə yanaşı, milli mənafe də nəzərə alınır. Tatar burjuaziyası ilə eyni mövqe nümayiş etdirən rus inqilabına bağlı sosialistlər də coğrafi muxtariyyətə qarşı çıxaraq muxtariyyətin sosial inkişafı əngəlləyən torpaq sahibi və kapitalist sinfini gücləndirəcəyi fikrini irəli sürməklə mərkəzi rus respublikasının isə

* BDU İlahiyyat Fakültəsi

¹ Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, səh., 67.

² Tadeusz ,Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920*, səh., 90.

müsəlman kütlələrin rifahı və mədəni hüquqlarını təminat altına alacağını müdafiə edirdilər. Eyni zamanda müsəlman icmasının kiçik parçalara ayrılmasının da imperialistlərin “parçala – hökm sür” idarəçiliyinə uyğun olacağına diqqəti cəlb edən pan-islamçılar dünyəvi əsaslara söykənən milli kimliklərin “ümmət” şüuruna zərər verəcəyi qənaətində idilər. Ancaq tatarların digər türk xalqları üzərində qurmaq istədikləri dini və siyasi hegemonluğa etiraz edən nümayəndə heyətindəki digər üzvlər “...pan-islamçılığın arxasında bir millətin digər millətə hökm etmə oyunlarının gizli olduğu məlumdur”³ mesajı mövcud gərginliyi və əsas fikir ayrılığını nümayiş etdirirdi. Muxtariyyət fikrini müdafiə edən Rəsulzadə: “Biz, türk-tatar xalqları hər nə qədər bir irqdən və türk övladları olsaq da müxtəlif ləhcələrdə danışdığımızı və fərqli xüsusiyyətlərə sahib olduğumuzu inkar edə bilmərik...”.

Hər bir millətin özünə xas ədəbiyyatı, mətbuatı, yazıçıları və şairləri olduğu kimi, vəziyyət necə olursa olsun, bundan vaz keçməyəcəklərini bildirən Rəsulzadə: “Azərbaycan türkləri də dilindən, ədəbiyyatından və adətlərindən imtina edə bilməzlər. Hər kəs öz təbii yolu ilə yürüməlidir. Türk çaylarının axıb töküldüyü bir dəniz vardır. Bu dəniz bir türk dənizidir. Bu səbəbdən milli və məmləkət müxtəlifliyini əsas tutaraq öz ölkələrinə və fərqli xüsusiyyətlərə sahib olan Azərbaycan, Türkiyə, Dağıstan və Qırğızıstan üçün muxtariyyət arzu edirik”⁴ - deyə çıxışını bitirmişdir. Bir sözlə, Türkiyə, Qazaxıstan və Qafqaz nümayəndə heyətləri federasiya/muxtariyyət fikrini müdafiə etdiyi halda tatarlar və sosialistlər mərkəzə meyl edirdilər. Nəticə etibarilə bu barədə iki əsas fikir ortaya çıxmışdı:

1. Rusiya daxilində türklərin birliyi təşkil edilərək bu birliyin mərkəzi hala gətirilməsi və mədəni birlik, mərkəzə bağlılıq fikri;

2. Coğrafi muxtariyyət fikri.

Rusiya müsəlmanlarının 1917-ci il may ayının 14-də Moskvada keçirilən konqresində muxtariyyət mövzusu səsvermə nəticəsində qəbul edilən siyasi

³ Zenkovsky, Serge, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, səh., 147-148.

⁴ Hayit, Baymirza, *Türkiyə Rusiya ilə Çin Arasında*, səh., 221.

istəkləri müvəqqəti rus hökumətinə rəsmi şəkildə bildirilmişdir^{*}. Burada diqqəti cəlb edən mühüm xüsusiyyət milli hüquqları- “müsəlman xalqları” adından istəyərək millət-ümmət sintezinə baş vurmaları idi. Bunu aşağıdakı mətnə də aydın şəkildə görmək mümkündür:

a) Millət, torpaq və federasiya prinsiplərinə görə, muxtar demokratik respublikalar qurulmalı;

b) Dəqiqləşdirilməmiş bölgələrdə yaşayan, öz torpaqlarına sahib olmayan müsəlman xalqlara milli mədəni muxtariyyət verilməli;

c) Bütün Rusiya müsəlmanlarının mədəni və dini problemlərini həll etmək, koordinasiya üçün səlahiyyətli müsəlman idarəsi qurulmalı⁵.

Söz açdığımız “mədəni”, “dini” və “milli” anlayışların iç-içə olmasının səbəblərindən biri cəmiyyətdəki hakim və “güc” kimliyinin dini olmasından qaynaqlanır. Eyni zamanda çar Rusiyasının hakimiyyəti altındakı türk xalqlarını milli kimliklərindən daha çox müştərək dini kimlikləri ilə manipulyasiya etmələri asan idarə etmə şəkli idi. Nəticə etibarilə buna reaksiya olaraq özünümüdafiə kimliyi dini kimlik şəklində ortaya çıxırdı.

Həmin dövrdə Zaqafqaziya respublikasını quran Seym təşkilatı əslində rus-bolşevik idarəsindən uzaqlaşmaq məqsədi güdürdü. Qafqaz millətlərindən Azərbaycan türklərini bu birliyə qoşulmağa məcbur edən səbəb Rusiyadan ayrılmaq üçün əlverişli zamanın yetişməsini gözləmək olduğu halda, ermənilər və gürcüləri birliyə “məcbur” edən səbəb isə Osmanlı dövlətindən çəkilmələri idi. 1917-ci il noyabrın 8-də Leninin rəhbərliyi ilə keçirərək hər millətin öz müqəddəratını təyin etmək hüququnun (self-determination) olduğunu bəyan etməsi Rusiyadakı bütün milli liderlərin bolşevik idarəsi ilə əlaqələrini kəsməsi arzusuna gətirib çıxarmışdır. Lenin xüsusilə azlıqlar arasında millətçi ifadəni manipulyasiya etmişdir. Bolşevik iclaslarında ortaq görüşün ümmət kimliyinə qarşı milli kimliyi dəstəkləmək olması müsəlman cəmiyyətlərində dünyəvi həyat tərzini formalaşdırmağa xidmət edirdi⁶. Beləliklə, Rusiyada sosialist quruluşu formalaşdırmaq üçün milli qurtuluş hərəkatlarının inqilabçı potensialından

* Swietochowski'de rəsmi məktub iki əsas şərti ehtiva etdiyi qeyd olunur. Zenkovski isə bunu üç şərt kimi bildirmişdir.

⁵ Zenkovsky, Serge, yenə orada, səh., 150.

⁶ Furman, Dimitriy, edit, *Azərbaycan i Rossiya: Obşestva i Gosudarstva*, səh., 28.

sui-istifadə edilmiş və azlıqlar arasında “millətçi” hisslər oyadılmışdır. Bu zaman paradoksal olaraq rus millətçiliyini gizlətməyə çalışmışlar⁷. Ancaq müstəqil və muxtar respublikaların çoxalması özü ilə birlikdə Sovet hökumətinin parçalanma təhlükəsini gətirdiyinə görə, 1918-ci ilin yanvar bildirişində “sıfı rəqabətin qarşısının alınması üçün öz taleyini müəyyən etmə hüququnun istifadə edilməsinin qarşısı bir müddət alınabilir” fikri səsləndirildi⁸.

Bolşevik Rusiyası muxtariyyət qazanmış Zaqafqaziya respublikasını xüsusilə Bakı neftini itirməməyə çalışdığı üçün ermənilərlə əməkdaşlığa girərək⁹ “Mart hadisələri” kimi məlum olan üç min azərbaycanlı türkünün soyqırımını həyata keçirdi. Bu, bolşeviklərin daşnakları müttəfiq elan etmələri idi. Hadisələrin bu cür inkişaf trayektoriyası yaxın gələcəkdə gürcülərin Almaniya, Azərbaycan türklərinin isə Osmanlı dövlətinə sığınmaları ilə nəticələnəcəkdi. Bu hadisələr nəticəsində 1918-ci ilin may ayının 26-sında Seym ləğv edilir və Zaqafqaziya respublikası dövrü başa çatmış olurdu. 1918-ci ilin may ayının 28-ində isə Rəsulzadənin rəhbərliyi ilə Milli Azərbaycan Respublikası elan edilir.¹⁰ Müsavatçılığın millətçilik, türkçülük, federalizm, radikalizm olduğunu bəyan edən Rəsulzadə “millətin birləşdirici müqəddəs “səmentini” təşkil edən amil yalnız din olmayıb, eyni zamanda milli şüurla tərif edilən əməldir”¹¹ deyərək dünyəvi Azərbaycan respublikasının bünövrəsinin qoyulduğunu bildirdi. Respublikanın elanından sonra dinin dövlətdən ayrılması ilə yanaşı, iki məzhəb arasındakı sülhün də davam etdirilməsinə səy göstərilirdi. Belə ki, o, hələ 1905-ci il inqilabında bütün Rusiya müsəlmanlarının Nijni-Novqorodda təşkil etdikləri konfranslarda sülhün təmin edilməsi, birlik və bərabərliyin istiqlalyyət üçün

⁷ Ətraflı məlumat üçün bax: Dağı, Zeynep, *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika, Rusya'nın Dönüşümü*, səh., 79-82; Tadeusz Swietochowski, yenə orada, səh., 96-97; Hosking, Geoffrey, *Russia and the Russians*, səh., 416-418

⁸ Zenkovsky, Serge, yenə orada, səh., 164.

⁹ Narimanov, Nariman, *Stat'i Pisma*'dan alıntı, Tadeusz Swietochowski, yenə orada, səh., 117.

¹⁰ Mirza Bala, *Milli Azərbaycan Hərəketi*, səh., 82-89, Resulzade, M.Emin, *Azərbaycan Cümhuriyyəti*, səh., 47.

¹¹ Azərbaycan Gazetesi'nden alıntı, Mirza Bala, yenə orada, səh., 107.

qaçılmaz olduğunu qeyd edərək konqres qarşısında iki məzhəb heyətinin müfti və imamlarının sülhünü təmin etmişdir. Bu ənənə respublika dövründə də davam etdirilərək hər iki məzhəbin nümayəndələrindən ibarət “Məşixati-İslamiyyə” qurumundan olan sünni müfti və şiə şeyxülislamlarını İslam tarixindən nümunələr gətirərək xalqa məzhəblərarası ixtilafın sona çatmasının vacibliyini başa salmağa çalışmışdır¹². Bu dövrdə dövlət dili haqqında da qərar qəbul edilərək 1918-ci il iyun ayının 27-sində “Dövlət dili türkcə qəbul edilərək qarşıda bütün məhkəmə, “idarei-daxiliyyə” və “sair devair” vəzifələrini icra edənlərin bu dili mənimsəyənədək hökumət qurumlarında rus dilində danışımlarına da icazə verilmişdir”¹³. Bu qərarla rəsmi şəkildə qəbul edilən Azərbaycan türkcəsi dövlət qurumlarında və əcnəbi dövlətlərlə diplomatik yazışmalarda istifadə edilmişdir*. Bu hal daha sonra milli təhsil qurumlarında da özünü büruzə vermiş və universitetdə tədrisin ana dilində aparılması üçün türk dilinin öyrənilməsinin vacibliyi bildirilmişdir.

XX əsrin əvvəllərində Osmanlı dövlətinin daxili işlərində və xarici münasibətlərindəki problemlərin nəticələri Azərbaycan respublikasına da öz təsirini göstərmişdir. Belə ki, dövrün erməni probleminin Osmanlı dövləti üçün bir sıra çətinlikləri meydana gətirməsi bolşevik Sovet hökumətinə Ermənistan və Azərbaycanın istilasına imkan vermişdir. Türkiyəli mühacir zabitlərdən Xəlil Paşa və onun həmfikiriləri ilə razılığa gələrək Azərbaycan milli hökumətini devirmək qərarı alan bolşevik Rusiyası Qırmızı Ordunun köməyi ilə 1920-ci ilin aprelində Azərbaycanı işğal etdi. 1920-ci ilin yanvarında Kazım Qarabəkir Paşanın Mustafa Kamala yazdığı

¹² Hüseyin Baykara, *Azərbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*, səh., 279.

¹³ Nerimanoglu, Kamil Veli, “Türk Dünyasında Stratejik Bir Obje Olarak Halk Bilimi Azerbaycan Örneği”, *21.Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği Muzaffer Özdağ'a Armağan*, der: Özdağ, Ümit; Kalafat, Yaşar; Erol, Mehmet S., C:IV, Asam nəşr., Ankara, 2003, səh., 47.

* Müqayisə üçün bir nümunə: Türkiyədə 1921-ci il tarixli “Təşkilati Esasiye Qanununda” rəsmi dil mövzusunda hər hansı bir maddə yer almamışdır. 1961-cı il Konstitusiyasının rəsmi dillə bağlı maddəsində Türk dövlətinin ölkəsi və milliyəti ilə bölünməz bir bütün olduğunu, rəsmi dilin isə türk dili olduğu qəbul edilmişdir. Kamil Vəli Nərimanoglu, yenə orada, səh., 47.

məktubundakı: “Qurani-Kərim kasıblara, fəhlələrə və əməyə dair bizə məlum olan bütün bolşevik prinsiplərini əhatə edir. Bu səbəbdən müsəlmanlar bolşevikliyi asan və dostcasına qəbul edir və mənimsəyirlər” cümlələrindən də görüldüyü kimi, “bolşevik” romantizminin Osmanlı hərbişi üçün təhdid təşkil etmədiyü düşüncəsi hakim idi. Bu çərçivədə “Anadolunun qurtuluşu üçün bolşevik orduları ilə birgə hərəkət etməkdən başqa çarə yoxdur” düşüncəsi ilə yanaşı, paralel şəkildə İslam dünyasının müstəqilik qazanması üçün Azərbaycanın bolşevikləşməsinin zəruri olduğı fikrini meydana gətirmişdir. Beləliklə, 1920-ci il aprel ayının 27-də Qırmızı Ordu Azərbaycan respublikasının müstəqilliyinə son qoydu¹⁴. Azərbaycan hökumətinin təslim olmasını qəbul edən bolşevik dövlətinin hökumətin yüksək səviyyəli rəsmi şəxsləri istisna olmaqla digər dövlət nümayəndələrini həbs etməməsi, sonralar Stalinin dövlət başçısı Rəsulzadəni həbsdən azad etməsi millətçi ziyalıların təqdirinə səbəb olmuşdu¹⁵.

Zenkovskiyə görə, sovet bolşeviklərinə qarşı Azərbaycan xalqının müqavimətinin zəifləməsinin səbəblərindən biri də Müsavat milliyətçiliyinin şiə icması arasında nüfuzunu itirməsi olmuşdur. Belə ki, “İslam dini kosmopolit bir dindir. Buna görə, pan-türkçü və ya hər hansı bir millətçi cərəyan İslamın təməl inancı ilə ziddiyyət təşkil edir” fikrində olan şiə din xadimləri Müsavat üçün həmişə narahatlıq mənbəyi olmuşlar¹⁶. M. Rəsulzadə, Ə. Topçubaşov və Əhməd Ağaoğlu kimi Azərbaycan dövlət xadimləri və ziyalılarının millətçilik ideyalarını Cəmaləddin Əfqaninin pan-islamçılıq cərəyanının təsirində davam etdirərək İslam dünyasının yenidən canlanıb birləşdirilməsi görüşünü müdafiə etməsinə və siyasi fəaliyyətin milli prinsiplərdən daha çox İslam dini və mədəniyyəti üzərində təşkil edilməsinin daha doğru olacağını irəli sürməsinə baxmayaraq, bu mühafizəkar şiə din xadimlərinin inamını qazanmağa kifayət etməmişdi¹⁷.

¹⁴ Ətraflı məlumat üçün bax: Hüseyn Baykara, *Azərbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*, səh., 291-297.

¹⁵ Furman, Dimitriy, edit, *Azərbaycan i Rossiya: Obşestva i Gosudarstva*, səh., 29

¹⁶ Zenkovsky, Serge, yenə orada, səh., 273.

¹⁷ Zenkovsky, Serge, yenə orada, səh., 271-272.

SUMMARY

The religious and national thought were some of the factors that influencing to political straits at the beginning of the XX century. In this article is taken up political and religious thought. The causes of Pan-Islamic and Pan-Turkist influences have been explained especially. The relation between religious-national thought of Azerbaijan Democratic Republic and social thought has been taken up in this article. From investigations of the social scientists have been used in this theme.

ƏDƏBİYYAT

Bala (Mehmetzade), Mirza, *Milli Azərbaycan Hareketi*, Azərbaycan Kültür Dərnəgi nəş, Ankara, 1991

Baykara, Hüseyin, *Azərbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*, Gençlik Basımevi, İstanbul, 1975

Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, III cild, Kısım 4, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1967

Dağı, Zeynep, *Kimlik, Milliyetçilik ve Dış Politika, Rusya'nın Dönüşümü*, Boyut nəşr., İstanbul, 2002

Furman, Dimitriy (edit), *Azerbaydjan i Rossiya: Obşestva i Gosudarstva*, Moskva, 2001

Hayit, Baymirza, *Türkistan Rusya ile Çin Arasında*, tər: Abdülkadir Sadak, Otağ nəşr., Ankara, 1975

Hosking, Geoffrey, *Russia and the Russians*, Cambridge, Massachusetts, 2001

Nerimanoğlu, Kamil Veli, "Türk Dünyasında Stratejik Bir Obje Olarak Halk Bilimi Azerbaycan Örneği", *21.Yüzyılda Türk Dünyası Jeopolitiği Muzaffer Özdağ'a Armağan*, der: Özdağ, Ümit; Kalafat, Yaşar; Erol, Mehmet S., C:IV, Asam nəşr., Ankara, 2003

Resulzade, Mehmet Emin, *Azerbaycan Cumhuriyeti (Keyfiyyet-i Teşekkülü ve Şimdiki Vaziyeti)*, haz: Akpınar, Yavuz; Yıldırım, İ.Murat, Çağın, Sabahattin, Azərbaycan Türkleri Kültür ve Dayanışma Dərnəgi yay., İstanbul, 1990

Swietochowski, Tadeusz, *Russian Azerbaijan, 1905-1920, The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge University Press, USA, 1985

Zenkovsky, Serge, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Harvard University Press, USA, 1967

Aytək Zakirqızı (Məmmədova)
fəlsəfə elmləri namizədi

ZİYAƏDDİN FƏXRİ FİNDİKOĞLUNUN YARADICILIQ İRSİNDƏN

XX əsrdə Türkiyənin gərgin ictimai-siyasi vəziyyətinə baxmayaraq, elmi-mədəni həyatı dolğunluğu, zənginliyi ilə fərqlənir. Bu ilk öncə həmin dövrdə yaşayıb yaratmış mütəfəkkirlərin yaradıcılıqları ilə əlaqədardır. Belə ki, Musa Akyiğit (1865-1923), İsmail Haqqı İzmirli (1868-1946), Ziya Gökalp (1876-1924), Mehmet İzzət (1891-1930), Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965), Hilmi Ziya Ülkən (1901-1974), Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu (1901-1974) və başqaları Türkiyənin elmi-mədəni həyatının çiçəklənməsində misilsiz xidmət göstərmişlər. Bu baxımdan Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun yaradıcılıq yolunu işıqlandırmaq, elmi fəaliyyətinə diqqət yetirmək münasibdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu 1901-ci ildə Ərzurumun Tortum qəzasında doğulmuşdur. Atası Xəlil Fəxri müxtəlif yerlərdə qazilik etmiş, anası Fatma Zəhra dindar bir qadın olmuşdur. Ziyaəddin Fəxri ilk təhsilini Hakkari və Ərzincanda almış, orta məktəbi Malatya və Kayseridə oxumuşdur. İstanbulda Gələnbevi Liseyini bitirmişdir. Alim həmkarı Hilmi Ziya Ülkən Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun «ailə çevrəsində atasının və başlıca əmisi Saleh Müxlis Ərzurumunun təsiri altında çox erkən yaşda yazı yazmaq və kitab toplamaq marağına düşdüyünü» bildirmişdir (4, 482).

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu Poçt Teleqraf Məktəbində də təhsil almış, təhsilini bitirdikdən sonra poçt idarəsində çalışmağa başlamışdır. Fəlsəfəyə göstərdiyi marağa görə İstanbul Universiteti Ədəbiyyat Fakültəsi fəlsəfə dərslərində əvvəlcə dinləyici kimi iştirak etmiş, sonra burada tələbə olaraq təhsilini davam etdirmişdir. Mütəfəkkir İstanbul Universiteti Ədəbiyyat Fakültəsi Fəlsəfə Bölümünü 1924-cü ildə bitirmişdir. Təhsilini tamamlayan Ziyaəddin Fəxri Ərzurum, Sivas və Ankara liseylərində müəllim işləmişdir.

Hilmi Ziya Ülkən Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun 1928-ci ildə doktoranturada oxumaq üçün Strasburqa göndərildiyini bildirsə də, alimin həyat və yaradıcılığını araşdıran başqa tədqiqatçılar həmin tarixin 1930-cu il olduğunu göstərirlər. Dilavər Düzgün mütəfəkkirin Strasburqdakı təhsili barədə yazır: «1930-cu ilin əvvəlində doktorant olmaq üçün ölkə xaricinə göndəriləcək bir tələbənin seçimi üçün açılan imtahanda uğurlu olaraq Strasburq Universitetinə göndərilmişdi. İmtahana Ziyaəddin Fəxri bir yoldaşıyla birlikdə girmişdi. Avropaya tək adamın göndərilməsi planlaşdığı halda namizədlərin ikisinin də səviyyələri çox üstün tutularaq hər ikisi də Avropaya göndərilmişdi. Türkiyədəki bakalavr təhsilini etibarsız saydığı üçün Strasburq Universitetində ikinci fəlsəfə təhsilinə başlayan Fındıkoğlu 1933-cü ildə məzun olmuş və 23 oktyabr 1933-cü il tarixində İstanbul Universiteti Ədəbiyyat Fakültəsi ictimaiyyat və etika dosentliyi vəzifəsinə başlamışdır». (5, 23-24)

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun Strasburq Universitetində yazdığı doktorluq dissertasiyası Ziya Gökalpla bağlı idi. Belə ki, mütəfəkkir 1935-ci ildə yenidən Strasburqa gedərək doktorluq dissertasiyasını tamamlamış və 1936-cı ildə İstanbul Universiteti Ədəbiyyat Fakültəsindəki dosent vəzifəsinə qayıtmışdır.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun doktorluq dissertasiyası Parisdə kitab kimi də nəşr edilmişdir. Filosofun dissertasiyası əsasında «Ziya Gökalp» (Paris, 1935), «Ziya Gökalp və sosiologiyası» (Paris, 1936) kitabları çapdan çıxmışdır. Əli Nüzhet Göksel alimin doktorluq dissertasiyasını «Ziya Gökalp, həyatı və ictimaiyyəti» adı ilə 1938-ci ildə Parisdə çap etdirdiyini bildirmişdir.

Strasburqdan Türkiyəyə qayıdan Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu 1934-cü ildə «İş» adlı bir dərgi yaratmış, 1938-ci ildən etibarən həmin dərgini «İş və Düşüncə» adlandırmış, bu dərgini təqribən qırx ilə yaxın nəşr etdirmişdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun yaradıcılığına İstanbul Universitetində ona dərs deyən Mehmet İzzətin böyük təsiri olmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, Avropanın ən qədim universiteti - Paris – Sorbonna Universitetinin Fəlsəfə Bölümündə təhsil almış Mehmet İzzət dövrünün fəlsəfi təlimlərinin tədqiqində və təbliğində

mühüm xidmət göstərmişdir. Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu müəlliminə dərin hörmət bəsləmişdir. Hilmi Ziya Ülkənin təqdim etdiyi bir fakt buna parlaq misaldır. Belə ki, Mehmet İzzətin ölümünün 10 ilində, yəni 1940-cı ildə Fındıkoğlu müəllimi haqqında bir çox araşdırmalar çap edilmiş «İş» dərgisinin xüsusi bir sayını çaxarmışdır.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu 1937-ci ildə İstanbul Universitetində yeni qurulan İqtisad Fakültəsində çalışmaqqla yanaşı Hüquq Fakültəsində hüquq sosiologiyası fənnini də tədris etmişdir. 1940-cı ildən başlayaraq Ədəbiyyat Fakültəsində fəxri olaraq etika fənnindən dərs demişdir. (4, 482)

Dilavər Düzgün mütəfəkkirin 1941-ci ildə professor olduğunu, 1958-ci ildə ordinarlığa yüksəldiyini bildirərək qeyd edir ki, onun ordinarlığa seçilməsi üçün yaradılan komissiya üzvlərindən biri də Hilmi Ziya Ülkən olmuşdur.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu 1972-ci ildə təqaüdə çıxana qədər İstanbul Universiteti İqtisad Fakültəsində kafedra müdiri vəzifəsində çalışmışdır. (6, 28) Filosof 16 noyabr 1974-cü ildə vəfat etmişdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu zəngin yaradıcılıq irsinə malikdir. Sosiologiya sahəsində daha çox fəaliyyət göstərməsinə baxmayaraq, iqtisad, hüquq, tarix, folklor və başqa elm sahələrində də araşdırmalar aparmış, elmi əsərlər yazmışdır. Türk alimlərindən Mustafa Erkal mütəfəkkirin 3000 yaxın elmi əsərinin olduğunu, Dilavər Düzgün isə əsərlərin sayının 4000 yaxın olduğunu bildirmişdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu çap etdirdiyi yazılarda öz adı ilə yanaşı bir neçə başqa adlardan da istifadə etmişdir. Dilavər Düzgün mütəfəkkirin çap etdirdiyi yazılarda 74 imza ilə çıxış etdiyini göstərmişdir.

Mustafa Erkal Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun sosioloq kimi fəaliyyətini belə qiymətləndirmişdir: «Sosiologiya ilə əlaqəli qaynaqları yaxşı izləyən hocamız əlindəki materialı işlədə bilən, Türkiyə gerçəyində mövzuları analiz edə bilən, öz təbiri ilə «halva yarada bilən» bir elm adamıydı».

Orxan Türkdoğan XX əsrdə üç nəsil sosioloqun yetişdiyini, ilk nəslin başlıca nümayəndələrinin Ziya Gökalp, Mehmet İzzət və

Prens Sabahəddin olduğunu, ikinci nəslin Cümhuriyyətin yaranması ilə başlayan və 1950-ci illərə qədər davam edən bu nəslin başlıca nümayəndələrinin Hilmi Ziya Ülkən, Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu, Nurəddin Şazi olduğunu yazmışdır. Orxan Türkdöğən qeyd etmişdir ki, Fındıkoğlu, eyni zamanda birinci nəslin əhəmiyyətli düşüncələrini üçüncü nəsle ötürən tarixi bir rol oynamışdır. (8, 5).

Mustafa Erkal Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun Türkiyə sosiologiyası tarixindəki yeri haqqında yazırdı: «Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülkənlə birlikdə, Türk sosiologiyasında Ziya Gökalp və Prens Sabahəddin ilə başlayan zəncirin, hocası Mehmet İzzətdən sonra gələn halqasını əmələ gətirir». (6, 28).

Professor Erol Güngör Türk sosiologiyasının Ziya Gökalpdan sonra 30 ilə qədər, bəlkə daha çox müddət ilə, Hilmi Ziya Ülkənin və Fındıkoğlunun çiyinlərində həyata keçdiyini bildirmişdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu sosiologiyanın tədqiqi ilə yanaşı tədrisində də mühüm xidmət göstərmişdir. Mütəfəkkir 1949-cu ildə «Sosializm» kitabına yazdığı «Ön söz»də Türkiyədə sosiologiya fənninin orta və ali təhsil pillələrində uzun zamandan bəri yer aldığını bildirmiş, sosiologiya dərsinin o dövrdə İstanbul Universitetinin Ədəbiyyat, Hüquq, İqtisad Fakültələrində, Ankara Universitetinin Dil-Tarix-Coğrafiya, Hüquq Fakültələrində, Mülkiyə Məktəbində tədris edildiyini yazmışdır.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun «Sosializm» kitabında «sosializm» sözünün Əflatundan Karl Marksa qədərki tarixi araşdırılır. Bu kitabda filosof «sosializm» məsələsini sosioloji istiqamətdə tədqiq etdiyini bildirmişdir. Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu «sosializm» sözünün ictimaiyyət aləmində nə zamandan bəri işlənilməsi məsələsinə də toxunmuşdur: «Fransız alimlərindən Reybaud, 1839-cu ildə nəşr etdiyi «Müasir islahatçılar» əsərində sosializm sözünün ilk dəfə işlənmək şərəfinin özünə aid olduğunu söyləyir. Fəqət bu daha çox bir öyünmədir. Sonrakı tədqiqat, 1827-ci ildə İngiltərədə Ovenin nəşr etdiyi «Cooperativ Magazine» məcmuəsində sosializm sözünün tez-tez işləndiyini göstərir. Alman iqtisadçısı və sosioloqu Sombartın etdiyi araşdırmalar nəticəsində isə sözün ilk dəfə 1803-cü ildə İtalyan müəlliflərindən Qiuliani tərəfindən istifadə edildiyi anlaşılır. Hətta

yalnız «sosializm» sözünü deyil, bu sözün sifəti «sosialist» ilə məsdəri olan və XIX əsr boyunca ictimai və iqtisadi siyasətləri parolunu təşkil edən «sosializə etmək» də ilk dəfə bu müəllif tərəfindən işlənilmişdir.

Mütəfəkkir Karl Marksın sosializmi «elmi sosializm», Sombartın «proletar sosializm» adlandırdığını, Dürkheymin sosialist nəzəriyyələrin topuna «kommunizm» adını müvafiq hesab etdiyini bildirir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu Türkiyədə sosializm deyilincə, sosializm sözünün Türkiyədə işlənməyə başladığı zamanı deyil, Qərbdə və sosialist ədəbiyyatında olduğu kimi ictimai məsələ, sosial ədalət probleminin nəzərə alınmalı olduğunu bildirmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Türkiyənin tarixində yeni bir mərhələ olan 27 May 1960-cı il inqilabı ilə Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu bir sosioloq kimi maraqlanmış və bu hadisəyə öz münasibətini bildirmişdir. Ümumiyyətlə, mütəfəkkir dövrünün bütün ictimai-siyasi hadisələrini obyektiv şəkildə qiymətləndirməyə çalışmışdır.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun yaradıcılığında İbn Xəldun haqqında tədqiqatı da mühüm yer tutur. Filosof 1951-ci ildə İstanbulda keçirilən XXII Şərqsünaslar Konqresində etdiyi «Türkiyədə İbn Xəldunizm» adlı məruzəsində İbn Xəlduna aid bəzi araşdırmasının biblioqrafiyasını da göstərmişdir. Buradan məlum olur ki, tədqiqatçı İbn Xəldun haqqında ilk araşdırmasını 1924-cü ildə çap etdirmişdir.

Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu bu məqalədə Misir alimi Taha Hüseynin İbn Xəldun haqqında yazıb 1917-ci ildə Parisdə-Sorbonnada müdafiə etdiyi doktorluq dissertasiyasına da münasibət bildirmişdir. Belə ki, mütəfəkkir Taha Hüseynin İslam aləminin mədəniyyətinin İbn Xəldundan sonra inkişaf etməməsini türklərin fəthləri ilə əlaqələndirməsi fikrinə qarşı çıxmışdır. Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu Taha Hüseyni və F.Vüstenfeld, Qustav Le Bon kimi bəzi Avropa şərqsünaslarını İslam aləmində yaranmış elm və mədəniyyəti yalnız ərəblərə aid etməsinə görə tənqid etmişdir. Tədqiqatçı Avropanın orta əsrini bir almana, bir fransıza, bir ingilise aid olmadığı kimi, müsəlman aləminin orta əsrinin də bir ərəbə, bir

türkə, bir əcəmə aid olmadığını göstərmişdir. Digər tərəfdən Taha Hüseynin Misirdə bir ərəb millətinin və dövlətinin olduğunu, bu dövlətin türk fəthləri ilə aradan qaldırıldığını, nəhayət Napoleonun hücumlarıyla yenidən dirçəlməsi fikrinə qarşı çıxan filosof yazırdı: «Hansı ərəb dövlətinin və hansı ərəb elmi və ədəbiyyatının «Türk fəthləri» tərəfindən qaldırıldığı haqqında Dr. Taha Hüseynin heç bir açıq-aydın və müəyyən bilgiyə sahib olmadığı görünür».

Göründüyü kimi, Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlu hadisələrə tarixilik baxımından yanaşaraq Taha Hüseynin irəli sürdüyü yanlış müddəanı obyektiv şəkildə, elmi mövqedən təkzib etmişdir.

Beləliklə, Ziyaəddin Fəxri Fındıkoğlunun yaradıcılığı zənginliyi, dolğunluğu ilə hər zaman maraq doğurur, gələcək nəsillər üçün örnekdir.

РЕЗЮМЕ

Айтек Закиркызы (Мамедова)
кандидат философских наук

Из творческого наследия Зияаддина Фахри Фындыкоглу

В статье рассматривается творческий путь турецкого мыслителя Зияаддина Фахри Фындыкоглу (1901-1974), рассказывается о его разнонаправленной деятельности, о творческом наследии. Отмечается, что ученый написал произведения о социологии, экономике, праве, фольклоре и т.д. Автор дает информацию о том, что Зияаддин Фахри Фындыкоглу занимался исследованием и преподаванием социологии параллельно. Подчеркивается, что ученый объективно оценивал исторические процессы своего времени и с научной точки зрения подходил к ним. В статье также указывается, что творческое богатство мыслителя, его произведения представляют интерес для всех времен и для будущих поколений.

SUMMARY

Aytek Zakirkizi (Mammadova)
candidate of philosophical sciences

From creativity heritage of Ziyaaddin Faxri Findikoglu

In the article was analysed the creativity way of Turkish thinker Ziyaaddin

Faxri Findikoglu (1901-1974), described his comprehensive activity and legatee. There ascertained, that scientist wrought about difference direction of science, such as economy, law, history, folklor etc. Scientists activity was continued both in research and study of sociology. Was underlined his objective approach to historical and modern processes, deep scientific analysis. In the article considered the richness of his heritage its actuality and interest for all times and for future researchers.

QAYNAQLAR

1. Z.F.Fındıkoğlu. Sosializm. Birinci cilt. İstanbul, 1961.
2. Z.F.Fındıkoğlu. Türkiyede Sosializm hakkında bir çalışma proqramı denemesi. Sosializm. İstanbul, 1961.
3. Z.F.Fındıkoğlu. Türkiyede İbn Haldunizm. 60. Doğum yılı münasibətiylə Fuad Köprülü armağanı. İstanbul, 1953.
4. Hilmi Ziya Ülken. Türkiyede çağdaş düşüncə tarixi. İstanbul, 1994.
5. Dilaver Düzgün. Ziyaəddin Fəhri Fındıkoğlu həyatı, kişiliği və çeşitli yönəri. Türk Yurdu, cilt: 22, sayı:177. Mayıs 2002.
6. Mustafa Erkal. Ziyaəddin Fəhri Fındıkoğlu. İslam Ansiklopedisi, cilt: 13. İstanbul, 1996.
7. Mustafa Erkal. 100. Doğum Yıldönümü dolayısıyla Hocam Ord. Prof. Dr. Ziyaəddin Fəhri Fındıkoğlu. Türk Yurdu, cilt: 22, sayı: 177. Mayıs 2002.
8. Orhan Türkdöğən. İkinci kuşak Türk sosyolojisinde Fındıkoğlu'nun yeri. Türk Yurdu, cilt: 22, sayı: 177. Mayıs 2002.
9. Ziya Gökalp həyatı, sənəti, əsəri. Hazırlayan: Ali Nüzhet Göksel. Dördüncü basılış. İstanbul, 1963.
10. Erol Güngör. Hilmi Ziya Ülken için. Türk Yurdu, cilt: 22. Şubat 2002.

ƏLİ ŞƏRİƏTİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜNÜN FORMALAŞMASI

Аспирант Д.Ъ.Вялийев

XX yüzillikdə İran ictimai-siyasi və dini fəlsəfi fikri Şərq ölkələri ictimaiyyətinin diqqət mərkəzində olmuşdur. İranın filosof və tarixçiləri ictimai-siyasi fikir nümayəndələri, islam ilahiyyatçıları və ideoloqları mövcud olan problemlərlə müxtəlif səpkidə ideya-siyasi xarakterli materiallar işləmiş ölkənin mədəniyyət tarixi keçmiş ənənələri ilə bağlı olan fəlsəfi nəzəriyyələr işləməyə çalışmışlar. Belə ki İranın filosof ideoloqları özlərinin fəlsəfi təlimində bir qayda olaraq əsas diqqəti Avropa ölkələrində mövcud olan fəlsəfi düşüncələrin araşdırılmasına vermiş bu kontekstdə İranın müasir fəlsəfi düşüncəsinin formalaşmasının zəruriliyindən danışmamışlar.

Eyni zamanda belə bir mühüm cəhəti də qeyd etmək lazımdır: İran fəlsəfəsi, sosiologiyası sahəsindəki araşdırmalar sübut edir ki, bu ölkənin ictimai-siyasi fikri, əsasında dini ideya duran inqilab konsepsiyası daha geniş yayılmışdır. Zənnimizcə bu fenomen bir sıra səbəblərlə əlaqədardır.

Birincisi ictimai şüurda orta əsr ənənələri hələ də öz təsirini qoruyub saxlaya bilir. Orta əsrlərdə, hətta yeni tarixdə belə bütün kütləvi hərəkətlər dini bayraqlar altında baş verirdi.

İkincisi, ölkə əhalisinin əsas hissəsi islam dininə etiqad edir. Dini şüur üçün hər hansı bir sekulyarist inqilab nəzəriyyəsini qavramaq, mənimsəmək olduqca çətindir.

Üçüncüsü, ən başlıcası isə, fəhlə sinfinin hələ tam mütəşəkkil, siyasi cəhətdən yetkin olmadığı, xırda burjua təbəqələrinin əksəriyyət təşkil etdiyi bir cəmiyyətdə ictimai-siyasi dəyişikliklər proqramı dini şüarlar pərdəsi altında daha cazibədar görünür, dini hərəkətin sosial bazası daha güclü olur.

Bundan əlavə uzun illər boyu başqa ideya-siyasi cərəyanların nümayəndələri ilə yanaşı din xadimləri də hakim rejim tərəfindən amansız təqibə məruz qalmışlar. Bu illər ərzində İran ruhaniləri islam bayraqları altında antimonarxiya inqilabi konsepsiyasını işləyib hazırlaya bilmişdilər. Məhz bunun nəticəsidir ki, 1978-1979-cu illər inqilabı zamanı ruhanilər inqilabı hərəkətinə daha çox hazır idilər.

Bundan əlavə İranda olan müxtəlif ideya istiqamətli təlim və dini proqramların qısa da olsa tədqiqatı çox maraqlı olar. Bu sahədə mövcud olan tədqiqatlar onu göstərir ki, İranda islam ruhani nəzəriyyəçilərinin bir çoxunda dini-siyasi baxışları, fəlsəfi nəzəriyyələri xüsusi tədqiqat mövzusu olmalıdır. Həmin dövrdə İranda fəlsəfi fəaliyyət göstərən dini nəzəriyyəçilərdən Ruhulla Xomeyni, Mahmud Tələqani, Əli Şəriəti, Kazım Şəriət Madəri, Əli Əkbər Haşimi Rəfsəncani və b. kimi İran ruhani və ilahiyyatçıların təlim və baxışlarının öyrənilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. (1 s.23)

XX əsr müsəlman Şərqi ölkələrindən olan İranda yaşamış ən görkəmli filosoflardan biri Əli Şəriətidir.

Əli Şəriəti 1933-cü ildə İranda anadan olmuşdur. Orta məktəbi qutardıqdan sonra Məşhəd Universitetinin ədəbiyyat fakültəsinin bakalavr pilləsini bitirən Əli Şəriəti təhsilini davam etdirmək üçün Frasanın Sorbonna universitetinə göndərilmişdir. Sorbonnada O, L. Massinyonun, A. Lefevrin, J.P. Sartın, J. Kontonun, E. Frommun, M. Veberin və başqalarının mühazirələrini dinləmiş və bu filosofların bir çoxu ilə yaxından tanış olmuşdur. (9 s.37)

İslam dini fəlsəfəsində öz dəsti xətti ilə seçilən Əli Şəriəti digər filosoflardan fərqlənir. O, fəlsəfə, ilahiyyat, sosiologiya sahəsində bir çox əsərlərin müəllifidir. Əli Şəriəti eyni zamanda çox güclü ideoloq və islahatçı olmuşur. Əli Şəriətinin ən başlıca ideyası islamın əsasına, özəyinə qayıtmaqdır. Onu narahat edən ən böyük problem “özgələşmə” problemidir. O bildirir ki, xüsusilə Qərb dövlətlərinin təsiri ilə islamda özgələşmə prosesi getmiş və müasir dövrdə islam dini ilk dövrlərdə olduğu kimi deyil başqa istiqamətə yönəlmişdir. Buna görə də O, cəmiyyətdə əsl islam prinsiplərini bərpa etmək istəyirdi. Bu ideyalarının xalq arasında böyük rəğbətlə qarşılanması 1978-ci ildə Əli Şəriətinin Londonda müəmmalı şəkildə öldürülməsinə səbəb oldu. Lakin onun bu ölməz düşüncə və fikirləri 1979-cu ildə İranda baş verən hərəkatın ideya mənbələrindən birinə çevrilip. (3 s.124)

Əli Şəriəti təkcə Şərq dünyasında deyil Qərbdə, xüsusilə də Avropada tanınmış bir şəxs idi. Onun yüzlərlə əsəri Qərbi Avropa dillərinə və Türk dilinə tərcümə edilmişdir. Bu əsərlərdən “Dinə qarşı din”, “Nə etməli”, “Ümmət və iman”, “Dini tanımaq”, “Hər hicrət bir inqilabdır”, “Kendini devrimci yetişdirmək”, “Özə dönüş”, “İslamı tanımaq”, “Bizim yerimizə

düşünənlər”, “Əli Şəriətinin həyat və düşüncəsinə toplu bir baxış”, “Hizmət və islah”, “Əli Şəriəti qazanmanın və gelişimin öyrətməni”, “Əli Şəriəti İran devriminin ideoloqu”, “Əli Şəriəti Allahpərəst sosialist” və s. adlarını çəkə bilər.

Əli Şəriəti haqqında P. Hontiqtonun, Frensis Fukayamo kimi görkəmli Avropa şəxsiyyətləri kitab və məqalələr yazmışlar. Frensis Fukayamonun Əli Şəriəti haqqında yazdığı “Əli Şəriəti üzərinə bir oturma” məqaləsi buna misal ola bilər.

İnsan probleminə dini islahatçı yanaşma prosesini Əli Şəriəti çox mühüm və aktual saymışdır. O, belə hesab edidi ki, müasir “Süni” sivilizasiyanın, ideal cəmiyyətin təbii münasibətlərin olduğu dövrə qayıtmağa ehtiyac vardır. İslami dəyərləri tədqiq edən şəxs kimi ideal dövrü O, kamil insan olan Məhəmməd Peyğəmbərin cəmiyyəti hesab edirdi. Həmin dövrə qayıdışın əsas şərtini insanın ilahi təyinatının başa düşülməsində görürdü. (5 s.78)

İnsan filosofu islam humanizminin inkişaf etməsində müasir cəmiyyətin oyanmasını, fəallığını xüsusi qeyd edirdi. Şəriəti etiraf edirdi ki, bir çox fəlsəfi doktrinalar əvvəldən insanların xilasını, onların yaşayış-həyat tərzinin təkmilləşməsini öz ali məqsədi elan etmişdir. Lakin sonradan elə insanın özü-özünü daha da çox əzablara düşər etmişdir. Burada söhbət Daosizmlə Buddizmdən və sonradan dəyişib fanatik konservatizmə çevrilmiş konfutsianizmdən gedir. Hətta vaxtilə dünya dini hesab edilən istismarçı dövlət, zorakılıq ideologiyasına xidmət edən Xristianlığı da buna misal göstərmək olar. İslamda olan həqiqi insan təlimi Məhəmməd Peyğəmbərin ölümündən sonra təhrif edilmişdir. Nəticədə müasir dövrdə din insanda təbiətin “çələngini” görmür. O zəhlətökən dilənçiyə, “gizli qüvvələrin” quluna çevrilmiş, və onların üzərində hakim deyil, hansı ki, onlar onu daima alçaldıb şəxsi iradəsini əlindən alırlar. Buna görə də Şəriəti insanın dini konsepsiyasının güclü surətdə islahatlaşdırılmasını təklif edir. Bu islahatlar nəticəsində müsbət nə varsa hamısını dirçəltmək, süni-yabancıyı isə kökündən məhv etməyi tövsiyə edirdi.

Lakin sual meydana çıxır ki, o, bu islahatları hansı yolla aparmaq və bu yolda prosesləri necə tənzimləmək mexanizmini işləyib hazırlamışdır.

Şəriəti belə hesab edirdi ki, müasir müsəlman dinə, inama çox böyük ehtiyacı olduğu halda ona yanaşma və öyrənmə metodlarını bilmirdi. Elə

buna görə də ona dini düzgün başa düşmə yollarını göstərmək çox mühüm əhəmiyyət kəsb edərdi. Əli Şəriəti deyirdi: fəlsəfi elm sahəsində istedadla malik olmaqdan, həqiqət axtarışlarına düzgün yanaşma metoduna sahib olmaq daha məqsədarıvafiq olardı. (2 s.64) Bununla əlaqədar olaraq islami nəzəri cəhətdən tədqiq etmək, Quranın öyrənilməsi prosesini yenidən təşkil etmək və ehkamçılıqdan uzaqlaşmağı tələb edirdi. Şəriəti Quran oxumaqla kifayətlənməmək fikrini irəli sürərək oradakı rəmzləri analiz edib onlar haqqında dərinlən düşünməyi bir şərt kimi irəli sürürdü. Bu halda bu müqəddəs kitab nənki təbiət haqqında elmlərə, tarixə, cəmiyyətə aid olan problemləri hətta Allahı tanıma prosesini də tənzimləyə bilər. Şəriətinin fikrincə muasir dövrdə islam dini və mədəniyyəti çox faciəli bir vəziyyətə düşmüşdür. Bu dini köhnənin qalığı elan edir və muasir dövrdə yabançı bir məvhum kimi təqdim edirlər, əvəzində cəmiyyət, təbiət və humanitar elmlərə səcde edir, onarı ideallaşırdılar. Umumiyyətlə Şəriəti belə hesab edirdi ki, “həqiqi” islam iki tarixi təbəqənin altında gizlədilmişdir.

1. Köhnə mürteci ənənənin kompleksi altında
2. Zamandan geridə qalmış islam qayda qanunları (7 s.94)

O, belə hesab edirdi ki, islam dini muxtəlif sivilizasiya və mədəniyyətlərin qoynunda inkişaf edərəkən köklü dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Yeniləşmə konsepsiyasını izah edərəkən Şəriəti qeyd edidi ki, muxtəlif milli mədəniyyətlərin kontekstində hərəkət edərəkən müəyyən olunmuş fəlsəfi konsepsiyalarla əlaqələndirilib zamanın gedişatı prosesində tənzimlənməlidir.

Şəriəti islam mədəniyyətinin zəifləməsinin əsas səbəbini “ictihad ruhunun” ölümündə görürdü. Müstəqil, azad elmi tədqiqatların fonunda islam dininin keçdiyi qapıları ictihad hesab edir, onun genişlənməsini və hərəkət faktorunu mühüm aparıcı qüvvəsi hesab edirdi. Beləliklə Şəriəti islamda islahatçılıq prinsiplərini mütləq ictihad əsaslarına söykənməsini vacib hesab edirdi.

Əli Şəriətinin A.Toynbinin tarixi inkişaf konsepsiyasının dövrü nəzəriyyəsində bir çox işlənilib hazırlanmış müddəaları vardır.

Əli Şəriətinin fikrincə Toynbinin tarixi inkişaf konsepsiyası yalnız cəmiyyət sisteminin təkamülü nəzəriyyəsində deyil, sivilizasiya, mədəniyyət həm də dinə uyğun olan siyasi hərəkətlər, inqilablar və s. doğrudur.

Amma, Şəriəti sxemi sadələşdirir, Toynbinin təsəvvürlərini və dövrü təkamülün dörd mərhələsindən (genezis, inkişaf-böyümə, partlama, dezintegrasiya-tərkib hissələrə parçalanma) danışmır. Ancaq iki mərhələsini “hücum” və “müdafiə” mərhələlərini göstərir. (8 s.112)

Ola bilərmə cəmiyyət həmişə “hücum” vəziyyətində olsun və “müdafiə”yə keçid olmasın ?

Əli Şəriətinin fikrincə məhz bu keçidin təbii prosesini süni olaraq dayandırmaq üçün “hərəkət” saxlamağa yol vermək olmaz, eyni zamanda “fasiləsiz inqilab” nəzəriyyəsi işlənib hazırlanır.

Əli Şəriətiyə görə həm cəmiyyətdə həm də dində 3 əsas prinsipə söykənməklə “fasiləsiz inqilabı” həyata keçirmək olar.

1. Əli Şəriətinin qənaətinə görə sərbəst ictimai, ideologiya və ictimai təfəkkürdə “fasiləsiz inqilabın” uğurunu təmin edir. Əli Şəriəti əsaslandırır ki, baxmayaraq ki Quranda hər cür ideologiya və hər cür dini ayrılma zəruriliyindən danışılır, ancaq bu, sahələrdə “fasiləsiz inqilabın” həyata keçirilmə imkansızlığını ifadə etmir. Əli Şəriətinin fikrincə ictimai “təfəkkür sahəsində fasiləsiz inqilab” kimi islam ideologiyasını “hücum” prosesinə uzatmağa imkan verir. Əli Şəriəti qeyd edir ki, “ictimai qapısı” hamı üçün açıq olmalıdır: həm uləmələr həm də sadə müsəlmanlar üçün. Müsəlman daima dini dərk etmədə özü çalışmalı, mümkün qədər nüfuz sahibinin fikirləri olmadan yaşamalı, ancaq ehtiyac olduqda ona baxmalıdır.

2. “Əmr be məruf, nəhy əz münkər”-yaxşı işlərə dəvət etmək, pis işlərdən çəkəndirmək.

Şəriəti qeyd edir ki, Peyğəmbər, Əli və Hüseynin əməl ediyi bu qədim prinsipə, cəmiyyətin bütün üzvləri, istər xristian, tacir və ya ziyalı olsun əməl etməlidir. “İctimai əlaqələrdə fasiləsiz inqilabı” həyata keçirmək üçün ilkin şərait olacaq. (10 s.18)

3. “Daimi hərəkət”. Daimi hərəkətin “fasiləsiz inqilab” nəzəriyyəsinə müvafiq olaraq iki forması olmalıdır:

a). “Daxili hərəkət”. Mənəvi özünü təkmilləşdirmənin subyektidir. Bu özünü dərk etməyə çalışmaqdır, “həqiqi “Mənə” doğru getmək, səthi “Məndən” qaçmaq hərəkətidir.

b). “Xarici hərəkət”. Sözü həqiqi mənasında miqrasiya, bütövlükdə cəmiyyətin və yaxud da cəmiyyətin bir üzvünün bir yerdən başqa yərə

yerdəyişməsidir. “Xarici hərəkət” cəmiyyətin inkişafının yeni, daha progressiv mərhələyə keçməsinə imkan yaradır.

İslamda islahatın zəruriliyi və ona ictihadın əsasını qoymağı təklif etməklə, Şəriəti onu inqilabın əsas obyektı adlandırmaqla dində “yenidənqurma” yanaşmasına öz rəyini bildirmişdir. İslam ideoloqunun bu “yenidənqurma”-nın elementlərindən birinə-ruhaniliyə, yanaşması necə olmuşdur ?

Şəriəti yenidənqurma zamanı ruhaniliyin dəyişilməsini də daxil etməklə, eyni ilə konkret tarixi mövqedə onun mahiyyətini analiz etməyi fərz edirdi.

Umumiyyətlə həmin dövrə nəzər saldıqda məlum olur ki, İran inqilabı mübarizələrin, dəyişikliklərin astanasındadır və bu mühitdə ruhanilərin rolu Şəriəti tərəfindən xüsusilə araşdırılır və qiymətləndirilir.

Ruhanilik haqda danışdıqda, Şəriəti ruhaniyyət terminini işlədir. O, belə hesab edir ki, bu mənada ruhaniyyət nisbətən yaxın vaxtlarda hər ehtimala qarşı Şiəlik yaranmamışdan qabaq işlədilməyə başlanmışdır.

Əli Şəriətinin sübutu ilə ənənəvi müsəlman ədəbiyyatında “ruhani” termininə praktiki olaraq rast gəlinmir, onun əvəzinə “uləma” termini işlənir. Buna görə Şəriəti əvvəlcədən şərt qoyur ki, “uləma əl islam”-“islam uləması” terminin yerinə “ruhaniyyət” terminini işlədəcək.

Şəriəti belə hesab edir ki, islam uləması hərtərəfli mütəxəssisdir, o mütləq həqiqətdə Qurani, Peyğəmbərin həyatını, tərcümeyi-halını, hədisləri və sünnəni bilməlidir. Eyni zamanda o, imamların, səhabələrin tərcümeyi-halı ilə tanış olmalıdır. Uləma – bu islam mədəniyyəti, islam fəlsəfəsi və tarixi, fiqh sahəsində mütəxəssisdir. O, eyni zamanda qeyd edir ki, “ruhani şəxsiyyətlər hesab edilən bir çox “qeyri mütəxəssislər mövcuddur. Əli Şəriətinin qənaətinə görə, ruhaniliyin bu kateqoriyasının reallığını həqiqətdə inkar etmək olmaz. Çünki, onların moizələri sadə insanlara aydın və yaxındır.

Şəriəti Allahla insanın mənəvi əlaqəsində ruhani vasitəçiliyinin mahiyyətindən danışır. O bu vasitəçiliyi iki mənaya ayırır: “rəsmi” və “vacib”.

Onun fikrincə İslamda cəmiyyət içində din işlərini idarə edən şəxslərə spesifik ehtiyac vardır, bu da uləmaların meydana çıxmasına səbəb olur.

Ancaq xristian keşişlərindən fərqli olaraq real vəziyyət onları öz qəbilələrində “polisə” çevirir, onlar heç bir üstünlüyə malik deyillər və öz

üstün vəziyyətləri ilə ağıl sahiblərindən fərqlənmirlər. Şəriəti iddia edir ki, şiə uləmaları başqa dünya dinləri, keçmiş və indiki dini inanclarla müqayisədə təmiz sinif saymaq olar.

Şəriəti iddia edir ki, azadlıq uğrunda hərəkət "həqiqi" islam ruhaniliyi adlandırıldıqda tarix bir çox misallar göstərir. "Həqiqi" ruhanilik həmişə antimüstəmləkə hərəkətində avanqard olur və heç zaman "nurani" ziyalıların nümayəndələri kimi müstəmləkəçilərlə aktiv əməkdaşlıq etmirlər. (9 s.48)

M. İqbalın xatirəsinə həsr olunmuş konfransda iştirak edən Şəriəti elan edirdi ki, "həqiqi" islam uləmalarının antimüstəmləkəçilərə qarşı muxalifətçi kimi nüfuzu çox böyük idi. Hətta onlardan biri son dərəcə ağır şərtlə-asılı müqavilə bağlamaq istəsəydi o, mütləq "çalmasını və əbasını-müsəlman paltarını soyunmalı, saqqalını qırxmalı, qalstuk taxmalı, ölkədən bircə dəfə kənara çıxmalı" və bundan sonra Allahsız "mütərəqqi düşüncəli" və "avropalaşdırılmış" bir insan kimi öz imzasını çəkə bilərdi. (7 s.32)

Öz işlərində özünü "islam ziyalısı" adlandıran Şəriəti tez-tez "ziyali məsuliyyətindən" danışır, məsuliyyət onlarda təmamilə aşkar başa düşülür; ziyalılıq hər şeydən əvvəl dini biliklərin və mədəniyyətin inkişafı və genişlənməsi, yayılması ilə məşğul olmalı olan ictimai təbəqədir. Şəriəti elan edir ki, hətta Quran ziyalılığı məsuliyyətli olmağa çağırır. Məhz bu tezis Şiə uləmalarının rəqiblərlə mübarizəsində islam ideologiyasını irəli çəkdi, onun sözlərinə görə təkrar olunan "Avropa mülahizələrindən idxal olunmuş" orta əsr xristian dini və katolik kilsələrinə münasibətdə ədalətlidir. Ziyalı dərin dindar insandır, öz fəaliyyətində dini metodologiyalara əməl edən insandır.

Şəriəti iddia edir ki, müasir ziyalılığın əsas vəzifəsi Quranda gizlənən insanın özünü təkmilləşdirməsinə çağırışı və Yerdə ideal cəmiyyətin yaranmasının xalq kütlələrinə aydınlaşdırılmasıdır.

Müasir Quran şərhçisi insanlarla onların başa düşə biləcəyi dildə danışmalıdır, eyni zamanda qorxmamalıdır ki, dini simvolların-ışarələrin dili xüsusi hazırlığı olmayan insana çətin, anlaşılmaz olar. Təmiz idealist kimi Şəriəti hesab edir ki, bu cür maarifçi fəaliyyətin nəticəsi bütün cəmiyyətin ruhən, mənən özünü yaxşılaşdırması üçün cəmiyyət olacaq, çünki bu günün əsas və başlıca problemi iqtisadi bərabərsizliyin aradan qaldırılması, kənar edilməsi deyil, əxlaq qaydalarının yüksəlişi hesab olunur.

Protestantizmin mənəviyatı, ruhu haqda fikir söyləyərkən Şəriəti istənilən hadisələrdə “insan kimi qalmağa” çağırır, səfeh, ağılsız maddi tələbatı təmin etmək cəhdi insanlarda “ilahi başlanğıcı” dağıdır. Ziyalılığın xüsusi missiyası bununla bitir-Şərq cəmiyyətinin hər cür “mənəvi əsarətə”, hər şeyin əvvəl ifadə edilən Qərbin çürüdücü məhvedici təsirinə, nüfuzuna qarşı müharibə ilə tamamlanır. “Ziyalının məsuliyyətindən” danışarkən Şəriəti məqsədli, “həqiqi ziyalı” və “həqiqi uləma” anlayışlarını onlara “dini müəllim” mənasını daxil etməklə birləşdirir. “Həqiqi ziyalı” İran filosofunun nöqtəyi nəzərində bu “cəmiyyətin xilaskarı” mənəvi ruhu fəal qaldıran, islami dini maarifçi hərəkatda iştirak edən şəxsdir. (6 s.54)

Ruhi və dünyəvi ziyalılığı siyasi və ideoloji döyüşdə birliyə çağıran Şəriəti antişah müxalifliyinin burjuaziya-liberal qanadında uləma ziyalılığını əks qoyaraq fəal iştirak etmişdir. Şəriəti hesab edir ki, düşməne qarşı əldə olan belə fəaliyyət, inqilabi hərəkat cəhdini parçalayacaq. Hətta özünün ruhi ünvana tənqidini İran filosofu “dini təbliğatın tənqidi forması” adlandırmışdır. Onun fikrincə uləma və ziyalı münəqişəsi bu “iki nəslin fikir ayrılığıdır”, “atalar və uşaqların”, “ailədaxili qarışıqlıqdır”. Çünki islam ziyalısı və Şiə uləması eyni məqsədə xidmət edir. Şəriətinin qənaətinə görə dini təbliğ edərkən onu mütləq tənqid etmək lazımdır, ancaq prinsipial ayrılımlarda müлк aşkarlığı etmək olmaz, necə ki “bütün ailənin düşməni öz sərəncamına “effektiv silah” əldə edə bilər.

Формирование мировоззрения Али Шариати

Резюме

*Д.Д. Велиев, аспирант кафедры философии
истории и культурологии*

В статье рассмотрены общественно-политические условия в Иране в XX веке, в период, когда жил и творил Али Шариати, внесший свой особый вклад в развитие идей восточной философии. Здесь исследованы жизнь и творчество А.Шариати, особенности формирования его мировоззрения. В частности, рассматривается его требование возврата к корням исламского мира - к исламу, шариату, необходимости рассмотрения проблем отчуждения через призму ислама. Рассматриваются также философско-социологические основания его концепции идеального общества.

The formation of Ali Shariati's worldview

Summary

D.D. Veliev

In the article the socio-political atmosphere in Iran XX century is investigated. The article also deals with Ali Shariati's life and creative work and he is considered to be one of the great scientists in oriental philosophy in contemporary period. In the article it is also spoken about the main ideas - the necessity of returning to Islam and the author's interest to the problem of changing entirely. In the presented article we can get to know about the main socio - philosophical analyses of Ali Shariati's ideal society conception as well.

Əli Şəriətinin dünyagörüşünün formalaşması

Xülasə

Aspirant D. B. Bəliyev.

Məqalədə XX əsrdə İrandakı ictimai-siyasi mühit araşdırılmış , müasir dövr şərq fəlsəfəsində öz xüsusi nəzəriyyələri ilə seçilən Əli Şəriətinin həyat və yaradıcılığı, dünyagörüşünün formalaşmasından bəhs olunmuşdur. Burada həmçinin Ə.Şəriətinin başlıca ideyalarının – İslamın özəyinə , əsasına qayıtmasının zəruriliyini israr etməsindən, özgələşmə problemi ilə ciddi maraqlandığından söhbət açılır. Ə.Şəriətinin ideal cəmiyyət konsepsiyasının əsas xüsusiyyətlərinin fəlsəfi – sosioloji təhlili ilə həmin məqalədə tanış olmaq olar.

Ядәбийһат сийащысы

1. Щ.В.Щцсейнов. Иран дини-сийаси вя фялсяфи фикриндя «Ислам ингилабы» концепсийасы. Бақы-Елм, 1989.
2. Али Шериати. Кендини девримъи йетишдирмек. Истанбул, 1997.
3. Али Шериати. Юзе Дюнцш. Истанбул, 1999.
4. Али Шериати. Щер биърет бир инкилабтыр. Истанбул, 1997.
5. Малушков В.Г. Проблема человека в трудах иранского философа Али Шариаты – Тезисы докладов IV Всесоюзной школы молодых востоковедов. Т. IV. М., 1986.
6. Малушков В.Г. К вопросу о понимании человека и общества (исламского) в трудах иранского философа Али Шариати – Проблемы этики в философских учениях Востока. Сборник. М., 1986.
7. Малушков В.Г. Концепция идеального общества в трудах иранского философа Али Шариати – Тезисы конференции аспирантов и соискателей. Актуальные проблемы философии в свете решений XXVIII съезда КПСС. Вып. II. М., 1987.
8. Меркулов К.А. Ислам в мировой политике и международных отношениях. М., 1987.
9. Лукоянов А.К. Али Шариаты и его мировоззрение. - Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников. Т.1. М., 1981.
10. Лукоянов А.К. Революция и государство в концепциях шиитских идеологов – Современный Иран. Этапы и особенности революционного процесса. Реферативный сборник. М., 1984.

İSLAM DİNİ FİKRİNDƏ MƏZHƏBLƏRİN YAXINLAŞDIRILMASI PROSESİNDƏ ÖNƏMLİ SAYILAN MƏSƏLƏLƏR

Emil RƏHİMOV

*AMEA-nın akademik Z.M.Bünyadov
adına Şərqşünaslıq İnstitutu*

Bütün dinlərin mükəmməli və düzyola çağıranı İslam dininin zühurundan 1400 il keçməkdədir. Bu müqəddəs dinin təkmilləşməsi, müsəlmanlar arasında düzgün anlaşılması yolunda sevimli Peyğəmbərimiz Hz Məhəmmədin (s), onun Əhli-Beytinin (ə), səhabələrinin, tabiiələrin və İslam alimlərinin tam gücləri ilə çalışmalarının şahidi oluruq. Həmçinin, tarixin müxtəlif dövrlərində milyonlarla insanların bu müqəddəs dinə iman gətirdiklərinin və onun hökmlərinə əməl etdiklərinin də şahidi olmuşuq. Lakin bütün bunlarla yanaşı, təəssüflər olsun ki, insan və insan cəmiyyəti bu müqəddəs dinin onun üçün təsvir edərək aydınlaşdırdığı ilahi hədəfə hələ də yetişməmişdir. Belə bir nakamlığın əsas səbəbi isə insanın hədəfə yetişmək yolunda yaşadığı cəmiyyətdə birlik və vəhdətin olmamasıdır. İstismarçılar öz hakimiyət və istismarlarını davam etdirmək və eyni zamanda onu qoruyub saxlamaq üçün yeganə yolu insanları ilahi qurtuluş dinindən uzaqlaşdırmaqda, insan toplumunda ayrın-seçkilik, ixtilaf, pərakəndəlik yaradaraq cəmiyyətdəki birliyi pozmaqda görmüşlər. Onlar özlərinin bu qərəzli fikirlərini həyata keçirmək üçün bir çox təsiredici amillərdən istifadə etmişlər. Bu amillərdən ən mühümü isə insanların düşar olduqları cəhalət və nadanlıq idi. Bəşər tarixi boyu istismarçı qüvvələr bu əsas ünsürdən bəhrələnərək, müxtəlif toplumları təfriqə və ixtilaf tələlərinə salaraq, onları bir-birinə qarşı qoymuşlar. Bu qüvvələr xarici və daxili muzdurların köməyi ilə aşkarda və gizlində təfriqə və fitnə yaradan planlar cızır, siyasi və mədəni qurumlar təşkil edərək onların üzvlərini ya ikinci dərəcəli, ya da dəyərsiz və puç idealarla bir-birlərinə qarşı qoyur, bəzilərini isə kafirlikdə ittiham etməkdən belə çəkinmirdilər. Hətta bununla da kifayətlənməyib, bir olan Allaha, eyni Peyğəmbər və Kitaba inanan müsəlmanları müxtəlif təriqətlərə bölərək hər birini fərqli adlarla müəyyənləşdirdilər. Bu baxımdan

müsəlmanların vəhdət və birliyi günümüzün ən vacib tələblərindən biridir. Lakin hazırkı İslam dünyasına nəzər saldıqda açıq-aydın görürük ki, İslam adından çıxış edən bəzi qələm sahibləri müsəlmanların sırasına təfriqə salır və islamdan sayılan bəzi məzhəbləri kafir və ya fasiq hesab edərək ümməti öz daxilindən parçalayır, hətta buna dair fətva verməkdən belə çəkinmirlər (10). Halbuki, təkfirin (bir müsəlmanın digər tayfadan olan müsəlmanı kafir hesab etməsinin) öz şərtləri və mərhələləri mövcuddur (9).

Məhz ona görə də məzhəblərin yaxınlaşdırılması hərəkatı bu gün İslam alimlərini düşündürən ən aktual məsələlərdəndir. Məlum olduğu kimi, son vaxtlar İslam dini-siyasi dünyagörüşü və hərəkatı daxilində parçalanma prosesi sürətlənməkdədir. Bu proseslərdə məzhəblərarası ziddiyyətlər də fəal rol oynamaqdadır.

Müsəlmanlar məzhəbindən, milliyyətindən, irqindən, rəngindən asılı olmayaraq əqidə, ibadət, adət və ənənələrində, mədəni və siyasi əlaqələrində vahid hesab edilən bir ümmətdir. Bu haqda Qurani-Kərimdə buyrulur: “(Ey insanlar!) Həqiqətən, bu (tövhid dini olan islam) tək bir din olaraq sizin dininizdir. Mən də sizin Rəbbinizəm. Buna görə də yalnız Mənə ibadət edin! (əl-Ənbiya, 92).

Məzhəblərin yaxınlaşdırılmasında nəzərdə tutulan önəmli məsələlər məzhəblərarası maarifçiliyi gücləndirərək ixtilaf dairəsinin kiçildilməsindən, həqiqətin hər iki tərəfdə olmasının mümkünliyündən, müxalif tərəfə qarşı insafli mövqedən çıxış etməkdən, qarşı tərəfin yaxşı cəhətlərini qiymətləndirməkdən, ittifaq olunan məsələlərdə əməkdaşlıq və həmrəyliyi qorumaqdan, ixtilafli məsələlərdə dözümlülük nümayiş etdirməkdən bəhs edir. Bu araşdırmada isə biz həmin məsələlərdən bəzisinə təfəsilatı ilə aşağıda aydınlıq gətirəcəyik:

1-Məzhəbə müxalif rəydə həqiqətin olması ehtimalı və ya həqiqətin hər iki tərəfdə olmasının mümkünüyü

Məzhəb baniləri məzhəblərarası fikir ayrılıqlarında həqiqətin müxalif tərəfdə ehtimal olunması məsələsinə toxunarkən bunu söyləmişlər:

İmam Əbu Hənifə özü haqqında deyib: “Bu mənim rəyimdir. Bildiyim ən yaxşı rəy budur. Əgər başqasının söylədiyi rəy daha güclüdürsə, onu qəbul edirik. Mənim dəliliyi bilmədən çıxartdığım hökmə fətva vermək haramdır”. (6, 54/81)

İmam Malik özü haqqında belə deyib: “Mən bəşərəm, dediyim doğru da ola bilər, yanlış da. Mənim dediyimi Quran və Sünnə ilə tutuşdurun!” (2, 107)

İmam Şafei isə belə deyib: “Mənim rəyim doğrudur, amma yanlış da ola bilər. Başqasının rəyi isə mənə görə yanlıştır, amma doğru da ola bilər”. (7, 149)

Müctəhidin fətvasında yanlışlığın ehtimal olunması, o biri müctəhidin fəfvasında isə həqiqətin ehtimal olunması anlayışı bir növ məsafələri yaxınlaşdırır. Əgər iddia olunsay ki, mənim rəyim doğrudur və onda heç bir yanlışlıq ola bilməz, başqasının rəyi isə yanlıştır və doğruluğu haqqında heç bir ehtimal istisna deyildir, əlbəttə bu, məzhəblərarası təəssübkeşlik yaradacaq. Əgər məzhəb alimi belə ifadə işlədirsə, onun ardıcılarının təəssübkeşlik səviyyəsi artıq hamıya məlumdur.

Bəzən isə: “Mənim rəyim (görüşüm) doğrudur, çünki, Quran və ya Sünnəyə söykənir”-kimi iddiaların da şahidi oluruq. Əlbəttə, bunu iddia etməyin özü belə yanlıştır. Doktor Yusif Qardavi buna cavab olaraq belə deyir: “Doğrudur, sənin rəyin Quran və Sünnəyə söykənir və bunların hər ikisi məsumdur, həmçinin, Allahın vəhyi hesab edilir. Lakin sənin ayə və ya hədisi hansı şəkildə başa düşməyin vəhy sayılır. Ola bilsin ki, istinad etdiyin ayənin və ya hədisin zahirinə əsaslanmışsan və digər ehtimal olunan təəflərinə isə elmin və ya məlumatın çatmaya bilər. Bəni Qüreyzə hadisəsi buna açıq-aydın nümunədir” (7, 149)

Qeyd etdiklərimizə Quran və Sünnə də şahidlik edir. Allah Quranda buyurur: “(Ya Rəsulum!) Davudu və Süleymanı da (yad et)! O zaman ki, onlar bir tayfanın qoyunlarının girib xarab etdiyi bir əkin sahəsi haqqında hökm verirdilər və Biz də onların hökmünə şahid idik. Biz onu (məsələnin hökmünü) dərhal Süleymana anladıq. Və onların hər birinə hökm (hikmət, peyğəmbərlik) və elm (şəriəti dərindən bilmək) verdik...(Əl-Ənbiya,78,79). Allah ayədə doğru hökmü Süleymana anladığına işarə edir, amma hər ikisinə də hikmət və elm verdiyini gizlətmir.

Həqiqətin hər iki tərəfdə olmasının mümkünlüyünə gəlincə isə, buna bəzən fiqhi məsələlərdə rast gəlmək olur ki, onların ehtimal tərəfi birdən çox olur və hər bir ehtimalın öz dəlili vardır. Azan və iqamədə sözlərin iki-iki və ya tək-tək deyilməsi, səbh namazında qunutun tutulması, şəfi və vitr namazlarını birləşdirərək, ya da ayrı-ayrı qılmaq və s. ona aiddir.

İbn Teymiyyə və İbn Qayyum qeyd olunan misallarda hər iki tərəfin doğru olduğunu söyləyirlər və Peyğəmbərin (s) hansı tərəfə daha çox üstünlük verdiyini və davamlı şəkildə daha çox riayət etdiyini isə daha üstün bilirlər (7, 151).

Həmçinin, Quranda bir neçə qiraətlərin olması da mövzumuza aid edilə bilər. Aralarındakı fərqlərə baxmayaraq qiraətlərin hamısı Peyğəmbərdən (s) nəql olunduğu üçün doğru sayılır. Rəvayətə görə iki səhabə qiraətlə bağlı ixtilaf edirlər, biri bir qiraətlə, digəri isə başqa qiraətlə Quranı oxuyur. Sonra Peyğəmbərin (s) yanına gəlib məsələni aydınlaşdırmaq istəyirlər. Peyğəmbər (s) isə onlara: "Hər ikiniz düzgün oxuyursunuz, amma ixtilaf etməyin, sizdən qabaqkı ümmətlər öz aralarında ixtilaf edib həlak oldular" –deyir (8). Əgər hər iki qiraət mütvətir olaraq Peyğəmbərdən (s) nəql olunubsa, onda demək olmaz ki, bu qiraət o biri qiraətdən üstündür. Çünki, hər iki qiraət Quran sayılır. Misal olaraq, demək olmaz ki, "Maliki yaumiddin" "Məliki yaumiddin"–dən üstündür və ya əksi. Ona görə də hər ikisi doğrudur.

2- Məsələ ictihadi olduğundan ixtilaf edən tərəflərdən biri digərinə etirazını bildirməməlidir

Məsələ ictihadi olduğundan bir müctəhid digər müctəhidə irad tuta bilməz. Bir haldakı müctəhidlər məsum deyil və bir müctəhid o birindən üstün deyil, həmçinin, məsələ də ictihadidir.

Bu məsələdə qarşı tərəfə nəinki kobudluq etmək, hətta ona irad tutmaq belə doğru sayılmaz. Bir halda ki, həmin fətva və ya görüş məzhəb alimləri arasında ictihada söykənir və fikir ayrılıqlarının yaranması da bu qəbildəndirsə, o zaman müxalif tərəfə qarşı etiraz etmək doğru sayılmaz. Əgər müxalif tərəfin görüşü zəifdirsə, onda məsələyə elmi yollarla dəlillər əsasında yanaşmaq məqsədəuyğun olar. Hikmət və gözəl münəqişə ilə başqasını qane etmək mümkün olduğu təqdirdə müxalif tərəflə ixtilafli məsələdə mövzunu araşdırmaq olar. Amma tənə vurmaq, iftira yaxmaq, müxalif tərəfi batil hesab etmək, onu dindirməmək, dəlilinə belə baxmamaq təəssübkeşlik və qərəzlilikdən başqa bir şey deyildir. (7, 157)

İxtilafli məsələlərdə nə vaxt qarşı tərəfə inkar etmək olar məsələsinə gəldikdə isə Doktor Yusif Əl-Qardavi belə deyir: "Üç məsələdə qarşı tərəfə inkar etmək doğru sayılır. Birincisi: Qurandan möhkəm və açıq-aydın dəlalət edən ayə olsun. Yəni, heç bir ehtimal və təvillərə yol açılmasın. Ehtimal və ya təvil oluna bilən ayədə ictihad məqbul sayıldığından alimlərin

görüşləri müxtəlif ola bilər. Çünki, hər bir alim ayəni öz ictihadi, şüuru və idrak etmə qabiliyyəti səviyyəsində araşdırır. İkincisi; səhih və açıq-aşkar dəlalət edən hədis olsun. Yəni, səhih olmayan və ya bir qrup hədis alimlərinin səhih saydığı, digər qrup hədis alimlərinə görə səhih sayılmayan hədislər və ya başqa yollarla hədisin səhihliyinə inanmayanlar və ya inanmayanlar olduğundan alimlərin məsələdə ixtilaf etmələri məqbuldur. Üçüncüsü; alimlərin icması, yəni, bir əsrdə alimlər ittifaq edib məsələ ilə bağlı yekdil qərar çıxarıdırlarsa, bu icma adlanır. İcma olan yerdə ixtilaf etmək məqbul sayılmır. Bu zaman qarşı tərəfə inkar etmək olar. Amma bəzən alimlərin icma iddiası sabit olmadığından onu icma adlandırmaq da doğru deyildir. Bir çox iddia olunan icmalar vardır ki, onun heç bir əsası yoxdur. Çünki, icmanın tərifində qeyd olunduğu kimi, əsrin alimləri yekdil olaraq məsələyə dair fətva verməlidirlər” (7, 160).

Nəticə etibarını ilə fiqhi ixtilafın bu özlündə onu demək olar ki, məsələyə dair Qurandan möhkəm ayə, səhih hədis və ya alimlərin ittifaqı (icması) varsa, o məsələdə müxalif tərəfə inkar etmək olar, hətta bu vacib sayılır.

3- Obyektiv mövqe tutmaq və qarşı tərəfin yaxşı cəhətlərini qiymətləndirmək

Elm əhli məzhəbindən asılı olmayaraq haqqı müdafiə etməyi və yaxşı cəhətləri qiymətləndirməyi bacarmalıdır. “Məzhəbim belə deyir və ya məzhəbim mənim üçün hamısından üstündür, ona müxalif olan məzhəblər yanlışdır” demək insafılı mövqedən çıxış etmək deyildir. Allah təala ən-Nisa süresi 135-ci ayədə deyir: “Ey iman gətirənlər! Sizin özünüzdən, ata-ananızın, yaxın qohumlarınızın əleyhinə olsa belə, ədalətdən möhkəm yapışın, Allah şahidləri olun...!” Başqa bir ayədə isə: “...Söz söylədiyiniz zaman (lehinə və ya əleyhinə danışdığınız adam) qohumunuz olsa belə, ədalətli olun...! (əl-Ənam, 152)

Həqiqət izlənməyə daha layiqlidir, ədalətə üstünlük vermək daha önəmlidir. Hisslərə qapılmaq, sevdini üstün tutmaq, məzhəbcilik etmək, qüsurlara göz yummaq İslam dininə görə bəyənilmir.

Bəsrə qazisi Übeydullah bin əl-Həsən əl-Ənbəri bəzi məsələlərdəki görüşləri ilə başqalarından fərqlənirdi. Mühəddis Əbdürrəhman ibn Mehdi onunla həmin məsələlərdə münaqişə edərək onu qane edə bilir. Əl-Ənbəri şücaətlə ona bu sözü deyir: “And olsun Allaha, haqda quyruq olmağım batildə baş olmağımdan daha üstündür. (3)

Həqiqi müsəlman ədalətlə hökm verməyi bacaran kəsdir. O, insanların hamısı ilə-yaxşısı və pisi ilə, müsəlmanı və kafiri ilə, yaxını və uzağı ilə, dostu və düşməni ilə ədalətlə, insafla rəftar edir. Qurani-kərimdə buyrulur: "...Ədalətli olun. Bu, təqvvaya daha yaxındır..." (Əl-Maidə,8).

Allah təala ən-Nisa sürəsində doqquz ayəni nazil etməklə bir yəhudini müdafiə edir. Həmin yəhudi oğurluqda ittiham olunur, amma oğurluğu o yox, bir müsəlman edir. Lakin onun adamları həmin müsəlmanı təmizə çıxarmaq, yəhudini isə günahlandırmaq istəyirlər. Peyğəmbər (s) də müsəlmanların sözüne inanmaq istəyir. Allah təala isə ayələri nazil edir, haqqı ona göstərir: "(Ya Rəsulum!) Həqiqətən, Biz sənə Qurani haqq olaraq nazil etdik ki, Allahın sənə göstərdiyi (öyrətdiyi, bildirdiyi) ilə insanlar arasında hökm edəsən. Xainləri müdafiə edən (onların xeyrinə mübahisə aparan) olma! Allahdan bağışlanmaq dilə! Əlbəttə, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir! Özlərinə (bir-birinə) xəyanət edən şəxslərdən ötrü mübahisə etmə! Şübhəsiz ki, Allah günaha batmış xaini sevməz!" (Ən-Nisa, 105,106,107).

Bir gün İmam Sadiqin (ə) yanında bir qrup adamdan bəhs edilir. O anda bəzi şiələr mövzuya müdaxilə edərək belə deyirlər: "Onlar bizim inandıqlarımıza inanmadıqları üçün onlardan uzaq dururuq". İmam Sadiq (ə) bunu eşidən kimi onlara belə söyləyir: "Onlar bizi imam kimi tanıdıqları halda sırf sizin inandıqlarınıza inanmadıqları üçün mü onlardan uzaq durursunuz? Onlar: "Bəli!"-dedilər. İmam Sadiq (ə) isə onlara söylədi: "Bizdə olan elm, sizdə yoxdur. Onda biz də sizdən uzaq durmalıyıq?!" (1, 20)

Yenə İmam Sadiq (ə) buyurur: "Kim müsəlmanların dəstəsindən bir qarış uzaqlaşarsa, imandan çıxmış olur". Başqa bir yerdə isə: "İnsanların sevgisini qazanan, qəbul etdiklərini söyləyən, inkar etdikləri şeyləri isə tərk edən qula Allah rəhmət etsin!" (4, c.11, 471)

Müaviyə ibn Vəhəb deyir: "İmam Sadiqdən (ə), bizimlə eyni düşüncədə olmayan din qardaşlarımıza qarşı necə davranmalıyıq?-deyə soruşurlar. İmam buyurur: "Təbii olduğunuz imamlara baxın, onlar necə davranırlarsa, siz də eləcə davranın. Allaha and olsun ki, sizin imamlarınız onların xəstələrini ziyarət edir, cənazələrində iştirak edir, onların lehinə və əleyhinə şahidlik edir və əmanətlərini onlara geri qaytarırlar". (1, 21)

4- Müctəhid ictihadında yanlışlığa yol verərsə üzrlü sayılır və ona ictihadına görə savab düşür

Müctəhid öz ictihadında hər hansı bir xətəyə (yanlışlığa) yol verərsə, o, üzrlü sayılır, hətta o, ictihad etdiyinə görə savabdan da məhrum sayılmır. Əgər ictihadında həqiqətə yetişərsə, onda ona ikiqat savab düşür.

Əlbəttə, bu, İslam dininin elmə və alimə verdiyi qiymətdir. Belə ki, ictihadın nəticəsi yanlış olsa belə, müctəhid elmini sərf edir, əməyini əsirgəmir, həqiqətə yetişmək niyyəti ilə çalışır. İslam dini onu üzrlü saymaqla kifayətlənə də bilərdi, nə onu danlardı, nə də ona bir qat savab verərdi, lakin İslam dini ona ictihadına görə qiymət verir. Peyğəmbər (s) buyurub : “Əgər hakim ictihad edib məsələnin hökmündə həqiqətə yetişərsə ona iki qat, həqiqətə yetişməzsə ona bir qat savab verilir”. (5/1118)

Doktor Yusif Qardavi ictihad əhli ilə bağlı belə deyir: “Burada iki məsələni nəzərə çatdırmaq istəyirəm:-birincisi; müctəhiddə ictihad qabiliyyətinin və şərtlərinin olmasıdır. O, Quran və hədisləri, ərəb dilini bilməli, alimlərin ittifaq etdiyi və ixtilaf etdiyi məsələlərdən xəbərdar olmalı, fiqhın üsullarını, qaydalarını, istinbat etmək yollarını təfəssilatı ilə bilməlidir ki, məsələni tədqiq edəndə həqiqətə yetişməyə də ona yaxınlaşa bilsin. Bundan başqa ictihad etdiyi məsələ ilə bağlı Qurandan və ya Sünnədən qəti dəlil olan, açıq-aşkar dəlalat edən hökm olmasın, çünki qəti dəlil olan yerdə ictihad doğru deyildir. İctihad zənni dəlillərə söykənən, bir çox ehtimalları özündə əks etdirən məsələlərə şamil olur. İkincisi; İctihadda yanlışlıq nisbi xarakter daşıyır. Ola bilsin ki, bu gün müctəhidin ictihadı öz yerini tutmasın, amma sabah o rəyi qəbul edənlər, o qənaətə gələnlər tapılsın. Tarixdə bu çox olub. (7, 152)

5-Alimlərlə ədəb-ərkanı gözləmək

Alimlərlə ədəbli olmaq, onların ehtiramını saxlamaq, gözəl tərzdə onlarla davranmaq İslamın bizə tövsiyə etdiyi əxlaqi prinsiplərdəndir.

Həmçinin, alimlərə verilən dəyər, kiçiyə mərhəmət göstərmək kimi İslamın dəyərlərindən və ədəblərindən sayılır. Hədisdə deyilir: “Kim böyüklərimizə hörmət etməzsə, uşaqlarımıza mərhəmət göstərməzsə, alimlərimizin qədrini bilməzsə bizdən deyildir”. (7, 231)

İslamda alimlərin məqamı böyükdür. Allah təala buyurur: “De: “Heç bilənlərlə bilməyənlər (alimlə cahil) eyni ola bilərmiz?! “ (Əz-Zümər, 9).

Başqa bir ayədə isə: “Allahdan Öz bəndələri içərisində ancaq alimlər qorxar” (Əl-Fatir, 28).

Doktor Yusif əl-Qardavi deyir: “Təəccüblüsü odur ki, bəziləri özlərini elm əhlindən sayaraq haqqı müdafiə etməyi əsas tutmaqlarını iddia etməklə alimlərə qarşı hörmətsizlik edirlər. Əgər doğrudan da onlar elm əhli olsaydılar, alimlərin fəzilətini danmazdılar. Hətta müxalifin gözündə alim səhv etmiş olsa belə, onun məsum olmadığını və səhvə yol verə biləcəyini təbii qəbul etməli və alimin ən azından bir qat savabdan məhrum olmadığını başa düşməlidir”. (7, 231)

Hikmət əhli: “Ədəb öyrənmək elm öyrənməkdən qabaqdır”-buyurmuşlar (7, 231). Əgər İslam dini heyvana, bitkiyə, canlı aləmə qarşı yaxşı davranmağı insana əmr edibsə, insanın insana olan davranışını daha gözəl şəkildə olmasını vacib buyurmuşdur.

Alimin bəhs və ictiməddən sonra qanə olduğu rəyde qalması hər hansı bir qorxudan və ya kimisə razı salmaqdan, ya da ki, ictiməddə bildiyi təqdirdə başqasına təqlid etməyindən daha doğrudur.

İslamın ilk çağlarında məzhəb imamları arasındakı davranış tərzinə nəzər saldıqda görürük ki, onların bir-birlərinə münasibəti yüksək əxlaqi və təqdirləyiq səviyyədə olmuşdur.

Məzhəb imamlarının bir-birinə qarşı münasibətinə dair bəzi örnəkləri məzhəb mənsublarına tövsiyə olsun deyə, təqdim etmək istəyirik:

1-İmam Əbu Hənifə Hz. İmam Sadiqdən (ə) bəhs edərkən belə deyərdi: “Mən Cəfər ibn Məhəmməddən (ə) daha fəqih olan birisini görmədim”. Başqa bir yerdə isə belə demişdir: “Əgər o iki il olmasaydı Numan həlak olardı”. (1, 16)

2-Əbdül-Həlim Cundi deyir: “İmam Malik İmam Şafeinin ən böyük müəllimi olmasından iftixar hissi duyurdu. Həmçinin, İmam Şafei İmam Əhməd ibn Hənbəlinin ən böyük müəllimi olmasından iftixar edirdi” (1, 16).

Zənnimizcə, məzhəb imamları arasındakı bu cür gözəl örnəklər onlara mənsub olanlara qalan ən gözəl tövsiyədir. Məzhəb mənsubları da bir-birlərinə qarşı bu münasibətdə olmalıdırlar.

Sonda onu qeyd etmək istəyirik ki, İslam dininin gətirdiyi fikir və vicdan azadlığı və insan fərdlərinin bir-birindən fərqli hiss, düşüncə və xarakterlərə malik olması göz önündə ikən, müsəlmanlar arasında bəzi dəyişik düşüncələrin ortaya çıxmasını birmənalı olaraq təbii qarşılamaq lazım gəlir.

Ayrıca Quran və hədisdən ibarət nəslərin bir qismi, üslub və ehtiva baxımından daha asan anlaşıldığı halda, digər qismi isə ifadə tərzı və mövzu etibarı ilə çətin anlaşılır. Birinci qismə möhkəm ayələr, ikinci qismə isə müəşəbeh ayələr aiddir. Bu səbəblə də əsl məqsəd və mənanın nədən ibarət olduğu açıq-aydın bir şəkildə bəlli olmaması müsəlman alimlərinə məlumdur. Ona görə də bu növdən olan nəslər müsəlman alimləri tərəfindən müxtəlif şəkillərdə izah edilmiş və dolayısıyla fikir ayrılıqlarının zühuruna vəsilə olmuşlar.

SUMMARY

The major questions in the process of approaching religious currents in Islamic religious thoughts

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

Важные вопросы в процессе сближении религиозных течений в Исламском религиозном мышлении

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 разновидность мнений.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Türk dilində

1. Uluslararası “fikirde uzlaş, eylemde birlik” sempozyumu. 14-15 Nisan 2007. İstanbul-Türkiye, 277 s

Ərəb dilində

2. آلوسي، جلاء العينين. نقلا عن شيخ ابن تيمية ص 107 من كتاب: كيف نتعامل مع التراث و التمهذب و الاختلاف للدكتور يوسف القرضاوي، ص 149. مكتبة وهبة. 1422هـ-2001م.
3. تهذيب التهذيب لابن حجر في ترجمة العنبري نقلا من كتاب كيف نتعامل مع التراث و التمهذب و الاختلاف. د.يوسف القرضاوي. مكتبة وهبة، القاهرة. 2001م
4. الحرّ العاملي: محمد بن الحسن(1033-1104هـ). وسائل الشيعة: دار إحياء التراث العربي، بيروت - 1403هـ
5. اللؤلؤ و المرجان. متفق عليه. 1118(n.i.y.)
6. على محيي الدين القره داغي. اجتماع الامة على الثوات. رسالة التقريب العدد/ 54 جمادى الاولى وجمادى الآخرة 1427 هـ 2006م
7. يوسف القرضاوي. كيف نتعامل مع التراث و التمهذب و الاختلاف . مكتبة وهبة. 1422هـ-2001م.
8. البخارى بشرح فتح البارى للإمام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى. كتاب فضائل القرآن. دار الريان للتراث. 1407هـ-1987م

9. http://www.islamway.com/?iw_s=Article&iw_a=view&article_id=1901

<http://www.alwihdah.com/takfeer.php>

10. <http://www.islamictube.net/watch/o976minxd9kd19mjq0wj/%>
<http://www.almawsem.net/najafstate/najaf/takfir.htm>

Fatimə Şeyxlüvənd
İran. Ərdəbil Azad Universiet

MƏHƏMMƏD PEYĞƏMBƏR (S.Ə.S.) HƏSSAN BİN SABİTİN TƏSVİRİNDƏ

İslamın yaranması dövründə ərəb şerinin əsas cəhətlərindən biri yeni dini qəbul etmiş şairlərin öz yaradıcılıqlarında Məhəmməd peyğəmbərin mədhinə geniş yer vermələri idi. Bu şairlər içərisində Həssan bin Sabitin xüsusi yeri olmuşdur. Mədinədəki Xəzrəc qəbiləsindən olan Həssan bin Sabit hələ İslamdan əvvəl dövrünün şöhrətli şairlərindən biri kimi tanınmış, əvvəllər qəbilə şairi kimi xəzrəcilərin mənafeyindən çıxış etmiş, sonra isə bir müddət Ləxmilərin və Qəssanilərin saraylarında yaşamışdır. O, İslamı hicrətdən sonra qəbul etmiş, bu dinin müdafiəçisinə çevrilib Məkkənin müşrik şairlərini həcv etmiş, İslama, onun peyğəmbərinə mədhiyyələr demişdir (1, 77-83).

