

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 12 SENTYABR (EYLÜL) 2009

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

MƏSLƏHƏTÇİ

Vasim Məmmədəliyev

REDAKTOR / EDITÖR

Akif Köten

REDAKTOR MÜAVİNİ

Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev (Bakı Dövlət Universiteti) • Prof. Dr. Celal Erbay (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zekəriya Güler (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Mustafa Altundağ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Ömer Aslan (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Muammer Erbaş (9 Eylül Üniversitesi İlahiyyat fakültesi) • Yrd. Doç. Dr. Akif Köten (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dos. Salman Süleymanov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • i.e.n. Namiq Abuzərov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • Dr. Qoşqar Səlimli (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • Dr. Adilə Tahirova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • i.e.n. Mübariz Camalov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • i.e.n. Elşad Mahmudov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • Dr. Mehriban Qasıмова (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • Dr. Sevinc Aslanova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi) • Dr. Aqıl Şirinov • Dr. Elnurə Əzizova (Xəzər Universiteti) • Dr. Ülkar Abuzərova (Xəzər Universiteti).

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

Əhməd Cəmil 41 A/Yasamal/Baku

bduilahiyyat@yahoo.com

Tel: 510 65 45, Fax/tel: 432 29 94

ISBN: 978 – 9952 – 450 – 55 – 2

Tiraj: 1000

Məcmuəmiz hakəmlə bir məcmuədir.

AAK tərəfindən təsdiq olunmuşdur. İldə iki dəfə nəşr olunur.

Nəşr olunan məqalələrin elmi məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.

İL 6 NÖMRƏ 12 BAKI–2009

№ 12 Sentyabr (Eylül) 2009

İÇİNDƏKİLƏR

VƏHDƏTİ-VÜCUDLA VƏHDƏTİ-ŞÜHUDUN FƏRQİ V.M.MƏMMƏDƏLİYEV	7
ƏRƏB DİLİNDƏ BAĞLAYICILAR f.e.n. Salman SÜLEYMANOV	17
QURANI-KƏRİMDƏ HÖKMLƏRİN İLLƏTİNİN NƏSLƏ TƏYİN OLUNMASI i.e.n. Mübariz CAMALOV	23
ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ KƏMİYYƏT KATEQORİYASININ ÖZÜNƏMƏXSUS FORMALARINDAN OLAN TƏSNİYƏNİN ŞƏKİLÇİLƏRİ VƏ LEKSİK-SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ Aslanova Süsən Yusif qızı	33
İSLAMAQƏDƏRKİ DÖVR ƏRƏBİSTAN YARIMADASINDA TARİX VƏ TARİXŞÜNASLIQ Elşad MAHMUDOV	43
ŞİFAHİ ƏRƏB ƏDƏBİYYATINDA İSLAMAQƏDƏRKİ NƏSR NÜMUNƏLƏRİNİN İZİ İLƏ... V.VƏLİYEV	59
İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ SAHƏSİNDƏ MƏNBƏ VƏ METODLA BAĞLI BƏZİ PROBLEMLƏR VƏ HƏLLİ YOLLARI i.e.n. Adilə TAHİROVA	67
HZ. ÖMƏR DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN i.e.n. Qoşqar SƏLİMLİ	77
HƏDİSLƏRİN MƏTN BAXIMINDAN TƏHLİLİ MƏSƏLƏSİ i.e.n. Namiq ABUZƏROV	89
ORTA ASIR AZERBAIJAN ŞEHİRLƏRİ Dr. Abbas QURBANOV	101

CƏFƏRİ FİQHİNDƏ ƏRİN BOŞAMA SƏLAHİYYƏTİNİN ŞƏRİ ƏSASLARI	
<i>Dr. Əhməd NİYAZOV</i>	111
NƏSİRƏDDİN TUSİNİN FƏLSƏFƏSİNDƏ VARLIQ VƏ MAHİYYƏT CƏHƏTİNDƏN RUH / NƏFS NƏZƏRİYYƏSİ	
<i>Dr. Anar QAFAROV</i>	139
İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMUNDA KADINLARIN TEZYİNİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR	
<i>i.e.n. Elnurə ƏZİZOVA</i>	151
İSLAM KONFRANSI TƏŞKİLATININ (İKT) AZƏRBAYCANLA ƏLAQƏLƏRİ	
<i>Günel İSMİXANOVA</i>	165
ÖZEL EĞİTİM MERKEZLERİNDE ÇALIŞAN EĞİTİMCİLERİN TÜKENMİŞLİK DÜZEYLERİ İLE ALGILADIKLARI ROL ÇATIŞMASI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN KƏRŞİLƏŞTİRİLMƏSİ	
<i>Yrd. Doç. Dr. Hafız BEK, S.Barbaros YALÇIN, Doç. Dr. Ali Murat SÜNBUL, Yrd. Dr. Hakan GÜLVEREN</i>	173
İSLAM HÜQUQUNDA MÜLKİYYƏT HAQQININ MƏHDUDLAŞDIRILMASININ MÜMKÜNLÜYÜNƏ DƏİR	
<i>Halit ÇALIŞ</i>	199
İMAM HƏSƏN ƏL-ƏSKƏRİ (Ə) VƏ ONUN “TƏFSİR” ƏSƏRİ	
<i>Aslan HƏBİBOV</i>	223
ETNOSİYASƏT – ETNOSEPARATİZMİN TƏNZİMLƏNMƏ PRİNSİPLƏRİ	
<i>İmdad BAYRAMOV</i>	233
ALLAH ZİKRİNİN HƏQİQƏTİ	
<i>Məcid BAVƏRDİ</i>	243
CƏMİYYƏTİN SOSİAL İNTEQRASIYASINA İSLAMİ BAXIŞ	
<i>Dr. Mehman İSMAYİLOV</i>	253
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЯПОНСКИХ НАРЕЧИЙ	
<i>Минара ШУКЮРОВА</i>	261

QURANIN “YEDDİ HƏRF” ÜZRƏ NAZİL OLMASI <i>Mirniyaz MÜRSƏLOV</i>	267
İSLAMDA YAŞAMAQ HÜQUQU <i>Müşərrəf ƏLİYEVƏ</i>	279
ƏS-SƏMANININ “KİTAB ƏL-ƏNSAB” ƏSƏRİ AZƏRBAYCANLI ALİMLƏRİN FƏZİLƏTLƏRİ HAQQINDA <i>t.e.n. Nərgiz ƏLİYEVƏ</i>	287
BƏNİ ƏHMƏR DÖVRÜ ƏNDƏLÜS DİL MƏKTƏBİ <i>Dr. Qiyas ŞÜKÜROV</i>	295
ŞUMER DİLİ VƏ TARİXDƏ ŞUMERLƏR <i>Ruhəngiz KƏRİMLİ</i>	307
XİLAFƏT ORDULARININ AZƏRBAYCANA GƏLİŞİ ƏRƏFƏSİNDƏ BURADA İNZİBATI – SİYASİ BÖLGÜ <i>Tariyel RƏSULOVA</i>	317
NƏSİMİ POEZİYASINDA ƏRUZ VƏZNİ <i>Ülviyyə SƏLİMBƏYOVƏ</i>	325
MƏHƏMMƏD PEYĞƏMBƏRİN (S) TƏHSİL METODLARI <i>Xəqani ABASOV</i>	339
YENİ DÖVR AVROPA FƏLSƏFƏSİNDƏ RUH PROBLEMİNİN QOYULUŞUNA DAİR <i>Həsəni Zəhra Baratəli qızı</i>	353

VƏHDƏTİ-VÜCUDLA VƏHDƏTİ-ŞÜHUDUN FƏRQİ

V.M.MƏMMƏDƏLİYEV¹

İslam aləmində vəhdəti-vücuda (varlığın birliyi) bir təlim kimi Mühyiddin İbnül-Ərəbiyə (1165-1240), vəhdəti-şühud (görmənin, müşahidənin birliyi, bir görmə) isə İmam Rəbbaniyə (1564-1634) aid edilsə də, onların hər ikisi bu və ya digər şəkildə özünü onlardan əvvəl yaşamış mütəsəvviflərin sözlərində, fikirlərində biruzə verməkdədir.

Cüneyd Bağdadidən (v.909) tövhid haqqında soruşduqda o, “Tövhid qulun Allahın hüsurunda bir qaraltı, bir kölgə kimi olmasıdır” deyə cavab vermişdi. Cüneyd başqa bir yerdə də tövhidi anladarkən “O, qədimi mühəddən (sonradan olandan, sonradan yaradılıandan) ayırmaqdır” demişdi. Bu sözlərin əsl mənası Allahdan başqa hər şeyi yox bilmək, yalnız Allahı var görməkdir. Onun digər bir adı isə “fəna fillah”- Allahda fani olmaq, yox olmaqdır (1,282).

Mühəmməd bin Vasi (v.744) “Heç bir şey görmədim ki, onda Allahı görmüş olmayam” demiş, başqa bir sufi isə “Heç bir şey görmədim ki, ondan öncə Allahı görmüş olmayam” demişdi. Bu sözlərdən Cüneydə aid olanlar vəhdəti-vücuda, Mühəmməd bin Vasiyə və adı çəkilməyən həmin sufiyə aid olanlar isə vəhdəti-vücuda dəlalət edir (1,238).

Vəhdəti-şühud görünüşü formalaşdırıb sistemləşdirən Əbül-Bərəkət Əhməd bin Əbdüləhəd bin Zeynüləbidin əl-Faruqi əs-Sirhindi (Sərhindi) 1564-cü ildə Şərqi Pəncabda yerləşən Sirhind (Sərhind) şəhərində dünyaya gəlmişdir. Dehli ilə Lahur arasında olan Sirhind (Sərhind) “aslanlar ormanı” deməkdir. Vaxtı ilə bu şəhərdə çoxlu şir yaşadığı üçün ona bu ad verilmişdir. Əhməd bin Əbdüləhəd Nəqşbəndiyyə təriqəti mənsubları arasında “İmam Rəbbani” (ilahi biliklərə sahib olan imam, rəhbər) və “müəddid-əlfi-sani” (hicrətin ikinci minilliyinin yenilikçisi) adları ilə məşhurdur. Ömrər bin Xəttabın (r.a) nəslindən olduğu üçün ona Faruqi də deyilir. Atası

¹ BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekanı, akademik

Çiştiiyə və Qadiri şeyxi idi. Onun təsəvvüfə, xüsusilə vəhdəti-vücuda dair bir neçə risaləsi mövcuddur (2,194-195).

İmam Rəbbani ilk təhsilini atasından almış, onun yanında Kələbazibnin “ət-Təarüf”, Sührəvərdinin “Avarifül-məarif” və Mühyiddin İbnül Ərəbinin “Füsusul-hikəm” kuitablarını oxuyub öyrənmiş, sonralar dövrünün məşhur alimlərinin dərslərinə gedib onlardan fıqh, kəlam, hədis və təfsir elmlərini əxz etmişdir.

Hənəfi məzhəbinə mənsub olan İmam Rəbbani təsəvvüfdə Nəqşbəndiiyə təriqətinin Mücəddidiyyə şöbəsinin banisidir (3,332).

Doğma şəhərində ilk təhsilini başa vuran İmam Rəbbani biliyini daha da artırmaq məqsədi ilə Siyalkut şəhərinə səfər edib orada Kəmaləddin Kəşmiridən dərslər almışdır.

Bir rəvayətə görə, İmam Rəbbani atasının vəfatından sonra həcc niyyəti ilə Sirhindi tərk edib Məkkəyə yollanmış, səfər əsnasında Dehliyə gedib orada məşhur Nəqşbəndiiyə şeyxi Baqi Billahla görüşmüş, onu özünə təriqət piri qəbul etmişdir. Baqi Billah İmam Rəbbaninin böyük fitri qabiliyyətə malik olduğunu duyaraq var qüvvəsini özündəki mənəvi feyzi ona yönəltməyə sərf etmişdir (7,14).

Peyğəmbərimiz (s.ə.s) hər əsrdə bir mücəddidin (yenilikçinin) gəlib dini xurafat və bidətlərdən qoruyacağını, onun təmizliyini təmin edəcəyini xəbər vermişdir (4;5,I,243).

İmam Rəbbani belə hesab edir ki, əsrin mücəddidi başqa, minilliyin mücəddidi başqadır. Onların arasındakı fərq yüzlə min arasındakı fərq kimidir, hətta daha böyükdür (6,II,21). Əvvəlki ümmətlərdə minilliyin keçməsi ilə növbəti peyğəmbərin (nəbinin) deyil, ülul-əzm bir peyğəmbərin göndərilməsi lazım gəlirdi. İndi isə öncə olan ümmətlərdəki ülul-əzm peyğəmbərin yerini tutacaq tam mərifət sahibi bir alim və arifə ehtiyac duyulur (6,I,390). Mücəddidin vəzifəsi sadəcə olaraq zamanın keçməsi nəticəsində aşınmış, köhnəlmiş və pozulmuş şeyləri düzəltmək, təshih etmək deyil, eyni zamanda daha öncə bilinməyən məsələləri yalnız özünə xas olan həqiqətdən, peyğəmbər bilgisindən istifadə yolu ilə izah etməkdir. Bu cür elmlərə və mərifətə sahib olan kimsə ikinci minilliyin mücəddididir (6,II,21).

İmam Rəbbaninin dünyaya gəldiyi vaxtlarda Hindistanda siyasi və dini duyum çox mürəkkəb idi. XIII əsrdə Türkünistan, Xarəzm və Mavəəənnəhri darmadağın edib kiçik ərazilər halına salmış Moğol istilasını Hindistana

sirayət edə bilməmişdi. O zamanlar bu geniş ərazidə inanc əsaslarının zəifləməsi, yerli hökmdarların tanrı qəbul edilməsi, sərvət sahiblərinin, əyləncədən başqa bir şey haqqında düşünməməsi, haram qazancın, zülm və özbaşnalığın ayaq tutub yeriməsi Moğol hökmdarı Əkbər şahın dövrünə qədər sürüb gəlmişdi (3,330).

Əkbər şahın məclislərində gedən söhbətlərin məğzi bundan ibarət idi ki, islam dininin əsl sahibləri cahil və bədəvi bir qövmdür. Bu din yüksək bir millətə uyğun deyildir (3,330;7, 23-27).