İlkin İslam dövrünün ən böyük şairi kimi Həssan bin Sabitin Məhəmməd peyğəmbərə həsr etdiyi mədhiyyələr həm tematik, həm də sənətkarlıq baxımından böyük maraq doğurur. İslam şerinin ilk bayraqdarı olan Həssanın açdığı cığırda sonradan bir çox şairlər addımlayıb, onun poetik irsindən, obraz və mənalarından bəhrələnirlər. Həssanın nətlərinin xarakter cəhəti yalnız hz. Məhəmmədin şəxsiyyətinin tərənnümü ilə kifayətlənməməsi, dövrünün mənzərəsini yaratması və bu ümumi mənzərə fonunda İslamın yerini müəyyənləşdirməsidir. Digər tərəfdən, bu şairlərdən Həssanın, ümumiyyətlə, dinlər tarixinə bələd olması, İslamın əsas əhkam və prinsiplərini yaxşı anlaması anlaşılır.

İ. Nasif ərəb ədəbiyyatı tarixində mədhiyyə canrının tarixini araşdırarkən ilkin islam dövründə peyğəmbərə (s.ə.s.) yazılan mədhiyyələrin Cahiliyyə dövrü mədhiyyələrindən çox da seçilmədiyini bildirmişdir. Belə ki, Məhəmməd peyğəmbəri mədh edən, onun gözəl məziyyətlərini öyən şairlər bu mədhiyyələri qəbilə başçılarına, səxavətli və kəramətli öndərlərə yazdıqları tərzdə yazırdılar (2, 24). Bununla belə, müəllif artıq Həssan bin Sabitin şerlərində peyğəmbərin mədhinin yeni məziyyətlər kəsb etdiyini bildirir. Belə ki, ilkin islam dövründə hz. Məhəmmədin

mədhhiyələrində tərif edilən əsas cəhət, onun öz şəxsiyyətində bir çox məziyyətləri – kəramət, səxavət, əfv etmək bacarığı, barışa meyllilik, şücaət, vüqar, ağalığ, müqəddəslik və s. xüsusiyyətləri cəmləşdirməsidir ki, bunlar Həssan bin Sabitin poeziyasında bariz canlanır. Həssan, eləcə də, peyğəmbərin dinini, dəvətini müdafiə etməyi də unutmur, bu dəvətin, bu dinin insanlar üçün bir hidayət yolu olduğunu bildirir, peyğəmbərin özünün isə kamillik mücəssəməsi və saf bir varlıq olduğunu söyləyir. O deyir:

«Sən eyiblərdən uzaq bir tərzdə xəlq olundun

Sanki özün necə istəmişən, elə də xəlq olunmusan» (2, 24).

Həmin əsərdə müəllif ərəb şerində ən gözəl mədhhiyələr cərgəsində Həssan ibn Sabitin iki mədhhiyəsini misal çəkir. Hər iki mədhhiyyə dəliyyədir.

«Xatəmul-ənbiya nişanı onun üzərində parlayır. Sanki Allah tərəfindən ona şəhadət verilmiş kimi işıq saçır».

Artıq bu beytdə islama xas dəyərlər, islami anlayışlar özünü biruzə verir. Sonuncu peyğəmbər anlayış, hz. Məhəmmədin peyğəmbərliyinə Allah tərəfindən şəhadət verilməsi böyük məna kəsb edir. Bununla Həssan bin Sabit bir yandan hz. Məhəmmədin sonuncu peyğəmbər olmasını bildirirək sanki yalancı peyğəmbərlərin iddialarına qarşı çıxmış olur. Digər tərəfdən isə insanları onun dininə iman gətirməyə, Məhəmmədin (s.ə.s.) peyğəmbərliyinə şəhadət verməyə çağırır. Əgər Allah özü bu peyğəmbərliyə aşkar bir əlamətlə, peyğəmbərin çiyindəki bir xalla şəhadət vermişdirsə, insanlar nə üçün bu şəhadətə qoşulmamalıdır?

«Gündə beş namaz zamanı müəzzin «Əşhədu ənnə» (şəhadət verirəm) deyərkən Allah peyğəmbərin adını öz adına qatmış olur.

Bu beytin anlamı müsəlman azanının tərkib hissəsi olan «Lə iləhə illə-lah, əşhədu ənnə Muhəmmədən Rəsulullah» kəlamından doğur. Yəni artıq azanda Allah-Təalanın adı Məhəmmədin (s.ə.s.) adı ilə yanaşı işlənir.

«Allah ona öz adından ad kəsib düzəltmişdir. Ərşin sahibi Mahmud, o isə Muhəmməddir».

İ.Nasif bu beytin bir təzmin olduğunu bildirir və göstərir ki, beyt Əbu Talibə məxsus olmuş, Həssan onu öz şerinə daxil etmişdir. Hər bir halda bu beytdə Allah-Təalanın ərşinin anılması diqqətəlayiq haldır. Bu

ona dəlalət edir ki, hələ peyğəmbər əleyhissəlamın sağlığında bir sıra İslamı məfhumlar insanlar arasında rəvac tapmışdır. Həssan da İslama sidq-ürəkdən tapınmış bir müsəlman kimi Qurandan yaxşı xəbərdar olmuşdur.

Sonrakı beytdə şair İslamın yarandığı dövrün mənəvi durumunu təsvir edir:

«Peyğəmbər ümitsizliyə qapıldığınız, peyğəmbərlərin arasının kəsildiyi bir vaxtda zühur etdi. Bu zaman yer üzərində bützlərə ibadət edilirdi».

Sonrakı beytdə peyğəmbərin vəsfində ənənəvi təşbihlərə müraciət edilir:

O doğru yol göstərən bir çıraqla, cilalanıb bərq vuran bir qılıncıla müqayisə edilir.

«O, doğru yol göstərən bir çıraqla kimi gecələr işıq saçır. Hind qılıncı kimi bərq vurur».

Müqəddəs varlıqların işıqlı saçı çırağa bənzədilməsinə Quranda da rast gəlirik. Belə ki, müqəddəs kitabımızda da peyğəmbərin insanları hidayətə yönəldən bir çıraqla olaraq göndərildiyi bildirilir. Əl-Əhzab surəsinin 45-47-ci ayələrində deyilir:

«Ya Peyğəmbər! Həqiqətən, Biz səni bir şahid, müdafi və xəbərdarlıq edən kimi göndərdik. Biz səni Allahın izni ilə ona doğru çağıran və xəbərdarlıq edən kimi göndərdik» (Əl-Əhzab 45-47).

Bu ayənin təsiri şerin sonrakı beytində də duyulur:

«O bizi Cəhənnəm odu ilə xəbərdar etdi. Bizi cənnətlə mücdələdi. Bizə islamı öyrətdi ki, Allaha həmd-səna edək».

Şerin maraqlı cəhətlərindən biri hz. Məhəmmədin mədhinin Allah Təalanın mədhinə keçməsidir. Şair sanki əvvəlki beytlərdə belə bir keçid üçün zəmin hazırlayırdı. Qeyd etdiyimiz kimi, azan zamanı Allah Təalanın adının Məhəmməd peyğəmbərin adı ilə yanaşı çəkilməsi və s. mənalara işlətməklə şair Peyğəmbərin Uca Allaha yaxınlığını bildirmişdir. Şerin sonrakı üç beytində isə Həssan məhz Allahı mədh etməklə hz. Məhəmmədin uca risaletini bir daha təbliğ etmiş olur. Çünki bu risaletin əsas qayəsi Allah Təalanın qüdrət və cəlahı, hər bir şeyin tək onun hökmü altında olmasını bildirməkdir:

«Ya məxluqatın Müqəddəs Ağası, sən mənim Rəbbim və xalqımsən.

Nə qədər ki, insanlar arasında ömür sürürəm, mən buna şəhadət verəcəm.

Ya İnsanların Rəbbi! Sən səndən başqasını çağıranların sözlərindən nə qədər ucasan. Sən ən ali və şanlısan. Yaradılış da, xoş günlər də, bütün işlər də Sənə məxsusdur. Biz səninlə hidayətdə yönəlir və sənə ibadət edirik».

Bu şerin xarakter cəhəti burada ərəb mədhiyyə canrının Cabiliyyə mədəniyyətlərindən fərqli xüsusiyyətlər kəsb etməsi, fərqli poetik obrazlara müraciət edilməsidir.

Həmin topluda Həssan bin Sabitə məxsus olan ikinci şer də həm dərin məzmunu, həm də bədii məziyyətləri ilə seçilir. Bu şerdə Məhəmməd peyğəmbərin hər şeydən öncə yüksək əxlaqı, əsil nəcabəti ilə seçilən bir insan olduğunu görürük. O öz öyüd nəsihəti ilə insanları Allah Təalanın yoluna çağırır, onların uçmuş xanimanlarını, sarsılmış imanlarını dirçəldir. Həssan ibn Sabit bu şerdə peyğəmbərlə bağlı Şərq ədəbiyyatında ənənəvi bir obraz halına gəlmiş bir bənzətmə işlədir. O, peyğəmbərin təzə ay kimi xoş olduğunu bildirir. Peyğəmbərin aya bənzəməsi ilə bağlı ilk təşbihin məhz Həssanın şerində işlənməsini zənn etmək olar. Sonradan bu mənə Şərq ədəbiyyatında döndə-döndə cilalanmış, Şəms (Günəş) İsa peyğəmbərin, Ay (Qəmə) isə Məhəmməd peyğəmbərin rəmzi sayılmışdır. Peyğəmbərlə bağlı bir möcüzə, - Şəqqül-qəmə (Ayn parçalanması) da bu təşbihlərə geniş meydan açmışdır. Təbii ki, səhabədən olan Həssan bin Sabit də Məhəmməd peyğəmbərlə bağlı bir sıra möcüzələrdən xəbərdar olmuşdur. Beləliklə də, şairin, bir tərəfdən, İslam konsepsiyalarına, Qurani-Kərimlə bağlı ilahi hökmlərə bələd olması, digər tərəfdən də, İslam peyğəmbərinin həyatı ilə bağlı olayların canlı şahidi olması onun şerlərinə dərin mənə vermişdir. Məhz buna görə də Həssanın poeziyası ilkin islam dövrünün bir sıra hadisələrinə işıq salmaq baxımından da maraq doğurur. O, dövrün bir sıra hadisələri, Həssanın şerində əks olunmuşdur. Şair Bədr döyüşündə məğlubiyyətə uğramış qureyşliləri həcv etdiyi bir şerində deyir:

«Bizim aramızda Rəsullah vardır. Bizim aramızda ardınca ölənədək getdiyimiz haqq vardır.

Məhdudiyyəti olmayan bir köməyi də (Ondan alırıq)

Biz möhkəm, qırılmaz bir ipdən – Allahın uzatmış olduğu, insanları

qoruyan bir ipdən yapışmışıq».

Sonuncu beytin xarakter cahati burada aşağıdakı Quran ayasına işarə olunmasıdır:

«**Həmmuz** bir yerda Allahın ipindən (dinindən) mohkam yapışın, bir-birinizdən ayrılmayın. Allahın Siza verdiyi nemati xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən **ikən**, o **sizin** qalblarinizi İslam dini ilə birləşdirir (Ali İmran 130).

Ümumiyyətlə, İslam dini anlamına gələn «həblül-mətin» şərq ədəbiyyatında tez-tez müraciət edilən anlamlardandır. Füzuli Allah-Taalanın qiidrat və mərhəmətini tərənnüm etdiyi bir şerində deyir:

«Ərseyi-idraki-fövzi-rifətin dərül-əman,
Riştəyn-ümmidi-feyzi-rəhmətin həblül-mətin»

Həblül-mətin (mohkam ip) – İslam dini Allah Təalanın mərhəmət və rəhmədilliyinin mucassamasıdır. Ham Həssan bin Sabitin, ham da Füzulinin şerində eyni mənələrə, Quran ayələrinə müraciətdən doğulan bir yaxınlıq duyulmaqdadır. Belə ki, asrlar boyu Qurani-Kərim və hadislarla, ayrıca olaraq Peyğəmbərin şərəfli tərəcəyi-hah ilə bağlı mənələr şərq ədəbiyyatında ananavi motivlərin və stereotip obrazların əsasında dayanmış, bu da öz növbəsində ayn-ayn müsəlman xalqlarının ədəbiyyatları arasındakı yaxınlığı artıran istiqaməti gücləndirmişdir. Təsədüfi deyil ki, islamın yaranması dövründə Məhəmməd peyğəmbərin mədhi ilə bağlı söylənilmiş bir sıra poetik fiqurlar zaman-zaman cəlalanıb istər arab, istərsə də fars və türk poeziyasında işlənmiş bədii obrazların əsasında dayanmışdır.

Digər tərəfdən, Həssan bin Sabitin poeziyasında İslam dininin yayılması prosesinin, bu proseslə bağlı bəzi olayların bütün incalıkları ilə əks olunmasını görürük. Məsələn, Badr döyüşü zamanı bağ vermiş aşağıdakı olayın Həssan ibn Sabitin şerində əks olunmasına nəzarət salaq: Belə söylənilir ki, Badr döyüşündə halak olmuş qurəyşlilərin cəsədləri bir quyuya yığılmışdı. Rəsullah bu quyunun yanında dayanıb deyir: «Ey quyu əhli! Öz peyğəmbərinizə qarşı nə qədər pis bir qovm oldunuz! Siz mani yalançı hesab etdiniz. Cəməat isə (mədinalilər nəzərdə tutulur – F.Ş.) mənim (peyğəmbərliyimi) təsdiq etdi. Siz mani (öz şəhərimdən) çıxardınız, cəməat isə mənə sığınacaq verdi. Mənimlə döyüşə qalxdınız, cəməat isə mənə kömək oldu». Sonra o dedi: «Rəbbinizin sizə haqq ola-

raq vəd etdiyini buldunuzmu?» Bu zaman səhabə Ona dedi:

«Ya Rəsullah, ölürlərimi danışsən»? Peyğəmbər dedi: «Onlar bildilər ki, Rəbbin dedikləri haqdır».

Həssan ibn Sabitin bu münasibətlə söylədiyi şərə nəzər salaq:

Sən Zeynəbin yaxınlıqda yerləşən obasını tanıdınmı?!

O necə də tərtəmiz və rəq üzərindəki vəhy yazısına bənzəyir.

Bir yandan küləklər, bir yandan da hər gün sel kimi axan mövsum yağışları onu təzələməkdədir.

Artıq bu obanın ilk rəsmi itib getmişdir. Sevgilim burada məskən saldığı vaxtdakı izlər də itib getmiş və bura bir səhraya dönmüşdür.

Hər gün xatirələrə dalmağı boş burax. Qəlbini kədər odu ilə yandırmağı tərk et.

Eybsiz olan xəbərlərdən danış. Yalan sözləri buraxıb düz olanlardan yapış (3, 67).

Artıq şerin yuxarıda gətirdiyimiz əflalın ənənəvi təsvir hissəsi ilkin islam dövrü poeziyasının səciyyəvi xüsusiyyətlərini, bu poeziyada ənənəvi obrazlara yeni yanaşmanı öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətli-dir. Bu şerdə şair Zeynəbin əflalını təsvir edir. Çox güman ki, Zeynəb konkret bir şəxs olmayıb, ənənəvi işlənən bir ad, bir qadın obrazıdır. Əflalın təsviri, onun izlərinin təmiz yarpaqlar üzərindəki vəhy yazısına bənzədilməsi çox diqqətəlayiq haldır. Belə ki, hələ İslamdan əvvəl ərəb şərinə bu cür bənzətmələrə çox müraciət edilir.

Bu cür bənzətmələrə biz İmrul-Qeysin, Ləbidin, Əntərə İbn Şəddadın və başqa cahiliyyə şairlərinin poeziyasında rast gəlirik. İmrul-Qeysin bir şerində Yəmənin xurmasının yarpaqları üzərindəki Zəbur yazısı xatırlanır:

Görəsən mənə kədərləndirən bu oba qalıqları kimindir? Onlar sanki Yəməndəki xurma yarpaqları üzərindəki yazı kimidir» (4, 170) .

Əntərə ibn Şəddadın poeziyasında sevgilisi Əblənin keçmiş obasının yazıları Sasani yazısına bənzəyir (5, 52).

Cavad Əli «Tərixul-arab qabləl-İsləm» (Ərəblərin islamaqədərki tarixi) əsərində Əbu Zucub adı cahiliyyə şairinin tərk edilmiş obanın qalıqlarını Himyər yazısına bənzətdiyini bildirir (6, 258).

Müəllif, eləcə də, ətlalın yazısının vəhy yazısına – yəni müqəddəs kitabə bənzəməsi ilə bağlı cahiliyyə şerində bir çox bənzətmələr olduğunu

bildirin. O bu cür bənzətmələrə Zuheyryn və Ləbidin poeziyasında rast gəldiyinə nəzər-diqqəti cəlb edir (6, 265).

Rus şərqşünaslarından P.Qryazneviç bu problemə diqqət yetirmişdir (7, 116).

Göründüyü kimi, tərk edilmiş obanın qalıqlarını müqəddəs vəhy yazısına bənzədən Həssan bin Sabit möhkəm bir poetik ənənəyə söykənmişdir. Yuxarıdakı parçada Həssanın düz söz danışmaqla bağlı fikirləri də İslam dininin poeziya qarşısında irəli sürdüyü tələblərlə səsleşir. Şərin sonrakı hissələrində şair Məhəmməd Peyğəmbərin quyudakı cəsədlərə müraciəti ilə bağlı hadisəyə işarə edib deyir:

Biz onları üst-üstə quyuya tulladıqdan sonra, Rəsullah, insanın ürəyinə hakim kəsilən bir tərzdə onları çağırıb dedi: «İndi mənim sözlərimin haqq və Allah əmri olduğunu görmürsünüzmü?» Onlar danışmadılar. Əgər danışsaydılar deyərdilər: «Düz deyirsən: «Sən düzgün bir rəy sahibsən» (3, 67).

Həssan bin Sabit İslam dininin bir çox əlamətdar hadisələrinə şərlər həsr etmişdir. O, Bədr, Uhud, Mütə və s. döyüşlərini təsvir etmiş, bir çox şəhid müsəlmanlara, Həməzəyə, Zeyd ibn Harisə, Cəfər ibn Əbi Talibə, Abdulla ibn Rəvahəyə və b. mərsiyələr həsr etmişdir. Bu şərlərin əsas səciyyəvi xüsusiyyəti onların ənənəvi qəsidə formasında olub əflakın təsviri ilə başlamasıdır.

Hicrətin 10-cu ilində müsəlmanlar Rəsulullahı itirirlər. Həssan peyğəmbərə yanıqlı bir mərsiyə həsr edib onu ağlayır. Bu şerdə o hələ bəşər tarixində heç bir qadının Rəsulullahə bənzər, doğru yol göstərən bir Peyğəmbər dünyaya gətirmədiyini, Allahın onun qədər əhdinə vəfalı, insanlara sədaqətli bir kəs yaratmadığını bildirir. Sonra şair ənənəvi bir tərzdə peyğəmbərin hidayət yoluna işıq saçması ilə bağlı obraz yaradır:

O, bizim aramızda mübarək işli, işıq saçan, ədədət və hidayət sahibi olan bir kəs idi» (3, VI).

Şair bundan sonra öz vəziyyətini təsvir edib deyir: «Ey insanların ən fəzilətli! Səndən öncə, mən sanki çayın ortasında dayanıb susuzluqdan yanan, tənha bir insan kimi idim».

Beləliklə, Həssan bin Sabit qələmi ilə İslamın müdafiəsinə qalxan şairlərindən olub onun Peyğəmbərinə çalarlı mədhiyyələr həsr etmişdir. Bu mədhiyyələrdə biz Məhəmməd peyğəmbəri insanları doğru yola səsleşən,

onların yolunu çıraq kimi işıqlandıran bir öndər, gözəl əxlaqi keyfiyyətlərin mücəssəməsi olan bir insan kimi görürür. Həssanın hz. Məhəmmədə (s.ə.s.) həsr etdiyi şərlərin, ümumiyyətlə, İslam dininin yarandığı dövrün ümumi ictimai-siyasi və dini-mənəvi durumunu öyrənmək baxımından da böyük əhəmiyyəti vardır. Digər tərəfdən, bu şərlər İslam peyğəmbərinin obrazını canlandırmaq baxımından da çox əhəmiyyətlidir.

Ф.Шейхлованд

Ардабил. Исламский

Университет «Азад»

Восхваление пророка Мухаммада в стихах Хассана бин Сабита

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена изучению одного из основных направлений творчества Хассана бин Сабита - восхваления пророка Мухаммеда. В статье тщательному анализу подвергаются идейно-художественные особенности панегириков посвященных пророку Мухаммеду, выявляется их историко-культурное значение.

Особенно отмечаются отличительные особенности раннееисламских панегириков от подобных стихотворений доисламского периода.

Fatima Sheykhlovand

Islamic Azad University

Ardabil branch

Eulogy of the Prophet Muhammad in the poetry of Hassan bin Thabit

ABSTRACT

The goal of the reviewed article is to give an account of one of important directions of Early Islamic poetry – eulogy of the Prophet Muhammad on the basis of the creative works of Hassan bin Thabit, who considered to be the eminent figure of this period. Throughout the article ideological and artistic features of Hassan's panegyric verses and are revealed, their historical cultural content and ethic aesthetic values are discussed. The author attaches the particular attention to the comparative analysis between Hassan's eulogistic poetry and that of Jahiliyya poets.

Ədəbiyyat

1. Şövqü Dayf. Tərixul-ədəbil-arabiyyi, II, əl-Asrul-isləmiyyu. Qahirə). Dərul-Məarif. 1997
2. İ.Nasif Ərvau mə qila fil-mədih. Beyrut, Dərul-Cili, 1992
3. Yəhya əl-Cəburi. Şırl-muxadramin va isrul-isləmi fihi. Bağdad. Mənşuratu məktəbəti nahda. 1964
4. Divanu İmrul-Qeys. Daru-Sadir. Beyrut
5. Dəvəvinus-suarais-siffəfil-cəhiliyyin. Şərh və tərtib Abdul-Məali əl-Saidi) Qahirə 1968
6. Cavad Əli. Tərixul-Arab qabləl-İsləm. VIII cild, Bağdad, 1993
7. Грязневич П.А. Развитие исторического сознания арабов. Очерки истории арабской культуры. V-XIV вв. Москва, 1982

Süleymanov Gündüz

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya, Hüquq İnstitutunun «Qlobalistika və informasiya cəmiyyətinin fəlsəfi problemləri» şöbəsinin kiçik elmi işçisi

Qloballaşma və müasir dövrdə Şərq-Qərb münasibətləri

III minilliyin başlanması ilə tarixin indiyədək yekununu izləmək cəhdləri ictimai inkişafın keçilmiş mərhələlərini səciyyələndirmək, keçmiş hadisələri qiymətləndirmək, dünyanın gələcək perspektivini müəyyən-ləşdirmək mümkün olmuşdur. Bununla əlaqədar artıq tarixə çevrilmiş XX əsr müxtəlif və gözəl elementlərlə tərifini ala bilmişdir. Onu «növ» əsri, «kosmik», «texnotron», «qanlı», «sürət əsri», «informasiya əsri» və s. adlandırmaq tamamilə yerinə düşür. Eyni zamanda XX əsrin sonuncu on ili bəşəriyyətin özünün mövcudluğunun bütün tarixi boyu rastlaşmadığı «qlobal problemlər əsri» kimi də tarixə düşmüşdür.

Şübhəsiz XXI əsr də yeni-yeni nailiyyətləri, uğurları ilə tarixə düşəcək, gözəl və təmtəraqlı adlarla, epitetlərlə zəngin olacaqdır. Lakin indidən ona aşağıdakı adları daha dəqiq desək, «qloballaşma əsri» və yaxud «qlobal sivilizasiyalar əsri» adlarını vermək mümkündür. Artıq bəşəriyyət planet miqyasında bütöv orqanizmə çevrilməkdədir. Deməli, dünya cəmiyyəti qlobal xarakterli çoxsaylı təhlükələr qarşısında öz vəhdətini dərk etməkdədir, var olmanın (mövcudluğun) mürəkkəb vəzifələrinin həll edilməsi zərurətini anlamaqdadır. Bura kosmosun mə-nimsənilməsi, dəhşətli xəstəliklərə qarşı tapılması, qarşılıqlı anlaşmaya gedilməsi, sivilizasiyalararası ziddiyyətlərin aradan qaldırılması, mədə-niyyətlər və dinlər arasındakı dialoqun sürəkliliyinin yaradılması sahə-sindəki bütün səylərin birləşdirilməsi və s. daxildir.

Ümumiyyətlə, bu gün qloballaşma mövzusu ictimai şüurda ön plana çıxmış, mərkəzi mövzuya çevrilmiş, bir növ «mod» olmuşdur. İndi, yəni XXI əsrin ilk onilliyi dövründə elə bir söhbət, diskusiya müzakirə tapılmaz ki, orada baş mövzu qloballaşma olmasın. Deməli, mövcud müzakirələrdə qloballaşma prosesi ön plana çıxmaqdadır.

Sosial sistemlərin böyüməsi prosesi unipolyar sistemin yaradılması ilə başa çatı bilməzdi. Çünki bu cür struktur qətiyyən həyat qabiliyyəti

sistemi təmsil etmir, burada bir neçə sistemə parçalanma baş verir. Şüurun inkişafı ilə bəşəriyyət başa düşməyə başlayır ki, «vəhşi» rəqabət inkişafa imkan vermək əvəzinə, onu ləngidir. Ona görə də hüquq, beynəlxalq hüquq anlayışları təzahür edir, onlar da öz növbəsində dünya meydanında «oyun qaydalarını» müəyyən edir. Bəşəriyyətin yeni inkişaf səviyyəsinə yüksəlməsi dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsini zəruri edir. Burada qloballaşma transendent başlanğıc kimi özünü göstərir.¹

Qloballaşma qarşılıqlı əlaqədə olan çoxölçülü və çoxsəviyyəli dünyanın bərqərar olması və harmonikləşməsi deməkdir. Qloballaşmanın fəaliyyət sahəsi təkcə, iqtisadi və siyasi məkan deyil, həm də sosial-mədəni məkan da əhatə edir. Psixoloji mövqedən çıxış qloballaşmaya başqa tərif də verilə bilər. Qloballaşma bəşəriyyətin keyfiyyətə yeni vəziyyəti əldə etməsidir. Yəni onun mövcudluğunun tamlığıdır. Şübhəsiz bu proses hələ özünün inkişafının ilkin mərhələsindədir.²

Eyni zamanda qloballaşma dedikdə planetin bütün ölkələrinə qərb inkişafı modelinin yayılması başa düşülür ki, bu da faktiki olaraq bir polyuslu (universal və ideal) dünya qaydasının nəzəri cəhətdən əsaslandırılmasına xidmət edir.

Qərb modeli nümunəvi model kimi etiraf edilir. Daha dəqiq desək, hər bir digər inkişaf modellərindən fərqli olaraq yeganə mütərəqqi və yaradıcı model hesab olunur.³ Əlbəttə şərq modelinin ondan geri qaldığı və yaxud mütərəqqi olub olmaması məsələsi mübahisəlidir və başqa bir söhbətin mövzusudur. Biz yeri gəldikcə bu məsələyə dair öz mülahizələrimizi bildirəcəyik.

Alman sosioloqu U.Bek yazırdı ki, şübhəsiz qloballaşma ən çox istifadə olunan və ən çox sui-istifadə olunan anlayışa çevrilmişdir. Bu, həm də daha çox anlaşılmaz, dumanlaşdırılmış, lakin siyasi cəhətdən effektiv sözə (şüara, mübahisədə silaha çevrilmiş) anlayış hesab olunur.⁴ Lap əvvəlcədən qloballaşmanı düzgün başa düşmək, qloballaşma prosesləri haqqında düzgün mülahizə yürütmək, qlobal problemlərin

¹ Şükürov A. Qloballaşma. Mif və tarix, Bakı, 2005, s.13.

² Yəni orada.

³ Şükürov A. Fəlsəfə, Bakı, 2002, s.465-466.

⁴ Бек У. Что такое глобализация? Москва, 2001, с.40.

iqtisadi, siyasi və mədəni həyatın qloballaşmasının nəticəsi olduğunu etiraf etmək vaxtı gəlib çatmışdır.⁵

Əlbəttə, qloballaşmaya aid olan faktların müxtəlif tədqiqatların nəticələrinin nəzərdən keçirilməsi zəruridir. Qloballaşma anlayışı məntiqdən çox tarixi paradigmadır. Qloballaşma nəzəriyyəsinin daha dəqiq və aydın təhlili hələ ki, yoxdur.⁶

Göründüyü kimi qloballaşma prosesi təkcə iqtisadi və siyasi sahələri deyil, həm də bəşəriyyətin mədəni həyatını, əhatə edir. Bəşəriyyətin mədəni həyatı anlayışı isə məlum olduğu kimi olduqca geniş anlayışdır. Bura bütün ictimai şüur formaları və onlara aid olan digər sahələr də daxildir.

Qloballaşma dövründə dinlərin və mədəniyyətlərin bir-birinə yaxınlaşması problemi də aktual problemlər sırasına daxil olur. Hələ vaxtı ilə məşhur ingilis yazıçısı R.Kiplinq Şərq və Qərb sivilizasiyaları arasında dərin fərqi ifadə edərək yazırdı ki, Şərq Şərqdır, Qərb isə Qərbdır və heç vaxt onlar bir-birilə yol yoldaşı olmayacaqdır. Lakin bu sözlərdə həqiqətin hamısı yoxdur. İndustrial cəmiyyətin müasir böhranı, onun texnoloji, iqtisadi və siyasi rəşionalizmə istiqamət götürməsi, kütləvi istehsal və tələbat ənənəvi şərq cəmiyyətlərinin dəyərlərinə diqqətli münasibət zərurətini doğurur. Çin, Hindistan, ərəb, türk, İran-islam mədəni nailiyyətləri də bu qəbildəndir. Şərq və Qərb arasında dialoqsuz bəşəriyyətin gələcəyi yoxdur.⁷

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində yaşayıb fəaliyyət göstərmiş rus mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələri Qərb və Şərq arasında dialoqun tərəfdarları olmuşlar. Avrasiya cərəyanının tərəfdarları və nümayəndələri N.S.Trubetskoy, R.N.Savitski, Q.V.Vernadski, L.N.Qumilyov həmin dialoqda Asiyaya aksenti vurğulayırdılar. Yalnız Şərqlə dialoqun Avropanı xilas edəcəyi ideyası da bəzi rus mütəfəkkirlərinin dilindən çıxmışdır.

⁵ Чумаков А.Н. Глобализация—контуры целостного мира. Москва, 2005, с.13.

⁶ Данилов-Данильян В.И. Устойчивое развитие. Проблема выживания человека. Москва, 2004, с.143.

⁷ Aslanova R. İslam və mədəniyyət. Bakı, 2002, s.317-318.

Həqiqətən də Şərqə düşmən münasibəti bəslənilməsi ideyası Avropa millətçiliyinin və sənaye cəmiyyətinin məhsuludur. Heç də təsadüfi deyildir ki, Hindistanın məşhur dövlət və ictimai xadimi C.Nehru yazırdı: «Əslində dünyaya nəhəng ideya rəhbərlərini Asiya vermişdir, onlar dünyaya harda olmasından asılı olmayaraq daha böyük təsir göstərmişlər. Əsas dinlərin təməlini qoyanları da dünyaya Asiya vermişdir».⁸

Qərb mədəniyyəti kimi Şərq mədəniyyəti də keçici olmayan mənəvi dəyərlərə malikdir. Zəmanəmizdə fasiləsiz olaraq mədəniyyətlərin qarşılıqlı integrasiyası və zənginləşməsi prosesi gedir. İranın keçmiş prezidenti M.Xatəmi yazır: «Sivilizasiyalararası ideya mübadiləsi tarixi normaldır... Yunan sivilizasiyasından əsaslı formada faydalanan İslam özü də avropalıları yunan fəlsəfəsi və ideya nailiyyətləri ilə tanışlıqda vasitəçi rolunu oynamışdır».⁹ Şəqlə Qərb arasında dialoqun zərurəti, şərqin uzun müddət Qərbin müəllimi rolunda çıxış etdiyini bir çox alimlər qeyd etmişlər. Çox vaxt ərəblər latın Qərbinin müəllimləri və tərbiyəçiləri hesab olunmuşdur.¹⁰ Müəllim və tərbiyəçi sözünü heç də təsadüfi olaraq işlətməmişlər. Orta əsrlərdə ərəblər sözün həqiqi mənasında yunan və latın dünyası arasında vasitəçi olmuşlar. Çünki yunan filosoflarının əsərlərinin latın dilinə ilk tərcümələri yunan dilindən deyil, onların ərəb versiyalarından olmuşdur.¹¹ Bu tərcüməçilərin olmaması ilə əlaqədar deyildi. Əsas səbəb Qərbdə çətin kitablar olan Aristotelin «Fizika» və yaxud «metafizikası», Ptolomeyin «Almagesti»nin Farabi; İbn Sina və İbn Rüşdün köməyi olmadan başa düşülməməsi idi. Latın dünyası alimləri onlarsız yunan əsərlərini düzgün anlamağa gəlib çata bilməzdilər.¹²

Göründüyü kimi Şərq müsəlman, eləcə də hind, çin, yapon fəlsəfəsinin Qərb fəlsəfəsinin inkişafında tarixi xidmətini heç kim

⁸ Неру Дж. Взгляд на всемирную историю, Москва, 1981, т.1. с.41.

⁹ Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. Москва, 2001, с.196.

¹⁰ Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Москва, 1985, с.51-52.

¹¹ Şükürov A. Şərq fəlsəfəsi və filosofları, Bakı, 2005, s.191.

¹² Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Москва, 1985, с. 52.

danmağa qadir deyildir. Əlbəttə, ya Avropamərkəzçiliyi, yaxud da Asiyamərkəzçiliyi şişirtmək elmi obyektivlikdən kanar bir igdir. Ona gora mədəniyyətlərin konfrontasiyası deyil, dialoqu olduqca vacibdir.

*Сүлейманов Гюндүз***Резюме**

Диалог между цивилизациями Востока и Запада всегда актуальная. Религии и культуры играют большую роль между двумя этими цивилизациями. В статье исследовается значение и неизбежность этого диалога в современном мире. Автор отмечает положительные стороны диалога между цивилизаций Востока и Запада.

*Suleymanov Gunduz***Summary**

Dialogue between civilizations of the East and the West is always actual. Religions and cultures play a greater role between these two civilizations. It is researched in this article the value and inevitability of this dialogue in the modern world. The author emphasizes the positive aspects of dialogue between Eastern and Western civilizations.

Ədəbiyyat

Azərbaycan dilində

1. Ağayar Şükürov. Fəlsəfə. Bakı, 2002.
2. Ağayar Şükürov. Qloballaşma. Mif və tarix. Bakı, 2005.
3. Ağayar Şükürov. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı, 2005.
4. Rəbiyyət Aslanova. İslam və mədəniyyət. Bakı, 2002.

Rus dilində

5. Бек У. Что такое глобализация? Москва, 2001.
6. Данилов-Данильян, В.И. Устойчивое развитие. Проблема выживания человека. Москва, 2004.
7. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теории. Москва, 1985.
8. Неру Дж. Взгляд на Всемирную историю. Москва, 1981.
9. Чумаков А.Н. Глобализация – контуры целостного мира. Москва, 2005.
10. Хатами Мохаммед. Ислам, диалог и гражданское общество. Москва, 2001.

Sevda Hüseynova
AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar
Institutunun elmi işçisi

***Əbul Hüseyn Əhməd bin Məhəmməd əl-Qüdurinin "Müxtəsər əl-Qüdiri
fi furu-il hənəfiyyə" əsərinin hüquq institutları***

Summary

Abul Huseyn Ahmed bin Muhammad al-Kuduri was one of the famous scientists and had a special role and contribution in the history of figh. Having rich scientific work Kuduri left rare masterpieces. His work "Mukhtasar al-Kuduri" is considered as a valuable source of hanefi mazhab. The work was completely compiled in accordance with requirements of figh. Necessary to note that in spite of the large volume of the work. A completely has come to our days.

Резюме

В истории мусульманского законовeдения фиғха выдающийся ученый мыслитель Абуль Гусейн Ахмед бин Мухаммед ел-Кудури занимает особое место. Кудури обладающий богатым научным творческим наследием, оставил после себя ценные труды. Его труд под названием "Мухтасар ел-Кудури" считается самым ценным источником ханафитского учения. Это произведение целиком и полностью было создано согласно всем требованиям фиғха мусульманского кодекса. Следует отметить тот факт, что несмотря на немелый обьём, данная работа сохранилась до наших дней в полной форме, без изъятий.

Müsəlman hüququnun özünə məxsus cəhətlərindən biri mükəlləfin (dini baxımdan fəaliyyət qabiliyyətli şəxsin) Allah qarşısındakı dini öhdəçiliklərinə ictimai keyfiyyət verilərək normalaşdırılması və həmin normaların hüquq mənbələrinə daxil edilməsidir. Fiqhə dair əsərlər hüququn mənbəyi kimi əsas rol oynadığından mükəlləfin öhdəçiliklərini normalaşdıdığı hüquq institutları da həmin əsərlərə salınmışdır. Müsəlman hüququ xalis ictimai münasibətləri tənzim edən normalar ilə yanaşı islam dininin

əgəmənliliyini tənzim edən hüquq institutlarını da fiqh asarlarına daxil edilmişdir (1, s. 135).

İstinasız olaraq bütün fiqh asarlarında ibadətə dair hüquq institutları əvvəlcə, sonra isə mülkü hüquq, ailə hüququ, cinayət, vərəsəlik, prosesual və sair sahələri əhatə edən hüquq institutları ardıcılıqla verilmişdir (1, s.161).

Bu baxımdan təqdim olunan əsərdə fiqhın hüquq sahələri ayrıca tədqiq olunmuşdur. Fiqh tarixi və fiqhın ayn-ayn məsələləri gütəhsiz ki, əsrlər boyu ətraflı şəkildə araşdırılmış və bu mövzuda xeyli sayda dəyərli əsərlər yazılmışdır. Mübaliğəyə yol vermədən yəqinliklə qeyd edə bilərik ki, Əbul-Hüseyn Əhməd bin Məhəmməd al-Quduri (h.362-428/1972-1037) yaradıcılığının zirvəsi hesab olunan "Müxtəsər al-Quduri" (Qudurinin müxtəsəri) hanəfi məzhəbinin mühüm mənbəyidir (2, s.77-80).

Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, "Muxtasar əl-Quduri" tamamilə fiqhın ənənəvi tələblərinə uyğun tərtib edilmişdir. İlk əvvəl fəqih əsərin ümumi başlıqlarını təqdim edir. Bu başlıqlar "Kitab" adı ilə verilmişdir. "Muxtasar əl-Quduri" də verilən belə başlıqların sayı 65-dir. Daha sonra əsas başlıqlarda mövzunun əsas prinsipləri izah olunur. Əbul-Hüseyn Əhməd bin Məhəmməd al-Quduri əsərin tərtibatında, eyni zamanda ixtilafı mövzuları şərh edərkən ilk əvvəl Əbu Hanifənin daha sonra isə onun əvvəl gələn tələbələri İmam Əbu Yusif (h.113-182/731-798) və İmam Məhəmməd Şeybaninin (h.132-189/1749-805) görüşlərini, təbiiqatlarını dəyərləndirmişdir. İzah olunan məsələ ilə əlaqədar fikirlərini açıqlayan müəllif bir çox hallarda Quran-ı Kərim və hədislərdən nişanələrə müraciət etmişdir. Bunun ardınca o, mövzunun ətraflı təhlili üçün əsas mövzuları bəzələrə bölmüşdür. "Muxtasar al-Quduri"nin bəzi xüsusiyyətləri budur ki, əsərdə ibadət məsələləri ilə müqayisədə hüquqi məsələlərə daha çox yer verilmişdir.

"Muxtasar al-Quduri"nin fiqh sistemi konkret hüquq institutları şəklində formalaşmasında da, fəsilələrin təqdimatındakı məntiqi mövzu ardıcılığı sonrakı dövrlərdə belə bir bölgünü aparmağa imkan vermişdir. Əsərin AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun xəzinəsində saxlanılan əlyazma nüsxələrinin tədqiqi "Müxtəsər əl-Quduri"nin fiqh sistemini haqqındakı təsəvvürlərimizi dəqiqləşdirməkdə mühüm rol oynayır. Əsərin Əlyazmalar İnstitutunun xəzinəsində mühafizə olunan otuzə yaxın nüsxəsindən müqayisəli şəkildə istifadə edilmiş, bəzən ayrı-ayrı oxunmayan, çətin

oxunan söz və ifadələrin dəqiqləşdirilməsi üçün bütün nüsxələrdən istifadə edilmişdir. Tədqiqat nüsxələrinin seçilməsində onların tamlığı və tarixi baxımdan qədimliyi nəzərə alınmışdır. Əsas tədqiqat nüsxəsi öz qədimliyi, tamlığı və nəfisliyi baxımından diqqəti cəlb edən B-2809/4434 şifrəli əlyazma üzərində aparılmışdır. "Müxtəsər əl-Qüdiri"-nin aşağıda təqdim olunan kitablarının əldə edə bildiyimiz əlyazma nüsxələrinin hamısında və əsərin çap variantında sabit qaldığını qeyd etmək lazımdır. "Müxtəsər əl-Qüdiri"-nin fiqh sistemi beş hüquq institutunda: ibadət (ibadətlər), müaməlat (mülkü hüquq), münəkahat (ailə hüququ) və uqubətdə (cinayət hüququ və ədalət mühakiməsi) öz əksini tapmışdır.

1. كتاب الطهارة Təharət kitabı. (2a-7b). "Müxtəsər əl-Qüdiri" əsəri "Təharət" kitabı ilə başlayır. Təmizlik, pak olmaq haqqında olan bu kitab 5 babdan ibarətdir. Burada dəstəməzin fərzləri, sünnələri, müstəhabları, dəstəməzi pozan şeylər, qüsul, qüsulun fərzləri, sünnələri, qüsulun alınma səbəbləri, təmiz sular, quyu suları, istifadə olunmuş sular, təyəmmümün səbəbləri, rüknləri, sargı üzərinə məsh və hökmlər, heyizin şərtləri, müddəti, nəcasət, nəcasətin təmizlənmə şərtləri, ayaqyolu ədəbi məsələləri geniş şəkildə izah olunmuşdur.

2. كتاب الصلوة Namaz kitabı (7b-21b). Namaz dinin sütunu, ibadətlərin ən üstünüdür. Allahın varlığını təsdiq edən yetkinlik yaşına çatan, ağılı başında olan hər bir müsəlmana gündə beş vaxt namaz qılmaq fərzdır. Bu kitabda namazın vaxtları, müstəhab vaxtları, azan və qamət, namazın şərtləri, rüknləri, sünnələri, namazı pozan şeylər, vitir namazı, qiraət, iqtida (imama uyma), qəza namazları, namaz qılmanın məkrüh olduğu vaxtlar, nafilə, səhif (yanılma səcdəsi) və tilavət səcdəsi, xəstələrin namazı, səfər namazı, cümə namazı, bayram namazları və xütbələr, küsuf (günəş və ay tutulmaları) zamanı qılınan namazlar, yağış namazı, təravih namazı, qorxu namazı, cənazə namazı, şəhid bəhsi, Kəbədə qılınan namaz və s. məsələlər şərh olunmuşdur. Kitab 20 bab təşkil edir.

3. كتاب الزكاة Zəkat kitabı (21b- 27a). Dini ölçülərə görə dövlətli hesab edilən (qadın, kişi) hər bir müsəlmanın ildə bir dəfə malının qırxda birini ehtiyacı olan müsəlmanlara verməsi fərzdır. Zəkat, insanı xəsislik xəstəliyindən, malı yoxsulun haqqından təmizləyən, zənginlərdə şəfqət və mərhəmət duyğularını inkişaf etdirən mal ilə yerinə yetirilən bir ibadətdir. 10 babdan ibarət olan bu kitabda zəkatın şərtləri, hökmləri, zəkat veriləcək

mallar və nisab miqdarı, dəvənin zəkati, inəyin zəkati, atın zəkati, gümüş və qızılın zəkati, ticarət mallarının zəkati, əkin məhsulları və meyvələrin zəkati, zəkat verilməsi caiz olan və olmayan kəslər, fitrə sədəqəsi və s. bu kimi məsələlər öz əksini tapmışdır.

4. كتاب الصوم Oruc kitabı (27a-29a). İslamın şərtlərindən və dinimizin təməl əsaslarından biri də orucdur. Ramazan ayında oruc tutmaq həddibuluğa çatmış, ağılı başında və sağlam olan hər bir müsəlmana fərzdır. Oruc tutmaq niyyəti ilə dan yerinin ağarmasından günəş batana qədər heç bir şey yeyib-içməmək, cinsi əlaqədən, əməlisalehlikdən yayındıran əməllərdən uzaq olmaq sürəti ilə bədənlə icra olunan ibadətdir. İslam günəşi bu ayda doğmuş, dünyanı aydınladan mübarək kitabımız Quran-i Kərim bu ayda nazil olmuşdur. Bir babdan ibarət olan bu kitabda hilalın sübutu (ramazan ayının sabit olması), orucun şərtləri və rükləri, orucu pozan və pozmayan şeylər, oruc pozmanın kəffarəti, üzürlü səbəblər, orucun qəzası, etikafın qaydaları, pozulduğu hallar və s. kimi məsələlərə aydınlıq gətirilmişdir.

5. كتاب الحج Həcc kitabı (29a-39a). Yetkinlik yaşında, ağılı başında, gücü qüvvəti yerində olan hər bir zəngin müsəlmanın ömründə bir dəfə Kəbəni və ətrafındakı mübarək yerləri ziyarət etməsi fərzdır. Həcc mal və bədən ilə yerinə yetirilən ibadətdir. İslamın həcc ibadəti hicri-qəməri təqviminə ilə zilhicce ayında, Qurban bayramı ərəfəsində yerinə yetirilir. Altı babdan ibarət olan kitab həccin fərz olmasının rükləri, həccin səhih olmasının şərtləri, vacibləri, həccin üsulu, həccin vacib olduğu şəxslər, kıran və təməttü həccinin şərtləri, ehrama girən şəxs üçün haram olan şeylər, həcc ibadətinin əsas əməlləri, Səfa və Mərvə arasında gedib-gəlmənin sünnələri, Ərafata çıxmanın, şeytanın daşlanması sünnələri, həccdən geri qalmaq, həccin pozulması, qurban kəsmənin rükləri, qurban kəsiləcək heyvanlarda diqqət ediləcək xüsuslar, vəda təvafı, ziyarəti sona yetirib ehramdan çıxmanın qaydaları kimi məsələləri əhatə edir.

6. كتاب البيوى Ticarət (alış-veriş) kitabı (39a-46b). Daşınan və daşınmaz əmlak, qul, geyim, qida məhsulları və s. alış-verişindən bəhs olunan kitab mülkü hüququn ən önəmli hüquq institutudur. Səkkiz babdan ibarət olan bu kitabda alan və satan hər iki tərəfin hüquq və vəzifələri, satılan malın növləri, ödəniş formaları, malın keyfiyyəti, keyfiyyətsiz malın ger qaytarılması, satış hökmünün qaldırılması, şərikli əmlakın satılması, faiz, nəqd yolla ödəniş edib vədəli mal alma, malın təslim edilmə müddəti,

ödənİLƏn pulun məbləği, aldatma və hiylə yolu ilə qazanc əldə etmənin haram olması kimi məsələlər müəyyənləşdirilir.

7. كتاب الصرف Sərrafliq kitabı (46b-47b). Nəğdi nəğdə satmaq, külçə və ya pul şəklindəki qızıl ya da gümüşü, yenə qızıl və ya gümüş qarşılığında satılması haqqındadır. Yəni, eyni cinsdən olan mal, pul mübadiləsi. Bu işlə məşğul olan şəxsə "sərraf" deyilir. Kitabda gümüşün gümüşə, qızılın qızıla qarşılıq satılması, keyfiyyət baxımından və zərgərlik məmulatlarının (qab, bəzəkşyaları, xəncər) qiymətləndirilməsi, qızılın gümüşə qarşılıq satıldığı halda birinin digərindən artıq olması, dinar və dirhəm mübadiləsi və s. məsələlər tədqiqat obyektinə çevrilmişdir.

8. الكتاب الرهن Girov kitabı (47b-52a). Girov icab, qəbul və təsəllüm ilə sabit olur. Girovun qiyməti, borcun qiymətindən çox olarsa, girovun artıq qalan hissəsi əmanətdir. Girovun qiyməti daha az olduğu təqdirdə, dəyəri qədəri borcun çıxılır. Bir babdan ibarət olan bu kitabda girovun mahiyyəti, şərtləri, girov qoyulan malın növləri, saxlanılması və qorunma şərtləri, tərəflərin hüquq və vəzifələri, girov qoyulmuş malın xarab olması, itməsi və ya tərəflərdən biri dünyasını dəyişdiyi zaman atılacaq addımlar və s. məsələlərə aydınlıq gətirilir.

9. كتاب الاقرار İqrar kitabı (52a-54b). İqrar lüğətdə isbat etmək, sübut etmək mənalərini verir. Fiqhdə isə, insanın öz əleyhinə olan bir şeyi bildirməsi və yaxud hüquqi əhəmiyyətli faktı təsdiq etməsidir. Yəni həddi bülugə çatmış, ağılı başında və ixtiyarı özündə olan hər bir şəxs istər məlum, istərsə də məchul şəxsin üzərindəki hər hansı bir haqqının sübut etmək hüququna malikdir. İqrar dəqiq faktlara istinad edilərək, düzgün olmalıdır. Kitabda iqrarın şərtlərindən bəhs edilir.

10. كتاب الاجارة Kirayə kitabı (54b-58b). Kirayə ən geniş yayılmış əməli sazişlərdən biridir. Kirayə hər hansı bir malın, daşınan və daşınmaz əmlakın müəyyən mənfəət qarşılığında müəyyən istifadəyə verilməsidir. Kirayə verilən mal (əşya və ya əmlak) istifadə edilərkən tükənən olmamalıdır. Kitabda kirayə verilən malların növləri, icarə müddəti, icarə haqqının ödənilməsi, icarənin hökmləri, tərəflərinin hüquqları və s. məsələlər ətrafı şəklində şərh edilmişdir.

11. كتاب الشفعة Şufa-imtiyazlı alqı kitabı (58b-62a). Şərikli istifadə olunan gediş-gəliş yolu, içməli su, bina, bağ, əkin sahəsi, suvarma sistemləri və s. satıldıqda digər istifadəçilərə alqı-satqı müqaviləsi bağlamaqda üstünlük

verilməsi haqqındadır. Satılan əmlak birgə mülkiyyətdə və ya birgə istifadə olunduğu halda şüfa haqqı vacibdir. Kitabda şüfa haqqının xüsusiyyətləri, şərtləri və s. bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirilmişdir.

12. الشراكة Şəriklik kitabı (62a-64a). Şirkət tərəflərin birgə fəaliyyəti və razılığı ilə idarə olunur. Şirkət sahiblərinə "şərik", "müşərik" və deyilir. Şirkət müqaviləsi bağlanmış tərəflər gəlir və xərcləri müvafiq qaydada uyğun bölüşdürülməlidir. Şəriklərdən birinin, digərinin icazəsi olmadan onun payında isrəfdə haqqı yoxdur. Kitabda tərəflərin hüquq və vəzifələri, şərik olmanın növləri və s. məsələlər öz əksini tapmışdır.

13. المضاربة Mədərəbə kitabı (64a-66a). Şərik olmağın bir növü olub, iki tərəfdən birinin sərmayəsi digərinin əməyi qarşılığında əldə edilən qazancda ortaqlıqdır. Mədərəbə müqaviləsi hər iki tərəfin razılığı ilə müəyyən bir müddət üçün müvəqqəti bağlanır. Kitabda müqavilənin şərtləri, vəkili təyin edilməsi, birgə əldə edilmis qazancın bölüşdürülməsi, tərəflərin hüquq və vəzifələri, ortaq malın xərab olması, müqavilənin pozulması səbəbləri və s. kimi məsələlər təhlil obyektinə çevrilmişdir.

14. الوكالات Vakalat kitabı (66a-68b). Hər hansı bir işin icrası üçün başqa birinin vəkili təyin edilməsi haqqındadır. Vəkili təyin olunmuş şəxs işinin konkret olaraq nədən ibarət olduğunu, məsuliyyətini və səlahiyyətini dəqiq bilməlidir. Bütün hüquq işlərində və hər cür haqqın işbat və alınması üçün vəkili təyin etmək caizdir. Vakalat verən "müvəkkil", vakalat alan "vəkil", icra olunan is "müvəkkəkün bih" adlanır. Kitabda vakalatın şərtləri, tərəflərin hüquqları geniş şəkildə izah olunmuşdur.

15. الكفالة Zaminiyyət kitabı (68b-70a). Zaminiyyət iki növa ayrılır: şəxsə zaminiyyət və mal zaminiyyət. Zaminiyyət haqqında öhdəlik götürən şəxsə "kəfil" (zəmin) deyilir. Zaminiyyət müqaviləsi bağlanmış tərəflər həddi bülüğa gətmiş, əgillili və şəxsi azadlığı olan tərəflər arasında bağlanır. Kitabda zəminin və qarşı tərəfin öhdəlikləri, zəminətin növləri və şərtləri müəyyənləşdirilmişdir.

16. الحوالة Həvalə etmək kitabı (70a-70b). Hər hansı bir şəxsə aid olan borcun alınmasının başqa bi şəxsə həvalə edilməsi haqqındadır. Həvalə müqaviləsi həvalə edən (borclu), həvalə edilən (alacaq) və həvaləli (həvaləni qəbul edən) tərəfin razılığı ilə səhih olur. Həvaləli tərəf üzrəninə düşən vəzifəni layiqincə yerinə yetirməli, vaxtı gətmiş borcun qaytarılmasını təmin etməlidir. Kitabda həvalənin şərtləri, həmçinin tərəflərin hüquq və vəzifələri nəzərdən keçirilir.

17. كتاب الصلح Anlaşma, razılaşma kitabı (70b-72b). Qarşılıqlı iddiası olan tərəflərin bir-biri ilə razılaşması haqqındadır. Qarşılıqlı razılaşma müqaviləsi pozulduqda tərəflər arasında mübahisəli məsələlərə şəriət məhkəməsində baxılır. Sülhün üç növü vardır: iqrar yolu ilə sülh, sükut yolu ilə sülh və inkar yolu ilə sülh. Sülhün bütün növləri caizdir. Kitabda tərəflər arasında mübahisə doğuran hallar və onlar arasında anlaşma, razılaşma yolları, şərtləri, mahiyyəti xüsusi şərh edilmişdir.

18. كتاب الهبة Hibə kitabı (72b-77a). Mal sahibinin, öz əmlakının hamısını və ya müəyyən hissəsini qarşılıqsız, təmənnasız olaraq başqa birisinə hədiyyə etməsi haqqındadır. Hibə icab və qəbul ilə səhih olub, təslim olmaqla tamamlanır. Hədiyyənin geri qaytarılması, yalnız hər iki tərəfin razılığı və ya hakimin qərarı ilə səhihdir. Hədiyyə qarşı tərəfi təsir altına salma, ondan istifadə etmək və s. dolayı məqsəd güdmək niyyəti ilə verilməməlidir. Kitab hibənin növləri, şərtləri, geri qaytarılması və s. bu tipli məsələləri əhatə edir.

19. كتاب الوقف Vəqf kitabı (74a-75b). Vəqf xeyriyyəçiliyin müəssəsələşdirilmiş formasıdır. Vəqf hər hansı bir şəxsin sağlığında və ya ölümündən sonra öz mülkiyyətini xeyriyyə məqsədilə cəmiyyətin istifadəsi üçün könüllü surətdə hər hansı bir quruma bağışlanmasıdır. Vəqf mülkiyyətinin təyinatına görə istifadəsinə nəzarət etmək üçün mütəvəlli (vəqfi idarə edən şəxs) təyin olunmalıdır. Vəqf edilmiş əmlakın satılması və ya bağışlanması caiz deyildir. Kitabda vəqf edilmiş əmlakın istifadə qaydaları, vəqfin şərtləri və başqa məsələlər işıqlandırılır.

20. كتاب الغصب Zorlamaq, qəsb etmək haqda kitab (75b-77a). Başqasına məxsus olan daşınan və ya daşınmaz əmlakın icazəsiz, zor gücünə qəsb edilməsi haqqındadır. Qəsbkar az yaşlı, ruhi xəstə, əmək qabiliyyəti olmayandırsa cavabdeh onun valideyni və ya himayədarıdır. Kitabda qəsb edilmiş əmlakın sahibinə geri qaytarılması, mal sahibinə dəymiş zərərin ödənilməsi və s. məsələlər tədqiq olunur.

21. كتاب الوديعة Əmanət kitabı (77a-77b). Qorumaq, saxlamaq məqsədi ilə hər hansı bir malın, əmlakın başqa birisinə əmanət verilməsi haqqındadır. Əmanətçi malı qoruyub mühafizə etməli, xarab olub sıradan çıxmasının qarşısını almalıdır. Əmanət olunan şəxs əmanəti şəxsən özü və ya ailəsindən biri ilə qoruya bilər. Kitabda əmanətin saxlanılma qaydaları, əmanətə zərər dəydiyi təqdirdə onun ödənilməsi, sahibinə geri qaytarılması, ayrıca bölünə

bilən malın iki nəfərə əmanət edilməsinin şərtləri ilə bağlı hökmlərə nəzər salınır.

22. كتاب العريّة Borc kitabı (77b-78b). Şəxsi əmlakın qarşılıqsız, başqa birinə ehtiyacını ödəmək üçün müvəqqəti, qaytarılmaq şərti ilə verilməsi caizdir. Borc (ariyə) verən “müir”, borc alan “müstəir” adlanır. “Borc”, “borc” alan adamın əlində əmanətdir. Borc alanın, borc aldığı şeyi icarəyə vermək hüququ yoxdur. Kitab alınan borcun istifadə müddəti, alınan maldan məqsədyönlü istifadə halları, borcun qaytarılma müddəti, borcun qaytarılma şərtlərinə həsr olunmuşdur.

23. كتاب اللقيط Tapılmış uşaqlar haqda kitab (78b). Tapılan uşaq azad olub, nəfəqəsi dövlət xəzinəsinə aiddir. Hər hansı bir şəxsin küçədə tapıb götürdüyü uşağı, başqasının ondan sübutsuz almağa haqqı yoxdur. Əgər iki nəfər uşağın övladı olduğunu iddia edərsə, onlardan biri uşağın bədənində olan hər hansı bir əlaməti bildirsə, uşaq həmin adama verilir. Kitabda tapılmış, sahibsiz uşaqlarla bağlı məsələlər diqqət mərkəzinə çəkilir.

24. كتاب اللقطة Tapılmış əşyalar haqda kitab (78b-79b). Tapılan əşya tapan şəxsin əlində qorumaq və sahibinə qaytaracağına dair şahid tutarsa əmanətdir. Tapılan, yəni sahibi məlum olmayan malın dəyəri on dirhəmdən az olarsa bir neşə gün, on dirhəmdən artıq olarsa bir ay, yüz dirhəmdən artıq olarsa bir il elan edilir. Kitabda tapılan mal sahibinin müəyyən edilməsi, tapılmış malın geri qaytarılması, sahibi tapılmadığı halda kimlərə sədəqə verilməsi və ya istifadə halları araşdırılır.

25. كتاب الخنثى İki cinsliliik haqda kitab (79b-80a). Həm kişi, həm də qadın hər iki cinsin cinsiyyət orqanı olan, yeni doğulan uşaq “Xünsa”dır. “Xüns”, “hermofraditizm” deməkdir. Müasir tibb elmində həqiqi hermofraditizmin müxtəlif növləri ayırd edilir. Kitabda bu cür anadan olanların cinsiyyətinin necə ayırd edilməsi, dəstəməzin alınması, qüsul verilməsi, namaz qılınmasından və varislik məsələlərindən söhbət açılır.

26. كتاب المفقود İtkin düşmüş, ölü və ya sağ olduğu məlum olmayan (məzarı bilinməyən) şəxslər haqqındadır (80a-80b). Hakim tərəfindən həmin şəxsin malını qorumaq, işlərini idarə etmək üçün bir nəfər təyin edilir. İtkin düşmüş şəxsin doğulduğu gündən hesab edilərək, yüz iyirmi il keçdikdən sonra həmin şəxsin öldüyü haqda hökm verilir. Bu müddətdən sonra miras varislər arasında bölüşdürülür. İtkin düşmüş şəxs yox olduğu müddətdə (yaxınlarından) vəfat edən heç kimdən miras ala bilməz.

27. كتاب الا باق Qaçan qullar kitabı (80b). İcazəsiz qaçan qulların durumu və onları tapan şəxsin mükafatlandırılması haqqındadır. Qaçan köləni üç günlük və ya daha uzun aradan sonra tapıb, sahibinə verən şəxs qırx dirhəmlik bəxşislə mükafatlandırılır. Üç gündən tez tapıb təhvil verildikdə bəxşiş buna nəzərən hesablanır. Qul onu tapan adamın əlindən qaçarsa, onu tapan şəxsə bəxşiş verilmir. Qulu tapıb onu sahibinə təhvil verənin şahid tutması lazımdır. Qaçan kölə əgər girovdursa, bəxşiş girov alan şəxsdən alınır.

28. كتاب احياء الموات Boş (ölü) torpaqlardan istifadə kitabı (80b-81b). Boş ərazi şəhərdən kənarda, suyu kəsilmiş, bataqlığa çevrilmiş və ya buna bənzər hansı bir səbəblə istifadəyə yarasız torpaqların istifadə olunması haqqındadır. Bu torpaqlar İslam məmləkətində olmalı, sahibi məlum olmayan və yaşayış məntəqəsindən kifayət qədər uzaq olmalıdır. Yaşayış yerinə yaxın olan ərazilərin istifadə olunması caiz deyildir. Kitabda istifadəsiz torpaqlardan istifadə qaydaları, şərtləri və s. bu kimi məsələlər müəyyən edilir.

29. كتاب الماذون Rüksətli kölə haqqında kitab (81b-82b). Sahibi tərəfindən ümumi rüksətlə kölələrə ticarət (alış-veriş) üçün icazə verilməsi caizdir. Bu halda rüksətli kölə satır, satın alır, girov verir və girov alır. Rüksətli kölə borclarından özü məsuldur. Rüksətli kölənin sahibi vəfat edərsə, aqlını itirib dəli olarsa və ya dinindən dönərək düşmən ölkəsinə sığınarsa, rüksətli kölə həcr olur. Kitabda icazənin növləri, tərəflərin hüquq və vəzifələri şərh olunur.

30. كتاب المزارعة Ziraət (əkin, biçin) şərikliyi haqda kitab (82b-83a). Təsərrüfat şərikliyi əkinin məhsul verməsi müddəti ilə ölçülür və məhsulun tərəflər arasında bölüşdürülməsi ilə səhih olur. Kitabda təsərrüfat şərikliyinin növləri, tərəflərə qarşı tələblər, məhsul vermədiyi təqdirdə tərəflərin hüquqları, əkin-biçin, suvarma, daşınma üçün xərclənən vəsaitin bölüşdürülməsi, müqavilənin ləğv olunma səbəbləri kimi məsələlər nəzərdən keçirilir.

31. كتاب المساقات Bağçılıq şərikliyi (83a-83b). Meyvəsinin bir qismi müqabilində, bir bağın və ya ağacların başqa bir nəfərə verilməsinə bağçılıq şərikliyi və razılaşması deyilir. Bağ və ya ağacları təslim alan şəxs aşılama, budama, sulama və qorumaq kimi baxım nəzarət, mühafizə xidmətlərindən məsuldur. Məsəqat şərikliyi zamanı iki tərəfin razılaşma şərti, tərəflərin

huquq və vəzifələri, payların miqdarı, müqavilənin pozulması sababi ilə dəymiş zərərin odanılması daqiq müəyyənləşdirilməlidir.

32. كتاب النكاح Nikah kitabı (83b-89b). Kitabda nikah əvəliyi ona çəkilir. Nikah icab (təklif) və qəbul ilə səhih olub, tərəflərin razılığı və şahidlərin iştirakı ilə bağlanır. Kitabda musalman ailə hüququnun əsasları, nikahın mahiyyəti, başqa dinlərə mənsub olanlarla evlənmək, valideynin bakirə, həddi-buluğa çatmış, ağıllı qızını evləndirməsi, sahibinin öz köləsini və cariyesini evləndirməsi, nikahda tərəflərin bir-birinə uyğun olması (uyğunluq əsil nacabat, din və s. muayyan edilir), mehrin miqdarının təyin edilməsi, miita (muvaqqati) nikahın batil olması, çoxarvadlılıq, nikahın şərtləri və s. ətraflı şəkildə izah edilir.

33. كتاب الرضاع Siidamzdirma kitabı (89b-90a). Əbu Hanifaya (rh.a) gora, südəməzdirmə müddəti doğumdan etibarən otuz aydır. İmameynə (rh.a) gora, isə iki ildir. Kitabda ananın xəstəliyini, vəfatı və ya digər hallarda uşağın başqası tərəfindən əməzdirilməsi, ananın öz uşağını əməzdirməsinin şərtləri, başqasının uşağını əməzdirmənin şərtləri, iki uşağın bir qoyunun sudu ilə əməzdirilməsi, qatı ana südünün müxtəlif uşaq yeməkləri ilə qarışdırılması, başqasından süd əmələn uşaq üçün caiz olan və olmayan hallar müəyyənləşdirilir.

34. كتاب الطلاق Boşanma kitabı (90a-94a). Nikahın pozulması muayyan şərtlər daxilində və konkret olaraq ciddi şəraitdə bağ tutur. Boşanmanın üç növü məlumdur: ahsan (ən uyğun) boşama, hasən (sünni), bid'i boşama. Yetkin və ağıl başında olan kişi öz arvadını boşaya bilər. Yetkin və ağıl bağında olan kişi öz arvadını boşaya bilər. Arvadını boşamaq istəyən kişinin qarşısına qoyulan şərtlərdən biri də onun heç kim tərəfindən məcbur edilməməsidir. Kitabda boşanmanın növləri, şərtləri, tərəflərin hüquqları, boşanma zəmanə tərəflərin əmlak bölgüsü və s. bu kimi məsələlər geniş surətdə şərh edilməmişdir.

35. كتاب الرجعة Ricət kitabı (94a-95b). Başlıq və nikahə ehtiyac olmadan yenidən ailə həyatına qayıtma imkanını özündə saxlayan boşanma növüdür. Belə boşanma zəmanə arvadı ilə yenidən barışmaq və ailəyə yenidən qayıtmaq hüququnu itirmir. Kitabda ricət qaydası ilə boşanma, ricətin gartları və başqa bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirilir.

36. كتاب الايلا Eyla kitabı (95b-96a). Kitab arla arvadın təkidlə aralarında münasibətləri dörd aydan az olmamaq şərti ilə, and işməklə yolu ilə

dayandırması haqqındadır. And içmənin müddəti dörd aydan olduqda, bu and eyla sayılır. Cariyə üçün eylanın müddəti iki aydır. Kitabda eylanın qaydalarından bəhs olunur.

37. كتاب الخلع Xəl'e kitabı (96a-96b). Ər arvad arasında anlaşılmazlıq baş verərsə və Allahın əmirlərini yerinə yetirməkdən çəkinərlərsə qadının mal müqbilində qarşı tərəfdən imtina etməsidir. Nikahda mehr olabilən hər şey, xəl'ədə də bədəl ola bilər. Kitabda tərəflərin əmlak münasibətləri, tərəflərin bir-birindən qarşılıqlı imtina etməsinin şərtləri və s. əhatə olunmuşdur.

38. كتاب الظهار Zihar kitabı (97a-98b). And növü olaraq kişinin öz həyat yoldaşını, anası, bacısı kimi məhrəm yaxınlarından birinə bənzədərək nikah münasibətlərini kəsməsidir. Yeni, kişi arvadına "sən mənə anamın kürəyi kimisən" desə o qadın ona haram olur. Kişi yalnız öz həyat yoldaşını zihar edə bilər. Cariyəsini zihar edərsə, bu zihar sayılmaz. Kitabda ziharın şərtləri, ziharın bağışlanması məsələlərinə aydınlıq gətirilir.

39. كتاب اللعان Ər-arvad lənətləmə kitabı (98b-99b). Qarşı tərəfin namusuna böhtan atmaq və zina ilə ittiham etmək haqqındadır. Beləki, kişinin öz həyat yoldaşını zina ilə ittiham etməsi, ittihamın sübut olunması, qazının hüsurunda hər iki tərəfin qarşılıqlı and içməsi zəruridir. Kitabda iddianın sübuta yetirilməsinin şərtləri, günahkarın və yaxud böhtan atanın cəzalandırılması qaydaları öz əksini tapmışdır.

40. كتاب العدة İddə kitabı (99b-102a). Dul və ya boşanmış qadınların evlilik bağı açıldıqdan sonra, yenidən ailə qurmaq üçün gözləmək məcburiyyətində olduqları müddət, möhlət haqqındadır. Kitabda gözləmə müddətinin növləri, gözləmə müddətinin vacibliyi, boşanmış və yaəri ölmüş qadınların davranış qaydaları, qadının hamilə olub-olmaması, sahibi ölən və ya sahibi tərəfindən azad edilən cariyənin, qeyri-müsəlman vətəndaşın gözləmə müddəti, zinadan hamilə qalmış qadının yeni nikaha girməsi və s. məsələlər geniş tədqiq edilmişdir.

41. كتاب النفقة Nəfəqə kitabı (102a-105a). Kişinin öz arvadının, uşaqlarının yemək, geyim, məişət qayğıları ilə bağlı xərcləri və yaşayış yeri ilə təmin etməsi ilə məsuldur. Müsəlman olsun və ya olmasın qadının nəfəqəsi ərinə aiddir. Kitabda nəfəqənin növləri, şərtləri, riayət olunması tələb edilən qaydalar, uşaq baxımı və s. məsələlər araşdırılır.

42. كتاب العتاق Itaq kitabı (105a-106b). Kitab qulların azad edilməsi haqqındadır. Hiir, haddi bülüğa çatmış və əğl başında olan hər bir şəxs, sahibi olduğu qulu azad etmək hiiququna malikdir. Qul sahibi öz quluna və ya cariyasına azad etmək niyyəti ilə olsun və ya olmasın "san azadsan", "azad edilmisən", "səni azad etdim" deyarsa, azad etmiş olur. Kitabda qulun azad edilməsinin şərtləri, müştərək qulun azad edilməsi, qulun mal miiqabilində azad edilməsi, hamilə cariyənin azad edilməsi qaydaları və s. masalalara diqqət yetirilir.

43. كتاب التجرير Tadbir kitabı (106b). Qul sahibinin ölümü ilə əlaqədar qul azad etmə kitabı. Qul miixtalif şərtlərlə mal muqabilində, bağışlama, borc avazına odama, dəyişmə və s. şərtlərlə azad edilə bilər. Qul sahibi "mən oliınca sən azadsan" və ya "mandan sonra sən azadsan" deyarsa, qul miidabbar (ölümə bağlı azadlıq) olur. Bu cür azad edilmiş qulu satmaq və ya bağışlamaq caiz deyil. Kitabda qulun azad olunması şərtləri, azad olunma qaydalarından bəhs olunmuşdur.

44. كتاب الاستيلاء Ana olmuş cariyənin azad edilməsi (106b-107b). Sahibindən diinyaya uşaq gətirmiş cariyə "üm-ü valad" olur. Ana olmuş cariyəni satmaq və başqasının mülkünə keçirmək caiz deyil. Kitabda ana olmuş cariyələrin durumları, onların azad edilməsi şərtləri, azad edilma qaydaları, tərəflərin hiiquq və vəzifələri, ortaya çıxan problemlər, onların həlli yolları və s. masalalar nazardan keçirilir.

45. كتاب المكتيب Miiayyan mal qarşılığında qul azad etmək haqqındadır (107b-109a). Mükatib qul sahibinin öz qulunu və ya cariyəsini müəyyən mal miiqabilində azad etməsi və qarşı tərəfin bu şərti qəbul etməsi ilə sahiih olur. Qul sahibi odanılacaq məbləği nagd və ya vadəli odanılmasını tələb edə bilər. Kitabda kiçik yaşda olan qulların, azad edilmiş qulun övladlarının durumu, tərəflərin münasibətlərinin hiiquqi tənzimlənməsi, əmlak miiinasibətləri və s. bu kimi masalalar işıqlandırılır.

46. كتاب الجديت Cinayat kitabı (110b-112b). Cinayat hadisəsi həm qasdan, həm də ehtiyatsızlıq nəticəsində baş verə bilər. Baş vermiş cinayətin, qasdin miixtalif növləri vardır: qasdan adam öldürmə, yarım qəsdli öldürmə, xəta ilə (dalaşarkən, ehtiyatsızlıqdan, təcrübəsizlikdən) öldürmə, səhv yerinə keçən cinayat, hər hansı bir səbəblə öldürmə, qisas almaq məqsədilə törədilən cinayat və s. Kitabda miixtalif bədən xəsarətləri, qətl hadisələri ilə bağlı cinayətlər, cinayat növləri, cinayat törətmiş şəxslərin cəza

hökmləri, qətl və xəsarətlərin (yaralanmaların) cəzalandırılması, qisas, ümumiyyətlə hər bir cinayət növü və ona müvafiq cəzalar sistemi ətraflı şəkildə araşdırılır.

47. كتاب الديات Diyə-qanbahası haqqında kitab (112b-116a). Bədən üzvlərinə xəsarət yetirmə və ya insan həyatına son qoyma ilə bağlı olan müxtəlif növ cinayətlərin müqabilində zərər çəkmiş tərəfə ödənilən (mal və ya pul) qanbahasıdır. Diyə zərər çəkmiş tərəfin razılığı ilə verilir və qisasçılığın, intiqamın qarşısını almaq məqsədi güdür. Kitabda qanbahasının çeşidləri, tətbiq olunma qaydaları, qanbahasının müəyyənəşdirilməsi, qanbahasının alınmasının forma və metodları və s. məsələlər geniş surətdə tədqiq edilir.

48. كتاب القسامة Qətl hadisəsi ilə bağlı olan and içmə (116a-117a). Qatili məlum olmayan öldürülmüş, ağır zərbə ilə vurulmuş və ya üzərində zərbə, boğulma zorakılıq əlamətləri olan, qan axmadan can itirən qətl hadisəsi törədilən məhəllə, kənd və ya səs eşidiləbiləcək dərəcədə yaxın olan yerlərdə, yaxud cəsədin tapıldığı yerin sakinlərindən əlli nəfərdən az olmamaq şərtlə hamısının təkrar-təkrar dindirilmə və and içdirilməsi şəri bir müamələdir. Kitabda qan iddiasının şərtləri, iddiaçı və cavabdeh olanların dindirilmə, cinayətkarların cəzalandırılma qaydaları, cinayətlə əlaqəli and içmə prosesi, şahidlərin məsuliyyəti və s. məsələlər şərh olunur.

49. كتاب المعاقل Qan bahasının ödənilməsi (117a-117b). Qəsdə bənzəyən və xəta ilə törədilmiş cinayətlərdə, qətl üzündən vacib olan diyə aqilənin (diyəni ödəməyə məsul, borclu olan tərəf) üzərindədir. Qatil divan əhlindəndirsə, aqilə divan əhlidir. Qatil Divan əhlindən deyilsə, aqiləsi qəbiləsidir. Qulun sahibinin himayəsindən olması səbəbi ilə diyəni sahibi və ya sahibinin qəbiləsi ödəyir. Qatilin aqiləsi yoxdursa, ödəmə qabiliyyəti yoxdursa, diyə dövlət xəzinəsi tərəfindən ödənilir.

50. كتاب الحدود Hüdud kitabı (119b-120b). Şəri cəzalar haqqında olan bu kitab 3 babdan ibarətdir. Burada iffətli, namuslu qadının zina ilə ittiham olunması, böhtan danışan, zina edən, şərab içib sərxoşluq edən şəxslərin cəzalandırılması, cəzanın növləri, cəzanın tətbiq olunduğu hallar, şahidliyin şərtləri və s. məsələlər öz əksini tapmışdır.

51. كتاب السرقة Oğurluq edən və yol kəsən cinayətkarlar haqqındadır (120a-122b). Ağılı başında olan və həddi büluga çatmış şəxs on dirhəm və ya on dirhəm qiymətində olan bir şeyi oğurlayarsa və oğurladığı mal şübhəli

olmasa, əlinin kəsilməsi lazımdır. Əl kəsilməsi, oğrunun bir dəfə təsdiqi və ya iki şahidin şəhadəti ilə vacib olur. Kitabda oğurluğun növləri, əlinin kəsilməsinin şərtləri, malın qorunması, yol kəsən quldurlar, onların cəzalandırılması və s. bu kimi məsələlər geniş şəkildə araşdırılır.

52. كتاب الا شربة İşkiyə dair hökmlər haqqındadır (122b-123a). Haram olan içkilər dörd cürdür. Birincisi şərabdır yəni, qaynayıb (turşuyub qaz çıxararaq) kəskinləşən və köpüklənən üzüm suyudur. İkincisi bişirilib üçdə ikisindən azı getmiş olan üzüm suyudur. Üçüncüsü quru xurma və dördüncüsü quru üzüm sulandır ki, bunlar kəskinləşdiyi halda haram sayılır.

53. كتاب الصيد و الذبائه Ov və qəssablıq (kəsiləcək heyvanlar) haqqındadır (123a-124b). Ov etmək, köpək, şahin və s. əhliləşdirilmiş yırtıcı heyvanlarla caizdir. “Bəsmələ” ilə atılan oxla vurularaq yaralanan və ya öldürülən ov əti halaldır. Kitabda ov və heyvan kəsmənin qaydaları, ovlanması, kəsilməsi halal və haram olan heyvanlar, heyvan kəsən, kəsilən heyvan eyni zamanda istifadə olunan kəsici alətlərlə bağlı məsələlər öz əksini tapmışdır.

54. كتاب الا ضحية Qurban kəsmə kitabı (124b-125a). Azad, həddi bülüğa çatmış və zəngin olan hər bir müsəlmana özü və kiçik yaşlı uşaqları üçün Qurban bayramında qurban kəsmək vacibdir. Onların adambaşı hər biri üçün bir qoyun və yeddi nəfər üçün bir dəfə və ya inək kəsilməlidir. Səfəri olanlara, imkanı olmayanlara qurban kəsmək vacib deyildir. Kitabda qurban kəsməyin şərtləri, qurban kəsiləcək heyvanların xüsusiyyətləri ətraflı izah olunur.

55. كتاب الا يمان Eyman kitabı (125a-129a). And içmə, vəd (söz) vermə, nəzir və onunla bağlı məsələləri əhatə edir. And içmək yəni, Allah Təalanın mübarək adlarından (Əsmaü'l Hüsna) birini anmaqdır. And içən və ya vəd verən şəxs yetkinlik yaşına çatmalı və ağılı başında olmalıdır. Uşaqların, dəlilərin, sərxoşların, tələsik əsəbi halda olanların andı və ya vədi etibarsız sayılır. Kitabda and içmənin, vəd vermənin hökmləri, şərtləri, nəzir, onun mahiyyəti, növləri, şərtləri və s. məsələlər izah olunur.

56. كتاب الدعوى Dəva kitabı (129a-134a). Şikayət, iddia qaldırılması, cinayət işi və məhkəmə bəyənətləri haqqındadır. Kitabda məhkəmə prosesinin təşkili müddəi (iddiaçı, şikayətçi) və müddəanın (müttəhim, işi məhkəmədə olan) dinlənilməsi, tərəflərin hüquq və vəzifələri, şikayətlərin təqdimatı, işə baxılma qaydası, şahidlərin dinlənilməsi, iddianın dəlillərlə sübut olunması, and içmə priossesi və onu pozma şəkilləri, şikayətin geri

götürülməsi, hökm vermə qaydaları, nikah, nikahın pozulması, qul satın alma, hədiyyə edilən, girov qoyulan, əmanət olunan, kirayə verilən, oğurlanan mallar, satıcı-müştəri münasibətləri, ölüm, əmlak bölgüsü və s. ortaya çıxan problemlər, onların həlli yolları, cəza tədbirləri, hökm vermə ilə əlaqəli məsələlər ətraflı şəkildə müəyyənləşdirilir.

57. كتاب الشهادات Şahidlik kitabı. (134a-136b). Şahid məlum hadisəni təhrifə yol vermədən, dəqiq söyləməlidir. Şikayətinin (iddiaçı tərəfin) tələbi ilə şahidlərin şəhadəti gizlətmələri caiz deyildir. Şahid, şəri cəzalarda və qisasda açıqlamaq və gizlətməkdə sərbəstdir. Kitabda şahidliyin şərtləri, növləri, kimlərin şahid olub-olmayacağı, şəhadətin mərtəbələri, şahidliyin qəbul olmadığı hallar, şahidin hüquq və vəzifələri nəzərdən keçirilir.

58. كتاب الرجوع عن الشهادات Şahidlikdən imtina etmək kitabı (136b-137b). Şahidlər hakimin hökmündən əvvəl şahidlikdən imtina etsələr, şəhadət qəbul olunur. Şahidlər hakimin hökmündən sonra, şahidlikdən imtina etdiyi halda, hakim hökmü ləğv etmir. Şahidlikdən imtina etmək hakim hüzurundan başqa yerdə səhih deyil. Kitabda şahidlərin, hakimin hökmündən əvvəl və ya sonra öz şahidliklərindən imtina etmələri və ya ifadələrini dəyişdirməsi kimi məsələlər şərh olunur.

59. كتاب اداب القاضي Qazılıq (hakimlik) qaydaları kitabı (138a-139b). İslam hüququnda Qazilik son dərəcə ağır və məsuliyyətli vəzifə hesab olunur. Qazi fiqh elmini mükəmməl bilməli, insanlar arasında sinfi fərq qoymamalı, rüşvət almamalı, qanunsuzluğa yol verməməli, daim ədalətli olmalıdır. Qazi öz vəzifəsindən sui-istifadə etməməli, vəzifəsini layiqincə yerinə yetirməlidir. Kitabda Qazının hüquq və vəzifələri, məsuliyyəti, verəcəyi hökmlər, iddiaçı və şahidləri dinləmə metodu və s. məsələlərdən bəhs edilir.

60. كتاب القسمة Bölgü kitabı (139b-141b). Kitabda şərikli malın bölüşdürülməsi, tərəflərin hüquq və vəzifələri, bölgünün həyata keçirilmə metod və formaları, bölüşdürülən eyni və ayrı cinsdən olan ticarət malları, daşınmaz əmlak, bölgü məmurunun təyin edilməsi, bölgü məmurunun vəzifələri, şərikli malın qiymətləndirilməsi və s. məsələlər öz əksini tapmışdır. Şərikili malın bölüşdürülməsi üçün Qassam təyin edilməlidir. Qassam varislər, mirasçılar, ortaqlar arasında mirası bölüşdürən və az yaşlıların hüququnu qoruyan şəriət məmurudur.

61. كتاب الاكراه Zor tətbiq etmək haqqında kitab (141b-142a). Burada istənilən əmlakı, malı satmaq, satın almaq, icarəyə vermək, boşanmaq, dindən dönmək, zina etmək, ümumiyyətlə hər hansı bir işin icrası üçün dayaq, həbs etmək, ölüm və ya bədən üzvünün kəsiləcəyi ilə hədələyərək güc, zor tətbiq etməkdən bəhs edilir. İkrəha məruz qalan şəxsə “mükrah”, ikrahı icra edən tərəfə “mükrih” və ya “mücbir” deyilir.

62. كتاب السير جهاد Cihad kitabı (142a-148b). Cihad islamın əsas təlimatlarından biri olub, fərzi-kifayədir. Kafirələrə qarşı cihad fərzdır. Cihad az yaşlılar, qadın, kölə, kor və əli kəsik olanlara vacib deyildir. Kitabda cihadın şərtləri, vacibliyi, cihadda iştirak etmənin rüknləri, hərbi zamanı əsirlərlə davranma qaydaları, İslam ordusuna qoşulan qarşı tərəfin qullarının vəziyyəti, əsirlərin müdafiəsi, əldə edilmiş qənimətin bölüşdürülməsi, müharibə əsnasında öldürülmüş kafirlərin əmlakının döyüşçülər arasında bölüşdürülməsi, müharibədə öldürülməmiş kafirlərdən və başqa dinə mənsub əhəlidən alınan cizyə, xərac və s. məsələlər ətrafı şəkildə aşkarlanır.

63. كتاب الخطر و الاباحة Halal və haram olunan məsələlər (148b-150a). İpək parçadan paltar geyinmək, qızıldan ola bəzək əşyalarından istifadə etmək kişilər üçün caiz deyil. Ancaq gümüş üzük, kəmər və gümüş qılıncdan istifadə edə bilirlər. Qadınlar ipək parçadan, qızıl və gümüşdən olan bəzək əşyalarından istifadə edə bilirlər. Az yaşlı oğlan uşağına qızıl əşyası və ipək paltar geyindirmək məkrühdür. Kitabda kişilərə və qadınlara gündəlik həyatda istifadə edilməsi caiz olub-olmayan geyim və məişət əşyaları haqda ətraflı bilgiler verilmişdir.

64. كتاب الوصايا Vəsiyyət kitabı. Hər hansı bir şəxsin ölümündən sonra olmaq surətilə, şəxsi əmlakını doğma və ya yaxın olan qohumlarının mülkiyyətinə keçirməsi, bağışlaması haqqındadır. Vəsiyyət vacib deyil, müstəhabdır. Varis üçün vəsiyyət caiz deyildir. Malın üçdə birindən çoxunu vəsiyyət caiz deyil. Malın üçdə birindən azını vəsiyyət etmək müstəhabdır. Kitabda vəsiyyətin şərtləri, vəsiyyətin yerinə yetirilməsi, vəsiyyətin səciyyəvi xüsusiyyətləri və s. bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirilir.

65. كتاب الفرائض Fəraiz kitabı. Bu kitab “Müxtəsər əl-Qüdiri”nin sonuncu və ən mühüm bölmələrindən biridir. Mirasın əsas səbəbi övladlar və qohumluq əlaqələri ilə bağlıdır. Kitab vəfat edən şəxsin əmlakının müəyyən qaydalar üzrə varislər arasında bölüşdürülməsi, vərəsəlik qanunlarının şərhinə həsr edilmişdir. Altı babdan ibarət olan kitab miras sahibləri

arasında səhimlərin ədalətli bölgüsü, mirasın rüknləri, şərtləri, varisliyin səbəbləri, varisliyə mane olan hallar, qohumluq əlaqələri, mirasın hesablanması, bir sözlə mirasın səciyyəvi xüsusiyyətlərinin şərhinə həsr edilmişdir.

Klassik fiqh təsnifatı ənənələrinə uyğun şəkildə tərtibi və hər bir müsəlmanın əməli fiqh baxımından bilməsi zəruri olan mətləblərin müvafiq hüquq institutlarında əksini tapması bu əsərin mükəmməl bir furu kitabı olduğunu təsdiqləyir. "Müxtəsər əl-Qüdüri"-nin furu baxımından ətraflı tədqiqi, buradakı hüquq metodologiyasının təsbiti müəllifin məzhəb prinsiplərinə sadıq qaldığını göstərir. Bu istiqamətdə müşahidələrimiz tam aydınlığı ilə sübut edir ki, əsər istinasız olaraq hənəfi məzhəbinə istinadən yazılmışdır və bu məzhəbin müddəalarını, hökmlərini özündə əks etdirir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat

1. Cəlilov Elman. Azərbaycanın dövlət və hüququ (XII-XIV yüzilliklər). Bakı: Dövlət kitab palatası, 1995, 417 s.
2. Hüseynova S.A. Əhməd bin Məhəmməd əl-Qüduri / Orta əsr əlyazmaları və Azərbaycan mədəniyyəti tarixi problemləri. XI Respublika elmi konfransının materialları. Bakı: Nurlan, 2004, 338 s.
3. Əhməd bin Məhəmməd əl-Qüduri. "Müxtəsər əl-Qüduri". AMEA Əİ şifr B-2809/4434.

Həşim İsmaylov
pədaqoji elmlər namizədi,
Bakı İslam Universitetinin Zaqatala
şöbəsinin müəllimi

Hə. PEYĞƏMBƏRİN KƏLAMLARINDA TƏRBIYƏ MƏSƏLƏLƏRİ

Artıq 17 ildir ki, Azərbaycan dövlət müstəqilliyini əldə etmişdir. Dövlətimiz bu 17 ildə əsrə bərabər inkişaf yolu keçmişdir. Bu gün qüdrətli Azərbaycanın Dünya Birliyində özünəməxsus yeri, mövqeyi vardır. Müstəqillik illərində bir zamanlar bizim üçün əlçatmaz olan bir çox nemətləri əldə etmişik. Bu nemətlər içərisində bizim üçün ən qiymətli olanları dilimizə, dinimizə, soykökümüze qaydıışıımızdır. Dünya birliyindəki mövqələrimizin daha da möhkəmləndirilməsi isə bugünkü gənclikdən çox asılıdır. Odur ki, müasir gəncliyin öz ana dilinə, dininə, soykökünə, vətəninə sadıqlıq, hörmət və məhəbbət ruhunda tərbiyəsi bu günümüzün vacib məsələlərindən biridir. Bu məsələ bir də ona görə aktualdır ki, müstəqillikdən sonra Azərbaycanın Dünya Birliyinə inteqrasiyası, demokratiyanın inkişafı, sürətlə qloballaşan dünya, geniş informasiya imkanları bəzi manqurtlarımıza müasir gəncliyə, onun əxlaqına zərər vuran, onu soykökündən uzaqlaşdıran, Qərbin dımaqarası mədəniyyətini sırımaq, onun hələ tam formalaşmamış əxlaqına nüfuz etmək imkanını yaratmışdır. Odur ki, gənc nəslin mənəvi tərbiyəsi daim diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Müasir gəncliyin mənəvi tərbiyəsində mühüm istiqamətlərdən biri isə, onun 70 illik imperiya əsarəti zamanı zorla ayrı salındığımız müqəddəs dinimiz, İslamın banisi Hə.Mühəmmədin hamıya örnək olacaq həyatı və kəlamları və müqəddəs kitabımız olan Qurani-Kərimin göstərdiyi ruhda tərbiyə olunmasıdır. Bu dəyərli incilərin gəncliyin tərbiyəsində misilsiz imkanları vardır. Bu geniş imkanları dəyərləndirən mərhum Ümummilli liderimiz H.Əliyev demişdir: “İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatımızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layiqli yer tutmasını təmin etmişdir”.

Haqqında danışılan bu mövzu son dərəcə geniş olduğundan biz ancaq Hz. Məhəmməd peyğəmbərin tərbiyə haqqında fikirləri üzərində dayanacağıq. Çünki əsrlərin sınağından çıxmış bu qiymətli fikirlərin bugünkü gəncliyin tərbiyəsində çox böyük rolu vardır. Bir də ona görə ki, bu qiymətli xəzinə 1400 ildir ki, yaşayır və yaşadığıca daha da təzə olur və ətrafına daha çox adamlar cəlb edir. 1400 illik bir müddətdə dünyamıza çox filosoflar, şəxsiyyətlər, dühalar, nəzəriyyələr gəlib, müəyyən dövr yaşayıb və çoxlarından da heç bir iz qalmayıb. Ancaq Hz. Məhəmməd peyğəmbərin kəlamları isə insanların aqlını, ruhi aləmini nurlandırdığı, ülviləşdirdiyi üçün bu günümüzdə qədər təzə qalmış və dünya durduqca da yaşayacaqdır. Fərəhli haldır ki, hətta İslamdan uzaq Qərbin bir çox alimləri də Hz. Məhəmməd peyğəmbərin böyük dühasını etiraf etməyə məcbur olmuşlar. Məşhur Qərb alimi M. Hart 1974-cü ildə planetin 100 ən məşhur şəxsinin bəşər qarşısında göstərdiyi xidmətləri əsas götürərək adlarını kompüterin yaddaşına vermiş və ondan ən böyük insanın adını istəmişdir. Ağıllı kompüter Hz. Peyğəmbərin adını birinci demişdir. Buna görə də peyğəmbərimizin zəngin və tükənməz bir xəzinə olan irsindən müasir gəncliyin tərbiyəsində geniş istifadə olunmalıdır.

Hz. Məhəmməd Peyğəmbər öz kəlamlarında əxlaq tərbiyəsinə çox böyük yer vermişdir. Bütün işıqlı və nurlu həyatı insanlığa nümunə olan bu şəxsiyyətdən soruşmuşlar:

-Ya Rəsul, ən sevimli qul hansıdır?

-Əxlaqı gözəl olan.

-Özünüzdən sevdiniz, qiyamətdə, məşhərdə kim sizinlə bərabər ola bilər?

-Əxlaqı gözəl olan.

Hz. Peyğəmbər başqa bir hədisində isə əxlaqla əlaqədar belə demişdir. Bir gün yenə Hz. Peyğəmbərdən soruşmuşlar:

-Ya Rəsullah, insanların ən xeyirlisi kimdir?

- Ömrü uzun, əməli gözəl olanı.

-Bəs insanların ən pisi kimdir?

-Ömrü uzun, əməli bəd olanı.

“Ədəbi olmayanın ağılı da olmaz”- deyən Hz. Məhəmməd peyğəmbər daim gəncləri ədəbli olmağa, gözəl əxlaqı ilə seçilməyə çağırırdı.

Yoxsul, yetim və kimsəsizlərə qarşı mərhəmətli olan Hz.Peyğəmbərin aşağıdakı hədisi onun sonsuz mərhəmətini göstərən bir nümunə olmaqla müasir gəncliyə gözəl örnekdir.

Hz.Peyğəmbərin 6 dirhəm pulu vardı. Dükana gedib bunun 2 dirhəminə özünə bir dəst paltar alır. O, dükandan çıxınca bir kasıb qarşısını kəsir:

-Ya Hz.Peyğəmbər, əlindəki bu paltara mənim çox böyük ehtiyacım var. Nə olar, onu mənə bağışla- deyə xahiş edir.

Hz.Peyğəmbər xoş bir təbəssümlə paltarı möhtacə verir və sonra həmin paltardan bir dənə də alır. Bu dəfə o, küçədə zülüm-zülüm ağlayan bir cariyə ilə rastlaşır. Cariyə sahibinin ona un almaq üçün verdiyi 2 dirhəm pulu itirmişdir. Hz.Peyğəmbər qalan 2 dirhəmini ona versə də, cariyə sakitləşmir. Məlum olur ki, cariyə gecikdiyi üçün sahibinin onu döyəcəyindən qorxur. Hz.Peyğəmbər cariyəni evlərinə qədər gətirir. Ev sahibi peyğəmbərin evlərinə gəlməsinə səbəb olduğu üçün cariyəni köləlikdən azad edir.

Buyurun, şərhinə heç bir ehtiyac olmayan sonsuz bir mərhəmət nümunəsi. Müqəddəs həyatı xeyirxahlıq duyğuları üzərində köklənən peyğəmbər əshabələrindən daim soruşardı:

-Bu gün bir yetim başı oxşadınız mı? Bir xəstəni ziyarət etdiniz mi? Bu günümüz üçün də aktuallıq kəsb eləyən bu sualları bizə ünvanlasaydılar görəsən nə cavab verərdik? Hər halda cavabların müsbət olacağına şübhə edirəm.

Hz. Peyğəmbərin vətənpərvərliklə bağlı fikirləri də maraqlıdır.Məlumdur ki, nəcib əxlaqi sifətlərdən biri olan vətənpərvərlik insanı tarixən doğma yurda, vətənə bağlayan müqəddəs hissdir. Özünü vətənpərvər hesab edən hər bir gənc vətənini dərin məhəbbətlə sevməli, onun tərəqqisinə və çiçəklənməsinə çalışmalı, lazım gələrsə, hətta canını belə vətənə qurban verməkdən çəkinməməlidir.

Hz. Peyğəmbər "Millətimin içində xəyanət olmasa, düşmən qarşımızda tab gətirə bilməz"- deyə, bu günümüzə çox səsləşən kəlamını söyləmişdir. Bəli, son illərdə başımıza gələn faciələri, bədbəxtlikləri soyuq başla analiz edəndə görürük ki, bu gün 20% torpaqlarımızın itirilməsi, bir milyondan artıq insanın öz vətəninə qaçqına çevrilməsi məhz içimizdə olan xəyanətin,sapı özümüzədən olan baltaların xidmətləri sayəsində olmuşdur. Macarıstanda erməni zabiti öldürməkdə ittiham olunan, yüksək vətənpərvərlik nümunəsi göstərən Ramin Səfərov və onun məhkəməsi ilə

alaqadar Azərbaycanın bəzi iizdanıraq qəzet və jurnallarının, bəzi iizdanıraq yazarlarının- *səpə* özümüzdən olan baltaların igid zabitimiz haqqında böhtan dolu yazıları da mahz bu xəyanətkarların çirkin işi olmaqla düşmən dəyirmanına su tokmakdan başqa bir iş deyildir. Gorasan erməni xislatlı bu insanlar öz vicdanları qarşısında bir hesabat verirlərmə?

Hə. Peyğəmbərimizin “cənnət qılıncıların kölgəsindədir” kəlamı da, bu günümüzə çox səsləşir. Yəni güc, qiiwa, harbi qiiwa olmadan malı, mülkü, vatani qorumaq mümkün deyil. Odur ki, mohtaram Prezidentimiz İlham Əliyev cənablarının sülh danışıqları ilə yanaşı, ölkənin harbi qüdrətini durmadan gücləndirməsi, Müdafiə Sənayesi Nazirliyini yaratması min alqışa layiqdir. Ham da bu uğurlu siyasət xalqda belə bir qatı inam yaradır ki, torpaqlarımız tezliklə düşmən tapdağından xilas olacaqdır.

Əxlaq tərbiyəsinin mühüm tərkib hissələrindən biri humanizmdir. Yəni insana hörmət və məhəbbət. Azərbaycan xalqı ta qədim zamanlardan öz humanizmi ilə seçilmişdir.

İnsana məhəbbət xalqımız üçün çox səciyyəvidir. Bu, valideyn-övlad, qohum-qonşu, dost-sirdaş və s. münasibətlərdə özünü daha qabanaq göstərir. Ta qədim zamanlardan ata-analarımız övladlarına olan sevgisi, qayğısı, övladları isə valideynlərə və böyüklərə olan məhəbbəti, ehtiramı ilə fəxr etmişdir. Bu gözəl keyfiyyət zaman-zaman Azərbaycana gələn səyyahlar, qonaqlar, digər şəxslər tərəfindən təqdir olunaraq çoxlarına nümunə göstərilmişdir. Ancaq çox təəssüf ki, son zamanlar bu nəcib əxlaqi keyfiyyətlər aşınmaqdadır. Bəzi valideynlərimiz valideynlik borcunu ancaq diinyaya övlad gətirməkdə, övladları isə övladlıq borcunu imkən olduqca valideynlərdən daha çox pul qopartmaqda, moda ilə geyinməkdə, xarici musiqilərdən həzz almaqda görürlər. Bəzi valideynlərimiz övladlarının gündəlik həyatı, təhsili, istirahəti, aylancası haqqında düşünməyi belə özlərinə artıq iş bilirlər. Nəticədə isə onların bu, “qayğıkeçliyi” bumeranq kimi axırda özlərinə qayıdır. Son zamanlarda gənclər arasında baş alıb gedən sərxoşluq, pozğunluq, narkomaniya və s. əsas səbəbi mahz bundadır. Son zamanlar günü-gündən artan qocalar evlərinin, valideyn himayəsindən məhrum olan uşaqlar üçün müxtəlif tipli muassisələrin, gənc ailələr arasında boşanma hallarının az qala Avropa ölkələri səviyyəsinə çatmasının əsas səbəbi də, mahz bundadır.

Bu baxımdan Hə. Peyğəmbərimizin işıqlı kəlamları diqqəti cəlb edir. “Həç bir ata övladına gözəl tərbiyədən qiymətli hədiyyə verə bilməz”- deyən Hə. Peyğəmbərimiz özünü valideynlərə tutaraq deyirdi ki, övladlarınızı yaxşı tərbiyə edin, onlar sizin cənnət və cəhənnəminizdir. Bəli, həqiqətən də belədir. O, valideynlər ki, övladlarına Hə. Peyğəmbərimizin buyurduğu kimi “Dünyada ən qiymətli olan gözəl tərbiyə” verirlər, elə övladlarının xoşbəxt həyatları və gözəl fəaliyyətləri timsalında cənnəti bu dünyadaca görürlər. O, valideynlər ki, övladlarının tərbiyəsi ilə maraqlanmırlar, elə cəhənnəm əzablarını bu dünyadaca çəkirlər.

Hə. Peyğəmbərimizin kəlamlarında övladlara valideynlərə, yaşlı nəslin nümayəndələrinə qayğı, diqqət, ehtiram göstərmək dönə-dönə tövsiyyə olunmuşdur. “Ataya itaət, Allaha itaət, ataya üsyan, Allaha qarşı üsyan deməkdir”-deyən Hə. Peyğəmbər məsləhət görürdü ki, övladlar ömrü boyu ata-analarına diqqət, qayğı göstərməlidirlər. Bu baxımdan onun aşağıdakı hədisi bu günümüzə necə də səsləşir: “Ata-ananıza ehtiram edin ki, övladlarınız da sizə hörmət qoysunlar. Həyalı və namuslu olun ki, qadınlarınız da həyalı və namuslu olsunlar”.

Hə. Peyğəmbərimizin anaya-qadına münasibəti də könül oxşayandır. Hamımıza yaxşı məlumdur ki, cahiliyyə dövründə qadınların xanımlıq hüquqları çox təhqir olunurdu. Məhz Hə. Peyğəmbərin “Cənnət anaların ayaqları altındadır” hədisindən sonra qadın ucalıb layiq olduğu mərtəbəyə qovuşdu. Bu dövrdə Avropada da qadınlara eyni münasibət bəsləniliirdi. Odur ki, İndoneziyanın keçmiş prezidenti Əhməd Sukarnonun “Sarina” kitabında Hə. Peyğəmbərimizin qadınlığa olan sevgisi və diqqəti yüksək qiymətləndirmişdir. “Qadınlıq ona görə xoşbəxtdir ki, Hə. Məhəmməd Peyğəmbər kimi bir xilaskar dünyaya gəldi və qadının cəmiyyətdəki rolunu birdən-birə qaldırdı”.

Hə. Peyğəmbərimiz yaşadığı dövrdə elmə, biliyə böyük yer vermiş və alimlərin əməyini yüksək qiymətləndirmişdir. Bununla əlaqədar onun yüzrlər hədisi vardır Bu da təbiidir. Çünki elmsiz dünya cəhəlt içərisində qalardı. Bəşəriyyət bugünkü inkişafına, tərəqqisinə görə məhz elmə, elm xadimlərinə minnətdardır.

“Elm düşmənlər içərisində silahımız, dostlar arasında zinətimiz, xoşbəxtliyə yol göstərənimizdir”- deyən Hə. Peyğəmbər öz səhəbələrində biliklərə və elmə həvəs oyadır, alimi, bilikli insanı qiyamət günü parlayacaq

və aləmə işıq saçacaq ulduza bənzədərək onları elm sorağında lazım gələrsə, Çinə belə yollanmağa çağırırdı.

Qərb alimi F.Rozental göstərirdi ki, İslam peyğəmbəri “özünün dini təfəkkür sistemində biliyə böyük önəm vermişdir”. Əbu-d Dərdaya istinadən rəvayət edilən bir hədisə görə, Hz. Peyğəmbər demişdir: “Allah elm sorağında yola çıxan kəsin cənnətə yolunu yüngül edir. Mələklər elm sorağında olanın etdiyindən razı qalıb, qanadlarını onların üstlərinə çəkərlər”. Digər bir hədisdə isə Hz. Peyğəmbərimiz belə buyurur: “Alimlər peyğəmbərlərin varisləridir, çünki peyğəmbərlərin nə bir dinar, nə də bir dirhəm mirasları olmaz, onlar ancaq bilik miras qoyub gedərlər .Kim bu mirası götürsə, kamil bir şey götürmüş olar”.

İbn Məsudə istinadən rəvayət edilən bir hədisə görə, Hz. Peyğəmbər belə buyurur: “Yalnız iki adama qibtə etmək olar: o adama ki, Allah ona mal-dövlət verib, o da onu haqqı olan işlərə sərf edib; o biri də o adama ki, Allah ona hikmət verib, o da ona əsasən hökm edib və onu təlim edib”. “Elmi beşikdən qəbrədən öyrənin”- deyən Hz. Peyğəmbərimiz fasiləsiz təhsil ideyasını verməklə müasir pedaqoqları düz 1400 il qabaqlamışdır. Hz. Peyğəmbərimiz elmi uşaqlıqdan öyrənməyi tövsiyə edib göstərirdi ki, “uşaqlıqda öyrənilən elm daş üstündəki yazıya, ahıllıqda öyrənilən elm isə su üstündəki yazıya bənzər”.

Belə misalları yüzlərlə gətirmək olar. Bircə bunu qeyd etmək yerinə düşərdi ki, bəşər tarixində Hz.Məhəmməd Peyğəmbərdən başqa heç kəs elm haqqında bu qədər fikir söyləməmişdir.

Hz. Peyğəmbər hər cür cah-cələla, ehtirama, taxt-taca layiq olsa da, ömrü boyu sadə bir həyat sürmüş, sadəlik və əliaçıqlıq onun həyat rəmzi olmuşdur. Hz. Peyğəmbərin ömrü boyu bir paltardan başqa, ikinci ehtiyatı olmamışdır. O da son dərəcə ucuz və sadə. Halbuki o, xəyalına belə gətirsəydi, rəbbi ona qızıl dağlar bəxş edərdi.

Bir gün Hz. Peyğəmbərin evinə bir bədəvi ərəb qadını gəlir. Bu zaman o ömrü boyu üstündə yatdığı xurma qabığından toxunmuş palazın üzərində yatırdı. Palaz onun bədənində izlər salmışdı. Bunu görən çöl ərəbi dərhal evinə dönərək bir yun döşəkcə gətirir. Yuxudan oyanan zaman əhvalatı öyrənən Hz. Peyğəmbər döşəyi sahibinə qaytardır.

Özü son dərəcə sadə həyat sürən Hz.Peyğəmbər yaxınlarına da belə həyatı tövsiyə edərdi. Bu baxımdan aşağıdakı rəvayət ibrətamızdır. “Hz.

Peyğəmbər bir gün Mədinəyə gəzintiyə çıxır. Küçələrin birində ətrafındakılardan əzəməti ilə seçilən bir ev görür və evin sahibinin kim olduğunu xəbər alır. Yaxınları evin Ənsardan gəlmiş bir müsəlmanın təzəcə inşa etdirdiyini deyirlər.

Bir neçə gün sonra həmin evin sahibi Hə. Peyğəmbərin hüzuruna gəlir, kamalı-ədəblə salam verir. Lakin Peyğəmbər həmin adamın salamını almır və o, kor-peşiman geri dönür. Sonralar həmin şəxs Hə. Peyğəmbərin yaxınlarından bunun səbəbinin təzə tikdirdiyi möhtəşəm bina ilə əlaqədar olduğunu öyrənir. Odur ki, dərhal həmin binanı yerlə yeksan edir.

Bir müddət sonra Hə. Peyğəmbər təsadüfən həmin küçədən keçir və əzəmətli binanı yerində görmür. Yaxınları əhvalatı təəccüblənən Hə. Peyğəmbərə danışirlar. O, bundan çox məmnun qalır və “böyük bir ehtiyac olmadığı halda bir inşaatdan sahibi məsuldur”- deyə bildirir.

Doğrudan da, bu günümüdə və çoxlarına görk olası əhvalatdır. Çevrəmizdə heç bir ehtiyacı olmadan dəbdəbəli evlər, villalar tikdirən, bahalı maşınlarda gəzən insanlar azmıdır? Bunlardan soruşsalar ki, hansı yetimi sevindirmisiniz, el-oba, Vətənçün nə etmişiniz?- yəqin ki, susacaqlar. Təəssüf, min təəssüf.

Bütün bu deyilənlər bir daha təsdiq edir ki, Hə. Muhəmməd (s.a.s.)-in kəlamlarında tərbiyə məsələləri əsas ana xətti təşkil edir. Odur ki, gənc nəslin mənəvi tərbiyəsində bu qiymətli xəzinədən dönə-dönə istifadə olunmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

Beyhəki, Ebu Bekir Ahmet b. Hüseyin, *es-Sünenül-Kübra*, Beyrut 1344.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyyə və İstilahatı-Fıkhıyyə Kamusu*, İstanbul ts.

Buxari, Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmail, *Əl-Camiüs-Səhih*, Beytul-Əfkar, Riyad 1998.

Döndüren, Hamdi, *Delilləriylə İslam Hukuku (Şahis, Aile və Şözümlü Miras)*, İstanbul 1983.

Eriş, Mustafa, *Saadət Çağından Simalar*, Erkam Yayınları, İstanbul 1995, I-II

Çağırıcı, Mustafa və başqaları, *İlmihal İslam və Toplum*, Türkiyə Diyanət Vəqfi Yayın Matbaacılıq, İstanbul 1999, I-II.

Çelik, Ali, "Sünnetin Evrensel və Tərihsel Boyutu", *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri və Dəğeri Sempozyumu*, Türkiyə Diyanət Vəqfi Yayınları, Ankara 2003.

Firuzabadi, Məciduddin Məhəmməd ibn Yaqub, *əl-Qamusul Muhit*, Daru İhyaut Turasul Arabi, Beyrut 1998, I-II.

Gökmenoglu, Hüseyin Tekin, *İslam'da Şəxsiyyət Hakları*, Ankara 1997.

Havva, Said, *Er Rasul Hə. Muhammed*, Yəndə Dağıtım, İstanbul 1996.

Əbu Davud, Süleyman ibn əl-Əşas, *Əs-Sünən*, Dar İbn Hazm, Beyrut 1418/1997, I-V.

Əhməd İbn Hənbəl, Əbu Abdullah Əhməd İbn Məhəmməd əş-Şeybani, *Müsnəd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, I-VI.

İbn Macə, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Yəzid, *Sünən*, Darul Marifə, Beyrut 1419/1998, I-IV.

Nəsai, Əbu Əbdurrahman Əhməd ibn Şueyb, *Sünən*, Darus-Səlam, Riyad 1420/1999.

Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa ibn Səvra, *əs-Sünən*, Darul Kitabul İlmiyyə, Beyrut t.y., I-V.

XÜLASƏ

Müstəqil Azərbaycanımızın gənc qurucularının mənəvi tərbiyəsi hazırkı dövrdə günümüzün ən vacib məsələlərindən biridir. Müasir gəncliyin mənəvi tərbiyəsində mühüm istiqamətlərdən biri isə onun İslamın banisi Hz. Məhəmmədin həmişə örnək olacaq həyatı, kəlamları və müqəddəs kitabımız olan "Qurani Kərim"-in göstərdiyi ruhda tərbiyə olunmasıdır. Təqdim olunan bu məqalədə Hz. Məhəmmədin vətənpərvərlik tərbiyəsi, humanizim, əqli tərbiyə haqqındakı fikirləri, anaya-qadına münasibəti, elmə verdiyi böyük qiymətindən danışır.

ABSTRACT

The moral education of the young builders of independent Azerbaijan is one of the most important directions of the moral education of the modern youth is that the life and sayings of Hz. Muhammed , the founder of Islam and the demands of our Holy book "Kuran" are the samples to then. In this article presented to you is sporin about the patriptic feelings of the Hz. Muhammed , his humanism , his thoughts about the intellectual education and the great significance to knowladge by him.

РЕЗЮМЕ

Духовное воспитание молодых строителей независимого Азербайджана одно из важнейших задач настоящего времени.

Одним из направлений в духовном воспитании современной молодёжи является яркий примерный жизненный путь пророка Мухаммеда (а.с) и воспитания по основным канонам священной книги всех мусульмань «Корана».

В представленной статье отражены мысли пророка Мухаммеда (а.с) О гуманизме, об умственном и моральном воспитании молодёжи в духе любви к отчизне, о высокой оценке придаваемой им к науке и отношении женщине-матери.

Nuriyeva Kəmalə*

Türk birliyi konsepsiyasının modifikasiyası barədə

Müasir türk birliyi ideologiyası konsepsiyasının yaranmasında bütün mövcud türk xalqları böyük rol oynamışlar. Türk xalqlarının mədəni və mənəvi dəyərlərinin sintezi vahid türk ruhunun yaranmasına əsas olmuşdur. Bununla yanaşı əsas birləşdirici qüvvə türklərin etnik yaddaşındır. Buna görə də, hal-hazırda Dünya ideologiyası səviyyəsinə qaldırılmış ümumtürk intibahı türkçülük ideologiyasına çevrilmişdir.

Türk xalqlarının birlik ideyası yeni bir ideya deyil. Bu ideya müxtəlif inkişaf mərhələləri keçərək bu günə gəlmiş və türk birliyi konsepsiyası şəklində formalaşmışdır.

Türkçülüynün ilk izlərini Osmanlı imperatorluğunun XIX əsrin ikinci yarısı XX əsrin əvvəllərindəki dövründə görürük. Lakin siyasi, iqtisadi, sosial, xarici dövlətlərin müdaxiləsi və s. səbəblərdən bu proses çox ləng inkişaf etdirdi. Bu arafada osmanlı cəmiyyətinin hakim ideologiyasını İslam dini təşkil etdirdi. Eyni zamanda dövlət Osmanlı dövləti olduğundan osmanlıçılıq ideologiyası da mövcud idi.

Osmanlıçılıq ideologiyası XIX əsrin sonlarında müəyyən qədər türk burjuva liberalizminin meydana gəlməsi nəticəsində yaranmış da, əsasən Osmanlı imperiyasının qeyri-türk xalqlarının azadlıq hərəkatına qarşı formalaşmış ideologiyaya çevrildi.

Osmanlıçılıq ideologiyasının niyyətləri İslamın tarixdə yüksək mədəni rolunu qeyd etmək ilə yanaşı göstərirdi ki, ictimai və dövlət münasibətlərini dinin təsirindən müəyyən qədər azad etmək və imperiyada yaşayan müxtəlif millətlərdən ümumi osmanlı milləti yaratmaq lazımdır. Bu ideologiyaya əsasən imperiyanın təbəçiliyində olan hər kəs dinindən və milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq «osmanlı» adlanırdı.

Osmanlıçılıq öz növbəsində iki hissəyə bölünürdü: birinci qrup hesab edirdi ki, siyasi birlik islam prinsipləri əsasında yaradılmalıdır, ikinci qrup (Əli paşa, Fəvəd paşa, Cəvdət paşa və b.) isə bu birliyi İslam prinsiplərindən

* AMEA, Şərqişünaslıq İnstitutunun aspirantı

də istifadə etməklə Qərbin azadlıq, demokratiya və konstitusiya ideyaları əsasında yaratmağın mümkünliyünü irəli sürürdülər.¹

Osmanlıçılıq düşüncəsi öz dövründə daha çox «İttihadi-ənasir» (ünslərin birliyi) adıyla müdafiə olunurdu. «Osmanlıçılıq» adı Yusuf Akçuraoğlunun 1903-cü ildə nəşr olunan «Üç tarzi-siyaset» adlı məqaləsinin təsiri ilə yayıldı və daha çox osmanlıçılıq düşüncəsinin əksinə olanlar tərəfindən istifadə olunurdu.²

Osmanlıçılıq hərəkatı fərdlərin sosial, siyasi və hüquqi bərabərliklərini təmin etməyə çalışırdı. Bu məqsədlə iki əhəmiyyətli iş həyata keçirildi: Məclisi-məbusənin açılması; Qanuni-əsasının elanı. Qanuni-əsasının (ilk konstitusiya) elanı ilə Osmanlı cəmiyyətində hüquqi bərabərliyi, məclisin açılması ilə siyasi bərabərliyi təmin etməyə çalışırdılar. Lakin, bütün bunlara baxmayaraq osmanlıçılıq ideologiyasının əsassızlığı aydın şəkildə görünürdü. Bunu müharibələr – 1877-1878 rus-osmanlı müharibəsi və Balkan müharibələri (1912, 1913) sübut edirdi. Həmçinin, milliyyətçilik hərəkatının, milliyyət duyğusunun təsirli olduğu bir dövrdə osmanlıçılıq axımının uğur qazanması mümkün deyildi. Eyni zamanda Panislamizm kimi ziyalılar arasında öz təsirini itirmişdi.

Osmanlıçılıqla təxminən eyni dövrdə mövcud olan digər bir ideologiya panislamizm idi. Panislamizm ilkin mərhələdə bütün müsəlmanların birlik və həmrəylik ideyasını əks etdirirdi. Panislamizmin teoretik əsaslarını bütün həyatını panislamist ideyaların təbliğinə həsr edən Cəlaləddin Əfqani (1838-1897) hazırlamışdır. İslam birliyi hərəkatının öncüsü və ideoloqu Cəlaləddin Əfqani bir sıra müsəlman ölkələrini dolaşaraq müsəlmanları birliyə çağırırdı. Bu məqsədlə o, bir sıra jurnal və qəzetlər nəşr etdirmişdir.³ İran, Əfqanıstan, Misir və s. kimi ölkələrdə olub panislamizmi yayan C. Əfqani Türkiyədə də yaşamış və orada vəfat etmişdir. Onun görüşləri türk ziyalılarına böyük təsir göstərir və burada panislamizmin özünəməxsus istiqamət tapmasına əsas olur.

¹ Rüstəmov Y.I., *Türk fikir tarixi haqqında mülahizələr*, «Çaşıoğlu», Bakı – 2005, səh. 6

² [http://wiki/Yusuf Akcura](http://wiki/Yusuf_Akcura)

³ Гасанова Э.Ю. *Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908-1914 гг.)*, изд-во Академии Наук АССР, Баку – 1966, səh. 31

Sultan II Abdülhəmid, xüsusən özünün antirus siyasətində «bütün müsəlmanların sultanı» kimi çıxış edərək panislamist şüarlarından geniş istifadə edirdi. Eyni zamanda panislamizmdən türk liberalizminə qarşı silah olaraq da yararlanırdı. Almaniya da pangermanizmlə bərabər panislamizmdən özünün xarici siyasətində istifadə etməyə cəhd edirdi.

Türkiyədə panislamizm bir növ Osmanlı imperiyasının türk olmayan müsəlman xalqlarının azadlıq hərəkatına qarşı siyasi reaksiya idi. Türk panislamistləri təkcə türklərin ərəblər üzərində hakimiyyətini saxlamaq arzusunda deyildi, eyni zamanda Osmanlı imperiyasını, İran, Əfqanıstan, Hindistan, İndoneziya və s. əhatə edən islam sivilizasiyasını yaratmaq istəyirdilər.⁴

Gənc türkçülər hərəkatı zamanı və xüsusən 1908-ci il inqilabından sonra panislamizm daha geniş vüsət aldı. Bu mərhələdə panislamizm feodal ideologiyasından Osmanlı imperiyasını sultan-xəlifənin idarəsində saxlamağa maraqlı olan burjua dairələrin ideologiyasına çevrildi. Belə burjua panislamistləri «islamın reformasiyası», «islam modernizasiyası» şüarları ilə çıxış edirdilər. Lakin, artıq 1911-1912-ci illərdə panislamizm⁵ ziyalılar arasında daha az yayılmış cərəyana çevrildi. Yavaş-yavaş öz yerini güclənməyə və daha geniş yayılmağa başlayan türkçülüyə verdi.

Bu şəraitdə türk ziyalıları türklük, türkçülük ideologiyasını ön plana çıxardılar. Əvvəlcə dil və ədəbiyyat sahəsində özünü göstərən türkçülük ideologiyası, sonradan türk milliyyətçiləri üçün əsas siyasi axıma çevrildi. Hələ 1904-cü ildə Qahirədə yaşayan bir qrup «Türk» adlı qəzet nəşr etməyə başladı. (rəhbəri Namiq Kamalın oğlu Əli Kamal idi).⁶ Qəzet gizli şəkildə Türkiyədə yayılırdı və türk millətçilik fikirlərinin inkişafına təsir göstərirdi. 1911-1912-ci ildən yayımlanan «Türk yurdu» məcmuəsinin əsas şüarı: «Türklərin faydasına çalışır» olmuşdur. Məcmuənin əsas qayəsi türkçülük fikrini, ideologiyasını, yəni türk millətçiliyini hərtərəfli inkişaf etdirmək idi. Ona görə də ilk növbədə Osmanlı türk dilinin sadələşdirilməsini günün əsas

⁴ Həsənova E.Y. adı keçən əsər, səh. 33

⁵ Geniş məlumat üçün: Həsənova E.Y. adı keçən əsər səh. 31-34 Гасанова Э.Ю. *Пантюркистская направленность идеологии буржуазного национализма младотурок*, «Изв. АН Азерб. ССР», 1965, №1; Еремеев Д.Е., *Кемализм и пантюркизм*, «Народы Азии и Африки», 1964, №1 və s.

⁶ Həsənova E.Y. adı keçən əsər, səh. 35, 36

məsələlərindən biri olduğunu, ədəbiyyatın xalqın anlayacaq şəkildə yaratmağı, Türkiyənin xaricində yaşayan türkdilli xalqlar ilə ünsiyyət yaratmaq və s. məsələlər üzərində böyük səylə çalışırdılar.

Əvvəldə türkçülük axımı ədəbi dilin sadələşdirilərək xalq danışq dilinə uyğunlaşdırılması və ərəb və fars sözlərini çıxardaraq türkləşdirilməsi prosesini özündə əks etdirirdi. Məlum olduğu kimi, o dövrdə mövcud olan türk ədəbi dili ərəb və fars sözləri ilə zəngin idi və xalq danışq dilindən çox uzaq idi. Bu da milli ədəbi dilin inkişafını çətinləşdirir və türk millətinin formalaşması prosesini ləngidirdi. Ərəb və fars sözlərindən təmizlənmiş milli ədəbi dili yaratma istəyi eyni zamanda milli hisslərin təbliği, o cümlədən, maddi və mənəvi dəyərlərə görə qürur hissi ilə səsləşirdi. Bu hərəkatın nümayəndələri arasında Əhməd Vefik paşa («Şəcərə-i-türki» – «Türklərin soykökü», «Ləhcəyi-osmani» – Osmanlı ləhcəsi əsərlərinin müəllifi), hərbi məktəblər naziri olan Süleyman paşa («Tarixi-ələm – «Dünya tarixi», «Sərfi-türki»- «Türk dilinin qrammatikası» kitablarının müəllifi),⁷ Şəmsəddin Sami bəy («Qamusu-l-ələm» - «Dünya ensiklopediyası», «Qamusu-t-turki» - «Türk dilinin lüğəti» lüğətlərinin müəllifi)⁸ və s. var idi.

Bu *türkçecilik* axımı türkçülük ideologiyasının inkişafı üçün əsas olmuşdur. Türkçülükdə türk millətinin tarixi, iqtisadi, siyasi və mədəni kökləri öz əksini tapmışdır. Bu məfhum təkmənalı deyil və meydana çıxdığı andan bəri iki yönlü istiqamətdə özünü göstərmişdir. Birinci istiqamət Türkiyə türklərinə yönəlmişdi və formalaşmaqda olan, əzilən millətin milliyyətçilik meyllərini əks etdirirdi. Digər istiqamət isə Türkiyənin xaricində olan, amma Türkiyə türkləri ilə dil, etnik, qədim tarix bağları ilə bağlı olan türkdilli xalqları birləşdirmək istəyi idi. Bunlardan birincisi türklük və türkizm adlanır, ikincisi turanizm yaxud, panturanizm konsepsiyasını özündə əks etdirir. Bu məfhumlar nə qədər bir-birinə bağlı, yaxın olsalar da əslində fərqli ideologiyaların, fərqli konsepsiyaların adlarıdır. Hətta pantürkizm və panturanizm türkçülüyn attitezidir. Çünki,

⁷ Göyalp Ziya, «*Türkçülüyn əsasları*», «Maarif», Bakı, 1991, səh.25

⁸ Həsənova E.Y. adı keçən əsər, səh. 37

Türkiyə türklərini böyük türk aləminin okeanında əritmək təhlükəsini özündə daşıyır».⁹

Pantürkizmin yaranma məsələsini araşdırdıqda Türkiyədə pantürkist ideyaların inkişafına təsir göstərən bəzi xarici faktorlar da nəzərə alınmalıdır. XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində türk ziyalıları Avropanın texniki və mədəni nailiyyətlərinin təsiri ilə qərbin fəlsəfi və sosioloji nəzəriyyələrini öyrənməyə başlamışdılar. Bir sıra ziyalılar təhsil almaq üçün Avropa ölkələrinə səfər edirdilər. Özlərinin ictimai-siyasi problemlərini həll etmək üçün qərbin müxtəlif qərb millətçiliyində, həmçinin pangermanizm kimi şovinist konsepsiyalarda nəzəri əsaslar axtarırdılar. Türkiyənin görkəmli ideoloqlarından bir çoxu fransız fəlsəfə və sosiologiyasının təsiri altında olmalarına baxmayaraq millətçilik ideyalarını alman şovinizmindən, əsasən pangermanizmdən götürürdülər. Pangerman ideyaları Türkiyəyə dolayı yolla da, məsələn, alman təsirində olan fransız sosioloqları¹⁰ vasitəsilə yol tapırdı. Türk mənbələrində bu müəlliflərin əsərlərinin türk millətçilərinə böyük təsir göstərdiyinə dair çoxsaylı sübutlar mövcuddur.

Türkiyədə pantürkizmin və ümumiyyətlə millətçiliyin inkişafına qərb şərqşünas-türkoloqlarının təsiri böyükdür.¹¹ Bu türkoloqlardan Vamberi, Tomseni, fon Lekoku nümunə göstərmək olar. Onlar türk dilçiliyini müqayisəli şəkildə öyrənir və qədim türk yazılı abidələrinin tədqiqi ilə məşğul olurdular.

Əslində türkçülük hərəkatı əvvəldən pantürkizmlə qarışdırılmışdı. Pantürkizm və panislamizm ilə qarışdırılmış türkçülük «İttihad və tərəqqi» partiyasının rəsmi ideoloji prinsipi səviyyəsinə qaldırılmışdı. «İttihad və tərəqqi» partiyasının mərkəzi komitəsinin 1911-ci ildə qəbul etdiyi qətnaməsində göstərilirdi ki, Osmanlı imperiyası müsəlman dövlətidir və onun ərazisində yaşayan digər dövlətlər özlərinin müstəqil təşkilatlarının yaradılmasından imtina etməlidirlər. Həmçinin qeyd olunurdu ki, milli azlıqlar öz dinlərini saxlaya bilərlər, lakin, dillərini yox.¹² İttihadçılar dildə azadlıqdan, bərabərlikdən, qardaşlıqdan danışdıqları halda, işdə belə

⁹ Həsənova E.Y., *Türkiyədə türkçülük ideologiyasının yaranması məsələsinə dair*, Türkiyə türkləri və Osmanlı dövləti, «Elm», Bakı- 2000, səh.188

¹⁰ E.Dürkheim, A. Fulye və s., Həsənova E.Y., adı keçən əsər., səh. 49

¹¹ Göyalp Ziya, *«Türkçülüğün əsasları»*, «Maarif», Bakı, 1991

¹² Миллер А.Ф., Очерки новейшей истории Турции, М-Л, 1948, səh. 20

qətnamələr qəbul edir və nəticədə Osmanlı imperiyasının millətləri arasında ayrılığı kəskinləşdirir, 1908-ci ildən bəri uğrunda mübarizə apardıkları azadlığı uzaqlaşdırırdılar. Gənctürkçülərin şovinizmi onların siyasətinin dağılmasının əsas səbəblərindən biri idi. «İttihad və tərəqqi» partiyasının şovinist siyasəti türklərin özünə də böyük ziyan vurdu. İmperiya daxilində milli ayrışdırıcı şiddətləndirən gənctürkçülər türk xalqını azadlıq uğrunda mübarizədə müttəfiqsiz qoyurdular.

«Turan» ideyası da türk burjua ziyalılarının arasında geniş yayılmışdı. Onun əsas mahiyyəti bütün türkdilli xalqları, o cümlədən, azərbaycanlıları, türkmənləri, özbəkləri, tatarları, qırğızları, uyğurları, hətta fin-üqor tayfalarını Türkiyənin rəhbərliyi altında birləşdirərək, vahid Turan yaratmaqdan ibarət idi. Pantürkizm panturanizmdən demək olar heç nə ilə fərqlənmirdi. Hər iki nəzəriyyə irqçiliyə əsaslanır və milli prinsiplərə zidd idi. Yeganə fərqləri Turan ərazisinə təkcə türkdilli xalqları deyil, fin-üqor tayfalarını da daxil etmək istəmələri idi.

Pantürkizm və panturanizm Osmanlı imperiyasının dağılmasında kəskin rol oynadı. Buna görə də türk millətinin daha uzaqgörən nümayəndələri, o cümlədən, Mustafa Kamal Atatürk Türkiyənin xilasını üçün sonrakı mübarizələrində pantürkizmdən təmizlənmiş millətçilik ideologiyasına əsaslandılar. Bu millətçilik ideologiyası sonra Müstəqil Türkiyə Cumhuriyyətində özünü kemalizm, atatürkçülük şəklində göstərdi və hal-hazırda müasir türkiyənin milli ideologiyasıdır.¹³

Türkiyədə Osmanlı imperiyasının dağılması, müstəqil Türk Cumhuriyyətinin yaradılması və bu cumhuriyyətin milli ideologiyasının millətçilik, türkiyəçilik şəklində formalaşması, eyni zamanda türkçülük yaranan digər türkdilli dövlətlərin SSRİ tərkibinə daxil edilməsi nəticəsində türkçülük ideologiyası inkişaf etmədi və yalnız Türkiyənin bəzi siyasi dairələrində passiv şəkildə özünü göstərdi.

¹³ Həsənova E.Y., *Türkiyədə türkçülük ideologiyasının yaranması məsələsinə dair*, Türkiyə türkləri və Osmanlı dövləti, «Elm», Bakı- 2000

XX əsrin əvvəllərində yaranan bu ideologiya XX əsrin sonlarında müstəqil türk dövlətlərinin yaranması və inkişafı sayəsində yenidən aktuallaşdı.

SSRİ-nin süqutundan sonra yaranmış vəziyyətdə türklərin dostluq və əməkdaşlıq ideyası yalnız fikirdə qalmamış, bəzi əməli tədbirlər də görülmüşdür. Buna Türk Dövlət və Cəmiyyətlərinin Dostluq, Qardaşlıq və Əməkdaşlıq Qurultayları misal ola bilər. 1993-cü ildən başlayaraq demək olar hər il keçirilən bu qurultayların 10-u Türkiyənin müxtəlif şəhərlərində (I qurultay – 21-23 mart 1993-cü il Antaliya, II qurultay – 20-23 oktyabr 1994-cü il İzmir, III qurultay – 30 sentyabr – 2 oktyabr 1995-ci il İzmir, IV qurultay 24-26 mart 1996-cı il Ankara və s.) keçirilirdi. 2000-ci ildə, Türkiyənin Samsun şəhərində keçirilən VIII qurultayda Qazaxıstan nümayəndə heyətinin rəhbəri Erbol Şaymerdanov bu qurultaylar haqqında belə bir fikir demişdi: «Bu qurultay bir yuvada yetişib, qanadlanıb, ətrafa uçub-yayılan şahin balalarının təkrar bir yerə toplanıb görüşməsi kimidir.»¹⁴

XI Türk Dövlət və Cəmiyyətlərinin Dostluq, Qardaşlıq və Əməkdaşlıq Qurultayı prezident İ. Əliyevin təşəbbüsü ilə ilk dəfə Türkiyədən kənarda – Bakıda keçirildi. Bu qurultayların keçirilməsində məqsəd türk dövlət və cəmiyyətləri arasında dostluq, qardaşlıq və əməkdaşlığı inkişaf etdirmək; informasiya mübadiləsinə nail olmaq, türk mədəniyyətinin zənginliklərini təbliğ etmək, iqtisadi inkişaf sahəsində əməkdaşlığı genişləndirə biləcək zəruri addımlar atmaq və türk dövlətlərinin problemlərinin həlli yollarını araşdırmaqdır.

Ümummilli liderimiz H. Əliyev VIII qurultaya göndərdiyi məktubunda keçirilən qurultaylar haqqında fikrini belə ifadə edir: «...Əmin olduğumu bildirmək istəyirəm ki, türk dünyasının fikir adamlarının toplandığı Dostluq, qardaşlıq və əməkdaşlıq qurultayı da «işdə, fikirdə birlik»¹⁵ kimi ortaq işimizə, xalqlarımızın milli, mənəvi birliyinə öz ərnağanını verəcəkdir. Qardaş xalqların bir-birinə daha da yaxınlaşmasında, mənəvi birliyimizin qüvvətlənməsində, milli, mədəni, tarixi dəyərlərimizin bizə bəxş etdiyi

¹⁴ Türk devlet ve toplulukları dostluk, kardeşlik ve işbirliği kurultayları, redaktor A. Şimşek, 2001

¹⁵ “Dildə, fikirdə, işdə birlik” ifadəsi məşhur türkoqoq İsmayıl bəy Qaspiralının Kırmda nəşr etdirdiyi “Tərcüman” qəzetinin şüarı olmuşdur.

imkanların Türk dünyasının ortaq mənfəəti yolunda göstərdiyiniz fəaliyyəti yüksək dəyərləndirirəm...»

Keçirilən qurultaylarda Türkdilli Dövlətlər Birliyinin təsis edilməsi üçün konsepsiya hazırlanması tövsiyə edilib. Həmçinin türkdilli ölkələrin dövlət başçılarının zirvə görüşü daimi katibliyinin yaradılması fikri də öz əksini tapıb.

Son illər Türkiyədə və digər türkdilli respublikalarda nəşr edilmiş ensiklopediyalar və tarixə aid əsərlər Türk dünyası xalqlarının mənşəyi, mədəni və elmi nailiyyətləri haqqında bilik dairəsini xeyli genişləndirmişdir.

Bu günkü türkçülük – türk birliyi ideologiyasının müasir şərhə – müstəqil Türkiyə Cumhuriyyəti, Azərbaycan, Qazaxıstan, Türkmənistan, Qırğızıstan, Özbəkistan kimi müstəqil türkdilli dövlətlərin mövcud olduğu bir zamanda türk dövlət və cəmiyyətləri arasında dostluq, qardaşlıq və əməkdaşlığı inkişaf etdirmək, informasiya mübadiləsinə nail olmaq, türk mədəniyyətinin zənginliklərini təbliğ etmək, iqtisadi inkişaf sahəsində əməkdaşlığı genişləndirə biləcək zəruri addımlar atmaq və türk dövlətlərinin problemlərinin həlli yollarını araşdırmaqdır.

Резюме

До формирования концепция «тюркское объединение» прошел длинный исторический путь, обогащенный социальными, политическими, культурными, экономическими, материальными и духовными факторами. Этапы идеологии тюркизма, проявляющиеся в разные времена в разных формах, стали основой для модификации концепции «тюркское объединение» в современное время. В последствии этой модификации идея объединения, между тюркскими народами образовался в виде дружбы и братства, в областях политики, экономики, культуры, обмена информации и др.

Summary

Before formation the concept «Turkic association» there has passed the long historical way enriched by social, political, cultural, economic, material and spiritual factors. Stages of Ideology “türkcülük” shown at various times in different forms became a basis for concept updating «Turkic association» during modern time. In a consequence of this updating idea of association, between the Turkic people it was formed in the form of friendship and a brotherhood, in areas of a policy, economy, culture, an exchange of the information, etc.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Гасанова Э.Ю. *Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908-1914 гг.)*, изд-во Академии Наук АССР, Баку – 1966
2. Həsənova E.Y., *Türkiyədə türkçülük ideologiyasının yaranması məsələsinə dair*, Türkiyə türkləri və Osmanlı dövləti, «Elm», Bakı- 2000
3. Göyalp Ziya, *«Türkçülüüün əsasları»*, «Maarif», Bakı, 1991
4. Миллер А.Ф., *Очерки новейшей истории Турции*, М.-Л., 1948
5. Rüstəmov Y.İ., *Türk fikir tarixi haqqında mülahizələr*, «Çaşıoğlu», Bakı – 2005
6. Temir Ahmet, Yusuf Akçura, «Gaye» matbaası, Ankara – 1987
7. <http://wiki/Yusuf Akçura>
8. Türk devlet ve toplulukları dostluk, kardeşlik ve işbirliği kurultayları, redaktor A. Şimşek, 2001

Qurani Kərim, Digər İlahi Kitablar və Peyğəmbərlər Kontekstində Dinlərin Mənşəcə Eyniliyi

Mehman İsmayılov

Kitab, yazı yazmaq, dəqiqləşdirmək, bağlamaq və s. mənələrə gələn “kə-tə-bə” felinin məsdəri¹ olub, yazı, yazılı mətn, üzərində yazıların olduğu səhifə, qədər və hökm² deməkdir.

Qurani-kərimdə kitab kəliməsi, yazılı mətn³, məktub⁴, hökm⁵, qədər⁶, fərz⁷, əməl dəftəri⁸ kimi mənələrə gəlir. Bu mənələrlə yanaşı Allahın qulları arasından seçdiyi elçilərinə verdiyi ilahi vəhylərə verilən ad⁹ mənasında da işlədilmişdir.

Allah təala öz əmr və qadağalarını insanlara peyğəmbərlər vasitəsiylə kitablar şəklində göndərmişdir ki, bu kitabların bir hissəsinə “suhuf”, bir hissəsinə də “kitab” deyilir. İlahi kitablar Allahın kəlam sifətinin təzahürüdür. Bu kitablar Allahın insana veriyi dəyəri göstərir. Belə ki, Allah təala yaradıldıqdan sonra insanı öz başına buraxmamış, insanın ehtiyacı olduğu şeyləri ona açıqlamışdır.

İslamın iman əsaslarından biri də ilahi kitablara iman etməkdir. Bu iman əsasını, “Uca Allahın peyğəmbərlərə iman, ibadət, əxlaq və dünya həyatıyla bağlı hökmləri əhatə edən mətnlər vəhy etdiyinə kəsin şəkildə iman etmək” kimi tərif edə bilərik.¹⁰ Quranda həm keçmiş peyğəmbərlərə vəhy edilən

¹ Əbul-Fəzl Məhəmməd b.Mükərrəm b.Əli əl-Ənsəri İbn Mənzur, *Lisanul- Ərəb*, I-IV, Darü Lisanil Ərəb, Beyrut: t.y., c. I, s. 698.

² Rağıb əl-İsfəhani, *əl-Müfrədat fi Qaribil-Quran*, Darül-Marife, Beyrut: t.y., s. 639.

³ Nisa, 4/153; Ənam, 6/7; Ənkəbut, 29/48.

⁴ Nəml, 27/29.

⁵ Bəqərə, 2/235; Nisa, 4/26; Ənfal, 8 /75; Tövbə, 9/36.

⁶ Ənam, 6/59; Yunus, 10/61; Hud, 11/6; Rəd, 13/8; Hicr, 15/4; Taha, 20/52, Həcc, 22/70; Nəml, 27/75; Fətir, 35/11, Hadid, 57/22.

⁷ Nisa, 4/103.

⁸ Mudaffifin, 83/7-9, 18-20.

⁹ Bəqərə, 2/213.

¹⁰ Bekir Topaloğlu və dğr, *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İFAV Yay., İstanbul: 1988, s. 213

mətnlər üçün, həm də Quranın bir hissəsi və hamısı üçün kitab ifadəsi işlədilmişdir.¹¹ Bir insanın müsəlman ola bilməsi üçün ilk peyğəmbərlə son peyğəmbər arasında olan bütün peyğəmbərlərə vəhy olunan kitablara, başqa cür desək, tarix boyunca göndərilən ilahi kitabların təhrif olunmamış şəkillərinə iman etməsi lazımdır.¹² İlahi kitablara inanmaq əqli cəhətdən də zəruridir. Belə ki, dünya və axirətdə xoşbəxtliyi təmin edəcək hidayət yolunu göstərmək üçün göndərilən peyğəmbərlərin ölümündən sonra insanların müraciət edəcəkləri ilahi qaynaqların olması zəruridir. Yoxsa insanlar duyğularının səsini dinləyərək həva və həvəslərinə uyar və nəticədə hidayətdən çox asan şəkildə saparlar.¹³

A. Qurani-kərimdə adları keçən ilahi kitablar

Quran, kitablara iman etmənin zəruriliyini vurğulayaraq belə buyurur:

*“Lakin onların elmdə qüvvətli (möhkəm) olanları və möminləri sənə nazil edilənə və səndən əvvəl nazil edilənə və səndən əvvəl nazil olanlara inanır, namaz qılır, zəkat verir, Allaha və axirət gününə iman gətirirlər. Biz, əlbəttə, onlara böyük mükafat verəcəyik!”*¹⁴

Beyzavi bu ayəni şərh edərkən belə deyir: “Sənə endirilən Qurana, əvvəlki peyğəmbərlərə nazil olan Tövrat, İncil və Zəbura da iman edərlər”.¹⁵

Quran ilahi kitablardan bəhs edərkən Suhufi-İbrahim, Suhufi-Musa, Tövrat, Zəbur və İncilin adlarını çəkir. Ancaq Quran, eyni zamanda adlarını vermədən vəhy olunan başqa kitablardan da bəhs edir.

Həz. İbrahimə verilən sühuf haqqında Quran belə buyurur:

“Yoxsa ona Musanın səhifələrindən olanlar xəbər verilmədi?! Və (əhdə) çox vəfalı olan (Allahın qarşısındakı borcunu layiqincə ödəyən) İbrahimin (sühufündəkilər bildirilmədi?!) (Tövratda və İbrahimin səhifələrində deyilənlər bunlardır:) "Heç bir günahkar başqasının günahına yüklənməz!”

¹¹ Süleyman Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, İnsan Yay., İstanbul: 2003, s. 123.

¹² Remzi Kaya, *Kur'an'ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap ve İslam*, Altınkalem Yay., Ankara: 1994, s. 194-195.

¹³ Bekir Topaloğlu və dğr, *e.ə.ə.*, s. 215.

¹⁴ Nisa, 4/162.

¹⁵ Əbu Səid Nasiruddin Abdullah b. Ömər b. Məhəmməd Beyzavi, *Ənvarut-Tənzil vəl-Əsrarut-Təvil*, Darul Kutubul-İlmiyyə, Beyrut: 1464/2003, I/221.

İnsana ancaq öz zəhməti (sə'yi, çalışması, əməli) qalar! Şübhəsiz ki, (qiyamət günü) onun zəhməti (sə'yi, əməli) görünəcəkdir! Sonra da ona (zəhmətinin, əməlinin) tam əvəzi veriləcəkdir!" Həqiqətən, axır dönüş sənin Rəbbinədir! Güldürən də, ağladan da Odur! Öldürən də, dirildən də Odur!"¹⁶

Başqa bir ayədə də:

"(Günahlardan) təmizlənən kimsə isə nicat tapacaqdır. O kimsə ki, Rəbbinin adını zikr edib namaz qılar! Lakin siz (ey insanlar!) dünyanı üstün tutursunuz! Halbuki axirət daha xeyirli və daha baqidir. Həqiqətən, bu deyilənlər (Qur'andan) əvvəlki kitablarda mövcuddur -İbrahimin və Musanın kitablarında!"¹⁷ buyurulmaqdadır.

Dinin kökü çox qədim dövrlərə söykənir. Başlanğıcı ilə bu günü bir-birinə bağlıdır. Prinsipləri və qanunları dəyişməzdir. Bütün yer və zaman uzaqlıqlarına, bir çox peyğəmbərlərin var olmasına baxmayaraq, dinin müxtəlif dövrlərdəki təzahürləri arasında güclü bir uyğunluq vardır və peyğəmbərlər də bir-birlərini təsdiqləmişlər. Dinin verdiyi mesaj Hz. Musaya verilən müqəddəs səhifələrdə necə idisə, Hz. Musadan çox-çox əvvəl olan Hz. İbrahimə verilən səhifələrdə də eyni idi.

Quranda Hz. Davuda da Zəburun verildiyi bildirilir:

"(Ya Rəsulum!) Biz Nuha və ondan sonrakı peyğəmbərlərə vəhy göndərdiyimiz kimi, sənə də vəhy göndərdik. Biz İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yə'quba və onun övladlarına, İsaya, Əyyuba, Yunisa, Haruna və Süleymana da vəhy göndərdik. Biz Davuda da Zəburu verdik"¹⁸

"(Ya Rəsulum!) Rəbbin göylərdə və yerdə olanları (Özünün bütün yaratdıqlarını) çox gözəl tanıyır. Biz peyğəmbərlərin bə'zisini digərlərindən üstün etdik və Davuda Zəbur verdik"¹⁹

Ənbiya surəsinin 105-ci ayəsində də: *"Biz kitabdan (Tövratdan, yaxud lövh-i məhfuzdan) sonra Zəburda da (cənnət torpağına, yer üzünə və ya müqəddəs) torpağa yalnız Mənim saleh bəndələrimin daxil olacağını*

¹⁶ Nəcm, 53/36-44.

¹⁷ Əla, 87/14-19.

¹⁸ Nisa, 4/163.

¹⁹ İsra, 17/55.

yazmışdıq” buyurularaq bu kitabın içindəkilər haqqında qısa məlumat verilmişdir.

Tövrət haqqında isə: “Şübhəsiz ki, Tövrəti də Biz nazil etdik. Onda haqq yol və nur vardır. (Allaha) təslim olan peyğəmbərlər yəhudilər arasında onunla, din alimləri və fəqihlər isə kitabdan qorunub saxlanılanlarla (Tövrətdən ələ gəlib çatan ayələrlə) hökm edərildilər. Onlar (peyğəmbərlər, din alimləri və fəqihlər) ona (Tövrətin ilahi bir kitab olmasını) şahiddirlər. (Ey yəhudi alimləri və rəisləri!) İnsanlardan qorxmayın, Məndən qorxun. Mənim ayələrimi ucuz qiymətə satmayın. Allahın nazil etdiyi (kitab və şəriət) ilə hökm etməyənlər, əlbəttə, kafirdirlər!”²⁰ buyurulur.

Quran: “Onların ardınca Məryəm oğlu İsanı özündən qabaqkı Tövrəti təsdiqləyici olaraq göndərdik. Ona içində haqq yolu və nur olan, özündən əvvəlki Tövrəti təsdiq edən, müttəqilər üçün doğru yol və nəsihət olan İncili verdik”²¹ buyuraraq İncilin də haqq bir kitab olduğunu bildirir.

Bundan başqa Quran Bəqərə surəsinin 84-cü: “(Ya Rəsulum!) Söylə: “Biz Allaha, bizə nazil olana (Qur’ana), İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yə’quba və onun oğullarına nazil edilənə, Rəbbi tərəfindən Musa, İsa və (sair) peyğəmbərlərə verilənlərə inandığ və onların heç birini bir-birindən ayırmırıq. Biz yalnız Ona (Allaha) təslim oluruq!” və Bəqərə surəsinin 136-cı: “Rəbbi tərəfindən (bütün) peyğəmbərlərə verilən şeylərə (mə’cuzələrə) inanmışıq” ayələri, Quranda adı keçən ilahi kitabların xaricində də ilahi kitabların mövcud olduğuna işarə edir.²²

Allah Təala:

“Sənə özündən əvvəlkiləri (səməvi kitabları) təsdiq edən Kitabı (Qur’anı) haqq olaraq O nazil etdi. Tövrəti də, İncili də O endirdi. Daha öncə insanları hidayət etmək üçün. Furqanı da O nazil etdi. Allahın ayələrini inkar edənlər şiddətli əzaba düşər olacaqlar. Allah yenilməz qüvvət, intiqam sahibidir!”²³ ayəsiylə Hz. Məhəmmədə də özündən əvvəlki kitabları təsdiq edən Qurani nazil etdiyini xəbər verir.

²⁰ Məidə, 5/44

²¹ Məidə, 5/46.

²² Leyla Demiri, *Kur’an’ı Kerim’de İlahi Kitaplar*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2000, s. 32.

²³ Ali- İmran, 3/3-4.

Seyyid Qütb bu ayə ilə bağlı olaraq belə deyir: "Ayəyi-kərimə, Allah qatından endirilən kitablardakı dinin əslində bir olduğunu bildirir: *Sənə özündən əvvəlkiləri (səməvi kitabları) təsdiq edən Kitabı (Qur'anı) haqq olaraq O nazil etdi*. Bu kitabların hər biri eyni ortaq hədəfə yönəlik; bu da "*İnsanlara doğru yolu göstərməkdir*".

B. Qurani-kərim və digər ilahi kitabların ortaq yönələri

Bütün kitabların qaynağı bir olduğuna görə, möhtəva baxımından da əsasda bir və eyni olmaları lazımdır. İlahi kitabları möhtəva baxımından incələdiyimizdə onların Allahın varlığı və birliyinə iman, peyğəmbərlərə iman, axirət inancı kimi etiqadi mövzularda, yalan və oğruluq, səbir, şükür, yaxşılığı əmr etmək və pislili qadağan etmək, ehsan, gözəl söz, kibirin qadağan olunması kimi ümumbəşər əxlaqi mövzular; namaz, oruc, qurban, zəkat, zina qadağası, faizin haramlığı və s. kimi əxlaqi-əməli mövzularda eyni prinsipləri əsas aldıklarını görürük.²⁴ Quran bizə bütün peyğəmbərlərin və gətirdikləri kitabların Allahın varlığı və birliyinə iman mövzusunda ortaq görüş içərsində olduqlarını birdirir. Belə ki, Nisa surəsində "*Göylərdə və yerdə nə varsa, (hamısı) Allaha məxsusdur. (Ey müsəlmanlar!) Biz sizdən əvvəl kitab verilənlərə də, sizə də Allahdan qorxmanızı tövsiyə etdik. Əgər Allahı inkar etsəniz belə, (yenə də) göylərdə və yerdə nə varsa, (hamısı) Allahındır. Allah ehtiyacsızdır, (öz-özlüyündə) şükür olunmağa, (tə'rif olunmağa) layiqdir*"²⁵ və "*(Ya Rəsulum!) Sənə və səndən əvvəlkilərə (keçmiş peyğəmbərlərə) belə vəhy olunmuşdur: "Əgər (Allaha) şəriq qoşsan, bütün əməlin puça çıxacaq və mütləq ziyan çəkənlərdən olacaqsan! Xeyr, yalnız Allaha ibadət et və (Onun ne'mətlərinə) şükür edənlərdən ol!"*"²⁶ buyurularaq Allahın varlığı və birliyinin təbliğatının bütün kitabların əsas ünsuru olduğu bildirilir.

Zakir Barutçu müqəddəs kitabların ortaq yönələrini ələ alan əsərində Quran, İncil, Tövrat və Zəburda Allahın birliyi mövzusunda ayələri

²⁴ Bax. Leyla Demiri, e.ə.ə., s. 35-53.

²⁵ Nisa, 4/131.

²⁶ Zümər, 39/65-66.

qarşılaşdırmışdır.²⁷ Biz də aşağıda onun qarşılaşdırdığı bəzi ayələrə yer verəcəyik:

Tövratda belə buyurulur:

*“Qulaq as ey İsrail! Söz dinləyin ki, sizə yaxşılıq gəlsin, atalarınızın Tanrısı Rəbbin sizə verdiyi sözə uyğun olaraq süd və bal axan ölkədə bol-bol çoxalın.”*²⁸

Bu mövzuyla bağlı olaraq İncildə də belə buyurulur:

*“Din alimlərindən biri gəlib onların mübahisələrini dinlədi. Və İsanın onlara yaxşı cavab verdiyini görəndə: “Əmrlərin ən birincisi hansıdır?”-deyə soruşdu. İsa da cavab verdi: “Əmrlərin ən birincisi: “Dinlə, ey İsrail! Tanrımız Rəbb, bir olan Rəbbdir.”*²⁹

Allahın tək Rəbb olmasından Zəburda da bəhs olunur:

*“Çünki sən ulusan, xariqələr yaradırsan, Tək Tanrı Sənsən.”*³⁰

Qurani-Kərimin ən böyük mövzusu Allahın varlığını və birliyi mövzusudur. Ənbiya surəsinin 25-ci ayəsində Allah-Təala belə buyurur:

“(Ya Rəsulum!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, ona: “Məndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Buna görə də yalnız Mənə ibadət edin!” - deyə vəhy etməyəkdir”

Kəhf surəsində də: *De: “Mən də sizin kimi ancaq bir insanam. Mənə vəhy olunur ki, sizin tanrınız yalnız bir olan Allahdır. Kim Rəbbi ilə qarşılaşacağına (qiyamət günü dirilib haqq-hesab üçün Allahın hüsurunda duracağına) ümid bəsləyirsə (yaxud qiyamətdən qorxursa), yaxşı iş görsün və Rəbbinə etdiyi ibadətə heç kəsi şərikin qoşmasın!”*³¹ buyurularaq Allahın birliyi vurğulanmışdır.

Abdullah Draz da Kitabı-Müqəddəsdə Hz. Musa və Hz. İsa tərəfindən təbliğ edilən əxlaqi qaydaları Qurandakı əxlaqi qaydalarla qarşılaşdıraraq onların hamısının Quranda kiçik üslub fərqi ilə eynilə zikr edildiyi nəticəsinə gəlmişdir. Ancaq istər Hz. Musanın “On Əmrində”, istərsə də Hz. İsanın “Dağdakı Vəzində” olduğu kimi, bu qaydalar bir bütün olaraq

²⁷ Zakir Barutçu, *Tevrat, Zebur İncil və Kur'an-ı Kerim'deki Ortak Ayetler*, Müthiş Kitaplar, İstanbul: 2002, 33-34.

²⁸ Təsnivə, 6/3-4.

²⁹ Markos, 12/28-29.

³⁰ Məzmur, 86/10.

³¹ Kəhf, 18/110.

verilməmiş, ancaq Məkki və Mədəni surələrdə, dağınıq vəziyyətdə və demək olar ki, hər biri bir məsələ haqqında hökm olaraq gəlmişdir.³² İndi isə Drazın bu qarşılaşdırmasına yer verək:

Tövratin “Çıxış” bölümündə 20-ci babda keçən on əmrin-Səbt günü xaric-Qurani-Kərim tərəfindən eyniylə təsdiq edildiyini görürük:

Çıxış: 20, 3: Qarşımda başqa ilahlar olmayacaqdır. (İsra, 17/23)

Çıxış: 20, 4: Özün üçün oyma büt... düzəltməyəcək və onların önündə səcdə etməyəcəksən... (Həcc, 22/30)

Çıxış: 20, 7: Rəbbinin adını boş yerə ağzına almayacaqsan. (Bəqərə, 2/224; Maidə, 5/89)

Çıxış: 20, 12: Atana və anana hörmət et. (İsra, 17/23)

Çıxış: 20, 13: Qətl etməyəcəksən. (Nisa, 4/29)

Çıxış: 20, 14: Zina etməyəcəksən. (Nur, 24/30-31)

Çıxış: 20, 15: Oğruluq etməyəcəksən. (Maidə, 5/38; Mümtəhinə, 60/12)

Çıxış: 20, 16: Qonuşuna qarşı yalan şahidlik etməyəcəksən. (Həcc, 22/30)

Çıxış: 20, 17: Qonşunun heç bir şeyinə tamah salmayacaqsan. (Maidə, 5/32)

İncildə keçən “Dağdakı Vəzdəki” nəsihətləri bir-bir gözdən keçirək və Quranın bunları necə təsdiq etdiyinə bir nəzər salaq:

Matta: 5, 3: Ruhən yoxsullar nə bəxtiyardırlar! Çünki Səməvi Səltənət onlarındır. (Bəqərə, 2/212; Ali-İmran, 3/14)

Matta: 5, 4: Yaslı olanlar nə bəxtiyardırlar! Çünki onlar təsəlli tapacaqlar. (Bəqərə, 2/155-157)

Matta: 5, 5: Həlimlər nə bəxtiyardırlar! Çünki yeri miras alacaqlar. (Al-i İmran, 3/133-134)

Matta: 5, 6: Salehliyə can atıb ona susayanlar nə bəxtiyardırlar! Çünki onlar doyacaqlar. (Casiyə, 45/21; Mütəffifin, 83/29/36)

Matta: 5, 7: Mərhəmətli olanlar nə bəxtiyardırlar! Çünki onlara mərhəmət ediləcəkdir. (Bələd, 90/17-18)

Matta: 5, 8: Ürəyi təmiz olanlar nə bəxtiyardırlar! Çünki onlar Allahu görəcəklər. (Şuara, 26/89; Qaf, 50/33)

³² Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, (tərc: Salih Akdemir), Kitabiyat, Ankara: 2000, s. 71.

Matta: 5, 9: Sülhpərvərlər nə bəxtiyardırlar! Çünki onlara Allahın oğulları deyiləcək. (Nisa, 4/114)

Matta: 5, 10: Salehlik uğrunda təqib edilənlər nə bəxtiyardırlar! Çünki Səməvi Səltənət onlarındır. (Bəqərə, 2/214; Ali-İmran, 3/186)

Qurani-Kərim də “Allah, şübhəsiz ki, Allah yolunda vuruşub öldürən və öldürülən mö'minlərin canlarını və mallarını Təvratda, İncildə və Qur'anda haqq olaraq və'd edilmiş Cənnət müqabilində satın almışdır. Allahdan daha çox əhdə vəfa edən kimdir? Etdiyiniz sövdəyə görə sevinin. Bu, böyük qurtuluşdur (uğurdur)!”³³ və “Mühəmməd (əleyhissəlam) Allahın Peyğəmbəridir. Onunla birlikdə olanlar (mö'minlər) kafirlərə qarşı sərt, bir-birinə (öz aralarında) isə mərhəmətlidirlər. Sən onları (namaz vaxtı) rüku edən, səcdəyə qapanan, Allahdan riza və lütf diləyən görərsən. Onların əlaməti üzlərində olan səcdə izidir. (Qiyamət günü onlar üzlərindəki mö'minlik nuru alınlarındakı möhür yeri ilə tanınırlar). Bu onların Təvratdakı vəsfidir. İncildə isə onlar elə bir əkinə bənzədilirlər ki, o artıq cücərtisini üzə çıxarmış, onu bəsləyib cana-qüvvətə gətirmiş, o da (o cücərti də) möhkəmlənib gövdəsi üstünə qalxaraq əkinçiləri heyran qoymuşdur. (Allahın bu təşbihi) kafirləri qəzəbləndirmək üçündür. Onlardan iman gətirib yaxşı əməllər edənlərə Allah məğfirət (günahlardan bağışlanma) və böyük mükafat (Cənnət) və'd buyurmuşdur!”³⁴ buyuraraq müqəddəs kitabların ortaq yönlərini vurğulamışdır.

Müqəddəs kitablar hamısı Allah qatından olduğu üçün onların ortaq gayəsi tövhiddir. Bu kitabları incələdiyimizdə bunların hamısının ictimai həyatı yaxından maraqlandıran ibadət, əxlaq və müamilə mövzuları üzərində durduqlarını görürük.

C. Peyğəmbərlərin ortaq yönləri

İndi isə səməvi dinlərin mənşəcə eyniliyini göstərən peyğəmbərlərə iman və peyğəmbərlərin müştərək yönlərindən bəhs edək.

Bildiyimiz kimi iman əsaslarından biri də Allahın insanlara əmr və yasaqlarını təbliğ etmək üçün göndərdiyi peyğəmbərlərə iman etməkdir. Nübüvvət, aqlın və duyğuların qavramadığı sahəyə qapı açan bir göz

³³ Tövbə, 9/111.

³⁴ Fəth, 48/29.

kimidir.³⁵ İnsanlar dünya və axirət hayatlarıyla bağlı işlərini doğru şəkildə nizamlamaları üçün Allah insanlara peyğambərlər göndərmişdir. Peyğambərlər ümumiyyətlə toplumda bəşəri münasibətlərin pozulduğu; yəni əxlaqi çöküş zamanlarında göndərilmişdir. Onlar toplumkı əxlaqi pozulmanı düzəldərək, insanları birlik və bərabərlik, hüsur və əmin-amanlıq içərisində yaşamağa yonaldırlar. Bəşəri münasibətlərin necə olacağını, ya da necə olması lazım olduğunu birbaşa öz şəxsiyyətlərində göstərən peyğambərlər, insanlara ən gözəl örnəyin necə olacağını göstərən üstün insanlardır. Buna görə də peyğəmbərlik çalışıb-çabalamaqla əldə edilməz, başqa cür desək kasbi deyil, vəbbidir.³⁶ "Bu, Allahın istədiyinə əməl etdiyi mərhəmətdir (kəramət). Allah çox böyük mərhəmət (kəramət) sahibidir!"³⁷

Quran bütün toplum və ümmətlərə peyğambər göndərdiyini bildirir:

"Doğrudan da, Biz səni haqla (Qur'anla) müjdə verən və qorxudan bir peyğəmbər olaraq göndərdik."³⁸

"(Ya Rəsulum!) Allaha and olsun ki, səndən əvvəl də ümmətlərə peyğəmbərlər göndərmişdik..."³⁹

Bu peyğəmbərlərin göndərilməsinin əsas qanunu təvhiddir; Allahın birliyi prinsipini zədələyəcək hər bir inanc, düşüncə və davranışdan həssaslıqla uzaq durmaqdır⁴⁰:

"Biz hər ümmətə: "Allaha ibadət edin, Tağutdan çəkinin! - deyə peyğəmbər göndərmişdik. Onlardan bir qismini Allah doğru yola yönəltdi, bir qismi isə (Allahın əzəli elmi ilə) haqq yoldan əzəl olmuştur. (Ey müşriklər!) Yer üzündə dolaşın görün ki, (peyğəmbərləri) yalançı hesab edənlərin axır necə oldu!"⁴¹ Ayadakı "Allaha ibadət etmək" ifadəsi insanın Ona duyduğu məsuliyyət hissini, məsuliyyət aidiyyətini ifadə edir. Bu əmr, bütün əxlaqi əmr və qadağaları əhatə edir. Və əxlaqın qaynağı və təməli

³⁵ Ebü Həmid Məhəmməd b. Məhəmməd Qazali, *Dələlətten Hidayətə: el-Munkazü Məfədd-Dələl, İncələmə*, Əhməd Sübhü Fırat, Səmil Yay., İstanbul: 1972, s. 79.

³⁶ Məvlüt Uyanıq, *İslam'ın İncə İlkələri*, Eşin Yay., Ankara: 1997, s.133.

³⁷ Cümə, 62/4.

³⁸ Fətir, 35/24.

³⁹ Nahl, 16/63.

⁴⁰ Həyat, *Kur'an Yolu, Türkçə Meal və Təfsir*, DİB. Yay., Ankara: 2003, III/353.

⁴¹ Nahl, 16/36.

olduğu kimi, hər ümmət üçün yenilənən tövhid dininin də dəyişməyən əsas mesajıdır.⁴²

Hz. Adəmdən Hz. Məhəmmədə qədər bütün peyğəmbərlərə verilən risalələrdəki ortaq nöqtə, insanı mükəmmələ və kamilliyə sövq etməkdir. Toplumlardakı əxlaqi böhranları düzəltmək, istər Allah-insan; istərsə də insan-təbiət münasibətlərini ilahi bilgiler çərçivəsində nizamlamağı zəruriləşdirir. Hədəfin və əməl olunacaq şeyin eyni olması demək prinsiplər və əqaidin də eyni olması deməkdir. Bütün peyğəmbərlər, Allahın varlığı və birliyi (tövhid), nübüvvət və axirətin varlığını açıq şəkildə bildirmişlər.⁴³ Quran da peyğəmbərlərin hamısına ortaq xüsusiyyətlərin vəhy edildiyini bildirir:

*"Ya Peyğəmbər!) Allah: "Dini doğru-dürüst tutun (qoruyub saxlayın), onda ayrılığa düşməyin!" - deyə Nuhə tövsiyə etdiyini, sənə vəhy buyurduğunu, İbrahimə, Musaya, və İsaya tövsiyə etdiyini dində sizin üçün də qanuni etdi"*⁴⁴

Bu ayədə əvvəlcə Hz. Nuhun (ə.s) adı çəkilir. Çünki insan soyu, Nuh tufanından sonra bugünədək davam etmişdir. Tufandan sonra insanların ilk peyğəmbəri Hz. Nuhdur (ə.s). Hz. Nuhun (ə.s) adından sonra Hz. Məhəmmədin (s.ə.s) adının çəkilməsinə gəldikdə, bunun da səbəbi, onun insanlığın ən son peyğəmbəri (Xatəmun-Nəbiyyin) olmasıdır. Daha sonra Hz. İbrahimin (ə.s) adı çəkilmişdir ki, bunu da, ərəblərin Hz. İbrahimi (ə.s) öz ataları kimi qəbul etmələri ilə izah edirlər. Onun adından sonra isə Hz. Musa (ə.s) və Hz. İsanın (ə.s) adları qeyd olunmuşdur ki, buna da yəhudi və xristianların, özlərinin bu iki peyğəmbərin gətirdikləri dinə tabe olduqlarını söyləmələrini səbəb kimi göstərirlər. Bütün bunlar, dinin bu beş peyğəmbərlə məhdudlaşdığı mənasına gəlməz. Yuxarıdakı ayədə sadəcə bu peyğəmbərlərin adlarının keçməsinin səbəbi, hər peyğəmbərin eyni dini

⁴² Muhammed Esed., *Kur'an Mesajı*, (tərc: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul: 1999, II/536.

⁴³ Mevlit Uyanık, *e.ə.*, s. 143-144.

⁴⁴ Şura, 42/13.

gətinəsi və dünyada ən çox yayılan dinlərin bu peyğambərlərin adları ilə bağlı olmasıdır.⁴⁵

İbtidən peyğambərlərin təbliğ etdiyi dinin iman əsasları da eynidir. İbtidən peyğambərlərin təbliğatının əsas ünsürü tovhiddir: *(Ya Rasulum!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, onun: "Məndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Bunu gora da yalnız Mənə ibadət edin!" - deyə vəhy etməyək*⁴⁶ "Uca Allahın insanlara peyğəmbər göndərməyə başlamasından bu yana insan sisteminin əsasını tovhid meydana gətirir. Bunda heç bir dəyişiklik, heç bir fərqlilik yoxdur. İlahılıqla Rəbbiyyə bir-birindən ayırmaq mümkün deyildir. Həm ilahılıqda, həm də ibadətə şübhə yer yoxdur. Bu prinsip, ümumbəşər qanunları sistemi kimi qalıcı və dəyişməzdir. Təvhid bu qanunları sisteminə bağlıdır, onun bir parçasıdır".⁴⁷

İbtidən peyğəmbərlər ümmətlərinə, Allahın tək başına bütün varlıqları yoxdan var etdiyinə və əzəldə təqdir etdiyinə,⁴⁸ əmrlərini yerinə yetirən və Ona qarşı gəlməyən malakların olduğuna, insanlar arasından seçdiyi sevgili qullarını peyğəmbər olaraq göndərdiyinə, öldükdən sonra insanların yenidən diriləcəyinə, cənnət və cəhənnəmin haqq olduğuna dair bilgilər verərək bütün bunlara inanmanın zəruriliyini vurğulamışlar.

Sabuni peyğambərlərin ortaq nöqtələrini belə xülasə edir⁴⁹:

1. İnsanları, Qəhhar və tək Allaha ibadət etməyə dəvət etmək.

*"(Ya Rasulum!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, ona: "Məndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Buna gora da yalnız Mənə ibadət edin!" - deyə vəhy etməyək*⁵⁰

2. Şübhə Uca Allahın əmr və qaydalarını, insanlara təbliğ etmək.

⁴⁵ Ebu'l-A'la Mevdudi, *Təfəssü'l Kur'ân*, (tərc: Muhammed Han Kayani), I-VII, İnsan Yay., İstanbul: 1997, V/221

⁴⁶ Ənbiyə, 21/25.

⁴⁷ Seyyid b Qütb b. İbrahim Seyyid Qütb, *Fı Zılalil-Quran*, I-V, Dəris-Şüruq,

Beyrut: 1400/1980, IV/2374.

⁴⁸ Ənbiyə, 25; Şura, 13, 15

⁴⁹ Muhammed Ali Sabuni, *Ayetlər Işıqlığında Peyğəmbərlər Tərihi*, (tərc: Hanif Akın), Ahsen Yay., İstanbul: 2003, s. 51-54.

⁵⁰ Ənbiyə, 21/25.

“O Peyğəmbərlər ki, Allahın hökmlərini (onlara verdiyi risaləti) təbliğ edər, (risaləti tərək etməkdə) Ondən çəkinər və Allahdan başqa heç kəsdən qorxmazlar. Allah özü haqq-hesab çəkməyə kifayətdir.”⁵¹

3. İnsanları hidayətə nail etməyə çalışmaq və onları, doğru yol olan İslama yönəltmək.

“Ya Peyğəmbər! Həqiqətən, Biz səni (ümmətinə) bir şahid, bir müjdəçi və bir qorxudan kimi göndərdik! Biz səni) Allahın izni ilə Ona tərəf çağırən və nurlu bir çıraqla göndərdik!”⁵²

4. Peyğəmbərlərin, insanlığa gözəl bir örnək və model olması.

“Onlar (adları çəkilən peyğəmbərlər) Allahın doğru yola yönəltdiyi kimsələrdir. Sən də onların haqq yolunu tutub get”⁵³

5. İnsanlara; öldükdən sonra diriləcəklərini, sonlarının nə olacağını xatırlatmaq və ölümdən sonrakı halları bildirmək.

“Ey cin və insan tayfası! Məgər sizə öz içərinizdən ayələrimi söyləyən və bu gününüzün gəlib çatacağı barədə sizə xəbərdarlıq edən peyğəmbərlər gəlmədimi?”⁵⁴

6. İnsanları keçici dünya həyatından, əbədi olan axirət həyatına önəm verməyə yönəltmək.

“Bu dünya həyatı oyun-oyuncaqdan, əyləncədən başqa bir şey deyildir. Axirət yurdu isə, şübhəsiz ki, əbədi həyatdır. Kaş biləydilər! (Əgər bilsəydilər, axirəti dünyaya dəyişməzdilər).”⁵⁵

7. İnsanlara, Allah qatında söyləyəcək bir bəhanə qoymamaq.

“Biz peyğəmbərləri (mö'minlərə) müjdə gətirən və (kəfirləri) əzabla qorxudan kimi göndərdik ki, daha insanlar üçün peyğəmbərlərdən sonra Allaha qarşı bir bəhanə yeri qalmasın. Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!”⁵⁶

Allah Təala hər müsəlmana, aralarında hər hansı bir fərq qoymadan bütün peyğəmbərlərə inanmağı fərz buyurmuşdur: “(Ey möminlər, yəhudi və xəçpərəstlərin sizi öz dinlərinə dəvət etmələrinə cavab olaraq) belə deyin:

⁵¹ Əhzab, 33/39.

⁵² Əhzab, 33/45-46.

⁵³ Ənam, 6/90.

⁵⁴ Ənam, 6/130.

⁵⁵ Ənkəbut, 29/64.

⁵⁶ Nisa, 4/165.

"Biz Allaha, bizə nazil olana (Qurana), İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yəquba və onun övladına (əl-əsbat) göndərilənlərə, Musaya və İsayə verilənlərə, Rəbbi tərəfindən (bütün) peyğəmbərlərə verilən şeylərə (möcüzələrə) inanmışıq. Onlardan heç birini digərindən ayırmırıq. Biz ancaq Allaha boyun əyən müsəlmanlarıq!"⁵⁷

Buna görə də peyğəmbərlərin bir hissəsinə inanıb, digərlərini təsdiq etməmək küfür sayılmışdır: "Allahı və peyğəmbərlərini inkar edənlər, Allahı peyğəmbərlərindən ayırmaq istəyənlər. "Biz peyğəmbərlərdən bə'zisinə inanır, bə'zilərində isə inanmırıq",- deyənlər və bunun (iman ilə küfr) arasında bir yol (məzhəb) tapmaq istəyənlər -Bütün bunlar, həqiqətən, kafirdirlər. Biz (axirətdə) kafirlərdən ötrü alçalıcı əzab hazırlamışıq!"⁵⁸

Yəni "onlar Allaha inanırlar ancaq peyğəmbərlərə inanmazlar", və ya bəzi peyğəmbərlərə inanırlar amma digərlərini inkar edərlər.⁵⁹ Əsəd bu iki izahdan birincisini üstün tutur və belə deyir: "Çünki, o sadəcə bəzi peyğəmbərlərin inkar edilməsinə şamil deyil, eyni zamanda, Allahın öz iradəsini seçdiyi elçiləri vasitəsiylə göstərə biləcəyi fikrinin topdan rəddini də ifadə edir. İslama görə, Allahın peyğəmbərlərindən birinin və ya hamısının rəddi Allahın inkar edilməsi qədər günahdır."⁶⁰

Bəşər tarixində ən böyük əsərlər peyğəmbərlərə aiddir. İnsan nəfsini islah etməj üçün köklü dəyişiklikləri onlar gətirmişlər. Hər yaxşı işin öncüsü onlardır.

"Biz İshaqı və Yə'qubu Ona ata etdik. Onların hər birini hidayətə (peyğəmbərliyə) çatdırdıq. Bundan əvvəl Nuhu və onun nəslindən olan Davudu, Süleymanı, Əyyubu, Yusifi, Musanı və Harunu da hidayətə qovuşdurmuşduq. Biz yaxşı iş görənləri (yaxşılıq edənləri) belə mükafatlandırırıq. Zəkəriyyəni, Yəhyanı, İsanı, İlyası da (hidayətə çatdırdıq). Onların hamısı əməlisalehlərdən idi. Biz, həmçinin İsmaili, Əlyəsə'i, Yunisi və Lutu da (hidayətə qovuşdurduq) və onları aləmlərdən (özləri ilə bir dövrdə yaşayan bütün insanlardan) üstün tutduq." ⁶¹

⁵⁷ Bəqərə, 2/285.

⁵⁸ Nisa, 4/150-151.

⁵⁹ Əbul Qasim Cərullah Mahmud b. Ömər Zəməxşəri,, *əl-Kəşşaf an Həqaiqi Ğəvəmizit-Tənzil və Uyuni-Əqavil fi Vücuhit-Təvil*, Darul-Marifə, Beyrut: t.y., I/308.

⁶⁰ Esed, e.ə.ə, I/174-175.

⁶¹ Ənam, 6/84-86.

Allah birdir, ondan gələn bütün xəbərdarlıqlar/mesajlar da birdir, onları gətirən elçilər fərqli olsa da xüsusiyyətləri eynidir.⁶² Buna misal olaraq isə Şüəara surəsinin 105-184-cü ayələrini verə bilərik. Bu ayələrdə Nuh, Ad və Lüt peyğəmbərin öz qövmələrinə Allahdan qorxun dediyi, amma bu qövmələrin bu peyğəmbərlərə inanmadıqları bildirilir.

Yaradıcının vəhy vasitəsiylə insanlığa bildirəcəyi həqiqətlər, insanlığın təkamül seyrinə uyğun bir şəkildə hər peyğəmbərin təbliğində hissə-hissə verilmişdir. İlahi həqiqətlər mozaikasının hər parçası, bir peyğəmbər tərəfindən təmsil edilmişdir. Bu mozaikanın son kompozisiyası, Hz. Məhəmməd vasitəsiylə Quranda təqdim olunmuşdur. Hz. Məhəmməd yer üzü sakinləri qədər, göydəkilərə də göndərilmiş bir peyğəmbərdir. Dili ərəbcə olsa da o özü nə şərqlidir, nə də gərbi.

⁶² Mehmet Öztürk, *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler*, Bilge Kitap Yayın, İstanbul: 2003, s. 65.

NƏTİCƏ

Dinin kökü çox qədim dövrlərə söykənir. Başlanğıcı ilə bu günü bir-birinə bağlıdır. Prinsipləri və qanunları dəyişməzdir. Bütün yer və zaman uzaqlıqlarına, bir çox peyğəmbərlərin var olmasına baxmayaraq, dinin müxtəlif dövrlərdəki təzahürləri arasında güclü bir uyğunluq vardır və peyğəmbərlər də bir-birlərini təsdiqləmişlər. Dinin verdiyi mesaj Musaya verilən müqəddəs səhifələrdə necə idisə, Hz. Musadan çox-çox əvvəl olan Hz. İbrahimə verilən səhifələrdə də eyni idi.

Bütün ilahi kitabların qaynağı bir olduğuna görə, möhtəva baxımından da əsasda bir və eyni olmaları lazımdır. İlahi kitabları möhtəva baxımından incələdiyimizdə onların Allahın varlığı və birliyinə iman, peyğəmbərlərə iman, axirət inancı kimi etiqadi mövzularda, yalan və oğruluq, səbir, şükür, yaxşılığı əmr etmək və pislili qadağan etmək, ehsan, gözəl söz, kibirin qadağan olunması kimi ümumbəşər əxlaqi mövzularda; namaz, oruc, qurban, zəkat, zina qadağası, faizin haramlığı və s. kimi əxlaqi-əməli mövzularda eyni prinsipləri əsas aldıklarını görürük

Bütün peyğəmbərlərin təbliğ etdiyi dinin iman əsasları da eynidir. Bütün peyğəmbərlərin təbliğatının əsas ünsürü tövhiddir: *(Ya Rəsulum!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, ona: "Məndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Buna görə də yalnız Mənə ibadət edin!" - deyər vəhy etməyə*⁶³ "Uca Allahın insanlara peyğəmbər göndərməyə başlamasından bu yana inanc sisteminin əsasını tövhid meydana gətirir. Bunda heç bir dəyişiklik, heç bir fərqlilik yoxdur.

⁶³ Ənbiya, 21/25.

Xülasə

Bütün ilahi dinlərin mənşəyi eynidir. Bu dinlərin ilahi kitablarının və bu kitabları gətirən peyğəmbərlərin bir çox ortaq nöqtələri vardır. Hər nə qədər İslam dininin ilk mənbəyi olan Qurani-kərimdən başqa digər ilahi dinlərin kitabları daha sonra mənsubları tərəfindən təhrif olunsada bu kitablara nəzər saldıqda onların ortaq yönlerini görmək mümkündür. İlahi kitabların hamısı insanlara Allah tərəfindən göndərilmişdir və bu ilahi dinlərdə dəyişməyən ortaq prinsiplər; ilk əvvəl tövhid, ondan sonra isə əxlaqi prinsiplər olub, bunlar beynəlmiləl dəyərlər hesab edilir. Peyğəmbərlərin də təbliğ etdiyi dinlərin əsası eynidir. Biz də bu məqalədə Qurani-kərimlə digər ilahi kitabları qarşılaşdıraraq onlar arasındakı ortaq nöqtələri göstərməyə və peyğəmbərlərin ortaq yönlerini ortaya qoymağa çalışacağıq.

Резюме

Всех божественных источником религии одинаковые. Божественные книги этих религий и у пророков принесшие эти книги есть одинаковое качества. И если мы обратим внимания на Коран, источник Исламское религии и книги других религий мы увидим что они имеют одинаковую сторону. Все божественные книги послали со стороны Аллаха, и в этих религиях есть одинаковое неизменяемые принципы, сначала товхид, а потом принципы поведения себя в обществе и это считается международным принципом. По пропаганде этих пророков источник религий один и тот же. Мы в этой статье постараемся сопоставить Коран с другими божественными книгами, показать точки приносведения и показать одинаковое качества пророков.

Resume

Whole sacred religions' source is same. There are many common points these religions' sacred books and prophets which bring these books. However much other sacred religions' books are distorted by converters apart from Holy Quran which is first source of Islam it is possible to see the common directions when we glanced at these books. All of the sacred books sent to human by Allah and these religions' first unchangeable common principle is *tovhid* then are moral principles which are counted universal worthes. We shall compare Quran with other sacred books and try to show common points between them and to put forward common directions of prophets

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT

Barutçu, Zakir *Tevrat, Zebur İncil və Kur'an-ı Kerim'deki Ortak Ayetler*, Müthiş Kitaplar, İstanbul: 2002.

Beyzavi, Əbu Səid Nasiruddin Abdullah b. Ömər b. Məhəmməd, *Ənvarut-Tənzil vəl-Əsrarut-Təvil*, Darul Kutubul-İlmiyyə, Beyrut: 1464/2003.

Demiri, Leyla *Kur'an'ı Kerim'de İlahi Kitaplar*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2000.

Draz, Abdullah *Kur'an'a Giriş*, (tərc: Salih Akdemir), Kitabiyat, Ankara: 2000.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (tərc: Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret, 1999.

İbn Mənzur, Əbul-Fəzl Məhəmməd b. Mükərrəm b. Əli əl-Ənsari, *Lisanul-Ərəb*, I-IV, Darü Lisanil Ərəb, Beyrut: t.y.

əl-İsfəhani, Rağıb, *əl-Müfrədat fi Qaribil-Quran*, Darül-Marifə, Beyrut: t.y.,

Kaya, Süleyman *Kur'an'da İmtihan*, İnsan Yayayınları, İstanbul: 2003.

Kaya, Remzi *Kur'an'ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap və İslam*, Ankara: Altınkalem Yay., 1994.

Heyət, *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB. Yay., Ankara: 2003

Öztürk, Mehmet *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler*, Bilge Kitap Yayın, İstanbul: 2003.

Sabuni Muhammed Ali, *Ayetler Işığında Peygamberler Tarihi*, (tərc: Hanif Akın), Ahsen Yay., İstanbul: 2003.

Topaloğlu Bekir ve arkadaşları, *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İFAV Yay., İstanbul: 1988.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Dalaletten Hidayete: el-Munkızu Mine 'd-Dalal*, (tərc: Ahmet Subhi Fırat), Şamil Yay., İstanbul: 1972

Uyanık, Mevlüt *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Esin Yay., Ankara: 1997.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l Kur'ân*, (tərc: Muhammed Han Kayani), I-VII, İnsan Yay., İstanbul: 1997.

Qütb, Seyyid b. Qütb b. İbrahim Seyyid, *Fi Zılalil-Quran*, I-V, Darüş-Şüruq, Beyrut: 1400/1980.

əz-Zəməxşəri, Əbul Qasim Cərullah Mahmud b. Ömər, *əl-Kəşşaf an Həqiqi Ğəvämizit-Tənzil və Uyuni-l-Əqavil fi Vücuhi-t-Təvil*, Darul-Marifə, Beyrut: t.y.