Əkbər şahın idarəsi altında olan bölgələrdə, şəhərlərdə peyğəmbərlik müəssisəsi, axirət fikri, cənnət, cəhənnəm kimi inanc əsasları mübahisə mövzusu olmağa başlamışdı. Qurani-Kərimin Allah kəlamı olduğuna şübhə ilə baxılır, dinə dair əmr və yasaqların bir çoxu asanlıqla inkar edilir, tənəsüx (ruhun bir bədəndən başqasına keçməsi) ideyası yayılıb genişlənirdi. Sarayda heç kəs namaz qılmağa cürət etmirdi. Əkbər şahın zamanında yüksək nüfuz sahiblərindən olan Əbül-Fəzl daha irəli gedərək namaz, oruc, həcc və başqa ibadətlər barəsində mübahisə etməyə başlamışdı (7,23-27).

İmam Rəbbaninin İbnül-Ərəbinin vəhdəti-vücuda görüşünə qarşı çıxmasının əslində bir sıra haqlı səbəbləri var idi. Əkbər şah Hindistanda xristianlıq, yəhudilik, islamiyyət və zərdüştiliyi birləşdirən yeni bir sinkretik din icad etməyə başlamışdı. Bu din anlayışında panteist düşüncə açıq-aydın şəkildə önə çıxırdı. Vəhdəti-vücuda panteizm (vəhdəti-mövcud) arasında olan bəzi oxşarlıqlar da belə bir düşüncənin rəvac tapmasına imkan yaradırdı. Belə bir şəraitdə İmam Rəbbani tövhid dininin müdafiəçisi kimi vəhdəti-vücuda görüşünün çətinliyi və müəyyən cəhətlərdən panteizmə bənzəməsi səbəbi ilə onun yerinə vəhdəti-şühud düşüncəsini formalaşdırmağa başlamışdı (1,296).

İmam Rəbbani gənc yaşlarında dini ehya etmək onu dirçəltmək məqsədilə rəsmi hökumətlə, iqtidarla mübarizə aparmağa məcbur oldu. İqtidarın nəzərində həqir görünən islamı müdafiə etməsi İmam Rəbbaniyə çox baha başa gəldi. O, zindana atıldı, lakin rəsmi dairələrin bu hərəkəti xalq kütlələri içərisində onun nüfuzunun yüksəlməsinə, onların üzərində təsirinin artmasına səbəb oldu. Nəhayət, Allahın möcüzəsi kimi, günlərin birində dövrün hökmdarının oğlu Cahangir ona meyl etdi. Bir müddət sonra Şah Cahangir adı ilə taxta çıxmış bu sağlam təfəkkür sahibi öz oğlu Xürrəmi də İmam Rəbbaninin müridləri sırasına qatdı. Beləliklə, iqtidarın uzun

zamandan bəri islama qarşı tutduğu düşmənçilik mövqeyi və siyasəti də dəyişməyə başladı. İnad və kin öz yerini təzim, hörmət və ehtirama verdi.

İmam Rəbbaninin vəfatından üç il sonra Şah Cahanın bir oğlu dünyaya gəlmişdi. Dövrünə görə yaxşı təhsil almış bu gənc atasından sonra onu əvəz edərək həmin siyasəti davam etdirirdi.

İmam Rəbbani Hindistanda alovlanan küfr ocağını söndürməklə kifayətlənməyib həm də o dövrdə təsəvvüfə rahiblik və fəlsəfədən təmizlədi və həmin dövrdə özünə yer almağa başlayan bidət və xürafatları da yox etdi (7,31). İmam Rəbbanin islam dini qarşısında olan ən böyük xidməti məhz budur.

Mütəxəssislərə məlum olduğu kimi, əslində bütün sufilər varlığın Allaha aid olduğnu, qalan bütün varlıqların Onun varlığından ayrı olduğu fikrini qəbul edirlər. Mütəsəvviflər yalnız “Allah əşyanın eynidir” deyən panteizmi (vəhdəti-mövcudu) rədd edirlər.

Nəqşibəndiliyin banisi Bəhaəddin Nəqşibənd vəhdəti-vücuda barəsində ayrıca bir risalə yazmış, həmin risalədə İbnül-Ərəbinin fikirlərini mənimsəyərək onları qəbul etmişdir. Bəhaəddin Nəqşibənd qeyd edir ki, varlıq Allaha aiddir. Allaha aid varlıq mərtəbələrə enərək çoxalmaq cəhətilə kainatı təşkil etmişdir. Bu çoxalmaya baxmayaraq bütün mərtəbələrdə yalnız mütləq Varlıq mövcuddur. Ondan başqa bütün mahiyyətlər həmin mütləq Varlığın şəkillərə girməsi, örtülərə bürünməsidir. Çoxalma (təəddüd) həqiqətdə deyil, sadəcə görüntülərdədir (8,123).

“Allah Musaya bir ağacdan təcəlli etmişdi. Həzrəti Peyğəmbər də Rəbbini bir gənc surətində görmüşdü. Əslində Allah hər hansı bir surətdən xalidir, amma onda görünə bilər. Madam ki, Allahın ağacda və gəncdə təcəllisi mümkündür, o halda bütün yerdəki və göylərdəki mərtəbələrin onun bir təcəlli görüntüsü olması niyə mümkün olmasın?” (8,122-123).

“Madam ki, bir tək varlıq vardır, o halda axirətdə savab və cəza görə, nemət içində yaşayan və əzab çəkən kimdir?” sualına Bəhaəddin Nəqşibənd belə cavab verir: “Dünyada dövlətli-kasıb çeşidliyi olduğu kimi, orada da vardır. Varlıq birdir, amma cüziyyatda çoxalar, özü də etibari deyil həqiqi çoxalar. Elə isə, fərdlər var. Bunu kimsə inkar edə bilməz” (8,124).

İmam Rəbbani atasının ömrünün sonunadək vəhdəti-vücuda düşüncəsində olduğunu, “fəqihin oğlu da yarıfəqihdir” qaydasınca özünün də ilk zamanlar

bu inanca sahib olduğunu, nəhayət, şeyxi Məhəmməd Baqinin irşadı ilə həqiqətə yetişdiyini (vəhdəti-şühuda ulaştığını) bəyan edir (8, 124-125).

İmam Rəbbaniyə görə, Allah-Təala heç bir şeylə birləşməmişdir. Allah Allahdır, aləm də aləmdir. Aləm Allahın qeyridir. Vücudu (varlığı) vacib olan Allah vücudu mümkün olanla birləşə bilməz. Alah-Təala hər bir eyib və nöqsandan kənardır. Allah necəlikdən və nəcürlikdən xali, aləm isə bu xüsusiyyətlərlə məhduddur. Hüdudsuz məhdudun eyni demək və Allahı mümkün varlıqla (yaradılmışla) bir qəbul etmək doğru deyildir. Qədimlə hadis (sonradan var olan, sonradan yaradılan) eyni ola bilməz (3,335).

Məkansız olan məkana sığmaz. Sonsuzu məhduddan ayrı düşünmək lazımdır. Xarici və daxili aləmdə (daxilimizdə) gördüklərimiz Allahın əlamətləri və şahidləridir. Bəhaəddin Nəqşibənd bunu “Allah görülən, eşidilən və bilinən hər bir şeyin qeyridir” deyər bildirmişdir.