FİDEİZM YA DA TANRI İNANCININ İRRASYONELLİĞİ

Nebi Mehdiyev

1. Giriş: Tarihsel Perspektif

Fideizm, dinî inançların muhakeme ve delilden ziyade nihaî olarak imana dayandığını iddia eden epistemolojik bir tutumdur.¹ Bu genel tanımı içerisinde fideistik bir bakış açısını belirlemenin üç yolundan bahsedilebilir: (1) akılla iman birbirinden tamamen bağımsızdır ve inanma yolunda aklın hiçbir değeri yoktur; (2) akıl imanın zıddıdır ve bu ikisi arasında bir çatışma söz konusu olduğu için akla tabi olan birisinin inanması imkansızdır; (3) akılla iman arasında bir bağıntı vardır, fakat bazı mucizevî inançlar sadece inanmakla geçerli olabilmektedir.² Tarihsel olarak, teolojik zeminde imana vurgu yapan, daha doğrusu imanı haklı çıkarmak için akli yadsıyan söylemlere dinî geleneklerde, özellikle de Hristiyanlık'ta rastlamak mümkündür; fideizm tartışmaları söz konusu olduğunda sıkça atıfta bulunulan erken dönem Kilise otoritelerinden Tertullian'ın (155-230) "saçma olduğu için inanıyorum" şeklindeki felsefi formülasyonu bilinen "Atina ile Kudüs'ün, Kilise ile Akademinin, Hristiyan ile inançsızın hiçbir zaman uzlaşamayacağı"³ görüşü ile ünlü "Afina i Yerusalam" (Atina ve Kudüs) adlı eserin yazarı geç dönem Rus teologu Leon Shestov'un (1866-1938) Parmenides'ten Husserl'e kadar uzanan akılcı geleneği reddetmesi ve "rasyonel bilginin, asıl olan öznel, kavranamaz ve mistik gerçeği ihmal ettiği" yönündeki iddiası⁴ bunun en çarpıcı iki örneğidir. Fakat, dinî inançların rasyonel olmadığı iddiasının felsefi zeminde tartışılması ve delilci yöntemin büyük ölçüde terk edilmesi Blaise Pascal (1623-1662) ve Sören

¹ Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), c. 3, s. 201.

² Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), s. 154-155.

³ Tertullian, "Revelation before Human Reason", *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 62.

⁴ George L. Kline, "Shestov, Leon", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, c. 7, s. 432.

Kierkegaard'la (1813-1855) başlamış, ateist meydan okumaya bir tür cevap niteliğini taşıyacak görünümüne bürünmesi ise yirminci yüzyılın en büyük düşünürlerinden birisi olan Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) görüşlerinin yaygınlaşmasından sonra din felsefesinde geliştirilen temel epistemolojik yaklaşımlardan birisi olan "Wittgenstein'ci fideizm" adlı akımın ortaya çıkışıyla mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda bazı din felsefesi yazarları, Pascal'ı fideist olarak görmezler. En son dinî epistemoloji sınıflandırmalarında Pascal'cı yaklaşımın "Dinî İnançlara İhtiyatlı (Prudential) Yaklaşım" başlığı altında mütalaa edilmesi bunun bir göstergesidir.⁵ Ne var ki Pascal'ı fideist olarak gören⁶ veya fideizmi kendisiyle başlatanlar da vardır⁷ ve ileride göreceğimiz gibi, görüşlerinin fideizm ile ilgili yukarıdaki tanımımıza uyduğu için biz de yazımızı Pascal'la başlatmayı uygun gördük.

2. Pascal

1654 yılında mistik bir tecrübe yaşadktan sonra ömrünün kalan kısmını manastırlarda din ve iman konuları üzerine tefekkürde bulunarak geçiren Pascal'ın temel sorunsallarından birisinin Tanrı inancının aklılığı olduğu görülmektedir. Ona göre, Tanrıya inanmayan birisi mutsuz olmasının yanı sıra bilgisizdir de.⁸ Çünkü bilgi, insanı Tanrının varlığına inanmaya götürmektedir; fakat bu bilgi çıkarımsal bilgiden çok öte bir şeydir. Doğadan Tanrının varlığına dair deliller çıkarmayı (doğal teoloji) bir zayıflık alâmeti olarak gören Pascal, bu delillerin ancak Tanrının varlığıyla ilgili yapılacak bir münazarada (karşısındakini ikna etmek için) faydalı olabileceğini, bir

⁵ Bkz.: *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett ve Brendan Sweetman, (New York: Oxford University Press, 1992), s. 257-290; "Philosophy of Religion", M. V. F. Stone, *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed. A. C. Grayling, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 337-340.

⁶ Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 201; Terence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, (Malden: Blackwell Publishing Co., 2005), s. 377.

⁷ William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1988), s. 132-136.

⁸ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1996), s. 38.

süre sonra ise unutulacağını iddia etmiştir.⁹ Diğer taraftan, Pascal'ın bilgisine ulaşmayı amaçladığı Tanrı filozofların değil, İbrahim, İshak, Yakup ve İsa Mesih gibi peygamberlerin Tanrısıdır ve bu Tanrıya inanmanın yolu, inananın kendi iç dünyasında bu inancı tasvip edip etmemesi ve aklına yatkın hale getirip getirmemesinden geçer. Tanrı, kendisini ancak onu arayan birisine gösterir, Tanrıyı tanımakta istekli olmayan birisinin onu bilmesi imkansızdır.¹⁰ Bu genel tavrını ortaya koyduktan sonra Pascal, Tanrının varlığının delilinin insanın iç dünyasında bulunduğunu ve yine insanın nihaî olarak, daha sonralar “Pascal bahsi” olarak anılacak bir tercihle karşı karşıya bulunduğunu iddia etmiştir. Bu tercih, aslında imanın bir ölçütüdür: ““Tanrı ya vardır, ya yoktur.” Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? ... Bu sonsuz mesafenin sonunda bir talih oyunu oynanıyor, neticesi ya yazı ya tura olacak. Siz hangi taraf için bahse gireceksiniz?”¹¹ Ona göre akıl, insanı ortada bırakır, yani bir tercih yapmasını engeller; fakat, bahisten kaçma imkanımız da yoktur: eğer yaşıyorsanız bunu yapmak zorundasınız. Madem ki tercih zorunludur, o halde öncelikle menfaatimize en uygun olan şıkkı arayalım:

...Tanrının varlığı şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde hiç tereddüt etmeyin; Tanrının varlığı lehinde bahse girin... Bu, kesin ve inandırıcı ispat yoludur.¹²

Pascal'ın sıradan bir bahis oyunundan bahsetmediği açıktır; tam tersine, bir insanın bütün yaşamını derinden etkileyecek entelektüel bir tutuma dikkat çekmektedir. İnsana daha önce sahip olmadığı iman, tevazu, samimiyet, hayırseverlik gibi bir sürü erdem kazandıran bu bahis, aslında dini spekülâtif akıldan kurtarmayı amaçlamaktadır. Başka bir ifadeyle, bu noktada “epistemik” rasyonaliteden “pratik” rasyonaliteye geçişi veya bu ikisi arasındaki farkı gözlemliyoruz.¹³ Spekülâtif düzlemde tartışılan ve nihaî olarak olumlu veya olumsuz bir sonuca varmaktan aciz olan delilci tutum, Pascal’a göre, yerini “pratik” rasyonaliteye, yani kalbe ve iradeye bırakmak

⁹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s. 78.

¹⁰ Terence Penelhum, “Fideism”, *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 378.

¹¹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s. 111.

¹² Blaise Pascal, *Düşünceler*, s. 111-113.

¹³ William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 134.

zorundadır. Çünkü Tanrıyı hisseden akıl değil, kalptir; Tanrıyı akılla değil, kalple algılamak ise imanın ta kendisidir.¹⁴ Pascal'ın imanı esas alan bu yaklaşımı, bahsinin kişi-merkezli basit bir bahis olmaktan öteye çok derin teizm-ateizm çatışmasına göndermeleri bulunan ve sonsuzluk açısından teizmi ateizmden daha muhtemel ve beklenebilir kılan bir argümana dönüştürmektedir.¹⁵ Burada Pascal, Tanrının varlığının ispatı hususunda işlevselliğini olabildiğince dar bir alana hapsederek “spekülatif” akli tamamen reddetmemesinin yanı sıra onun yerine “pratik” akli, daha doğru bir ifadeyle imanı tercih etmektedir.

3. Kierkegaard

Pascal'ın ılımlı fideistik yaklaşımından farklı olarak Sören Kierkegaard, Tanrı inancının akliliği hususunda felsefe tarihinin en sert çıkışlarından birini yapmış, Tertullian ve Shestov'un Hristiyan teolojisinde yaptığı “Kudüs-Atina” ayırımını “nesnellik-öznellik” adı altında felsefi platforma taşımak suretiyle dinî inançlarda aklın rolünü tamamen yadsımıştır. Düşüncenin yapısını esas alarak nesnellik ve öznellik arasında katı bir ayırım yapan Kierkegaard, nesnel düşünce biçiminin bilimsel alanda geçerli olduğunu, bilimin konusu dışındaki dinî ve ahlakî hususlarda ise bu düşünme biçiminin yalnızca bir varsayım veya kanaat hasıl edebileceğini ileri sürmüştür; çünkü ona göre nihai kararlarımızın kökleri öznellikte bulunmaktadır.¹⁶ Nesnellik aynı zamanda kesin-olmayan, o anki verilere dayanarak verilmiş bir karardır. Mesela, ölümsüzlüğü ele alalım: bu konuda nesnel olarak söyleyeceğimiz her şey bir belirsizlik içermektedir, çünkü bu sorunun kesin cevabı, (özel düşüncenin “özne merkezli” oluşundan dolayı) bireyin öznelliğinde mevcuttur.¹⁷ Şimdi dinî ve ahlakî olmak üzere metafizik konularda nesnelliğin kesinsizliğinden ve kararlılığın sadece öznellikte bulunmasından dolayı gerçeği oluşturan da sonuncu olacaktır.¹⁸ Bu demektir

¹⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, s. 116.

¹⁵ Thomas V. Morris, “Pascalian Wagering”, *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, s. 259.

¹⁶ Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson, (New Jersey: Princeton University Press, 1974), s. 173.

¹⁷ Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 180.

¹⁸ Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 181.

ki gerçek öznelidir. Kierkegaard'ın yaptığı bu ayırım, felsefe tarihinde bir yenilik sayılmaz; fakat, bu alanların kesinlikle uzlaşmaz ve özneliliğin gerçekliği oluşturan temel öge olduğunu savunması önemli bir söylemdir. Kierkegaard, Kant sonrası epistemolojide olduğu gibi dini minimize ederek nesnel-olmayan bir kaynak olarak görmekten öteye, onu maksimize ederek pratikten ayrılamayacağını iddia etmek suretiyle bir anlamda özneliliğin geçerliliğini savunmaya çalışmaktadır.¹⁹ Peki bu durumda Kierkegaard'ın "dini maksimize etme" çabasının Tanrının varlığını ispatlama girişimlerine etkisi nedir veya tam olarak Tanrı inancının rasyonel oluşunu ortadan kaldırmakta mıdır?

Genellikle varlığa doğru değil de varlıktan hareketle düşündüğünü ifade eden Kierkegaard, Tanrının varlığını bir problem olarak görmemektedir. Ona göre, mesela bir taşın varolduğunu göstermenin bir anlamı yoktur; burada anlamlı olan, bir şeyin taş olduğunu ispatlamaktır. Ama her şeyin bir taşın varlığı kadar açık olmadığı da bir gerçektir. Özellikle, insan aklının kendisiyle çatıştığı ve Kierkegaard'ın kendisine Tanrı dememizi önerdiği bir "meçhul"ün (unknown) varlığı çok farklı bir durum olsa gerek. Bu meçhulün (Tanrının) var olduğunu ispatlama arzusunda aklın hemen hemen hiçbir rolü bulunmamaktadır: "Şöyle ki eğer Tanrı yoksa, bu durumda onun var olduğunu ispatlamak tabii ki imkansız olurdu; ama hayır, eğer varsa da var olanı ispatlamak aptalca bir şey olurdu."²⁰ Tanrının varlığını ispatlama konusunda totolojik bir üslup kullanan Kierkegaard, bırakır bırakmaz düşün "küçük Kartezyen kukla"sı davranışından kaçınmak için Tanrının varlığını sadece bir varsayım olarak kabul etmektedir.²¹ Öyleyse, metafizik geleneğin bitkin düştüğü ve işe yarar bir tarafının bulunmadığını düşünen Kierkegaard için dini savunmanın tek yolu, Tanrının rasyonel olarak kavramanın imkansız olduğunu temel olarak kabul etmektir.²² Fakat, herhangi bir

¹⁹ Matthew Gerhard Jacoby, "Kierkegaard on Truth", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), c. 38, sy. 1, s. 41.

²⁰ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, çev. Howard V. Hong, (New Jersey: Princeton University Press, 1962), s. 49.

²¹ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, s. 52-53.

²² Christopher Hamilton, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), c. 34, sy. 1, s. 62-63

varsayım nihayetinde çıkış noktası olmaktan öteye bir anlam ifade etmez ve bu durumda değerlendirmeye tabi tutulacak asıl iddianın bu varsayım üzerine geliştiren düşünce olduğu söyleyebilir. Tanrının varlığını rasyonalitenin dışına iten Kierkegaard'ın bu iddiası *imandır*. Çünkü aklın çelişkiye düştüğü bu durumda tek yol, akıl için saçma olana iman etmektir; bir başka ifadeyle, saçma olan imanın konusudur ve inanılacak tek şeydir. Fakat, içsel tutkuya tekabül eden iman riskten yoksun değildir ve hatta risk olmadan iman olmaz: "İman, tamamen bireyin iç dünyasındaki sonsuz tutku ile nesnel kesinsizlik arasındaki tezattır. Tanrının varlığını nesnel olarak kavrayabilirsem inanmam, fakat bunu yapamadığım için inanmak zorundayım."²³ Bu noktada, eğer herhangi bir rasyonel delile ulaşmış olursak, risk ortadan kalkmış olacak ve imanımızı kaybedeceğiz. Dolayısıyla, inandıktan sonra akılla inanç arasında tutarlı bir ilişki olabileceğini düşünen Pascal'dan farklı olarak Kierkegaard, inandıktan sonra dahi inançla aklın birbirine zıt olduğunu iddia etmektedir.²⁴ Sonuç olarak; esaslı bir felsefi duruş olarak görünen Kierkegaard'cı fideizm, Tanrının varlığına inanma hususunda aklın sunduğu veya sunabileceği bütün imkanlarını reddederek bu konuda imanın tek başına yeterli olduğu görüşünü benimsemektedir.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, özellikle Kierkegaard'cı irrasyonel fideizmin bazı Protestan teologlar tarafından çağımızın liberal ve akılcı teolojik eğilimlerine karşı savunulduğu görülmektedir.²⁵ Daha ziyade problemin felsefi boyutları ve din felsefesine yansımaları ilgili olduğumuz için Karl Barth (1886-1968) Rudolf Bultmann (1884-1976) gibi Protestan teologların görüşlerinden öte çağdaş felsefede önemli bir konuma sahip olan Wittgenstein'cı düşünceye yönelmemiz gerekmektedir.

4. Wittgenstein'cı Fideizm

Fideizm savunusunun bazı din felsefecilerince ortaya konulan çağdaş versiyonu, Kai Nielsen'in (1926-) tanımlamasından sonra "Wittgenstein'cı

²³ Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 182.

²⁴ William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 141-142.

²⁵ Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 202.

Fideizm” olarak adlandırılmaya başlanmıştır.²⁶ Aslında Nielsen, bu tanımlanmasını eleştirel bir üslupta dile getirmiş ve Wittgenstein’in görüşlerinden din felsefesine konu olacak bir fideizm savunusu çıkarılamayacağını iddia etmiştir.²⁷ Fakat, her ne kadar Wittgenstein’in dinî inançlarla ilgili görüşlerinin toplam yirmi sayfayı geçmediği²⁸ ve bazı eserlerinin satır aralarında bulunduğu doğru ise de Wittgenstein’cılar Wittgenstein’den ayırmak sanıldığı kadar basit değildir.²⁹ Çünkü Wittgenstein’cılarının savunduğu “yaşam biçimleri” (Lebensform) onun “dil oyunları”nın bir uyarlamasıdır. Dolayısıyla, din felsefesinde son birkaç on yılda gelişme gösteren “Wittgenstein’ci Fideizm” akımının temelde Wittgenstein’in dinî söylemlerinden ziyade “dil oyunları” teorisinin etkisinde kaldığını teslim etmeliyiz.³⁰ O halde, bu akımın en önemli savunucuları olan Norman Malcolm (1911-1990) Dewi Zephaniah Phillips’in (1934-2006) görüşlerine geçmeden evvel entelektüel öncüleri olarak görülen Wittgenstein’in yaklaşımını mütalaa etmemiz yerinde olacaktır.

İkinci dönem felsefesinde Wittgenstein’in, klasik “felsefe yapma” yöntemini terk ettiğini gözlemliyoruz; şöyle ki felsefe, artık doktrin ve teori geliştirmek yerine yalnızca dilin kullanımlarını tasvir etmekle uğraşmalıdır.³¹ Dilin kullanımlarını esas almanın bir diğer anlamı ise, birinci dönemdeki

²⁶ Bela Szabados, “Introduction”, *Wittgensteinian Fideism?*, ed. Kai Nielsen, D. Z. Phillips, (London: SCM Press, 2005), s. 1.

²⁷ Kai Nielsen, “Wittgensteinian Fideism”, *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn, David Shatz, (New York: Oxford University Press, 1982), s. 237-238.

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, (Oxford: Basil Blackwell, 1970), s. 53-72. Eserin Türkçe’si için bkz.: Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, çev. A. Baki Güçlü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997).

²⁹ Stephen Mulhall, “Wittgenstein and the Philosophy of Religion”, *Philosophy of Religion in the 21st Century*, ed. D. Z. Phillips, Timothy Tessin, (London: Palgrave Macmillan, 2001), s. 96.

³⁰ R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman (ed.), “Introduction”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 8.

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998), s. 73, § 109.

tek-biçimli dil (bilimsel dil) çözümlemelerinden çoklu-dil çözümlemelerine, yani “dil oyunları”na geçiş yapılmasıdır. Nitekim Wittgenstein, ilk dönem eseri olan *Tractatus*’ta dilin anlamının ne olması gerektiği ile ilgili önceden tasarlanıp kavranmış fikirleri dil üzerine empoze etmeye çalıştığı için bu dönemde yanlışlık yaptığına inanmış ve bundan sonra yapması gereken şeyin “sözcüklerin dil içindeki kullanımına bakmak ve anlamlarını buradan öğrenmek” olduğunu görmüştür.³² Wittgenstein’in düşünce yapısında son derece önemli olan “dil”, sahip olduğumuz pek çok açıklamaları sadece bir terimle karşılamaktan ziyade birbiriyle çok farklı şekillerde bağıntılı olan şeylere verilen isimdir. Bu noktada onun meşhur ibaresinin ikinci kısmı olan “oyunlar” sözcüğü devreye girmektedir. Wittgenstein’in, “dil oyunları” kavramını bir futbol maçı seyredirken bulduğu söylenir; bu sırada o, bir oyunda olduğu gibi aslında her zaman sözcüklerle oynadığımızı keşfetmiştir.³³ Yalnız oyunların birbirinden o kadar çok farklı yönleri vardır ki bunları tek bir tanımda toplamak hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Buna rağmen, her birinin mantığı kendi içinde saklı olduğu için onların sınırlarını çizmekten ziyade anlamlı olduklarını bilmemiz yeterlidir. Dil oyunları şeklindeki farklı dil kullanımlarının olgusal değerine gelince, artık bir ifadenin anlamının herhangi bir olguyla orantısının ortadan kalktığını görüyoruz. Bu demektir ki dil, işaret ettiği şeyi değil de bizzat sözcüğün kendisine vurgu yapan dinamik bir eylemdir ve anlam bu eylemin kendisindedir: ““Anlam” sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için –hepsi için olmasa da- bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.”³⁴ Bu tanımla Wittgenstein, gerçek veya dış dünyanın dilin yapısını belirlediği şeklindeki hem kendi ilk dönem felsefesine hem de İlkçağ filozoflarına kadar uzanan felsefi geleneğe karşı dilin yapısının gerçek dünyayı belirlediği iddiasında bulunmaktadır. Hâliyle, dilin kullanım çeşitliliğinin öne çıkarıldığı bu yaklaşımda dinî söylemlerin de “bir sözcüğün asıl evi olan dil oyunu”³⁵ içerisinde ve eşit

³² Donald Hudson, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Ankara: A Yayınları, 2000), s. 57.

³³ Brian R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), s. 16-17.

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 36, § 43.

³⁵ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, s. 74, § 116.

düzeyde mütalaa edilmesi gerekir. Searle'ün Magee ile mülakatında belirttiği gibi, Wittgenstein'in farklı söylem ya da bildirim türlerinin insanların hayatlarında oynadığı role bakmamız gerektiği hususunda her zaman ısrarlı olduğu için dinî dil oyununu herhangi bir başka dil oyunu türünden daha başarılı veya başarısız olduğunu söylemek yanlış olurdu.³⁶ Dil oyunları arasındaki eşitliğin bir örneği Wittgenstein'in "Dinsel İnanç Üzerine Dersler"inde bulunmaktadır:

Diyelim ki bir gün gelecek beden çürüyüp dağılacak diyorum, bir başkası da "Hayır. Tanecikler bin yılda bir yeniden bir araya gelirler, yeniden dirileceksin." diyor. Biri "Wittgenstein, buna inanıyor musun? diye sorsaydı, ona "Hayır." Derdim. "Peki bunu diyerek o adamla çelişkiye düşmüş olmuyor musun?" diye sorsanız, yanıtlım yine "Hayır." olurdu.³⁷

Bu örnekten de görüldüğü üzere, dinî inançlarla ilgili Wittgenstein'in kendi tutumu olumsuz olsa da bu inançların genel anlam teorisi çerçevesinde herhangi bir başka bilimsel veya sanatsal kabuller kadar geçerli bir konuma sahiptir. Netice itibarıyla, bu noktadan hareketle Wittgenstein'in ne kadar dinî epistemolojiyle ilgili olduğu veya din felsefesi yaptığı genişçe tartışılabilir, onun bazı din felsefecilerini derinden etkilediği ve daha önce de belirttiğimiz gibi, "Wittgenstein'ci Fideizm" olarak adlandırılan akımın ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği açıktır.

Fideizmin "Wittgenstein'ci" versiyonunu temsil eden N. Malcom ve D. Z. Phillips gibi düşünürler, inananla inanmayan arasındaki rasyonel bir karşılaşmayı imkansız kılan köklü farklılıktan dolayı dinî inançlarla ilgili bütün felsefi girişimleri reddetmektedirler.³⁸ Bu demektir ki Wittgenstein'ci fideizm, ispat yükümlülüğünün inananlara ait olduğunu kabul etmemekte ve dahası, ispat yükümlülüğüne gerek olmadığını savunarak tek gerekçelendirme biçiminin, Wittgenstein'in inancımızın temelsizliğini

³⁶ John Searle, "Wittgenstein", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, ed. Bryan Magee, çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), s. 346.

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s. 91.

³⁸ N. K. Verbin, "Religious Beliefs and Aspect Seeing", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), c. 36, sy. 1, s. 19.

(groundless) idrak etmemiz gerektiğine dikkat çektiği gibi,³⁹ herhangi bir temelden anılmış veya temelsiz bir tutarlılık olabileceğini iddia etmektedir. Wittgenstein'in "inancın temelsizliği" söylemini din felsefesine taşıyan ve bunu geliştirerek çağdaş fideizmin temel iddialarından birisine dönüştüren Norman Malcolm olmuştur.

4.1. Malcolm

Malcolm, Batı felsefi geleneğinin delilciliğe olan saygısını, bilgi edinme çabamızın önündeki ciddi bir engel olarak mütalaa etmektedir. Ona göre, aslında biz konuşurken, ederken ve yaşarken kesinlikle herhangi bir delile ihtiyaç duymayız; öyleyse, Wittgenstein'in "felsefenin hastalığı" olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulmak için gerekçelendirme çabası yerine nasıl bildiğimize bakmamız gerekir ki bu da dil oyunları çerçevesinde mümkün olabilmektedir:

Gerekçelendirme ve gerekçelendirmenin yokluğu, delil ve ispat, yanlış ve temelsiz kanılar, iyi ve kötü muhakeme, doğru ve yanlış ölçümlerin hepsi bir dil oyunu içerisinde mevcuttur. Bu terimler muvafık bir biçimde dil oyununun kendisine uygulanamaz. Bunları "temelsiz" olarak adlandırabiliriz; fakat bu "temelsizlik", temelsiz bir kanı anlamında değil de bir şeyi doğrudan kabul edip yaşamamız anlamındadır. Şöyle diyebiliriz: "Bu, yaptığımız şeydir. Bu, nasıl yaptığımızdır."⁴⁰

Esasında bilim ve din olmak üzere iki düşünce sistemini benimseyen Malcolm, dinin de bilim gibi temelsiz olduğunu ileri sürmektedir. Ne var ki eleştiri, açıklama ve gerekçelendirme gibi öğeleri kendi içinde barındıran bu sistemlerin genel çerçevesinin rasyonel bir gerekçelendirmesi, yani bu alanları değerlendirmenin ortak zemini bulunmamaktadır. Bugün din felsefesinde yaygın olan biçimiyle Tanrının varlığını ispatlama girişimleriyle Tanrının varlığına inanma farklı şeylerdir. Eylemde karşılığı olmayan bir şey "yaşam biçimi" olamaz, "yaşam biçimi" olmayan bir şey ise Wittgenstein'in kastettiği "dil oyunu" olamaz. Fakat, dinin bir yaşam biçimi olmasından

³⁹ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), § 166, s. 24.

⁴⁰ Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", *Contemporary Perspectives On Religious Epistemology*, s. 98.

dolayı, Tanrının varlığının herhangi bir argümanını aramak abestir; çünkü bu argüman dil oyununun kendi içindedir.⁴¹ Burada Malcolm, dinin mantıksal zeminden yoksun olduğunu söylememekte, aksine bilimin elinde bulunan mantıksal zeminin dine uygulanamayacağına dikkat çekmekte ve kendi deyimiyle, hazırlıklı analitik düşüncülerini sarısa da bazı rakip görüşlerin tamamının doğru olduğunu savunmaktadır.⁴² Bu demektir ki, Tanrının âlemi yarattığına inanmanın, belirli Tanrı-âlem ilişkisi modellerini kabul etmenin yolu Tanrının ispat argümanlarından değil, dinin bir yaşam biçimi olmasından geçmektedir; ister Tanrının varlığını ispatlayın isterse de reddedin, inanan kimsenin argümanı her zaman kendinde saklıdır. Sonuç olarak, Malcolm Wittgenstein'in dil oyunu tanımlamasının⁴³ bütün dil oyunlarına, özellikle de Tanrının varlığına inanmak için herhangi bir delile ihtiyaç duymayacağımız dinî yaşam biçimine uygulanabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

4.2. D. Z. Phillips

Wittgenstein'cı fideizmi temsil eden ve ciddi bir biçimde bu yaklaşımın savunuculuğunu üstlenen bir diğer düşünür D. Z. Phillips'tir. Din felsefesinde, Tanrının varlığının sahip olduğumuz dilsel ve kavramsal yapıdan bağımsız olduğu şeklinde genel kabul gören realist tutuma karşı çıkan Phillips, dinî gerçeklerle herhangi bir başka gerçeği eşit tutmanın yanlış olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Ona göre, felsefecilerin anlamakta zorlandıkları husus da budur; Wittgenstein, "birisinin inandığı bir şeye benim inanmamamın bir çelişki doğurmayacağını"⁴⁵ söylerken aslında bu noktaya dikkat çekmek istemiştir. Çünkü bir çelişkinin ortaya çıkması için ortak bir anlayışın paylaşılması, diğer bir ifadeyle aynı oyunun oynanması gerekir. Mesela, "Ankara İstanbul'dan 500 km uzaklıktadır" önermesiyle

⁴¹ Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", s. 100.

⁴² Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief", s. 102.

⁴³ "O (dil oyunu), herhangi bir temele dayanmamaktadır. Ne akla yatkındır, ne de akla terstir. Sadece yaşamımız gibidir." Bkz.: Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, § 559, s. 73.

⁴⁴ Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), s. 42.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler*, s. 91.

“Ankara İstanbul’dan 600 km uzaklıktadır” önermesi arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. Fakat, topa elle dokunup dokunmamanın yanlış hareket olması, oynanan oyuna göre değişiklik göstermektedir. Eğer aynı oyun oynanıyorsa bunlardan birisi, farklı kuralları bulunan başka oyunlar oynanıyorsa ikisi de doğru veya yanlış olabilir.⁴⁶ Bu örnek esasında Tanrıya inanan birisiyle inanmayan birisi arasında bir çelişkidenden bahsedebilir miyiz? Burada bir çelişkinin imkanına inanan felsefeciler, dinî inançları bir varsayıma dönüştürme veya öyle görme çabası içerisindeyler. Dinî inançlar bir varsayım olarak görüldüğünde çelişki doğal olarak kaçınılmaz olacaktır. Fakat, dinî inançları hep bir varsayım olarak görmek zorunda mıyız? Phillips’e göre, tabii ki hayır. Çünkü Tanrının varlığına inanıp inanmama bir resme inanıp inanmama gibidir.⁴⁷ Belirli bir resme inanmak, inananın gerçeğini temsil etmekte ve bu gerçeğin de tek ölçüsü yine inanan olmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla, Tanrının varlığı, deneysel olarak tecrübe edilebilmesi mümkün olan herhangi bir varsayım olarak değil de inanan veya inanmayan bir insanın hayatını belirleyen nesnel karşılıktan uzak bir resim olarak görüldüğünde olumlu veya olumsuz tavrın geçerliliği ortaya çıkmaktadır.

Malcolm’un yaptığı gibi Phillips de felsefenin, delil arayışında fazlasıyla ilerlediği için dinî gerçekleri görmekten çok uzak olduğunu iddia etmektedir. Artık “Tanrının var olduğunu hissediyorum”, “Tanrı beni koruyor” gibi önermelerin bir felsefeci tarafından ciddiye alınması zordur. Bu noktada felsefecilerin “iman”ı görmezden geldikleri ortaya çıkmaktadır. Ne var ki inanan birisinin inanmayan bir felsefeciye yöneltebileceği eleştiri çok anlamlı olacaktır: “Siz bir şey uydurup sonra da ona saldırıyorsunuz. Halbuki varlığını reddettiğiniz tanrı benim inandığım Tanrı değildir.”⁴⁹ İmanı merkeze alarak açık bir fideist tavır sergileyen Phillips, Tanrının varlığının insanın bilgisini aşmasından ziyade dinî inançların dünyada olup

⁴⁶ D. Z. Phillips, “Religious Beliefs and Language-Games”, *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 126.

⁴⁷ D. Z. Phillips, “Religious Beliefs and Language-Games”, s. 128-129.

⁴⁸ Alan Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, (London, Epworth Press, 1976), s. 73.

⁴⁹ D. Z. Phillips, “Faith, Skepticism, and Religious Understanding”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 81-82.

bitenlere bir tür açıklayıcı tepki olduğunu ileri sürmek suretiyle realist çizgiden uzaklaşmakta ve dil oyunları teorisi gereğince dinî inançlarla dinî olmayan inançları birbirinden katı bir biçimde ayırmaktadır. Neticede Phillips'in bu fideist tavrı, ateistik meydan okumaya karşı koymak ve dinî inançların geçerliliği adına bir savunu olarak görülebilmesinin yanı sıra parçacı bir "resmetme"ye temayül etmesinden dolayı tartışmayı daha da derinleştirdiği söylenebilir.

5. Sonuç: Tanrı İnancının İrrasyonelliği

Değişik biçimleriyle karşılaştığımız fideistik yaklaşımın, ateistik meydan okumaya ve bu meydan okumanın takip ettiği yöntemi kullanan dinî yönelimlere ciddi bir karşı koyma olduğu gözlemlenmektedir. Pascal'ın pratik rasyonalesi, Kierkegaard'ın iman paradoksu ve Wittgenstein'cılarının anti-realizminin ortak noktası, delilciliği reddetmeleri ve inanmak için herhangi bir gerekçeye ihtiyaç olmadığını iddia etmeleridir. Yüzyıllarca hâkim olan Hristiyan delilci ve realist dinî geleneğini belki de kimse Wittgenstein kadar kesin olarak reddetmemiştir: "Eğer Hristiyanlık doğru ise, onunla ilgili ortaya konan bütün bir felsefe yanlıştır."⁵⁰ Gördüğümüz bütün biçimleriyle fideizm, aklın, manevi gerçeğin bir kaynağı olduğu düşüncesini yermekte ve imanı haklı çıkaran şeyin herhangi bir değer yargısından ziyade bir güven duygusu olduğunu benimsemektedir.⁵¹ Fakat, kronolojik bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, özellikle Wittgenstein'in görüşlerinin yaygınlaşmasından sonra geleneksel realist çizgiden anti-realist çizgiye bir geçiş yaptığı ve çağımızın epistemik çoğulculuğuyla paralellik arz ettiği görülen fideizmin dinî inançları kendi kuralları olan bir dil oyununa dönüştürme çabaları, ortak bir zemin arayışından uzaklaşmak suretiyle belirli bir noktada buluşmayı imkansız hale getirmektedir.

Epistemolojik açıdan değerlendirecek olursak, rasyonellik tartışmalarının temelini oluşturan gerekçelendirmeyi reddeden klasik fideizm ile dinî inançları farklı bir yaşam tarzı olarak mütalaa etme şeklinde ifade edebileceğimiz çağdaş fideizmin ortak noktası, dinî inançların

⁵⁰ Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, çev. Peter Winch, (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), s. 89.

⁵¹ Terence Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 377.

“gerekçelendirilmiş doğru inanç” anlayışı içerisinde yer alan inanç ögesinde olduğu gibi basit bir psikolojik durum olmaktan öteye dönüştürücü veya değiştirici gücü olan temel bir kabul şeklinde ele almasıdır. Ne var ki bu durumda rasyonelliğin temel argümanlarından olan parite argümanı göz ardı edilmiş olmaktadır; dinî inançları diğer inançlarımızdan ayırdığımızda aynı zamanda epistemik çözümlemenin imkanını da ortadan kaldırmış oluruz. Tüm inançlarımızın aynı epistemik statüde değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki parite argümanı açısından baktığımızda, fideizmin farklı biçimlerinin savunduğu şekliyle, dinî inançları aklın ötesinde veya dışında yahut da bir idrak biçimi olması hasebiyle aklın karşıtı değil de özgün bir yaşam tarzı olarak değerlendirme çabaları arasında yakın bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Bu durumda fideizm, Pojman’ın ifade ettiği gibi irrasyonelizme doğru bir temayül sergilemektedir.⁵² Fideizmi irrasyonel olarak değerlendirmek, aslında onun rasyonel olmadığı anlamına gelmektedir. Bu ise daha ziyade, “Tanrı vardır” gibi bir önermenin epistemik çözümlemesini, yani söz konusu önermenin doğruluğu ve yanlışlığını tartışmayı imkansız kıldığı için bir anlamda epistemik şüphecilığın dinî bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵² Louis P. Pojman, *Religious Belief and The Will*, (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), s. 207.

ABSTRACT:

The relationship between reason and faith remains a central preoccupation among contemporary philosophers of religion. "Fideism" is the name of philosophical or religious approach which argues that faith is in some sense independent of reason. Philosophical support of fideism is most commonly associated with philosophers as Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein and recently Neo-Wittgensteinian thinkers. In this paper, we will discuss the relationship between reason and faith from a stand point of fideism and possibility of belief in God without a rational support.

PEZİOME:

Отношение между разумом и верой остается центральной озабоченностью среди современных философов религии. «Фидеизм» – название философского или религиозного подхода, который утверждает, что вера находится независимой от разума. Философская поддержка фидеизма обычно связана с философами как Паскаль, Киркегор, Витгенштейн и недавно нео-фидеист мыслители. В этой статье мы обсудим отношения между разумом и верой от точки зрения фидеизма и возможности веры в Бога без рациональной поддержки.

KAYNAKÇA

The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edward, (New York: Macmillan Publishing Co., 1972)

CLARK Kelly James, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001)

GEIVETT Douglas, SWEETMAN Brendan (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 1992)

HAMILTON Christopher, "Kierkegaard on Truth as Subjectivity: Christianity, Ethics and Asceticism", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), cilt 34, sayı 1, s. 61-79

HELM Paul (ed.), *Faith and Reason*, (Oxford: Oxford University Press, 1999)

JACOBY Matthew Gerhard, "Kierkegaard on Truth", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), cilt 38, sayı 1, s. 27-44

KEIGHTLEY Alan, *Wittgenstein, Grammar and God*, (London, Epworth Press, 1976)

KIERKEGAARD Sören, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson, (New Jersey: Princeton University Press, 1974)

KIERKEGAARD Sören, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, çev. Howard V. Hong, (New Jersey: Princeton University Press, 1962)

NIELSEN Kai, D. Z. Phillips (ed.), *Wittgensteinian Fideism?*, (London: SCM Press, 2005)

PASCAL Blaise, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1996)

PHILLIPS D. Z., "Religious Beliefs and Language-Games", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 121-142.

PHILLIPS D. Z., TIMOTHY Tessin (ed.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, (Hampshire: Palgrave, 2001)

POJMAN Louis P., *Religious Belief and The Will*, (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986)

QUINN Philip L., TALIAFERRO Charles (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, (Malden: Blackwell Publishing Co., 2005)

TALIAFERRO Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, (Oxford : Blackwell Publishers, 1998)

WAINWRIGHT William J., *Philosophy of Religion*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1988)

WITTGENSTEIN Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, (İstanbul: Küreyel Yayınları, 1998)

WITTGENSTEIN Ludwig, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett, (Oxford: Basil Blackwell, 1970)

WITTGENSTEIN Ludwig, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003)

Hənəfi hüquq məktəbinin səciyyəvi və spesifik xüsusiyyətləri

Əhmədov Nizaməddin

Bildiyimiz kimi Hənəfi hüquq məktəbi Əhli-Sünnənin digər hüquq məktəblərindən bəzi özünəməxsus orijinal hökmləri ilə fərqlənir. Müqayisəli fiqh kitablarına nəzər saldığımız zaman hənəfilərin bir çox məsələdə digər üç məzhəbdən fərqli bir görüş mənimsədiyinin şahidi oluruq. Buradan da aydın olur ki, Əbu Hənifənin məsələlərə yanaşma tərzii digər üç hüquqçunun yanaşmasından fərqli olmuşdur. Belə ki, onun yaşadığı mühit, gənclik illərindəki fəaliyyətləri, elm aldığı ustadları, elmi səyahətləri, dünya görüşü, dərs vermə metodu və s. bu kimi amillər fiqhi məsələləri həll etmə tərzində öz əksini tapmışdır.

Bu məqalədə Hənəfi hüquq məktəbinin bəzi səciyyəvi və spesifik xüsusiyyətləri haqqında məlumat verəcəyik.

I. Hənəfi hüquq məktəbinin Sünnəə yanaşma tərzindəki səciyyəvi xüsusiyyətləri.

İslam hüququnun Qurandan sonra ikinci əsas qaynağı sayılan Sünnə Qurani-Kərimdən fərqli olaraq bütün İslam hüquqşünasları tərəfindən birmənalı şəkildə qəbul edilməmişdir. Hədislərin qəbul edilməsi üçün təsbit edilən kriteriyalar, hədisləri dəyərləndirmə metodları və s. kimi mövzularda hər bir hüquq məktəbinin özünəməxsus prinsipləri olmuşdur. Hənəfi hüquq məktəbinin də bu sahədə mühüm özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Bunlardan bəziləri sırf Hənəfi hüquq məktəbinə məxsusdur. Bununla bərabər bu prinsiplərdən bəziləri digər bütün hüquq məktəblərində mövcud olmaqla yanaşı Hənəfi hüquq məktəbinin həmin prinsiplərə xüsusi yanaşma tərzii olmuşdur. Bu prinsiplərdən bəzilərinə aşağıdakı şəkildə qeyd etmək mümkündür.

Qurana uyğunluq: Rəvayət edilən hədislərin Peyğəmbərə (s.ə.s) aid olmasını öyrənməyin ilk yolu onu Qurana ərz etməkdir. Ümumiyyətlə, hədisi Quran ilə tutuşdurmaq bütün böyük imamların yolu olmaqla yanaşı eyni zamanda məntiqi bir prinsipdir.

Sünnənin Qurana ərzi metodu Əbu Hənifədən də əvvəlcə gedib çıxan bir metoddur. Belə ki, ondan əvvəl səhabədən bəziləri yeni eşitdikləri bəzi

xəbərləri tənqid edərkən bu prinsipdən istifadə etmişdir. (3, 245)

Bu məsələ ilə bağlı Əbu Hənifə də belə deyir: "Əgər bir kimsə, "Peyğəmbərin (s.ə.s) hər dediyinə inanıram, ancaq nəbi haqsız danışmaz və Qurana müxalifət etməz" deyərsə bu, onun Peyğəmbərin (s.ə.s) təsdiq etdiyini və onu Qurana müxalifətdən tənzihi etdiyini göstərir. Çünki rəsulullah Qurana müxalifət etsə və Allaha qarşı haqdan başqa bir söz söyləsəydi, Allah Təala, "Əgər o (Peyğəmbər (s.ə.s) özündən bəzi sözlər uydurub Bizə isnad etsəydi, Biz onu möhkəm yaxalayardıq, sonra onun şah damarını qopardardıq və heç biriniz də (Bizim əzabımızı) ondan dəf edə bilməzdiniz." (1, 69/44-46) ayəsinə uyğun olaraq, onu qüvvətlə tutub şah damarını qoparardı. Allahın rəsulu Allahın kitabına müxalifət etməmişdir. Allahın kitabına müxalifət edən Allahın rəsulu olmaz. Peyğəmbərdən (s.ə.s) Qurana uyğun gəlməyən hədis rəvayət edən rəvayətlərini qəbul etməmək Peyğəmbəri (s.ə.s) rədd və təkzib etmək demək deyildir. Bu, ancaq, Peyğəmbərdən (s.ə.s) batil rəvayət edən kimsəni rədd etməkdir. Təhmət Peyğəmbərə (s.ə.s) deyil, həmin şəxsədir. Ona görə də, bizə çatsa da, çatmasa da Peyğəmbərdən (s.ə.s) rəvayət edilən hər bir şeyin gözümüzün üstündə yeri var. Biz buna inanır və Allahın rəsulunun dediyinə dediyi kimi şəhadət edirik. Yenə şəhadət edirik ki, o, Allahın qadağan etdiyi bir şeyi əmr etməz. Allahın bağladığı şeyi qoparmaz. Allahın vəsf etdiyi bir şeyi ona zidd bir şəkildə vəsf etməz. Şəhadət edirik ki, onun bütün işləri Allahın iradəsinə müvafiqdir. Allahın söylədiyi sözə heç bir şey əlavə etməmiş və Onun dinində heç bir şeyi çətinləşdirməmişdir. Buna görə də Allah-Təala: "Peyğəmbərə itaət edən kimsə, şübhəsiz ki, Allaha itaət etmiş olur." (1, 4/80) buyurmuşdur." (6, əl-Əlim, 26-27)

Əbu Hənifənin bu sözündən aydın olur ki, o, hədislərin mətnini tədqiq edərkən, Qurana uyğun gəlməsinə xüsusi diqqət edərdi. Tələbələri də ustadlarının bu üsulunu izləmişdir. İmam Əbu Yusif məsələyə işarə edərək deyir: "Rəvayətlərin sayı artdıqca, bunların arasından məchul, fiqh əhlinin bilmədiyi, Kitab və Sünnəə uyğun olmayan rəvayətlər meydana gəlir. Şaz hədislərdən ehtiyatlı ol, mühəddislərin və fəqihlərin bildikləri (qəbul etdikləri) ilə, Kitab və Sünnəə uyğun olanları al, digərlərini də buna görə dəyərləndir. Çünki Qurana müxalif olan xəbər Peyğəmbərdən (s.ə.s) nəql edildiyi iddia edilsə belə, ondan deyildir". (9, ər-Rədd, 31)

Əbu Yusif bu məsələni imam Əvzaiyə yönəltdiyi bir etirazda daha aydın

şəkildə dilə gətirərək deyir: "Hər kəsin bildiyi (qəbul etdiyi) hədisi al, şaz olandan ehtiyat et! Bizə İbn Əbu Kərimə Əbu Cəfərdən, o da Rəsulullahdan belə rəvayət etdi: "Rəsulullah yəhudiləri yanına çağıraraq onlardan bəzi məsələlər haqqında soruşdu. Onlar da cavab verdilər və İsa Peyğəmbər (s.ə.s) barəsində yalan danışdılar. Bundan sonra Peyğəmbər (s.ə.s) minbərə çıxdı və insanlara müraciət edərək belə dedi: "Məndən hədislər yayılacaq, sizə gələnlərdən Qurana uyğun olanları məndəndir, Qurana zidd olanlar isə məndən deyildir". (9, 24-25)

Bu metodun bir nəticəsi olaraq, Hənəfi hüquq məktəbi Qurani-Kərim ilə təzad təşkil edən xəbəri-vahidləri qəbul etməyiblər. İmam Səraxsi xəbəri-vahidləri Qurana ərz etməyənləri tənqid edərkən bu görüşünü izah edərək belə deyir: "Bidətlərin əslisi xəbəri-vahidi Kitaba və məşhur Sünnəə ərz etməyənlərdən zühur etmişdir. Onlar Peyğəmbərdən (s.ə.s) nəql edildiyində şübhə olan və elmi yəqin ifadə etməyən şeyi əsas qəbul edir, sonra isə Kitab və məşhur Sünnəi onun işığında təvil edərək, əslisi ikinci plana atır, əsas qayda və dəlilləri zənni və əsassız kimi qələmə verirlər. Beləliklə də həvə-həvəslərinə tabe olmuş və bidətlərə düşmüş olurlar" (10, c.I,364-365).

Bu məsələ ilə əlaqədar aşağıdakı misalı vermək mümkündür: İmam Əbu Hənifə ondan "Mömin zina edərsə, imanı başından köynəyi çıxarıldığı kimi çıxarılır, sonra tövbə etdikdə imanı yenidən özünə qaytarılır" (11, əs-Sünnə,15) hədisi haqqında fikrini soruşan birinə, "bu xəbər Qurana müxalifdir" deyərək davam edir: "Allah Təala Quranda, "zinakar kişiye və zinakar qadına" (1,24/2) şəkildə xitab etmiş, onlardan iman adını silməmişdir. Yenə Allah Təala: "İçinizdən belə qəbih iş görənlərin hər ikisinə əziyyət verin!" (1,4/16) buyurmuşdur. Buradakı "sizdən" (minkum) kəlməsi ilə yəhudiləri və xristianları deyil, sadəcə müsəlmanları nəzərdə tutmuşdur". (6, əl-Alim, 27)

İmam Malik də bu prinsipi əsas sayaraq Quranın zahirinə Sünnədən əvvəldə yer vermişdir. Əslində o da, bu mövzuda Əbu Hənifə kimi düşünürdü. (3, 256)

Əqli prinsiplərə uyğunluq: Hənəfi hüquq məktəbinin hədislərin qəbul edilməsi üçün qoyduqları bu kriteriya səhabələr dövründə geniş istifadə edilmişdir. Bəzi səhabələrin, xüsusən də İbni Abbas və Aişənin Əbu Hüreyrə və digər səhabələrin rəvayətlərinə etirazları bu qəbildəndir. Məsələn, Əbu Hüreyrənin rəvayəti olan "vələduzzina üç şərlinin ən şərlisidir" hədisini İbn

Abbas eşidərkən o, "əgər vələdüzzina üç şərlinin ən şərlisi olsaydı, anasının rəcm edilməsi övladını dünyaya gətirənədək gecikdirilməzdi" demişdir. Göründüyü kimi, burada İbni Abbas əqli bir qiyasdan çıxış edərək, Əbu Hüreyrənin rəvayətində bir yanlışlıq olduğunu qeyd edir. (12, əl-icabə, 120)

İmam Əzəm də Hz. Peyğəmbərə (s.əs) aid edilən rəvayətlərə Quran və Sünne məntiqi ilə yanaşaraq onları ağıl süzgəcindən keçirmişdir. Bu barədə aşağıdakı misalları vermək mümkündür:

Hz. Peyğəmbər(s.ə.s.) dən rəvayət edilən bəzi hədislərdə qoyunların yatdığı yerdə namaz qılmağa icazə vermiş, dəvələrin yatdığı yerdə isə namaz qılmağı qadağan etmişdir, çünki, dəvələr şeytandan yaradılmışdır. Yəne digər bir rəvayətə görə də qoyun əti yedikdən sonra dəstəmaz almağa gerek olmadığı halda, dəvə əti yedikdən sonra dəstəmaz almağın lazım olduğu bildirilir.

İmam Əbu Hənifə bu rəvayətləri qəbul etməyərək, dəvələrin yatdığı yerdə namazın qılınmasına cəvaz vermiş, dəvə əti yeməyin də dəstəmaza bir zərər verməyəcəyini bildirmişdir. (1, c.XIV, 149-151)

Bu kimi rəvayətləri mötəbər hesab etməyən Əbu Hənifə təkcə öz əqli mühakiməsinə güvənməyərək, öz görüşünü dəstəkləyən bir çox hədislərə də əsaslanmışdır. Məsələn, Peyğəmbərin (s.ə.s) "yer üzü təmiz bir məscid qılındı" kimi hədislərinə binaən, dəvələrin yatdığı yerdə namaz qılmağın səhih olduğunu bildirmişdir. Eyni zamanda hədisdə "dəvələrin şeytandan yaradıldığı" kimi məntiqi izahı mümkün olmayan bir ifadənin mövcud olması onun qəbul edilməsini daha da çətinləşdirir.

Məsələ ilə əlaqədar verə biləcəyimiz digər bir misal Əbu Hənifənin, Hz. Əlinin(s.ə.s) duasıyla günəşin geri qayıtdığını ifadə edən rəvayəti qəbul etməməsidir. Halbuki, Əbu Hənifə şiəliyin yurdu İraqda yaşadığı kimi İmam Əli (s.ə.s) və nəvələrinə qarşı böyük sevgi bəsləyən kimsə idi. İbn Teymiyyənin qeyd etdiyinə görə, İmam Əzəm bu rəvayəti şəriətə və ağıla uyğun görmədiyini üçün qəbul etməmişdir. (14, c.VIII, 197-198)

İnsana verilən dəyər: Digər məzhəb imamları və müctəhidləri arasında insana ən çox dəyər verən və insani dəyərləri mümkün dərəcədə nəzərə almağa çalışan məzhəb Əbu Hənifə olmuşdur. Bu, müsəlman və qeyri-müsəlman tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilmiş bir faktdır. (5, 95)

Müxtəlif məsələlərə gətirdiyi hədlər tədqiq edildiyində onun şübhəli olduğu təqdirdə, hədləri tətbiq etməkdən çəkindi, köhləri müdafiə

xarakterli hökmlər gətirdiyi və qeyri-müsəlmanların haqları mövzusunda həssas davrandığı nəzərə çarpır. Fikrimizcə aşağıdakı misallar bunu izah edəcək mahiyyətindədir:

1) Hər hansı bir şübhənin mövcud olduğu halda hədlərin tətbiq olunmayacağına dair imam Muhəmməd belə deyir: "Əbu Hənifənin Həmmaddan, onun İbrahimdən nəql etdiyinə görə, Ömər demişdir: "Mümkün olduğu qədər müsəlmanlar üçün hədləri yüngülləşdirin. Çünki imamın səhv edərək əfv etməsi səhvən cəzalandırmasından daha yaxşıdır. Müsəlman üçün bir çıxış yolu görsəniz, onun boynundan həddi götürün". Bu xəbəri nəql edən imam Muhəmməd daha sonra əlavə edir: "Bu, Əbu Hənifənin və bizim görüşümüzdür." (15, əl-əsar,50; 155,ər-Rədd,50)

İmam Əzəm Əbu Hənifə Ömər in bu sözünü özünə prinsip edərək, bir çox məsələni bu prinsipə görə həll etmiş və insanlara cəza vermə məsələsində tələsməmişdir. Məsələn, bir kimsə oğurluğu iki dəfə, zina etdiyini isə dörd dəfə etiraf etdikdən sonra bunu inkar etsə, Əbu Hənifəyə görə ona bu halların heç birində hədd cəzası tətbiq edilməz, sadəcə olaraq birinci halda oğurlanan mal təzmin edilir. Çünki Peyğəmbər(s.ə.v.)-dən rəvayət edildiyinə görə, Maiz b. Malik zina etdiyini dörd dəfə etiraf edib, rəcm edilməyə başlayanda qaçmış, lakin daşlayanlar onu qovalayaraq öldürmüşlər. Bunu eşidən Hz.peyğəmbər (s.ə.s.) "gərək qoyaydınız getsin" buyurmuşdur. Bu xəbəri nəql edən Əbu Yusif: "Əbu Hənifə bunu Peyğəmbərə(s.ə.s) isnad edərək rəvayət etmişdir, biz bunu qəbul edirik" demişdir. Halbuki, İbn Əbi Leyla oğru və zinakarın etirafından sonra bunu inkar edə biləcəyini qəbul etməyərək, etirafdan sonra hədlərin vurulmasının vacibliyini bildirmişdir. (9, İxtilaf,156-157)

2) Hənəfilərə görə, ikinci dəfə oğurluq edən in sol əli kəsilməz. Çünki "Oğru kişi ilə oğru qadının gördükləri işin əvəzi kimi Allahdan cəza olaraq [sağ] əllərini kəsin." (1, 5\38) ayəsi eyni cəzanın təkrarının lüzumuna dəlalət etmədiyini kimi, bu mənanı da ifadə etmir. Hənəfilərin bu mövzuda İmam Əlidən rəvayət olunan aşağıdakı fətveyə əsaslanmışlar: "Oğurluq edən in sağ əli, bir daha oğurluq edərsə, sol ayağı kəsilir. Bundan sonra əl çəkməyib bir daha edərsə, peşman olana qədər həbs edilir, artıq başqa bir üzvü kəsilməz. Bir kimsənin "yemək yeyəcək və istinca edəcək əlim yox, yeriyəcək ayağım yox" deyəcək vəziyyətə salmağa Allahdan həya edirəm".

İmam Muhəmməd, "biz bunu qəbul edirik, Əbu Hənifənin görüşü də

budur" deyir. (15, əl-əsar,157)

3) Vəlisinin icazəsi olmadan, qadının nikahının səhih olmaması barəsində Hz.Peyğəmbərdən (s.ə.s.) nəql edilən rəvayətlər mövcuddur.

Əbu Hənifə isə, azad, ağıllı, və həddi-bülüğ yaşına çatmış bir qadının öz razılığı ilə nikahlanmasının caiz olduğunu bildirir. O, bu görüşünü "dul qadın, şəxsi həyatı üçün vəlisindən daha çox haqq sahibidir" (11,nikah,26,) hədisinə və bu kimi bir çox rəvayətlərə əsaslandırır.

Buradan da göründüyü kimi, Əbu Hənifə rəvayətlərə əsaslanaraq kişi-qadın arasında fərq qoymadan ilk növbədə insana dəyər verməyi qarşısına məqsəd qoyur. Evlənen azad, ağıllı və həddi-bülüğ yaşına çatmış bir qadın olduğuna görə, öz xeyrini başqalarından daha çox düşünmək məcburiyyətindədir və seçimindən də vəlisi deyil, özü məsuldur.

Asanlaşdırma və insanların mənfəətinə uyğunluq prinsipi: İnsanlar üçün asan və onların mənafeyinə xidmət xarakteri daşıyan rəvayətlərə daha çox əhəmiyyət vermək Hənəfi hüquq məktəbinin əsas prinsiplərindəndir və bununla əlaqədar olaraq hənəfilər irəlidə haqqında ətraflı şəkildə danışacağımız "istehsan" prinsipini İslam hüququnun şəri qaynaqlarından biri kimi qəbul etmişlər. Asanlaşdırma prinsipinə aşağıdakıları misal göstərmək olar:

1) İmam Muhəmməd dində asanlıq prinsipindən çıxış edərək, müharibədə olan bir döyüşçünün atının yüyənini əlinə bağlayaraq namaz qıla biləcəyini söyləmişdir. Çünki Peyğəmbər (s.ə.s) "dininizdə ən təqdirəlayiq xislət asanlıqdır" buyurmuşdur. (10, c.I, 237-238)

2) İftarın namazdan əvvəl, yaxud sonra açılmasına dair rəvayət edilən hədisləri tədqiq etdikdən sonra, imam Muhəmməd rahatlıq prinsipinə əsaslanaraq belə deyir: "Bunların hər ikisi mümkündür. İstəyən namazdan əvvəl, istəyən də sonra iftar yeməyini yeyə bilər. Hər ikisi caizdir". (15, Muvatta,45-46)

Hədisin əsl məqsədini nəzərə almaq: Rəvayətlərdəki əsl məqsədləri anlamaq və hədisləri bu istiqamətdə təfsir etmək Hənəfi hüquq məktəbinin diqqət yetirdiyi əsas xüsusiyyətlərdən biridir. Fəqihlər hədisləri sadəcə rəvayət etməklə kifayətlənmir, nəzərdə tutulan əsl məqsədi ortaya çıxarmağa çalışırlar. Fəqihlər, xüsusən də Hənəfi fəqihləri hədisləri tədqiq edərkən onları tək-tək deyil, hər bir hədisi Quran və bütün Sünnəyə müqayisəli şəkildə tədqiq etməklə hədisdə nəyin nəzərdə tutulduğunu anlamağı

qarşılarına məqsəd qoymuşlar. Bu səbəblə, bəzən verilən hökmlər bəzi hədislərin zahiri mənasına uyğun gəlmir. Bu isə fəqihin hədisi inkar etməsi deyil, sadəcə olaraq onun mənasını əsl məqsədinə uyğun olaraq təvil etməsindən qaynaqlanır. Aşağıdakı misallarda bunu aydın şəkildə görmək olar:

1) Ömər b. Əbdüləzizdən nəql edilən bir rəvayətdə bildirilir ki, müsəlman bir qadın heyvana minə bilməz, çünki Peyğəmbər "Allah minik üstündəki qadına lənət etsin" demişdir.

Bunu kitabında qeyd edən imam Səraxsi, "bundan məqsəd, əyləncə səbəbilə və ya bəzənərək özünü kişilərə göstərmək niyyətilə minən qadınlardır. Yoxsa, bir qadının ehtiyacı səbəbilə, cihad və yaxud da həccə getmək məqsədilə miniyə minməsində bir günah yoxdur". (10,c.I,37)

Göründüyü kimi, burada imam Səraxsinin izahı hədisin əsl məqsədinə uyğundur.

2) Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) dövründə bir neçə yetimə miras olaraq içki qalmışdı. Əbu Talha Hz.Peyğəmbərdən (s.ə.s) bu içkini sirkəyə çevirmək üçün icazə alır və Peyğəmbər (s.ə.s) icazə vermir.

Əbu Hənifə isə digər rəvayətlərə əsaslanaraq buna icazə vermişdir. (13,Müsənnəf,c.XIV,178)

Zaman keçdikcə bəzi dəyişiklikləri nəzərə almaq: İslam hüququnun əsas prinsiplərindən olan "zamanın dəyişməsilə, əhkamın dəyişməsi" qaydasında, İslamın ilk dövrlərindən etibarən geniş istifadə edilmişdir. Əbu Hənifə və tələbələrinin fəth yolu ilə sürətlə genişlənən və dəyişən müsəlman cəmiyyətində yaşamış olması bu hökmdən istifadəni zəruri qılırdı.

İmam Əzəm "əl-Alim və-l Mütəallim" əsərində tələbələrindən birinə nəsihət edərək deyir: "Onlar sənə "Peyğəmbərin səhabələri üçün kifayət edən, sənə kifayət deyilmi?" desələr, sən də " bəli, mən onların vəziyyətində olsaydım, onlar üçün mümkün olan mənim üçün də mümkün olardı" deyə cavab ver. Lakin, onların həyat şəraiti ilə bizimki eyni deyil". (6,əl-Alim,11)

Mövzu ilə əlaqədar olaraq verəcəyimiz misallarda bəzi hədislərin bu prinsip işığında necə izah olunduğuna aydınlıq gətirməyə çalışacağıq:

1) Hz. Peyğəmbərdən (s.ə.s.) rəvayət edilən bir hədisdə "düşmənin əlinə keçməsindən ehtiyat edərək, Quranla düşmən ərazisinə girmək qadağan edilmişdir" deyilir.

Əbu Hənifə isə buna icazə vermişdir. Səraxsi bu məsələdə imam

Təhavidən belə bir izah nəql edir: "O dövrdə (Peyğəmbərin dövrü) Quran nüsxələri hələ çoxaldılmamışdı. Düşmənin əlinə keçdiyi təqdirdə, bir qismi itmək və ya dəyişdirilmək təhlükəsinə məruz qala bilərdi. Amma indi (Əbu Hənifə və Təhavinin dövrü) nüsxələrin və qələrlərin çoxluğundan dolayı belə bir təhlükə yoxdur." (191,ən-Nikət,20-21)

2) Zina edən cariyəsinə nə etmək barəsində sual verən birinə Hz.Peyğəmbər (s.ə.s.) üç dəfə eyni işi görərsə, hər dəfə onu cəldə ilə cəzalandırmağı, bir daha edərsə, onu çox dəyərsiz bir qiymətə olsa belə satmağı tövsiyə etmişdir.

İmam Əzəm Əbu Hənifəyə görə isə sahibi cariyəni cəldə ilə cəzalandıra bilməz. (126,c.XIV,158-160)

İmam Kövsəri Əbu Hənifənin zina edən cariyənin cəldəlməsinə qəbul etdiyini, lakin bunu hər kəsin istədiyi şəkildə həyata keçirməsinə qəbul etmədiyini bildirir. Bu iş rəhbərlik tərəfindən təşkil olunmalıdır ki, insanlar arasında anarxiyaya yol açmasın. Kövsəriyə görə bu, Hənəfi məzhəbinin fiqh gücünü göstərir. Hökmün sabit olması və ədalətin bərqərar olması üçün Əbu Hənifənin görüşü yerli-yerindədir. (16,ən-Nikət,32-33)

Əbu Hənifə bu görüşü ilə də zaman faktorundan asılı olaraq baş verən bəzi siyasi-ictimai dəyişiklikləri nəzərə almışdır. Çünki onun dövründə İslam dövlətinin sərhədləri genişlənmiş, əhalisi artmışdı. Əgər hər kəs etdiyi cinayət səbəbilə köləsini özü cəzalandırısaydı, bu, dövlətin bixəbər olacağı bir çox özbaşnalıqlara yol açə bilərdi. Hz.Peyğəmbər (s.ə.s.) isə öz dövründə ətrafında baş verən hadisələrdən xəbər tuta biləcək qədər kiçik bir dövlətin başçısı idi.

Əbu Hənifənin görüşünə görə, hədisdə keçən cəza dəyişməmiş, sadəcə olaraq cəzanın icraçısı dəyişmişdir ki, bu da ədalətin bərqərar olması baxımından, hədisin məqsədinə uyğundur. (5,122)

II. Əbu Hənifənin Əhli-beytlə elmi əlaqələri.

Əbu Hənifənin müəyyən məsələlər ətrafında bir sıra özünəməxsus görüşlər mənimsəməsinin başlıca faktorlarından biri də digər Əhli-Sünnə hüquqçularından fərqli olaraq onun əhli-beyt məktəbinin elmindən daha geniş şəkildə istifadə etməsi olmuşdur. Məlum olduğu kimi Hz.Peyğəmbərin (s.ə.s.) əhli-beyti əməvilərin, qismən də abbasilərin xilafəti dövründə siyasi təqiblərə məruz qalmışdır. Onlardan bəziləri sürgün edilmiş, bəzilərində qarşı sui-qəsd törədilmiş, digər insanlardan təcrid edilməyə çalışılmış və onlara

meyl edən hər bir şəxsə, xüsusən də cəmiyyətdə xüsusi nüfuza malik olan alimlərə qarşı bu və ya digər şəkildə güclü təzyiqlər göstərilmişdir. Bu səbəbdən əhli-beytə mənsub alimlər öz elmlərini rahat bir şəkildə ətrafdakı insanlara çatdırı bilmir, digər alimlərin onlara yaxınlaşaraq elm almasına dövlət tərəfindən süni maneələr yaradılırdı. Bununla da əhli-beyt alimlərinin zəngin elmi mirası məhdud çərçivədə qalmış və əksər alimlər onların elmi irsindən istənilən şəkildə istifadə edə bilməmişdir.

Bütün bu siyasi təzyiq və təqiblərə məhəl qoymayaraq daima əhli-beyti dəstəkləmiş və onlarla bərabər olaraq elmlərinə varis olmuş alimlərin də sayı az deyildi. Əbu Hənifə də bu kimi alimlərin öndərlərindən olmuş, ömrünün sonunadək mövqeyini dəyişməmiş və məhz bunun səbəbilə şəhid edilmişdir.

Əbu Hənifəni əhli-beytə bağlayan təkə siyasi təmayül deyildi. Onun əhli-beytlə elmi əlaqəsi daha qüvvətli idi. Hətta siyasi təmayülünün əsl səbəbi də elə onlara elmi cəhətdən bağlı olması idi.

Əbu Hənifənin sıx şəkildə elmi münasibətdə olduğu İmam Zeyd onun ustadlarından hesab olunur. Əbu Hənifə Zeyd b. Əli Zeynəlabdindən bir yaş kiçik olmasına rəğmən ondan iki il dərs alaraq, onun sayəsində bütün İslami elmlərdə, xüsusən də hədis sahəsində daha da dərinləşmişdir. İmam Əzəm onun haqqında fikirlərini belə ifadə edir: “Zeyd b. Əlinin yaşadığı dövrdə ondan böyük fiqh alimi, ondan daha hazırcavab və ondan səlis danışan birisini görmədim. O, misilsiz bir şəxsiyyət idi.” (3,105)

İmam Muhəmməd Baqir və Abdullah b. Həsən də onun ustadlarındanıdır. Əbu Hənifə Muhəmməd Baqir və Cəfər Sadiqdən hədis rəvayət edirdi. Bu hədislər onun müsnaədində mövcuddur.

İmam Əzəm Əbu Hənifə hər il həc mövsümündə Məkkə və Mədinəni ziyarət edərək həcc məqsədilə buraya gələn fəqih və mühəddislərlə elm mübadiləsi edirdi. Onun Muhəmməd Baqirlə ilk görüşü də həcc mövsümlərinin birində Mədinədə olmuşdur. Nəql edildiyinə görə ilk dəfə görüşərkən Muhəmməd Baqir ona belə deyir:

- Eşitdiyimə görə sən babam Hz.Peyğəmbərin (s.ə.s) dinini və hədislərini qiyasla dəyişdirirmişsən!

Əbu Hənifə deyir:

- Mənim sizə böyük ehtiramım var. Hz.Peyğəmbərimizin (s.ə.s) əhli-beytindən olduğunuz üçün sizə hörmət etmək hamımızın borcudur. Buyurun münasib şəkildə əyləşib söhbət edək!

- Muhəmməd Baqir əyləşdi. Əbu Hənifə isə diz çökərək onun qarşısında oturdu və onlar söhbətə başladılar.

Əbu Hənifə: Mümkünsə öncə mənim üç sualıma cavab verin! Qadın daha zəifdir yoxsa kişi?

Muhəmməd Baqir: Əlbəttə qadın.

Əbu Hənifə: Qadının mirasda payı nə qədərdir?

Muhəmməd Baqir: Kişinin mirasdan payı iki hissə, qadınunki isə bir hissədir.

Əbu Hənifə: Bu baban Hz.Peyğəmbərin (s.ə.s) sözüdür. Əgər babanın sözünü dəyişdirsəydim, qiyasa görə kişiye bir, qadına iki pay düşməli idi. Çünki qadın kişidən daha zəifdir.

Əbu Hənifə sözünə davam edərək dedi: Namaz daha fəzilətlidir, yoxsa oruc?

Muhəmməd Baqir: Əlbəttə namaz.

Əbu Hənifə: Bu sənin babanın sözüdür. Əgər babanın sözünü dəyişdirsəydim, qiyasa görə qadın heyzdən təmizləndikdən sonra ona namazların qəzasını qılmağı, oruclarının qəzasını isə tutmamağı əmr edərdim.

Daha sonra Əbu Hənifə sözünə davam edərək dedi: Sidik daha murdardır, yoxsa məni?

Muhəmməd Baqir: Sidik daha murdardır.

Əbu Hənifə: Əgər mən sənin babanın dinini qiyasla dəyişdirmiş olsaydım, sidik səbəbilə qüsl almağı, məni səbəbilə isə dəstəmaz almağı əmr edərdim. Lakin mən baban Hz.Peyğəmbərin (s.ə.s.) dinini qiyasla dəyişdirməkdən Allaha pənah aparıram.

Muhəmməd Baqir ayağa qalxaraq onu qucaqladı və alnından öpdü. (8, 64-65)

Əbu Hənifənin Muhəmməd Baqirlə olduğu kimi İmam Cəfər Sadiqlə də sıx elmi əlaqələri olmuşdur. O, İmam Cəfər Sadiqlə eyni ildə dünyaya gəlmişdir. Lakin İmam Cəfər Əbu Hənifədən iki il əvvəl, yəni h. 148-ci ildə vəfat etmişdir. İmam Əzəm onun haqqında: "Vallah Cəfər Sadiqdən daha fəqih bir kimsə görmədim" demişdir.

Əbu Hənifə İmam Əliyə qarşı olan məhəbbətini, onun nəvələrinə qarşı olan ehtiramı ilə davam etdirirdi. Ümumiyyətlə, onun fikrinə görə İmam Əli müxaliflərilə olan bütün anlaşmazlıqlarda haqlı idi. Xilafətə isə,

hakimiyyəti zorla ələ keçirən Əməvi və Abbasilər deyil, ümmətin işlərini qaydasına salmaq istəyən Əli övladını daha layiq hesab edirdi. Bu qənaətinə görə Əbu Hənifə İmam Zeydin və əhli-beytə mənsub şəxslərin hakimiyyət ilə apardıqları mübarizəni leqal qəbul etmiş, hətta onlara dəstək belə vermişdir. Lakin buna əsaslanaraq bəzi şii müəlliflərinin iddia etdiyi kimi onun, şiiyyənin imamət görüşünü mənimsədiyini söyləmək mümkün deyildir. Belə ki, Əbu Hənifə imaməti nəslə verilmiş bir haqq olaraq görməmiş, sadəcə olaraq dövründə olan əhli-beyt mənsublarını imamətə digərlərindən daha layiq qəbul etmişdir. Bununla belə ondan nəql edilən bir görüşə görə o, hakimiyyəti güclə olsa belə, ələ keçirən xəlifəyə itaət etməyin zəruri olduğunu hesab edirdi. Lakin bütün bunlarla yanaşı Əbu Hənifənin Peyğəmbər (s.ə.s) övladına qarşı bir yaxınlığının olduğu və hakimiyyəti güclə ələ keçirənlərə qarşı çıxan əhli-beyt mənsublarına dəstək verdiyi hər kəs tərəfindən qəbul edilən tarixi bir həqiqətdir. (4,c.X,141)

III. Əbu Hənifənin ictimai və tədris metodundakı spesifik xüsusiyyətlər.

Hənəfi hüquq məktəbini digər hüquq məktəblərindən fərqləndirən spesifik xüsusiyyətlərdən biri də odur ki, bu məktəbə aid bütün hökm və qanunlar məşvərət prinsipi və uzun-uzadı müzakirələr əsasında qəbul edilərək tədvin edilmişdir (kitablara qeyd edilmişdir). (16,41-42) Əbu Hənifənin tədris üsulu onun dövründə yayılmış olan təqrir üsulundan (sadəcə ustad danışaraq, tələbələrin mövzunu və ya məsələni müzakirə və mübahisə etmədən onun dediklərini təsdiq etməsinə əsaslanan metod) tamamilə fərqli idi. Onun tədris metodunu Sokratın məşhur metoduna bənzətmək mümkündür. Əbu Hənifə hər hansı bir məsələni ortaya qoyar, bu məsələyə aid hökmlərin əsaslandığı dəlilləri bildirər və tələbələri ilə müzakirə edərdi. Hər kəs məsələyə dair bütün bildiklərini ortaya qoyardı. Onlar bəzən ustadları ilə razılaşar, bəzən də onun görüşündən qeyri bir görüş mənimsəyər və ustadlarına etiraz edərdilər. Məsələ hərtərəfli tədqiq edildikdən sonra Əbu Hənifə qarşılıqlı müzakirələr nəticəsində ümumi qəbul edilən görüşü məsələnin həlli kimi ortaya qoyardı. Böyük imamın çağdaşı olan Misar b. Qidam onun dərslərini belə vəsf edirdi: "Tələbələri səhər namazından sonra öz işləri ilə məşğul olmaq üçün dağılışırlar, daha sonra yenə də bir yerdə toplanırdılar. Əbu Hənifə də gəlib öz yerində aylaşar və "sualı olan, hər hansı bir məsələni müzakirə etmək istəyən varmı?" deyər soruşardı. Onun

gətirdiyi dəlillərdən dolayı səslər yüksəlirdi. Məsələ hərtərəfli şəkildə tədqiq edildikdən sonra Əbu Hənifənin rəyinə görə qərar verilirdi. (7,349) Müvəffəq əl-Məkki isə belə rəvayət edir: “Əbu Hənifənin məzhəbinin əsası məsələləri tələbələri ilə müşavirə etmək idi. Onlarla müşavirə etmədən, təkbəşinə dində heç bir ictihad etməmişdir. O, hər hansı bir mövzu və ya məsələni ortaya qoyar, əvvəlcə tələbələrinin məsələ haqqındakı fikirlərini dinləyər, sonra isə öz rəyini bildirərdi. Bəzən bir məsələni onlarla bir ayadək, bəzən də daha artıq bir müddət ərzində müzakirə edərdi. Eyni bir məsələ haqqında irəli sürülmüş müxtəlif görüşlərdən hansı üstünlük təşkil edərsə, Əbu Yusif onu bir əsas olaraq təsbit edərdi. Nəhayət, o bütün rəyləri bu minvalla təsbit etmiş və Hənəfi hüquq məktəbi bu cür meydana gəlmişdir. Ən düzgün və həqiqətə ən yaxın olan üslub da məhz bu üslubdur. Bu metod təkbəşinə ictihad edənlərin və sadəcə öz görüşlərinə bağlananların metodundan daha səmərəlidir”. (17, 391)

Buradan da aydın olduğu kimi Əbu Hənifə tələbələrini öz görüşlərini qəbul etməyə məcbur etməmiş, əksinə məsələnin hər kəsə tam şəkildə aydın olması üçün daima dərstdə iştirak edənləri müzakirə edilən mövzu haqqında bütün bildiklərini ortaya qoymağa təşviq etmişdir. Bu müzakirələrin nəticəsində dəlilləri aydınlaşan görüşlər qəbul olunur, dəlilləri qeyri-məqbul olan görüşlər isə tərk edilirdi. (16,41) Bu metodla dərs vermək, həm müəllimin, həm də tələbənin məlumatını və elmini artırır. Tələbə dərstdə aktiv iştirak edərək püxtələşir, müəllim isə tələbənin fikrini öyrənir. Bu üsulla müəllim tələbələrin digər alimlərdən eşitdiyi hədis və görüşlərdən də xəbərdar olur. Əbu Hənifə də bu yolu təqib etməklə, ömrünün sonunadək ustad olmaqla yanaşı tələbəliyini də davam etdirmiş, elmi daima artmış, düşüncələri daha da tərəqqi etmişdir. Ona bir hədis ərz olunduğu zaman, orada bəyan olunan hökmün illətini araşdırardı. Hökmün illətini taparsa, həmin üsula əsaslanan furu məsələlərinə onu tətbiq edərdi. Əbu Hənifəyə görə fiqh məhz elə bu idi. Ümumiyyətlə bir çox İslam alimi hədis toplayıb fiqhdən xəbərdar olmayan şəxsləri sadəcə dərman toplayaraq onun harada və necə istifadə ediləcəyini bilməyən əczaçıya bənzədir. Əczaçıların topladığı dərmanlardan istifadə qaydasını onlara həkimlər göstərdiyi kimi mühəddislərin topladığı hədislərdən hökm çıxarmağın yolunu da fəqihlər göstərir. Dövrünün ən böyük mühəddislərindən biri olan Aməş bir gün Əbu Hənifədən bir neçə məsələnin hökmünü soruşur. Əbu Hənifə onun suallarına

cavab verincə Aməş təəccüblə ondan nəyə əsaslandığını soruşur. Əbu Hənifə bu hökmləri onun özündən eşitdiyi hədislərdən çıxardığını söylədiyi zaman Aməş deyir: “Həqiqətən də siz fəqihlər həkim, biz isə əczaçıyıq”.

Kövsərinin qeyd etdiyinə görə İbn Həcər əl-Məkki belə demişdir: “Bir çox böyük alimin fikrincə İslam ümmətinin ən məşhur məzhəb imamları arasında heç bir imamın ətrafında Əbu Hənifənin ətrafında olduğu qədər tələbə olmamışdır. Nə alimlər, nə də ki, digər müsəlmanlar mütaşəbih hədislərin izah olunmasında, Quran və Sünnədən istinbat olunmuş məsələlərdə, yeni ortaya çıxmış məsələlərin həllində, məhkəmə proseslərində istifadə olunan hökm və qanunların tənzimlənməsində Əbu Hənifə və tələbələrinin qurduğu məktəbdən istifadə etdikləri qədər heç bir hüquq məktəbindən istifadə etməmişlər”. (16,42)

Специфические свойства Ханафийской правовой школы

РЕЗЮМЕ

Как нам известно, Ханафийская правовая школа отличается от других правовых школ некоторыми указаниями. Просматривая священную книгу права, можно увидеть высказывания ханафитов в некоторых вопросах отличающихся от других трех верований. В этой статье указаны некоторые специфические свойства Ханафийской правовой школы.

The specific features of the Hayafi law school

RESUME

As we know, the Hayafi law school differs from other law schools in some specific original laws. Looking through the Holy law book one can see the different outlook of Hanafis in some matters from other three faiths. Some specific features are given in this article.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607s.
2. Ed-Dümeyni Misfir b.Ğumrullah, Hadiste menin tenkidi metodları, Ankara, 1978, 370.
3. İsmet Demir. İmam Azam Ebu Hanife, İstanbul, 2005, 155 s
4. İslam Ansiklopedisi 30 cildde. İstanbul, 1993, XVI -ci cild, 355 s
5. İmam Əbu Hənifəni hədis anlayışı. İstanbul: Kayıhan yayım evi, 1986. 308 s
6. Ebu Hanife, Numan b. Sabit. el-Alim ve-l Mütəallim (tr. Mustafa Öz), Kalem yayınçılık, İstanbul 1981.
7. Muhammed Ebu Zehra. İslamda etikadi-siyasi ve fıkhi mezhebler tarihi. İstanbul: Şura yayınları, 1965 680s.
8. Muhammed Ebu Zehra. Əbu Hənifə (tr. Osman Keskioglu). İstanbul: Üçdal Neşriyyat, 1966, 503 s.
9. ابو يوسف، اختلاف ابى حنفة و ابن ابى ليلا، مصر، متبعة الوفا، ١٣٥٧
10. سرخسى، محمد بن احمد المبسوط ١٥ جزء القاهرة، ١٣٢٤
11. ابو داوود، سليمان بن اشعس السيجستاني، سنن. ٨ اجزاء، اسطنبول، ١٩٩٢، الجزء الخامس ٥٣٧ ص، الجزء الثامن ٥٤٣ ص
12. الإمام بدر الدين الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، بيروت – ١٣٩٠ - ١٩٧٠، الثانية، سعيد الأفغاني
13. ابن ابى شيبه، مثنف
14. ابن مجمع الفتاوى. ابو العباس تقى الدين احمد بن عبد الحليم. مجمع الفتوة، مكتبة النهضة. تيميه. الحديثه، قاهرة، ١٤٠٤، ص.
15. شيباني ابى عبدالله محمد بن كتابالعصار ، متبعة انوارى محمد، لوجكنوو، ١٣١٢ . الحسن ،
16. فِقْهُ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَحَدِيثُهُمْ- العلامة المحقق الإمام محمد زاهد الكوثري
17. مكى، مناقب ابى حنفة، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٨١، ج. ١، ص. ٥٩.

BƏNİ ƏHMƏR DÖVRÜ ƏNDƏLÜS ƏHALİSİNİN DEMOQRAFİK VƏZİYYƏTİ*

Dr. Qiyas Şükürov

Gimə Amerikan Universiteti

Humanitar Elmlər Fakültəsi

Bəni Əhmər dövləti 1232-1492-ci illər arasında Pireney yarımadasının cənubi-şərqində höküm sürən son Əndəlüs dövlətidir. Bu dövlətin demoqrafik vəziyyəti ilə əlaqədar bir neçə sual əhəmiyyət kəsb edir: “Bəni Əhmər, dövründə (1232-1492) ölkənin demoqrafik vəziyyəti necə idi? Ölkənin etnik və dini tərkibi hansı qruplardan ibarət idi? Bu qrupların sosial statusları necə idi? Qruplar arasındakı əmək və məslək bölgüsü necə idi?” - Qeyd olunan bütün bu suallarla əlaqədar cavab axtarışları bu məqalənin əsas tədqiqat obyektini təşkil edir.

Bəni Əhmər dövlətinin quruluşundan əvvəlki dövrlərdə, xüsusilə Əndəlüs Əməviləri dövründə toplumunun etnik tərkibi ərəblər, bərbərilər, müvəllədlər,¹ səqalibələr,² müstəriblər³ və yəhudilərdən mütəşəkkil idi.

İQTİBASLAR

* Bu məqalə Memar Sinan İncəsənət Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu Tarix Kafedrası Orta Əsrlər Tarixi Şöbəsinə müdafiə etdiyim “Benî Ahmet Devleti (1232-1492)” adlı dissertasiyanın elmi materialları əsasında hazırlanmışdır.

¹ Pireney yarımadasında islam dinini qəbul edən birinci nəsil ispanlara müsəlimə, sonrakı nəsillərdən olan olan müsəlman ispanlara isə müvəllədlər adı verilmişdi. Müvəllədlər haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Əhməd Səni əd-Dəvsəfi, *əl-Həyātü'l-ictimāiyyə fî Ğırnāta fî 'asri devlāti Bəni'l-Əhmər*, Əbū Zabī: *əl-Məcməu's-səqāfi*, 2004, səh. 74-76; Hüseyn Mūnis, *Fəcrü'l-Əndəlüs: Dirāsə fî tārīxi'l-Əndəlüs minə'l-fəthi'l-islāmī ilā kuyāmi'd-devlāti'l-Əməviyyə (711-756)*, Beyrūt: Dāri'l-mənāhil, 1423/2002, səh. 464-470; Yūsuf Şükrī Fərhāt, *Ğırnāta fî zilli Bəni'l-Əhmər: dirāsə hadāriyyə*, (y.y.): *əl-Müəssəsətü'l-cāmi'a li'd-dirāsāt və'n-nəşr və't-təvzī*, 1402/1982, səh. 107; Mehmet Özdemir, *Endülüs'de Muvelledün Hareketleri (180-320/796-932)*, Yayınlanmamış Doktor Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, səh. 58-72.

² Kölə tacirləri tərəfindən şərq Avropadan Əndəlüsə gətirilən kölələrə Pireney yarımadasında səqalibə adı verilmişdi. Səqalibələr haqqında müfəssəl məlumat

Əndəlüs Əməvilərindən sonra Pireney yarımadasında son dövr orta əsrlərə məxsus ümumi bir proses cərəyan etdi və dini kimliyə istinad edən bir millət sistemi təzahür etdi. Bu millət sisteminə görə, müsəlmanlar, xristianlar və yəhudilər ölkənin üç əsas qrupunu təşkil edirdilər. Bəhs olunan ictimai konstruksiyanın Bəni Əhmər dövründə də keçərliliyi olduğu diqqəti cəlb edir. Bu dövrdə Əndəlüs əhalisinin sayı cəhətdən ən izdihamlı qrupunu müsəlman əhali təşkil edirdi. Ölkə daxilindəki müsəlman əhali ərəblər, bərbərilər və mühacirlərdən ibarət idi. Bu qruplardan ərəblər və bərbərilər Əndəlüsün fəthindən dərhal sonra Pireney yarımadasına köç etmiş və yarımadaanın məhsuldar torpaqlarına yerləşmişdilər. Erkən dövrlərdə Əndəlüsə köç edən ərəb əhali “bələdiyyun” və “şamiyyun” adlarıyla bilinirdi. Gerçək mənada isə Əndəlüsə köç edən əhali əksəriyyət etibarıyla Qureysi, Əməvi, Qeysi, Əzdi, Əvsi, Kəfəni, Xəzrəci, Kəlabi, Qəhtani, Kəlbə, Həmədəni, Cəzəli, Bəkri, Həzəli, Məhzumi, Təməmi, Tucibi və Himyəri adlı ərəb qəbilələrindən ibarət idi.⁴ Tədqiq etdiyimiz bölgəyə, yəni Bəni Əhmər dövlətinin çəyirdəyini meydana gətirən Elvira məntəqəsinə köç edən ilk ərəblər isə əksəriyyət etibarı ilə Bəni Əsəd, Bəni Quşeyr, Bəni Həvlan, Bəni Rəbia və Bəni Qeys qəbilələrinə mənsub idilər. XIII əsrin birinci yarısında Əndəlüsün cənubi-şərqində Aralıq dənizi sahilində iqtidarı ələ keçirən Bəni Əhmər ailəsi də erkən dövrlərdə Əndəlüsə köç edən bir ərəb qəbiləsi idi.⁵

üçün baxın: Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları (Mədəniyyət Tarixi)**, Ankara: Türkiyə Diyanət Vəqfi Yayınları, 1997, II, səh. 8-10.

³ “Müstərib” qavramı, Əməvi fəthindən sonra dinlərini mühafizə etməklə bərabər dil, ədəbiyyat və geyim mədəniyyəti sahələrində müsəlmanların təsirinə məruz qalan xristian ispanlar üçün istifadə edilən ümumi bir termin idi. Müstəriblər haqqında əlavə məlumat üçün baxın: Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, II, səh. 23-32.

⁴ Ərəb qəbilələrin erkən dövrdə Əndəlüsə köçü və yurd tutduqları bölgələr haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Lisān əd-dīn İbn əl-Xəttib, **əl-İhātə fī əxbəri Ğirnātə**, təhqiq: Muḥəmməd Abdullah İnnān, əl-Qāhire: Məktəbətü'l-Hənci, 1393/1973, I, səh. 102-105, 135; Mustafa Əbū Dayf Əhməd, **əl-Qabāilü'l-‘Arabiyyə fī'l-Əndəlüs hattā sukūti'l-xilāfəti'l-Üməviyyə: h. 91-422/710-1031**, Casablanca: Les Editions Maghrébines, 1983, səh. 73-78, 80-91, 401-476; Münis, **eyni əsər**, səh. 185-187, 400-402, 408-410; Dəvsəri, **eyni əsər**, səh. 65; Fərhāt, **eyni əsər**, səh. 106; Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, I, səh. 30-31.

⁵ Əhməd Təvfīq Muḥəmməd Məhəsnə, **əl-Həyātü's-siyāsiyyə fī devləti Bəni'l-Əhmər**, Külliyyəti'd-dirəsəti'l-‘ulyā, əl-Cəmiəti'l-Urduniyyə, əl-Urdun 1997, (Nəşr olunmamış magistratura elmi işi), səh. 81-82.

Bəni Əhmər əhalisinin müsəlman qrupunun ikinci qismini bərbərilər təşkil edirdilər. Bərbəri əhali əksəriyyət etibarilə əskəri təbəqəyə mənsub fərdlərdən ibarət idi. Bu xüsusiyyət, bərbəri xalqın Əndəlüsün fəthində iştirakı səbəbi ilə mümkün olmuşdu. Əskər olaraq Əndəlüsə keçən bərbərilərin böyük bir qismi fəthin ardından Əndəlüsə yerləşmiş və yarımadaı yeni vətən olaraq mənimsəmişdilər. Köçlər əsnasında bərbəri xalqın yerləşdiyi əsas bölgələr Karmona, Ronda, Malaqa və Qrenada məntəqələri idi. Qeyd etmək lazımdır ki, bu məntəqələrin hamısının müştərək xüsusiyyəti Məğribə yaxın olmaları idi.⁶ Belə bir seçimin arxa planında, Əndəlüsün iqlim və həyat şərtlərinin Məğribin dəniz sahilindəki bölgələrinin iqlim və həyat şərtlərinə yaxınlığına dair ümumi bir qənaət yarırdı. Əlavə olaraq, gözlənilməz bir çətinlik və yaxud da ciddi bir təhlükə qarşısında Əndəlüsə yerləşən bərbərilər asanlıqla Məğribə dönmə biləcəkləri bölgələri seçmişdilər. Bu təxminlərə rəğmən, qeyd etmək lazımdır ki, sonrakı illərdə Məğribə yönələn ciddi bir geri köç hadisəsi baş verməmiş, əksinə, Pireney yarımadasına yeni köçlər gerçəkləşmişdir. Bəni Əhmər dövrünə gəlincə, qeyd olunan köç dalğası bu dövrdə də tam sürətlə davam etmişdir. Xüsusilə bu dövrdə çox sayda bərbəri döyüşçü yarımadaıdakı hərbi əməliyyatlarda iştirak etmək üçün Əndəlüsə keçmiş və sonrakı illərdə geri qayıtmayıb oraya yerləşmişdir.

Bəni Əhmər dövlətinin demoqrafik vəziyyətini sadəcə ərəb və bərbəri əhali şəkilləndirmirdi. Demoqrafik tərkibin formalaşmasında yarımadaıdakı ispan krallıqların təzyiqindən qaçıb Bəni Əhmər bölgələrinə sığınan muhacirlərin xüsusi rolu vardı. Muhacirlərin təməl bəslənmə qaynağı yarımadaıdakı müdəccən statusundakı əhali idi. Müdəccən əhali Rekonkista hərəkətinin inkişafına paralel olaraq, yarımadaıdakı Kastilya və Araqon krallıqları tərəfindən zəbt edilən bölgələri tərk etməyib, müəyyən status və vergi müqabilində əski bölgələrində qalan müsəlman əhaliyə ətf olunan ümumi bir adlandırma idi. 1085-ci ildə Toledo şəhərinin zəbtiylə başlayan bu status, Bəni Əhmər dövründə, yəni Rekonkistanın son mərhələsində xüsusi əhəmmiyyət qazanmışdı. XIII-XV əsrləri əhatə edən bu dövrdə

⁶ Erkən dövrlərdə Əndəlüsə yönələn bərbəri köçləri və tutduqları yurdlar haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Əbū Dayf Əhməd, *eyni əsər*, səh. 78; Dəvsəfi, *eyni əsər*, səh. 72; Mūnis, *eyni əsər*, səh. 419-427; Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 106.