İmam Rəbbani belə hesab edir ki, əşyanın Allahın eyni olduğunu dərk etmək məqamı vəhdəti-vücuda məqamı deyildir. Çünki bu məqamda ittihad (birləşmə), eyniyyət (eynilik), tənəzzül (enmə) və təşbih (bənzətmə, bənzəyiş) yoxdur. Allah-Təala zati ilə də, sifətləri ilə də dəyişməz və sonradan olanlara bənzəməz.

İmam Rəbbaniyə görə, vəhdəti-vücuda görüşünə sahib olanların “Həmə ust” (Hamı Odur) sözündən məqsədləri əşya həqiqətdə mədum (yox), Allah isə mövcuddur deməkdir. Mövlana Cəlaləddin Rumi də Məsnəvisində “Peyğəmbərlər xalqı Haqqa qovuşdurmaq üçün göndərilmişlər. Xalqla Haqq eyni olsaydı, nəyi (kimi kimə-V.M) qovuşduracaqdılar” deməklə eyni şeyi bildirmişdir (3,336).

İmam Rəbbani Allahla məxluqat arasındakı münasibəti izah edərkən göstərir ki, Allah-Təalanın yaratdıqlarını əhatə etməsi və onlara yaxınlığı elmidir, yəni Allah kainatı elmi ilə əhatə etdiyi kimi, insanlara da elmi ilə onların şah damarlarından daha yaxındır.

İmam Rəbbani isim və sifətlər üçün ayrı durum olduğunu, Allahla aləm arasında əsmai münasibət olduğunu bəyan edir. Onun fikrincə, Allahın elmi olduğu kimi, mümkün varlıqda da o elmin surəti vardır. Qüdrətin və s.-nin mümkünatda surəti vardır.

İmam Rəbbaniyə görə, Allahın zati bunlardan ayrındır. Mümkünün bu zətdən nəsibi yoxdur. Mümkünün zati ilə mövcud olduğunu demək mümkün

deyildir. Çünki mümkün Allah-Təalanın isim və sifətlərinin surətləri üzrə yaradılmışdır.

İmam Rəbbani belə hesab edir ki, isim və sifətlər Allahı məhəlli və məzhəri-görünmə yerləri və görüntüləridir. Əgər mümkün olan varlıqlarda həyat varsa, o həyat da Haqqın güzgüsüdür. Elm, qüdrət və s.də Allahın qüdrətinin güzgüsüdür. Allahın isə aləmdə görünmə yeri və güzgüsü mövcud deyildir, çünki Allah-Təalanın zatının aləmlə heç bir münasibəti yoxdur (3,337).

İmam Rəbbani göstərir ki, sufilər hər nə qədər aləmi xaricdə yox (mədum) bilsələr də, yenə onun vəhmi (xəyali) bir vücud olduğuna inanırlar. Onlar xəyali çoxluğu inkar etməzlər. Bütün bunlara baxmayaraq onlar bu xəyali vücudun (varlığın) xaricdə göründüyünü xəyalın keçməsi ilə keçib getmədiyini, bəlkə xəyali bir vücud, xəyali bir görüş olduğunu söyləyirlər. Çünki bu xəyali vücud Allahın qüdrəti ilə mövcuddur. O, zavalıdan (yox olmaqdan) və pozulmaqdan qorunmuşdur (9,II,50).

İmam Rəbbani filosofların panteizm haqqındakı görüşlərindən bəhs edərkən göstərir ki, panteist filosoflar da aləmin xəyalıdan ibarət olduğunu qəbul edirlər. Əşyanın aradan qalxmasını təsəvvür və xəyalın aradan qalxması ilə izah edirlər. Onlar belə hesab edirlər ki, əşyanın varlığı insanların inanclarına bağlıdır. Panteist filosoflar Allahın icadını (yaratmasını) inkar edir və əşyanı Allaha dəlil qəbul etmirlər. Alimlərə gəldikdə isə, onlar əşyanı xaricdə qəbul edib, onun vücudunu Haqqın vücudu qatında zəif təsəvvür edir və Allahın vücuduna nisbətə mümkün olan vücudu yox bilirlər (9, II 50).

İmam Rəbbani sufilərin əşyanı haqqın zühurları (görüntüləri) bildiklərini, isim və sifətləri Allahın tənəzzülü (enişi) zənn etdiklərini söylədikdən sonra özünün bu fikirdə olmadığını bəyan edib belə deyir: "...Məsələn, bir insanın kölgəsinə, bu kölgə insanla ittihad (birləşmə) halındadır, onunla eyniyyət nisbəti vardır demək doğru deyildir. İnsan öz əsliyyəti üzrədir, kölgə isə ondan meydana gəlmişdir, demək olar. Zaman-zaman mütəsəvviflər Allaha olan ifrat sevgidən dolayı Haqqın kölgəsi durumunda olan mümkünatın varlığını Allah-Təaladan başqa bir şey görməzlər (fəna fit-tövhid). Sufilər bu hallarında davam etdikləri müddət boyu "zilli (kölgəni) Haqqın eyni" zənn edərlər. Bu durum belə izah edilə

bilər: kölgə yoxdur (mədumdur), mövcud olan o kölgənin sahibidir (3, 153; 9, II, 50).

İmam Rəbbani bu misalı verdikdən sonra əşyanın da sufilərin nəzərində Allah-Təalanın isim və sifətlərinin təcəlli surətləri olduğunu, Onun eyni olmadığını “Həme ust” cümləsinin “Həme əz ust” (Hər şey ondandır) kimi dəyərləndirilməsinin (ifadə edilməsinin-V.M.) lazım olduğu fikrini irəli sürür.

İmam Rəbbani həmçinin belə hesab edir ki, əgər bir kimsə əşyanın Haqqın eyni olduğunu qəbul edib “Həme ust” (Hər şey Odur) deyə hökm edərsə və əşyanın Allah Təala ilə birləşmiş olduğunu, vacibin mümkündə, sorumsuzun sorumluda qeyb olduğunu iddia edərsə, şübhəsiz ki, o, inkara, ilahada (allahsızlığa), zəlalətə və zındıqlığa (azğınlığa) düşər.

İmam Rəbbani vəhdəti-vücuda məqamında ittihad (birləşmə), eyniyyət, tənəzzül (enmə) və təşbih (bənzəmə, bənzəyiş) olmadığını, Haqqın zatıyla və sifətləri ilə dəyişmədiyini, sonradan olanlarla əlaqəsi bulunmadığını bildirdikdən sonra, alimlərin hülul (həll olma, təcəssüm) və ittihad (birləşmə) əndişəsindən dolayı “Əşya Haqqın zühurlarıdır” cümləsinə işlətməkdən çəkindiklərini bildirir (3, 339; 9, II, 50).

İmam Rəbbani kəşfi xətanın da ictimad xətası ilə eyni sayıldığını, kəşfində xətası olan vəlinin də bir müctəhid kimi savad qazandığını bildirir. Lakin müctəhidin təqlidçiləri müctəhid hökmündə olduqları (bir savab qazandıqları) halda, kəşf sahibinin təqlidçiləri kəşfi xətanı təqlid etdiklərindən dolayı sorumlu olurlar. Çünki ilham və kəşf başqaları üçün dəlil olmadığı halda, müctəhidin sözləri qeyriləri üçün dəlil sayılır (9, II, 50).

İmam Rəbbani tövhidi vücudi və şühudi olmaqla iki qismə ayırır. Onun fikrincə, şühudi tövhid bir görmək (müşahidə anında birdən başqasını görməmək), vücudi tövhid isə tək mövcud bilmək, ondan kənarda (xaricdə) olanları yox qəbul etməkdir.

Vücudi tövhid sahibi Haqqın zatından başqa mövcud bilməz, isim və sifətləri elmi bir etibar zənn edir. Vücudi tövhid sahiblərinin fikrincə, mümkün (mümkün olan varlığın) həqiqətlərinə vücud qoxusu yetişməmişdir.

İmam Rəbbani belə hesab edir ki, fəna (yoxluq, yox olma) ancaq şühudi tövhidlə gerçəkləşir. Salik eynül-yəqin (yəqin görmə) halında sadəcə biri görür ki, bu həmin yolun zərurətindəndir. Bu məqamda bir olanı müşahidə

etmək o anda masivanın (Ondan başqasının) görünməsinə imkan verməz. Vücudi tövhid isə belə deyildir, başqa sözlə zəruri deyildir. Çünki elmül-yəqin mərifətsiz (biliksiz) meydana gəlir və masivanın (xarici aləmin) yoxluğunu ifadə etməz. İmam Rəbbani bunu günəşin işığını görənlərin kimsənin ulduzları görə bilməməsi misalı ilə izah edir. Günəş doğduqca ulduzlar görünməz, lakin bu onların yox olması demək deyildir. Sadəcə daha üstün, daha parlaq bir işıq ulduzların işığının görünməsinə mane olmuşdur. Həmin kəs bütün bunlara baxmayaraq, bilir ki, ulduzlar yox deyildir. Onlar günəşin parlaq işığından dolayı görünməzlər. Əgər bunda bir kimsə ulduzların varlığını inkar edərsə, səhv etmiş olar. Belə bir məqamda olan salik Allahın zatından başqasını inkar edərsə, belə bir hal ağıla və şəriətə ziddir. Lakin şühud məqamında birdən başqasını görməməkdə heç bir təhlükə yoxdur. Çünki günəş doğduqdan sonra ulduzları yox görmək başqa, o anda onları görməmək isə tamam başqadır (1,296;3,340).

İmam Rəbbaninin fikrincə, Mənsur Həllacın “Ənəl-Həqq” (Haqq mənəm) sözü ilə Bayəzid Bistaminin “Sübhani” (Mən pakam, bütün eyb və nöqsanlardan, naqis sifətlərdən xaliyəm) sözü şühudi tövhidin nəticəsidir. Çünki bu cür sözləri söyləyən kimsələrin nəzərində masiva (Allahdan başqası) görünməz. Necə deyirlər: “Sən çıxınca aradan, qalır səni yaradan!” (1,296;3,341).

Onu qeyd etmək lazımdır ki, vəhdəti-şühud görüşünün dərkə və izahı vəhdəti-vücuddan daha asan, daha ağılabatan olduğu üçün onun əleyhinə vəhdəti-vücut qədər çıxılmamışdır (1,297).

Oxuculara təqdim etdiyimiz icmal xarakterli bu məqaləyə yekun vuraraq onu qeyd etmək istəyirik ki, vəhdəti-vücutçular kainatda olan hər şeyi Allah-Təalanın isim və sifətlərinin təcəlliləri (görüntüləri, zühuru, kölgəsi) qəbul edib onları bir yox, bir xəyal kimi təsəvvür edirlər ki, bu da əslində xarici aləmi inkar etmək deməkdir. Vəhdəti şühudçular isə xarici aləmi inkar etməyib onu var bilir, yalnız müşahidə zamanı Allaha olan ifrat sevgidən dolayı Ondan başqasını görmürlər. Belə bir müşahidə, belə bir görmə həqiqətə daha uyğundur. Çünki bu halda xarici aləm öz varlığında qalır, amma salikin Allaha hədsiz sevgisi səbəbindən görünməz olur.

ƏDƏBİYYAT

1. H.Kamil Yılmaz. Anahtarlarıyla tasavvuf ve tarikatlar, İstanbul, 2002.
2. TDV İslam Ansiklopedisi, c.22, İstanbul, 2000.
3. Selcuk Eraydın. Tasavvuf və Tarikatlar, İstanbul, 1990.
4. Əbu Davud, Sunən, “Mələhim”, 1.
5. Acluni İsmail bin Muhamməd. Kəşfül-Xəfa, c. I-II, Beyrut, 1351.
6. İmam Rəbbani, Məarif-i-Ləduniyyə, c. I-II, Kəraçi, 1968
7. Ebul'l-Ala Mevdudi, İmam Rabbani ve İslam, ter. Hayreddin Karaman, İstanbul, 1968.
8. Süleyman Ateş. İslam tasavvufu, Ankara, Pars matbaası, tarixsiz.
9. ər- Rabbani Ahmet Faruqi, Mektubat, I-II, İstanbul, 1340, (Fazilet neşriyyat).

РАЗНИЦА МЕЖДУ ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД И ВАХДАТ АТ-ШУХУД

РЕЗЮМЕ

Приверженцы учения вахдат аль-вуджуд (единство бытия) полагают, что все, что существует во вселенной является проявлением имен и атрибутов Аллаха, представляя их тенью идей (аян сабита), существующих в божественном знании (мире), что означает отрицание реального мира и реальной действительности.

Что же касается приверженцев вахдат ат-шухуд (единство видения, наблюдения), то они, не отрицая существования реального (внешнего) мира, во время наблюдения не видят ничего кроме Аллаха из-за чрезмерной любви к Нему.

Такое видение, как видно, более соответствует реальной действительности, ибо в данном случае реальный мир не отрицается, лишь только из-за чрезмерной любви наблюдателя к Аллаху Всевышнему становится невидимым.

ƏRƏB DİLİNDƏ BAĞLAYICILAR

f.e.n. Salman SÜLEYMANOV

Ərəb ənənəvi dilçilik qaynaqlarında bağlayıcılar haqqında geniş məlumat vardır. Lakin onlar ayrı-ayrı bəhslərdə müxtəlif məsələlərlə əlaqədar olaraq çox səpələnmiş halda verilmişdir.

Buna görə də onların cəmlənməsi və sistemləşdirilməsi müəyyən çətinliklər meydana gətirir.

Ərəb dili dərslərlərində bağlayıcılar haqqında kifayət qədər məlumat vardır. Lakin onlar dərslək boyu səpələnmiş halda təqdim olunmuşdur.

Prof. Ə.Məmmədovun «Ərəb dili» (1998) dərslərində son dərslərdə bağlayıcılar haqqında yığcam icmal məlumat vardır. Lakin burada bağlayıcıların semantik və sintaktik xüsusiyyətlərinə görə təsnifatı verilməmişdir. A.A.Kovalyov, Q.Ş.Şarbatov «Учебник арабского языка» kitabında bağlayıcıları təsnif etmiş, qruplaşdırmışdır və konkret mənə (semantik) xüsusiyyətlərindən bəhs etmişdir. Ə.C.Məmmədovun Ərəb dili (1958) dərslərində də təqribən 35 bağlayıcı sistemləşdirilmiş şəkildə təqdim olunmuş, bitişən və ayrı işlənən olmaq üzrə iki qrupa bölünmüş, mənaları qeyd olunmuşdur.