Portuqaliya, Kastilya və Araqon krallıqlarının ərazisi daxilində çox miqdarda ərəb, bərbəri və ispanlardan təşəkkül edən müdəccən əhali mövcud idi.⁷ Əvvəlki dövrlərdə olduğu kimi, Bəni Əhmər dövründə də zikir olunan statusdakı əhali, yarımadadakı ispan krallıqların hakimiyyətini qəbul etmiş olub, tələb edilən vergilər müqabilində öz yurdlarında yaşama haqqı əldə etmişdilər.⁸ Bu statusda olan əhaliyə öz dinlərini, adət və ənənələrini yaşama haqqı verilmişdi. Müxtəlif din, irq və millətlərə mənsub fərdlərin bir arada yaşadığı bu tip bir konvivenziya sisteminə hər zaman uyulduğunu və bu sistemin hər zaman tətbiq edildiyini söyləmək mümkün deyildir. Çünki bəzi hallarda konvivenziya şərtləri pozulur, müdəccən statusundakı əhəlinin haqq və hüquqlarına zərər verilir və bu statusdakı əhali təzyiqlərə məruz qalırdı. Təzyiqə məruz qalan müdəccənlərin bir qismi Məğribə köç edərkən, digər bir qismi isə mühacirlər statusu ilə etibarlı bölgələrə, yəni Bəni Əhmər

⁷ Məsələn, XV əsrin ikinci yarısında Araqon krallığında təxminən 300 min müdəccən əhali vardı. Bu rəqəm krallıqdakı əhəlinin ümumi miqdarının 20 %-ni, Valensiya əhəlisinin 30 %-ni, Kataloniya əhəlisinin isə 2 %-ni təşkil edirdi. Bu mövzuda müfəssəl məlumat üçün baxın: Geoffrey Woodward, **Spain in the Reigns of Isabella and Ferdinand, 1474-1516**, London: Hodder & Stoughton, 1997, səh. 14, 78; Mark D. Meyerson, "The War Against Islam and The Muslims at Home: The Mudejar Predicament in the Kingdom of Valencia during the Reign of Ferdinand 'El Católico' ", **Sharq Al-Andalus**, III (1986), səh. 103.

⁸ Müdəccən əhəlinin həyatı və hüquqi statusu haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Muəmməd Abdullah İnnən, **Devlətü'l-İslām fi'l-Əndəlūs: əl-‘Asrū’-r-rābi-Nihāyətü'l-Əndəlūs və tārīxü'l-‘Arabi’l-mütənassirīn**, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hāncī, 1417/1997, səh. 56-67; Fərhāt, **eyni əsər**, səh. 108; L.P. Harvey, **Islamic Spain 1250 to 1500**, Chicago and London: The University of Chicago Press, səh. 51-150; Henry Charles Lea, **İspanya Müslümanları: Hristiyanlaşdırılmaları və Sürülmələri**, Çev. Abdullah Davudoğlu, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1427/2006, səh. 14; Roberto Marin-Guzman, "Crusade in Al-Andalus: The Eleventh Century Formation of the Reconquista as an Ideology", **Islamic Studies**, XXXI/3 (1992), səh. 300; S.J. Robert I. Burns, "A Narrow Window: The Mudejars of the Kingdom of Valencia (1265-1270)", **Islamic Studies**, XXX/1-2 (1991), səh. 83-85; L. P. Harvey, "The Mudejars", **The Legacy of Muslim Spain**, Ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992, səh. 176-187; Mehmet Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", **İslâmî Araştırmalar**, XII/3-4 (1999), səh. 283; M. Cavid Baysun, "Moriskolar", **İA**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, VIII, səh. 428.

bölgələrinə köç edirdi.⁹ Bəni Əhmər bölgələrinə köç edənlər əksəriyyət etibarını ilə Valensiya, Kordoba, Sevilya və Mursiya şəhərlərindən gələn mühacirlərdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu prosesdə ispan krallıqlar, xüsusilə də Araqon krallığı zikir olunan köç hərəkətini təşviq edirdi. Belə bir hal Araqon Kralı III Pierre dövründə meydana gəlmiş və Valensiyalı müdəcənlərin Qrenada ilə Məğribə köçü üçün təşviqat işi aparılmışdı.¹⁰ Bənzər şəkildə, 1325-ci ildə Aragon krallığında xüsusi bir fərman yayınlanaraq, Qrenadaya köç etmək istəyən müdəcənlərə köç izni verilmişdi.¹¹ Qeyd olunan bütün bu köç dalğaları nəticəsində XIV əsrdə Qrenada şəhəri, mübaliğəsiz, qərbi Avropanın ən izdihamlı şəhərlərindən birinə çevrilmişdi. Papa V Klementi təbrik etmək üçün Vatikanı ziyarət edən Araqonlu rahiblər də Qrenadanın zikir olunan mövqeyinə işarə edərək, 1311-ci ildə şəhərdə təxminən 200 min əhali yaşadığını qeyd etmişdilər.¹² Nəticə etibarilə zikir olunan köçlər sayəsində XV əsrin ikinci yarısında Bəni Əhmər şəhərlərində təxminən yarım milyon əhali yaşayırdı.¹³ Əlbəttə ki, bu əhalinin böyük bir qismi Qrenada şəhərində toplanmışdı. Bu səbəblə Bəni Əhmər

⁹ Qeyd olunan dövrdə Bəni Əhmər bölgələrinə yönələn köç hərəkəti haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Dəvsəri, *eyni əsər*, səh. 86; Hugh Kennedy, **Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus**, London: Longman, 1996, səh. 277; Butrus b. Bulus Büstānī, **Məārikü'l-Arab fi'l-Əndəlūs**, Beyrūt: Dāru Marun Abbud, 1987, səh. 128; Muḥamməd Razūq, **əl-Əndəlūsiyyūn və həccərātuhum ilə'l-Məğrib: xilāl'l-qarneyn 16-17**, Dārü'l-Beyzā: İfrīqiya'ş-Şarq, 1991, səh. 53.

¹⁰ Qeyd olunan dövrdə Valensiya və ətrafında təqribən 100 min müsəlman əhali vardı. Bu mövzuda müfəssəl məlumat üçün baxın: İbrāhīm Hərekāt, "Belensiye", **DİA**, İstanbul: Türkiyə Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, V, səh. 405.

¹¹ Dəvsəri, *eyni əsər*, səh. 67-68.

¹² Fərḥāt, *eyni əsər*, səh. 106; Henry Kamen, **Empire: How Spain Became A World Power 1492-1763**, New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003, səh. 14-15; Rachel Arié, "Aperçus sur le Royaume Nasride de Grenade au XIVe Siècle", **Quaderni di Studi Arabi**, V-VI (1987-1988), səh. 63-64.

¹³ Təxmini hesablamalara görə, qeyd olunan dövrdə Kastilya krallığının əhalisi 5-6 milyon, Aragon krallığının əhalisi 900 min ilə 1 milyon, Portuqaliya krallığının əhalisi isə 1 milyon idi. XV-XVI əsrlər arasında Pireney yarımadasındakı demoqrafik vəziyyət haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: J.H. Elliott, **Imperial Spain 1469-1716**, England: Penguin Books, 1963, səh. 24-25; Arié, *eyni əsər*, səh. 63-64.

dövlətinin son on ilində Qrenada və ətrafındakı əhalinin sayı dörd yüz min ilə beş yüz min arasında dəyişirdi.¹⁴

Mərkəzi şəhər mövqeyində olan Qrenadadakı izdiham və əhali çoxluğu Bəni Əhmər ordusunun təməl insan gücünü təşkil edirdi. Bir müddət sonra bu reallığı idrak edən ıspan krallıqlar Qrenadaya yönələn köç dalğasını durdurmaq üçün müxtəlif yollara müraciət etdilər. Məsələn, Almuneqar, Malaqa və Almeriya kimi şəhərlərin təslim müqavilələrinə köç haqqında xüsusi maddələr qoyuldu və zəbt olunan şəhərlərdəki əhalinin Qrenadaya köçünə mane olunmaq istəndi. Bunun əvəzinə zikir olunan bölgə və şəhərlərin əhalisinin Məğribə köçü təşviq edildi. Qeyd olunan bütün bu tədbirlərə rəğmən, bəhs olunan köç dalğasının önün kəsmək mümkün olmadı; Kastilya və Araqon işğalına məruz qalan Loxa, Elvira və Montefrio kimi şəhərlərin əhalisi daşınması mümkün olan bütün əmlaklarını alıb Qrenadaya köç etdi.¹⁵ Zikir olunan köçləri, digər bölgələrdəki müdəcən əhali də təqib etdi və bu prosesdə Almeriya və Baeza əhalisi kütlələr halında köç edib Qrenadaya sığındı.¹⁶ Bu və bənzər köç dalğaları sayəsində, şübhəsiz ki, ölkənin müsəlman əhalisi artıb, ölkə demoqrafiyasının ən mühüm qrupu halına gəldi.

Bəni Əhmər dövründə ölkə əhalisinin müsəlman təbəəsi haqqında nəticə etibarən isə qeyd etmək lazımdır ki, ölkədəki ərəblər dövlət təşkilatında, idari qurumlarda və əyalət idarələrində bürokratik vəzifələrdə işləyirdilər. Buna əlavə olaraq, kənd təsərrüfatı, sənətkarlıq və ticarət ilə də məşğul olurdular. Ölkənin bərbəri əhalisi hərbi işlərlə məşğul olub, yarımadadakı bərbəri silahlı qüvvələrində muzdlu əskərlər olaraq xidmət edirdilər. İspan krallıqlar tərəfindən zəbt edilən ərazilərdən köç edən mühacirlərin əsas məşğuliyyət sahələri isə kənd təsərrüfatı, sənətkarlıq və ticarət işləri idi.

Bəni Əhmər əhalisinin mühüm bir qismini ölkə daxilindəki xristian dininə mənsub etnik qruplar təşkil edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, ölkədəki

¹⁴ Son dövr Bəni Əhmər əhalisi ilə əlaqədar rəqəmləri müqayisə edin: İnan, *eyni əsər*, səh. 70, 232, 441; Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salihi Tuğ, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, II, səh. 871.

¹⁵ *Əxbərü'l-‘asr fi inkidāi devlāti Bənī Nasr*, təhqiq: Hüseyn Münis, əl-Qahirə: əz-Zəhrā li'l-ilāmi'l-Arabī, 1412/1991, səh. 91-92.

¹⁶ İnan, *eyni əsər*, səh. 235.

xristian əhalinin miqdarını tam olaraq təsbit etmək mümkün deyil. Buna rəğmən, onların miqdarında daima bir çoxalma müşahidə olunurdu. Bəhs olunan dövrdə ölkədəki xristian əhalinin miqdarı mültəcilər, səyyahlar və tacir sinifinə mənsub şəxslər sayəsində artırdı. Bu prosesə paralel olaraq, ölkənin Malaqa, Qrenada, Almunekar və Almeriya kimi şəhərlərində qurulan ticarət koloniyalarında əcnəbi ölkələrdən gələn əhali, xüsusilə də xristian vətəndaşlar yaşayırdı. Qeyd olunan xristian təbəə isə əksəriyyət etibarını ilə Genuya, Venetsiya və Florensiya kimi İtalya şəhər dövlətləri ilə Navarra, Araqon, Kastilya və Portuqaliya krallıqlarından gəlir və müəyyən müddət ərzində bu koloniyalarda həm yaşayır, həm də ticari fəaliyyətlərini davam etdirirdilər. Meydana gələn müharibələr əsnasında ələ keçirilən əsirlər də ölkədəki xristian əhalisinin mühüm bir qismini təşkil edirdi.¹⁷ Bu mövzu ilə əlaqədar bir neçə arqumenti qeyd etmək mümkündür. Məsələn, 1485-ci ildə Kastilya krallığı tərəfindən zəbt olunan Ronda şəhərində 400, 1486-cı ildə zəbt olunan Loxa şəhərində 140, Qrenada ətrafındakı muharibələrdə isə təxminən 700 xristian əsir sərbəst buraxılmışdı.¹⁸

Tacirlər ilə müharibə əsirlərinə əlavə olaraq, ölkənin müxtəlif bölgələrində xristian dininə mənsub yerli əhali vardı. Bu əhalinin yaşadığı ən izdihamlı məhəllə Qrenada hasarlarının xaricində Elvira qapısı yaxınlığında yerləşən kilisə ətrafında yerləşən yaşayış massivi idi. Qeyd etmək lazımdır ki, bu əhali zimmi statusunda olub, İslam hüququna görə təyin olunan vergi miqdarını ödəyərək Bəni Əhmər torpaqlarında öz həyatlarını davam etdirirdilər. Hüquqi statuslarına görə, əlamətdar gün və dini bayramlar təmsalında onların adət-ənənələrinə hörmət edilirdi. Bu hüquqlarından istifadə edən xristian əhali, məsələn, bazar günlərini tətil olaraq keçirirdi.¹⁹

Bəni Əhmər sərhədləri daxilindəki xristian əhali müxtəlif tip peşə və məşğuliyyət sahibi idi. Onlar arasında ticarət ərbabı olduğu kimi kənd təsərrüfatı və heyvandarlıq işləri ilə məşğul olanlar da vardı. Əhalinin bu qrupuna aid bəzi fərdlər bir sıra hallarda üst bürokratik vəzifələrə yüksələ bilirdilər. Eynilə Osmanlı dövlətində olduğu kimi burada da ölkə xaricindən

¹⁷ Fərhat, *eyni əsər*, səh. 109-110.

¹⁸ Fərhat, *eyni əsər*, səh. 111-112; Dəvsəfi, *eyni əsər*, səh. 81.

¹⁹ Dəvsəfi, *eyni əsər*, səh. 82.

əsir edilən və yaxud da qul olaraq satın alınan xristian ailələrə mənsub uşaqlar xüsusi təhsil aldıqdan sonra sarayda, bürokratyada məmur təyin edilirdilər. Məmurlar arasında vəzir və hacib vəzifələrinə qədər yüksələnələr vardı. Bəni Əhmər tarixində bir neçə belə hala təsadüf etmək mümkündür. Məsələn, Əbu əl-Həccac Yusuf b. Əbu əl-Vəlid İsmayılın vəziri Əbu ən-Naim Rizvan idi. Bu vəzir Kastilya və yaxud da Katalonya xristianlarının soyundan olub, kiçik yaşlarında müsəlmanlar tərəfindən əsir edilmiş və Sultan Əbu əl-Vəlid İsmayılın sarayına gətirilmişdi.²⁰ Sarayda böyüyən bu şəxs üstün məziyyətləri və nəcabəti nəticəsində bir müddət sonra ön plana çıxmış və Qrenada sarayında sevilən və hörmət görən bir şəxs olmuşdur. Bu mövqeyi səbəbilə sultanın oğlu Əbu Abdulla Məhəmmədin təlim və tərbiyəsi ona həvalə edilmişdi.²¹ Sonrakı illərdə isə bacarıq və yüksək keyfiyyətləri nəzərə alınıb, haciblik və vəzirlik vəzifələrinə yüksəldilmişdir. Xristian dininə mənsub başqa bir dövlət adamı isə Sultan Əbu əl-Həsən dövrünün vəziri Əbu əl-Qasım Rizvan idi. İspan əsilli olan bu şəxs də kiçik yaşlarında əsir edilib Qrenada sarayına satılmışdı. Burada təlim və tərbiyyə edildikdən sonra bürokratyada məmur olaraq çalışmaya başlamış və bir müddət sonra baş vəzir vəzifəsinə təyin edilmişdir. Əmin və etibarlı bir dövlət xadimi olduğu üçün Sultan Əbu əl-Həsən Əli ona çox bel bağlamış və bütün idari işləri ona həvalə etmişdir.²² Bəhs olunan məmur isə eyni vəzifəni layiqi ilə ifa etmiş və idarə işlərində Bəni Əhmər dövlətinin mənfəətlərini ön planda tutmuşdur. Yüksək bürokratiyada vəzifə alan başqa bir xristian əsilli məmur isə Əbu əs-Süruc Müfərric idi. Bu şəxs bir müddət boyunca hacib vəzifəsini icra etmişdir.²³

Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs toplumunun üçüncü böyük qrupunu ölkədəki yəhudi əhali təşkil edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, yəhudilər Əməvi fəthindən əvvəl yarımadaya yerləşmişdilər. Bu səbəblə Əməvi orduları, fətih əsnasında Pireney yarımadasında izdihamlı bir yəhudi qrup ilə qarşılaşmışdı.

²⁰ İbn əl-Xətib, *eyni əsər*, I, səh. 507; İnən, *eyni əsər*, səh. 125; Antonio Fernández-Puertas, "The Three Great Sultans of al-Dawla al-İsmā'iliyya al-Nasriyya who Built the Fourteenth-Century Alhambra: İsmā'il I, Yüsuf I, Muhammad I", *JRAS*, I/I (1997), səh. 9.

²¹ İbn əl-Xətib, *eyni əsər*, I, səh. 507; İnən, *eyni əsər*, səh. 125.

²² Əxbārü'l-ʿasr, səh. 78.

²³ Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 75.

Əməvi fəthindən əvvəl qeyd olunan yəhudi əhali Viziqot krallarından təzyiq görüb qula çevrilirdilər. Əlavə olaraq, malları və mülkləri müsadirə edildiyi üçün Viziqot idarəsindən məmnun deyildilər.²⁴ Məhz bu səbəblə ərəb və bərbərilərdən mütəşəkkil Əməvi ordusu Əndəlüsə keçər keçməz bu ordunun yarımadaadakı ən mühüm köməkçiləri yarımadaadakı yəhudi xalq olmuşdu. Fəthilər əsnasında göstərdikləri xidmət və yardım müqabilində yəhudi əhali Əməvi idarəçiləri nəzdində xüsusi dəyər qazandı. Hətta əvvəlki dövrlərdə yəhudi olduqlarını gizləmək məcburiyyətində qalan və qula çevrilmə qorxusu ilə yarımadaı tərk edən yəhudi xalqın böyük bir qismi yenidən Pireney yarımadasına dönüb, Kordoba, Qrenada, Elvira, Toledo, Karmona və Lusina kimi şəhərlərdə məskunlaşmaya başladı. Geri köç dalğası səbəbi ilə qısa bir müddət sonra Karmona və Lusina kimi şəhərlərdə bir neçə yəhudi məhəlləsi peyda oldu.²⁵ Əndəlüs Əməviləri dövrü boyunca yəhudi əhali tibb, diplomatiya, kömrük və maliyyə sahələrində yüksək bürokratik vəzifələrə yüksəldilər və mühüm vəzifələr icra etdilər.²⁶ Murabitlərdən Yusif b. Taşfin dövründə yudarıda qeyd olunan konvivenziya şəraiti sona çatdı və bu tarixdən sonra Əndəlüsdəki yəhudi topluluq bir sıra təzyiqlərə məruz qaldı. Bu prosesdə onların bir qismi İslam dinini qəbul etməyə məcbur oldu. Qeyd olunan vəziyyət Müvəhhidlər dövründə də qismən davam etdi. Bu səbəblə

²⁴ Əməvi fəthindən əvvəl Pireney yarımadasındakı yəhudilərin ümumi vəziyyətləri və məruz qaldıqları təzyiqlər haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Münis, *eyni əsər*, səh. 542-544; Əhməd Muxtər əl-Abbadi, *Fı tārīxi'l-Məğrib və'l-Əndəlüs*, Beyrüt: Dārü'n-nahdati'l-'arabiyyə, (t.y.), səh. 50; Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiyə Yahudiləri*, Jerusalem: Kudüs İbrani Universiteti, 1982, səh. 11; Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara: Andaç Yayınları, 2003, səh. 36-38.

²⁵ Fərhat, *eyni əsər*, səh. 114.

²⁶ Pireney yarımadasındakı yəhudilərin Əndəlüs Əməviləri dövründəki vəziyyətləri, ictimai və mədəni fəaliyyətləri haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: E. Lévi-Provençal, *La Civilisation Arabe en Espagne: Vue Générale*, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1961, səh. 144-145; Sevilla-Sharon, *eyni əsər*, səh. 13-15; Eroğlu, *eyni əsər*, səh. 39-43; Raymond P. Scheindlin, "Hebrew Poetry in Medieval Iberia", *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Ed. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn D. Dodds, New York: George Braziller, Inc., 1992, səh. 40-46.

Əndəlüsdəki yəhudi əhalinin böyük bir qismi Kastilya və Katalonyaya köç etmək məcburiyyətində qaldı.²⁷

Yəhudi əhalinin Bəni Əhmər şəhərlərinə, ələlxüsus da Qrenada şəhərində məskunlaşmaları isə Əməvi fəthindən əvvəlki dövrdə meydana gəlmişdir. Əndəlüs Əməviləri dövründə Elvira bölgəsindəki yəhudi əhalinin böyük bir qismi köç edib, o vaxtlar qəsəbə statusunda olan Qrenadaya yerləşmişdi.²⁸ Bu səbəblə bir müddət sonra qəsəbənin əhalisinin sayında artışı meydana gəlmiş və qəsəbə “Qırnāta əl-Yəhūd” adıyla bilinməyə başlamışdır.²⁹ Müvəhhidlər dövründəki təzyiqlər səbəbi ilə qeyd olunan qəsəbədəki yəhudilərin sayı azalmışdır. Bəni Əhmər dövründə isə yəhudi əhali yenidən Bəni Əhmər şəhərlərinə köç etməyə başlamışdır. Belə bir hadisə 1367-ci ildə meydana gəlmiş və Kastilya təzyiqindən qaçan 300 yəhudi ailə Sultan V Məhəmmədə sığınmışdır. Sultan V Məhəmməd isə onları ölkənin müxtəlif bölgələrinə məskunlaşdırmışdır.³⁰

Rekonkista hərəkətinin inkişafına paralel olaraq, yarımadadakı krallıqların hakimiyyəti altında yaşayan yəhudi əhali təzyiq görüb müxtəlif problemlərlə üz-üzə qalarkən,³¹ Bəni Əhmər hakimiyyəti altında yaşayan

²⁷ Qeyd olunan hadisə ilə əlaqədar müfəssəl məlumat üçün baxın: Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 114; Scheindlin, *eyni əsər*, səh. 50; H.B., “Granada”, *EJ*, Ed. Cecil Ruth, Jerusalem: Keter Publishing House, (t.y.), VII, səh. 852; Məhəsnə, *eyni əsər*, səh. 83-84.

²⁸ İbn əl-Xətib, *eyni əsər*, I, səh. 101.

²⁹ Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 115, 207; H.B., *eyni əsər*, VII, səh. 852; Məhəsnə, *eyni əsər*, səh. 83.

³⁰ Bəni Əhmər şəhərlərinə yönələn yəhudi köçü haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 116; Scheindlin, *eyni əsər*, səh. 58; Puertas, *eyni əsər*, səh. 20; Məhəsnə, *eyni əsər*, səh. 84.

³¹ İspan krallıqlarında yəhudilərin ümumi vəziyyətləri, ictimai, iqtisadi və mədəni fəaliyyətləri, qarşılaşdıqları problemlər və sürgün edilmələri haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Benjamin R. Gampel, *The Last Jews on Iberian Soil Navarrese Jewry 1479/1498*, Berkley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1989, səh. 22-50, 71-134; David M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996, səh. 3-72; Sevilla-Sharon, *eyni əsər*, səh. 15-18; Eroğlu, *eyni əsər*, səh. 44-68; Angus Mackay, “The Jews in Spain during the Middle Ages”, *Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After*, Ed. Elie Kedourie, London: Thames and Hudson Ltd, 1992, səh. 33, 50; Eleazar Gutwirth, “Towards Expulsion: 1391-1492”, *Spain and the Jews: The Sephardi Expe-*

yəhudi təbəə konvivensiya şərtləri daxilində asudə bir həyat sürürdü. Qeyd etmək lazımdır ki, əhli-kitab mənsubu bir qrup olduqları üçün bu situasiya onlara şamil edilmişdi. Elmi ədəbiyyatda zimmi statusu olaraq qeyd olunan bu status müqabilində yəhudi əhali cizyə ödəyirdi. Bu şərtlər daxilində ölkə yəhudiləri dövlətin himayəsinə qəbul edilir, təhlükədən uzaq və asudə həyat sürürdülər. Məhz bu səbəblə Bəni Əhmər dövründə hər hansı bir ciddi yəhudi üsyanı müşahidə edilməmişdir. Lakin tədqiqat obyektimizi təşkil edən dövrdə yəhudilərin hər zaman üçün konvivensiya şəraitindən istifadə etdiklərini söyləmək mümkün deyil. Bəzi istisnai hallarda Bəni Əhmər himayəsi altında yaşayan yəhudi əhalinin müəyyən dərəcədə təzyiqlə qarşılaşdığı müşahidə edilmişdir. Bu durum altıncı Bəni Əhmər Sultanı Əbu əl-Vəlid İsmayıl b. Fərəc dövründə (1314-1325) meydana gəlmiş və Bəni Əhmər torpaqlarında yaşayan yəhudilər qismən təzyiqlə məruz qalmışlardır. Qeyd olunan təzyiqlər onların müsəlmanlardan fərqlənmələrini təmin etmək məqsədiylə tətbiq edilmişdir. Tətbiqatda isə onların geyim-gecimlərinə diqqət edilmiş, sarı sarıqlar və sarı patlarlar geymələri əmr edilmişdir.³² Bu tip istisnalar xaricində onların haqq və hüquqlarına riayət edilmiş və bir sıra müqavilələrdə onlarla əlaqədar maddələr yer almışdır. Bu durumun konkret bir təzahürü Bəni Əhmər dövlətinin çöküşünü təsdiq edən “Qrenada müqaviləsi”ndə öz əksini tapmışdır. Belə ki, qeyd olunan müqavilənin bir maddəsi Bəni Əhmər himayəsində olan yəhudi əhalinin gələcək taleyi ilə əlaqədar idi. Müqaviləyə əlavə olunan maddəyə görə, Bəni Əhmər təbəəsi olan yəhudilərin Qrenadanın təslimindən sonrakı üç ay boyunca Məğribə köç etmə haqqları vardı.³³

Bəni Əhmər dövründə yarımadanın cənubi-şərqində məskunlaşmış yəhudi əhalinin miqdarını tam olaraq təsbit etmək mümkün deyil. Buna rəğmən, bu mövzuda bəzi rəqəmlər vermək mümkündür. Məsələn, Sultan V

rience 1492 and After, Ed. Elie Kedourie, London: Thames and Hudson Ltd, 1992, səh. 51-73; Scheindlin, *eyni əsər*, səh. 56-58.

³² Qeyd olunan tətbiqat haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: İbn əl-Xəttib, *eyni əsər*, I, səh. 388; İnən, *eyni əsər*, səh. 121; Dəvsəri, *eyni əsər*, səh. 84.

³³ Qeyd olunan maddə haqqında baxın: İnən, *eyni əsər*, səh. 248; Abdullah Muhamməd Cəməlüddin, *əl-Muslimünə'l-munassarün əvi'l-Mürisliyyünə'l-Əndəlusiyyün: safha muhimmə min tārīxi'l-Muslimin fi'l-Əndəlūs, əl-Qāhirə: Dārü's-sahvə*, 1991, səh. 27; Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 115-116; Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, səh. 317, 321; H.B., *eyni əsər*, VII, 852.

Məhəmməd dövründə Bəni Əhmər hakimiyyəti altındakı bölgələrə 20 min yəhudinin köç etdiyi təxmin edilir. Əlavə olaraq, bu dövrdə Malaqa şəhərinin şərq hissəsində bir yəhudi məhəlləsi vardı. Bu səbəblə 1487-ci ildə ispanlar tərəfindən zəbt edilən Malaqa şəhərində 400 yəhudi ələ keçirilmişdi. Velez şəhərinin zəbtı əsnasında şəhərdə təxminən 50 yəhudiyə təsadüf edilmişdi.³⁴ Qrenadaya bitişik əl-Bəyyazın qəsəbəsində də yəhudi məhəlləsi vardı. Qrenadada yaşayan yəhudilərin özlərinə məxsus hamamları və məbədləri vardı. Onların buradakı evləri dar və kiçik olub, dolambaclı və dar məhəllədə yerləşirdi.

Bəni Əhmər bölgələrindəki yəhudilərin təməl məşğuliyyət sahələri ticarət, siyasət və iqtisadiyyat idi. Buna əlavə olaraq, onlar tərcümə fəaliyyəti, tibb elmi və poeziya ilə də məşğul olurdular. Bu səbəblə onlar arasından bir neçə məşhur saray təbibləri və tərcüməçi yetişmişdir.³⁵ Qeyd olunan dövrün məşhur yəhudi təbiblərindən biri İbrahim b. Sursar əl-Yəhudi idi. Bu tabib, V Məhəmmədin saray təbiblərindən idi.³⁶ Tərcüməçilik işində ixtisaslaşanlar arasında isə Ysrael de Rondanın xüsusi yeri vardı. Bu tərcüməçi ərəb dilindən ispan dilinə tərcümələr edirdi. Adı qeyd olunan tərcüməçi 1485-ci ildə meydana gələn Ronda şəhərinin təslim müzakirələrində iştirak etmiş və buradakı müzakirələrin tərcüməsini etmişdi.³⁷ Buna əlavə olaraq, son Bəni Əhmər Sultanı Əbu Abdullanın sarayında Berdonil və Boda adlı iki yəhudi tərcüməçi çalışırdı.³⁸ Bütün bu fəaliyyətlərinin xaricində ölkənin yəhudi əhalisi ictimai və iqtisadi həyatda da böyük bir nüfuza sahibdi. Onların böyük bir qismi qazanc gətirən işlərdə, xüsusilə ipək istehsalı və ticarəti ilə məşğul olurdu.¹

³⁴ Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 117.

³⁵ İnnān, *eyni əsər*, səh. 72-73.

³⁶ İbrahim b. Sursar haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Dəvsəri, *eyni əsər*, səh. 85; Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 117.

³⁷ Dəvsəri, *eyni əsər*, səh. 85; Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 117-118.

³⁸ Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 118.

Nəticə

Nəticə etibarilə, qeyd etmək lazımdır ki, dövrün və ictimai şərtlərinin dəyişməsinə paralel olaraq, son dövr orta əsrlərdə Əndəlüsün demoqrafiyasında ümumi bir vəziyyət təzahür etmiş, milli və dini təmayülləri əsas alan bir millət sistemi ortaya çıxmışdır. Bu millət sistemində həlledici yerə müsəlman ərəblər sahib idilər. Bərbərilər və mühacirlər, ələlxüsus da müsəlman ispanlar onların yarımadaadakı ən yaxın müttəfiqləri idi. Onlardan sonra gələn qruplar ölkədəki xristian və yəhudi əhali idi. Demoqrafik nöqteyi-nəzərindən əhalinin əksəriyyət qismini təşkil edən ərəblər mühüm bürokratik vəzifələri əllərində tutur, başqa bir ifadə ilə ölkəni idarə edirdilər. Onların ən yaxın müttəfiqi statusunda olan bərbərilər əksəriyyət etibarını ilə hərbi işlərlə məşğul olurdular. Zəbt edilən Əndəlüs bölgələrindən köç edən müsəlman mühacirlər ticarət və sənətkarlıqla məşğul olurdular. Ölkədəki xristian təbəə isə əsas etibarını ilə ticarət və kənd təsərrüfatı sahələrində fəal idilər. Buna əlavə olaraq, onlar arasından bəzi hallarda bir neçə üstün qabiliyyətli dövlət xadimi çıxmış və bürokratiyada mühüm vəzifələr icra etmişdir. Ölkə əhalisinin üçüncü mühüm qrupu olan yəhudilər isə əksəriyyət etibarını ilə ticarət və tibb sahələrində məşhur idilər. Buna əlavə olaraq, tərcüməçi kimi fəaliyyət göstərir, müxtəlif tipli diplomatik görüşlər ilə rəsmi sənədləri tərcümə edirdilər.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT

Əxbərü'l-‘asr fî inkidāi devlāti Bənī Nasr, təhqiq: Hüseyn Mūnis, əl-Qāhirə: əz-Zəhrā li'l-ilāmi'l-Arabī, 1412/1991.

Əhməd, Mustafa Əbū Dayf, **əl-Qabāilü'l-‘Arabiyyə fî'l-Əndəlūs hattā sukūti'l-xilāfəti'l-Üməviyyə**: h. 91-422/710-1031, Casablanca: Les Editions Maghrébines, 1983.

Arie, Rachel, “Aperçus sur le Royaume Nasride de Grenade au XIVe Siècle”, **Quaderni di Studi Arabi**, V-VI (1987-1988), səh. 58-69.

Baysun, M. Cavid, “Moriskolar”, **İA (İslâm Ansiklopedisi)**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993, VIII, səh. 428-429.

Burns, S.J. Robert I., “A Narrow Window: The Mudejars of the Kingdom of Valencia (1265-1270)”, **Islamic Studies**, XXX/1-2 (1991), səh. 83-94.

Büstānī, Butrus b. Bulus, **Məārikü'l-Arab fî'l-Əndəlūs**, Beyrüt: Dāru Marun Abbud, 1987.

Cemālüddīn, Abdullah Muḥamməd, **əl-Muslimünə'l-munassarūn əvi'l-Müriskiyyünə'l-Əndəlusiyyūn: safha muhimmə min tārīxi'l-Muslimīn fî'l-Əndəlūs**, əl-Qāhirə: Dārü's-sahvə, 1991.

əd-Dəvsərī, Əhməd Sānī, **əl-Həyātü'l-ictimāiyyə fī Ğirnāta fī ‘asri devlāti Bənī'l-Əhmər**, Əbū Zabī: əl-Məcməü's-səqāfī, 2004.

əl-Abbādī, Əhməd Muxtār, **Fī tārīxi'l-Məğrib və'l-Əndəlūs**, Beyrüt: Dārü'n-nahdati'l-‘arabiyyə, (t.y.).

Elliott, J.H., **Imperial Spain 1469-1716**, England: Penguin Books, 1963.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, **Osmanlı Devletinde Yahudiler**, Ankara: Andaç Yayınları, 2003.

Fərhāt, Yūsuf Şükrī, **Ğirnāta fī zilli Bənī'l-Əhmər: dirāsə hadāriyyə**, (y.y.): əl-Müəssəsətü'l-cāmi‘a li'd-dirāsāt və'n-nəşr və't-təvzī, 1402/1982.

Gampel, Benjamin R., **The Last Jews on Iberian Soil Navarrese Jewry 1479/1498**, Berkley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1989.

Gitlitz, David M., **Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews**, Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996.

Gutwirth, Eleazar, "Towards Expulsion: 1391-1492", **Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After**, Ed. Elie Kedourie, London: Thames and Hudson Ltd, 1992, səh. 51-73.

Guzman, Roberto Marin, "Crusade in Al-Andalus: The Eleventh Century Formation of the Reconquista as an Ideology", **Islamic Studies**, XXXI/3 (1992), səh. 287-318.

H.B., "Granada", **EJ** (Encyclopaedia Judaica), Ed. Cecil Ruth, Jerusalem: Keter Publishing House, (t.y.), VII, səh. 852-853.

Harekât, İbrâhim, "Belensiye", **DİA** (Diyamet İslâm Ansiklopedisi), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, V, səh. 404-405.

Harvey, L. P., "The Mudejars", **The Legacy of Muslim Spain**, Ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992, səh. 176-187.

Harvey, L.P., **Islamic Spain 1250 to 1500**, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

Hitti, Philip K., **Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, I-II.

İbn əl-Xətib, Lisân əd-dîn, **əl-İhâta fî əxbâri Ğırnâta**, təhqiq: Muḥamməd Abdullah İnân, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hāncî, 1393-1397/1973-1977, I-IV.

İnân, Muḥamməd Abdullah, **Devlätü'l-İslâm fi'l-Əndəlüs: əl-‘Asrū’-r-rābi-Nihāyätü'l-Əndəlüs və tārīxü'l-‘Arabi’l-mütənassirîn**, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hāncî, 1417/1997.

Kamen, Henry, **Empire: How Spain Became A World Power 1492-1763**, New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003.

Kennedy, Hugh, **Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus**, London: Longman, 1996.

Lea, Henry Charles, **İspanya Müslümanları: Hristiyanlaşdırılmaları və Sürülmeleri**, Çev. Abdullah Davudoğlu, İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1427/2006.

Mackay, Angus, "The Jews in Spain during the Middle Ages", **Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After**, Ed. Elie Kedourie, London: Thames and Hudson Ltd, 1992.

Məhəsənə, Əhməd Təvfıq Muəmməd, **əl-Həyātü's-siyāsiyyə fī devləti Bəni'l-Əhmər**, Külliyyätü'd-dirāsəti'l-‘ulyā, əl-Cāmiätü'l-Urduniyyə, əl-Urdun 1997, (Nəşr olunmamış magistratura elmi işi).

Meyerson, Mark D., “The War Against Islam and The Muslims at Home: The Mudejar Predicament in the Kingdom of Valencia during the Reign of Ferdinand ‘El Católico’”, **Sharq Al-Andalus**, III (1986), səh. 103-113.

Münis, Hüseyin, **Fəcrü'l-Əndəlüs: Dirāsə fī tārīxi'l-Əndəlüs minə'l-fəthi'l-islāmī ilā kıyāmi'd-devləti'l-Əməviyyə (711-756)**, Beyrüt: Dārü'l-mənāhil, 1423/2002.

Özdemir, Mehmet, “Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?”, **İslāmî Araştırmalar**, XII/3-4 (1999), səh. 283-296.

Özdemir, Mehmet, **Endülüs Müslümanları**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994-1997, I-III.

Özdemir, Mehmet, **Endülüs'de Muvelledün Hareketleri (180-320/796-932)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

Provençal, E. Lévi, **La Civilisation Arabe en Espagne: Vue Générale**, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1961.

Puertas, Antonio Fernández, “The Three Great Sultans of al-Dawla al-İsmā‘iliyya al-Nasriyya who Built the Fourteenth-Century Alhambra: İsmā‘il I, Yūsuf I, Muəmməd I”, **JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society)**, I/1 (1997), səh. 1-25.

Razūq, Muəmməd, **əl-Əndəlusiyyūn və həcərātuhum ilə'l-Məğrib: xilālə'l-qarneyn 16-17**, Dārü'l-Beyzā: İfritqiya's-Şarq, 1991.

Scheindlin, Raymond P., “Hebrew Poetry in Medieval Iberia”, **Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain**, Ed. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn D. Dodds, New York: George Braziller, Inc., 1992, səh. 39-59.

Sevilla-Sharon, Moshe, **Türkiye Yahudileri**, Jerusalem: Kudüs İbrani Üniversitesi, 1982.

Woodward, Geoffrey, **Spain in the Reigns of Isabella and Ferdinand, 1474-1516**, London: Hodder & Stoughton, 1997.

Qiyas Shukurov

The Demographic Structure of Andalucian Society in the Nasrīd Period

Nasrīd Kingdom (Banī Ahmar State) is the last Moorish kingdom in the Medieval Spain. The Kingdom was situated in the southeast part of the Iberian peninsula as well as areas along the Mediterranean coast. The population of the kingdom was marked by a multinational demographic structure; so that the Moors, Christians and Jews were the basic religious and national groups of Nasrīd society. Our article studies the leading ethnical and religious roots of Andalusian population in the Nasrīd period. The main aim of the study is to find out the chief ethnical and religious structure and configuration of Nasrīd society.

Keywords: Spain, Andalucia, Nasrīd Kingdom, Granada, Nasrīd society

Гияс Шюкюров

Демографическое положение населения Андалус во время Бани Ахмер

Основным объектом исследования является демографическое положение населения государства Бани Ахмер правящим над юго-восточными регионами полуострова Пиреней в период 1232-1492-ые годы. В исследование изучается этнический и религиозный состав населения государства, привилегии различных групп и социальный связь между ними, социальный статус мусульман арабов, управляющий верховный властью, и в том числе барбаров, в особенности испанцев-христиан, социальный статус еврейского населения, сфера их занятий и научно-культурная деятельность.

Ключевое слово: Испания, Андалус, государства Бани Ахмер, Гренада, общества Насри

Qiyas Şükürov***Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs əhalisinin demoqrafik vəziyyəti***

1232-1492-ci illər arasında Pireney yarımadasının cənubi-şərq bölgələri üzərində höküm sürən Bəni Əhmər dövlətinin əhalisinin demoqrafik vəziyyəti bu məqalənin əsas tədqiqat obyekti təşkil edir. Tədqiqat işində ölkə əhalisinin etnik və dini tərkibi, ölkədəki fərqli qrupların imtiyazları və aralarındakı sosial əlaqələr tədqiq edilir; ali hakimiyyəti öz əlində tutan müsəlman ərəblərə əlavə olaraq, bərbərilərin sosial statusu, qeyri-müsəlman əhalinin, ələlxüsus da xristian əsilli ispanların vəziyyəti, yəhudi təbəənin sosial statusu, məşğuliyyət sahələri və elmi-mədəni fəaliyyətləri araşdırılır.

Açar sözlər: İspanya, Əndəlüs, Bəni Əhmər dövləti, Qrenada, Nasri toplumu

S.M.Qocayeva

BDU

Həqiri Təbrizi yaradıcılığında Quran rəvayətlərilə bağlı mənalər

Ədəbiyyat, incəsənət və elm xadimi olan hər bir şəxsiyyət öz dövrünün övlədidir. Onun həyata baxışı, düşüncə tərz, yaşadığı mühitin ab-havasına uyğun olur, amal və istəkləri isə mövcud hadisələrə münasibətdə meydana çıxır. Bu hal hamıdan daha artıq dərəcədə sənət adamlarına, xüsusilə şairlərə aiddir. Böyük söz ustaları hansı mövzuda yazmalarından asılı olmayaraq həmişə müəyyən fikirlərin, ideyaların təbliğatçılarıdır. Onların irəli sürdükləri müddəalar, söylədikləri mülahizələr əsas etibarilə fərdi yaradıcılıq fəaliyyətinin məhsulu sayılır. Həmçinin dövrün, zamanın tələbinə cavab verir, onunla səsleşir. Bu baxımdan Həqiri Təbrizinin dünyagörüşünü öyrənməkdən əvvəl onun dövründə mövcud olmuş ideya cərəyanları haqqında müəyyən təsəvvür əldə etmək lazım gəlir. Şairin varlığa və idraka dair fikirlərini onların zəminində nəzərdən keçirib qiymətləndirmək çox faydalı olar.

Həqiri Təbrizinin dünyagörüşündən, onun ideya mənbələrindən danışarkən ilk növbədə «Leyli və Məcnun» məsnəvisi yada düşür. Şair burada müxtəlif fikir cərəyanları, xüsusən ilahiyat və təsəvvüflə yaxından tanış olan bir mütəfəkkir kimi diqqəti cəlb edir. «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin başlanğıcı Quranın surələri işığında qələmə alınıb, burada varlığa dair fikirlər mədh edilir. Əlbəttə, bu, təsadüfi deyildir. Orta əsrlərdə müsəlman aləmində bütün ideya cərəyanlarının və təlimlərinin əsasında Quranın ilahi kəlamı dururdu. «Quran bütün müsəlmanlar üçün başlıca dini təlim mənbəyidir. Quranda dini, etik, hüquqi, təsərrüfat xarakterli təlimatlar, qaydalar, qadağanlar, göstərişlər vardır» (3.43). Bu ecazkar əsər yalnız dinin deyil, hüququn, şəriətin və bütünlükdə müsəlman xalqlarının ideologiyasının qiymətli mənbəyidir. Orta əsrlərdə fəlsəfi, ictimai-siyasi, etik, estetik və s. görüşlərin çoxunu Qurandan təcrid etmək qeyri-mümkündür», əksər ideolocı cərəyan, təlim az-çox dərəcədə onunla bağlıdır» (9, 26).

Qeyd etmək lazımdır ki, Qurandan istifadə edən müəlliflər öz

fikirlərinin izahı və təsdiqi üçün bəzən müəyyən bir ayəni ayrıca xatırlasalar da, əslində bir mötəbər mənbə kimi onun bütün surələri və ayələrindən çıxış etmişlər. Məsələn, Həqiri Təbrizi «İxlas» surəsindən «Qul huvallahu əhəd» ayəsini iqtibas verdikdən sonra Allahın bir sıra digər sifətlərini (atributlarını) da yad edir ki, onlar bu və ya digər surə daxilində məhdudlaşmayıb, bütövlükdə Quranın müvafiq ayələrində öz ifadəsini tapmışdır. Buna görə də dövrün yaradıcı ziyalılarının bu qiymətli zəngin fikirlər abidəsini əzbər bilmələri təəccüblü deyildir. (Həmin şəxslərə «hüffaz» (təkdə: hafiz - Quranı əzbər bilən deyildir).

Mənbələr Həqirinin dindar, gündüzlər namaz qılıb Quran oxuyan, gecələrini ibadətlə keçirən dərvişxislətli bir şəxs olması haqda məlumat verirlər. Onun «Qurani-Kərim»in ayələri ilə yaxından tanış olduğuna «Leyli və Məcnun»u oxuyarkən bir daha əmin oluruq:

«Qul huvallahu əhəd» ana sifət!
Baqidir (daim), ana ırməz məmat!

Misli yoxdur, şübhə yoxdur, ziddi yox,
Cümleyi aləmlərə əltəfi çox.

Ol kərimdir, cümləyə fəryadrəs,
Ol rəhimdir, raziqi-murü məgəs.

Lütfü anın cümlə xəlqin rəhbəri,
Hikmət ilə yaradır xüskü təri. (2,303)

Quran yaradıcı ziyalıların irsinə, dünyagörüşünə birbaşa, bilavasitə təsir göstərməklə yanaşı, mövcud ideya cərəyanlarının vasitəsilə də öz nüfuzunu büruzə vermişdir. Quran ayələri və hədislər (Peyğəmbər (s) kəlamı) ilə çulğalaşması cəhətdən sufilik daha səciyyəvidir. Mütəxəssislərin müəyyən etdikləri kimi, təsəvvüf təlimində işlədilən mühüm anlayış və kateqoriyaların hamısı, demək olar ki, dini mətnlərdə vardır. Başqa sözlə, təsəvvüfdəki terminologiya Quran və sünnədən (hədislər toplusundan) götürülmüşdür. Ancaq həmin terminlər sufi ədəbiyyatında çox vaxt yeni mənə kəsb etmiş, bəzən dini mətnlərdəkindən tamamilə fərqli məzmununda

başla düşülmüşdür. Y.E.Bertels bu məsələ ilə xüsusi maraqlanmışdır. O, təsəvvüf təliminin özünəməxsus incəliklərini konkret misallarla açıb göstərməyə müvəffəq olmuşdur. Tədqiqatçı misal olaraq «taubə» terminini götürüb onun əsasında belə bir müqayisə aparmışdır: «Əgər şəriətdə taubə günahı başa düşmək, tövbə etmək, həmin günahı təkrar etməmək arzusudursa, sufi anlamında bu anlayış dərinləşir. İnsanın fəaliyyət istiqaməti dəyişir, onun Allaha doğru məramlarının tam müraciəti başlayır» (1, 36).

Bu fikri təsəvvüf təlimində işlədilən digər terminlər haqqında da söyləmək olar.

Həqiri Təbrizinin dünyagörüşünə təsir edən bir fəlsəfi fikir cərəyanı kimi, sufizmdən bəhs edərkən burada sufizmə mənsubiyyətdən artıq, onun yaradıcılığında bütövlükdə sufi əhval-ruhiyyəsinin olmasından söz açıla bilər.

Mütəfəkkir şairin sufiliyin fəlsəfi-nəzəri əsaslarına, onun hal və məqamlarına bələdliyi şairin «Leyli və Məcnun» məsnəvisindən məlum olur. Həqirinin insanın ruhunun təkamülü barədə məsələlərə münasibətdə sufiyanə mülahizələrdən bəhrələnməsi onun bu fəlsəfi-fikri cərəyana rəğbətinə göstərir. «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin ümumi ruhu təsəvvüf ideyaları üzərində köklənmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu xüsusiyyət yalnız Həqiri yaradıcılığına deyil, o dövrün bütün mütəfəkkir şairlərinin və ümumiyyətlə, yaradıcı ziyalıların yaradıcılığına məxsus olan keyfiyyətdir. Həbib, Xətai, Şahi, Süruri, Bəsiri, eləcə də Füzuli irsini sufi ideyalarından kənarda təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. Həbib, Xətai, Şahi, Süruri, Füzuli - bu dahi sənətkarlardan hər birinin özünəməxsus ideyalar aləmi olsa da, onlar təsəvvüfün təsir dairəsinə düşərkən biri digərinə əqidə cəhətdən son dərəcə yaxın olur. Yuxarıda adları çəkilən mütəfəkkir şairlərin əsərlərində aparıcı mövzu məlumdur ki, məhəbbətdir. Lakin hər bir şairin özünəməxsus fərdi yaradıcılıq xüsusiyyətləri vardır. Bunun sayəsində eyni bir hadisənin tərənnümündə yenilik - oricinallıq yarana bilər. Eyni zamanda müəyyən bir ideya cərəyanı çərçivəsində ümumi əqidə birliyinə gəlməmək qeyri-mümkündür. Bədii yaradıcılıq üslubu nə qədər müxtəlif, sənətkarlıq xüsusiyyətləri nə qədər rəngarəng olsa da, təsəvvüf ideyası zəminində aşıqla məşuq arasındakı münasibət sufi şairlərin ifadəsində son nəticədə, demək olar ki, eyni mahiyyət daşıyır.

Həqiri dövrünün ideya cərəyanları nəzərdən keçirilərkən o dövrdə mədrəsələrdə tədris edilən fənləri xatırlatmaq lazım gəlir. Fiqh (hüquqşünaslıq), kəlam (sxolastika), məşşaiyyə (peripatetizm), Quran elmləri (təvil, təfsir, şərh və s.) əsas fənlərdən sayılır, ideya cərəyanlarının təlimlərini təmsil edirdi. Mədrəsə təhsili görmüş Həqiri Təbrizi, heç şübhəsiz, bu fənləri kifayət qədər mənimsədikdən sonra şer - sənət yolunu tutmuşdur. Savadın, elmi hazırlığın nəticəsidir ki, klassik şairlərin sənətkarlıq qüdrəti yüzillər keçir, insanı bu gün də heyran qoyur. Həqirinin şerinin sənətkarlıq xüsusiyyətləri həm də elmliliklə bağlıdır. «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin belə səlis bir dillə ifadə edilməsi öz müasiri dahi Füzuli kimi onun da məntiqi dərinlən bilməsindən irəli gəlir. Məntiq qayda-qanunlarını, ümumiyyətlə fəlsəfi elmləri yüksək səviyyədə mənimsəməmiş bir şair bu dərəcədə yığcam deyim tərzinə, lakonik ifadə etmək qabiliyyətinə malik ola bilməzdi. Bu yerdə Həqiri Təbrizinin yaradıcılığına təsir edən ideya cərəyanı kimi məhz Şərq peripatetizmi, onun orta əsrlərdə geniş tədris və təbliğ olunan mühüm tərkib hissəsi - məntiq qeyd edilməlidir. Məntiqin həm elm, həm də elmlərin metodu olmaqla sonrakı əsrlərə qədər ciddi tədris edilməsinin nəticəsi idi ki, klassik poeziya bu qədər böyük şöhrət tapa bilmişdi.

Həqiri Təbrizinin əldə olan yaradıcılıq irsində adı çəkilməyə də, onun digər ideya cərəyanlarından - hürufilik, nəqşbəndlik, xəlvətlik kimi təlimlərdən təsirlənməsi istisna edilmir. Mütəfəkkir şair, heç şübhəsiz, yalnız bu zəngin fikirlər zəminində «Leyli və Məcnun» kimi parlaq sənət incisini yarada bilərdi.

Nəhayət, burayadək deyilənlərdən aydın olduğu kimi, Mövlana Həqiri Təbrizinin dünyagörüşü İslam dini - onun müqəddəs Kitabı və sünnə (hədislər toplusu) əsasında formalaşmış, eyni zamanda şair dövrünün mövcud ideya cərəyanlarından da bu və ya digər dərəcədə təsirlənmişdir.

Şairin altı min beyt həcmində olan divanından yalnız təzkirələrdə qorunmuş bir neçə kiçik şer parçası və «Leyli və Məcnun» məsnəvisi əsasında, məlumdur ki, onun dünyagörüşünün geniş şərhini vermək mümkün deyildir. Lakin hər halda «Leyli və Məcnun» poemasının bəzi məziyyətlərini, mövcud ideya cərəyanları ilə bağlılığını nəzərə alıb, mütəfəkkir şairin varlığa, idraka baxışları, həyata münasibəti haqqında müəyyən təsəvvür hasil etmək olar.

Həqiri Təbrizinin dünyagörüşünün çıxış nöqtəsini və əsasını Quranın surə və ayələrində deyilmiş ilahi fikirlər və islami ehkamlar təşkil edir. Onun varlığa baxışları, düşüncələri dini kəlamlardan qida almış, bilavasitə onların zəminində nəşət edib formalaşmışdır. Allahın yaratma aktı (hökmü) Həqiri Təbrizinin varlıq haqqında təsəvvürünün əsas istiqamətini müəyyən edir. Şair «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin bir yerində bu barədə fikrini açıq bəyan edərək Allaha müraciətlə yazır:

Ey ədəmdən aləmi mövcud edən,
Ey qamu əxlaqə lütfü cud edən. (2, 304)

Allahın aləmi ədəmdən (yoxluqdan) mövcud etməsi fikri Quranın müxtəlif ayələrində özünün geniş ifadəsini tapmışdır. «Kun fəyəkun» («Ol deməklə olur») anlayışı orta əsrlərdə, demək olar ki, bütün böyük mütəfəkkirlərin əsərlərində aparıcı ideya kimi onların dünyagörüşünün istiqamətini müəyyən edir. Dahi Nizami də özünün «Leyli və Məcnun» əsərində kainatın yaranması barədə söz açarkən həmin əqidəyə tapınır. O yazır:

Ey hərəkət edən və hərəkətsiz nə varsa
Sənin «kun-fəyəkun»unla yaranmış. (6, 17)

Həqiri Təbrizinin yuxarıda göstərdiyimiz beytindəki ikinci misra isə yaratma aktının məzmununu tamamlayır. Yoxluqdan vücuda gəlmiş aləmdə Allahın «qamu əxlaqə lütfü cud» (bütün xarakterlərə lütfü cəmərdliklə) etməsi göstərilir.

Müsəlman aləmində bir qayda olaraq sözə Allahın adı ilə başlayırlar. Bu xüsusiyyət bilavasitə Quranın təsirindən irəli gəlir. Quranda bütün surələr «Bismillahi-r-rəhmani-r-rəhim» - «Rəhman, Rəhim Allahın adı ilə» ifadəsi ilə başlayır. Bu ifadə təkcə IX surənin əvvəlində yoxdur. Görünür, həmin surə uzun müddət özündən əvvəlki surə ilə eyni bir surə təşkil etmişdir (4,41-42). Nizami «Leyli və Məcnun» məsnəvisində yazırdı:

Ey adı ən yaxşı başlanğıc olan
Sənin adın olmadan kitabı necə başlayım? (6, 17)

Şairin fikrinə, «Bismillahi-r-Rəhmani-r-Rəhim» həkimlər xəzinəsinin qapısının açarındır» (7, 16).

Həqiri Təbriziyə gəldikdə o, əsərə Allahın adı ilə başlamağı belə əsaslandırır:

Olmaq üçün dur şeytani-rəcim,
Yazıram bismillahir-rəhmanir-rəhim.

Eylədim bünyad bismillah ilə,
Ta ki payinə irə dilxah ilə. (2,303)
Yaxud:

Hər sözün olmasa ilkin nami-həq,
Bulmaq olmaz mənfəət bilgil zi həq. (2, 303)

Hər bir işə başlamazdan əvvəl Allahın adını çəkmək adi dini etiqad tələbini yerinə yetirməklə məhdudlaşmır, həm də insanın daxili aləminin təmizlənməsi, kamilləşməsi üçün mühüm vasitə olur. Həqiri Təbrizi sözə Allahın adı ilə başlamağı Onun vამანდələrə (ehtiyacı olanlara) kömək göstərməsi üçün zəruri bilir:

Eylədim mən ibtida həq adına
Ol yetər vამანდələr fəryadına. (2, 309)

Həqirinin «Leyli və Məcnun» poeması həmin mövzuda doğma dilimizdə qələmə alınmış ilk sənət əsəri kimi yüksək qiymətə layiq olmaqdan əlavə ilham bəhrəsi kimi də dəyərlidir. Haqdan gələn ilham isə haqqın adı ilə başlamağı lazım bilir:

Çünki (düşdü) könümə ilhami-həqq,
İbtida qıldım sözü bər nami-həqq. (2, 303)

Mütəfəkkir şairin dünyagörüşündə Allah, mövcudat, insan və i.ə. varlıqlar qarşılıqlı əlaqədə, münasibətdə təsəvvür edilir. Allah bütün mövcudatın xalığı olmaqla hər şeydən ilkindir, «Xalığı-insü pəri, ərzü

səma»dır.

Həqiri Təbrizinin dünyagörüşü islam dininə və sufizmə uyğun olaraq Allahın substansiyası və atributları haqqında təlimi özündə əks etdirir. Substansiya deyilərkən, «zat» («mahdiyyət») nəzərdə tutulurdu. Atributlara gəldikdə, dini ədəbiyyat və sufilərin əsərlərində onlar «sifət» (cəmdə: sifət) və ad «ism» (cəmdə: «əsma») terminləri ilə verilmişdir.

Allahın substansiyası (Zat Allah - Allahın mahiyyəti, Allahın özlüyü) ilk növbədə Onun yeganəliyini bildirir və bu fransız şərqşünası A.Massenin dediyi kimi, «La ilahə illəllah» düsturu şəklində ifadə edilir. Təvhid (təkallahlılıq) şirkin (çoxallahlılığın) tam əksidir. Quranın son hissələrində şirk tərəfdarlarına (ərəbcə: «müşrikun», yəni «digər məbudları Allaha şərik edənlər») tez-tez hücum edilir və onlara, demək olar ki, dinsiz (kafir) nəzəri ilə baxılır (8, 115).

Tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi, substansiya özü-özlüyündə mövcud və özü-özlüyündə zəruridir, qədimdir, sonsuzdur, onun varlığı üçün bir başlanğıc yoxdur. Substansiyanın məzmunu atributlar - sifətlər vasitəsilə açılır. Allahın əzəmətinə və qüdrətinə dəlalət edən sifətləri Quranda və hədislərdə öz əksini tapmışdır. Bu sifətlər (əs-sifat) Allahı vəsf edən «gözəl adlar» (əl-əsma əl-hüsna) kimi elmdə açıqlanır. Allahın 99 «gözəl adı» var, 100-cü ad yalnız peyğəmbərlərə və mələklərə məlumdur. Bu adların işarə etdikləri sifətlər insani keyfiyyətlərlə müqayisə edilməzdir, çünki intəhasızlıq bildirir» (4,237).

Həqiri Təbrizi «Leyli və Məcnun» məsnəvisində Quranın «İxlas» surəsindən çıxış edərək Allahın Əhəd (Bir olan) adını - sifətini - atributunu belə şərh etmişdir:

«Qul huvallahu əhəd» ana sifət!
Baqidir (daim), ana irməz məmat!
Misli yoxdur, şübhə yoxdur, ziddi yox,
Cümleyi aləmlərə ətəfi çox. (2,304)

Şair sonrakı misralarda Allahın kərim-əl-Kərəm (ən böyük Kərəm sahibi), rəhman-ir-Rəhim (Rəhməti çox olan), əsasən, axirətdə möminlərə göstərəcəyi rəhmətin genişliyinə işarə edir. Həqiri Allahın rəhim (Axirət evinin Rəhimidir), razıq (ruzi verən) (4, 237- 240) və başqa sifətlərini

yığcam və mənalı şəkildə ifadə etmişdir:

Ol kərimdir, cümləyə fəryadrəs,
Ol rəhimdir, raziqi-murü məgəs.

Lütfü anın cümlə xəlqin rəhbəri,
Hikmət ilən yaradır xüskü təri. (2,304)

Allahın atributları Onun əzəmətini, qüdrətini ifadə etməklə bərabər Onun mərhəmətini, lütfkarlığını da bildirir. Mütəfəkkir şair bu xüsusiyyəti belə ifadə edir:

Hər kimə qəhr eyləsə edər həlak,
Fani olursa cəhan, anə nə bak!?

Həm cəlildir, həm qədimdir, həm kərim,
Həm nəimdir, həm səlimdir, həm rəhim.

Həm səmidir sanai-səttardır,
Həm qüfurü qadirü qəhhardır. (2,304)

Allahın varlığını təmsil edən digər atribut-sifətlər də Həqiri Təbrizi tərəfindən bu cür sadalanır, Onun zəti haqqında təsəvvürü genişləndirir. «Leyli və Məcnun» məsnəvisində deyilir:

Oldurur sultanü həqqi-cavidan
Laməmatü laşərikü müstəan. (2,304)

Təqdim edilən bu atributlar öz məzmunu və mündəricəsi etibarilə son dərəcə geniş olub varlıqda müxtəlif münasibəti göstərir. Dini təsəvvürə görə, hər şeyin fəvqündə olan Allah mövcudatda Xəliq ilə məxluqat münasibətindədir. Mötədil və ifrat olmaqla iki qrupa ayrılan sufi mütəfəkkirlərdən birinci qrupa mənsub olanlar da həmin fikrə tərəfdar olmuşlar. Dini əqidə və bu mövqedən çıxış edən mötədil sufizm təliminə görə, eləcə də dini fəlsəfəni təmsil edən mütəkəllimlərin (islam şolastlarının) fikrincə, Allah həm dünyanın Xəliqi, həm də onu idarə edəndir. Bu məzmun Həqiri Təbrizin «Leyli və Məcnun» məsnəvisində

də öz ifadəsini tapmışdır:

Yerdə, göydə hakimi - əhval odur!
Doğru bilgil, aləmi-əfal odur!

Yox ikən aləmləri var eylədi,
Cümləyə fəzlini izhar eylədi.(2,303)

Allahın bütün atributlarının məcmusu və vəhdəti Onun substansiyasının - zatının kamilliyini təmin edir. Allah qədim haqq olduğu kimi, Onun zəti də mükəmməl və məhvolmazdır:

Oldurur həqqi-qədimi-layəzal,
Zatına yoxdur anın nəqsü-zəval. (3,303)

Həqiri Təbrizi «Leyli və Məcnun» məsnəvisinin başlanğıcında Allahın zəti və sifətləri, eləcə də bu mövzu ilə əlaqədar məlumatları bədii şəkildə izhar etdikdən sonra Allaha müraciətini qələmə almışdır. Şair burada mötədil sufi yolunu tutaraq, şəriətdən kənara çıxmamağı özünün ümdə məqsədi kimi qarşıya qoyur, şəriət ilə həqiqət arasında fərq görmür. Şair Allaha müraciətlə deyir:

Sən məni etmə şəriətdən cüda,
Könlümü etmə həqiqətdən cüda. (2,303)

«Leyli və Məcnun» məsnəvisinin bu yerində şairin öz keyfiyyətlərini Allahın sifətləri ilə tutuşdurması, ümumiyyətlə, Allah ilə İnsan münasibətini əks etdirir. Beləliklə, Allah ilə mövcudat münasibətlərindən Allah ilə İnsan münasibətinə keçilir. Mütəfəkkir şair Allahın onu rəhmətilə məsrur (şad) qılmasını, şirkü zillətdən dur (uzaq) etməsini təvəqqe edir, Adəmdən başlayaraq sonuncu peyğəmbərədək and verərək özünə nicat diləyir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Həqiri Təbrizi peyğəmbərlərdən hər biri haqqında fikir söyləyərkən onlar üçün səciyyəvi olan cəhətləri böyük ustalığ və məharətlə nəzmə çəkmişdir. «Adəmin əsmai elmi həqqiçün»

deyən şair adlar möcüzəsini, daha doğrusu, məşhur ayədə deyilən «Alləməl-əsməə» ifadəsini nəzərdə tutur. Ulu Tanrı insanı yaratmaq istəyir. Bu onun yaratdıqları içərisində ən alisi olacaqdı. Yer üzündə Onun varlığını və birliyini tanıtdıracaqdı. Ulu Tanrı bu xəbəri mələklərə çatdırdıqda, onlar etiraz edirlər. Çünki insanın təbiətindəki hikməti, onun yarandığındakı niyyəti bilmirdilər. Odur ki, deyilir:

- Yer üzündə fitnə törədən, qanlar tökən bir kəsimi yaradacaqsan? Axı, sənə ən çox itaət edən bizik.

Allahın onlara cavabı belə olur:

-Siz bu yeni yaradacağım bəndənin sirrindən xəbərsizsiniz. Onun üstünlüyünü və bildiklərini siz bilmirsiniz. O hər şeyin adını bilir, siz isə bunlardan xəbərsizsiniz.

Allah hər şeyə qadirdir. İnsanı yaratmaq üçün qırx gün yağış yağdırdı. Otuz doqquz gün göylərdən yerə qəm yağışı çiləndi. Yalnız qırxıncı günün yağışı sevinc yağmuru oldu. Bu yağışların torpaqla qarışığından ulu babamız Adəm yarandı (5, 8). Allah-Taala əmr edir və o hər şeyin adını söyləyir. Mələklər ulu Tanrının buyruğu ilə ona səcdə edirlər. Bu hadisə ilə bağlı Qurani-Kərimin «Bəqərə» surəsinin 31-34-cü ayələrində deyilir:

«Allah Adəmi yaratdıqdan sonra ona bütün şeylərin adlarını öyrətdi. Sonra onları mələklərə göstərərək «İddianız doğrudursa, bunların adlarını mənə bildirin!» - dedi. Onlar: «Sən pak və müqəddəsən! Sənin bizə öyrətdiklərimdən başqa biz heç bir şey bilmirik. Hər şeyi bilən sən, hikmət sahibi sənsən» - dedilər. O, «Ey Adəm, bunların adlarını onlara bildir!» - dedi. Adəm mələklərə bunların adlarını xəbər verdikdə, Allah: «Mən sizə göylərin və yerin gözə görünməyən sirlərini və sizin zahirə çıxardığınız, yaxud gizli saxladığınız işləri bilirəm, söyləmədimmi?» - buyurdu. Biz mələklərə «Adəmə səcdə edin», - dedikdə İblisdən başqa hamı səcdə etdi».

Göründüyü kimi, İslamı, peyğəmbərlər tarixini və hədislərə bələdliyi şübhə doğurmayan Həqiri Təbrizi dini rəvayətlərdən faydalananaraq, Adəm peyğəmbərə məxsus bu xüsusiyyəti - hər şeyin adını bilməsini bir misra ilə diqqətimizə çatdırır. Yaxud:

Yəqubun həsrətdə rahatlıq üçün,
Yusifin bənd ilə çahı həqqiçün. (2,304)

Yusif peyğəmbərin rəvayətinin qısa məzmununa nəzər salaq: «Yaqub peyğəmbər on iki övladından ən çox Yusifi istəyirdi. On bir qardaş daim Yusifin paxıllığını çəkirdilər. Bir gün Yusif yuxuda görür ki, on bir ulduz - günəş və ay ona səcdə edirlər. Atası Yusifə bu yuxu ilə Allahın onu yüksək mərtəbəyə qaldıracağını bildirir və tapşırır ki, yuxusunu qardaşlarına danış-masın. Gündən-günə ürəklərində artan həsəd və paxıllıq o dərəcəyə çatır ki, qardaşlar Yusifi öldürmək istəyirlər. Böyük qardaşın təklifi ilə Yusifi öldürməyib bir quyuya atırlar. Gözləri yolda qalan ataya isə yalan söyləyib inandırmağa çalışırlar ki, Yusifi qurd aparıb. Ağlamaqdan atanın gözləri tutulur.

Misirə gedən bir dəvə karvanı Yusifi quyudan çıxarır. Tale Yusifi Misir sarayına gətirir. Yusifin gözəlliyini görən Misir əzizinin arvadı Züleyxa ona aşiq olur. Məqsədinə nail ola bilməyən qadın Yusifə böhtan atsa da, onun yalan danışdığı sübut olunur. Lakin çox keçmir ki, şəhərdə artan dedi-qoduya son qoymaq üçün əziz arvadının tələbi ilə günahsız Yusifi zindana saldırır.

Zindəda Yusif iki gəncin yuxusunu yozur. Padşahın gördüyü qarmaqarışıq yuxunu da o, düzgün yozduqda həbsdən azad edilir. Firon Misirin bütün xəzinələrinin ixtiyarını ona verir.

Yusifin qardaşları ərzaq üçün Misirə gəlirlər. Buna səbəb Onların ata yurdunda quraqlıq və aclığın hökm sürməsi olur. Özünü qardaşlarına tanıtmmaq istəməyən Yusif kiçik qardaşı Benyamini Misirə gətirir, qardaşlarının növbəti səfərində onlara özünün kim olduğunu bildirir, sonra köynəyini atasına göndərir. Atasının gözləri açılır.

Gördüyümüz kimi, belə bir hikmətamiz rəvayət Həqiri qələmi sayəsində «Leyli və Məcnun» məsnəvisində bir beytdə əks olunub.

Başqa bir beytdə isə Süleyman peyğəmbərə xas xüsusiyyətlər məharətlə ifadə olunub:

Həm Süleyman izzü bəxti həqqiçün
Yel gətirən rəxti-təxti həqqiçün. (2,304)

Bu beytin birinci misrasında şair Süleyman peyğəmbərin Allah-Taalanın mərhəməti ilə hədsiz nemətlərə və sərvətə nail olmasına, ikinci misrada

küləklərin bu hökmdara tabe olunmasına işarə edir.

Qurani-Kərimdə göstərilir:

«Əmrilə bərəkət verdiyimiz yerə [Şama] doğru şiddətlə əsən küləyi də Süleymana biz ram etdik. Biz hər şeyi bilənlik! Biz şeytanlardan qəvvashlıq edənləri və başqa iş görənləri də Süleymanın ixtiyarına verdik. Biz onlara nəzarət edirdik» (Ənbiya, 81-82).

Dini rəvayətə görə, Süleyman peyğəmbərin əmri ilə külək onun taxtını da istədiyi yerə aparırdı. Quranda bu barədə belə deyilir:

«Biz küləyi ona ram etdik. Külək onun əmri ilə istədiyi yerə rahatca gedirdi» (Quran, Sad, 36).

«Süleymana küləyi ram etdik. O, [külək] səhərdən günortaya qədər bir aylıq yol, günortadan axşama qədər də bir aylıq yol gedirdi»» (Səba, 12).

«Yenə Musanın əsası həqqiçün», - deyərkən şair bir daha Quranda və hədislərdə söylənən, Allahı ilə danışan Musa peyğəmbərin əsasına and verir. Bu məşhur əsa barədə dini rəvayətlərdə belə nəql olunur ki, atası-anası olmadan dünyaya gələn 6 [varlıqdan] biridir.(11,45). Əsa Musaya Allahın hökmü ilə o məqsədlə bağışlanmışdı ki, o, həmin əsanın köməkliyi ilə Fironu düz yola dəvət etsin.

Firon sehrbazları bir yerə toplayıb, onların köməyi ilə Musa peyğəmbəri ölkədən qovmaq istəyir. Yarış başlanır. Quranda bu barədə belə deyilir:

«Sehrbazlar dedilər: «Ya Musa! Ya sən [əvvəlcə əsanı yerə] at, ya da biz (əlimizdəkiləri) ata. Musa: «Siz atın», - dedi. Onlar [əllərindəkiləri və əsaları yerə] atdıqda adamların gözlərini bağlayıb [sehrləyib] onları qorxutdular və böyük bir sehr göstərdilər» (Quran, 7:115-116).

Sehrbazlar bir-birinin ardınca öz kələklərini işə salırlar. Ağlasığmaz bir mənzərə yaranır. Cadu yolu ilə göstərilən çoxlu əcdaha və yeddi yüz dəvə görünür. Lakin Musa peyğəmbər vahimə törədən bu mənzərədən qorxub çəkinmir. Sehrbazların yaratdığı tilsimə qarşı öz əsasını işə salır (10, 45-47).

Quranda bu barədə deyilir:

Biz də Musaya: «Əsanı tulla!» - deyə vəhy etdik. Bir də (baxıb gördülər ki), əsa onların uydurub düzəlttikləri bütün şeyləri udur» (Quran, 7:117).

Həqiqi Təbrizi «Əyyubun çəkdiyi dərdi həqqiçün» dedikdə adı tarixdə iman və səbrin kamil nümunəsi kimi məşhur olan Əyyub peyğəmbəri

nəzərdə tutur, onun səbrinə, dözüümünə and verərək Uca Allahdan rəhmət diləyir: Sınağa çəkilən Əyyub peyğəmbərin başı çox bələlər çəksə də, şeytan onu yoldan çıxara bilmir. O, əzablara mərdliklə dözüür, öz inam və səbrindən əl çəkmir. Tanrı Əyyubun bu səbrinə, dözüümünə görə onun sağlamlığını, var-dövlətini qaytarır, ölmüş övladlarını dirildib, sonra daha bir neçə övlad da bəxş edir.

Ən-Ənbiya surəsinin 83-84-cü ayələrində deyilir:

(Ya Məhəmməd) Əyyubu da yada sal. Bir vaxt o, Rəbbinə yalvarıb dua edərək belə demişdi: «Mənə bəla üz verdi (sənə pənah gətirdim) sən rəhmlilərin ən rəhmlisən». Biz Əyyubun duasını qəbul buyurduq. Onu düçar olduğu bələdən qurtardıq, Dərgahımızdan (Əyyuba) bir rəhmət və Allaha ibadət edənlərə ibrət dərsi (öyüd-nəsihət) olsun deyə, (həlak olmuş) övladlarını qaytarıb ona verdik, üstəlik bir o qədər də əlavə etdik.

«Yəhyanın zikri niyazi həqqiçün» - dedikse isə şair bu şəhid peyğəmbərin möminliyinə, paklığına və günlərini ibadətlə keçirməsinə eyham vurur. Qurani-Kərimdə göstərilir:

Biz uşaqları ona hikmət verdik. Həm də ona dərgahımızdan bir mərhəmət və paklıq bəxş etdik. O çox mütərəqqi və ata-anasına qarşı nəvazişkar idi. Zalim və dikbaş deyildi (Məryəm, 12-14).

Həqiri öz poetik təfəkküründən süzülüb gələn söz incilərini oxucusuna belə çatdırır:

Yenə İsmailin qurbanı üçün,

Lazım idi tökmək öz qanı üçün. (2,(304))

Bu beyt məşhur dini rəvayətlə bağlıdır. İbrahim peyğəmbər Allahdan buyruq alır ki, oğlu İsmayılı qurban verməlidir. O bu əmrə yerinə yetirməyə tələsir. Bu barədə Quranın «əs-Saffat» (Səf-səf duranlar) surəsinin 101-108-ci ayələrində deyilir:

«Biz ona həlim xasiyyətli bir oğlan uşağı ilə mücdə verdik. O yüyürüb qaçmaq və atasına kömək edə bilmək çağına çatdıqda (İbrahim) dedi: «Oğlum! Yuxuda gördüm ki, səni qurban kəsirəm. Bax gör nə fikirləşirsən. O dedi: «Atacan! Sənə nə əmr olunub onu da et. İnşallah mənim səbrilərdən olduğumu görə bilərsən». Onların hər ikisi (Allahın əmrinə) təslim olduğu və (qurban kəsmək üçün) üzü üstə yıxdığı zaman biz ona

belə xitab etdik: «Ya İbrahim! Artıq sən yuxunun düzgünlüyünü (Allah tərəfindən olduğunu) təsdiq etdin». Sənə yuxuda nə əmr olunmuşdusa onu yerinə yetirdin. (Allah sənə lütf edərək oğlunun yerinə bir qoç kəsməyi buyurur). Biz yaxşı iş görənləri belə mükafatlandırırıq. Şübhəsiz ki, bu açıq-aşkar bir imtahan idi. Biz ona böyük bir qurbanlıq (Habilin qurbanlıq qoçunu) əvəz verdik. Sonradan gələnlər arasında onun üçün (yaxşı ad, gözəl xatirə) qoyduq».

Daha sonra islam, din tarixi, şəriət və dini qayda-qanunlara bələd olan Həqiri Təbrizi həzrəti-Əlinin Zülfüqarına, əhli-beytin müqəddəsliyinə, şəhidlərin tökülən qanına, yetimlərin axan göz yaşına, qəriblərin ahına, övliyaların axtarışlarına and verərək Allahdan axirət günü cəmi möminlərin günahlarının bağışlanmasını təvəqqə edir.

«Leyli və Məcnun» məsnəvisində müəllifin dünyagörüşünün ən ümumi prinsipləri - Allah, onun xəلق etdiyi Aləm və İnsan münasibətləri veriləndən sonra hadisələrin təsvirinə başlanır.

Beləliklə, Azərbaycan türkcəsində «Leyli və Məcnun» dastanı qələmə alınır, mövzunun səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə bağlı şairin dünyagörüşünün yeni səhifələri açılır. Filologiya elmləri namizədi N.Məmmədli haqlı olaraq qeyd edir ki, əsərdə «güclü təsəvvüfi simvolika, vahid bir xətt əsasında məcazdan həqiqiyə yönələn eşqin mərhələ-mərhələ alleqorik təsviri vardır» (10, 48). Burada aparıcı istiqamət sufi fəlsəfəsinin mahiyyətini təşkil edən məhəbbət anlayışı ilə müəyyənləşdirilir.

Хагири Табризи и его произведение «Лейли и Медсун»

РЕЗЮМЕ

Одним из поэтов, живших и творивших в XVI в. является Хагири Табризи. Его творческое наследие включает «Диван», состоящий из 6 тысяч бейтов и поэму «Лейли и Медсун». Это сохранившееся произведение поэта представляет огромную ценность как первая поэма о Лейли и Медсуне, написанная на родном азербайджанском языке.

В частности, отмечается, что поэма Табризе «Лейли и Медсун» ни по сути, ни по содержанию не повторяет ранее написанные одноименные поэмы и значительно отличается от них. Находясь под влиянием азербайджанской устной литературы, тюркского фольклора, устного творчества народов Ближнего и Среднего Востока, произведений, написанных на тему «Лейли и Медсун», Табризи все же смог внести новшества в содержание поэмы.

Хагири Табризи не только воодушевлялся суфизмом, он также обращался к аетам и хиссе «Каран»а.

SUMMARY

Khagiry Tabrizy is one of the poets, who lived and created in XVI century. His creative legacy includes "Divan", which consists of 6 thousand beits, and the poem "Leyly and Majnun".

Unfortunately, "Divan" was lost, but the poem "Leyly and Majnun" came down to the present. This extant work is of great value as the first poem about "Leyly and Majnun", written in native Azerbaijani language.

Khagiry Tabrizy's life and creation hasn't been the object of special research up to now. And from this point of view the thesis acquires special urgency and significance.

This article deals with the points connecting by Quran qissa in the work "Leyli and Majnun" written by Khagiry Tabrizy in the native language.

Ədəbiyyat

1. Y.E.Bertels. Sufilik və sufi ədəbiyyatı. Moskva, 1965
2. Hikmət xəzinəsi, Bakı, 1992
3. İslam: Qısa məlumat kitabı. Bakı, 1985
4. İslam: Tarix, Fəlsəfə. İbadətlər. Bakı, 1994
5. Quran hekayələri. Bakı, 1993
6. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 1981
7. Nizami Gəncəvi. Sirlər xəzinəsi. Bakı, 1981
8. Masse A. İslam. Bakı, 1964
9. Məmmədov Z. Azərbaycan fəlsəfi tarixi. Bakı, 1994
10. Məmmədli N.M. Füzulinin "Leyli və Məcnun" əsərində təsəvvüf və onun bədii ifadə sistemi. Bakı, 2000
11. Peyğəmbərə 40 sual. Bakı, 1993

Kəhanətçi fəlsəfə və yaxud ağıla qarşı üsyan*:

Rasionalizm-irrasionalizm ziddiyyəti

Karl Popper*

(İngilis dilindən tərcümə edən Dr. Rafiz Manafov**)

Marks rasionalist idi. O, da Sokrat və Kant kimi başər birliyinin təməlində ağıl olduğuna inanırdı. Ancaq onun, seçim və qərarlarda sinif maraqlarının təsirli olduğunu bəyan edən doktrinası, onun bu inancının süqutuna səbəb oldu. İdealarımızın milli maraqlar və adətlərlə müəyyənləşdiyinə inanan Hegelçi doktrina kimi, Marksçı doktrina da insan ağılına olan rasional etibar aradan qaldırma təmayülü göstərirdi. Buna görə də həm sağ cəbhədən həm də sol cəbhədən tənqid olunmuş və sosial-iqtisadi problemlərə rasional yaxınlaşma tərz, tarixi kəhanət və falçı irrasionalizm tərəfindən irəli sürülən iddialara qarşı çox da müqavimət göstərə bilməmişdi. Məhz bu baxımdan rasionalizm ilə irrasionalizm arasındakı ziddiyyət son günlərdə daha intellektual və hətta əxlaqi əhəmiyyət qazanmışdır.

* Bu yazı Karl Popperin *"The Open Society and Its Enemies"* (Açıq toplum və onun düşmənləri) adlı əsərinin XXIV bölməsinin birinci qisminin tərcüməsidir.

• Karl Raimond Popper, 28 iyun 1902-ci ildə Vyanada anadan olmuşdur. 1918-1928 illəri arasında Vyana Universitetində fəlsəfə təhsili aldı. Eyni dövrlərdə, iyirmi yaşındaykən, Vyanalı usta Adalbert Pöschdən dülgərlik təhsili alır və 1924-cü ildə usta dülgər olur. 1928-ci ildə məşhur dil nəzəriyyəçisi Karl Bühlerin elmi rəhbərliyi ilə doktoranturasını bitirir. Nasistlər Avstriyanı işğal etməmişdən əvvəl, 1937-ci ildə, ailəsi ilə birlikdə Yeni Zelandiyaya köçür. Burada, "Canterbury University College"də dəsənt oldu və 1945-ci ilin sonuna qədər universitetdə fəlsəfə dərsləri verdi. 1945-ci ildə İngiltərə vətəndaşlığına keçdi. 1946-cı ildə İngiltərəyə gedərək, "London School of Economics and Political Science"də məntiq və elmi metodologiya mütəxəssisi olaraq işləmişdir. 1961-ci ildə Tübingendəki bir müzakirədə, Theodor W. Adorno'ya pozitivizm mübahisəsinə (Positivismusstreit) girişir. 1965-ci ildə Kraliça II. Elizaveta tərəfindən ona "sör" (sir) ünvanı verildi. 1969-cu ildə "London School of Economics and Political Science"dən ayrılır. Bu tarixdən etibarən, müxtəlif universitetlərdə fəxri professor olaraq dərslər verməyə davam etmişdir və bir çox mükafatlara layiq görülmüşdür. 17 sentyabr 1994-cü ildə East Croydendə (London) vəfat etmişdir.

Əsas kitabları: *Logik der Forschung*, 1934; *The Open Society and Its Enemies*, 1945; *The Poverty of Historicism*, 1957; *Conjectures and Refutations*, 1963; *Objective Knowledge*, 1972; *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, 1976; *The Self and Its Brain*, 1977; *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, 1979; *Realism and the Aim of Science*, 1982; *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*, 1983; *Quantum Theory and the Schism in Physics*, 1984; *A World of Propensities*, 1990; *Alles Leben ist Problemlösen*, 1994.

** BİU Zaqatala şöbəsinin din fəlsəfəsi müəllimi

“Ağıl” və “rasionalizm” terminlərinin mənası bulanıq olduğuna görə, əvvəlcə bu terminlərin bu kontekstdə nə mənaya gəldiyini ümumi olaraq izah etmək zəruridir. Birincisi, bu terminlər geniş mənada işlənir; yəni sadəcə intellektual fəaliyyəti yox eyni zamanda müşahidə (observation) və təcrübəni (experiment) də əhatə edir. Bu nöqtəni unutmamaq lazımdır, çünki çox vaxt “ağıl” və “rasionalizm” kəlmələri irrasionalizmin yox təcrübəçiliyin ziddi olaraq işlədilir, əgər bu mənada işlədilsə deməli rasionalizm, düşüncəni (intellekt) müşahidə və təcrübədən üstün tutur və burada onun intellektualizm olaraq adlandırılması daha düzgün olar. Ancaq mən rasionalizm deyərkən, intellektualizmi olduğu kimi təcrübəçiliyi də nəzərdə tuturam; necə ki, elm həm düşüncədən, eyni zamanda həm də təcrübədən faydalanır. İkincisi də, rasionalizm deyərkən hər hansı bir problemin duyğu və emosional vasitəsilə yox, açıq düşüncə və təcrübələrə üstünlük verən düşünmə tərzilə həll olunmasını nəzərdə tuturam. Bu açıqlamanın kifayət qədər qənaətbəxş olmadığını bilirəm. Çünki ağıl (reason) və duyğu (passion) kimi terminlərin mənasının qeyri-müəyyən olduğu məlumdur. “Ağıl” və “duyğulara” malik olmaq, məsələn, beyin və ürək kimi fiziki orqanlara və yaxud danışma və dış qıcıratma kimi hər hansı bir xüsusiyyətə sahib olmaqla eyni şey deyil.

Buna görə də daha dəqiq ola bilmək üçün, rasionalizmi praktiki davranış və əməllərə baxaraq izah etmək yerində olar. “Elə isə demək mümkündür ki, rasionalizm tənqidi arqumentləri dinləməyə və təcrübədən öyrənməyə hazır olma mövqeyidir. Sözün əsl mənasında bu mövqe *“mən yanlış sən isə doğru ola bilərsən və biz birlikdə səy göstərərək həqiqətə daha da yaxınlaşa bilərik”* deməkdir. Müzakirə və diqqətli müşahidə vasitəsilə əsas problemlər haqqında ortaq bir nöqtəyə varıla bildiyinə görə, bu mövqe tələbat və maraqların tərs düşdüyü məsələlərdə belə, bunların sadəcə üzərində müzakirə apararaq müəyyən bir nöqtəyə çatmağa imkan verən ən yaxşı metod olduğu hamı tərəfindən qəbul olunmasa da, əksəriyyət tərəfindən tez ümid kəsilməyən bir mövqedir. Qısaca, rasionalist mövqe və yaxud mənim “ağılcılık mövqeyi” (attitude of reasonableness) dediyim mövqe, həqiqəti axtararkən elmi birliyin (co-operation) zəruriliyinə və dartsımlar vasitəsilə zaman keçdikcə obyektivliyə daha da yaxınlaşla biləcəyinə inanan elmi mövqeyə ən yaxın mövqedir.

Ağılcılık metodu ilə elmi metod arasındakı bu bənzərliyi analiz etmək maraqlı ola bilər. Əvvəlki bölmədə elmi metodun ictimai yönünü uydurma Robinzon Kruzo misalının köməkliyi ilə izah etməyə çalışmışdım. Eynilə buna bənzəyən düşüncə tərz, ağla uyğun olması (reasonableness), intellektual iş və yaxud düşünmə qabiliyyətinin təbii bir nəticəsi kimi yox, məhz ictimai bir məsələ olduğunu göstərməyə kömək edir. Aqlın da dil kimi ictimai həyatımızın məhsulu olduğu söylənilə bilər. Uşaqlıqdan etibarən çöldə yaşayan Robinzon Kruzo həqiqətən bir çox çətin vəziyyətlərdən müvəffəqiyyətlə çıxıb biləcək qədər ağla sahib bilirdi, ancaq o, nə dili nə də ki, dəlil gətirmə sənətini özü (tək başına) kəşf edə bilirdi. Etiraf edilməlidir ki, biz çox vaxt öz-özlüyümüzdə ağıl yürüdürük, ancaq bu o zaman baş verir ki, biz başqalarıyla da ağıl yürütmə aparmağı bacarıq və bunu sadəcə başqalarıyla iş olsun deyə yox, həqiqi ağıl yürütmə bizdən bunu tələb edir deyə edirik. (Əlbətdə ki, bu sonuncu məsələ öz-özlüyümüzə mühakimə apararaq bacara biləcəyimiz məsələ deyil). Beləliklə deyə bilərik ki, biz dilimizi olduğu kimi aqlımızı da başqalarıyla qarşılıqlı ünsiyyətimizə borcluyuq.

Rasionalist mövqeyin, kimin söylədiyindən çox, söylənilən dəlilin özünə əhəmiyyət verməsi faktının bəzi dolaylı hədəfləri də vardır. Belə ki, qarşılaşdığımız hər kəsi potensial olaraq dəlil sahibi və əqli məlumatlara malik qəbul etmiş oluruq və bu da “bəşəriyyətin əqli birliyi” dediyimiz məsələni təməlləndirmiş olur.

Bu şəkildə “ağıl” anlayışımız (analizimiz), aqlın toplumsal məhsul olduğu, toplum ruhunun (məsələn millət, sinif ruhu kimi) və yaxud nəfsinin bir məhsulu olduğu və ya Burkenin təsiriylə ictimai irsə çox şey borclu olduğumuzu, hətta tamamilə ona bağlı olduğumuzu söyləyən Hegel və Hegelçilərin söylədiklərinə bənzəyir. Həqiqətən də bəzi oxşarlıqların olduğunu etiraf etməliyik. Ancaq çox böyük fərqliliklər də mövcuddur. Hegel və Hegelçilər kollektivçidirlər. Onlar iddia edirlər ki, biz aqlımızı “cəmiyyətə” və yaxud daha doğrusu xüsusilə də millət kimi bir topluma borclu olduğumuza görə, “toplum” hər şeydir və fərd heç bir şeydir; və ya fərdin mənsub olduğu bütün dəyərlər əslində dəyərlərin həqiqi daşıyıcısı olan toplumun məhsuludur. Ancaq buna zidd olaraq, qeyd olunmaq istənilən şey, kollektivistlərin varlığını zəruri qılma deyil; yəni məsələni mən də aqlımızı “topluma” borcluyuq deyərkən - toplum, ümumiyyətlə qeyri-

müəyyən və geniş insan kütləsi tərəfindən meydana gəlsə də- daha çox konkret müəyyən insanları və onlarla olan intellektual diskussiyaları söyləmək istəyirəm. Buna görə də, “sosial” ağıl nəzəriyyəsi (ya da elmi metod nəzəriyyəsi) dedikdə, əsil niyyətim sosial teoriyanın əsla kollektiv nəzəriyyə yox, tam tərsinə fərdlər-arası (inter-personal) nəzəriyyə olduğunu bildirməkdir. Həqiqətən biz ənənəyə (tradition) çox şey borcluyuq və ənənə çox mühüm məsələdir; ancaq ənənə dediyimiz şey də fərdlər-arası münasibətlər zəminində analiz olunmalıdır. Əgər bunu etsək, hər ənənəni müqəddəs və öz-özlüyündə dəyərli qəbul etmək əvəzinə, ənənənin fərdlər üzərindəki dəyərli və ya zərərli təsiri nöqtəyi-nəzərindən qiymətləndirən bir baxışa malik olarıq. Beləliklə bizim hər birimizin (nümünə olaraq və ya tənqid edərək) bu şəkildə ənənənin inkişafına və ya ləğvinə səbəb ola biləcəyimizi anlamış olarıq.