Beləliklə topladığımız materialları, elmi mənbələrdən yararlanaraq əldə etdiyimiz məlumatları cəmləşdirib bağlayıcıları təsnif etməyə çalışaq.

Ərəb dilində bağlayıcılar morfoloji tərkibinə görə sadə və mürəkkəb olurlar. Sadə bağlayıcılar bir sözdən ibarət olurlar (bəzən təkterkibli və ya cütterkibli). Məs: و -və, ف -və, بَلْ lakin, أَوْ ya, və ya أِنْ -üçün, إِذَا -əgər vəb.

Mürəkkəb bağlayıcılar (tərkibi bağlayıcı) mənə vahidliyini ifadə edən və daha artıq sözdən ibarət olur ki, məs:

عِنْدَمَا -dıqda (-dikdə), zaman, لِكَيْ -üçün

لَا -onun üçün ki, بَعْدَ أَنْ -sonra

إِلَّا -lakin.

Xüsusi bir qrupu qoşa bağlayıcılar təşkil edir. Amma bağlayıcılar iki sözdən ibarət olub məna vahidliyi kəsb edir, lakin ayrı-ayrı funksiyalar yerinə yetirir. Məs:

أَمَّا ف - gəldikdə, gəlincə, isə.

لَوْ ك - əgər, onda.

إِمَّا إِمَّا - ya, ya və b.

Sadə bağlayıcılar başqa sözlərlə əlaqəsinə görə bitişik işlənən (و ، ف ،) və ayrı işlənən bütün qalan bağlayıcılar bağlayıcılara bölünür. Məs:

ذَهَبْتُ الْبَيْتُ أَحَاها يَبْتِي

Qız getdiyi halda qardaşı qaldı.

إِنْ نَطْلُعْ عَلَى إِصْلَاحَاتِهَا نَنْفَعَهُمْ أَهْمِيَّتُهَا

İslahatları ilə tanış olsaq onların mənasını anlayırıq.

Nitqdə funksiyasına görə bağlayıcılar tabeli və tabelsiz deyə iki qrupa bölünür.

Tabesiz bağlayıcılar cümlə və cümlə üzvləri arasında heç bir tabelik əlaqəsi (münasibəti) yarada bilmir, yalnız köməkçi vasitəçilik vəzifəsi daşıyır. Tabesiz mürəkkəb cümlənin tərkibinə daxil olan bərabər hüquqlu cümlələrin komponentləri tabelsizlik bağlayıcıları ilə bağlanır.

Tabesiz bağlayıcılara misal olaraq aşağıdakıları göstərmək olar.

غَيْرَ أَنْ ، إِلَّا أَنْ ، بَيْنَ أَنْ ، (وَلَكِنْ) لَكِنَّ ، وَ ، ف ، وَ

lakin مَعَ أَنْ , bununla yanaşı və b.

دَخَلَ الْأُسْتَاذُ الصَّفَّ وَ جَلَسَ عَالِي الْكَرْسِيِّ

Professor auditoriyaya daxil oldu və kürsüyə əyləşdi.

Tabesiz bağlayıcılar qrammatik məna əlaqələrinə müvafiq aşağıdakı qruplara bölünür.

1. Birləşdirici bağlayıcılar.
2. Bölüşdürmə bildirən bağlayıcılar.
3. Ziddiyyət bildirən bağlayıcılar.

Birləşdirici bağlayıcılar eyni vaxtda və ya ardıcıl baş verən hal-hərəkəti birləşdirməyə xidmət edir. Birləşdirici bağlayıcılar bunlardır: ثُمَّ ، وَ ، ف ،

Qeyd: bu bağlayıcıların özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. وَ – bağlayıcısı bir-birindən asılı olmayaraq ardıcıl və ya eyni vaxtda baş verən hal-hərəkətləri bildirmək üçün istifadə olunur.

و bağlayıcısından hal-hərəkətin adi ardıcılığı ilə yanaşı onlar arasında səbəb-nəticə əlaqəsinin mövcudluğunu qeyd edir. ثُمَّ bağlayıcısı ardıcıl şəkildə lakin daha müstəqil və daha çox vaxt məsafəsində baş verən hal-hərəkəti birləşdirməyə xidmət edir. Məs:

ذهبتُ إلى المكتبة و قرأتُ هناك الجرائد العربية

Kitabxanaya getdim və orada ərəb qəzetlərini oxudum.

سألني عن هذه الحادثة فحدثتُ عنها براضٍ

Bu hadisə haqqında məndən soruşdu, mən də məmnuniyyətlə danışdım.

تفكّر قليلا ثم قال

Bir az düşündü sonra dedi.

Ziddiyyət bildirən bağlayıcılar qarşılaşdırılan iki zidd təsəvvürü bir-birinə bağlayır. Bağlayıcıdan əvvəlki cümlənin dinləyicidə doğurduğu ehtimalı bağlayıcıdan sonrakı cümlə aradan qaldırır, ona zidd bir təsəvvür yaradır. Məs:

ولكنّ ، لكنّ -isimdən əvvəl.

ولكنّ ، لكنّ -feldən əvvəl.

بلّ ، إلا أنّ ، بيّد أنّ ، غير أنّ ، على أنّ lakin.

لا.....فحسبُ...بلّ....أيضاً -nəinki, həm də.

Qeyd: بلّ bağlayıcısı adətən inkardan sonra işlənir, bəzən o bundan əlavə nəinki mənasını bildirir.

لم يحضر هذا الاجتماع فحصب بل ولكنه تأخر قليلا أيضاً

O, bu yığıncaqda nəinki iştirak etdi, həm də bir az gecikdi.

يقراً يبطئ ولكنّ صحيحاً

O, asta-asta oxuyur, ancaq səhfsiz..

Bölgü bildirən bağlayıcılar, tabesiz mürəkkəb gümlənin komponentlərində iş və ya hadisələrin növbələşdiyini, müxtəlif şəxslər arasında bölüşdüyünü ifadə edir (hal-hərəkəti ardıcıl sadalayır və ya sadalanan faktlardan birinin real olduğuna dəlalət edir).

Bu növ bağlayıcılara aşağıdakılar misal ola bilər.

أو ya, أم və ya

إمّا إمّا ya.....ya.

أو إمّا ya.....ya.

طوراً طوراً Gah, gah da .

تارةً تارةً أخرى Gah, gah da .

أشْتَغَلُ الْمَسَاءَ إِمَّا بِقِرَاءَةِ الْكُتُبِ إِمَّا بِتَحْضِيرِ الْوَاجِبَاتِ الْمَدْرَسِيَّةِ

Axşam ya kitab oxumaqla, ya da dərslər tapşırıqlarını hazırlamaqla məşğul oluram.

يَعْمَلُ فِي الْمَكْتَبَةِ تَارَةً فِي بَيْتِهِ أُخْرَى

O, gah kitabxanada, gah da evdə çalışır.