Burada qəbul olunan yaxınlaşma, məşhur olan və mənbə etibarilə Platona aid olan - ağıl müxtəlif insanların müxtəlif dərəcələrdə sahib ola biləcəyi və inkişaf etdirə biləcəyi qabiliyyət növü olaraq təsvir edən mövqedən fərqlənir. Etiraf edilməlidir ki, bu şəkildəki intellektual qabiliyyət hər kəsdə fərqli ola bilər və bu fərqliliklər ağılcılığa (reasonableness) müsbət təsir göstərir; ancaq bu mütləq deyil. Zəkalı insan da çox ağılsızca davranmış ola bilər, öz şəxsi təəssübləşliyinə qapılıb başqalarından qiymətli fikirlər almaq bəsitəti itirə bilər. Bizim fikrimizə görə, sadəcə aqlımızı başqalarına borclu deyilik, ağılcılıq nöqtəyi-nəzərindən həm də başqalarından, onlardan avtoritar sayılmağımızı tələb etməkdə haqlı olduğumuz kimi, üstün olmalıyıq; mənə elə gəlir ki, avtoritarizm və rəasionalizm eyniləşdirilə bilməz, çünki, tənqidi nəzərə alan dəlil və tənqiddən dərs çıxara bilmə istəyi ağılcılığın əsasını təşkil edir. Beləliklə, bizim anladığımız mənada rəasionalizm, aqlın təkamülünün bir üst ağıl (superior reason) tərəfindən idarə olunduğunu və ya “planlandığını” düşünən modern Platonistlərin “qəhrəman yeni dünyalar” rəoyasına tamamilə ziddir. Ağıl da elm kimi qarşılıqlı tənqid yoluyla inkişaf edir; onun inkişafını “planlamanın” tək yolu, bu cür tənqid azadlığını, - daha doğrusu düşüncə azadlığını təmin edən müəssisələri inkişaf etdirməkdir. Platonun teoriyası – baxmayaraq ki, onun teoriyası da həm avtoritardır və həm də düşüncə azadlığını təmin edən müəssisələrinin kontrol olunmasını tələb edir, yazılarından başa düşülür ki, o da bizim fərdlər-arası ağıl nəzəriyyəsinə

müsbət baxır; çünki onun ilk yazılarının çoxunda, rəşional ruhla müzakirə olunan məsələlər yer almışdır.

“Rəşionalizm” terminini işlətmə şəklimiz, əgər gerçək ağılcılıqla yalançı və ya saxta ağılcılıq arasındakı fərqi ortaya çıxarsaq, bəlkə daha düzgün başa düşülər. “Həqiqi ağılcılıq” dediyim Sokratçı rəşionalizmdir. Bu ağılın sərhədlərini bilmək, nə qədər çox yanıla bilən olduğumuzun fərqi varmaq və bilgimizin böyük bir qisminin başqalarından asılı olduğunu hiss edən intellektual təvəzökarlıqdır. Bu, ağıldan hər şeyi gözləmənin yanlış olduğunu anlamaqdır; rəşional mühakimə tək bilgi metodu olsa da, bizə öyrədəcəyi tək şey, onun problemləri tamamilə həll edəcəyinin nadir olduğunu anlamaq və mütləq şəkildə anlamağı yox, mütləqə yaxın şəkildə anlamağı təmin etdiyini bilməkdir.

“Saxta ağılcılıq” dediyim isə Platonun intellektual intuisiyaçılığıdır. Bu, bəzi insanların- bəşər intellektinin fəvqində bir ilhama sahib olduğuna təkbəbürlüce inanmaqdır; bəzi insanlara məxsus xüsusi bilgilərin olduğuna inanmaq, onların mütləq və xatasızca bildiyi iddiasıdır. Platona görə, “doğru mühakimə” (true opinion) –onun *Timaeus* adlı əsərində göstərdiyi kimi, hamıda ortaqdır, ancaq (həqiqi) *** “ağıl” (ya da intellektual intuisiya) sadəcə tanrılara və çox az insana məxsusdur. Bu avtoritar intellektualizm, yanılmaz kəşf vasitəsinə ya da yanılmaz metoda sahib olunduğu etiqadı, insanın yanılmaz bilgi gücünə sahib olması ilə bilgisinin və yaxud anlamasının daha çox başqalarından asılı olması arasındakı fərqi ayırd edə bilməməkdən yaranan problem, bu cür “saxta ağılcılığın” da rəşionalizm kimi tərif olunmasına səbəb olur. Halbuki bu mənim tərifimə tamamilə tərsdir.

Şübhəsiz ki, rəşional mövqe ilə əlaqəli analizim çox da mükəmməl deyil və bir az da bulanıq olduğunu qəbul edirəm, ancaq məramımı ifadə etmək üçün yetərli olduğu qənaətimdəyəm. İndi isə eyni şəkildə irrasionalizmi təsvir edəcəm və bir irrasionalistin özünü necə müdafiə etdiyini göstərməyə çalışacam.

İrrasionalist metod aşağıdakı çizgilərlə ortaya çıxa bilər. İrrasionalist, baxmayaraq ki, ağıl və elmi arqumentləri əşyaların səthi mahiyyətini dərk etmək üçün və irrasional nəticəyə xidmət etmək üçün vasitələr olaraq qəbul

*** Mötərizə(arası) tərcüməçiyə aiddir

edir, “insan fitrətinin” əsas etibailə rəasional olmadığını təkidlə müdafiə edir. İnsan, rəasional heyvandan həm üstündür, həm də alçaqdır. İnsanın heyvandan alçaq olduğunu görmək üçün nə qədər az insanın muhakimədən istifadə etdiyinə baxmaq kifayət edər. İrrəasionalistə görə, əksər insanlara onların ağılına görə yox, duyğu və emosialarına müraciətlə yaxınlaşmaq zərurəti də buradan qaynaqlanır. Ancaq eyni zamanda insan rəasional heyvandan üstündür, çünki əsl əhəmiyyətli olan onun əqli həyatının xaricindəki həyatıdır. Ağılı və elmi ciddi qəbul edən bəzi elm adamları belə, rəasionalist medotu sırf onu sevdiklərinə görə seçirlər. Belə nadir hallarda belə, insanın mövqeyini onun ağılı yox, emosional duyğuları yönləndirir. Hətta onu böyük bir elm adamı edən şey, onun rəasional mühakimələri yox, əşyanın həqiqətini idrak edən mistik təcrübəsi, yəni emosialardır. Beləliklə rəasionalizm, elm adamının fəaliyyətinin düzgün məhiyyətini açıqlamaqda belə yetərsizdir. Rəasionalist medoda ən yaxın olan elm sahəsində rəasionalizmin yetərsizliyi, bizə əsas verir ki, onun başqa səhələrdə daha çox kifayətsiz olduğunu gözləyək. Bu gözlənti, deyə irrəasionalist mühakimələrinə davam edir, fikirlərimizin doğru olduğunu isbat edir. İnsan fitrətinin zəif cəhətlərini bir tərəfə buraxaraq, onun ən yüksək xüsusiyyətinə, yaradıcılıq məsələsinə diqqət yetirək. Əsl əhəmiyyətli olan da yaradıcılıq xüsusiyyətlərinə sahib olan insan azlıqlarıdır; sənət və düşüncə yaradıcıları, din qurucuları və dahi dövlət adamlarıdır. Bu cür bir necə qeyri-adi insana baxaraq, insanın həqiqi üstünlüyünü başa düşmək mümkündür. Baxmayaraq ki, bu dahi insanlar ağılı öz məqsədlərinə uyğun şəkildə işlətməyi bacarmışlar, onların heç biri ağılı adamı (men of reason) olmamışdır. Bu başının kökləri daha dərinlərdədir; - öz impuls və instinktləri, eyni zamanda sahib olduqları cəmiyyətin impuls və instinktlərinin dərinliklərində yatır. İrrəasionalizmə görə, yaradıcılıq tamamilə irrəasional və mistik bir qabiliyyətdir...

Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşruiyet Kriterleri

Samirə Həsənova

Maslahat, İslam hukukçularının modernleşme sürecinde ortaya çıkan problemlere çözüm arayışları sonucunda dinamizmi sağlaması amaçlanan bir terim olarak yeniden gündeme getirilmeye başladı. Çünkü her zaman ve her toplumda hukuk, sosyal kontrolü muhafaza etmeyi hedefleyen, esas itibarıyla fertlerin ve toplumun haklarını korumak için oluşturulmuş bir sistemdir. İslam hukukunun da önemli gayesi, ümmetin düzenini korumak ve ümmetin yararını onu oluşturan insanların yararını sağlayarak devam ettirmektir. Bu gayeyi gerçekleştiren maslahat prensibinin klasik kaynaklara göre İslam hukukunda tuttuğu yeri tespit etmeye çalışacağız.

İslam hukukunun temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda s-l-h kökünden türetilmiş kelimelerin sık sık geçtiğini görürüz. Fakat aynı kökten olan maslahat kelimesi geçmemektedir. Bunun yanı sıra, İbn Abdüsselam, mesalih ve mefsedetden hayır-şer, nef'-dâr, hasenat-seyyiat diye de söz edildiğini ve Kur'an'da hasenatın mesalih, seyyiatın mefasid anlamında kullanılmakta olduğunu belirtmektedir.¹ Fakat maslahat kavramının Kur'an-ı Kerim'den aldığı dayanak lafzi değil, bütünü delaletinden ileri gelmekte olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, Kur'an'ın iyiliği emredip kötülükten sakındırması, fertlerin ve toplumun salâhını gütmesi Kur'an-ı Kerim'in ve Allah Teala'nın koyduğu Şeriatın ruhunu yansıtmakta ve maslahat düşüncesine temel teşkil etmektedir. Maslahat konusunda *Kavâ'idü'l-Ahkâm*, *el-Kavâ'idü'l-Kübrâ* ve *el-Kavâ'idü's-Suğrâ* olarak bilinen *Muhtasaru'l-Fevâid* gibi eserler kaleme almış ve maslahat konusunu derinlemesine işlemiş olan İbn Abdüsselâm'ın da belirttiği gibi "Allah Kitap ve Resulü dünya ve âhrette mesalihi celb, mefsedeti def etmek üzere göndermiştir."² Kur'an'ın da bir çok ayetinde insanın ve dünyanın boş yere değil, bir gaye için yaratılmış olduğu belirtildiğinden İslam alimleri ilahi hükümlerin amaçları üzerinde düşünmüş, fiillerin iyiliği veya kötülüğü

¹ İbn Abdüsselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübrâ*, I/7; Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXIX/79

² İbn Abdüsselâm, *Muhtasaru'l-Fevâid*, s.108

ve Allah'ın fiillerinin mualləl olup olmadığı gibi konularda tartışmalar yapmışlardır. Hem fiillerin iyilik veya kötülüğü, hem fiillerin mualləl olup olmaması etrafında farklı eğilimler ve teoriler ortaya çıksa da, Şari'nin gerçekleşmesini kastettiği bir takım gayelerinin bulunduğu ve hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve ahiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa erdirmek olduđu hususunda İslam alimleri fikir birliğı içindedirler.³ Şâtıbi de açık bir şekilde teşriin esasını maslahatların oluşturduğunu belirtmekte ve altını çizmektedir. Ona göre, teşri devamlı olduđuna göre maslahatlar da devamlı olacaktır.⁴ Başka bir ifadeyle, şeriatlar insanlar için konulmuştur ve insan var oldukça teşri de sürecektir. Dolayısıyla, maslahatlar da aynı şekilde sürecektir.

Bazı İslam hukukçuları maslahat nazariyesinin iki esasa dayandığını düşünmektedirler. Bunlardan birincisi, şeriatın toplum ihtiyaçlarını karşılamak bakımından mükemmel oluşu, ikincisi ise, şeriatların kulların maslahatlarını gerçekleştirme gayesi taşıması ve tüm hükümlerinin maslahatı ortaya koymasısıdır.⁵

Sünnette toplumun menfaatinin Hz.Peygamber tarafından önemsendiğini ve “Yaratılmışların hepsi Allah'ın ailesidir. Fakat insanlardan ailesi için en sevimli olan onlara en faydalı olanıdır”⁶ diye buyurduğunu biliyoruz. Böylece, Hz.Peygamber Allah için insanların en sevimlileri onun kullarına menfaati sağlayan olduğunu belirtmiştir.⁷ Başka bir hadisinde ise, İslam'da zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermenin olmadığını⁸ söyleyerek önemli olanın zararı gidermek ve menfaati temin etmek olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber İslam'ın insanların maslahatını sağlama gayesi güttüğünü ifade etmekle kalmamış uygulamalarında da bunu göstermiştir. Örneğin, Hz.Peygamber'in “Sahip olmadığın malı satma”⁹ diye buyurarak peşin para karşılığında vasfı belli olan malın malın ilerde

³ İbn Abdüsselâm, *Muhtasarı'l-Fevâid*, s.108; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, s. 227;

Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXIX/79;

⁴ Şâtıbi, *el-Muvâfakat*, II/287-288

⁵ Hasan, *Nazariyetü'l-Maslaha*, Mukaddime s. (ta)

⁶ Taberani, *el-Mucem*, VI/252-253; Ebu Yala, *el-Müsne'd*, VI/65; Beyhaki, *Şua'bu'l-İmân*, VI/42; Cürcani, *el-Kâmil*, V/162

⁷ Bûtî, *Davâbit*, s. 73

⁸ İbn Mace, “Ahkam”, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V/327

⁹ Ebu Davud, “Buyu”, 70, III/769,775; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V/226

satılması olan selem sözleşmesini geçersiz kılmış, daha sonra bu uygulamanın Medine halkının maslahatını sağladığı ve meşakkati giderdiğini görüp “Selem yoluyla satış yapan, bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belli bir süre tayin ederek yapsın”¹⁰ deyerek izin vermiştir.

Hz. Peygamberden sonra Ebu Bekrin halifeliliği döneminde, Hz. Ömer ona Kur’an’ın bir mushaf halinde toplanması teklifi üzerine Ebu Bekir’in tereddütlerini dile getirirken Hz. Ömer “İnan ki, bunda hayır vardır. Allah’a yemin ederim ki, bu İslam’ın menfaatine olacaktır” şeklindeki ısrarı sonucunda Hz. Ebu Bekir Kur’an’ın mushaf haline getirilmesini emretti. Bunun gibi fethedilen Sevad arazisindeki uygulama yahut Cuma namazının vaktinde iki ezanın okunmasıyla ilgili uygulamaya¹¹ dair ictihadlar, Râşid Halifelerinin maslahata dayalı uygulamalarına örnek teşkil etmektedir.

“Tes’îr” meselesi de sahabenin maslahata dayalı uygulamalarının örneklerinden birini teşkil etmektedir. Peygamber’in insanları mallarını belirli bir fiyata satmaya mecbur etmenin haksızlık olacağı düşüncesiyle fiyatlara müdahale etmemesi,¹² Sahabeyi de bu uygulamayı yapmaktan alıkoymuştur. Fakat daha sonra Medineli fakihlerden Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve Yahya b. Sait’in maslahat düşüncesinden yola çıkarak insanların ihtiyacına cevap vermek maksadıyla tes’îr’i caiz görmüşlerdir.¹³ Demek ki, bir tüccar cemiyetin yararı için mallarını adil bir fiyata satmaya zorlanabilir.¹⁴

Bu ve bunun gibi diğer birtakım düzenlemeler örneğin, müellefe-i kulûba yapılan tahsisatın durdurulması, ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin yasaklanması, bir mecliste birden fazla boşamanın geçerli sayılmaması, ölüm döşegindeki bir kocanın mirastan mahrum edebilmek için üç talakla boşadığı karısının miras hakkının korunması yahut hapishanelerin inşası,

¹⁰ Ebu Davud, “Buyu”, 57, III/741-742

¹¹ Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde ezan yalnız imam minbere oturduğu sırada idi. Fakat, insanlar çoğalıp, evlerin mesafesi uzaklaşarak yerleşim sahası büyüdükçe Hz. Osman, müezzinlerin sayısını ikiye çıkardı. Birinci ezanın Zevra denilen evi üzerinde okunmasını emretti. İkinci ezan da minbere oturduğu zaman ikinci müezzin tarafından okundu. Bunu kimse kınamadı. Böylece Cuma namazı için iki ezan uygulaması üzerine icma meydana gelmiş oldu.

¹² İbn Kayyim, *et-Turûk*, s. 244; Şevkani, *Neylu'l-Evtar*, VI/247-248;

¹³ Bûfi, *Davâbit*, s.161, Şelebî, *Talîl*, s. 309

¹⁴ İbn Kayyim, *et-Turûk*, s. 244-245

kıtlık zaman hırsızların elinin kesilmemesi, içki içmeye hadd cezası uygulaması vs. düzenlemeler ismi belirlenmese de Sahabenin "hayırlı, iyi ve maslahattır" diyerek maslahatı temel bir prensip olarak benimsediklerini gösteren uygulamalara örnek olarak gösterilmektedir.¹⁵

Sahabe döneminde ve daha sonraki dönemdeki icthadların ve icthad neticesinde ortaya çıkan uygulamaların üzerine bina edildiği delil, her ne kadar maslahat olarak nitelendirilmese de söz konusu uygulamalar maslahat esasına göre elde edilmiş olan re'yin ürünüdür. W.Hallaq da, Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şâfi gibi ilk dönem hukukçuları ve bu imamları takip eden müctehidler çıkarımlarını (fetvalarını) daha sonra kavramlaşan maslahat ve istihsan metotlarını da içine alan re'y ve nazar üzerine dayandırmış olduklarını söylemektedir.¹⁶ Çünkü re'y, toplum menfaatini, hakkaniyeti ve adaleti gözetip, şeriatın emrettiği kurallara ve gayelere dayanarak fikhî konularda icthad yapmaktır. Re'y bu üsluba dayanarak kullanılır. Şâtibî de bu tür uygulamaların mürsel maslahat ve istihsan terimleri altına gireceğini söyler.¹⁷

Daha sonra mezheplerin oluşumu ve istikrar kazanmasıyla sonuçlanan süreçte "re'y"ın maslahat fikrini kapsayan bir kavram olması yanında, aynı fikri belirtmek üzere "mana" ve "maksad", "illet" ve "hikmet" kavramlarının kullanılmış olduğunu görmekteyiz. Bunun da maslahat kavramının ön plana çıkıp kuramsallaşmasının gecikmesine sebep olduğunu bile söylemek mümkündür.

Mustafa Zeyd'in de dediği gibi sahabenin maksadı maslahatı tarif etmek, yapılan işlemin adını mutlaka maslahat koymak gerektiğini ileri sürmek değildi. Maksat ümmetin menfaatini gerçekleştirmektir.¹⁸ Kısacası, maslahat, hüküm çıkarırken imamın veya müctehidin karar eksenini teşkil etmektedir. Bu dönemde maslahata dayalı hüküm çıkarma metodu terim olarak ifade edilmese de, Râşid halifelerin ve sahabenin icthadlarının esas olarak maslahat düşüncesine dayanması işlevsel görünüm taşıdığını söylemek mümkündür.

¹⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 118

¹⁶ Hallaq, *History*, s. 130-131

¹⁷ Şâtibî, *el-Muvâfakat*, IV/4-5

¹⁸ Zeyd, *el-Maslaha*, s. 18

Maslahat anlayışının terimleşmesi daha geç devirlere tesadüf etmektedir. İbn Hazm'ın İmam Malik b. Enes'e nispet edilen maslahat kavramına, Malik'e atfedilen görüşleri ayrıntılarıyla ele alıp eleştirdiği *ihkâmu 'l-Fusûl fi Ahkâmi 'l-Usûl* adlı eserinde hiç yer vermemesi maslahat teriminin Malik tarafından kullanılmadığına delalet etse de, İbn Rüşd Malik'in mürsel maslahata dayalı olarak hüküm çıkarma metodunu kullandığını ve bu nedenle eleştirilmiş olduğunu söylemektedir.¹⁹ Daha sonraları da İslam hukukçularının maslahat kavramını İmam Malik'e nispet ettiklerini görmek mümkündür ki, bunun dayanağını, İmam Malik'in fetvalarında maslahata dayalı hükümler vermiş olması teşkil edebilir. Örneğin, alış-verişte hile yapanlara bu malların imhası ve tasadduku gibi mali cezalar vermenin caiz olduğuna dair bir nass olmasa da amme menfaati için ferdi menfaatin fedası dinin ruhuna İmam Malik tarafından daha uygun görülmüştür.²⁰ Yahut, İmam Malik'ten rivayet edilen: "Şüpheli yollardan rızk aramak, insanlara yük olmaktan daha güzeldir"²¹ sözü maslahat fikrinin Malik'te ne kadar geliştiğine örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla maslahat kavramının terimleşmemiş olsa bile Malik tarafından benimsendiğini ve farklı şekillerde ifade edildiğini söylemek hatalı olmayacaktır. Şâtübî de İmam Malik'in mürsel maslahat prensibini bir esas olarak kabul ettiğini belirtmektedir.²²

Aynı dönem Ebu Yusuf *Kitâbu 'l-Harac*'ında Hz. Ömer'in Sevad tatbikatını örnek göstererek halifenin yararlı ve en uygun gördüğünü uygulamasından söz etmektedir.²³ Örneğin, "Savaşa yaya olarak katılana ganimetten bir pay, atlı için ise iki pay vermek gerekir" görüşünü talil ederken maslahata dayalı hüküm vermekteydi, zira Ebu Yusuf, bu hükmün konulma sebebinin (illetinin) Müslümanları düşmana karşı daha güçlü olmayı sağlayacak hazırlığa ve at yetiştirmeye teşvik etmek²⁴ olduğunu söyler.

Fıkıh Usûlü literatürünün en erken metni olarak kabul edilen Şâfiî'nin *Risale*'sinde maslahattan veya istislahtan bahsedilmeyip, istihсандan

¹⁹ Özen, "İstislah", *DİA*, XXIII/365

²⁰ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 210

²¹ Şâtübî, *el-Muvâfakat*, II/147

²² Şâtübî, *el-Muvâfakat*, II/307

²³ Ebu Yusuf, *Kitâbu 'l-Harac*, s. 30

²⁴ Ebu Yusuf, *Kitâbu 'l-Harac*, s. 19-20

bahsedilmiş olması ise bu kavramın III. asrın başında da henüz terimleşmemiş olduğuna delalet eder. Rudi Paret de maslahatın İmam Malik ya da Şâfiî tarafından teknik bir terim olarak kullanılmadığını ve bu kuramın Şâfiî sonrası dönemde gelişmiş olduğunu ileri sürer.²⁵ Bununla birlikte Paret'in gözlemi, Şâfiî öncesi hukuk bilginlerinin maslahata benzer düşünceleri kullanmış olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bu tür düşüncelerin teknik hukuk terimleri olarak formüle edildiği söylenemez. Bu yüzden, Şâfiî sonrası maslahat kuramının gelişiminin daha henüz formel olarak tanımlanmamış ilk istidlal metotlarının bir devamı olduğunu söylemek yanlış olmaz.²⁶

İslam düşüncesi içinde kelamcılar veya İslam düşünürleri tarafından tartışılan hüsün ve kubuh konusu, maslahatın delil olarak kullanılıp kullanılamayacağı meselesinin ortaya çıkmasında ve terimleşme sürecinde belli bir paya sahiptir. Hüsün ve kubuh meselesi esasen ilahi irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilahi hitabın kendilerine ulaşmadığı kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelamcıların inceleme alanına girse de, şer'i hüküm kavramına açıklık getirmesi yönüyle de fıkıh Usûlünü ilgilendirmektedir. Nitekim, İslam düşünürlerinin büyük çoğunluğu, şer'i ahkâmın insanların yararları ve sonuçta insanlara raci birtakım hikmetler gözetilerek vazedildiği görüşünü paylaşmaktadırlar. Bu bağlamda yapılan tartışmaların bir ucunda şer'i ahkâmı hüsün kubuhu bilme konusunda akla yer vermeyen ve buna bağlı olarak istislah prensibini kullanmaya karşı çıkan Eş'ari Usûlcüler, diğer ucunda ise, kulların yararına olanı yaratmayı, -çünkü "Allah insanların iyiliğini ister"²⁷- ve emretmeyi Allah için bir vazife olarak gören, bilhassa muamelat ve dünyevi ahkâm konularında esas olanın insanların yarar olduğunu savunan Kadi Abdülcebbar ve Hüseyin el-Basri gibi Mutezili Kelamcılar yer almaktadırlar.

Bu kelami tartışmalar nedeniyle ictihad faaliyetinde merkezi bir önem taşıyan maslahat kavramına Sünni mezhepler içinde erken dönemlerde mesafeli durulduğu ve bu sebeple terimleşmesinin gecikmesine sebep olduğu

²⁵ Paret, "İstihsan and İstislah", s. 185

²⁶ Mesud, *Islamic Legal Philosophy*, s. 150

²⁷ Kadi Abdülcebbar, *el Muğni*, XIII/20

söylenabilir. Şii geleneğe baktığımız zaman da IV asra kadar yalnızca naklin hakimiyeti söz konusu olduğundan bu asra kadar maslahata dayalı bir akıl yürütmeden söz edilmemektedir. Şeriat'ın yardımı olmaksızın mustakil olarak aklın, fiillerin gerçek hüsn ve kubhunu idrak edemeyeceğini iddia eden Ahbarilerden ve hatta Şia mezhebinin büyük imamı Şeyh Müfitten sonra, öğrencisi Şerif Murtaza husun kubuh meselesini aklın çerçevesi içinde inceleyerek aklın idrak edip failini medh ve zemm ile hükmettiği bir şeyin Şeriat'ta da aynı hükme sahip olacağını ifade etmiş²⁸ ve aklen vacip olanın şer'an da vacip, aklen kabih olanınsa şer'an haram olduğunu kabul etmiştir. V. Asırda Usûlîler tarafından kabul edilen görüş de bu olmuştur.²⁹

Sünni gelenekte de maslahat kavramının hüsn-kubuh tartışmalarında teknik bir terim olarak V. Asırda Mutezili hukukçu Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin *Mutemed*'inde rastlamaktayız. Neyin şeriatla, neyin akılla bilineceğini izah ederken; illet ve hükümle ilgili bahislerde maslahatı teknik bir terim olarak kullandığını söylemek mümkündür.

Günümüze ulaşan Usûl kitapları içinde maslahatla hüküm çıkarma metodu olan istislah konusunu başlığı olarak yer veren ve terim olarak işleyen ilk eser ise Gazzâlî'nin *Mustasfa*'sıdır. Fakat konuyu mustakil olarak ele alan başta Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Bedran gibi Usûlcülerin verdikleri bilgiden anlaşıldığına göre istislahı istidlal adıyla ilk defa inceleyen ve sonuçta olumsuz bir kanaat belirten Usûlcü Kadı Ebu Bekr el-Bakillanidir.³⁰

Fakat IV. asır kaynaklarına baktığımızda Bakillani'den (ö.403) önce Harizmi'nin (ö.387) fıkıh Usûlü faslını anlatırken istislahı esas olarak zikrettiğini görmekteyiz. O fıkıhın esaslarını üzerinde ittifak edilen Kitap, Sünnet ve İcma ve hakkında ihtilaf edilen Kıyas, İstihsan ve İstislah olarak iki gruba ayırmıştır.³¹ Ona göre istislah İmam Malik ve ashabının kullandığı bir esastır ve toplumun menfaatini esas almaktadır.³² Bu da artık IV. asırda maslahata dayalı hüküm verme metodu olan istislah kavramının terim olarak literatürde kullanılmaya başladığına delalet etmektedir.

²⁸ Murtaza, *Resâil*, I/382

²⁹ Garavi, *Masâdiru'l-İstinbat*, s. 186

³⁰ Özen, "İstislah", *DİA*, XXIII/385

³¹ Harizmi, *Mefâtiḥ*, s. 6

³² Harizmi, *Mefâtiḥ*, s. 8

Ondan sonra istislah konusu Gazzâlî'ye kadar istidlal başlığı altında Cüveynî tarafından işlenmiştir. İstislah olarak tanımlamasa da istidlali tarifiinden istislahtan bahsettiği görülmektedir. Nitekim, Cüveynî istidlali, “üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın akli düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren, hükme münasip mana”³³ şeklinde tanımladıktan sonra makbul istidlalı bir delili bulunmamakla birlikte müktezası şeriatın kaynaklarından herhangi birine aykırı düşmeyen münasip mana olduğunu açıklamaktadır.³⁴ Cüveynî Bakillani tarafından istislah teriminin kullanıldığını söylese de, kendisi istislahı mustakil bir başlık olarak değil, istidlal başlığı altında işlemesinden bu terime fazla sıcak bakmadığını, fakat, Şâfiîler kadar sert bir tavır sergilemeden istislah prensibinin kullanılabilir bir prensip olarak gördüğünden ileri gelmektedir. Nitekim, Cüveynî'nin gençliğinde yazmış olduğu Bakillani'nin özeti olan *Kitabu't-Telhîs Fi Usûlü'l-Fıkh* eserinde istidlal başlığı altında da olsa maslahat yahut istislah terimlerine -Harizmi'de gördüğümüz gibi istislah bir terim olarak Usûl literatürüne girmiş olduğu bilinse de- yer vermemektedir. Ama çok sonraları olgunluk dönemlerinde ele aldığı *Burhân*'da istidlal başlığı altında yer vermesi bu delili kullanılabilir görmüş olduğunu göstermekle birlikte maslahat kavramının daha sonra ileri boyutta işlenmesinin yolunu açmıştır. Çünkü ondan sonra Gazzâlî de maslahatı mevhum deliller arasında zikretse de, oldukça sistematik ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Böylece V. asra kadar maslahat teknik bir terim olarak Usûl kitaplarında geçmese de, Usûl bilginleri tarafından kullanılan bir terim olduğu ve hatta söz konusu asırda maslahata karşı fikirlerin oluştuğunu ve problematik bir konu olarak tartışıldığını görmekteyiz. Nitekim, Cüveynî “*Burhân*”ında mürsel maslahatın hükmünü geniş bir şekilde açıklarken söze mezheplerin bu konudaki tutumunu ortaya koymakla başlamıştır: 1. Maslahatı inkar eden Kadi Bakillani'nin tutumu; 2. Muteber bir delile benzemesi şartıyla maslahatı kabul eden Şâfiî mezhebinin tutumu; 3. Maslahatı kabul eden

³³ Cüveynî, *Burhân*, II/1113

³⁴ Cüveynî, *Burhân*, II/1203, 1206

Maliki mezhebinin tutumu.³⁵ Daha sonra Şâtübî, bu sıralamaya maslahatta farklı bir yaklaşım sergileyen Gazzâlî'nin tutumunu da eklemiştir.³⁶

Sahabe döneminde maslahat, kuramsallaşmasa da dönemin karar mercileri olan kişiler tarafından hükümlere meşruiyet veren bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Onların “insanlar için hayırlısı budur” demeleri yeni hükmün takrir edilmesi için yeterli görülmüştür.³⁷

Maslahata delil değeri yüklenmesine yol verebilmek için maslahat hakkında ilk kapsamlı çerçeveyi çizen Gazzâlî, onu mücerret bir şekilde ele almanın yanlışlığını ifade ederek onun meşruiyet kazanması için şeriatın maksatları içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Çünkü şeriatın maksadı Allah'ın kullarına dünya ve ahiret menfaati temin etmek olduğunun yanısıra, mükelleflerin amacı da yapacakları seçim ve davranışlarda ona kulluk etmiş olmaktır.

Günümüz Usûlcüleri de maslahatın meşruiyet kazanması için şeriatın maksatları kapsamında olması gerektiğini belirtmektedirler.³⁸ Şari'nin maksatları beş esasın yani din, can, akıl, nesil ve mal'ın korunmasından ibaret olup, bunların muhafazasını içeren her şey maslahat, bunların tamamının veya bir kısmının zayi edilmesine yol açan her şey ise mefsedettir.³⁹ Yukarıda adı geçen beş küllî esası koruma tedbiri ise üç aşamada gerçekleşir. Bunlar zarûriyyat, hâciyyat ve tahsîniyyattır.⁴⁰ İbn Abdüsselâm ise, maslahatı hem genel olarak dinin amacı, hem de hükümlerin gayesi olarak ele almıştır ve *el-Kavâ'idü'l-Kübrâ* ve *el-Kavâ'idü's-Suğrâ* adlı eserlerinde bu konuyu işlese de, *Kavâ'idü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm* adlı eserinde bunun üzerinde özellikle durmuştur.

Butî, maslahatla amelin şartlarını yahut kurallarına kitabında ayrı bir bölüm ayırmış ve ikinci şartın Kur'an ve Sünnete aykırı olmamak olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Bu şık ilk dönem maslahatı çalışan Usûlcülerin muteberliği bakımından maslahatı ele alıp muteber, mulga ve mürsel şeklinde

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II/ 1114vd, Bûtî, *Davâbit*, s. 324, Şelebî, *Tatîl*, s. 292

³⁶ Şâtübî, *el-İ'tisam*, II/282

³⁷ Zeyd, *el-Maslaha*, s. 18

³⁸ Hassan, *Nazariyyetu'l-Maslaha*, s. 42, Fasi, *Makasid*, s. 142, Bûtî, *Davâbit*, s. 67

³⁹ Bûtî, *Davâbit*, s. 110

⁴⁰ Bûtî, *Davâbit*, s. 110

⁴¹ Bûtî, *Davâbit*, s. 118vd, 144vd

ayırımlarında dile getirdikleri bir kuraldır. Maslahat ancak kendisine dayanılacak bir asıl varsa muteberdir. Gazzâlî, maslahatı şəriatın maksatları olarak tanımladığı için bu maslahatların zaten Kitap, Sünnət ve İcma'da belirtilmiş olduğunu söylemektedir. Ona göre, garip maslahatlar olarak adlandırdığı Kitap, Sünnət ve İcma yoluyla bilinmeyen ve şəriatın maksatlarına uygun olmayan maslahatlar batıldır ve reddedilmiştir.⁴² Mürsel maslahata gelince, şer'i maksada yönelik olan ve maksat olduğu Kitap Sünnət ve İcma ile bilinen her maslahat bu kaynakların dışında değildir. Kısacası, yukarıda da belirttiğimiz gibi mürsel maslahat şer'i maksatlar içinde değerlendirilebilen ve Kitap, Sünnət ve İcma'ya aykırı olmayan maslahatlar olup delil değeri taşımakta olduğu için ona uymak gerekir.⁴³

V. asra kadarki kaynaklara özellikle Şâfi'ye baktığımız zaman maslahatın delil değerini ölçen en önemli kriterlerinden birinin de kıyasa aykırı olmamasıdır. Çünkü yeni olayların hükme bağlanması konusundaki tartışmalar kıyas yöntemi çerçevesinde cereyan etmiş olduğu görünmektedir. Bu yüzden münasib ve maslahat gibi terimlerin kıyas içinde değerlendirilmiş olması tesadüfî değildir. Bu dönemin sonuna doğru Usûlcülerin kıyasın dışında diğer yöntem arayışlarında olması ve bu yöntemin maslahat oluşu dikkat çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Gazzâlî'den başlayarak şəriatın maksatları ışığında olayları hükme bağlama çabası kendini göstermektedir. Çüveynî'nin maslahatı istidlal başlığı altında çalışması, Gazzâlî'nin maslahatı münasib olarak kıyas içinde, maslahat olarak mevhum deliller arasında incelemesi bu fikri destekler niteliktedir.

Son dönem alimlerinden Buti de, maslahatın delil olma şartlarını sıralarken kıyasa aykırı olmaması şartını getirmektedir.⁴⁴ Kıyasla maslahatın iç içeliği ve aralarındaki umum-husus ilişkisi, aralarındaki çatışmayı iki kıyas çatışması olarak gösterebilmektedir. Kıyasın maslahata dayalı bir illete dayanılarak yapılması onları ayrılmaz kılarken, maslahatın alternatif bir metot olarak ortaya çıktığı da bir gerçektir. Bu yüzden kıyasla maslahat çatışırsa Tüfî'ye kadar ilk asır kaynaklarında maslahat dikkate alınmaz. Çünkü maslahatu'l-mürsele şer'an hakkında muteber olduğuna dair bir delil

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I/310-311

⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I/310-312

⁴⁴ Bûtî, *Davâbit*, s.190vd

bulunmayan delil olduğuna göre kıyasla çatıştığı zaman terk edilir. Eğer şer'an kabuledilir bir delille desteklenen maslahat kıyasla çatışırsa iki kıyas arasındaki çatışma söz konusu olduğu için iki kıyastan kuvvetli olanı tercih edilir.⁴⁵ Ama İbn Abdüsselâm maslahatı alternatif bir yöntem olarak pekiştirmiş ve kıyas içinde değil, mustakil bir delil olarak incelemiştir. Bu nedenle o, racih ve mercuh maslahat terimlerini metodolojiye dahil etmiştir ve maslahatı birkaç açıdan incelemeye tabi tutmuştur. Maslahatları dünyevi ve uhrevî diye ayıran Abdüsselâm, dünya maslahatlarını zarûî olanlar, hâcî olanlar ve tahsînî olanlar olmak üzere üç kısma ayırmakta ve maslahata bu üçlü taksim içinde meşruiyet kazandırmaktadır.⁴⁶

Şeriatın gayesinin mükelleflerin maslahatını sağlamak ve elem ve zorluktan uzaklaştırmak ve zararı giderme olduğunun altını çizen⁴⁷ İbn Abdüsselâm, bu nedenle şeriatın maksatlarını araştıran kimsenin nass, icma ve kıyas bulunmayan konularda maslahatın gereğini yapmanın esas olduğunu ve ihmale gelmemesinin önemli olduğunu bilmesi gerektiğini ayrıca vurgulamaktadır.⁴⁸

Kulların maslahatına ihtimamdan maksat, önem sırasına göre maslahatlardan önemlisini daha az önemli olana takdim etmek gerektiğidir. Bu da maslahatla amelin kurallarından biridir. Bu bakımdan Cüveynî, Gazzâlî, İbn Rüşd, Razi, İzzuddin b. Abdüsselâm ve İbn Kayyim gibi fakihleri kaynak alan Buti, önem sırasına göre maslahatı üç açıdan değerlendirmiştir:

Birincisi, şer'i maslahatların tamamı, beş küllî esasın (dinin, nefsin, aklın, nesli ve malın korunması) zarûrîyat, hâcîyat ve tahsînîyat çerçevesinde değerlendirilmesiyle ölçülür ve değer kazanır. Maslahatlar bu sıralamaya göre zarûrîyat, hâcîyat ve tahsînîyat düzeyinde tartıldıktan sonra takdimi yapılabilir.⁴⁹

İkincisi, maslahatlar, kapsam genişliğine göre tartılır. Maslahatların takdimi kapsamlığının genişliğine göre yapılır. Eğer aynı küllî esası ilgilendiren iki maslahat çatışırsa, daha geniş kesimi ilgilendiren maslahat

⁴⁵ Bûtî, *Davâbit*, s. 215

⁴⁶ İbn Abdüsselâm, *Muhtasarı'l-Fevâid*, s.116

⁴⁷ İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, I/53

⁴⁸ İbn Abdüsselâm, *Kavâid*, II/312

⁴⁹ Bûtî, *Davâbit*, s.218vd

diğerine takdim edilecektir. Yani hâcîyyat düzeyinde örneğin malın korunmasını ilgilendiren ferdin maslahatıyla toplumun maslahatı çatışırsa, toplumun maslahatı ferdin maslahatına takdim edilir.⁵⁰

Üçüncüsü, maslahatın sonucu olup olmaması bakımından değerlendirilir. Başka bir deyişle, gerçekleşme ihtimali yakın görülenin diğerine takdim edilmesi gerekir.⁵¹

Son dönemde İslam hukukunda çözüm arayışları sırasında hukukçuların en sık baş vurdukları maslahat delilini klasik kaynaklara göre araştıran İslam hukukçusu Buti, maslahatları nass, icma ve kıyasa aykırı olmamak şartı ile muteber sayılabileceğini kabul ederek ilk dönem Usûlcülerinin maslahata delil değeri yükleyebilmek için çizdikleri çerçeve ve yaptıkları taksim içinde değerlendirerek onların maslahat hakkındaki görüşlerini paylaşmaktadır. Kısacası, maslahat Kıtap, Sünnet, İcma ve Kıyasa aykırı olmadığı sürece, başka bir ifadeyle, bu delillere dayandığı sürece meşru bir delil olarak nitelendirilebilir.

⁵⁰ Bûtî, *Davâbıt*, s.221

⁵¹ Bûtî, *Davâbıt*, s. 222

Özet

Hər zaman və hər bir cəmiyyətdə hüquq, sosial vəziyyəti qorumağı hədəfləyən, əsasən də ayrı ayrılıqda fərdlərin və cəmiyyətin haqlarını qoruyan bir sistemdir. İslam hüququnun da əsas qayəsi, insanların nizamını qorumaq və ümmətinin yararını onu təşkil edən insanların yararını təmin edərək davam etdirməkdir. Bu məqalədə bu qayəni həyata keçirən məsləhət prinsipinin klasik qaynaqlara görə İslam hüququnda tutduğu yeri təsbit etməyə çalışdıq. Maslahat düşüncəsinin ortaya çıxmasından etibarən terminləşmə prosesi ələ alınmış və dayandığı əsaslar incələnmişdir. Məqalədə İslam hüquqçularının ona verdiyi dəyər və şəəri bir dəlil sayılabilməsi üçün qoyduqları şərtlər üzərində durulmuşdur.

İslam alimlər də bu məfhumun bütün dini-hüquqi hökmlərin ortaq məxrəcini təşkil etdiyini qəbul etməkdədirlər. Məsləhət şəəri bir dəlil olmasa da, şəəri dəlillərin ehtiva etdiyi prinsip və hökmlərin induksiya metoduna görə incələnməsi nəticəsində əldə edilən və bütün bu hökm və prinsiplərdə insanların dünya və axirətdəki mənfəətlərinin qorunmuş olduğu şəkildə xülasə ediləbiləcək olan əhatəli bir düşüncəni ifadə edən bir üst məfhumdur.

Conceptualisation Process of Thought of Maslaha According To Classical Sources and Its Legal Criteria

Resume

Law is a structure which always intends to preserve a legal, social condition in every society, principally it is a structure that preserves the right of persons and society separately. The main aim of the Islamic law is to preserve the people's life and to continue the benefit of umma by ensuring the people's benefit forming it. In this article we tried to define the place of principle of maslaha realising this aim in Islamic law according to classical sources. Since appearance of the thought maslaha the conceptualisation process was ruled and its basis was elucidate.

Islamic scholars also accept this concept forms the general idea of all religious legal rulings. Maslaha is not a legal source, but its is an upper concept which is obtained in the result of studying carefully according to the induction method combined by principles and rulings in the way of preserving the people's benefits in the world and in the next world.

Процесс Терминирования Понятия Maslaha Согласно Классическим Источникам и Ее Юридические Критерии

Резюме

Закон - структура, которая всегда намеревается сохранить юридическое, социальное условия в каждом обществе, преимущественно это - структура, которая сохраняет право людей и общества отдельно. Главная цель Мусульманского права состоит в том, чтобы сохранить жизнь людей и продолжить выгоду умма обеспечив выгоду людей, формирующая ее. В этой статье мы попытались определить место принципа maslaha, реализующая эту цель в Мусульманском праве согласно классическим источникам. В статье исследуется процесс терминирования с появления понятие maslaha, и ее основания. Исламские ученые также признают, что это понятие формирует общее представление обо всех религиозных юридических приказах. Maslaha не законный источник, но

верхнее понятие, которое получено в результате тщательного изучения согласно методу индукции, и понятие, которое сущность сохранить выгоды людей в этом и в следующем мире во всех принципах и приказах.

BİBLİYOGRAFYA

Abdelkader, Deina, "Modernity, the Principles of Public Welfare (maslaha) and the End Goal of Sharia (makâsîd) in Müslim Legal Thought", *Islam and Christian-Muslim Relations*, ed: John L. Esposito, XIV/2, 2003, s. 163-174

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, thk: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1991,

Buti, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut-Lubnan 1422/2001

Cüveynî, Ebü'l-Meali İmamü'l-Haremeyn Rükneddin Abdülmelik, *Burhân fi Usûl-i Fıkh*, II thk: Abdülazim Dib, Devha 1399

Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 79-94
Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as el-Sicistani el-Ezdî, *Sünenü Ebi Davûd*, III, "Buyu", 70, nşr: Muhammed Ali es-Seyyid, y.y. 1971

Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, Kahire 1397

Fasi, Allal, *Makasidu's-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuhâ*, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993

Felicitas, Meta Maria Opwis, *Maslaha: An Intellectual History of A Core Concept in Islamic Legal Theory*, Basılmamış Doktora Tezi, Tez danışmanı: Dimitri Gutas, Yale University 2001

Garâvî, Muhammed Abdi'l-Hasan Muhsin, *Masadiru'l-İstinbat beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyûn*, Beyrut 1992/1412

Gazzâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, I, Beyrut 1324

Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usûl al-Fıqh*, Cambridge University Press, 1999

Harizmi, Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtihu'l-Ulum*, Kahire 1342/1923

Hüseyin Hamid Hasan, *Nazariyetü'l-Maslaha fi Usûlu'l-Fıkh*, Kahire 1981

İbn Abdüsselam, Ebu Muhammed İzzuddin b. Abdilaziz, *Muhtasaru'l-Fevâid fi Ahkâmi'l-Makâsîd (Kav'âidü's-Suğrâ diye de bilinir)*, thk: Salih b. Abdilaziz b. İbrahim Âli Mensûr, Rıyad, 1997/1417

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Turuku'l Hükmiyye fî Siyaseti's-Şer'iyye*, thk: Muhammed Câmud el-Fagî, Beyrut, ts.

İbn Mâce, Hafız Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Gazvini, *Saḥihu Süneni İbn Mâce*, "Ahkam", 17, haz: Muhammed, Nasîrudidin el-Elbânî, Riyad 1997

Kadî Abdülcebbar, *el Muğni*, XIII, Kahire 1962/1382

Karaman, Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989

Mesud, Muhammed Halid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu İshag Al-Shatibi's Life and Thought*, Delhi-6 (İndia) 1989

Murtazâ, Alemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Huseyn el-Musevi, *Resâilu's-Şerif Murtazâ, I-III*, nşr: es-Seyyid Mehdi Recai, Kum 1405

Özen, Şükrü, "İstislah", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, s. 383-388

Paret, Rudi "İstihsan and Istislah", *Shorter Encyclopaedia of İslam*, ed: H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, Leiden: J. Brill, 1953, s. 184-186

Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-İ'tisam*, II, Matbatü'l-Menar, Kahire 1914/1332

a.mlf., *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, II, IV, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Talîlu'l-Ahkâm*, Beyrut 1981

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî, *Neylül'Evtar Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, V, Kahire 1971

Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fî't-Teşrîi'l-İslâmî ve Necmuddin Tûfî*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1954

Zeydan, Abdulkerim, *Fıkıh Usûlü*, çev: Ruhi Özcan, İstanbul 1993

**Orta əsrlərdə Azərbaycan və ətraf bölgələrdə
Xilafətin tətbiq etdiyi inzibati siyasət və Ərməniyyə ərazisi barədə**

Tariyel RƏSULOVA¹

İnzibati idarəetmə sistemi

Azərbaycanda və xüsusilə də Arranda ərəblərin inzibati siyasətində, Xilafətin şimal sərhəddində olan əsas şəhər və məntəqələrdə ərəb hərbi qarnizonlarının (rəbatların) təşkili əhəmiyyətli yer tuturdu. Bunların xərcləri isə yerli əhalinin üzərinə düşürdü.

Ərəb xilafətinin gəlişindən sonra istər Azərbaycanda, istərsə də Arranda idarəetmə aparatı Sasanilərin dövründə olduğu kimi saxlanmışdı. Sasanilərdə və Bizans imperiyasında olduğu kimi dövlət təşkilatına malik olmayan ərəblər Azərbaycan və Arranda mövcud olan idarə qaydalarını qəbul etmişdilər.

Ərəb xilafəti Mərakeşdən Sinziyanadək geniş bir ərazidə öz hakimiyyətlərini qurduqdan sonra, sayca çox olan bu ölkələri idarə etmək üçün (vilayətlərdə) canişinlik sistemi yaratdı. Əvvəllər beş belə vilayət var idi:

- 1) Hicaz, Yəməmə, Ərəbistan yarımadasının torpaqları, Suriya, Livan və İordaniya,
- 2) Misir,
- 3) İki İraq – Ərəbistan İraqı, yəni qədim Babilistan və Assuriya; İran İraqı,
- 4) Azərbaycan, Arran, Gürcüstanın bir hissəsi, Ərməniyyə, Əlcəzirə vilayəti və Kiçik Asiyanın bir hissəsi,
- 5) Şimali Afrika və Əndəlüs.

İlk dörd xəlifənin ("xüləfayi - rəşidin") dövründə Xilafətin inzibati bölgüsü yuxarıdakı şəkildə idi. Əməvilərin dövründə Xilafət Sasanilərdə olduğu kimi 9 əyalətə bölünmüşdü:

- 1) Suriya və Fələstin,
- 2) Kufə (İraq),

¹ AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

3) Bəsrə (İran, Sicistan, Xorasan, Bəhreyn, Oman və ehtimal ki, Nəcd və Yəməmə ilə birlikdə),

4) Azərbaycan,

5) Hicaz,

6) Kirman və Hindistanın sərhəd yerləri,

7) Misir,

8) İfriqiyyə (Afrika),

9) Yəmən və Cənubi Ərəbistan.

Bir müddət sonra bu 9 vilayət 5 vilayətə endirildi və bunlardan üçüncüsü Əl-Cəzirəyə Azərbaycan, Arran, Ərməniyyə və Kiçik Asiyanın Şərq ərazisinin bir hissəsi daxil edildi.

Abbasilərin dövründə Xilafət 83 quradan (əyalətdən) ibarət olan 14 vilayətə bölünmüşdü. Bunlar da kiçik inzibati vahid olan nahiyələrə (mahallara) bölünürdü. Nahiyə 12 rustakdan (rayondan) ibarət olub, hər birinə 12 kənd daxil idi.

Ərəblərin hücumu ərəfəsində inzibati vahid olan Azərbaycan ərazisi Həmədan, Əzhər, Zəncandan tutmuş Dərbəndədək uzanırdı. Azərbaycanın şimal sərhəddinin sasanilər dövründə Dərbəndədək uzandığı barəsində həmin şəhərin qala divarları üzərindəki pəhləvi yazıları məlumat verir. Bu yazılar m. 553 - cü ildə Azərbaycandakı Sasanı mərzbanı Bərzini tərəfindən tərtib edilmişdir.

Ərəblərin hücumu ərəfəsində Azərbaycanın şimal hissəsi olan Arran və Sünik Gürcüstanın bir hissəsi ilə birlikdə xəzərlərin əlində idi. Azərbaycan və Arran Xilafət orduları tərəfindən ələ keçirildikdən sonra, bu ölkələrin ərazisi mahiyyətcə dəyişməz qalmışdı. Yalnız müəyyən vaxtlarda bu ərazinin sadəcə adı dəyişdirilirdi. Məsələn, İbn əl - Fəqih bildirir: "Azərbaycanın ərazisi Bərdə torpaqlarından Zəncan torpaqlarına qədərdir. Varsan Azərbaycanın son nöqtəsidir. Azərbaycanın hüdudu Araza qədərdir", yəni Bərdə və Zəncan Azərbaycana daxil deyildir. Bəzən Arranı da Azərbaycana daxil edirdilər və o zaman "Yuxarı Azərbaycan" (Azərbaycan əl - Ülya) adlanırdı. Lakin ərəblər çox vaxt üç ölkəni – Azərbaycan, Arran və Ərməniyyəni bir inzibati vahiddə birləşdirərək, bir canişinlik yaradır və buranı "Azərbaycan" adlandırırdılar. Bu halda Azərbaycan böyük bir ölkə olub, cənubunda Həmədan, şimalında isə Dərbənd yerləşirdi.

İstəxri bu məlumatı verir: “Biz Azərbaycan, Arran və Ərməniyyəni xəritədə birləşdirir və ona bir ölkə kimi baxırıq. Azərbaycanın sərhədləri Tərm və Zəncanın son həddinə çatan dağ silsiləsidir. Sonra bu silsilə Dinəvərin son hüduduna çatır, sonra Hülvan və Şəhrəzurun o tərəfinədək uzanır, nəhayət, Dəcləyə yaxınlaşır, sonra isə Ərməniyyə hüdudlarını əhatə edir”.

Azərbaycanın hər tərəfini gəzib onun xəritəsini tərtib edən İbn Hövqəl İstəxrinin dediklərini tamamlayaraq, Azərbaycan, Arran və Ərməniyyənin ümumi xəritəsini yaratmış və bunu “Azərbaycanın xəritəsi” adlandırmışdır. O, Xəzər dənizinin də xəritəsini çəkərək, bütün sahil ərazisini Dərbəndədək Azərbaycan adlandırmışdır. İbn Hövqəldə bu səhifələri oxuyuruq:

“Qərbə doğru, Rum sərhədlərinə çevrilib onun şərq hüdudları və İslamın ən uzaq vilayətlərində olan ölkələri təsvir edək. Yazmağa başladığımız ilk ölkələr Azərbaycan, Arran və Ərməniyyədir. Bu ölkələri biz bir vilayət hesab edirik. Bunları əhatə edən yerlər: şərqdən - Cibəl və Deyləm, habelə Xəzər dənizinin qərb hissəsi; qərbdən – Ərmən bölgəsi, Allanlar hüdudu və Cəzirə ərazisinin bir hissəsi; şimaldan - Allanlar və Kəbk dağları; cənubdan – İraq hüdudu və Cəzirənin şərq hissəsidir”.

“Hüdud əl - Aləm” müəllifi Azərbaycan, Arran və Ərməniyyəni bir ölkə kimi qeyd edir. Müqəddəsi bütün bu üç ölkəni vahid adla “İqlim ər - Rəhab” adlandırır.

Ərəb istilasından əvvəl Azərbaycanın paytaxtı Ərdəbil idi və Sasani mərzbanının iqamətgahı burada yerləşirdi. Ərəblər paytaxtı X əsrədək vilayətin baş şəhəri olan Marağaya köçürtdülər, bundan sonra isə Yusif ibn Əbus - Sac yenidən paytaxtı Ərdəbilə köçürtdü.

Ərəblərin hökmranlığı dövründə Azərbaycanın əsas şəhərləri bunlar idi:

Marağa, Xunəc, Miyanic (Miyanə), Ərdəbil, Varsan, Sisar, Bərzə (Urmiya gölünün cənubunda), Səburxast (Urmiya gölünün 8 fərsəx cənubunda), Təbriz, Mərənd, Xuvey (Xoy), Külsərə (Kültəpə, Marağanın 53 kilometr şərqində), Mukan (Muğan), Bərzənd, Cənə (Qazaka), Nariz (Urmiya şəhərinin şərqində), Urmiya, Səlmas, Şiz, Sindabaya, Balvankərc, Mayanic (Dinəvər ilə Sisar arasında), Naxçıvan.

Arran müəyyən vaxtlarda Azərbaycanın tərkibinə daxil olmuşdusa da, onun ərazisinin hüdudlarının dürüst müəyyən edilməsinə ehtiyac vardır. Əl- Müqəddəsi Arran haqqında bu məlumatı verir:

“Arrana gəldikdə, bu ərazi bütün vilayətin (Azərbaycan vilayətinin) üçdə birini (1/3) təşkil edir və dəniz ilə Araz çayı arasında bir yarım Cəzirəyə bənzəyir. Malik (Kür) çayı vilayəti uzununa iki yerə bölür. Onun paytaxtı Bərdə, şəhərləri isə bunlardır: Beyləqan, Şəmkir, Cənzə, Baric, Şamaxı, Şarvan, Bakı, Şabran, Babül - Əbvab, Lahican, Qəbələ, Şəki, Malazkerd və Teblə”.

İbn Hövqəl bildirir ki, Arran ərazisi “Babül - Əbvab hüdudlarından Tiflis hüdudlarınadək uzanır”.

İstəxri yazır: “Arranın sərhədləri Babül - Əbvabdan Tiflisədək və Araz çayı yaxınlığında Həciran (Naxçıvan) adı ilə məşhur olan yerədək uzanır. Arranda Bərdə və Babül - Əbvabdan böyük şəhər yoxdur”.

Yaqut bildirir: “Azərbaycanla Arran arasında Araz adlı çay axır. Bu çayın qərbində və şimalında olan yerlər Arrana aiddir”.

“Cami əd - düvəl”də Arran ərazisi haqqında bu məlumat verilir: “Arrana gəldikdə, bu məşhur ölkədir ki, cənubundan Azərbaycanla, qərbdən Ərməniyyə ilə, şimaldan isə Kəbk dağları ilə sərhəddir. Onun əsas şəhərləri bunlardır: Naşava şəhəri, buna Naxçıvan da deyilir, beşinci iqlimindədir. Onun uzunluq dərəcəsi 78%, en dairəsi 42% - dir. Babül - Əbvab, Gəncə, Şəmkir, Beyləqan və Sərir Alları”.

Qeyd etdiyimiz kimi, Arranın tərkibinə Arsax, Şəki vilayəti və Sünik daxil idi. Mirzə Camal Cavanşiri bildirir: “Qarabağ vilayəti Arran ölkəsinin bir hissəsidir. Bu ölkəyə Kür və Araz çayları arasında olan vilayət və torpaqlar və bu torpaqlardakı Gəncə, Naxçıvan, Ordubad, Bərdə və Beyləqan şəhərləri daxil idi”.

Abbasilər dövründə, xüsusilə Harun ər - Rəşid zamanında həm Azərbaycan, həm də Arran, sərhədləri qəti olaraq müəyyən edilmiş vilayətlər idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda adları çəkilən şəhər və bölgələrin tarixən necə adlandırılması böyük əhəmiyyət kəsb edir. Lakin həmin ərazilərin adları heç də sonradan buralara yerləşən bəzi tayfaların, topluluqların qərəzli iddialarını təsdiq etmir. Bu fikrimizi daha aydın açıqlamaq üçün aşağıda özlərini «erməni» adlandıran topluluğun

«düşünülmiş tarix» yazarkən hansı mənbələrdən iqtibaslar gətirdiklərinə, öz tarixlərini mümkün qədər daha qədimlərə isnad etmələrinin səbəblərinə toxunacağıq.

Erməni tarixçilərinə görə onların tarixlərinin qaynaqları, Hayk əfsanəsi və xəyali krallıq silsiləsi.

Bəzi erməni tarixçiləri köklərini Kitabı - müqəddəs mətnlərinə əsaslandırmaq arzusu ilə babalarını Sincardan gəlmiş Yasəf və ya Yafəs övladına (hayka) istinad edirlər. Bunların fikrinə görə Nuhun gəmisi tufanda Ağrı (Ararat) dağı üzərində dayanmış, sular çəkildikdən sonra Nuhun oğulları və nəvələri bu bölgədə yerləşmişlər və ətrafa yayılmışlar. Nuhun nəvəsinin nəvəsi olaraq qəbul etdikləri Hayk 130 yaşında olarkən Sincar tərəflərinə getmiş, Babil qülləsi inşa edilərkən orada olmuş və nəvələri ilə birlikdə Bəlxdən çıxaraq Ermənistana gəlmiş və ermənilər burada ondan törəyərək çoxalmışlar.

Erməni tarixçilərinin hamısı köklərinin daha çox vaxtı ilə bu ərəzidə və qonşuluqda mövcud olmuş dövlət və xalqların; Assuriya, Urartu, Bizans və s. kimilərinə qohum olduqlarını isbat etməyə çalışırlar.

Qeyd etmək lazımdır ki, erməni tarixini yazarkən müəlliflər Assuriya, Yunan - Bizans və Yəhudi mənbələrindən sitat göstərməyə daha çox çalışırlar. Xorenli Movses deyə ermənilərin ucaltdıqları müəllifin əsəri bir Bizans kilsəsinin sənəsinə və Kitabı - Müqəddəsə əsaslandırılmağa çalışılmışdır.

Evald Banse: "Ermənistan tarixi, Asiya dövlətlərinin bu məmləkətin keçid qapılarını ələ keçirmək məqsədi ilə etdiyi mübarizələrdə Assuriyalıların əvvəlki hökmdarlarına, Romalıların Partlara, Bizansın İrana və nəhayət Türklərin İrana və Ruslara qarşı etdiyi döyüşlərdən ibarətdir".

Bir sıra erməni tarixçiləri də belə bir fikir irəli sürür: "Milli tarixçilərimiz Agatangelosdan başlayaraq Kitabı - Müqəddəsdəki Torqma ailəsi və Askanaz kəlimələrini irqimizə yapışdırırlar. Halbu ki, Toqarma indiki Ermənistanın cənub - şərqində başqa bir ölkədir (Kipert). Ehtimal olunur ki, mixi yazılı kitabələrə görə Tilqarima qalası ətrafıdır ki, bu da Assuriyanın şimalında idi".

“Askanaz, İşkuza dediyimiz bir İskit dövləti idi. Atalarımız Kitabı - Mükəddəsde özlərinə bir kök tapmaq üçün (Məxluqların yaradılış kitabındakı) qonşularımız olan Askanaz və Torqamaları əcdadımız kimi irəli sürmüşlər və ermənilərin də bu iki qonşu xalqdan başqa kökləri ola bilməz deyərək Haykı Torqomun oğlu saymışlar”.

Bu açıqlamalara görə, Xorenli Movses və digər erməni tarixçilərinin irəli sürdükləri köklərinin Yafəs ilə bağlılıqları, Hayk əfsanəsi və xəyali krallıq silsiləsinin elmi cəhətdən heç bir dəyəri yoxdur.

Erməni tarixinin “ən parlaq dövrü” deyə bəhs olunan Arşagünilər (Partlar) kimlərdir?

Erməni tarixində ən parlaq dövr olaraq “Arşagünilər”-dən bəhs edilir. Erməni tarixində “Arşak” kimi adı hallanan tayfa əslində (Arsace) Dahnascyth qəbiləsidir. Partlar haqqında Girar de Rial bu maraqlı məlumatı verir:

“Hircania, Xəzər dənizinin şərqindəki yaylanın böyük bir hissəsi idi. Onun ərazisi hətta Oxus (Ceyhun) çayına qədər davam edirdi. Bəziləri buranı Albaniya və İberiya ilə sərhəd olaraq göstərirlər. Əslində bu məntəqənin mərkəzinin Astarabad olduğu şübhəsizdir. Bunların, yəni Partların Aria-İrani bir mədəniyyətə sahib olmamaları ilə bərabər, Türklərlə eyni irqdən olmaları isbatlanmışdır. Achemenidreler səltənətindən, yəni miladdan əvvəl VI (altıncı) yüzillikdən etibarən Ari ölkəsində Tatar (Türk) milliyyətindən qəbilələr olduğunu, Orta Asiyadakı insan irqlərinə aid bir əsərdə görməmək çox qəribədir.

“Hircanie”lilərlə Rartlar, bir satraplığa aid edilirdi. Dara kitabələrinə görə daha əvvəl bu ərazilərdə bəzi başqa Tatar qəbilələri də vardı. Bunlar imperatorluğun şimal sərhədlərini yağmalayırdılar və səltənət iddiasıyla baş qaldıranlara kömək edirdilər. Part imperatorluğunu quran Arsace, Daian qəbiləsinin başçısı idi”.

Başqa bir külliyyatda da: “Partların İranın şimal ərazilərində bir Scytian (yəni Türk) qəbiləsi olduğu...” bildirilir.

Əlimizdə bu iddianı təsdiq edən bir çox qaynaq mövcuddur. Renee Grousset də Parthelərlə Saxaların eyni qövmə mənsub olduğunu söyləyir: “Saxalar, Partlar, Partların ən soylu xanədanı olan Dailər heç şübhəsiz Türk idilər”.

Bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, Türkiyə cümhuriyyətinin Gaziantep bölgəsində hal-hazırda da “Dai” soyadını daşıyan Türk ailələri mövcuddur.

Saint Martin qədim Yunan tarixçilərindən nəqlən “Parthe” kəliməsinin İskit dilində olduğunu və “kənara atılmış” mənasını verdiyini yazır.

“Divanü - lüğətit - Türk”də də “Part” kəliməsi “qarnı irəli çıxmış” mənasına gəlir.

Partlara başçılıq edən xanədanın adı Yunan mənbələrində Dahi, Daee və Dai olaraq, Çinlilərdə Thai, Yaponlarda Dai, Ərəblərdə də Dai şəklində keçir.

Həmçinin Bəlx şəhərinin Part xanlarının ana yurdu olduğu da bu məsələni təsdiq edən bir məlumatdır.

Erməniləri Urartuya əsaslandıran görüş

Şərqi Anadolu qövmlərindən biri olan Urartu tarixinin M. Ə. 3-cü minilliyə qədər uzandığı, M.Ə. 6 - cı və 7 - ci əsrlərdə əvvəlcə İskitlərin, sonra isə Midiyalıların hücumuna uğrayaraq ortadan qaldırıldıkları, yaşadıkları bölgənin Lidiyalılarla Midiyalılar arasında mübarizəyə səhnə olduğu və sonda Midiyalıların nüfuz ərazisinə daxil olduğu bilinir.

Bu dövrlərdə Anadoluda və Qafqaz ərazisində Erməni adına heç bir şəkildə rast gəlmək mümkün deyil. Bundan başqa, Urartu dili ilə Erməni dili heç də bir - birinə bənzəmir. Urartu dili bir Asiya dilidir və Ural - Altay dillərinə çox oxşayır. Urartu mədəniyyəti ilə Ural - Altay mədəniyyəti arasında da eyni bənzərliklər vardır.

Erməni dilinin Satem qrupuna aid olduğunu nəzərə alsaq, Urartu ilə hazırki ermənilər arasında hər hansı bir bənzərlik olduğunu irəli sürməyə belə imkan yoxdur. Çünki, bu iddianı təsdiq edəcək heç bir sənəd və yaxud məlumat mövcud deyildir.

Erməniləri Urartu bölgəsini işğal edən bir Trak - Friq soyuna bağlayan görüşə gəldikdə isə, qeyd etməliyik ki, erməni tarixçiləri arasında bu görüşü mənimsəyənlər daha çoxdur. Onların fikrinə görə, ermənilər Balkan mənşəli olub, Trak - Friq soyuna mənsubdurlar. M. Ə. 6 - cı əsrdə illyrialıların basqısı və təsiri ilə köçərək Şərqi Anadoluda yerləşmişlər. Erməni adına tarixdə ilk dəfə Fars imperatoru Daranın

Bisütun (Behistun) yazılarında rast gəlinməsi və Daranın Ərməniyyəni zəbt etdim deməsinin bu iddianı təsdiq etdiyi irəli sürülmüşdür.

Başqa bir qrupun görüşünə görə isə, ermənilər Cənubi Qafqaz irqinin nümayəndələridir və ana yurdları da Cənubi Qafqazdır. Onların iddialarının əsası budur ki, ermənilər ümumiyyətlə qafqaz boylarına çox yaxındır və demək olar ki, qohum mədəniyyətlərə sahibdirlər. Bu iddiaya bir başqa dəlil də, erməniyyə haqqında ilk dəfə danışan Daranın “erməniyyəyə qalib gəldim” deyərkən məkan olaraq Qafqazdan bəhs etməsi faktıdır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bu iddia da əsassızdır və ermənilərin Qafqaz xalqlarının nümayəndələri ilə qədim dövrlərə aid əlaqələri yoxdur.

Tarixçilər arasında mövcud olan görüşlərdən biri də, ermənilərin bir Türk-Turan irqi olması fikridir. Bu teoriya isə, ermənilərin Türk boyları ilə mədəniyyət və adət - ənənə qohumluğuna və dildəki bənzərliklərə əsaslandırılır.

Görüldüyü kimi, ermənilərin kökü və ana yurdu öz aralarında belə mübahisəlidir.

Bu növ qarışıq və təzadlı görüşlər qarşısında ermənilərin Şərqi Anadolu və Qafqaz ərazisində 3 - 4 min ildən bəri mövcud olmasını iddia etmək yalnız istehza doğura bilər. Bu iddiaların altında Şərqi Anadolu və Qafqaz ərazisindəki erməni varlığını mümkün qədər qədimlərə doğru uzatmaq, Şərqi Anadolu və Qafqaz ərazisinə bir ana yurdu olaraq sahiblənmək və üstəlik bunu qədim bir mədəniyyət varlığı olaraq təqdim etmək həvəsi yatır. Beləliklə Türklərin ermənilərin minlərcə illik torpaqlarını işğal etdikləri iddiası da onlar tərəfindən irəli sürülür.

Əslində bu iddia yersizdir. Tarix etibarilə ermənilərin Şərqi Anadolu və Qafqazın yerli əhalisi olmayıb, sonradan buraya yerləşdikləri dünya tarixində də məlum məsələdir.

Halbuki, Qafqaz ərazisi ən az 12 min ildir ki, müxtəlif Türk tayfalarının çox zəngin mədəniyyətlərinə yurd olmuşdur. Qafqaza başqa yerlərdən və digərlərinə nisbətən çox sonralar, məqsədli şəkildə yerləşdirilmiş ermənilərin buranın yerli xalqı olması iddiaları gülüncdür. Əgər nəzərə alsaq ki, yalnız Qafqazı deyil, bir çox başqa əraziləri də (məs: İordaniya, Anadolu və yaxud Qara dəniz sahilləri və s.) ana

yurdları elan edən “hayklar” üçün bu növ fikirlər xarakteristiktir, onların iddialarına təəccüblənməyə dəyməz.

Ermənilər və Ermənistan adlanan ərazi

Ermənilərə görə Ermənistan böyük və kiçik deyə iki yerdən ibarətdir. Böyük ermənistan; Şimaldan Qara dəniz və Gürcüstan, Qərbdən Qızılirmaq, Şərqdə İran və Xəzər dənizi, Cənubda İran və İraqa əhatə olunmuş yerlərdir. Kiçik Ermənistan isə, Fərat çayının qərbində qalan yerlərdir. Bundan başqa ermənilər Adana, Çukurova, Tarsus və Toros dağlarının cənubunda və Ağ dənizin Şimalında qalan “Kilikiya” dedikləri yerləri də ana vətənləri sayırlar. Onlar «böyük ermənistanı» 15 vilayətdən ibarət hesab edirlər.

Ümumiyyətlə, tarixən ermənistan adlanan ərazi və erməni adlı bir millətin mövcud olub-olmaması barədə də müxtəlif fikirlər vardır.

Miladdan əvvəl 188 tarixində qurulan Artassias krallığı dövründə Aramicə “Yüksək, yuxarı ölkə demək olan “Armenia” adı Muş və Ahlat bölgələri üçün işlədilən coğrafi termin idi.

Armenia adı tarixdə ilk dəfə «Bisütun» yazılarında keçir.

Ermənilərə bir müddət simpatiya göstərən Nancy universitetinin tarix professoru Jean Laurent 1920 - ci ildə ermənilərin Parisdə çıxardıqları “Erməni etüdləri dərgisi”ndə; Ermənistanla bağlı olaraq yazır: “Həqiqətən, yazılı tarixin başlanğıcından bəri Armenia adı verilən bir bölgə vardır... Fəqət, əsrlərdən bəri bu şəkildə sərhədləndirilən ölkə bir dövlət deyil, bir coğrafi termindir. Şübhəsiz ki, ermənilər nə vaxtsa burada yaşaya bilərdilər. Ancaq bu bölgə sırf Armenia adını daşıdığı üçün, nə ermənilərin müqəddəratı, nə də Ermənistan dövləti adını daşıyan bir dövlətin varlığı heç də bu müddəayla əsaslandırıla bilməz”.

Nəticə etibarilə haqqında danışılan ərazi necə adlandırılırdı? “Ermənistan”, yoxsa “Hayistan”? Özlərinə “Haik” deyən və “Hayk” adlı bir atadan törədiklərini hesab edən və başqalarının “erməni” dedikləri qövmlə Armenie ölkəsi adının bir əlaqəsi yoxdur. Ermənilər nə Armenia coğrafi adını, nə də başqalarının onlara verdikləri Armen, Erməni adlarını əvvəllər heç bir zaman mənimsəyib işlətməmişlər. Həmçinin onlar harada yaşasalar da, oranı özlərinin qədim yurdları kimi qələmə verməyə çalışmış və yaşadıkları yerləri “Hayistan” adlandırmışlar.

A. Xaçaturyan 1933-də İrəvanda nəşr etdirdiyi “Ermənistanının mixi yazısı dövrünün mühakiməli tarixi” adlı əsərinin sonundakı xəritədə Hayasanı Ərzurumun qərbindən İrəvanın şərqinə qədər uzanan yerlərdə göstərmiş və Hitit kitabələrini oxuyarkən yuxarı Ermənistan üçün “Hayasa” adını işlətmişdir.

İngilis alimi C. A. Burney də ermənilərin özlərinə Hay demələrinə əsaslanaraq, onların Hitit mətnlərində adı çəkilən Hayasahlılardan olduğu fikrini müdafiə edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Ermənilərin bu qövmin idarəsi altında olarkən “Hay” adını almaları da mümkündür və bu müddəə daha çox inandırıcı görünür.

Ermənilərin özlərinə və başqa xalqların mədəniyyətinə münasibətləri

Tarix boyunca ermənilər müxtəlif xalqın hakimiyyəti altında yaşamış, tez-tez bir yerdən başqa bir yerə sürgün edilmişlər.

Qafqaz ərazisində çox qədim zamanlardan bəri məskən salmış Türk tayfaları ilə ermənilər arasında çox təəccüblü bir şəkildə musiqi, memarlıq, sənətkarlıq və ədəbiyyat sahəsində bəzi oxşarlıqlar mövcuddur. Bunun səbəbi də budur ki, hətta erməni aşığı başqa xalqlardan götürərək oxuduqları dastanları belə özünüküləşdirmək arzusundadırlar.

Erməni xalq ədəbiyyatı və aşiq ədəbiyyatında bunun bir çox aydın izlərinə rast gəlirik. 1951-ci ildə nəşr olunan “Erməni atalar sözləri” kitabında atalar sözlərinin əksəriyyətinin türk atalar sözləri olduğunu, hətta bu atalar sözlərindəki bir çox kəlimənin məhz Türk sözləri olmasının şahidi oluruq.

Azərbaycanda bayatı, mahnı, Kərkük türklərində horyat və ya hoyrat adıyla tanınan folklor nümunələrinin bəzilərini də ermənilər eyni ilə işlədir və bunu rahat bir şəkildə mənimsəyirlər. Müxtəlif erməni müəllif və folklorçularının yazılarında və şerlərində də Türk sözlərinin eyni ilə işlədildiyini görürük. Bunlardan başqa, Erməni ədəbiyyatında “Molla Nəsrəddin” lətifələrinin də xüsusi bir yeri vardır.

Erməni məsəlləri, nağıl və əfsanələrində də Türkcə olan ad və təkrəlmələrə çox tez - tez rast gəlinir və Türk təsiri açıq - aşkar görünür. Bunlar şəkil və mühtəva baxımından ya olduğu kimi dil və mövzu ilə, ya

da bəzi yerləri dəyişdirilərək təqdim olunur. Misal olaraq, Ermənilərin “Sasonlu David” dastanını göstərmək olar ki, bu da “Koroğlu” dastanının erməniləşdirilmiş formasıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, erməni aşığıları bunları bəzən Türkcə, bəzən də ermənicə oxuyurlar.

Əsli və Kərəm, Aşıq Qərib, Məlik Şah Asiman ilə Zeycan, Aslan ilə Gülbahar, Leyli və Məcnun dastanları Aşıq Civanı təxəllüslü Aşıq Serop tərəfindən ermənicəyə tərcümə edilərək oxunmuşdur. Bunlardan başqa Aşıq Səzai Əmrah ilə Selvi; SMA imzalı bir aşiq Fərhad və Şirini; Aşıq Camali (Mıgırdıç Taleantsi), Aşıq Həyat (Sukas Karpetyan) məhz “Koroğlu” dastanını ermənicəyə tərcümə etməklə məşhur olmuşlar.

Bu dastanlar mövzu, quruluş və ənənə baxımından nisbətən yeni meydana gətirilən erməni dastan və hekayələrinə də nümunə təşkil etmişlər.

Erməni hərfləri ilə yazılmış yüzlərlə cümg aşıqların bunları vaxtı ilə Türk dilində söylədiklərini sübut edir. Bu aşıqların adlandırılması belə Türk dilində olan “ozan” sözünə bənzədilərək “qusan” kimi çağırılmışdır.

Erməni aşıqları Türk xalq şerinin şəkil və növlərindən istifadə edərək müxtəlif əsərlər meydana gətirmişlər.

Bu aşıqlardan bir çoxu Türk adlarını götürmüşlər. Əsasən ermənilər 18-ci əsrin ortalarına qədər Türkcədən başqa bir dildə danışmırdılar. İncillərini belə Türkcə oxuyur, “Çiçək”, “Qönçə”, “Təpə” kimi Türk adlarını işlədirdilər.

Erməni keşişləri kənardan aldıkları pullar və vədlərlə onlara əvvəlcə erməni dili və əlifbasını öyrətdilər, sonra da kasıb gənclərdən qruplar təşkil edərək həm özlərinin, həm də Türk millətinin faciələrinə səbəb oldular.

Beləliklə də yuxarıdakı məlumatlardan da görüldüyü kimi, tarixən müəyyən bir ərazi «erməniyyə» və ya «ermənistan» adlandırılmış və bu ərazi Azərbaycanın bir hissəsi olmuşdur. Hal-hazırda özlərini «erməni» kimi tanıdan topluluq isə bu əraziyə müəyyən dövlətlərin məqsədli siyasəti nəticəsində XIX əsrdən etibarən köçürülmüşdür.

THE RESUME

After the arrival of Arab caliphate either in Azerbaijan or in neighbouring regions the governing state was kept the same as in Sasanid's. Not having the state organization as Sasanids' and Byzantine Empire, the Arabs accepted the governing rules existed beforehand in Azerbaijan.

Historically a certain region was called "armanıyya" or "armanistan" and it was a part of Azerbaijan. At present the crowd called themselves "the Armenians" were purposely moved to this regions by certain states since XIX century.

РЕЗЮМЕ

После прибытия Арабского халифата в Азербайджане и в соседних государствах был сохранен управление государством которое существовала во времена Сасанидов. Не имея строя государства как у Сасанидов и у Византийской империи арабы приняли уже существующие правила управления Азербайджана.

Исторически определенная территория называлась « армания» или « арманистан» и она являлась частью Азербайджана. В наши дни толпа называющая себя « армяне» с XIX века была преднамеренно переселена на эти территории определенными государствами.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat siyahısı

1. Ziya Bünyadov, «VII – XIX əsrlərdə Azərbaycan», Bakı 1965
2. E. A. Belyayev, İslam i arabskiy xalifat VII – IX v.
3. Həsən İbrahim Həsən, Tarix əl - İslam, Qahirə 1953
4. Bəlazuri, Fütuhil-büldan, AMEA Əlyazmalar İnstitutunun arxiv, şifrə b/736
5. V. Minorskiy, Studies in Caucasian History.
6. Mirzə Cəmal Cavanşiri, Qarabağ tarixi.
7. Tarixin işığında Erməni dosyası. Cemal Anadol, Nazilə Abbaslı. İstanbul, 2005.
8. M. Streck, Ermeniye, İslam ensk. 33 cüz, səh. 322
9. Esat Uraş, Tarihte Ermeniler və Ermeni Meselesi, Ankara, 1950

Səlimbəyova Ülviyyə Akif qızı

**Azərbaycan və Dünya ədəbiyyatında Məhəmməd Peyğəmbər tarixi
şəxsiyyəti bədii obraz kimi.**

Məhəmməd peyğəmbərin yaşadığı dövrdən bizi 14 əsrlik zaman fasiləsi ayırır.

Ərəb tarixçiləri belə hesab edirlər ki, peyğəmbərimiz /s.ə.s/ 570-ci il avqustun 29-da Məkkə yaxınlığında Kəbənin 300 metrliyindəki bir evdə dünyaya gəlmişdir. O, anadan olan vaxt atası Abdullah Suriyada səfərdə idi. Körpənin babası Əbd-əl-Müttəlib adətə görə, Qureyşilər qəbiləsinin Həşimi, Üməyyə sülalələrindən olan tanınmış adamları yığıb uşağın adını “Məhəmməd” qoymuşdur. (1.6. Məhəmməd peyğəmbərin həyatı. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı-1990. səh.6.). Məhəmməd adının ərəb dilindən tərcüməsi bəyənilmiş, mədh edilmiş deməkdir. (2.376. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutu. Bakı-1966. səh.376.).

“Nəhcül-Bəlağə” kitabında Peyğəmbərin əsl-kökü barədə bu məlumatlara rast gəlirik: “Uca Allah Məhəmmədi /s.ə.s./, peyğəmbərlərini aşkarladığı və əmanət saxlayanlarını seçdiyi bir ağacdən əkərək, ən münbit mədənlərdə və ən əziz köklərdə yetirdi. Onun əsl əsillərin ən yaxşısı, nəsl-i nəsillərin ən xeyirlisi, ailəsi ailələrin ən yaxşısı, şəcərəsi şəcərələrin ən yaxşısıdır. O, hələmdə bəslənmiş, ucalıq və şərəflə boy atmışdır. O ağacın uzun budaqları və hər əlinin çatmadığı bir meyvəsi var. (3. Nəhcül-Bəlağə. Seyid Şərif Rəzi. Nəşir- “Fəcri Quran”. 1385).

Tövratda və Bibliyada belə rəvayət edilir ki, ərəblər İbrahimin nəslindən törəmişlər: Şimalda yaşayan ərəblərin ulu babası İsmail, Cənubda yaşayanlarınkı isə Qəhtan olmuşdur. Hazırda Ərəbistanda həqiqətdə mövcud olan qəbilə bölgüsünə görə, ərəblər şimaldakı qəbilələr (nizarilər və ya məəddilər) ilə cənubdakı qəbilələrə (yəmənilər) ayrılır. Şimaldakı qəbilələr öz adlarını əfsanəvi ulu babalarından (Nizar və ya Məəd) alıb iki əsas qrupa bölünür: rəbiə və mozar: islam dini hələ meydana gəlməzdən əvvəl İraqa köçən bu iki qrupun xatirəsi Fərat çayı hövzəsində Diyar-Rəbiə və Diyar-Mozar deyilən yerlərin adlarında indiyə qədər qalmışdır. Bu iki qrupdan bir

çox qəbilə törəmişdir: bu qəbilələrdən biri indiyədək Məkkənin yaxınlığında yaşayan Qureyş qəbiləsidir ki, Məhəmməd peyğəmbər bu qəbiləyə mənsubdur. (4.20. Anri Masse. İslam. Bakı 1992. səh.20.).

Tarixi şəxsiyyət olan Məhəmməd əleyhissəlamı Azərbaycan və Dünya ədəbiyyatında hərə öz zövqünə, təbliğ etmək istədiyi fəlsəfi fikirlərə bir növ uyğunlaşdırmağa çalışmışdır. Məhəmməd əleyhissəlamın adına ilk öncə yazılı abidəmiz olan “Kitabi- Dədə Qorqud” dastanında rast gəlirik. Tarixçi Rəşidəddin Dədə Qorqudun VII əsrdə Məhəmməd peyğəmbərin dövründə yaşadığını qeyd edir. Yaxud, XVII əsrdə Azərbaycanda olmuş səyyah Adam Oleari yazır: “Qorqud haqqında deyirlər ki, o, Məhəmmədin dostu imiş, həmişə onun yanında olarmış. Təhsilini də onun yanında almışdır. Lakin o, Məhəmməddən sonra 300 il daha ömür sürmüşdür”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında “Basatın Təpəgözü öldürməsi boyu”nda Basatın dilindən “La-ilahə-illəllah Məhəmmədin Rəsüllullah” kəlamını eşidirik. Qazan xan dastanının bir yerində deyir: “Məhəmməd dini eşqilə qılınc urdum”. Və yaxud dastanının bir yerində bu sətirlərlə rastlaşırıq: “Oğuz bəyləri həp yetdilər. Ari sudan abdəst aldılar. Ağ alınlarını yərə qoydular, iki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdilər”.

“Kitabi- Dədə Qorqud”un bütün boylarında Məhəmməd əleyhissəlamın adı çəkilir. Dastanının on iki boyundan 11-nin sonunda dualar “Günahsız adı görklü Məhəmməd Mustafa üzü suyuna bağışlasın”, “Günahsız qadir Tanrı adı görklü Məhəmmədə bağışlasın”, “Günahsız Məhəmməd Mustafa bağışlasın”, “Günahsız adı görklü Məhəmməd Mustafa hörmətinə bağışlasın”la bitir. Oğuz bəyləri kafirlərlə vuruş məqamlarında da döyüşə atılmazdan öncə Peyğəmbəri xatırlayırlar. Oğuzların kafirlərlə vuruşunda məqsəd, amal bir tərəfdən vətən, el-oba, digər tərəfdən İslam dini və bu dinin sərvəri Məhəmməddir. “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda Bəkilin atdan yıxılıb ayağını sındırdığını eşidən kafirlər onun üstünə hücumla hazırlaşır. Bəkil, oğlu Əmrana deyir ki, gedib Bayandır xandan, Qazan bəydən kömək istəsin, Əmrən isə bildirir: “Ala gözlü üç yüz yigidin mana vergil yoldaşlığa, Dil, Məhəmməd yolunda düüşəyim sənün üçün”. (D-246).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Peyğəmbərin adı aləmlərin yaradıcısı olan Allahın /c.c./ adıyla qoşa çəkilir və hər işin məhz onların razılığı ilə başa gələcəyinə inanırlar.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam peyğəmbəri Məhəmmədə /s.ə.s./ oğuzların səmimi məhəbbəti İslamı qəbul etmiş türklərin bu dinə dərinədən bağlılıqlarını sübut edir. (5.242. “Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər Nəşriyyatı”. Bakı-2004. səh.242.).

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Məhəmməd peyğəmbərin şəxsiyyətinə müxtəlif aspektlərdən yanaşılıb. Məsələn, Nizami əsərlərinin rəsmi hissəsində olsa da, Məhəmməd peyğəmbəri ideallaşdırır, onu “azadələrin dostu, kölgəli ağac” (“Şərəfnamə”), “əqlin sultanı, səxavət mülkünün böyüyü, bütün möhtacların pənahı, lovğalığın düşməni” (“Leyli və Məcnun”), “məğrurlara qarşı amansız, düşkünlərə kömək edən, yaxşı insanlara rəğbət bəsləyən, pis adamlara nifrət edən, zəhmətsevən” (“Yeddi gözəl”), “yetimlərin dostu, ağıl və bilikdən qüvvət alan, ədalətli” (“Xosrov və Şirin”), “taxt-tac düşməni, qəlbiqırıqların dostu, xəstə dünyanın hakimi” (“İqbalnamə”) və sair adlandırır. Nizaminin “Xəmsə”sində Məhəmməd təkəllüflü təliminə ayılı, ulduzlu bir gecədə başlayır:

Bir gecə məclisə göy vurdu bəzək,
Gecə-mən işğam-dedi-gündüz tək...

Nizamidə də belə bir fikir güclüdür ki, Məhəmməddən sonra İslam dini korlanmış, zalımların və din ilə alver edənlərin mənafeyinə xidmət etmişdir.

İslam peyğəmbərinin “Şəqqül-qəmə”, “Merac”, ağacın qılınca çevrilməsi, xütbə oxuyarkən belini söykədiyi ağacın ağlaması, bir ağacın yerindən hərəkət etməsi, canavar, dəvə, kərtənkələ və zəhərlənmiş qoyunun danışması, ceyranın şikayəti və sairə kimi çoxlu möcüzələri olmuşdur.

İbni Şərs Aşub nəql edir ki, peyğəmbərdən 4400 möcüzə görünmüşdür. Onlardan 3000-i qeyd olunmuşdur, lakin onun əvəzolunmaz möcüzəsi həyatda daima yaşar “Quran”dır.

Hicrətdən bir az əvvəl, rəcəb ayının 27-də Məhəmməd peyğəmbərin həyatında elə bir hadisə baş vermişdi ki, Şərqin Əbu-l-Əla əl-Məərri, Nizami Gəncəvi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli, Qərbin Aligyeri Dante kimi dühalarının fikir dünyasını məşğul edən, onların yaradıcılığında dərin iz buraxan bu hadisə İsrə və Merac hadisəsi idi.

Meraciyyə ərəb dilindən tərcümədə çıxılacaq yer, göyə çıxma mənalarında olan “marac” sözündən yaranmış ədəbi termindir. Dini rəvayətlər əsasında mənzum şəkildə yazılan belə əsərlərdə İslam peyğəmbəri Məhəmmədin göyə yüksəlib oradan ilahi əhkamlar gətirməsi təsvir olunur.

Şərqdə ən böyük klassiklərdən tutmuş minlərcə şair bu mövzuda mənzum dastanlar, poemalar, lirik şeirlər yazmışlar. Nizami Gəncəvi “Xəmsə”sindəki poemaların əksəriyyətində sənətkar dühasının məhsulu olan kamil bədii-fəlsəfi meraciyyə vardır. obrazlı dildə, müxtəlif mənzum şəkillərdə yazılsa da çox vaxt məsnəvi və qəsidə janrlarında yaradılır. Türkiyə alimi Metin Karaorsun fikrincə ilk meraciyyəni XI əsr şairi Xoca Əhməd Yəsəvi yazmışdır. (6.125. Ensiklopedik Lüğət. Ədəbiyyatşünaslıq. Bakı 1998. səh.125.).

124 min peyğəmbərlərin içərisində Allah-Təala Muhəmməd /ə.s.ə./-ı asimana dəvət edib, onunla söhbət etmişdir.

Rəsuli-Əkrəm /s.ə.s./ belə buyurur: Merac gecəsi asimanlara doğru getdikdə Allah mənə belə vəhy etdi: Ey Məhəmməd, Mən yerə nəzər saldım, bütün insanların arasından səni seçib peyğəmbər qərar verdim. Sənin adını Öz adımdan yaratmışam. Çünki Mən Məhmudam, Sən isə Məhəmməd (bu iki kəlmənin hər ikisinin kökü eynidir- m.).

Həzrət Peyğəmbər /s.ə.s./ göylərə merac edən zaman Allah-Təala belə buyurmuşdur: “Bu cür əziz və şərəfətli qonağı əliboş yola salmaq olmaz. Odur ki, Allah-Təala beş vaxt namaz qılmağı Həzrət Peyğəmbərə hədiyyə etdi. Həzrət Peyğəmbər də namazı ümmətlərə təlim etdi. Namaz bəndələrin meracıdır və ən böyük bağışlanmaq vasitəsidir. (7.132. “Kök və budaqlar”. Hacı Xavər Xanım. “Adiloğlu” nəşriyyatı. Bakı-2001. səh.355-356.).

Allah-Təala Merac zamanı Məhəmməd peyğəmbərə demişdir: “Valau ləkə, valau ləkə ləmə xalaqtul-əfləkə” (Sən olmasaydın, sən olmasaydın fələkləri yaratmazdım).

Qazi Bürhanəddin poeziyasında bu hadisəyə aşiqin vüsala çatması ilə əlaqədar müraciət edilir. Şair gecələr qəlbən yarı düşünməsini “kənül bu gecə qıldı yenə yarına merac” adlandırmaqla sevgilini Tanrı qədər əziz və uca tutmuş olur.

Sufilər mistik kamilləşmə və Allaha qovuşma yolunda Məhəmməd peyğəmbərin Meracından ilham alır, onlar da Allah-Təala ilə təmasa can atırdılar. Sufilər içərisində ilk dəfə öz daxili hissiyyatlarını, ruhi-mistik təlatümlərini Merac hadisəsi ilə əlaqələndirən vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin banilərindən biri sayılan Əbu Yəzid Bistami (878-ci ildə ölüb) olmuşdur. O, hətta öz ruhunun göylərə qalxması, Allaha qovuşması barəsində müxtəlif rəvayətlər də söyləmişdir. Məşhur sufi alimi, təsəvvüfün məşhur

nəzəriyyəçisi, İbn əl-Ərəbi də özünün “əl-Fütuhət əl-Məkkiyyə” (Məkkə açıqlamaları) və “Kitab əl-isra” (Gecə isra edilmək haqqında kitab) əsərlərində Merac hadisəsinə toxunmuş, sufinin ruhən merac edə bilməsindən bəhs etmişdir. (8.62. И.М.Фильштинский. Представление о потустороннем мире в арабской мифологии и литературе. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. с. 62).

Fəzlullah Nəsiminin “Məhəbbətnamə” əsərinin bir hissəsində, Allahın /c.c/ Məhəmmədə /s.ə.s/ peyğəmbərlik verildiyi anda, ona saqqalsız cavan oğlan şəklində göründüyünü öyrənirik və elə buradan da məlumatlanırıq ki, Məhəmməd /s.ə.s/ bu cavana (Allaha /c.c/) vurulmuşdur. Nəimi, Məhəmmədi /s.ə.s/ “aşıqların soltanı” adlandırır. (9. Nəimi “Məhəbbətnamə”. ilsiz).

Nəsimi şeirlərində özünün merac etməsini göstərmişdir:

Meracə çıxdı ruhi-Nəsimi Büraq ilən,
Şol laşədən nə faidə kim, lal-zəlul ola?

Buradan belə bir fikir hasil olur ki, Nəsiminin ruhu Büraq* (*Məhəmməd /s.ə.s/ Merac edərkən bu ata minib Allah dərgahına qalxmışdır) ilə merac etdiyindən onun “lal-zəlul” quru cismi qalmışdır. Yəni şair bir növ öz maddi varlığı ilə deyil, ruhən Allah-Təalanın vüsəlinə qovuşmağın mümkünlüyünü bildirir. Başqa bir şeirində Nəsimi sözünün meraca çıxdığını söyləyir:

Çıxdı Nəsiminin sözü meraca, ey xülqi-Həsən,
Gəlgil ki, “sübhan-əlləzi-əsra”yə, xoş əsra imiş.

Şairin sözünün uca bir məqama, meraca qalxmasından bəhs etməsi, ümumiyyətlə, hürufilikdə sözün müqəddəs sayılmasından irəli gəlir. (10.237. Aidə Qasimova. “Quran qissələri XIV-XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya-bədii qaynaqlarından biri kimi”. Bakı-“Nurlan”. 2005. səh.237).

“Dəhnamə”nin Məhəmməd peyğəmbərin nətinə həsr edilmiş hissəsində isə Xətai meracdən Məhəmməd peyğəmbərin həyatı ilə bağlı bir hadisə-bir möcüzə kimi söhbət açır:

Ol iki tuabi qürrətül-eyn,
Ol mayə məqami qabi-qövseyin
Ol qıldı münəvvər afitabi
Şəqqetdi əlilə mahtabı
Ayağı basan yer oldu sər tac,

Cövlani-Büraqi suyi-merac.

Hədislərdə göstərilir ki, merac etməzdən əvvəl Məhəmməd peyğəmbər dörd yerdə ayaq saxlayıb dayanmışdır. Birinci dəfə Cəbrail əleyhissəlam onu Zəməm quyusunun yanında saxlayıb onun sinəsini açmış və qəlbini insanlara məxsus pisliklərdən və kin-küdurətdən yuyub təmizləmişdir. İkinci dəfə peyğəmbərimiz Tur dağında Musa peyğəmbərin /ə / Allah-Təala ilə danışdığı yerdə, üçüncü dəfə İsa əleyhissəlamın anadan olduğu Beytül-Ləhmdə dayanmış, hər iki yerdə namaz qılmışdır. Dördüncü dəfə o, Beytül-müqəddəsdə dayanıb peyğəmbərlərin birgə namazına imamlıq etmişdir.

Meracla bağlı hədislərin birində isə İbrahim peyğəmbərin Məhəmməd əleyhissəlamın bütün peyğəmbərlərdən üstün olmasını söyləməsini bildirir. Məhəmməd əleyhissəlam “xatəmül ənbiya”-sonuncu peyğəmbər, “fətih-birinci peyğəmbərdir. Bir hədisdə göstərilir ki, peyğəmbər demişdir: “Adəm hələ palçıq halında olarkən mən Ummu-l-kitabda Abdulla (Allahın qulu) və xatəmu-l-ənbiya idim”.

Füzuli də yuxarıdakı hədisi nəzmə çəkərək, Məhəmməd əleyhissəlamın “səbqəti zat” olduğunu, yəni Adəmdən daha əvvəl yaranıb peyğəmbərlik qazandığını bildirir.

Füzulinin “Leyli və Məcnun” məsnəvisində şair Peyğəmbəri bu cür sözlərlə vəsf edir: “Ey elm məktəbinin müəllimi! Şəriət ölkəsinin hakimi! Peyğəmbərlər sənə dərğahına üz tutar, göylər sənə qarşında təzim edər... Dünya səni möhkəm istədi, dövr daimi olmağını dilədi, bir-bir özgə peyğəmbərlərə çatıb, pillə-pillə səni meraca çıxartdı... Peyğəmbərlər silsiləsi sənə bağlandı ki, ixtilaf bəlasından üzülməsin. Ənbiya ilə sənənin zətinin nisbəti əlif kimidir, həqiqətən, başlanğıc da sən sən, qurtaracaq da sən”. (11. “Leyli və Məcnun”. Məhəmməd Füzuli. “Maarif” Nəşriyyatı. Bakı-1991. səh 22, 23, 26).

“Mən kiməm?—bir fəqiri—biserü pa”—mətləli qəsidəsində Füzuli Məhəmmədi /s.ə.s/ seyyidlərin qazisi, elmin mənbəyi adlandırır:

Mir seyyid Məhəmmədi—gəzi,

Mənbəi—elmü helmü cudü səxa.*

(*12.234. Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı “Şərq-Qərb”—1992. səh.234).

Klassik şeirimizin sonrakı nümunələrində Şəqqül-qəmərlə bağlı təmihlərə xalq yaradıcılığından gəlmə çalarlar da vurulduğunu görürük.

Seyid Əzim Şirvaninin bir şeirində deyilir:

Dedim, “ey mah, üzündə nədir ol zəxm”, dedi:

“Mustafa barmağıdır, şəqq eyləyibdir qəməri”.

Belə rəvayət edilir ki, bir kişinin Mustafa adlı ərköyün bir uşağı olur: bir gün anası ilə sözləşən uşaq onun üzünə bir sille vurur. Ata arvadının üzündəki barmaq izlərini görüb səbəbini soruşduqda, arvad, “Mustafa barmağıdır şəqq eyləyibdir qəməri”—deyə cavab verir. (13.588. Seyid Əzim Şirvani. Əsərləri. I –cild. Bakı, 1967, səh.588).

Klassik şairlərimizin yaradıcılığında peyğəmbərimizin həyatı, fəaliyyəti, möcüzələri geniş intişar tapsa da, Məhəmməd əleyhissəlam haqqında Azərbaycan ədəbiyyatında ilk dolğun əsəri Hüseyn Cavid, Qərb ədəbiyyatında isə, Volter və Höte qələmə almışlar.

Məşhur fransız yazıçısı-filosofu Volter “Peyğəmbər, Məhəmməd və ya fanatizm” (1740) faciəsində örtülü şəkildə xristianlığı pisləmək məqsədilə tarixi şəxsiyyət olan Məhəmmədlə heç bir əlaqəsi olmayan bir “Məhəmməd” uydurub onu öz fikirlərinin carçısına çevirmişdir. Volterin Məhəmmədi yalançı, hiyləgər, vəhşi, qatil, vətəndaşlarını aldadan, yoldan çıxaran, insanları cinayətə sövq edən ifrat xudbin, zalım bir despotdur. Volter Avropa inkvizitorlarının sifətini, əməlini islam peyğəmbərinə istinad etmişdir. Volterin bu əsəri Roma papasını narazı salmışdır.

Volterin əksinə Höte Məhəmmədi yalançı, xain deyil, yeni bir ideya, etiqad axtarıcısı, bir mütəfəkkir kimi göstərir. “Məhəmməd” və “Məhəmmədin mahnısı”nda Məhəmməd ulduzlu bir gecədə ucsuz–bucaqsız bir səhrada oturmuş,dərin düşüncələrə dalmışdır. (H.Cavidin “Peyğəmbər”inin I səhnəsində olduğu kimi). O, aya, ulduzlara müraciət edir,onlardan öz qövmü üçün işıq, qüvvət, idrak, doğru yol istəyir. Bu zaman Məhəmmədin süd anası Həlimə gəlib onu tapır. Belə bir qorxulu yerdə nə üçün tək–tənha oturduğunu soruşur. Məhəmməd tək olmadığını, öz Allahı ilə bərabər olduğunu, Allahın şəfqət və mərhəməti ilə bəxtiyar olduğunu söyləyir. Həlimənin maraqla “sən Allahı görmüsənmi?” sualına Məhəmməd təəccüblə cavab verir ki, “bəs sən Onu görmürsən?”. Sonra süd anasına anladır ki, onun Allahını təbiətin bütün hadisələrində, hər bir güldə çiçəkdə belə görmək mümkündür. Məhəmməd öz Allahına yalvarır ki, onun süd anasına, Həliməyə elə bir istedad versin ki, o da Allahı təbiətdə görüb dərk edə bilsin. Həlimənin “sənin Allahının yaşadığı yer haradır?” sualına, Məhəmməd cavab verir ki, “hər yer”.

bəşərdə parlaması və görünməsidir". Bundan belə nəticə çıxır ki, ancaq Məhəmməd yüzündə Tanrını görmək olur. Onlarca mələk də bir rəmz–bir qüvvətdir. (14.20. "Cavidi xatırlarkən". Bakı–1982. səh.20).

Mərhum Seyid Şərif Rəzi bu barədə yazır: "Böyük Allah Rəsulları /s/ peyğəmbərlərin şəcərəsindən, nur çırağından, alınının yuxarisından, "Bətha"nın (Məkkeyi–mükərrəmə) göbəyindən, qaranlığın çırağından və hikmət bulaqlarının gözündən seçdi. (** "Nəhcül–Bələğə". Seyid Şərif Rəzi. Naşir "Fəcri–Quran". 1385. səh.116).

Cavidin "Peyğəmbər" əsəri vəhdəti–vücut fəlsəfi konsepsiyası ilə sufi fəlsəfəsi qovşağında yaranan bir əsərdir. Sufilərin Allahın kainatı yaratdığı ardıcılıq Cavidin bu əsərində qabarıq şəkildə öz əksini tapmışdır. Belə ki, sufilərə görə, Allah kainatı bu ardıcılıqla yaratmışdır:

Əvvəlcə bir parlaq cövhər yaradılmışdır. Bu cövhərə "əqli–küll", "nuri–Məhəmməd", "ləvhi–məhfuz" və "ruhi–izafi" adları verilir. "Ərəz" müqabili olan bu "Cövhər" bütün ruhların və cisimlərin yaradılışının başlanğıcıdır. Allah bu cövhərə sevgi gözü ilə baxmış və cövhər utandığından ərmişdir. Bu ərmiş cövhərin üstünə çıxan köpüyündən əvvəlcə "nəfsi–küll", sonra isə ardıcıl olaraq mələklərin, peyğəmbərlərin, övliyaların, ariflərin, möminlərin, kafirlərin, cinlərin, şeytanların, heyvanatın, nəbatatın ruhları yaradılmışdır. Bu aləm "ələmi–ərvah"dır. Aradan iki min il keçdikdən sonra Allah cisimlər aləmini yaratmaq istədi. Yenə o ilk cövhərə eşq ilə baxdı. Cövhər hərəkətə gəlib dalğalandı və s. (15.134–135. Ə.N.Tərən. Divan ədəbiyyatı–A.Çələbioğlu. Əli Nihad Tərən. Ankara, 1989. səh.134 – 135).

Nəhayət, istər Quran və hədislərdə, istərsə də fəlsəfi qaynaqlarda kainatın yaradılması ilə bağlı mülahizələri təsəvvüf nümayəndələri eşq ilə bağlayır, eşqi maddi aləm və ondakı gözəlliyin yaradılmasının başlıca səbəbi kimi göstərirdilər.

Cavidin "Peyğəmbər"inin I pərdəsində Məhəmmədin düşüncə arzuları orta əsrin "eşqi–mütləq"ə, "hüsni–mütləq"ə qovuşmaq istəyən sufi şairlərinin arzu və düşüncələrini xatırladır. Bu halında Məhəmməd bir qədər də sadələvh, sufi, təriqətçi və müəyyən dərəcədə dini ehkama, mövhumat və xürafata düşmən olan bir şairdir. O, göylərə uçmaq, Allahı gözü ilə görmək istəyir:

Anlamam bir şu ölçüsüz, şu dərən,
Şu qaranlıq çiçəkli pərdə necin?

Məni yalnız düşündürən şu məal,
Həp bu, yalnız bu, daima bu sual.
Uça bilsəydim işdə ən əvvəl,
Onu bir tarda parçalar da həmə,
Qovuşardım o hüsni-mütləqə mən.*

(*16. H.Cavid. "Seçilmiş əsərləri". III cild. Bakı-2005).

Məhəmməd mümkün olmayan arzular bəsləyir. Buradaca şairinə və filosofa ilhamın simvolu kimi verilən Mələk Məhəmmədin imdadına çatıb, ona təsəvvüfdən dərs verir, filosofa idrakın yolunu göstərir. Mələk Məhəmmədə öyrədir ki, Tanrını görmək yox, ancaq duymaq mümkündür ki, bu da iki yol ilə ola bilər: biri mənəvi təkamül, özünü dərk etmək, öz içərisindən gələn sədaya qulaq vermək, ikincisi də Allahu təbiətin özündə axtarmaq, müşahidə etmək yoludur:

Onu dərk etməyə qolay... ancaq,
Ver içindən gələn sədaya qulaq,
Dinlə həp kainatı, seyr etlə.
Hər günəş ondan işdə bir şölə...
Hər ufaq zərrə, hər kiçik yarpaq,
Sana söylər bu rəmzi pək parlaq.

Mələyin Peyğəmbərə təqlin etdiyi bu fikirlər İmadəddin Nəsiminin fəlsəfi fikirlərinin təkrarıdır. Burada da Cavid Höte kimi təsəvvüfə qapılıb Allahu göylərdən təbiətə endirir. Bununla o, heç də materializmə qapılırmı. Əksinə, Allahın yaratdığı hər bir şeydə, xüsusən də, dəyişkən təbiətdə Allahın əmri və əli ilə yaradılanları gördüyünü demək istəyir. Bu fikirləri ilə də, Cavid dönə-dönə yüksəlir. Çünki Allahın yaratdıqlarında Allahu görməmək ən azından cahillikdir. Adi bir misal gətirək: Baharda dağlarda qar altından baş qaldıran bənövşəni gördükdə və yaxud, "Mahi-taban" olan "bədrələnmiş" ayı gördükdə, "Əlhəmdülillah" deyib, Allaha /c.c/ həmd-səna oxuyub, şükr edirik. Yəni Allahın möcüzələrində birbaşa Allahın özünü görürük. Necə ki, Nəsimi buyurur: "İncə bebin xode ra, anca bebin xode tələb kon". – Yəni: "Burada, bu dünyada Allah-ı gör, orada, o biri aləmdə Allah-ı axtar".

Nəsimi şeirindəki aşiq haqqı özündə tapan və duyan bir insandır. Haqqı özündə tapmaq isə həqiqəti, gerçəkliyi duymaq deməkdir. Ən böyük həqiqət də öz varlığında ali bir qüvvənin əbədi və əzəli keyfiyyətlərini duymaqdır.

Həqiqəti ,ucalığı və ülviyyəti görənlər gözə malik olmaqdır. Şairə görə, həqiqəti görənlər bəsirət gözü də insan üzündə Allah-ı görənlər, sezənlər gözdür.

“Peyğəmbər” dramında Mələk qızıl qanadlı, füsunkar bir qız surətində verildiyinə baxmayaraq, təbliğ etdiyi fikirlər etibarilə bizə “Şeyx Sənan” faciəsində olan sufi, təsəvvüfi filosof qoca Şeyx Kəbiri, gənc Sənanın müəllimini xatırladır. Şeyx Kəbir kimi, Mələk də “Allah təbiətin bütün hadisələrində, eyni zamanda, insandadır” fikrini təbliğ edir. Bu fikirləri ilə də Cavid sırf sufi mütəfəkkir kimi çıxış edir. Belə ki, onun bu fikirləri “sufilərin xaliq öz xəlf etdiyindən kənara çəkilmədi, əksinə, O, öz gözəllikləri vasitəsilə özünə doğru çağırır”. (17. Uraz Murat. Türk mifalogiyası. İstanbul.1969.) müləhizəsi mükəmməl tərzdə əks olunmuşdur. Eyni fikirlər sufi–hürufi düha Nəsimi öz qəzəllərində hələ Caviddən bir neçə əsr qabaq çıxış etmişdir. Onun:

Ey məni nəhəq deyənlər, qandadır bəs yaradan,

Gəl gətir isbatını, kimdir bu şeyni yaradan.

Odu su, torpağı yeldən böylə surət bağlayan,

Böylə dükkən yassıyan kəndi çıxarmı aradan? –

poetik–fəlsəfi fikirləri buna bariz nümunədir.

“Peyğəmbər” əsərində Məhəmməd quldarlıq münasibətlərini pisləmiş, qul alıb satmağı qadağan, qul azad etməyi isə savab elan etmişdir. Bu xüsusiyyəti də bədii obraz olan Məhəmmədi tarixi şəxsiyyət–peyğəmbərimiz Məhəmməd əleyhissəlamla birləşdirir. Belə ki, tarixçilərin yazdığından öyrənirik ki, Xədicə Məhəmmədə yaxşı yol yoldaşı ola biləcək Zeyd adlı gənc bir qul alır. Məhəmməd Zeydlə öz ailə üzvü kimi rəftar edir. Zeydin atası Hərithə oğlunun sorağı ilə Məkkəyə gəlib çıxır. Məhəmməddən oğlunu istəyir. Məhəmməd oğlanı azad buraxır. Zeyd isə Məhəmməd əleyhissəlamın yanında qalmaq istəyini atasına bildirir. Məhəmməd /ə/ Kəbəyə çatanda ucadan hamıya bildirir ki, bu gündən Zeyd onun oğludur. (18.19. Məhəmməd peyğəmbərin hekayəti. Bakı–Gənclik– 1991. səh.19).

“Peyğəmbər” əsərinin bir hissəsində “Qurani-Kərim”in insanın yaradılışı barədə ayələri ilə bol–bol rastlaşırıq. Məhəmmədin Rəisəyə söylədiyi xitabə nəzər salaq:

Bilməm atıb heyvanları,

Omuzlarda gəzmək nəçin?

Şu zavallı insanları,

Yük altında əzmək neçin?

Halbuki zənginlə yoxsul,

Bir torpaqdan yaradılmış,

Bir sultanla bir qara qul,

Eyni çamurdan yapılmış. –

deyir. H.Cavid bu sətirlərdə “Quran”ın bir çox ayələrindən, xüsusən də misal çəkəcəyim “Hicr” surəsinin ayələrindən istifadə etmişdir. “Qurani-Kərim”də oxuyuruq: 28.(Ya Rəsulum!) Xatırla ki, bir zaman Rəbbin mələklərə belə demişdir: “Mən quru və qoxumuş (dəyişib başqa şəkə düşmüş) qara palçıqdan insan yaradacağam! 29.Mən ona surət verib ruhumdan üfürdüyüm zaman siz ona (ibadət yox,təzim məqsədilə) səcdə edin!”. (19.295. “Qurani-Kərim”. “Çıraq” nəşriyyatı. 2005. səh.295).

Əsərin Bəsət və Dəvət pərdəsinin böyük bir hissəsində Peyğəmbər romantik surətdir. O, eşq və məhəbbətdən, insanların bərabərliyindən, gözəllikdən başlayaraq, təsəvvüfə keçir: mövcud olanın vahid olub şəriki olmadığına, onun da hər kəsin özü olduğu fikrinə gəlib çıxır.

“Şeyx Sənan” məhəbbətinin ülvyyəti, Dərvişin filosofluğu, əsərdəki ağıl və hissin mübarizəsi burada davam edir. Hissin əlində əsir olub, uçuşuma uğrayan Cəlalın çırpıntıları burada davam edir. Bəşəriyyəti İblisin əlindən qurtarmaq ehtirası burada davam edir. Afətin qiymətləndirilməyən gözəlliyinin intiqamı burada davam edir. Cavidin bütün şeirlərində olan bədii-fəlsəfi təfəkkürün meyvələri burada yetişir. Topal Teymurun və İldırım Bəyazidin üzünə vurulan sillələr buradan başlayır. Yeniliyin təntənəsi qarşısında məhv olan knyazların faciəsi buradan başlayır. Mühitinin çərçivəsinə sığmayan Səyavuşun xasiyyətindəki ikilik buradan başlayır. Bəşərin işıqlı gələcəyini arayan qoca Xəyyamın nəhəng fəlsəfi düşüncələri də məhz buradan başlayır.

“Peyğəmbər” əsərində Peyğəmbər haqlı olaraq bu qənaətə gəlir ki, “təbiətin ayrı-ayrı komponentlərini özlərində əks etdirənlər-təbiəti, Allahın yaratdıqlarını, xüsusən də, özünüdərk sayəsində Allah-ı dərk edənlər Allah (daha dəqiq desək burada, Allah yox, Allah-ın yaratdığı təmiz ruh, zərrə nəzərdə tutulur) olurlar. Bu peyğəmbərin şüurlu qənaətidir. O, burada bütün mövcudiyyətdə Allah-ı görə təsəvvüf filosofudur. Burada da Cavid Nəsiminin dili ilə Əli əleyhissəlamdan əxz etdiyi fikirlərlə əsərinin məğzini

möhkəmlədir. Belə ki, Nəsimi yazır: “Nəfsini hər kimsə bildi, həqqi bildi bigüman”.

Cavidin Peyğəmbərin dili ilə dediyi sözlər, onu (Cavidi) yenə də, Nəsimi ilə yaxınlaşdırır. Nəsiminin misal çəkdiyim qəzəlinə nəzər salaq:

Əgərçi candasan, candan nihansan,
 Degilsən candan ayrı, bəlkə cansan.
 Nişanı kimsə verməz gərçə səndən,
 Yeri–göyü dopdolu külli nişansan.
 Necə gizli deyim məndən səni kim,
 Nəyə kim baxıram onda əyansan.*

(*20.158. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. “Maarif” nəşriyyatı, 1985. səh.158).

“Peyğəmbər” əsərində ağıl mücahidi kimi təqdim olunan Peyğəmbər surətinin Şeyx Sənanın ilk dövrü ilə çox yaxın əlaqəsi vardır. Və Cavidin yaradıcılığı boyu təsdiq etmək istədiyi İnsan–Allah–İblis fəlsəfi konsepsiyasının I tərəfi bu əsərlə də bağlıdır. Və “Peyğəmbər”də təbliğ olunan insanlar arasında əmin–amanlıq bərqərar edəcək mənəvi məhəbbət, Ş.Sənanın Xumara olan məhəbbətinin bir növ davamıdır. Cavidin Peyğəmbəri insanları iblisə əməllərin əlindən qurtarmaq üçün uzunmüddətli yollar axtarışından sonra dinin üzərində dayanır. Və bu dinin də təsdiqi tarixi Məhəmmədin fəaliyyətindən alınmış süjetin vasitəsi ilə verilir. Lakin bütün qələbələrdən sonra Peyğəmbər hiss etməyə başlayır ki, bu mərhələ özü də insanları iblisin əlindən qurtara bilməz. Çünki, dinin mahiyyətini əgər insanları qorxu və kor inam hakimiyyəti altında saxlamaq təşkil edirdisə, bu, peyğəmbərin izlədiyi ideallara ziddir. Buna görə də o daha dəyərli bir qənaətə–“Məhəbbətdir ən böyük din” qənaətinə gəlir. Ancaq bu məhəbbət heç də kişinin qadına olan məhəbbəti olmayıb, daha geniş dairəni əhatə edir...

“Peyğəmbər” Cavidin “Ağıl məcnunları”nın demək olar ki, ən ardıcılıdır. Çünki, o, eşqə, hissə, ehtirasa, pula, qızıla, gözəl qıza məğlub olmur. Şəmsanı rədd edir. Ən çətin ayaqda Mələklə–öz ağılı ilə məsləhətləşir. O,bəzən Skeletin–Tarixin də dediyini eləyir. Tarixə nəzər salıb, ondan dərs alan da Peyğəmbərin ağılıdır.

Cavid Peyğəmbərin dili ilə gəldiyi “Məhəbbət dini” qənaətində də nə isə bir qeyri-müəyyənlik gördüyü üçündür ki, əsərdə Üçüncü Rəisin dili ilə daha dəyərli bir nəticəyə gəlir:

Kəssə hər kim tökülən qan izini,
Qurtaran dahi odur yer üzünü.

Əvvəllərdə Peyğəmbər və islamıyyət haqqında rus və Qərb alimləri çoxlu tarixi və tədqiqat əsərləri yazmışlar. Vayl, Şrenger, Koldeke, Krexl, Müller, Vollahauzen, Qrimm, Krimski və b. alimlərin Məhəmməd və onun təlimi haqqında nəşr etdirdikləri tarixi əsərlər məlumdur. Ancaq onun haqqında ilk tarixi dram yazan fransız ədibi Volter olsa da, Cavid yazdığı “Peyğəmbər” əsəri ilə Volterin ateist fikirlərini yıxıb sürükləmişdir. Cavid böyük düha olaraq, hələ represiya dövründə, İslam peyğəmbərinin fəaliyyətini, humanizmini tarixi faktlar əsasında bədii tərzdə əks etdirmişdir. Cavid təqiblərdən qorxmayaaraq, “Peyğəmbər” əsərində “Quran” ayələrindən və Peyğəmbər hədislərindən bol-bol istifadə etmişdir.

Şərq və Qərb ədəbiyyatında Məhəmməd əleyhissəlamın şəxsiyyəti, fəaliyyəti haqqında geniş yazılsa da, onun haqqında ən düzgün fikirləri Şərq ədib və mütəfəkkirləri söyləmişlər. Bu isə, bir daha sübut edir ki, Şərqin elmi, fəlsəfi fikirləri həmişə Qərbinkindən öndə olub.

РЕЗЮМЕ

В этой статье на Востоке в деятельности Низами Гянджеви, Фазлуллаха Наими, Имадеддина Насими, Гусейна Джавида; На Западе Вольтера и Гете широко объясняется жизнь и активность Мухаммеда алейхиссалама – пророка Ислама. Атеистические мысли Вольтера критикованы, драма Гусейна Джавида «Пророк» сопоставлено пьесе Вольтера – «Пророк, Мухаммед или фанатизм». Наоборот пьесы Германского писца Гете «Мухаммед» и «Песня Мухаммеда» высоко ценились, а также подчеркивается, что мистические идеи Гете освоил у Насими. «Пророк» Гусейна Джавида объясняется в том аспекте что, пользуясь хуруфидными мыслями он мысленно приближался к философии Насими, а также выясняется что он (Гусейн Джавид) в своей пьесе воспользовался чудесном «Коран» ом.

SUMMARY

In this article the life and activities of the Islam Prophet Muhammad /s.a.s / is widely explained in such writers and poets works as Nizamih Ganjavih, Fazlullah Naimi, Imadeddin Nasimi, Huseyn Javid in the East, Volter and Hote in the West. Volter's atheist thoughts are critisized, H.Javid's play by name "The Prophet" was put against Volter's "The Prophet, Muhammad or fanaticism". But the German writer Hote's plays "Muhammad" and "The Song of Muhammad" contrary are estimated as positive works and is noticed that Hote's mistik thoughts are taken from the poet Nasimi. As to H.Javid's play "The Prophet", by using hurufi thoughts and approaching to Nasimi's philosophy H.Javid was profited by "The Quran".

Ədəbiyyat

1. 6. "Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı". Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı-1990.
2. 376. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Azərbaycan Elmlər Akademiyası Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutu. Bakı-1966.
3. "Nəhcül – Bələğə". Seyid Şərif Rəzi. Naşir – "Fəcri Quran" – 1385.
4. 20. Anri Masse. İslam. Bakı – 1992.
5. 242. "Dədə - Qorqud" kitabı. Ensiklopedik lüğət. "Öndər Nəşriyyatı". Bakı – 2004.
6. 125. Ensiklopedik Lüğət. Ədəbiyyatşünaslıq. Bakı – 1998.
7. 132. "Kök və budaqlar". Hacı Xavər Xanım. "Adiloğlu" nəşriyyatı. Bakı – 2001.
8. 62. И.М.Фильштинский. Представление о потустороннем мире в арабской литературе. Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989.
9. Nəimi "Məhəbbətnamə". ilsiz.
10. 237. Aidə Qasımova. "Quran qissələri XIV – XVI əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya – bədii qaynaqlarından biri kimi". Bakı – "Nurlan" – 2005.
11. "Leyli və Məcnun". Məhəmməd Füzuli. "Maarif" Nəşriyyatı. Bakı – 1991.
12. 234. Füzuli. Seçilmiş əsərləri. Bakı "Şərq – Qərb"- 1992.
13. 588. Seyid Əzim Şirvani. Əsərləri. I cild. Bakı – 1967.
14. 20. "Cavidi xatırlarkən". Bakı – 1982.
15. 134-135. Ə.N.Tərən. Divan ədəbiyyatı – A.Çələbioğlu. Əli Nihad Tərən. Ankara, 1989.
16. Hüseyn Cavid. "Seçilmiş əsərləri" – III cild. Bakı – 2005.
17. Uraz Murat. Türk mifalogizi. İstanbul – 1969.
- 18.19. Məhəmməd peyğəmbərin hekayəti. Bakı – Gənclik. 1991.
19. 295. "Quran – i Kərim". "Çıraq" nəşriyyatı. 2005.
20. 158. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. "Maarif" nəşriyyatı. 1985.

*Əbilova Zəkiyyə Ağababa qızı
İlahiyyat elmləri namizədi
(Əlyazmalar institutu)*

Hacı Ağa Mirzə Əbdülkərim Badikubinin müəllimləri və şagirdləri

İslamın din kimi fəaliyyət göstərdiyi ərazilərdə VII-VIII əsrlərdə bir sıra məktəb və mədrəsələr açılmışdı. Bu mədrəsələrdə elmin bütün sahələrinin tədrisi inkişaf etdirilirdi. Hər şeydən əvvəl, xilafətin özündə baş verən mədəni hadisələrin təsiri ilə elmi fikrin tərəqqisi üçün əlverişli şərait yaradılırdı. Xilafətin hər yerində olduğu kimi, Azərbaycanda da təhsil ocaqları açılır və ildən-ilə artırıldı. Bu ocaqlarda təhsil almış Azərbaycanlılar arasında artıq IX-X əsrlərdə yetişmiş din alimləri var idi. Azərbaycanlı alimlərin çoxu ibtidai təhsillərini vətəndə adıqdan sonra onu xilafətin ən məşhur mədrəsələrində davam etdirərək Təbrizdə, Nəcəfdə, İstanbulda və Buxarada təhsil alırdılar. Azərbaycan alimlərinin bir çoxu mükəmməl təhsil alaraq alimlik dərəcəsinə çatmışdılar. Onların bir qismi vətənə qayıdıb burada tədrislə məşğul olmuşlarsa da, digər qismi Yaxın və Orta Şərqi mədəniyyət cəhətcə inkişaf etmiş mərkəzi şəhərlərində yaşayıb yaradır, müdərrişlik edirdilər.

XIX əsr Azərbaycanda elm və maarifin yeni bir mərhələsi idi. Bu dövrdə Azərbaycanda təhsil ocaqları, əsasən, məscidlərin nəzdindəki məktəb və mədrəsələrdən ibarət idi. Əsrin ortalarında onların sayı 700-ə çatırdı. Bu təhsil ocaqlarında Quran qiraəti, təcvid, şəriət, islam tarixi kimi dini dərslərlə yanaşı fəlsəfə, məntiq, psixologiya, ədəbiyyat dərsləri də keçilirdi.[5.6.]

Bir çox ziyalı müasirləri kimi Axund Hacı Əbdülkərim Ağa Badikubi (1867-1961) də belə bir şəraitdə təhsil almışdır. İbtidai təhsilə vətəndə yiyələnmiş Badikubi ali ruhani təhsil dalınca qütbətə üz tutmuş, ömrünün 15 ilini İran və İraqın ən mötəbər mədrəsə və hövzələrində elm əxz etmişdir.

Hacı Ağa Mirzə Əbdülkərim Ağa Badikubinin islamın müxtəlif prinsiplərinə həsr olunmuş yeddi böyük əsəri əlyazması şəklində mühafizə olunmaqdadır. Bunlar aşağıdakılardır:

1. "Lisanül-müstəğisin" -1946, 2. "Hallalül-muşkilat"-1948, 3. "İrşadüş-şəbəb" -1949, 4. "Gülzari-Hüseyni"- 1855, 5. " Siratu-müstəqim" 1955, "

İrşadul- mutəhəyyirin” – 1954 , 7. ”Mənazilüs- salikin” -1947 (tərcümə və şərh) .

Dövrünün tanınmış din xadimlərindən dərs alan Badikubi hərtərəfli inkişaf etmiş biliyə yiyələnmişdi. Bu yazıda onun müəllimləri və şagirdləri barədə məlumat və onların Ağaya ünvanlanan fikir və istəklərindən iqtibaslar veriləcəkdir. Onların bir çoxu haqqında geniş məlumat əldə edə bilməsəm də xatırlanmaqları yerinə düşərdi.

Müəllimləri

1. Hacı Molla Əliməmməd- Əbdülkərim Ağanın ilk müəllimi olmuşdur. “Fəna” təxəllüsü ilə şeirlər yazarmış, əslən Maştağalı olan Hacı Əliməmməd kənddə mədrəsə açmış və orada təmənnasız olaraq dərs demişdir. Əbdülkərim Ağa ondan Qurani-Kərimi və fars dilini mükəmməl öyrənmişdir.

2. Axund Molla Əzim- Badikubənin Hacı Hacıbaba mədrəsəsində dərs demişdir. Hacı Əbdülkərim Ağa Badikubi ondan bir qədər sərf və nəhv, fiqh, məntiq, bəlağət və üsul elmlərini əxz etmişdir.

3. Seyyid Məhəmməd Kazım bin Əbdüləzim Tabatabai Yəzdi – Bütün furu və üsul elmlərinin mühəqqiq və müdəqqiq alimi, ümmət alimlərinin xoşbəxti, Şəriət dəstəsini ardınca aparan, cəfəri fiqhinin dərin bilicisi olmuşdur. İndi də onun dərin fikirlərinə, dəqiq nəzəriyyələrinə müraciət edirlər. Zamanın əllaməsi, əsrin fəqihlərinin başında gedənlərdən olmuşdur. O, Tabatabada doğulmuş və boya- başa çatmışdır. İbtidai təhsilini burada almışdır. Sonralar Nəcəfdə məskunlaşan Tabatabai təhsilini bu tanınmış elm mərkəzində davam etdirmişdir. Ömrünün axırına kimi Nəcəfdə yaşayan Yəzdi burada dəfn olunmuşdur. XX əsrin ən görkəmli imamiyyə alimlərindəndir. [4. 391-392.]

السؤال و الجواب، بستان نماز، العروة الوثقى və s. kimi məşhur əsərləri var.

Bu görkəmli alimin bir çox tələbələri olmuşdur. Onlardan biri də Hacı Əbdülkərim Badikubidir. Mühəqqiq –müdəqqiq alim tələbələri arasında sevilib – seçilən Badikubiyə 1322/ 1904/5 -ci ildə öz xətti ilə yazdığı və şəxsi möhürü ilə təsdiq etdiyi icazənamədə qeyd edilir: “ İzzət sifətiylə yaratdıqlarının səhvlərindən təmiz, ən uca olan Allaha dinin rüknlərini ucaltmış zəhmətkeş alimlərin mövcutluğuna görə şükür olsun .Onları ənbिया və rəsullara varis etmiş, qələmlərinin mürəkkəbini əməlisaleh şəhidlərin

qanına bərabər buyurmuşdur. Müjdəçi kimi təqvalıları şəriətə çağıraraq onlara doğru yol və rəhmət göstərən göndərdiyi O kəsə və onun xoşbəxt ailəsinə, Onun izzətli və cəlalətli Allahın yanında qullarından elm və şücaətə nəsəbi olan, vəsisi, elminin varisi və ümmətinin xəlifəsi Əliyə salam və salat olsun.” Əllamə Tabatabai davam edərək yazır: “Onların ardıcılıarı qollarını çirməlemiş, ehkamu öyrənmək üçün özlərinə ləqəb seçmiş, ölkələrə səyahət etmiş və vətənlərindən uzaqlaşmışlar. Çalışmış və tələb etdiklərini əldə etmişlər. Görkəmli alim, fəzalətlilərin fəxrı, mühəqqiq- müdəqqiq alimlərin qüdrəti Hacı Ağa Şeyx Əbdülkərim Badikubi ölkəsindən və ailəsindən ayrılmış, öz ani ömrünü Allaha xidmətə sərf etmişdir. Allah – Təala onu dinində hafız və şəriətinə tabe olmaqla şərəfləndirmişdir. (Elm) kübarlarından ibarət bir qrupun içində iştirak etmiş, istədiyinə nail olmuşdur. Məndən qəyyumluq məsələləri üzrə icazə almışdır. Onun bu sahənin adamı olduğunu gördükdə imam mənəşini götürməsinə icazə verdim.” [4. 391-392]

4. Hacı Ağarza (və ya Məhəmmədrza) bin Əli ən-Nəqi bin Hac Molla bin Məhəmmədəmin Həmədani. XX əsrin əvvəllərində imamiyyə alimlərinin fəzalətliələrindəndir. [4. 376-377]

Aşağıdakı əsərləri var:

"الانوار القدسية في الحكمة و الالهية و العقائد الدينية"، "الاشارات"، "هداية النملة الى مرجع" və s.

5. Şeyx Məhəmməd Həsən Molla bin Molla Abdullah bin Məhəmməd Baqir Maməqani.

Maməqanda anadan olmuşdur. Nəcəfdə məskunlaşmış və ömrünün axırına kimi burada yaşamışdır. 1906-cı ildə vəfat edən Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfdə dəfn olunmuşdur. [4. 159-160]

O, XX əsrin ortalarında yaşayıb- yaratmış imamiyyə alimlərindəndir. İslam ölkələrində ən çox müraciət olunan şiə alimlərindəndir. Dünyanın hər yerindən Nəcəfə gələn tələbələr onun fiqhdən və ya üsuldan bəhs edən dərslərindən faydalanardılar. Əsərlərindən aşağıdakılar məşhurdur:

"بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول"، "ذائع الاحكام"، "نماية الآمال" və s.

6. Məhəmməd Əli Ğərvi Ən-Naxçıvani

Dövrünün tanınmış din xadimi, görkəmli müəllim olmuşdur. Əbdülkərim Ağa Nəcəfdə olarkən bu görkəmli alimdən miras məsələləri üzrə dərslər almışdır. Musəvi Badikubiyə verdiyi icazənamədə yerin-göyün hakimi

Allah-Təalaya, Onun rəsulu Peyğəmbər (s) ya şükürdən sonra yazır: “ Şükür və səna olsun İmam Zamana. Allah onunla görüş gününü yaxınlaşdırın. Əmmə bə'd, böyük alimlərin ardıcılarının yaxşısı, kəramətli fəqihlərin qaymağı, adil, zəki, alım, özünə qarşı tələbkər, dinin hafizi, onu alçadanlara qarşı mübariz, mövlasının əmrinə müti, mərhum Hacı Molla Əhməd Badikubinin əməlisaleh oğlu Axund Molla Əbdülkərim orta həddən başlayaraq öz dininin yolunda müvəffəqiyyətini davam etdirmiş, inam və etimad yeri olmuşdur. Şəriət məsələlərində bütün hesablama işlərini, o cümlədən, yetimlərin himayəsi, vəsisi olmayanın mirası, xeyriyyə məqsədinə vəsiyyət edilmiş malın qorunması, şəriət istiqamətlərini əxz etmişdir. Çox hörmətli imam əleyhissalamın payını bir daha aşkarlamışdır. Onun şəriət sərəncamları keçmiş və indiki işlərdə nümunəvi bilinir...Onun marağı nəhayətsiz olduğu kimi hörməti də sonsuzdur.”

7. Şeyxu-Şəriyə Əbulhəsən Fəthullah Şirazi İsfəhani Nəcəfi (1266/1849/50-1339/1920/21)- Müasiri olan fəqihlərin ustadi Məhəmməd Cavad Namazi Şirazinin oğludur.1266/1849/50 cı il, Rəbiə-l-əvvəl ayının 12- də İsfəhanda elm, tədris və fiqhın ocaqlarından olan bir evdə dünyaya gəlmişdir. İbtidai təhsilini dövrünün Şeyx Cavad Xorasani, Mövla heydər Əli İsfəhani, Molla Əhməd Sizvari, Şeyx Məhəmməd Sadiq Tənkabani, Şeyx Məhəmməd Tağı İsfəhani kimi ustadlarından almışdır.Təhsil zamanı imamət nurundan feyz alan Şirazi sonradan Məşhədə köçmüş, bir müddət burada qaldıqdan sonra yenidən vətəninə dönmüşdür. 1295/1878-ci ildə Nəcəfə gəlmiş və burada ən məşhur alimlərin əhatəsində islami elmlərin dərinliklərinə yiyələnmişdir. Onun ensiklopedik biliyi özünü kəlam, əqaid, qiraət, hədis, fəlsəfə, təfsir, ədəbiyyat, riyaziyyat, tibb və s. elm sahələrində yazdığı bənzərsiz əsərlərdə özünü göstərir. İsfəhanda, Qumda və Nəcəfdə dərs deyərkən onu bilikli alim kimi tanımış, şöhrəti bütün müsəlman dünyasına yayılmışdır. Şeyxuş – Şəriyənin 30- a yaxın əsəri elm aləminə məlumdur.[3.164.]

Əbulhəsən Şirazi İsfəhani Nəcəfi Əbdülkərim Ağaya dərs demişdir.Şeyxuş- Şəriyə 1323/ 1905/6 -cı ildə öz xətti ilə yazdığı və yumurtavari şəxsi möhrünü basdığı Badikubiyyə imzalanmış icazənaməsində qeyd edir: (Şükür və sənadən sonra)Amil, fəzil, kamil, mühəqqiq alimlərin dayağı, millətin və dininin tərəfdarı, həqiqi fitri istedad, güclü təxəyyül sahibi,sağlam xarakterli Şeyx Əbdülkərim Badikubi (Allah- Təala onun

arzularını hayata keçirtsin.) şərəfli ömrünü şəriət elmlərini öyrənməyə, üsuli – din və fərui – dinin əsaslarını araşdırmağa sarf etmişdir. Bu çətin illərdə, Əli və onun adabi irsi ilə bağlı kəskin mübahisələrdə təmkin və layaqla iştirak etmişdir. Onun adabi irsinin üsuli – din və fərui – din mətləblərinin nazarı qaydalarının anlaşılmasında çox xeyirli olduğunu qeyd etmişdir.”

8. Ayətullah Uzma Seyyid Əbülhəsən İsfahani Məşəvi (1277 – 1365) – XX əsrin böyük fəqih və mərciilərindəndir ki, öz elmi, bacarığı və iradəsi ilə elmi hovzalarda şöhrət qazanmışdır. Əsli Musavidir. Tanınmış ruhani ailəsində dünyaya gəlmişdir. İbtidai təhsilini İsfahanda Mirza Əbdülməali Kəlbəşidən almışdır. 1307/1889-90-cı ildə təhsilini davam etdirmək üçün Nəcəfin elm dairələrinə üz tutur. Ayətullah Axund Xocanın darsları onu cəlb edir. O bu hovzaya qoşulur və sayi nəticəsində ali dərəcə əldə edir. Bundan sonra o elmin daha yüksək zirvələrini fəth etmək üçün bir çox alimlərə miiraciət edir və naaliyyətlər qazanır. Həyatı çox keşməkeşli keçmiş Əbülhəsən İsfahani 1365/1294-61-ci il Zilhiccə ayında vəfat etmişdir. Gorkəmli fəqih tələbəsi Hacı Əbdülkərim Ağaya 1338/1919-cu ildə öz xətti ilə yazdığı və yumurtavari möhrü ilə təsdiq etdiyi icazənamənin tərcüməsi aşağıdakı kimidir:” Bismilləhür-rəhmanir-rəhim. Aləmlərin Rəbbinə şükür olsun. Allah peyğəmbərlərinin və elçilərinin ən şərəflisi, tanınmış vəsiqəşifəkarin ən fəzilətlisi, Xatimül- anbiya Məhəmməd(s) ı və onun Allahın bütün yaratdıqlarının dəlili olan, yaxşılardan ən yaxşısı, təmiz, məsum ailəsini salamlasın. Əmmə ba'd. Fazilətli alim, hərəkətdə olan qüvvə, layaqlı, qatıyyətlı, mədəni, məzhəb və xeyrxahlıqca kamil, ideal dindar, mənəviyyətcə təmiz Hacı Ağa Mirza Əbdülkərim Bədikubi dinə əşəddü ehtiyacı olanlara rəğbət göstərməkdədir. O Seyyidül- mürsəlin, Peyğəmbər (s) ın şəriətinin müvaffəqiyyətlı şərhçisidir. Mənim məzunumdur. Məndən əvvəl miiraciət etdiyi şəriət hökmlərinin ustadlarının hamından icazə almışdır. Onlardan ehtiyat bəbindən olan hesablaşma işlərindən qasr və qasb mallarının qorunması, qiymətlərin təyin edilməsi, vəsisə olmayanın mirasının sərf edilməsi, xüsusilə, onun arı pətəklərinin saxlanması, rədd edilmiş şikayətlərdən mümkün hüquqların hakim üzərinə götürülməsi, mülk sahibinin daşınan əmlakı və digər sahələr üzrə dars almışdır. O. İmam(ə) in payının götürülməsi, onun bir hissəsinin zərurətin aradan qaldırılmasına səf edilməsi və s. sahələrin bilicisidir. O, bizim yanımızda əhkamın bəyanında inanılmış və etimad göstərilən bir adamdır. Halal və haram məsələlərinin

öyrənilməsində ona müraciət edilir. Allah-Təala onun bütün işlərində müvəffəqiyyətini artırsın. O, həyatda və axirətdə yaxşı dəvət alanlardan olsun. Allah - Təala mənə ona və bütün mömin qardaşlarımıza kömək olsun. Onun mövqeyi xeyirli və müəyyəndir. O bizim şöhrətimiz və köməkçilərin xoşbəxtidir.” 29 Rəcəbül-mürəcəl ayı, 1338/1920 – ci il.

Digər bir icazənaməni Əbu Həsən Musəvi İsfəhani ilə Məhəmməd Tağı əl-Hamiri birlikdə imzalamışlar. Fars dilində olan bu sənəddə yazılır: “ Cənab gözəl alim, saf əxlaqa malik, təmiz, dindar Ağayi- Hacı Mirzə Əbdülkərim Badikubi təqvanın bütün cəhətlərində müvəffəqiyyətini artırdığından təqva və pakizəliklə bəzənmişdir. Dərəcələrin təyin edildiyi vaxt onun ləyaqət və istedadı üzə çıxmış, məzun və mürəxxəs olmasına icazə yerilmişdir. Hesablama işləri üzrə qanun bilicisi, şəriət yönü qəbzlərin hazırlanması, İmam (ə) in payı barədə sərəncam vermiş və onu bir qədər həyata keçirtməklə bu yüksək zirvəyə qalxmışdır. Onun marağı nəhayətsiz olduğu kimi hörməti də sonsuzdur”.

Şagirdləri

Fitri istedadı və təqvalı qəlbi, dərin biliyi, ibadətində sabit olması və digər əxlaqi keyfiyyətləri ilə istər vətəndə, istərsə də təhsil aldığı bölgələrdə şöhrət qazanmış Hacı Əbdülkərim Ağa Badikubinin bir çox tələbələri olmuşdur. Evinde mədrəsə açaraq bildiklərini təmənnəsiz öyrətməmiş Hacı Ağanın əllidən artıq tələbəsi olmuşdur. Onlardan məşhur olanlarla yanaşı, bəziləri təmənilə unudulub, digər bir qismi haqqında isə çox az məlumat vardır. Maştağalı Mirzə Möhsün, Molla Seyid Zəki, Seyid Miri, Qobulu Mirməhəmməd Kərim, Ağdərəli Molla Qulu və s. neçə-neçə elm və din yolçusu Əbdülkərim Ağanın bilik xəzinəsindən bəhrələnmişlər. Onların hamısı haqqında geniş məlumat toplaya bilməsək də, bəzilərini nəzərinizə çatdırırıq:

-Axund Mir Əbdülxalıq Ağa Mir Əbdülbaqi oğlu. XX əsrin tanınmış ziyalılarından olmuşdur. O, 1890-cı il Məhərrəm ayının əvvəlində Bakıda əsil – nəcabətli bir ailədə dünyaya gəlmişdir. Dövrünün tanınmış şəxsiyyətlərindən Mir Əsədulla, pedaqoqlarından Mirqasımov qardaşları, milyonçu Mirtağı Mirbabayev, Mirmöhsün Ağa (Ətağa) ohuh əmisi uşaqları idi. Məşhur alim – natiq həci Seyyid Zəki ata babası, tanınmış

ziyalılardan Ağa Şərif Səməndər, Ağa Zəki Axundovlar xalası uşaqları olmuşlar.

Atası Mir Əbdülbaqi Mir Feyzulla oğlu tanınmış ziyalılardan olmuşdur. İlk təhsilini atasından əxz etmiş Mir Əbdülxaliq Ağa dövrünün bir çox ziyalılarından, o cümlədən, ali ruhani təhsil alaraq vətənə dönmüş Əbdülkərim Ağa Badikubidən də dərs almışdır.

1907-1918-ci illər ərzində Tehrandə təhsil alan Ağa dini elmləri, islamın hüquq qaydalarını, fiqh, ehkam, eləcə də nücum, tarix, coğrafiya, fəlsəfə, məntiq, ədəbiyyat, təbii elmlərinə yiyələnmişdir

Vətənə dönməyən Mir Əbdülxaliq Ağa təmiz, pak bir ailənin qızı ilə ailə qurmuş, üç oğul, üç qız övladı böyütmüşdür.

30 - cu illərin ağır repressiya dövrü onun həyatında da məşəqqətli izlər buraxmışdır. 1930 – 1934 – cü illərdə əqidəsinə görə həbs edilərək Uzaq Şərqi Xabarovsk, Çita, Vladivostok kimi bölgələrinə sürgün edilmişdir. Evində axtarışlar aparılarkən dövrü mətbuatda nəşr olunmuş məqalələri və əlyazmaları yandırılıb məhv edilmişdir.

Uzun müddət (1944 – 1978) Maşağa Cümə məscidinin axundu olmuş Mir Əbdülxaliq Ağa Öuran ayələrini açıqlar, Peyğəmbər (s) – ın hədislərini və Həzrət Əlinin “ Nəhcül – bələğəsi”ni şərh edər, peyğəmbər və imamların cəmiyyətin təmizlənməsindəki mövqeyindən söhbət açar, islam tarixindən rəvayətlər söylədi.

Ağa eyni zamanda dövrünün görkəmli ədəbiyyatşünas alimi kimi şöhrət qazanmışdı. Şərq şerinin, Firdovsi, Nizami, Füzuli, Xəqani Nəsimi, Sədi, Hafiz, Xəyyam və Sabir kimi böyük sənətkarlarının gözəl bilicisi idi. Təsədüfi deyildi ki, həmin dövrdə Maarif Naziri vəzifəsində çalışan Mirzə İbrahimov Ağanı Universitetin Şərqşünaslıq fakültəsinə dəvət etmişdi. O, həmçinin Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar Fonduna, Mərkəzi-Elmi kitabxanasına da dəvətlər alsada da razılıq verməmişdi. Dəfələrlə Şeyxülislamlıq vəzifəsinə dəvət alsada, Mir Əbdülxaliq Ağa səhhəti ilə əlaqədar olaraq imtina etmişdi.

Yüksək səxavəti, həlim təbiəti, təvazökarlığı, mənəvi - əxlaqi keyfiyyətləri ilə xalqın nstəklisinə, pərəstiş etdiyi insana çevrilmişdi. Maşağada yaşayarkən mərkəzdən uzaq bir kənd evində məskunlaşmışdı. Ev əşyaları üstü taxta ilə birləşdirilmiş çarpayidan, kitab taxçasında yerləşən

kitablarından, bir də stoldan ibarət olmuşdur. İçəri daxil olan onu ya Quran oxuyan, ya da mütaliə edən görərdi.

70 ilin ağırlı – acılı günlərinə, repressiya və qadağalarına baxmayaraq, Mir Əbdülxalıq Ağa hər zaman etiqad, iman və inamını saxlamışdı.

1978 – ci ilin avqust ayının 17 – də, oruculuq günlərində həyatını dəyişən Ağa vəsiyyətinə görə Maşağanın Seyyidlər qəbristanlığında dəfn edilmişdir. Məzarı üzərində türbə ucaldılmışdır [6 .184-188].

-Talıbzadə Abdulla Şaiq Axund Mustafa oğlu. Azərbaycanın görkəmli yazıçısı Abdulla Şaiqin Azərbaycanın ictimai fikir tarixində görkəmli yeri vardır. Romantik şair, dramaturq, ədəbiyyatşünas alim, tərcüməçi, müəllim və pedaqoq olan Abdulla Şaiq 1881 – ci il fevral ayının 21 – də Tiflisin Şeytanbazar məhəlləsində anadan olmuşdur. Atası Axund Mustafa Süleyman oğlu savadlı və dövrünün seçilən ruhani ziyalı idi. O 1881- ci ilə qədər Tiflis şəhəri qazisinin müavini, sonra isə, Qafqaz Şeyxül- islamının müavini işləmişdir.

Abdulla Şaiq ilk təhsilini Tiflisdə müsəlman uşaqları üçün nəzərdə tutulan altı sinifli ruhani məktəbində almışdır. Bu məktəb təkcə dini təhsil ocağı deyil, həm də o zamankı xeyli qabaqcıl xarakterli rus- tatar (Azərbaycan) məktəblərinin layihəsinə uyğun idi. Bu məktəbdə ilk təhsilini aldıqdan sonra 1893- cü ildə anası Mehri xanım qardaşı Yusiflə birlikdə onu da Xorasana ziyarətə aparır. Onlar burada qalıb mədrəsədə təhsillərini davam etdirməli olurlar. Bu təhsil ocağında qayda elə idi ki, təhsildə yaxşı nəticələri olan yuxarı qrup tələbələr aşağı qruplara bəzi fənləri tədris edirdilər. Təsadüf elə gətirir ki, yuxarı qrupda oxuyan Əbdülkərim Ağa Abdulla Şaiqə dərs deməli olur. Onların ilk tanışlığı buradan başlayır.

Abdulla Şaiq xatirələrində yazır: “ Xorasanda ruhani təhsil alarkən Bakılı Mirzə Əbdülkərimdən ərəb dilində məntiq, Molla Məhəmməd Bağırdan isə, poetikadan bəhs edən Mütəvvəli oxudum. [1 .91.]

Bakıya qayıtdıqdan sonra Abdulla Şaiq tez- tez müəlliminə baş çəkərmiş. Axundun oğlu, islamşünas alimimiz, fizika- riyaziyyat elmləri namizədi Əhmədağa Əhmədov söyləyirdi ki, o, hər il Novruz bayramı günü müəlliminin yanına gəlirdi.

Bütün məhrumiyyət və çətinliklərə baxmayaraq, 78 il şərəfli ömür sürmüş Abdulla Şaiq 24 iyul, 1959- cu ildə vəfat etmişdir.

Axund Mir Hiiseyn- 1882- ci ildə Maştağada ruhani ailəsində diinyaya galmıgdir. O, dövrünün nüfuzlu alimlərindən olmuşdur. Kiçik yaşlarından atasını itirmiş Mir Hiiseyn **çalışqanlığı**, islam dininin əsaslarını öyrənməsi sayasında kand ahalisi arasında dərin hormat qazanmışdır. **İbtidai** təhsilini Əbdülkərim Ağadan almış Mir Hüseyn ali ruhani bilik əxz etmək iqiin İraqa, Nəcəfül- Əşrəfə getmiş, 15 il orada təhsil aldıqdan sonra kanda qayıtmış, bəncisi qızı Govhar- Bikanin oz kabin puluna tikdirib ona hədiyyə etdiyi mascidda axund kimi fəaliyyətə başlamışdır.

Axund Mir Hiiseyn Mütərəqqi fikirli şəxs kimi hakimliyi, coğrafiyanı, tarixi da yaxşı bilirdi. Onunla dostluq edən Hacı Zeynalabdin Tağıyev biliyini yüksək qiymətləndirmiş, hətta ona iki at, bir fayton da bağışlamışdı.

İraqda təhsil alarkan orada ailə qurmuş Axund Mir Hüseynin 6 övladı olmuğdur. O, 1924 –cü ildə vəfat etmişdir.[6. 182-183]

Hacı Şeyx Əli (Şıxəli)Tutı Ağarəzi oğlu – 1881- ci ildə **Bakının** Nardaran kəndində diinyaya goz açmışdır. Ərəb əlifbasını Nardarandakı mollaxanada oyranan Seyx Əli dini təhsil almaq iqiin Hacı Ağanın yanına galir. Şeyx Əli abdiilkarim Ağadan 10 il dars almışdır. Oz ravayatina gora, Mohtaram Axund onun biliklərə havasla yiyələnməsindən, yuksak əxlaqi keyfiyyatlarında son daraca razi qalardı: “ Bir dafa bark qar yağmışdı. Yol- iz tutulmuşdu. Ağanın yanına darsa getməli idim. Anam icaza vermirdi. (O vaxt Nardaran Maştağadan arada xeyli çöllük masafa qalmaqla çox uzaq idi.) Ancaq darsdan qala bilməzdim. Geyinib yola düşdüm. Qapını döydüm.Hacı Ağa özü açdı. Evin ortasında kursü qurub oturmuşdular. Naci Ağa mani gorcak oturanlara taraf doniib dedi: “ Şeyx Əli galib”. Siz deməyin, bir az əvvəl Əbdülkərim Ağa mani gözlədiyini bildirdikdə anası: “ Bu havada Seyx Əli gala bilməz “. – deyibmiş. Man artıq üst- başımın qarını tamizləyib içəri girmişdim. Hacı Ağa sarı kürkünü çiyninə salıb papağını başına qoydu. Diziiista yera əyləşdi və biz darsa başladıq. “

Sonrakı görüşlərindən birində Hacı Ağa Seyx Əlindən soruşur ki, dars öyrənmək iqiin mənim yanıma gəldiyin günlərin sayı 10 ildən bir gün əskik olar ? Seyx Əli cavab verir ki, 10 ildən bir gün artıq.

Dövrünün bir çox ziyalıları kimi repressiya illərində dini və elmi fəaliyyətdən uzaqlaşdırılmış Seyx Əlinin kənddə qalması mümkün deyildi. Ailəsini də götürüb şəhərə çıxır. Gilli- pələqılı bir yerdə balaca ev düzəldib yaşayırlar. “ Park Kommuna “ da işə diizalir. Şitillikdə işləyirdi. Sonralar

bilirlər ki, alimdir. Buna görə müdir ona çox hörmət göstərirdi. Bir gün axşam müdir maşın göndərərək onu evinə apardı. Ona iki cavanın kəbinini kəsməyi təklif edir. Şeyx Əli bərk qorxur. Elə bilir ki, onu tanıyırlar, yoxlamaq istəyirlər. Odur ki, ehtiyat edir. Müdir ona ürək – dirək verib deyir ki, heç nədən qorxma. Yanındakı papaqlı (el arasında milis işçilərini belə adlandırırdılar) oğlanı da göstərərək deyir ki, sənə qorxduğun adam budur. Burada sənə heç kim toxuna bilməz. Kağız lazım deyil, kəbini şifahi kəs. Şeyx Əli məcbur olub kəbini kəsir. Təşəkkür edirlər. Bir boğçaya xələt, pay da bağlayıb ona verirlər. Sürücü onu evinə gətirir. Ehtiyat etdiyindən heç həyat yoldaşına da harada olduğunu doğru – dürüst söyləməyir. Boğcanı göstərərək deyir ki, yaxşı işlədiyimə görə mükafat veriblər.

Bəraət qazandıqdan sonra Hacı Şeyx Əli yenidən dini fəaliyyətə başlamışdır. Şəriət alimi olmaqla yanaşı, fitri istedadla malik olan Hacı şərəfə də maraq göstərmiş, gənc yaşlarından Tuti təxəllüsü ilə qəzəl, qəside, təxmiz, nəvhə və s. janrlarda şeirlər yazmışdır. Tutinin mərhum füzulişünas alimimiz Hacı Mailin redaktəsi ilə olan “Qəsidlər, mərsiyələr, qəzəllər “ adlı məcmuəsi 2001 – ci ildə işıq üzü görmüşdür.

1966 cı ildə dünyasını dəyişən Hacı Şeyx Əli Tuti öz doğma kəndində torpağa tapşırılmışdır.

Məşhədi Molla Məzahir Qasımov. Məşhədi Məzahir Kərbəlayi Rəsul oğlu 1911 ci ildə Bakının Nardaran kəndində anadan olub. İlk təhsilini atasından aldıqdan sonra Hacı Əbdülkərim Ağanın yanına gəlir və ondan elmin sirlərini öyrənməyə başlayır. Ali ruhani təhsil almaq üçün Məşhədə gedib və orada Gövhər Şah məscidinin yaxınlığındakı cəmədə 10 il dini təhsil almışdır. Ali təhsilli ruhani kimi vətənə qayıdan Məşhədi Məzahirə nəinki dini fəaliyyət göstərməyə icazə verilməyib, əksinə, əqidəsinə görə ittiham olunaraq, 1937- ci ildə Maqadana sürgün edilmişdir.

1953 cü ildə bəraət qazandıqdan sonra yalnız 1956 – cı ildə vətənə qayıda bilmişdir. Həmin vaxtdan Bakının Buzoyna kəndindəki Məşhədi Qərib məscidində axund kimi fəaliyyətə başlayan Məşhədi Məzahir ömrünün sonuna kimi burada çalışmışdır. 1976 – cı ildə vəfat edən axund Nardaranda dəfn olunmuşdur . Təəssüf ki, onun elmi yaradıcılığından heç bir iz qalmamışdır.

**Учителя и ученики Гаджи Ага Мирзы
Абдулкерима Бадикуби**

В этом труде речь идет об учителях и учениках Гаджи Ага Мирзы Абдулкерима Бадикуби (1867-1961). А также здесь даются их сведения о Бадикуби.

**The teachers and students of Haji Mirza
Abdulkerim Badikubi**

In this article the information about teachers and students of Haji Aga Mirza Abdulkerim Badikubi is given. Here are also given their view on Badikubi.

İstifadə olunmuş ədəbiyyat

1. Abdulla Şaiq Xatirələrim. "Bakı" 1961, səh 9
2. Abdulla Şaiq Seçilmiş əsərləri , "Avrasiyapres" Bakı, 2005. səh. 4-26. 496 səh.
3. Abdurrəhmah Əqiqi Bəxşayişi . Fəqahayi-namidar şeyə (fars dilində) . Qum, 1376. 608 s.
4. Əllamə Məhəmməd Əli Müqəddəs Təbrizi Reyhanətül-ədəb (fars dilində) 5-6 cı cild, səh. 376-377 404 səh.
5. Mahmud İsmayilov. Azərbaycan tarixi. Bakı, Azərneşr, 1992, səh. 6 264 s.
6. Vəli Həbiboglu. Maştağa. Bakı, 2003. səh. 182 – 188. 1236 səh.

Osmanlı Arxiv Materiallarına Görə A.A. Bakıxanov və “Əsraru əl-Mələkut”un Yeni Bir Əlyazma Nüsxəsi

Elmin Əliyev*

Abbasqulu Ağa Bakıxanov, XIX əsrin əvvəllərindən etibarən böyük sosial dəyişikliklərə məruz qalmış Azərbaycanda, klassik və müasir düşüncə arasında bir körpü rolu oynamışdır. Fərqli mövzularda elmi və ədəbi əsərlər qələmə alan mütəfəkkir, eyni zamanda Rusiya, İran və Osmanlı dövlətləri arasında cərəyan edən siyasi hadisələrdə də yaxından iştirak etmişdir. Həcc zəyarəti üçün çıxdığı son səyahətində İstanbulda I Əbdülməcidlə görüşərək Osmanlı alimləri arasında mübahisələrə yol açan “Əsraru əl-Mələkut” əsərini ona təqdim etmiş və sultan tərəfindən nişanla mükafatlandırılmışdır.

A.A. Bakikhanov According To The Ottoman Archives And A New Manuscript Copy of The “Asrar al-Malakut”

Abbasqulu Agha Bakikhanov has played a bridge role among the classic and the modern thought in Azerbaijan which has been undergone the great social modifications from the beginning of the XIXth century. The thinker who has written scientific and literary works has taken part in the events which occurred between the Russia, Iran and Ottoman states. In his last travel when went out for pilgrimage to Mecca he has met with Sultan I Abdulmajid in the İstanbul. In this meeting he has presented to sultan his work "Asrar al-Malakut" which was a cause for conflicts between Ottoman "ulama" and has been rewarded by sultan.

Azərbaycan XIX əsrin əvvəllərindən etibarən sosial, siyasi və mədəni dəyişikliklərə məruz qalmış; Rusiyanın hakimiyyəti altına girən bölgə xalqının, bir tərəfdən İran və Osmanlı kimi tarixi bağı olan dövlətlərlə irtibatı zəifləmiş, digər tərəfdən isə Avropada ortaya çıxan yeni fikirlərlə tanışlıq dövrü başlamışdır. Bu tarixi mərhələdə Azərbaycanda yaşamış görkəmli Türk/Müsəlman mütəfəkkirlərdən biri də Abbasqulu Ağa Bakıxanov (1794–1846) olmuşdur. O, yaşadığı dövrə nəzərən mükəmməl

* Ankara Universiteti Sosial Bilimlər İnstitutu, İslam Fəlsəfəsi Bölümü Doktorantura Tələbəsi.

klassik təhsil almış, gənc yaşında Çar ordusunda tərcüməçiliyə başlamış, müxtəlif hərbi əməliyyatlarda iştirak edərək palkovnikliyə qədər yüksəlmiş, rəsmi vəzifələrindəki müvəffəqiyyətlərinə görə Rusiya, İran və Osmanlı dövlətləri tərəfindən nişanlarla təltif edilmişdir. XIX əsrdə klassik və müasir Azərbaycan/Türk/İslam düşüncəsi arasında bir körpü rolu oynayan Bakıxanov, astronomiyadan tarixə, məntiq, dilşünaslıq və fəlsəfədən təəvvüfə qədər fərqli mövzularda elmi kitablar qələmə almış, həm klassik həm də yeni üslubda ədəbi əsərlər yazmışdır.¹

Elmi yaradıcılıqla bərabər siyasi hadisələrdə də aktiv şəkildə iştirak edən mütəfəkkirin ədəbi, elmi-fəlsəfi və sosial-siyasi fikirlərinin tədqiqi, qənaətimizcə Azərbaycanın sahib olduğu mənəvi mirasın, dünya mədəniyyətinə bəxş etdiyi töhfələrin qiymətləndirilməsi baxımından müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Burada təhlil etməyə çalışacağımız arxiv materiallarını da məhz bu nöqteyi nəzərlə ələ aldığımız. Bu vaxta qədər gün üzünə çıxardılmamış əlimizdəki sənədlər Bakıxanovun son səyahəti, əsərləri, elmi və siyasi şəxsiyyəti haqqında bəzi yeni məlumatları əhatə etməkdədir. Sənədləri ümumi şəkildə təhlil etməklə birlikdə əslini və Osmanlıca transkripsiyasını da verməyi bu baxımdan məqsədəuyğun hesab edir və bunun sonrakı araşdırmalar üçün faydalı olacağını düşünürük.

Bilindiyi kimi, 1845-ci ilin yaz aylarında sonuncu dəfə Tiflisə gedən Bakıxanov səhhətiylə bağlı problemlərini və elmi tədqiqatlarla məşğul olmaq istəyini səbəb göstərərək Şərq səyahəti üçün izin almışdır. Qubadan İrana yola düşərək (Mart 1846) Ərdəbil, Təbriz və Tehran şəhərlərinə səyahət edən² Qüdsi, Tehrandə iki ay qalmış, Məhəmməd Şah (ö.1848) tərəfindən qəbul edilərək ikinci dəfə almaz qaşlarla bəzədilmiş "Şiri-Xurşid" nişanıyla mükafatlandırılmışdır.³ Mütəfəkkirin planı Tehrandan Bağdat yoluyla Məkkəyə getmək olsa da Moisey Zaxaroviç Dolqorukinin (ö.1855)

¹ Bakıxanovun həyatı, əsərləri, şəxsiyyəti, fəlsəfi düşüncəsi və haqqında yazılan əsərlərin bibliyografiyası üçün bax: Elmin Aliyev, *Abbaskulu Bakıxanlı və Ahlak Düşüncəsi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, VIII+174+XXIII s.

² Э.М.Ахмедов, *Эпоха Жизни Деятельность*, Баку: ЭЛМ, s.70.

³ AMEA Əİ Kİb., f.1, nr.49.

tovsiyasına əsasən yolunu dəyişdirmiş, Təbriz, Trabzon və İstanbulun ardından Makkaya getmişdir.⁴

Bakıxanovun səyahətiylə bağlı Osmanlı arxiv materiallarına gəlinə, burada haqqmda övgü dolu ifadələrlə bahs edilən Abbasqulu Xanım,⁵ hacc ziyarəti üçün yola çıxaraq⁶ Ərzuruma gəldiyi bildirilməkdədir.⁷ Ərzurumda Rusiyanın, İran məsələsiylə bağlı ezam etdiyi Danıza Bay vasitəsiylə vali Əsəd Müxlis Paşadan⁸ sultana ünvanlanmış tovsiyanama alan⁹ Bakıxanov daha sonra İstanbula getmişdir.¹⁰ 05 Oktyabr 1846-cı il (14 Sawal 1262)¹¹ tarixli sanada gora bu tovsiya məktubunu İstanbulda mas'ul dövlət nümayəndələrinə vermiş və Sultan I Əbdülməcid Xanla (ö.1861) görüşmək üçün icaza istəmişdir. 08 Oktyabr (17 Sawal) Cümə axşamı gününə yazılmış cavab yazısında Bazar gününə, yəni 11 Oktyabrda (20 Şəvval) saat altı radalarında Xancarlizada Telmuk Bay ilə birlikdə Bakıxanovun sultanla görüşməsinə icaza verilmiş və sultana təqdim edəcəyi "hey'ati-cadidanin şəriəti-şərifəyə tətbiqinə dair bir risalə" diqqətə alaraq ikinci daracalı Osmanlı nişanıyla təltif edilməsi qərara alınmışdır.¹² Lakin bu görüş bazar günü baş tutmur. Daha doğrusu 10 Oktyabrda (19 Şəvval) Nəzarəti-Xariciyyəyə müraciət edən Xancarlizada Telmuk Bay, başqa bir dövləti təmsil etdiyinə gora Bakıxanovla bərabər bu görüşdə Rusiya səfirinin və

⁴ И.К. Еникеевич, *Современники о Бакиханове*, Баку: Издательство ЭЛМ, 1975, с.51.

⁵ Bakıxanov, sənədlərdə Abbasqulu Xan, Abbasqulu Mürzə və Qudsi şəklində tanınmaqdadır. BOA, İ.HR, 3611689; 3711697; 4011871; AMKT, 138112; İ.M.F., 12413185; A.DVN.MHM, 3-A/90.

⁶ BOA, A.DVN.MHM, 3-A/90; İ.HR, 3611689; İ.HR, 4011871.

⁷ BOA, İ.HR, 3611689.

⁸ 1780–1850-ci illərdə yaşayan Osmanlı şairi və xəttat Əsəd Müxlis Paşa, 1830–1836 və 1845–1846-cı illərdə Ərzurum valisi olmuşdur. Kamil Şahin, M. Hüsrev Sübhü, "Esad Muhlis Paşa", DIA, c.11 (İstanbul, 1995), s.350.

⁹ BOA, İ.HR, 3611689. Tövsiyə məktubları və Osmanlı ərazisində səyahət iznləri haqqında geniş məlumat üçün bax: Həmiyyət Sezer, "Osmanlı İmperatorluğunda Seyahət İzinləri (18–19. Yüzyıl)", *Tarih Araştırmalar Dergisi*, c.21, sy.33 (2003), s.105–124.

¹⁰ BOA, A.DVN.MHM, 3-A/90; İ.HR, 3711697; İ.HR, 3611689; İ.HR, 4011871.

¹¹ Məqələmizdəki hicri və miladi tarixləri çevirmək üçün istifadə edilən qaynaq: Faik Rəşit Unat, *Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, XVI+175 s.

¹² BOA, İ.HR, 3611689.

Osmanlı Xarici İşlər Nazirinin də iştirak etməsinin lüzumunu dilə gətirmişdir. Beləliklə görüşün 13 Oktyabrda (22 Şəvval) çərşənbə axşamı günü saat 8 radələrində olması qərara alınmışdır.¹³ Bakıxanov, görüşdən sonra, ayın sonlarına yaxın İstanbulu tərk etmiş İsgəndəriyyə və Qahirə yoluyla Məkkəyə getmişdir.¹⁴ Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Rusiya və İranın dövlət nişanlarıyla təltif etdiyi bir palkovnik sifətiylə Rusiya Dövlətini təmsil etməsi, mütəfəkkirimizin mükafatlandırılmasının digər bir səbəbi olmuşdur.¹⁵

Sultan tərəfindən verilən "mücvhər nişan"a gəlincə, bunun Bakıxanovun özünə deyil Rusiya səfirliyinə təqdim edildiyini güman edə bilərik. Çünki, Sultan Əbdülməciddin tuğrasını daşıyan və bu baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edən nişan fərmanı, 1847-ci ilin Mart-Aprel aylarında (1263-cü ilin Rəbiül-axir ayının ortalarında) yazılmışdır.¹⁶ Bakıxanov isə bu tarixdə artıq vəfat etmişdi.¹⁷ Başqa bir ifadəylə Bakıxanovun ölüm tarixiylə bağlı mübahisələrə əliməzdəki Osmanlı arxiv sənədləriylə də son vermək mümkün deyil. Bu sənədlərdə vəfat xəbəri ilk dəfə 28 Aprel 1847 (12 Cemaziyəl-əvvəl 1263) tarixli sənəddə verilməkdədir. Onun ölümündən sonra Rusiya səfirliyi tərəfindən nişanı geri qaytarılmış və əridilərək səfirliyin "sir-katibi" Timoniyə dördüncü dərəcəli başqa bir nişan hazırlanmışdır.¹⁸

¹³ BOA, İ.HR, 37/1697.

¹⁴ N. K. Keremov, *Qüdsinin Səyahətləri: A. Bakıxanov Coğrafiyaşünas və Səyyah Kimi*, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1983, s.50; Ахмедов, *Эпоха Жизни Деятельность*, s.72.

¹⁵ Bakıxanovun İran və Rusiyaya aid nişanlar aldığı, eləcə də palkovnik (mir-alay) olması Osmanlı arxiv sənədlərində də qeyd edilməkdədir. BOA, İ.HR, 36/1689.

¹⁶ BOA, A.DVN.MHM, 3-A/90.

¹⁷ 1846-cı ilin Noyabr-Dekabr ayında (Zilhiccə, 1262) həcc ziyarətini əda edən Bakıxanov, Məkkə ilə Mədinə arasındakı Fatimə Vadisində vəfat etmişdir. N. Kərəmov, Qüdsinin Mədinə, Şam, Bağdat və Tehran yoluyla Azərbaycana qayıtmaq istədiyini qeyd etsə də əlimizdə bunu dəstəkləyən hər hansı bir dəlil yoxdur. Bundan başqa Bakıxanovun məzarının yeri bilinmədiyi kimi ölüm tarixiylə bağlı fikirlər də dəqiq deyil. Məsələn, bu mövzunu geniş bir şəkildə tədqiq edən Ə. Əhmədov, Bakıxanovun 1846-cı ilin Dekabr ayında, İ. Yenikalopov isə 1847-ci ilin Yanvar ayında öldüyünü yazmaqdadır. N.K. Kərəmov, *Qüdsinin Səyahətləri*, s.51; Ахмедов, *Эпоха Жизни Деятельность*, s.73; И.К. Ениколопов, *Современники о Бакиханове*, s.51.

¹⁸ BOA, İ.HR, 40/1871.

Osmanlı arxiv materyallarının Bakıxanovla bağlı ahata etdiyi digər bir mövzu isə “*Əsraru əl-Mələkut*” (اسرار الملکوت) adlı əsəri haqqındadır. Bakıxanov 1839–1840 (1255 h.) tarixində yazdığı və bir nüsxəsini Sultan I Əbdülməcidə təqdim etdiyi “*Əsraru əl-Mələkut*”da Kopernik sistemini (hey’ati-cadida) açıqlamaqdadır.¹⁹ “*Gülüstanı-İrəm*”in təzkirə qismində özünün də qeyd etdiyi kimi müəllif, bu əsəri əvvəlcə farsca yazmış daha sonra isə arabcaya tərcümə etmişdir.²⁰ Ərəbcə nüsxənin *dibca* qismindəki ifadələrdən isə aslında Bakıxanovun bu adda müstəqil əsər yazmadığı və “*Əsraru əl-Mələkut*”u. “*Cöğrafiya*” əsərinin *riyaziyyat* bölümündən hazırladığı ortaya çıxmaktadır.²¹ Bakıxanovun farsca qalama aldığı əsərlərindən olan və “*Gülüstanı-İrəm*”in təlif tarixinə (1841/1257) qədər tamamlanmayan “*Cöğrafiya*”,²² müəllifin ifadələrinə görə “*riyaziyyat*”, “*tabiat*” və “*siyasət*” bölümlərindən ibarət olmuşdur.²³ Qaynaqlarda

¹⁹ Məhəmməd Əli Tarbiyat, *Danəşməndane-Azərbaycan*, Tehran: Matbaaye-Maqlis, 1314, s.306; Fəridin Bay Köçərli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi Materyalları*, Bala: Azərnəşr, 1925, c.1, b.2, s.283; M. Fəad Koprili, “Abbas Kulu Ağ”, *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1966, c.1, s.20; Məhəmməd Əli (Moallem) Həbibabadi, *Məkarim əl-Asar*, İsfəhan: Əncümənə-Ketəbxanəye-Ömumi, 1337, c.1, s.342; Təhsin Yazıcı, “Bakıhanlı”, *DİA*, İstanbul, 1991, c.4, s.544; Rasuli, “Qodsi Bakuyi”, *Danəşməndane-Ədabə-Fərsi/Ədabə-Fərsi Dər Qafqaz*, Tehran: 1382, s.438; Alexandre Bennigsen, “Bakıxanlı”, *El*, London, 1960, c.1, s.958; Charles Storey, *Persian Literature (A Bio-Bibliographical Survey)*, London: The Royal Asiatic Society, 1970, c.1, b.1, s.426. Ayrıca Təhrani, “*Əsraru əl-Məknunə*” adlı altında verdiyi bir əsərin bəzi fəhristlərdə *Əsraru əl-Mülk* və *əl-Mələkut* (اسرار الملك و الملکوت) adlandırıldığını və üzərinə *Efkarü'l-Cəberut* adlı şərh yazıldığını qeyd etməkdədir. Bkz. Ağ Bozorg Təhrani, *al-Zaria ilə Təsanifi əş-Şia*, Beyrut: Dənu əl-Ədva, 1983, c.2, s.56.

²⁰ Bakıxanov, *Gülüstanı-İrəm*. təq. Əbdülkərim Əlizadə, Bakı: Elm Nəşriyyatı, 1970, s.218.

²¹ Bakıxanov, *Əsraru əl-Mələkut*, AMEA Əİ Ktb., nr.B-4498, vr.43b; nr.B-3860, vr.57a; ÇH. Ktp., nr.4097/2, vr.19a; Seyyid Şərəf Həyatizadə, *Əfkarı əl-Cəberut fi Tərcəməti Əsrari əl-Mələkut*, İstanbul, 1265, s.14.

²² Təhrani, *al-Zaria ilə Təsanifi əş-Şia*, c.5, s.115–116; Tarbiyat, *Danəşməndane-Azərbaycan*, s.306; Köçərli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi Materyalları*, c.1, b.2, s.283; Koprili, “Abbas Kulu Ağ”, s.20; Həbibabadi, *Məkarim əl-Asar*, c.1, s.342; Bennigsen, “Bakıxanlı”, s.958; Yazıcı, “Bakıhanlı”, s.544; Rasuli, “Qodsi Bakuyi”, s.438; Storey, *Persian Literature*, c.1, b.1, s.426.

²³ Bakıxanov, *Gülüstanı-İrəm*, s.218–219; *Əsraru əl-Mələkut*, AMEA Əİ Ktb., nr.B-4498, vr.43b; nr.B-3860, vr.57a; ÇH. Ktp., nr.4097/2, vr.19a; Həyatizadə, *Əfkarı əl-Cəberut*, s.14.

"Ümumi Coğrafiya",²⁴ "Coğrafiyayi-Umumi"²⁵ və "Coğrafiyayi-Farisi"²⁶ şəklində də adlandırılan bu əsərin tam nüsxəsi hələ də tapılmamışdır.

Müəllifin, böyük ehtimalla Rus və Avropa qaynaqlarından istifadə edərək hazırladığı "Əsraru əl-Mələkut"²⁷ I Əbdülməcid tərəfindən bəyənilmiş və Osmanlı Türkcəsinə tərcümə edilməsi vəzir (sadrəzam) Rəşid Paşa tərəfindən²⁸ Həyatizadəyə²⁹ (ö.1851) verilmişdir.³⁰ "Əsraru əl-Mələkut"u sadəcə tərcümə etməklə kifayətlənməyən Həyatizadə əsəri

²⁴ Köçərli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi Materyalları*, c.1, b.2, s.284.

²⁵ Tehrani, *əl-Zəria ilə Təsanifi əş-Şia*, c.5, s.115.

²⁶ Köçərli, *Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi Materyalları*, c.1, b.2, s.284. Rəsuli yanlış olaraq "Coğrafiya" və "Coğrafiyaye-Farisi"ni fərqli əsərlər kimi göstərmiş və ikinci əsərin Türkce yazıldığı xüsusunda yanlışdır. Rəsuli, "Qodsi Bakuyi", s.438.

²⁷ Bakıxanov əsərində hər hansı bir Rusca qaynağın adını çəkməmişdir. Biz Rusca əsərlərlə Avropada hazırlanmış əsərlərin Rus dilinə tərcümələrini nəzərdə tuturuq. Belə bir fikir yürütməyə imkan verən əsas isə müəllifin Avropa dillərini yaxşı bilməməsi və elmi tərəqqi ilə bağlı fikirlərini əsasən Rus dilindəki kitablardan əxz etmiş olmasıdır.

²⁸ Həyatizadə, *Əfkaru əl-Cəbərut*, s.3.

²⁹ Həyatizadə Seyyid Şərəf Xəlil b. Əhməd Əlbistani 1795/1796-cı ildə (1210 h.) Maraşın Əlbistan bölgəsində doğulmuşdur. Atası Həyati Əhməd Əfəndidən (ö.1814) ərəbi elmləri öyrənərək mükəmməl bir təhsil almışdır. Əhməd Əfəndi, Sünbülzadə Vəhbinin "Nuhfə"si üzərinə yazdığı şərhı bitirə bilmədiyindən, Həyatizadə bu əsəri 1845-ci ildə (1261 h.) tamamlayaraq Sultan I Əbdülməciddə təqdim etmişdir. Haqqında geniş məlumat olmayan Həyatizadə, 1849-cu ildə (1266 h.) Bağdad qazılığına təyin edilmiş və bu vəzifəsindən geri qayıtdığı il, yəni 1851-ci ildə (1267 h.) Maraşda vəfat etmişdir. Müəllif, Bakıxanovun "Əsraru əl-Mələkut" əsəri üzərinə yazdığı tərcümə-şərhdən başqa, "*Ravzatü əl-Əşraf fi əl-Muzaf İleyh və əl-Muzaf*" adlı dörd cildlik lüğətin də sahibidir. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hədiyyətu əl-Arifin: Əsmau əl-Müəllifin və Asaru əl-Musammifin*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, c.1, s.356; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müəllifləri*, c.1, s.345; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literaturu Tarihi*, İstanbul: IRCICA, 1997, c.2; s.591-592; İhsanoğlu, "Introduction of Western Science to The Otoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860)", *Transfer of Modern Science and Technology to The Muslim World*, İstanbul: IRCICA, 1992, s.119; Cevat İzgi, "Hayatizade Seyyid Şeref Halil", *DİA*, İstanbul, 1998, c.17, s.17-18; Cemil Akpınar, "Hayati Ahmed Efendi", *DİA*, İstanbul, 1998, c.17, s.14-16; BOA, *İ.MVL*, 124/3185.

³⁰ Cevat İzgi, "Hayatizade Seyyid Şeref Halil", s.17; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakit Gazetesi Matbaası, 1935, s.353. Mövzuyla bağlı arxiv materyalları üçün bax: BOA, *İ.MVL*, nr.124/3185; *A.MKT*, nr.138/12.

tərcümə və şərh edərək Ərzurumlu İbrahim Haqqının (6.1780) "*Mərifətnamə*"si, Katib Çələbinin (ö.1657) "*Cəhannüma*"sı, Rafi al-Tahtavinin (6.1873) "*əl-Tə'ribatü əl-Şafiyyə*"si, İshaq Əfəndinin (6.1834) "*Məcmuəyi-Ülumi-Riyaziyyə*"si kimi kitablardan faydalanmışdır. Yerinə gora tafsir, hədis kimi "elmi/İslami" qaynaqlardan iqtibaslar edən şərih, daha təfərrüatlı izah tərzinə sahib olan və beləliklə dövrün Osmanlı elm anlayışını ehtiva edən bir asar ortaya qoymuşdur.³¹ Hayatizadənin "*Əfkaru əl-Cəbərut fi Tərcəməti Əsraru əl-Mələkut*" adlandırdığı bu asar 1849-cu ildə (1265 h.) İstanbulda nəşr edilmişdir.³²

Dibaca, müqəddimə, üç fasil (bab) və xatimə qisimlərinə ayrılan "*Əsraru əl-Mələkut*"da əsasən yeni astronomiya tələqqisini müdafiə edən Bakıxanov, fikirlərini dəsdəkləmək üçün İslami adabiyata, aya və hadisələrə də müraciət etmişdir. Əsərin ən mühim xüsusiyyəti isə mütəfəkkirimizin "aqliyyat" ilə bağlı mövzularda taqlidin mümkün olmadığını ifadə etməsidir. "*Əfkaru əl-Cəbərut*"un yazıldığı dövrdə Osmanlı elm hayatında Kopernik təliminin Qur'ana uyğunluğu mübahisə mövzusu olmug və əlimizdəki kitab bu xüsudə mühim qaynaqlardan birinə çevrilmişdir. "*Əfkaru əl-Cəbərut*"un ardından qalama alman asarlar arasında Cövdət Paşanın istəyinə əsasən İbrahim Fasix Əfəndinin arabca təlif etdiyi "*İm'anü əl-Fikər fi al-Hey'ati əl-Cədidəti əl-Əsər*"i, Qazi Əhməd Muxtar Paşanın (ö.1919) tiirkca "*Serairu əl-Qur'an*"ı, Bursalı Hafiz Əbdürrəhman Aygüniin (6.1943) 1921-ci ildə yazdığı üç cildlik "*əl-Musahabətu əl-Fələkiyyə fi əl-İşarat əl-Qur'anıyyə*" adlı tiirkca əsəri qeyd edilə bilər.³³ "*Təbəqati-Münəccimin*" adlı tiirkca əsərində kitabın əhəmiyyəti haqqında biza malumat verən Suleyman Sudi Əfəndi, Kopernik təliminin Osmanlıya girişinə öndərlik edən asarlardan birinin də "*Əfkaru əl-Cəbərut*" olduğunu vurqulamaqladır.³⁴

³¹ Hayatizadə, *Əfkaru əl-Cəbərut*, s.5-6; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, c.1, s.455. Əsərin tərcüməsindəki amayi və borcu olduğu üçün Hayatizadənin məasına alava olmaq üzrə 5000 qunış hədiyyə verilmişdir. Bkz. BOA, *İ.İ.İ.İ.*, nr.15/71; *İ.İ.İ.İ.*, nr.138/3807.

³² Əsər 1200 tirajla nəşredilmişdir. BOA, *İ.İ.İ.İ.*, 12413185.

³³ Cevat İzgi, "Hayatizade Seyyid Şeref Halil", s.18.

³⁴ Suleyman Sudi Efendi, *Təbəkat-ı Münəccimin*, haz. Salim Ayduz, İstanbul: Fatih Üniversitesi, 2005, s.33-34, 204. Müəllifin fikrinə, tərcüməçi olaraq başqa adam qeyd edilsə də əslində asar, Əbdürrəhman Əfəndinin oğlu Osman Saib Əfəndi

"Əsraru əl-Mələkut"un Farsca versiyası indiyə qədər tapılmamışdır. Əsər haqqındakı çalışmalarda isə Azərbaycan Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutunda mövcud olan iki fərqli Ərəbcə nüsxəyə³⁵ və "Əfkaru əl-Cəbərut"a işarə edilməkdədir. Türkiyədə apardığımız araşdırmalar zamanı isə "Əsraru əl-Mələkut"un yeni bir nüsxəsi üzə çıxardılmışdır. Əhməd Feyzi ibn Əli Arif əl-Çorumi tərəfindən hicri 1287-ci ildə istinsax edilmiş bu ərəbcə nüsxə, Çorum Həsən Paşa İl Xalq Kitabxanasında 4097/2 nömrədə, 18b-42b vərəqləri arasındadır.³⁶ Əlyazma 210x150 və 150x85 mm. ölçülərindədir. Nəsx xəttiylə yazılmış əsərin hər səhifəsində 13 sətir vardır. Cildi ebrulu kağızla örtülmüşdür. Oxunaqlı olan əlyazmadakı başlıqlar qırmızı mürəkkəblə, əsas mətin isə qara mürəkkəblə yazılmışdır.

Nüsxələr qarşılaşdırıldığı zaman Azərbaycan və Türkiyə əlyazmaları arasında bəzi fərqliliklər olduğunu görmək mümkündür. Bunlar əsas mövzuyla deyil kitabın texniki qisimləriylə bağlı fərqliliklərdir. Məsələn, Azərbaycandakı nüsxələrdə Sultan I Əbdülməcid haqqında ifadələr mövcud olmamaqla birlikdə həm Osmanlıca tərcüməsində, həm də Çorum nüsxəsində əsərin 1262-ci ildə sultana təqdim olunduğu qeyd edilmiş və farsca bir mənzuməyə yer verilmişdir.³⁷

İslam dünyasında dövrünə görə böyük əks səda doğuran, 1983-cü ildə Rus dilinə,³⁸ 1985-ci ildə isə Azərbaycan Türk dilinə³⁹ tərcümə olunan və

tərəfindən tərcümə edilmişdir. Lakin o bunu təsdiq edən hər hansı bir dəlilə yer verməmişdir.

³⁵ Bakıxanov, *Əsraru əl-Mələkut*, AMEA Əİ Ktb., nr.B-4498, vr.43b-58a; nr.B-3860, vr.57a-65b; *Каталог Арабских Рукописей*, Bakı: ЭЛМ, 1984, c.1, s.111-113; *Fihristu Mə'hədi əl-Maxtutati əl-Ərəbiyyə bi-Azərbaycan*, trc. Maqdis Əli, Kuveyt: Mərkəzu əl-Maxtutat və ət-Turas və əl-Vəsaıq, 2002, s.133-135.

³⁶ Onu da qeyd edək ki, bir qaynaqda bu nüsxədən bəhs edilsə də kitabxana nömrəsi səhv verilmişdir. Bax: İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literaturü Tarihi*, c.2, s.592.