Qeyd olunan bağlayıcılardan bir qədər fərqli cəhətə malik olanı ^{أم} ^ف..... gəldikdə, gəlincə, isə qoşa bağlayıcılarıdır.

Tabesiz bağlayıcılarından olub eyni zamanda iki funksiyanı yerinə yetirir: 1. Birləşdirici-ziddiyyət. 2. Fərqləndirici.

Bu bağlayıcı vasitəsilə bir tərəfdən cümlənin hər hansı bir üzvü ayrılır, digər tərəfdən isə onu növbəti cümlənin müvafiq üzvü ilə qarşı qoyulur.

أَمَّا هَذَا الشَّابُّ فَهُوَ طَالِبُ كَلِيَّةِ الطَّبِّ

Bu gəncə gəlincə o, tibb fakültəsinin tələbəsidir.

Tabeli bağlayıcılar. Bir müstəqil cümlə ilə bir və ya bir neçə asılı cümlələrin (qrammatik cəhətdən biri üstün, digəri ona tabe cümlələrin) birləşməsindən əmələ gələn cümlələrə tabeli mürəkkəb cümlə deyilir.

Tabeli mürəkkəb cümlənin komponentlərinin əlaqələndirən vasitə tabeli bağlayıcıdır. Belə ki, tabeli mürəkkəb cümlədə baş cümlə budaq cümləyə müvafiq tabeli bağlayıcılar vasitəsilə bağlanır.

Baş cümlə, adətən qrammatik vəziyyətinə görə sərbəst olur və budaq cümləni özünə tabe edir. (Baş cümlənin yeri, tabeli mürəkkəb cümlənin quruluş tiplərini nəzərə aldıqda, müəyyən olur). Budaq cümlə baş cümləyə xidmət edir, onun bir üzvünü izah edir və ya ümumilikdə baş cümlənin məzmununa aid olur.

Tabeli mürəkkəb cümlədəki müstəqil cümləyə baş cümlə, baş cümlədən asılı olan və ya hansı bir üzvünü izah edən cümləyə isə budaq cümlə deyilir.¹ Ərəb dilində budaq cümlələrin ən çox aşağıdakı növlərinə təsadüf edilir.

1. Mübtəda budaq cümləsi.
2. Xəbər budaq cümləsi.
3. Tamamlıq budaq cümləsi.
4. Təyin budaq cümləsi.

¹ Ə.Məmmədov. T.Cahani. M.Qarayev. Ərəb dili. 1965, səh 290.

5. Zərflik budaq cümləsi.

1. Zaman budaq cümləsi.

2. Tərzi-hərəkət budaq cümləsi.

3. Yer budaq cümləsi.

4. Səbəb budaq cümləsi.

5. Nəticə budaq cümləsi.

6. Məqsəd budaq cümləsi.

7. Şərt budaq cümləsi. (bu cümlələr haqqında bağlayıcıların semantik və sintaktik xüsusiyyətləri bölümündə geniş məlumat veriləcək).

Qeyd olunan budaq cümlələri baş cümləyə müvafiq tabeli bağlayıcılarla bağlanır.

1. Mübtəda budaq cümləsi baş cümləyə **أَنْ** və ya **أَنَّ** ki bağlayıcısı vasitəsilə bağlanır. (**أَنْ** isim **أَنَّ** isə fellərdən əvvəl işlənir).

2. Xəbər budaq cümləsi baş cümlədən sonra gələrək ona **أَنَّ** ki və ya **الَّذِي (الَّتِي) مِنْ** nisbi əvəzliyi (bağlayıcı sözü) vasitəsilə bağlanır.

3. Tamamlıq budaq cümləsi baş cümlənin vasitəsiz (ön qoşmasız) və ya vasitəli (ön qoşmalı) tamamlığa ehtiyacı olan feli və ya ismi xəbərindən sonra gələrək onunla **أَنَّ** -ki- vasitəsilə bağlanır.

4. Təyin budaq cümləsi baş cümlənin təyin edilməsi üzvündən sonra gələrək ona **الَّتِي (الَّذِي)** nisbi əvəzliyi ilə bağlanır a və «hansı ki» bildirir.

5. Zərflik budaq cümləsi:

1. Zaman budaq cümlələri çox vaxt baş cümlədən əvvəl gələrək, nisbətən çox işlənən aşağıdakı bağlayıcılarının biri vasitəsilə əlaqələndirilir. (onu da qeyd edək ki, bu bağlayıcıların əksəriyyəti davamiyyət bildirən **ما** qəbul etmişdir).

1. **حِينَما ، بَيْنَمَا ، عِنْدَمَا ، لَمَّا** -dıqda (-dikdə) o vaxt ki

2. **قَبْلَ ما ، قَبْلَ أَنْ** əvvəl

3. **بَعْدَ ما ، بَعْدَ أَنْ** sonra

4. **مَنْذُ أَنْ** etibarən

Tərzi-hərəkət budaq cümləsi adətən baş cümlənin xəbərinə aid olub ondan sonra gəlir və aşağıdakı bağlayıcılar vasitəsilə bağlanır: **كَأَنَّ ، كَأَنَّ ، كَأَنَّ** kimi, **مِثْلَمَا** belə ki, **بِحَيْثُ** elə bil ki, **كَمَا** kimi,

حَسَبَمَا nəyəsə uyğun olaraq.

Yer budaq cümləsi baş cümlədən sonra gəlir və oradakı iş və ya hərəkətin yerini, istiqamətini bildirir. Yer budaq cümləsi baş cümlə ilə bu bağlayıcılar vasitəsilə bağlanır.

حَيْثُ harada ki, مِنْ حَيْثُ haradan ki,
إِلَى حَيْثُ haraya ki, أَيْنَمَا hara olursa olsun.

Səbəb budaq cümləsi baş cümlədən sonra gəlir və onunla “ona görə ki,” “çünki” mənalı, إِذْ أَنْ ، بِمَا أَنَّ ، لِأَنَّ ، bağlayıcılarla bağlanır.

Nəticə budaq cümlələri baş cümlədəki hərəkətdən hasil olan nəticəni göstərir. Nəticə budaq cümləsi baş cümlədən sonra gələrək ona حَتَّى bağlayıcısı vasitəsilə bağlanır.

Məqsəd budaq cümləsi baş cümləyə fəlin arzu forması ilə işlənən aşağıdakı bağlayıcılarla bağlanır.

لِ ، حَتَّى ، لِأَنَّ ، لِكَيْ ، كَيْمَا ، كَيْ ، ل variantları

(إِذَا + مَا) üçün, ötrü, görə ki, -ma, -mə.

Şərt budaq cümləsi əksər hallarda baş cümlədən öncə gəlib onunla bu bağlayıcılar vasitəsilə əlaqələndir.

(إِذَا + مَا) إِذَا ، إِذَا ، (لَ + إِنْ) ، لَئِنْ ، إِنْ

Əgər, لَوْ Əgər kim, مَنْ hər vaxt ki, كَلَّمَا harada olursa olsun حَيْثُMA əgər.

Güzəşt budaq cümləsini baş cümləyə bağlayan bağlayıcılar bunlardır:

إِنْ -sa da (-sə də) hərçənd, وَ لَوْ heç olmasa, أَوْ ancaq, lakin, bununla belə, رَغْمَ أَنْ baxmayaraq ki, رَغْمَ ذَلِكَ (buna) baxmayaraq.