³⁷ Bakıxanov, *Əsraru əl-Mələkut*, ÇH. Ktp., nr.4097/2, vr.19b; Həyatizadə, *Əfkaru əl-Cəbərut*, s.17-18.

³⁸ Бакиханов, *Тайны Царства Небесного*, Э.М.Ахмедов, А.К. Бакиханов: Сочинения Записки Писма, Bakı: ЭЛМ, 1983 içərisində, s.173-196.

³⁹ Bakıxanov, *Əsraru əl-Mələkut (Kainatın Sirləri)*, trc. Sənubər Atakişiyeva, Bakı: Elm, 1985.

haqqında bəzi əsərlər yazılan⁴⁰ kitabın çox təəssüf ki elmi-tənqidi nəşri hələ də hazırlanmamışdır.

Nəticə etibarıyla, içərisində yaşadığı cəmiyyətin mənfi yönlərini müəyyən edərək bunları həll etməyə çalışan Bakıxanovun istər həyatı, istərsə də düşüncələri haqqındakı qaranlıq nöqtələrin açıqlanması bir tərəfdən əsərləri üzərindəki ciddi tədqiqatları, digər tərəfdən isə başlıca olaraq Rusiya, Gürcüstan, Türkiyə, İran və Azərbaycan arxivlərinin yenidən araşdırılmasını vacib qılmaqdadır. Onun fikirlərinin, İran, Osmanlı və digər Türk dövlətlərində yaşamış ziyalıların fikirləriylə paralel şəkildə tədqiqi isə, XIX əsr Azərbaycan/Türk düşüncəsini və təbii ki bugün qarşılaşdığımız sosial problemləri idrak etməyimizi asanlaşdıracaqdır.

⁴⁰ Э.М.Ахмедов, *Изложение Космографических Воззрение А.К. Бакиханова*, Баку: Академия Наук Азербайджанский ССР, 1967; İzzət Rüstəmov, *A.A.Bakıxanov*, Bakı: Bilik, 1981.

معارفند
افندم
حضرتی
شیراز و دافع بگو نام بدیده اهلایند منوی قدس افندیك هفت جلد به دراز نایب ایدیب حیاتی زاده خلیل شریف طریقه نامه ترکیه ترجمه ایدیب
اوله کنایک طبع و تیشی افاده سم دراز تقدیم اوندیم بر نظم تقریر معارفی مجلس ولایه اعلا اولسه و کورلک اوزره کتاب فروردن جبین لایم کلمه اوله
ایک موقوفه هشتم بروردن ۲۰۰۰

موقوفه بگو ایدیب
ایندیای تقدیم
دوروز ایدیب و کورلک
ایندیای تقدیم
دوروز ایدیب و کورلک
ایندیای تقدیم
دوروز ایدیب و کورلک

BOA, İMVL - 124/3185

3

BOA, İMVL, 124/3185

باکوا اهلایند منوی قدس افندیك هفت جلد به دراز نایب ایدیب حیاتی زاده خلیل شریف طریقه نامه ترکیه ترجمه ایدیب
شیراز و دافع بگو نام بدیده اهلایند منوی قدس افندیك هفت جلد به دراز نایب ایدیب حیاتی زاده خلیل شریف طریقه نامه ترکیه ترجمه ایدیب
اوله کنایک طبع و تیشی افاده سم دراز تقدیم اوندیم بر نظم تقریر معارفی مجلس ولایه اعلا اولسه و کورلک اوزره کتاب فروردن جبین لایم کلمه اوله
ایک موقوفه هشتم بروردن ۲۰۰۰



۱۰۰۰

BOA, İMVL, 124/3185

سرور کانه بانو نام دره اقبال سینه نموده ای این کتاب هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام
انکار جلد به اسم سینه ای که کتاب طبع و نشری هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام
صفحه ای طبعه نقیبه ای که کتاب طبع و نشری هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام
کتاب مذکور هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام
و تثنی هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام
اسم و زمانه صفحه ای که کتاب طبع و نشری هفت جلد به نام زلف جلیب نام جلیب سرفه ای این کتاب سانه ترکیه باله نام

تغیر نامہ تحریر

شہزادہ واقع باکو بدیع اہل بسند متوفی قریب آفرینانہ جنت جدیدہ یہ دانش نایف ارباب
 حیاتی زادہ حبیب شریف افشار طرفدار لسانہ ترکیب ترجمانیدر جہد اولادہ کتابالبع و تخیل
 افکار سند دانش قدیم افغانہ بر قطع تغیر سعادت لک مجلس والوہ اعلاہ سید فخر الدین
 و کورنلہ اوزرہ کتاب نمبر بوران جہاں لوزم کلمہ افغانہ ازانی متوفی قریب شہزادہ

[illegible]

[illegible]

BOA, Ĭ.MVL, 138/3807

[illegible]

BOA, Ġ.MVL, 138/3807

معروفه بن کزیر برادر

الحاله هذه روسيه دوله قجرسي نيزاداره سنده بولنامه ده غسانه هوليسی خانزاده قیچندین اولوب دوله مایل الیا طرفند
میرلایله ربه سی و برسه اولاده سادناو عیسی قوئی خانه جنانلری بوسنه مبارکه ایقای فریضه حج اتمک نیشانی
جرا جانب حجاز منفرد نظاره متوجرا ارض و کسمه اولیغی دوله مایل الیا جانندن ایرانه مسئله سی مکالمه سی مشور بنیل
ارض و مری بولنامه رنباو قولونل دانیزه بلک جنانلری طرفند افاده و انا و خانه موی الی عقده النفاذ مکالمه ایات
سینه ک سزاوار بولمه اعلی مل جلای سینه لینه توبه بکلام التمس واستدعا اولسه و ذکر اولیغی و جلم خانه موی الی
حوالی مذکوره خانزاده قیچندین و دوله مایل الیا ناک مری الفاظ مشور اندین اولیغنده بشقه فی حد ذاته فضل و کمال الی
آرسته اولوب النفاذ و نوازه سینه لینه شایسته دوله معاشقانه بولسه و تعلم بنیفاقی خانه موی الیا ناک شرف
نیزاده موصی الباکاهه عالیله یلم کسب شرفی ابدیکین مجبول و مظهر جور لرقاری شیم کریم کمال لطفازی و اهل سوازی
کریمه ک اوزر عقده محسمه انکه مکالمه انا اصفه ک بیدریغ و شایانه و بدو بنیل مبارک لینه دفعی اناله صبور و زاده

س
م
م
م



بولمه بانی امر و ارام و هم اقم عقده مکرمه

BOA, A.DVN. MHM. 3-A/90

TUĞRA:

Abdulmecid bin Mahmûd Han el-muzaffer dâimâ

“Nişân-ı şerîf-i âlişân-ı sâmi-mekân-ı sultânî ve tuğrâ-yı garrâ-yı cihân-sitân-ı hâkanî hükmü oldur ki,

1. Rusya devlet-i fehîmesi tebaası mu'teberânından ve Dağıstan hânedânından olup, îfâ-yı farîza-i hacc-ı şerîf niyyet-i hayriyesiyle cânib-i Hicâz'a azîmet etmek üzre

2. geçen sene Dersaâdetime gelmiş olan işbu râfî'-i tevkî-i refî'i's-şân-ı hâkanî, iftîhârû'l-emâcid ve'l-ekârim, Abbas Kuli Han (dâme mecdühû) erbâb-ı dirâyet ve ma'lûmâtıdan

3. ve eshâb-ı reviiyyet ve haysiyetten olarak bi'l-vücûh lütf u âtufet-i seniyye-i şâhâneme şâyeste idüğü rehîn-i ilm-i âlemârâ-yı şehriyârânem olmuş

4. olmaktan nâşî mûmâ-ileyhi taltîfen cânib-i seniyyi'l-cevânib-i mülûkânemden kendisine bir kût'a mücevher nişân vermiş olmağın işbu mekârim-simât-ı

5. şehriyârânem dahi tasdîr ü i'tâ olundu.

*Tahrîren fî evâsıtı şehri Rebûlâhir, senete
selâse ve sittîn ve mieteyn ve elf.*

Penç:

[Mart-Aprel 1847]

BOA, İ.HR, 36/1689

I

1. Ma'rûz-ı bende-i kemîneleridir ki,

2. el-hâletü hâzihi Rusya devlet-i fehîmesi zîr-idâresinde bulunan Dağıstan havâlîsi hânedân-ı kadîminden olup devlet-i müşârûn-ileyha tarafından

3. mîr-alaylık rütbesi verilmiş olan saâdetlü Abbas Kuli Han cenapları, bu sene-i mübâreke de îfâ-yı farîza-yı hac etmek niyet-i hâlisesiyle

4. bahren cânib-i Hicaz-ı mağfîret-tırâze müteveccihen Erzurum'a gelmiş olduğu, devlet-i müşârûn-ileyha cânibinden İran mes'elesi mükâlemesi me'mûriyetiyle

5. Erzurum'da bulunan rütbelü kolonel Danîza Bey cenapları tarafından ifâde ve enbâ ve Han-ı mûmâ-ileyh hakkında iltifât-ı mekârim-âyât-ı

6. seniyyeleri sezâ-vâr buyurulmak emeliyle hâk-pây-ı seniyyelerine tavsiye-i bendegânem iltimâs ve istid'â olunmuş ve zikrolunduğu vechle Han-ı mûmâ-ileyh

7. havâlî-i mezkûra hânedân-ı kadîminden ve devlet-i müşârün-ileyhânın mer'ıyyü'l-hâtır me'mûrânından olduğundan başka fî-hadd-i zâtihi fazl u kemâl ile

8. ârâste olup iltifât u nevâziş-i seniyyelerine şâyeste zevât-ı maârif-simâttan bulunmuş olmakla bi-minnet-i taâlâ Han-ı mûmâ-ileyhin şeref-i

9. ziyâret-i mûcibü'l-mübâhât-ı âlîleriyle kesb-i teşerrûf eylediğinde mecbûl u meftûr buyruldukları şîme-i kerîme-i kemal-i lütuf-sâzî ve ehliyet-nevâzî

10. kerîmaneleri üzre hakkında mehâsin-i enzâr-ı mekârim-âsâr-ı asafâneleri bî-dirîğ ü şâyân ve bu cihetle çâker-i kemînelerin dahi inâle-i hubûr-ı firâvân

11. buyrulmak bâbında emr ü irâde ve himem efendim hazretlerindir.

Mühür: Muhlis Esad Hemnâmî-yi Mehmed-est.

Bende Mütesellim-i Erzurum

Fî 5 Ramazân (N), sene 1262.

[05.09.1262/27.08.1846]

II.

1. Seniyyü'l-himemâ, devletlü, inâyetlü, atûfetlü efendim hazretleri!

2. Dağıstan havâlîsi hânedân-ı kadîminden olup Rusya Devleti'nin rüteb-i askeriyesinden mîr-alaylık rütbesini hâiz bulunan Abbas Kuli Han, bu sene-i mübârekede îfâ-yı farîza-yı hac etmek

3. üzre Erzurum'a ve oradan dahi atûfetlü Esat Paşa hazretlerinden taraf-ı senâ-verîye bir kıt'a tavsiye-nâme ahzıyla Dersaâdet'e gelerek, kendisi ol havâlî mu'teberânından olduğundan ve

4. erbâb-ı ilim ve kemâldan bulunduğundan, dîbâcesini nâm-ı nâmî-i hazret-i şâhen-şâhîye olarak, hey'eti cedîdenin şeri'at-ı şerîfeye tatbîkine dâir bir risâle te'lif, be-râh-ı hâk-pây-ı âlîye

5. arz u takdîm eylemek ve kable'l-hac, imâmü'l-müslimîn ve muktedâ-yı muvahhidîn olan şevketmeâb-ı meâlî-nisab efendimiz hazretlerinin atebe-i seniyyelerine dahi yüz sürmek niyâz ü emelinde bulunup.

6. Mûmâ-ileyh ol havâlice mer'ıyyü'l-hâtır ve fazîlet ü haysiyeti tâhir zevâtın bilindiği cihetle geçen Ramazan-ı şerîfte sâhilhâne-yi âciziye davet ve sâye-i şevket-vâye-i cenâb-ı mülûkânede hakkında icrâ-ı

7. lâzıme-i hürmet ve rı'âyet kılınarak zikrolunan niyâzının is'âfi dahi iktizâ-yi şân-ı âliden ve fakat kendisi devlet-i müşârün-ileyha tarafına mensup olmak hasebiyle sefâretin

8. haberi olmaksızın huzûr-i humâyûna çıkarıldığı takdirde sefâret-i merkûme tarafında bundan dolayı bir ilişik hâsıl olması melhuzattan görünmesiyle keyfiyet evvel emirde sefârete

9. lede'l-ihbâr mûmâ-ileyhin atebe-i ulyâ-ı hazret-i şehriyârîyi ziyâret eylemesi vâkıâ-yı münâsip olacağı ifâdesiyle beraber, Hançerli-zâde Telmük bey geçenlerde tebdîl-i havâ zımında İtalya tarafına azîmet

10. ve bükre avdet ederek der-bâr-ı şevket-karardan bir müddetçin vukû' olan gaybûbetinden nâşî olduğu bu emniyede bulunduğundan hâzır bu sırada anın da husûl-i emniyesi iltimâs ü ricâ kılınmış

11. idüğine binâen mûmâ-ileyhümânın ol vechle hâk-pâ-yı humâyûn-ı mülûkâneye revsa olmaları rehîn-i müsâade-i aliyye-i hazret-i şâhâne buyrulduğu halde birlikte olarak kangı gün ve ne vakit mabeyn-i

12. humâyûn-ı mülûkâne cânib-i âliyesine i'zâm olunmaları ve Han-ı mûmâ-ileyhin risâle-yi mezkûrenin, dîbâcesini ber-minvâl-ı muharrer ism-i sâmi-i cenâb-ı tâc-dârîye olarak bi't-te'lîf, taraf-ı eşref-i

13. hazret-i hılâfet-penâhîye ibrâz eylediği ihtisâs ve musâdakâtı mukâbilinde bir güne lutf-i âliye mazharını şîme-i fehîme-i kadir-dânî-i cenâb-ı cihânbanîye muvâfık-ı veccebât olduğuna ve kendisi

14. kişizâde ve mu'taber zât olarak mukaddemen İran devlet-i cânibinden bir kıt'a nişan verilip, uhdesinde Rusya Devleti nişanları dahi bulunduğuna nazaran cânib-i seniyyü'l-cevânib-i saltanat-ı seniyyeden

15. dahi mûmâ-ileyhe bir kıt'a nişân-ı zî-şân i'tâ buyrulması münâsip ve kendisinin husûl-i kemâl-ı mübâhât ve müfâhareti mûcib olduğundan ikinci numerodan bir kıt'a nişân-ı âlî ihсан buyrulması

16. husûsunda her ne vechle emr ü irâde-i isâbet-âde-i hazret-i şehriyârî müteallik ve şeref-südûr buyruluyor ise, ana göre harekete mübâderet olacağı ve sâlifü'l-beyân tavsiye-nâme manzûr-ı âlî buyrulmak

17. içün irsâl-i savb-ı vâlâları kılındığı beyânıyla tezkire-i senâ-verî terkîm olundu efendim.

Fî 14 Şevvâl (L), sene 1262.

[14.10.1262/05.10.1846]

18. Ma'rûz-ı çâker-i müsedakatküsterleridir ki,

19. râha-pîrâ-yı ta'zîm olan işbu müzekkere-i seniyye-i sedâret-penâhîleriyle

20. zikrolunan tavsiye-nâme-i manzûr meâli-mevfûr-ı hazret-i şâhâne

21. buyrulmuş ve mûmâ-ileyhümânın ol vechle hâk-pây-ı humâyûn-ı mülûkâneye

22. revşa olmaları zımnında birlikte olarak işbu Pazar günü

23. saat altı kararlarında mâbeyn-i humâyûn-ı şâhâne

24. taraf-ı eşrefine i'zâm olunmaları ve Han-ı mûmâ-ileyhe

25. ol sûretle ikinci numrodan bir kıt'a nişân-ı âlî

26. i'tâ olunması müteallik ve şeref-sudûr buyrularak

27. emr ü irâde-i seniyye-i hazret-i mülûkâne îcâb-ı

28. âliyesinden bulunmuş ve tavsiye-i mezkûra

29. yine savb-ı âlîlerine îade ve tesyâr

30. kılınmış olduğu muhat-ı ilm-i âlî-i sedâret-penâhîleri buyruldukte

31. ol bâbda emr ü fermân hazret-i

32. mine'l-emrindir.

Fî 17 Şevvâl (L), sene 1262.

[17.10.1262/08.10.1846]

BOA, İ.HR. 40/1871

1. Seniyyü'l-himemâ, devletlü, inâyetlü, atûfetlü efendim hazretleri!

2. Mâlûm-ı âlî buyrulduğu üzre geçen sene hacc-ı şerîfe azîmet etmek üzre Dersââdetten geçerek mazhar-ı şeref-musûl-ı huzûr-ı feyz-gencver-i hazret-i hilâfet-penâhî olan Dağıstanlı Abbas Kuli

3. Mirza (rabbimiz taâlâ ve takaddes hazretleri ömr-i şevket-i cenab-ı cihân-bânîyi ruz-efzûn buyursun) bu defa cânib-i hicazda vefat etmiş olduğundan kendisine ihsan buyrulan nişân-ı âlinin

4. sefâret tarafından Nezâret-i Hâriciye'ye iâdesiyle beraber anın yerine sefâret sır-kâtibi muâvinlerinden mösyö Tîmonî'ye bir küçük nişân i'tâsına müsâade-yi seniyye erzân buyrulur ise

5. aşurı mesrûr olacakları ifâde olunmuş olmasıyla zikrolunan mahlûl nişân-ı zî-şân Darphâne-i Âmire'ye reddettirilerek mukâbilinde ber-vech-i iltimâs mûmâ-ileyh Tîmonî için

6. dördüncü numerodan bir diğeri i'mâl ü i'tâ olunması münâsip gibi hâtır-güzâr olmuş ise de ol vechle icrâ olunup olunmaması menû-ı emr ü fermân-ı meâli-unvân cenâb-i zıllullâhî olan

7. mevâddan bulunduğu beyânıyla tezkire-i senâ-verî terkîmine ibtidâr kılındı efendim.

Fî 12 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1263.

[12.05.1263/28.04.1847]

8. Ma'rûz-ı çâker-i müsedakatküsterleridir ki,

9. önemle edâ-yı ibcâl olan işbu tezkire-i sâmiye-i asafânelerî meşmûl-ı nazar-ı şevket-eser-i hazret-i şâhâne buyrulmuş

10. ve tensîb ve istîzân olduğu üzere mezkûr nişân Darphâne-i Âmire'ye reddettirilerek mukâbilinde mûmâ-ileyh Tîmonî'ye

11. dördüncü numrodan diğeri i'mâl ü i'tâ olunması müteallik ve şeref-sünûh buyrulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâne îcâb-ı

12. âlîsinden bulunmuş olduğu muhat-ı ilm-i sâmi-i vekâlet-penâhîleri buyruldukta ol bâbda emr ü fermân hazret-i mine'l-emrindir.

Fî 13 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1263.

[13.05.1263/29.04.1847]

BOA, İ.HR, 37/1697

1. Seniyyü'l-himemâ, devletlü, inâyetlü, atûfetlü, efendim hazretleri!

2. Dağıstan havâlîsi hânedân-ı kadîminden bükre Dersââdet'e gelmiş olan Abbas Kuli Han ile Hançerlî-zâde Telmuk Bey'in bi-minnet-i taâlâ yarınki Pazar günü hâk-pây-ı humâyûn-ı hazret-i mülûkâneye musûl

3. eylemleri husûsuna ruhsat-ı seniyye şâyân buyrulmuş ve keyfiyet kendilerine bildirilmişti. Mûmâ-ileyh Hançerlî, bugün Nezâret-i Hâriciye tarafına gelerek Han-ı mûmâ-ileyhin bu vechle

4. taltîfine erzân buyurulan rağbet ü âtufet-i seniyyeden elçisi pek memnûn olup fakat sonradan vâki' olan mütalaasına göre mûmâ-ileyhi kendisinin bizzat hâk-pây-ı

5. humâyûna ibrâz etmesi hilâf-ı usûl olacağına ve şâyet bir nev' noksânî-i hürmet addolunacağına binaen eğerçi mülâkat-ı merkûmede kendisinin bulunmasına dahi müsâade-i seniyye

6. şâyân buyrulduğu surette bâis-i mübâhâtı olacağını ve bu sureti bütün bütüne irâde-i seniyyeye havale eylediğini elçi-i mûmâ-ileyh tarafından olarak ifade etmiş olmakla elçi-i mûmâ-ileyhin

7. istid'âsı vechile mûmâ-ileyhüma ile birlikte bulunması rehîn-i müsâide-i seniyye buyrulduğu ve ber-mu'tâd hâriciye nazırı saâdetlü efendi hazretleri dahi bulunduğu halde yine yarıncı

8. gün mü i'zâm olunması irâde ve fermân buyrulur ve yahut âhar gün mü götürülmesi tensîb kılınır. Ol babda şeref-sudûr buyrulacak irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülk-dârînin iş'ârı menût-ı

9. himmet-i behiyyeleri idüğü beyânıyla tezkire-i senâ-verî terkûm kılındı efendim.

Fî 19 Şevvâl (L), sene 1262.

[19.10.1262/10.10.1846]

10. Ma'rûz-ı çâker-i müsedakatküsterleridir ki,

11. râha-pîrâ-yı i'zâz olan işbu tezkire-i sâmiye-i asafâneleri manzûr-ı maâlf-mevfûr-ı hazret-i

12. şâhâne buyrulmuş ve iş'âr-i âlî-i asafâneleri vechile nâzır-ı müşârün-ileyh hazretleri hâzır olacağı

13. halde elçi-i mûmâ-ileyhin ber-vech-i istid'â mûmâ ileyhümâ ile birlikte olarak işbu salı günü saat sekiz

14. kararlarında mâbeyn-i humâyûn-ı şâhâne taraf-ı eşrefine i'zâm buyrulması müteallik ve şeref-sudûr buyrulan emr ve irâde-i

15. seniyye-i hazret-i mülûkâne iktizâsından bulunmuş olduğu muhat-ı ilm-i âlî-i sedâret-penâhîleri buyruldukta

16. ol bâbda emr ü fermân hazret-i mine'l-emrindir.

Fî 19 Şevvâl (L), sene 1262.

[19.10.1262/10.10.1846]

BOA, A.AMD, 15/71

1. Tezkire-i Seniyye:
2. Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendi, duyûn-ı kesîreye giriftâr ve dîk-i maâş cihetiyle zarûrete duçar olduğundan kendüye bir miktar maâş ile
3. atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması niyâzına dair vermiş olduğu müzekkere Meclis-i Vâlâ'ya i'tâ olunup, ol bâbda kaleme alınan mazbatada
4. beyân olunduğu vechle efendi-i mûmâ ileyh, hey'et-i cedîdeye dair *Esrâr-ı Melekût* nâm risâleyi lisan-ı Türkî'ye tercüme eylemiş ve tab' u temsîline irâde-i seniyye-i hazret-i
5. şâhâne dahi müteallik ve şeref-sudûr buyrulmuş olup, zikrolunan kitabın te'lif ve tasnîfine hayli emek sarf eylemiş
6. olduğuna ve ez-her cihet şâyân-ı lûtf u âtîfet-i seniyye bulunduğuna binâen mahlul vukuunda muhassas olan maâşına
7. münasip miktar zam olunmak üzere beş bin kuruş atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması
8. hakkında her ne vechle emr ü ferman merhamet-i unvân-ı cenâb-ı cihân-bânî müteallik ve şeref-sudûr buyruluyor ise ol vechle icrâ-ı
9. îcâbına ibtidâr olunacağı ve mezkûr mazbata ve müzekkere manzûr-ı şevket-vüfûr-ı hazret-i hulâfet-penâhî buyrulmak üzere takdîm
10. kılındığı beyânıyla tezkire.

[1265/1848–1849]

BOA, İ.MVL, 124/3185

I.

1. Bilâd-ı meşhûre-yi Şirvan'dan Bâkû nâm belde ahâlisinden olup geçen sene cânib-i Hicâz-ı mağfîret-tırâze müteveccihen der-aliyyeye gelip ba'de ba'din cânib-i şerîf-i mezkûrda irtihâl-i dâr-ı bekâ eden

2. Kudsî Efendi nâm hünerverin hey'et-i cedîdeye dair *Esrâr-ı Melekût* ismiyle mevsûm cem' ve takdîm eylediği risâle-i hikemiyye-yi, *Tuhfe şârihi meşhûr Hayâtî Efendi-zâde füzalâ-yı dâ'iyân-ı*

3. saltanat-ı seniyye, Halîl Şeref Efendi lisân-ı selâset-resân-ı Türkî'ye tercüme ve tahvîl ve *Efkâr-ı Ceberût* ismiyle müsemmə şerh u te'vîl eylediği kitaptan bin iki yüz nüshanın tab' u temsili

4. mütercim mûmâ-ileyhle nakîbü'l-eşrâf-ı sâbık müteveffâ Esat Efendi-zâde es-Seyyid Ahmet Zıyâuddin Efendi dâileri tarafından iltizâm ve istid'â olunmuş ve masârif-i vâkıası tahmîn u hesap ettirildikte

5. eczâ olarak be-her nüshasının altışar buçuk kuruşla meydana geleceği ve be-herine üçer buçuk kuruş dahi temettü' ilâvesi derece-i nisâbında görünerek bu hesapca esmânı olan on iki bin

6. kuruşun üç bin kuruşu ber-vech-i peşin i'tâ ve üç bin kuruşu da tekmîl-i tab' u teslîminde ve kusur altı bin kuruşu dahi mâh-be-mâh beşer yüz kuruş taksitle edâ olunmak üzere

7. mukâvele olunarak karar verilmiş ve kitab-ı mezkûrun mâtin u mütercimi mûmâ-ileyhümânın derece-i fazl ü haysiyetleri umûr-ı müsellemeden bulunmuş ise de rehîn-i ilm-i âlî-i nezâret-penâhîleri buyrulduğu üzere,

8. bu misillü tab'ı nâ-mesbûk olan müellefât-ı cedîde-i zertâr tahsin u takrîz-i erbâb-ı maârifle azade-i nakîse-i ta'rîz olmadıkça tab' ve neşri uyamayacağından başka, kitab-ı mezkûr hey'et-i

9. cedîdeden bâhis ve hâtimesinde bâzı edille-i nakliyye ve akliyyenin tevfiğine dâl u bâis olduğundan ol emrde kitab-ı mezkûrun Meclis-i Vâlâ taraf-ı âlisinden muâyenesiyle ba'dehu

10. icrâ-yı iktizâsı muvâfık-ı hâl u maslahat olacağı ve zikrolunan kitap Meclis-i Vâlâ-yı mezkûrdan matlûb buyrulduğunda irsâl olunmak üzere Tabhâne-i Âmire'de mahfûz idüğü beyânıyla ol bâbda

11. ve her halde emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir.

Mühür: Muhammed Saîd

Fî 13 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1264

[13.05.1264/17.04.1848]

II.

1. Mahlûl vukuunda maaşına münâsip miktar şey zam olunmak
2. üzre beş bin kuruş atiye-i seniyye ihsan buyrulması...

III.

1. Saâdetlü efendim hazretleri!
2. Şirvan'da vâki' Bâkû nâm belde ahâlisinden müteveffâ Kudsî Efendi'nin hey'et-i cedîdeye dair te'lîf idüb Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendi tarafından lîsân-ı Türkî'ye tercüme ettirilmiş
3. olan kitabın tab' u temsîli ifâdesine dair takdîm olunan bir kıt'a takrîr saâdetlü Meclis-i Vâlâ'ya i'tâ olunmuş ve görölmek üzre kitab-ı mezkûrun dahi celbi lâzım gelmiş olmakla
4. irsâli mütevakkıf-ı himem-i şerîfeleridir.

Fî 5 Şaban (Ş), sene 1264.

[05.08.1264/07.07.1848]

5. Ma'rûz-ı çâker-i keminelere ki,
6. enâmü'l-pîrâ-yı ta'zîm olan işbu emir-nâme-yi sâmilere müfâd-ı âlîşi karîn-i iz'an-ı bendegî olmuş
7. ve emr ü irâde-i aliyye-i vekâlet-penâhîleri vechile kitab-ı mezkûrun mevzû'an irsâl olunmuş
8. olmakla, ol bâbda ve her halde emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir.

Bende Sait

Fî 8 Şaban (Ş), sene 1264.

[08.08.1264/10.07.1848]

IV.

1. Şirvan'da kâin Bâkû nâm belde ahâlisinden müteveffâ Kudsî Efendinin hey'et-i cedîdeye dair te'lîf idüb Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendinin lîsân-ı Türkî'ye bi't-tercüme
2. *Efkâr-ı Ceberût* ismiyle tesmiye eylediği kitabın tab' u neşri husûsuna müsâide-i aliyye erzân buyrulması husûsuna dair Tabhâne-i Âmire nâzın saâdetlü bey efendi

3. hazretleri tarafından takdîm olunan takrîr ile kitâb-ı mezbûrun nüshası li-ecli'l-muâyene meclis-i âcizânemize i'tâ buyrulmuş ve beyne'l-hüzzâr muâyene olundukta

4. kitab-ı mezkûr, hey'et-i cedîdeyi muarrif fevâidi der-kâr bir nüsha-yı cedîde olduğundan tab' u neşri husûsî muhessenâtı müstevcib olacağından ol vechle tab'

5. u temsîli husûsuna müsâade-i aliyye şâyân buyrulması münâsip olacağı tezkire olunmuş ve kitâb-ı mezbûr ile sâlifü'z-zikr takrîr leffen irsâl kılınmış olmakla ol bâbda

6. emr ü fermân hazret-i mine'l-emrindir.

Mühür: *Meclis-i Maârif-i Umûmiyye.*

Fî 16 Şaban (Ş), sene 1264.

[16.08.1264/18.07.1848]

V.

1. Bâkû ahâlisinden müteveffâ Kudsî Efendinin hey'et-i cedîdeye dâir te'lîf idüb hâk-pây-ı maârif-peymâ-yı hazret-i şâhenşâhiye takdîm etmiş olduğu *Esrârü'l-Melekût* nâm risâle-i

2. arabîyye-yi Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendi lisân-ı Türkî'ye tercüme ve ba'dehu şerh u ilâve ederek *Efkâr-ı Ceberût* ismiyle tesmiye etmiş ve bin iki yüz nüshasının mesârif-i vâkıası

3. tekâsıt-ı selâse ile tediye ve îfâ olunmak üzre tab' u temsîlini istid'â itmiş olduğundan iktizâsı Takvîmhâne-i Âmire nâzın saâdetlü beyefendi hazretlerinin bir kıt'a

4. takrîrinde istîzân olunmuş ve kitab-ı mezkûrun bir nüshası dahi gönderilmiş olmasıyla Meclis-i Maârif-i Umûmî'ye i'tâ olunarak orada li-ecli'l-muâyene bunun hey'et-i cedîdeyi muarrif

5. fevâidi der-kâr bir eser olduğundan tab' u neşri husûsuna müsâade-i seniyye şâyân buyrulması münâsip olacağı bâ-mazbata ifâde ve enbâ kılınmış olmağın vâkı'an kitab-ı mezkûrun

6. intişârı muhassenât-ı asriye-i hazret-i hılafet-penâhîden olacağından ber-mûceb-i istid'â bin iki yüz nüsha olarak tab' u temsîli Meclis-i Vâlâ'da dahi tezekkür olunmuş olmakla

7. muvâfık-ı irâde-i aliyye-i vekâlet-penâhileri buyrulacağı halda icrâ-yı iktizâsı husûsunun nazar-ı müşârün-ileyh ile maliye nezâret-i celîlesine havâlesi bâbında emr ü fermân hazret-i men lehu'l-emrindir.

Fî 2 Ramazân (N), sene 1264.

Mühür: *Meclis-i Ahkâm-ı Adliye*

[02.09.1264/02.08.1848]

VI.

1. Atûfetlü efendim hazretleri!

2. Bâkû ahâlîsinden müteveffâ Kudsî Efendinin hey'et-i cedîdeye dair te'lîf-kerdesi olup mukaddemce ma'rûz-ı huzûr-ı hikmet-nüşûr-ı hazret-i hilâfet-penâhî kılunan *Esrâr-ı Melekût* nâm risâleyi

3. Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendi tercüme ederek *Efkâr-ı Ceberût* ismiyle tesmiye eylemiş ve masârif-i vâkıası takâsît-i selâsede verilmek üzere bin iki yüz nüshasının tab' u temsîlini

4. istid'â etmiş olduğundan icrâ-yı îcâbı istîzânını şâmil, Takvîmhâne-yi Âmire nazır saâdetlü beyefendi hazretlerinin dâred olan bir kıt'a takrîri, kitab-ı mezkûrun

5. bir nüshasıyla beraber Meclis-i Maârif-i Umûmiyye'ye i'tâ olunarak ol bâbda terkîm olunan mazbata Meclis-i Vâlâ'ya verilmiş ve anın üzerine terkîm olunan mazbatada vâkian kitâb-ı mezkûrun

6. intişârı muhassenât-ı asriye-i cenâb-ı pâdişâhîden olacağından bermuceb-i istîzân bin iki yüz nüsha olarak tab' u temsîli tezekkür olunduğu bâ-mazbata ifâde olunmuş ve sâlifu'z-zikr

7. mazbata risâle-yi mezkûra ile beraber manzûr-ı âlî-i hazret-i şehriyârî buyrulmak için sûy-ı sâmililerine gönderilmiş olmakla muvâfık-ı irâde-i seniyye-i hazret-i cenâbânî buyruluyor ise

8. ber-mûcebi mazbata icrâ-yı iktizâsına ibtidâr olunacağı beyânıyla tezkire-i senâ-verî terkîm kılındı efendim.

Fî 11 Ramazân (N), sene 1264.

[11.09.1264/11.08.1848]

9. Ma'rûz-ı câker-i kemîneleridir ki,

10. râha-ziyb-i tekrîm olan işbu tezkire-i sâmiye-i âsafâneleriyle zikrolunan mazbata ve risâle

11. manzûr-ı âlî-i hazret-i şâhâne buyrulmak ve vâkıan kitab-ı mezkûrun intişârı mühassenât-ı

12. asriye-i cenâb-ı pâdişâhîden olacağından tezekkür ve istîzân olunduğu üzre bin

13. iki yüz nüsha olarak tab' u temsîli zımnında icrâ-yı iktizâsına ibtidâr olunması şeref-rîz-i nüsûh

14. ve sudûr buyrulan emr ü irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâne îcâb-ı âlisinden bulunmuş

15. ve marru'l-beyan mazbata, risâle-i mezkûre ile beraber yine savb-ı sâmi-i âsafîlerine iâde ve tesyîr

16. kılınmış olmakla, ol bâbda emr ü fermân hazret-i mine'l-emrindir.

Fî 13 Ramazân (N), sene 1264.

[13.09.1264/13.08.1848]

BOA, İ.MVL, 138/3807

I.

1. Atûfetlü efendim hazretleri!

2. Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendinin, duyûn-ı kesîreye giriftâr ve dîk-i maâşi cihetiyle zarûrete duçar olduğundan, kendüye bir miktar maâş ile atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması niyâzına dair vermiş olduğu

3. müzekkere Meclis-i Vâlâ'ya i'tâ olunup, ol bâbda kaleme alınan mazbatada beyan olduğu veçhle efendi-i mûmâ ileyh, hey'et-i cedîdeye dair *Esrârü'l-Melekût* nâm risâleyi lisan-ı Türki'ye tercüme eylemiş ve tab' u temsîline

4. irâde-i seniyye-i hazret-i şâhâne dahi müteallik ve şeref-sudûr buyrulmuş olup, zikrolunan kitabın te'lif ve tasnîfine hayli emek sarf eylemiş olduğuna ve ez-her cihet şâyân-ı lütuf ve âtîfet-i seniyye

5. bulunduğu binâen mahlul vukuunda muhassas olan maâşına münasip miktar zım olunmak üzre, beş bin kuruş atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması hakkında her ne vechle emr ü ferman merhamet-i

6. unvân-ı cenâb-ı cihân-bânî müteallik ve şeref-sudûr buyruluyor ise ol veçhle icrâ-yı îcâbına ibtidâr olacağı ve mezkûr mazbata-ı mücerred, manzûr-ı şevket-vüfûr-ı hazret-i hülâfet-penâhî buyrulmak üzre takdîm

7. kılındığı beyânıyla tezkire-i senâ-verî terkîm olundu efendim.

Fî 12 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1265.

[12.05.1265/05.04.1849]

8. Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki,

9. râha-pîrâ-yı i'zâz olan işbu tezkire-i sâmiye-i sedâret-penâhîleriyle mezkûr mazbata, manzûr-ı âlî-i hazret-i pâdişâhî

10. buyrulmuş ve iş'âr u istîzân buyrulduğu vechle mahlul vukuunda efendi-i mûmâ-ileyhin muhassas olan maaşına

11. münâsip miktâr zam olunmak üzre beş bin kuruş atıyye-i seniyye i'tâ olunması müteallik buyrulan irâde-i seniyye-i cenâb-ı şâhâne

12. îcâb-ı âliyesinden bulunmuş ve mazbata-yı mezkûra yine taraf-ı sâmi-i âsafilerine iâde kılınmış olmakla ol bâbda emr ü fermân hazret-i

13. mine'l-emrindir.

Fî 13 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1265.

[13.05.1265/06.04.1849]

II.

1. Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendinin bi't-takdîm Meclis-i Vâlâ'ya i'tâ buyrulan bir kıt'a müzekkeresinde kendisi beş altı seneden berü ihtiyâr-ı gurbet münasebetiyle duyûn-ı kesîreye giriftâr ve dîk-i maâş cihetiyle zarûrete duçar olduğundan

2. kayd-ı zarûretten kurtarılmak üzre bir miktâr maaş ile atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması niyâz ü istid'â olunmuş olup ma'lûm-ı âlî-i vekâlet-penâhîleri buyrulduğu üzre efendi-i mûmâ-ileyh Şirvan'da vâki' Bâkû ahâlisinden

3. müteveffâ Kudsî Efendinin hey'et-i cedîdeye dair te'lîf eylemiş olduğu *Esrâr-ı Melekût* nâm risâleyi lisân-ı Türkî'ye tercüme eylemiş ve tab' u temsiline irâde-i seniyye-i hazret-i şâhâne müteallik ve şeref-sudûr buyrulmuş ve vâkıan

4. efendi-i mûmâ-ileyh zikrolunan kitabın te'lîf ve tasnîfine hayli emek sarf eylemiş olduğuna ve ez-her cihet şâyeste-i lütf u âtîfet-i seniyye bulunduğuna binâen mahlul vukûunda muhassas olan maaşına münasip miktâr

5. zam olunmak üzre beş bin kuruş atıyye-i seniyye inâyet ü ihsân buyrulması Meclis-i Vâlâ'da tezekkür kılınmış ise de ol bâbda her ne vechle irâde-i seniyye vekâlet-penâhîleri müteallik buyruluyor ise ana göre icrâ-ı icâbı bâbında emr ü fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fî 10 Cemâziyelevvel (Ca), sene 1265.

Mühür: *Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye*

[10.05.1265/03.04.1849]

BOA, A.MKT. 138/12

1. Takvîmhâne Nâzırına!
2. Şirvan'da vâki' Bâkû nâm belde ahalisinden müteveffâ Kudsî Efendinin hey'et-i cedîdeye dair te'lif edip
3. Hayâtî-zâde Halîl Şeref Efendi tarafından lisan-ı Türkî'ye tercüme edilmiş olan kitabın tab' u temsîli
4. ifadesine dair takdîm olunan bir kıt'a takrîr saâdetlü Meclîs-i Vâlâ'ya i'tâ olunmuş
5. ve görülmek üzre kitab-ı mezbûrun dahi celbi lazım gelmiş olmakla, irsali mütevakkıf-ı himem-i şerîfeleridir.

SARAY NAKKAŞHÂNESİ VE XV. YÜZYILDA OSMANLI TEZHİP SANATINI ŞEKİLLENDİREN ÜSLÜPLAR

Gülnehal KÜPELİ*

ÖZET

Osmanlı saray nakkaşhânelerinin, dönemin sanat anlayışını yansıtmaması ve farklı üslûplarda çalışan sanatkârları aynı çatı altında birleştirmesi açısından ayrı bir önemi vardır. Ne zaman kurulduğu ile ilgili şu ana kadar elde edilen bilgilerin yetersiz olduğu nakkaşhânelerde, XV. ve XVI. yy.'da bezemeli eserlerin altına imza atma geleneği de yaygın olmadığından, sanatkar ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi edinilememekte, dolayısıyla üslûpların sanatkarlar üzerinden belirlenmesi oldukça güçleşmektedir. Buna rağmen nakkaşhânelerin çalışma sistemleri ve üslûp farklılıkları hakkında, Ehl-i Hiref kayıtlarından ve eserlerdeki bezemelerden yola çıkarak yorum yapabilmek mümkündür. Şöyle ki XV. ve XVI. yy.'da Osmanlı nakkaşhânelerinde "Naif Üslûb"un yanı sıra "Timurî", "Türkmen" ve ismi konusunda mutabakat sağlanamamakla birlikte "Baba Nakkaş" olarak tanımlanan farklı üslûplar etkili olmuştur. Ayrıca XV. yy.'dan itibaren farklı coğrafyalardan gelen sanatkarlar ile Osmanlı sarayındaki mevcut sanatkarların oluşturduğu ortak zevk, yeni bir üslûbun oluşumuna zemin hazırlamıştır. Daima etkileşime açık olan Osmanlı sanatkarı aldığı her farklı biçim ya da tasarımı özümsemiş ve bu anlayışın sonucu olarak XVI. yy.'da kendine has bezeme tarzına sahip "İstanbul Üslûbu" meydana gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nakkaşhâne, Tezhip, Timurî Üslup, Türkmen Üslûbu, Baba Nakkaş, İstanbul Üslûbu.

SUMMARY

The Ottoman Palace atelier of ornamental works (Nakkash-hâne), having the feature of gathering artists of different branches and remarking the evidence of the characteristics and qualities of the times has a special significance. Not only the exact date of the first foundation of the Nakkash-hâne

* Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Tezhip-Minyatür Anasanat Dalı Öğretim Görevlisi.

is not discoverable, but also there are some difficulties in discovering the artisans of the ornamentals and matching works with their artists since the habit of putting sign into the effects were not prevalent. Therefore determining of current styles through the artisans is an insuperable task. Ehl-i Hiref records and the ornaments of the works, nevertheless, provide us an opportunity to comment on working system of the Imperial ateliers and the variations of the styles where took place. In that connection we can easily say during the 16th and 17th centuries the dominant styles the so-called "Naive style" as well as "Timuri" and "Türkmen" styles. We may also add another one called "Baba Nakkash" despite the fact that the real name of the style still is disputable. Besides, we may conclude that the studio was open to new tastes coming from outside of Ottoman world. Especially in the 15th century through the settlement of foreign artisans in the Palace and together with these artisans had already in service a new taste developed and in the following century the "Istanbul style" would occur as a result of such harmony and synthesis of different tastes.

Key Words: *Atelier (Nakkash-hâne), Illumination, Timuri Style, Türkmen Style, Baba Nakkash, Istanbul Style.*

Sanat, tarihe yön veren uygarlıkların, zengin bir kültürün ve toplumsal refahın gereği olmakla birlikte, ait olduğu toplumun zihin dünyasını somutlaştırarak aydınlatan bir unsurdur. Bu anlamda herhangi bir devletin gelişim sürecini, insanlık tarihine kattığı değeri anlamak için dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi, belki de en önemlisi sanat eserleri ve buna bağlı olarak dönemin sanat anlayışıdır. XVI. yy.'da Osmanlı Devleti sanat anlayışı, "Nakkashâne"¹ veya "Nigarhâne" tabir edilen, sanat ve zanaat erbabının birlikte çalıştığı atölyelerde şekillenir. Saray nakkashânesi ile ilgili düzenli bilgiler, XVI. yy.'da tutulmaya başlayan ve Ehl-i Hiref olarak adlandırılan, sanatkâr teşkilatının maaş defterlerindeki kayıtları ile günümüze kadar ulaşmıştır. Başlangıçta Bursa, Amasya, Edirne gibi farklı şehirlerde yer alan nakkashâne, İstanbul'un fethinden sonra Topkapı Sarayı'nın tamamlanması ile birlikte çalışmalarının büyük bir kısmını buradan sürdürür. Nakkashânenin ilk olarak ne zaman kurulduğu hakkında

¹ Zeren Tanındı, "Nakkashâne", *DİA*, c.32, s.331.

kayıtlı bir bilgi bulunmamaktadır. Eldeki belgelerden saraydaki varlığı bilinmekte ancak yeri ve nakkaşların kendilerine ait atölyeleri olup olmadığı konusundaki görüşler hala tartışılmaktadır. Filiz Çağman'ın nakkaşhâneler üzerine yapmış olduğu detaylı çalışmada Ehl-i Hiref teşkilatındaki nakkaşlar bölüğü atölyelerinin, sarayın dışında, Darülfunûn'un Hipodrom'a bakan kısmında, Arslanhâne'nin yanında olduğu görüşünde birleştiği neticesi çıkmıştır.²

Nakkaşhânenin Topkapı Sarayı'nda teşkilatlanması Sultan II. Bâyezid döneminde gerçekleşir. Ancak Fatih Sultan Mehmed döneminde de bazı bölüklerin mevcudiyetinden bahsedilir. Ehl-i Hiref kayıtlarına göre XVI. yy.'da sarayda yaklaşık kırk beş bölüğün adı geçer. Bunların arasında kâtip, mücellit, zerger, hakkâk, zernişancı, zerdüz, kazzâz ve çiniciler gibi pek çok bölük yer almaktadır. Teşkilatın en önemli ve en kalabalık bölüğü ise “Bölük-i Rum” ve “Bölük-i Acem”³ olmak üzere iki gruptan müteşekkil nakkaşlar topluluğudur. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde muhafaza edilen 1103/1691 tarihli bir *Vekâyinâme*'ye göre (TSM. R.1224) nakkaşlar da diğer ehl-i hiref bölükleri gibi haznedarbaşının emrindedir.⁴ Bölüğün başında, yapılan işleri denetleyen; tasarım ve renkler ile birlikte diğer atölyelere gönderilecek desenleri onaylayan usta sanatkarlar bulunur. Söz konusu ustalara “sernakkaş”, “serbölük” ya da “nakkaşbaşı” adı verilir. Ayrıca XVI. yy.'da kalabalıklaşan nakkaşlar bölüğü için kethüda, serbölük, seroda-i evvel ve seroda-i sâni gibi idarî görevler de oluşturulmuştur.⁵

Faaliyet alanının geniş olmasından dolayı bir nevi dönemin sanat modasını belirleyen nakkaşhâne, aynı zamanda usta çırağ ilişkisi ile enderûnlu sanatkarlar yetiştiren bir okul görevini de üstlenmektedir. Şakirt veya tilmiz adı verilen öğrenciler, eğitimlerine en basit işle başlayarak, zaman içerisinde “ustadlar zümresine” kadar yükselebilir. Başarılı olamayanlar ise bir başka sanat veya zanaat grubuna nakledilir. Faaliyet

² Filiz Çağman, “Saray Nakkaşhânesinin Yeri Üzerine Düşünceler”, *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri*, s.44.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, s.316; Filiz Çağman, “Mimar Sinan Döneminde Saray'ın Ehl-i Hiref Teşkilatı”, *Mimar Sinan Döneminde Türk Mimarlığı ve Sanatı*, s.76.

⁴ Çağman, “Mimar Sinan Döneminde Saray'ın Ehl-i Hiref Teşkilatı”, s.74.

⁵ Çağman, “Saray Nakkaşhânesinin Yeri Üzerine Düşünceler”, s.35.

alanları içerisinde; kitap süslenmesi, saray köşklerinin veya binalarının kalem işi ile bezenmesi, çadır, otağ, halı, kumaş, çini gibi sarayın diğer ehl-i hiref teşkilatı tarafından üretilen bazı sanat eserlerinin desen hazırlığı, kutu, sandık, ahşap ve mukavvadan mamul çeşitli taşınabilir eşyanın bezenmesi yer almaktadır.⁶ Çalışma sistemi içerisinde ise cetvelkeşler, renkzenler, deseni fırçaya çeken tarrâhlar veya müzehhipler, musavvirler, ressamırlar gibi kitap sanatlarına ilişkin her türlü faaliyet veya murakka germek, altın ezmek, fırça yapmak, kâğıt boyamak, mührelemek, âherlemek gibi sanat ve zanaat gerektiren işler yer almaktadır. Bu örgüte mensub nakkaşlara yeteneklerine veya atölyedeki kıdemlerine göre üç ayda bir maaş verilmekteydi. Bunun yanı sıra saray atölyesindeki çalışmalarını yakından takip eden Sultan ortaya çıkan eserden memnun kalmış ise sanatkârlarını hususî olarak ödüllendirmeyi de ihmal etmezdi.⁷

Nakkaşhâne de ortaya çıkan eserlerin üzerinden dönemin sanat eğilimini anlamak mümkündür. Fakat müşterek olarak hazırlanan eserlerde imza atma geleneği bulunmadığından sanatkârlar ve üslupları konusunda yorum yapabilmek oldukça güçleşmektedir. Durumu zorlaştıran bir diğer neden ise erken klasik dönem Osmanlı tezhip sanatıyla ilgili şu ana kadar ele geçen belgelerin sınırlı olmasıdır. Elimizde Osmanlıya ait olan ve tarihi bilinen en eski tezhipli eser XV. yy. başlarında, II. Murat döneminde karşımıza çıkar. Eser, Ahmed-i Dâî'nin kendi hattıyla 816-17/1413-14 yılında istinsah ettiği ve şu an Bursa İnebey Kütüphanesi Orhan 1196 numarada kayıtlı *Divan*'dır. Zengin tezhibe sahip en eski Osmanlı eseri ise 838-39/1434-35 tarihinde istinsah edilen ve bir nüshası Sultan II. Murat'a sunulan müzik kitabıdır.⁸ (Resim 1.)

Eserin üslûbu, sanatkârı ve tekniği ile ilgili herhangi bir kayıt bulunmadığından bu konuda kesin bir şey söylemek zordur. Ancak bezemesi, yapıldığı dönem hakkında bize bazı ipuçları vermektedir. Eserin zahriye sayfası karşılıklı çift varak olarak tezhiplenmiştir. Soldaki varakta [2a] su yeşili zemin üzerinde temellük kitabesi yer alır. Zer mürekkeb

⁶ Çağman, "Mimar Sinan Döneminde Saray'ın Ehl-i Hiref Teşkilatı", s.75-76.

⁷ Banu Mahir, **Osmanlı Minyatür Sanatı**, s.18.

⁸ Tanındı, "Kitap ve Tezhibi", **Osmanlı Uygarlığı**, s.872.

kullanılan ve Tevkî' hat⁹ ile, eserin “*Orhan oğlu Murat Han oğlu Bâyezid Han oğlu Mehmet Han oğlu Sultan Murat Han*” için yazıldığına dair bir ifadeyi içeren kitabe, kıyamet gününe kadar saltanatın devamı hakkındaki dua ile sona erer. Zahriye sayfasında kullanılan renk çivit mavisi, siyah ve özellikle açık, parlak bir su yeşilidir. Çift varak olan zahriye karşılıklı sayfalarda olmasına rağmen tasarımı simetrik değildir. Ancak teknik uygulama ve zemin renkleri aynıdır. Eserin [1b] varak numarasında yer alan tezyinatın merkezdeki rumî kompozisyon tasarımı XV. yy.'a ait bir çini tabağı izlenimi verirken, [2a] varak numarasında yer alan tezyinat ise şemse, salbek ve köşebentten müteşekkil kitap kabı görüntüsündedir. Eserin açılış sayfasında karşılıklı olarak farklı biçim ve tasarımların bulunması, zıtlık oluşturacak gibi görünse de seçilen renk, motif ve teknik uygulama ile bezemeli bir alanda olması gereken ahenk yakalanmıştır. Bezemenin merkezi ile köşebentleri arasında yer alan çiçek demeti şeklindeki süsleme serbest kompozisyon esasına göredir. Desenin kompozisyon ve teknik uygulamasından dolayı ilk etapta dağınık gibi duran görüntüsü kompozisyon bütününde son derece dengelidir. Zeren Tanındı'nın “*Naif üslûp*” olarak tanımladığı bu tarz (Resim 2.), XIV. yy.'ın ikinci yarısından sonra Şiraz'da Muzafferiler döneminde istinsah edilen kitapların tezhiplerinde ortaya çıkmış, daha sonra zenginleşerek XV. yy.'ın başlarında Timurî dönemi Fars bölgesinde hazırlanan kitapların bezemelerinde rastlanan üslûbun etkisi, Herat'dan göç eden müzehhipler aracılığı ile XV. yy.'ın sonuna kadar devam etmiştir. Üslûbun Osmanlıların ilk merkezlerine taşınması ise XV. yy.'ın başlarından itibaren Semerkant, Herat ve Şiraz'dan Bursa ve Edirne'ye gelen müzehhipler aracılığı ile olur. Yukarıda bahsi geçen müzik kitabının da, Timurî bölgesinden gelen müzehhiplerin Bursa'daki ilk eserleri olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰

⁹ Tevkî hat, yarısı düzünsü yarısı ve yarısı yuvarlağımsı diye tarif olunan, kalem kalınlığı Sülûs'e yakın bir hat çeşididir. Bkz. Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*, s.95.

¹⁰ Tanındı, “An Illuminated Manuscript of the Wandering Scholar Ibn al-Jazari and Wandering Illuminators Between Tabriz, Shiraz, Herat, Bursa, Edirne, Istanbul in the 15th Century”, *Turkish Art 10th International Congress of Turkish Art*, s.647–655.

Söz konusu üslûp, çift tahrir tekniğine uygun olarak parçalı çizilen bitkisel motiflerin, bazen aynı teknik bazen de klasik tezhip tekniği ile uygulanmasına dayanır. Motifler, zeminde koyu renk kullanılmışsa altın, açık renk kullanılmışsa siyah veya lacivert gibi derinliği olan, eğer zemin kağıt rengi bırakılmışsa motiflerin altın boyalı ve siyah tahrirli olduğu, açık renkli motiflere klasik tezhip üslûbunda olduğu gibi gölge atıldığı görülür. Gölgeler kırmızı tonları, yeşil, mavi veya beyaz renklidir. Çoğu zaman beyazın üzerinde mavi ile ikinci bir gölge daha vardır. Bir noktadan çıkış yapan dallar üzerinde, serbest kompozisyon esası ile düzenlenen bitkisel kaynaklı motiflerin Osmanlı'daki örnekleri, Timurî saraylarında yapılanlarından daha az renkli olup helezon kıvrımları üzerinde ve simetrik olarak tasarlanmaktadır.

II. Bâyezid dönemi eserlerinde de karşımıza çıkan bu tür süsleme örneklerine XVI. yy.'ın ikinci yarısına kadar rastlamak mümkündür (TİEM.383, *Kur'an-ı Kerim*, 967/1559-60, Hattat Katib el-Antalyevî).¹¹ 905/1501 tarihinde Hattat Şeyh Hamdullah tarafından yazılarak II. Bâyezid'e sunulan bir *Kur'an-ı Kerim* bezemesi, Osmanlı nakkaşhânesinde klasik tezhip tekniklerinin yanı sıra bu tarzın da uygulandığı özgün çalışmalardan biridir. (Resim 3.)¹² XV. yy.'ın ilk çeyreğinde Herat, Şiraz, Semerkant gibi merkezlerde görülen bu tarz çalışmaların Osmanlı nakkaşhânelerinde benzer örneklerine rastlanması, kayıtların henüz düzenli olarak tutulmaya başlanmadığı erken Osmanlı dönemlerinde sarayda farklı nakkaşhânelere gelen ustaların veya eserlerin varlığına ve bu ustaların Osmanlı klasik tezhip üslûbunun oluşmasındaki katkılarına da bir işarettir.

XV. yy.'ın sonu, XVI. yy.'ın başlarındaki Osmanlı sarayında, yukarıda adı geçen ve Z. Tanındı'nın naif üslûp olarak tanımladığı üslûbun yanı sıra başka tarz çalışmalar da görülür. Bunlardan ilki XV. yy. "*Timur-Herat Üslûbu*", diğeri *Türkmen Üslûbu*" ve nakkaşhâne de etkisi uzun süre devam eden, isim konusunda mutabık olunamadığından farklı adlarla anılan, S. Ünver'in "*Baba Nakkaş*" olarak tanımladığı üslûptur.

Timur-Herat üslûbu, Osmanlı el yazmalarındaki etkisini XV. ve XVI. yy. boyunca sürdürmüştür. (Resim 4.) Bu tarzın farklı sebeplerle Osmanlı

¹¹ Filiz Çağman-Şule Aksoy, *Osmanlı Sanatında Hat*, s.40-41.

¹² Gulnihal Küpeli, *II. Bâyezid Dönemi Tezhip Sanatı*, s.99-100.

coğrafyasına göç eden sanatkârların Semerkant, Şiraz ve Herat'tan beraberlerinde getirdiği bazı eserlerle birlikte Bursa, Edirne ve İstanbul'a geldiği bilinir.¹³ Hattat Şeyh Hamdullah'ın XVI. yy.'da hazırladığı bir *Kur'an-ı Kerim*'in tezhibinde görülen renk, kompozisyon ve teknik uygulamalar, XVI. yy.'ın ilk çeyreğinde Osmanlı kitap bezemelerindeki Herat etkisine iyi bir örnek teşkil etmektedir. (Resim 5.) Üslûbun etkisi ile hazırlanan yazma eserlerde güçlü bir fırça hâkimiyeti, incelik ve sağlam bir desen anlayışı vardır. Motiflerde; soğuk yeşil, turuncu, beyaz, mavi ve pembe gibi açık renkler tercih edilirken, küçük pafta zeminlerinde daha çok siyah ve mavi renk, daha geniş yüzeylerde ise lacivert kullanılır. Ancak bu lacivert Fatih dönemi çivit mavisinden veya II. Bâyezid dönemi bedahşi lacivertinden daha farklıdır. Rengin koyulaşması için lacivertin içerisindeki kırmızının arttırılması ile renk daha mor bir hâl alır. Bu ton lacivert, Timurî üslûbun en ayırt edici özelliklerinden biridir. Çoğunluğu beyaz ipliklerle oluşturulan paftaların içi, rumî, hatayî veya münhanî gibi ayrı motif grupları ile tasarlanır. Zaman zaman ise farklı motif grupları bir arada düzenlenmektedir. Geometrik düzenlemenin hâkim olduğu kompozisyonlarda bahar dalını andıran hatayî grubu serbest tasarımlar (Resim 5-Çizim 1, 2.), kendine özgü çift tahrir uygulamalar ve ipliklerin kalp şeklinde birbirine bağlanmasından oluşan düğüm, üslûbun ayırt edici diğer öğeleridir.

Osmanlı eserlerinde fark edilir değişimler sağlamış Türkmen tezhiplerinin etkisini Fatih Sultan Mehmet ve II. Bâyezid dönemi eserlerinde görmek mümkündür. (Resim 6.) Fatih ile Akkoyunlular arasında yapılan Tercan muharebesinde Uzun Hasan'ın el yazması kütüphanesinde bulunan yüzlerce cildin Osmanlıların eline geçtiği,¹⁴ yine Fatih'in 1473 yılında Akkoyunlulara karşı Otlukbeli savaşını kazandıktan sonra İran ve Azerbaycan'dan âlim, sanatkâr ve zanaatkârları İstanbul'a getirdiği bilinen bir husustur.¹⁵ Etkisi II. Bâyezid dönemine ait bazı eserlerde daha belirgin

¹³ Tanındı, "Kitap ve Tezhibi", s.875.

¹⁴ Walther Hinz, *Türkmen Akkoyunlu İmparatorluğu*, s.321.

¹⁵ Ali Haydar Bayat, "Osmanlı El Sanatlarının Gelişmesinde Ehl-i Hiref'in Rolü ve Kimliği", s.55. Çiçek Derman, "Timurlu Devri Tezhip Sanatının Fatih Devri Tezhibine Katkıları", 6. Türk Kültürü Kongresi: Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etki ve Katkıları, (Yayınlanmamış Bildiri Metni).

biçimde görülen Türkmen üslûbunda (Resim 7.) motiflerde kullanılan altın ve beyazın yanı sıra yavruağzı, pembe, beyaz, su yeşili ve çağla yeşil gibi açık renkler, XV. yy.'ın sonlarındaki Osmanlı tezhiplerinde kullanılan renk tonları ile benzerdir. Genel olarak iddialı, parlak renklerden kaçınılmış, daha açık birbiri ile uyum gösteren renk tonları yan yana getirilmiştir. Aynı zamanda üslûbun etkisiyle tezhipli sayfaların renklerinde olduğu gibi bezeme formunda da gözle görülür bir değişim başlar. Sadeliğin ön planda olduğu tasarımlarda farklı zemin renkleri boyamaya müsait alanlar olmasına rağmen daha az renk kullanılır. Bilhassa zeminlerinde altın ve lacivertin dengesi hemen dikkati çeker. Ayrıca kompozisyonu meydana getiren, ince helezonlar üzerinde yer alan motifler küçülmüş detayları ise aynı oranda artmıştır. (Resim 7-Çizim 1, 2.)

Bahsi geçen üslûpların dışında XV. yy. Osmanlı kitap bezemesinde bir diğer üslûptan daha söz edilmektedir. Üslûp, Süheyl Ünver tarafından "*Baba Nakkaş*" olarak tanımlanmışsa da bu isim pek çok araştırmacı tarafından kabul görmemiştir. Lakabıyla anılan ve hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Baba Nakkaş'ın asıl adı Muhammed b. Şeyh Bâyezid'dir. Kendisi ile ilgili günümüze gelen tek belge bir vakıf kayıdır. Kesin olmamakla beraber, eserlerini tahlil eden bazı araştırmacılar dönemin sernakkaşı olduğu kanaatinde dirler.¹⁶ Çoğu kez torunları, İbn Baba Nakkaş diye anılan Derviş Mehmet Çelebi ve Baba Nakkaş diye maruf Şeyh Mustafa¹⁷ ile karıştırılmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre Baba Nakkaş, Sultan II. Bâyezid'in musahibi olup ilm-i nakışta Mani ve Behzâd ayanındadır. Eski saray kapısındaki saçağın nakışı ve Saray-ı Cedîd'de Divanhâne-i Bâyezid Han'ın kubbe nakışları da ona aittir. Süheyl Ünver bu bilgilere dayanarak İstanbul Üniversitesi FY. 1423'te kayıtlı albüme "*Baba Nakkaş Albümü*"¹⁸ adını vermişse de şu ana kadar Baba Nakkaş'ın imzasını taşıyan yazma bir esere rastlanmamıştır. (Resim 8.)

Üslûbun en belirgin özelliği motiflerin iri ve yuvarlak hatlı olmasıdır. Fırça hareketleri son derece kıvrak ve nüanslıdır. Kendine has, içeriye doğru

¹⁶ A.Süheyl Ünver, "İstanbul'un Fethinden Sonra İlim ve Sanat", **Fethin** 511. **Yıldönümü Konferansları**, s.25.

¹⁷ Ünver, **İstanbul Risaleleri IV**, s.265.

¹⁸ Çağman, "Baba Nakkaş", **DİA**, c.4, s.369.

kıvrılan yapraklarının karakteri, benzerlerinden hemen ayrılacak niteliktedir. Motifler iri çizilmiş olmalarına rağmen detayları azdır. Ancak motif, içlerine nokta veya çizgilerle yapılan süsleme unsurları ile zenginleştirilerek sade görüntüsünden uzaklaştırılmıştır. Üslûbun, desen, kompozisyon, renk veya motif seçimi ile Fatih döneminde yapılan diğer eserlerden daha farklı olduğu görülür. Tasarımlar çok yoğun ve renklidir. Ayrıca zemin rengine göre açık veya koyu başka bir renk ile üç nokta konulması bu yoğunluğu daha da arttırır. Aynı üslûpta hazırlanan tezhipli sayfalar çini veya diğer sanat objelerine göre çok daha renklidir. Çivit mavi, kızıl kahve, turuncu, su yeşili ve siyahın aynı desen içerisinde pafta zemin rengi olarak geniş yüzeylerde kullanıldığı göze çarpar. Koyu veya parlak renklerin arasında dolaşan ipliklerin beyaz olması ise renkliliği daha da arttırmaktadır. Bütün bunların arasında altın çok daha azdır. Üslûbun içerisinde altının, çoğunlukla ya temellük kitabelerinin zeminlerinde sıvama olarak ya da rumî motiflerinde kullanıldığı görülür. (Resim 9.) Söz konusu üslûp, özellikle çinide XVI. yy.'ın ortalarına, Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar devam etmişse de, kitap sanatlarındaki etkisi 1500'lerin başında önemli ölçüde zayıflamıştır.

Genel hatlarıyla ele almaya çalıştığımız bu üslûpların; renk, kompozisyon ve teknik anlamda Osmanlı nakkashânesinde mevcut bulunan üslûba önemli ölçüde katkı sağladığı kuşku götürmez bir gerçektir. Ancak Osmanlı sanatkârının bu etkileşimi özümseyebildiği; bütün bu üslûpların kendi içinde barındırmaktan öte, kendine özgü, farklı bir tarz meydana getirdiği de aşikârdır. Nitekim 909/1503 tarihinde Şeyh Hamdullah'ın Sultan II. Bâyezid'e ithafen yazdığı *Kur'an-ı Kerîm* (TSMK. III. Ahmet no.5)'de¹⁹ bulunan tezhip örnekleri, bu değişimi açık bir şekilde gösterir. Döneminde hazırlanan diğer eserler içerisinde renk uyumu, tasarım özelliği ve fırça hassasiyeti bakımından farklılık arz eden bu eser, ayrıca yüz yılın şekillenmekte olan sanat üslûbunu yansıtmaları açısından da büyük önemi haizdir.

Kısacası, XVI. yy.'ın ilk yarısından itibaren İstanbul'un etkili, yönlendirici bir sanat merkezi haline dönüşmesi ile klasik olacak zevke

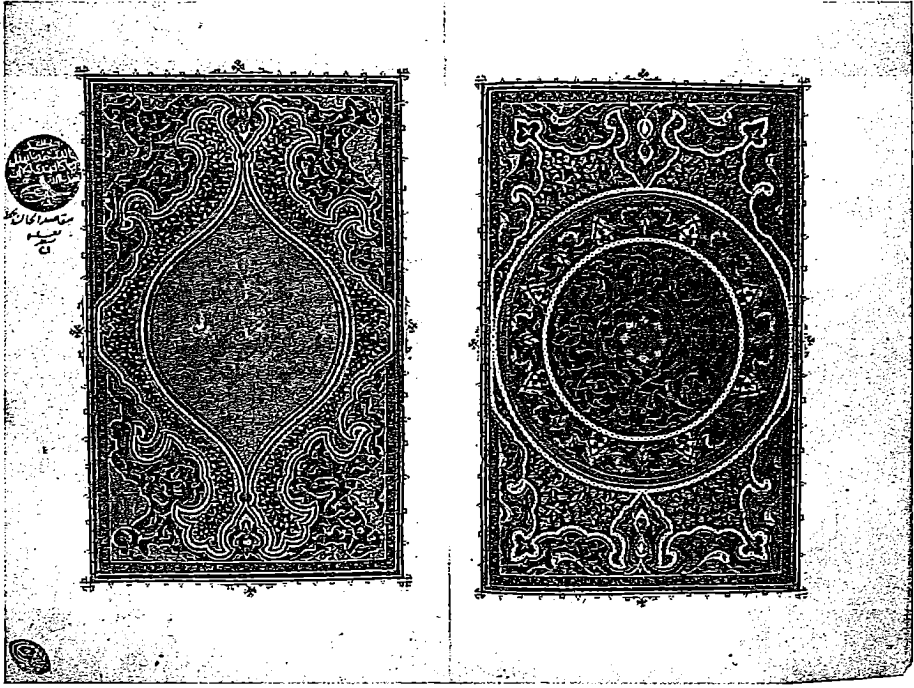
¹⁹ Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalogu*, s.214.

doğru bir yöneliş başlamıştır. Kuşkusuz bu yönelişte sanatı destekleyen sultanların ve saray çevresinin önemli katkıları olmuştur. Şehrin binlerce yıllık kültür merkezi kimliğine Osmanlı Devleti'nin zengin sanat anlayışın eklenmesi ile sanatta yeni bir tarz oluşmuş, saray nakkaşhânesinde mevcut bulunan ve farklı coğrafyalardan gelen sanatkârların ortak çalışmaları ile bir Osmanlı kimliği meydana gelmiştir. Bu dönem Osmanlı tezhiplerinin temel özelliği olan denge taklitten öte, bünyesine kattığı her bir unsuru kendi tarzına dönüştürmeyi başaran, değişim sürecinde etkileşime her daim açık olduğunu gösteren bir kültürün tezahürü olmuş ve bunun sonucu olarak da XVI. yy.'da kendine has bir bezeme anlayışıyla bir "*İstanbul Üslûbu*"²⁰ teşekkül etmiştir. Hatta yazma eserlerin en yoğun bezemeli kısımlarında dahi, gerek renk gerekse desen anlayışı ile çağdaşlarından ayrılan bir sadeliğe sahip olan İstanbul üslûbunun fikrî yaklaşımı mevcut diğer sanat dalları ile bir bütünlük arz etmektedir. Yüzeyi kaplayan süslemenin simetriye dayalı anlatımı veya geometrik formlarla ifade biçimi, Osmanlı mimarisindeki oranların ve üç boyutlu düşünme biçiminin, sayfa üzerinde değişen kompozisyon yapısına çizgi ve renklerle iki boyutlu olarak yansımaları gibidir. Daha az lacivert kullanarak oluşturulan derinlik duygusu ve yoğun altın kullanımı ile meydana getirdiği ön ve arka plan etkisi vurgulanmış, bahar çiçeklerini andıran renklerle hazırlanan motiflerin üzerine kat kat sürülen boya ile oluşturulan gölge iki boyutlu yüzey süslemesinin etkisini kuvvetlendirmiştir.

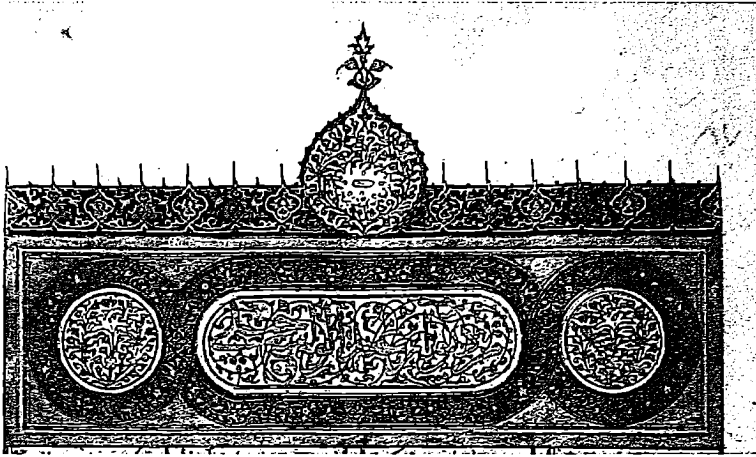
Netice olarak, ister bir okul görevi üstlenmesi, ister devletin imar faaliyetlerindeki önemi, isterse de Osmanlı'nın sanat algısını ve sanata verdiği değeri yansıtması açısından Saray Nakkaşhânesi'ni önemli sosyal bir kurum olarak nitelendirebiliriz. Meseleyi genellikle kitap sanatları, özellikle ise tezhip açısından ele alırsak Osmanlı nakkaşhânelerinde, Timurî veya Türkmen üslupları gibi, farklı kültürlerin taşıyıcısı olan sanat anlayışları toplanarak yeniden biçimlendirilmiş, dolayısıyla farklı üslûplardan faydalanmak suretiyle Osmanlı kimliğini yansıtan yeni bir üslûp oluşturulmuştur. Nitekim Osmanlı coğrafyasındaki sanatkârın soyut

²⁰ Aziz Doğanay, "Klasik Devir Hanedan Türbelerinde Tezyinat", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy.14, s.166.

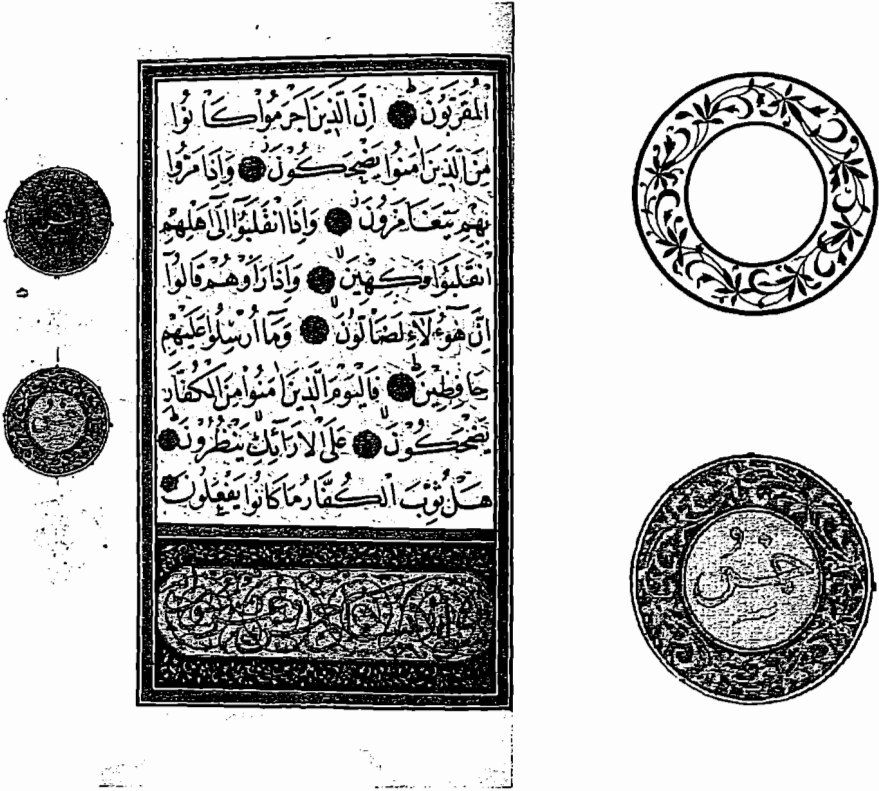
kavramları algılayışı ve XV. yy.'ın ortalarında bir cihan h kimiyeti kurmak isteyen devletin imparatorluğa ge i teki fikr  zenginliği, dönemin eserlerinde; seçilen renklerdeki ışık değeri, kompozisyon veya tasarım çeşitliliği ile somut olarak ifade edilmektedir. Daima yeniliğe açık olan Osmanlı sanat arının eserlerini oluştururken kar ıla tı ı farklı fikir veya biçimleri, kopya etmeden, kültür süzgecinden geçirerek    msemesi ve kendine has bir tarz meydana getirmesi, medeniyet oluşturan bir kültüre yakı ır biçimde geli mi tir.



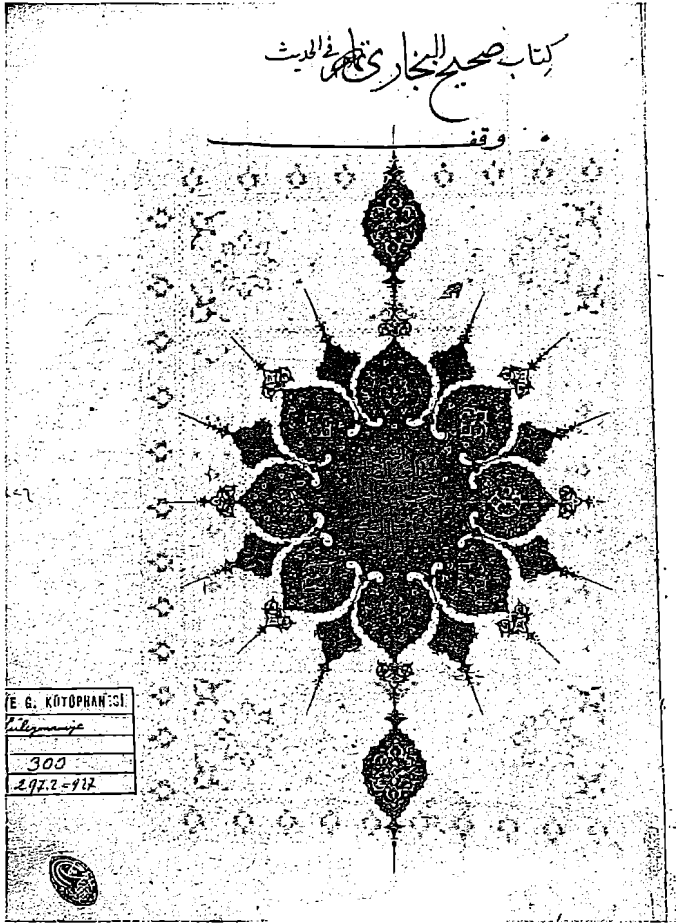
Resim 1. *Makâsıdü'l-Elhân*, TSM. R.1726, vr.1b-2a.



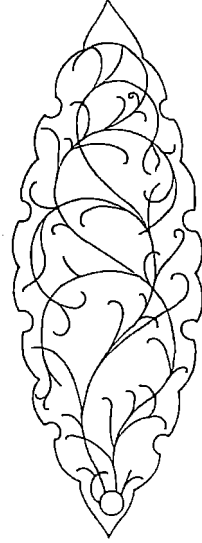
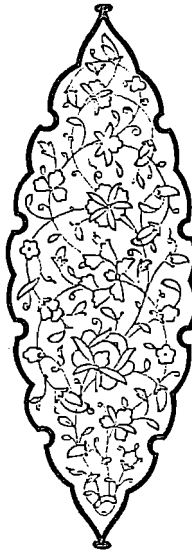
Resim 2. *Divan*, SK. Ayasofya 3945, syf.88.



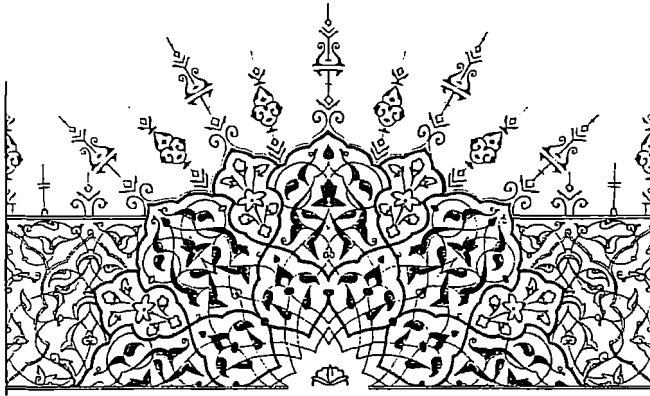
Resim 3. *Kur'an-ı Kerim*, TSMK. YY. 913, vr. 548 a.



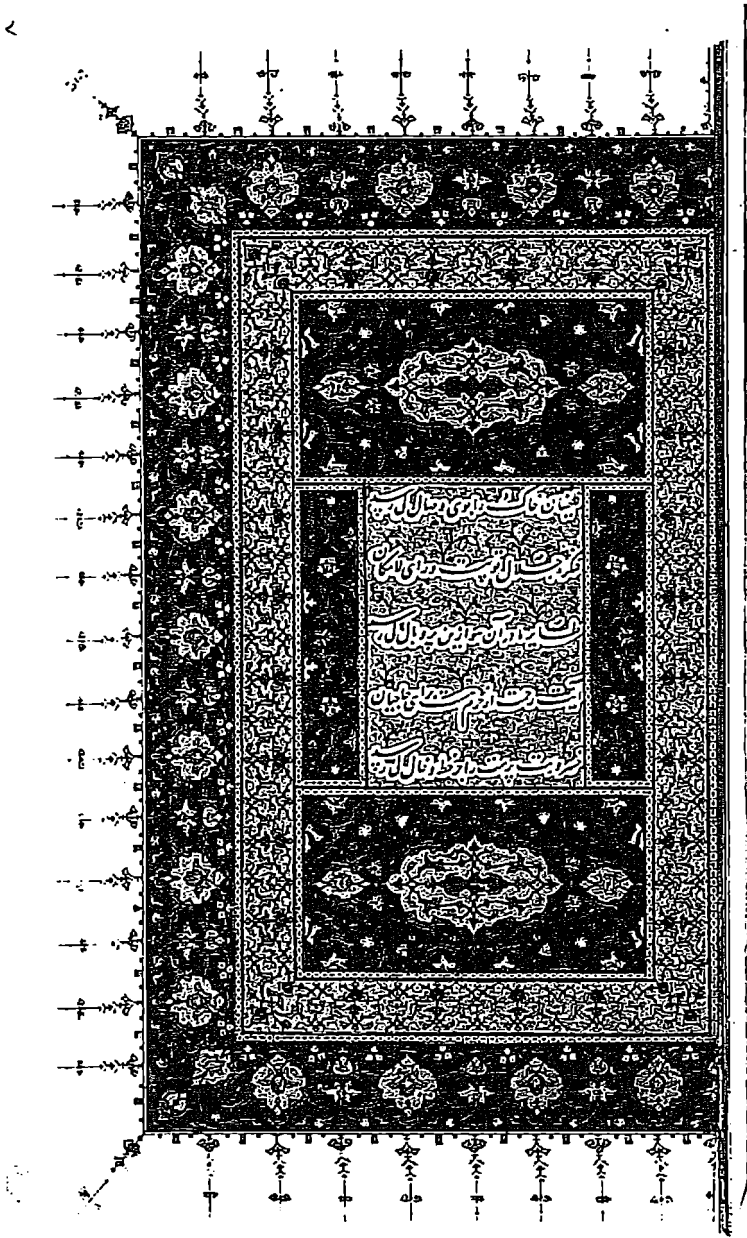
Resim 4. Kitabü Sahîhi 'l-Buharî, S.K. 300, vr. 2a.



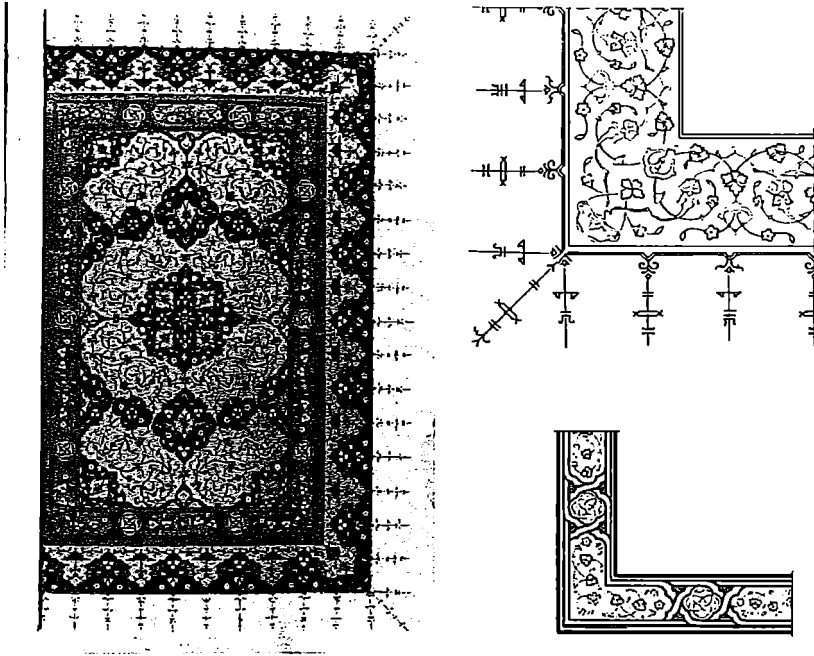
Resim 5-Çizim 1. *Kur'an-ı Kerîm*, TSMK. YY.913, vr.4a.



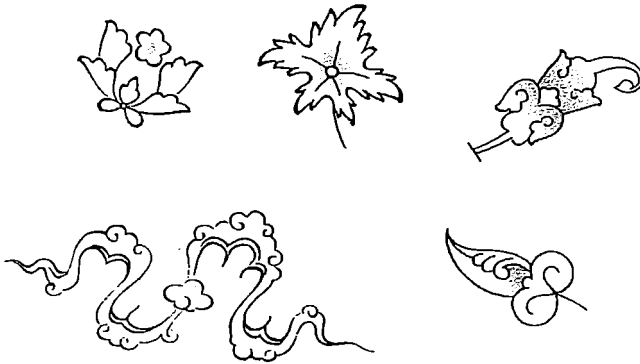
Resim 5-Çizim 2. *Kur'an-ı Kerîm*, TSMK. YY.913, vr.4a.



Resim 6. Nasir Buhari Divani, SK. Ayasofya 3946, vr.3a.



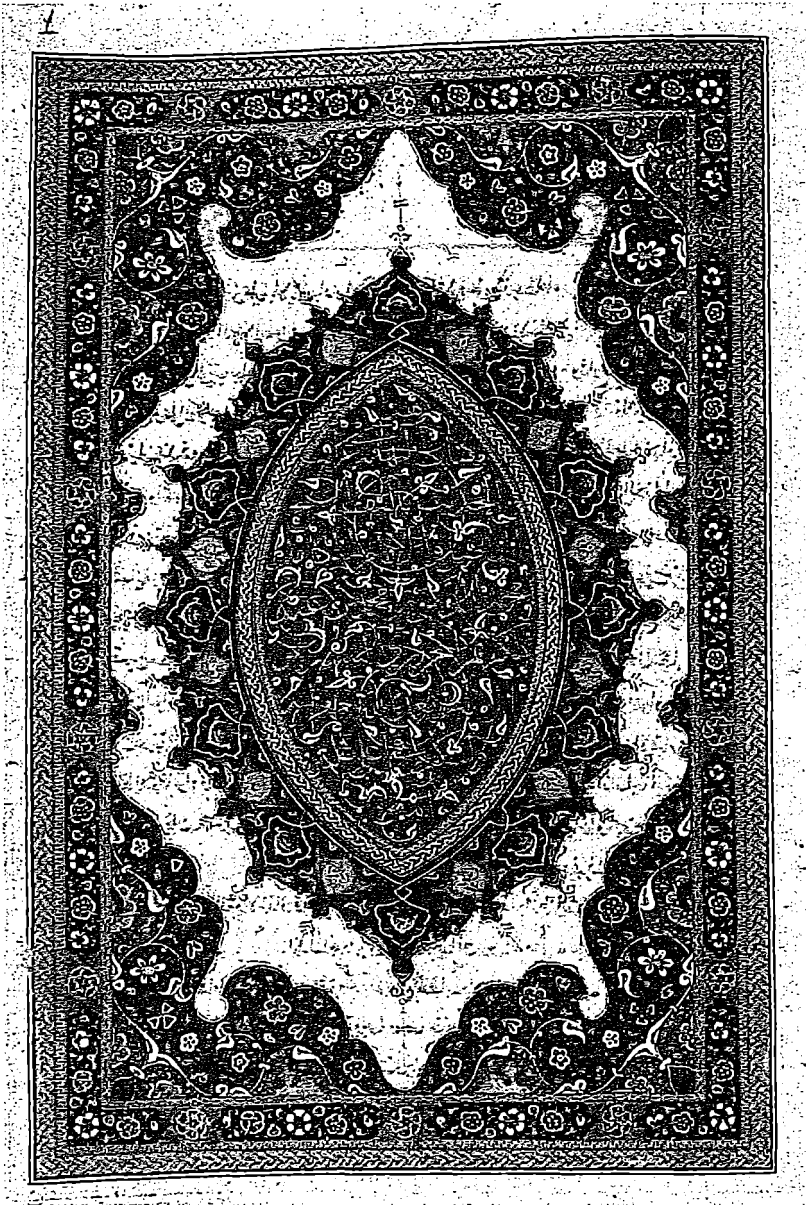
Resim 7-Çizim 1. TSMK EH.71, vr.2a.



Resim 7-Çizim 2. TSMK EH.71, vr. 2a.



Resim 8. Albüm, İÜK. FY.1423, vr.3a.



Resim 9. *en-Nihâye fî Garâibi 'l-Hadis*, SK. Süleymaniye 1025, vr.1b.

KAYNAKÇA

AKSOY Şule-Filiz Çağman, **Osmanlı Sanatında Hat**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

BAYAT Ali Haydar, “Osmanlı El Sanatlarının Gelişmesinde Ehl-i Hiref’in Rolü ve Kimliği”, **El Sanatları Dergisi, Türk El Sanatlarının Dünü-Bugünü-yarını Sempozyumu Tebliğleri** (4 Nisan 1994), Ord. Prof. Dr. A.Süheyl Ünver’e Armağan, sy. 1, Konya, 1997, s.53–63.

ÇAĞMAN Filiz, “Saray Nakkaşhânesinin Yeri Üzerine Düşünceler”, **Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri**, Sandoz Kültür Yayınları, İstanbul, 1989, s.35–46.

_____, “Baba Nakkaş”, **DİA**, c.4, İstanbul, 1991, s.369–370.

_____, “Mimar Sinan Döneminde Saray’ın Ehl-i Hiref Teşkilatı”, **Mimar Sinan Döneminde Türk Mimarlığı ve Sanatı**, haz. Zeki Sönmez, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1988, s.73–77.

DERMAN Çiçek, “Timurlu Devri Tezhip Sanatının Fatih Devri Tezhibine Katkıları”, **6. Türk Kültürü Kongresi: Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etki ve Katkıları**, Ankara, 21–26 Kasım 2005, (Yayınlanmamış Bildiri Metni).

DOĞANAY Aziz, “Klasik Devir Hanedan Türbelerinde Tezyinat”, **Di-
van İlmi Araştırmalar**, İstanbul 2003/1, sy.14, s.165–184.

HINZ Walther, **Türkmen Akkoyunlu İmparatorluğu**, haz. Necib Aygün Akkoyunlu, Adil Şen, Ankara, t.y.

KARATAY Fehmi Edhem, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu**, c.1, (A.800), Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, 1962.

KÜPELİ Gülnihal, **II. Bâyezid Dönemi Tezhip Sanatı**, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Ana Sanat Dalı Tezhip Süsleme Programı, (Yayınlanmamış) Sanatta Yeterlik Tezi, Danışman: Prof. Çiçek Derman, İstanbul, 2007.

MAHİR Banu, **Osmanlı Minyatür Sanatı**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

TANINDI Zeren, “Kitap ve Tezhibi”, **Osmanlı Uygarlığı**, haz. Halil İnalçık, Günsel Renda, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2003, c.2, s.865–891.

_____, “An Illuminated Manuscript of the Wandering Scholar Ibn al- Jazari and Wandering Illuminators Between Tabriz, Shiraz, Herat, Bursa, Edirne, İstanbul in the 15th Century”, **Turkish Art 10th International Congress of Turkish Art**, 17–23 September 1995 Geneve, ed. François Deroche, Foundation Max Van Berchem, Geneve, 1999, s.647–655.

_____, “Nakkaşhâne”, **DİA**, c.32, İstanbul, 2006, s.331.

UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984.

ÜNVER A. Süheyl, “İstanbul’un Fethinden Sonra İlim ve Sanat” **Fethin 511. Yıldönümü Konferansları**, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1964, s.16–28.

_____, **İstanbul Risaleleri IV**, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul, 1995.

YAZIR Mahmud Bedreddin, **Medeniyet Âleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli**, c.1, Ankara, 1981.