Bağlayıcı sözlər

Tabeli bağlayıcılar funksiyasında adətən əvəzlilik və zərflər çıxış edir. Onlar bağlayıcı sözlər adlanır. Bağlayıcı sözlər kimi ən çox nisbi əvəzliliklər (التي الذي)

hansı ki, مَنْ kim, لِمَنْ kim üçün ki, مَا nə, nə ki, لِمَا

nə üçün ki, zərflər حِينَMA -dıqda, -dikdə zaman, كَيْفə necə,

necə ki, كَلَّمَا hər vaxt ki) çıxış edir. Baş cümlənin hər hansı bir sözünə işarə etmək və onu budaq cümlə ilə qarışdırmaqla yanaşı bağlayıcı sözlər cümlələr arasında olan münasibəti müəyyənləşdirir.

QURANI-KƏRİMDƏ HÖKMLƏRİN İLLƏTİNİN NƏSLƏ TƏYİN OLUNMASI

i.e.n. Mübariz CAMALOV*

XVIII əsrdən etibarən İslam dünyasında varlığını hiss etdirməyə başlayan müasirləşmə bugün demək olar tam hakimiyyətə nail olmuşdur. Mədəniyyət imperyalizmi olaraq da adlandırılması mümkün olan bu hadisə qarşısında İslam dünyası müasirləşməni bütünlüklə rədd edənlərdən, olduğu kimi qəbul edənlərə qədər çox fərqli reaksiyalar göstərdi. Bunlar arasında müasirləşməni reallıq olaraq qəbul edib, onu nə rədd etmə, nə də bütünlüklə qəbul etmə yoluna getməyənlər də oldu. İslamın ümumbəşərlik xüsusiyyətini ön plana çıxaran bu cərəyan İslam dininin hər cür siyasi, iqtidasi, ictimai, mədəni, və sair yeniliklərə qarşı problemi həll edici münasibəti olacağına israr etdilər. Bu yeni vəziyyətə qarşı Dinin əsas prinsiplərini qoruyaraq yeni yanaşma tərzləri gətirildi. Bütün bunların bir nəticə verdiyini tam olaraq söyləmək mümkün olmasa da, bu sahədəki araşdırmaların davam etdiyini və davam etməsi gərəkdiyini demək olar.

Müasirləşməyə qarşı sağlam durma yanaşmanın sabit qədəmlərinin olmasına bağlıdır. Şübhə yoxdur ki, müsəlman cəmiyyəti üçün Qurandan daha sağlam bir zəmin düşünülə bilməz. Quranın günümüz məsələlərinə xitab etməsinin əsası isə buradakı hökmlərin qoyulma tərzinin doğru təhlilindən asılıdır. Bu təhlilin ölçü daşlarından biri də illət məfhumudur. Bu məqalədə illətin Quranla təyin olunması bəhsi mərkəzə alınmışdır.

İslam dini ağıla böyük əhəmiyyət vermişdir. Qurani-Kərim və Sünnədə bunun çoxsaylı dəlili mövcuddur. Aqlın İslamdakı yerinin dini məsələlərin ağılla dərk olunması, dinin gətirdiyi hökmlərin ağıla zidd olmaması və vəhyin hökm bildirmədiyi cüzi məsələlərdə aqlın köməyi ilə hökm çıxarılması ilə məhdud olduğunu söyləmək mümkündür. Aqlın müstəqil olaraq, yəni vəhy əsası olmadan şəri hökmlərin mənbəyi olması qəbul edilə

* BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi.

bilməz. Əks halda, İslam dininin ilahi olma xüsusiyyəti zədələnmiş olar və təhrif olunmuş ilahi dinlərin aqibəti İslam üçün də labud olar.

İslam alimlərinin çoxu dini hökmlərin illətinin olduğunu qəbul edirlər (Bu məqalənin məqsədi illətlə bağlı ixtilaflar olmadığı üçün məsələnin təfəsilatına burada yer vermirik). Yəni, Quran və Sünnənin əhatə etdiyi hökmlər müəyyən bir səbəbə bağlıdır. Bu səbəblərin bir qismi ağılla dərk olunsa da, bir qismini aqlın anlaması mümkün deyildir. Ancaq, bəzi illətlərin ağılla dərk olunmaması onların illətlərinin olmadığı mənasına gəlməz, əksinə, o hökmlərin də illətləri var, ancaq bunlar Allahın elmi daxilindədir. Çünki, İslam inancına görə, Allah hikmət sahibidir və hikmət sahibi olan bir yaradıcı da heç bir şeyi səbəbsiz yaratmaz; hökmlər də buna daxildir.

Əsas mövzumuz olan Qurani-Kərimdəki hökmlərin illətə bağlanması və illətləri təyin etmənin yollarına keçməzdən əvvəl “illət” termini haqqında məlumat vermək lazımdır. İllət sözünün lüğət mənası “olduğu yerdə dəyişikliyə səbəb olan”, “zəiflik” və “səbəb”dir. Bir termin kimi illətin müxtəlif tərifləri verilmişdir. Bu tərifləri əhatə edən ümumi bir tərif versək belə demək olar: “İllət hökmün qoyulmasına əsas təşkil edən və varlığı hökmün varlığını, yoxluğu da hökmün yoxluğunu zəruri edən səbəb, hikmət, qayə, məna, şərait və vəsfdir”¹. Tərifin mürəkkəb olması terminin mürəkkəbliyindən meydana gəlir. Buna görə də tərifdəki bəzi ünsürlərin izah edilməyə ehtiyacı var. İlk olaraq qeyd etmək lazımdır ki, illət termini tərifdə qeyd olunan hökmün əsası, səbəbi, qayəsi, şəraiti və vəsfi kimi mənaların hər birini əhatə edir. Terminin bütün istifadələrində bu mənaların hamısı eyni anda nəzərdə tutulmaya bilər, ancaq bu mənaların hər birini ifadə etmək üçün illət terminindən istifadə etmək olar və edilmişdir. Burada tərifdəki mürəkkəbliyi qismən aradan qaldırmaq üçün səbəb və hikmət məfhumlarından qısaca bəhs etmək faydalı olacaqdır.

Səbəb. Hökmün varlığı ilə məsələnin vəsfi arasındakı uyğunluğun ağılla dərk olunması və obyektiv ölçülərə uyğun olması zamanı səbəbdən danışmaq olar. Yəni, üsul alimlərinin illəti səbəb kimi görmələri ağılla dərk olunma əsasına bağlıdır və qiyasda əsas olaraq bu mənada illətdən danışılır.

Hikmət. Hikmət isə səbəbdən daha gizli, subyektiv və şəraitə görə dəyişə bilən vəsfdir. Bir çox halda səbəbin dərk *olunması* mümkün olduğu

¹ Pəzdəvi, Üsul, III, 531; Səraxsi, Üsul, II, 301; Şatibi, Müvafaqat, I, 265.

halda, hikmətin açıq olaraq dərk olunması mümkün olmaya bilər, ancaq hökmlərin hikmətsiz olduğu qəbul edilməz. Yəni, Allahın hikmət sahibi olması yaratdıqlarında məqsəd, qayə və hədəfin varlığını zəruri edir. Qiyas edilərkən hikmət deyil, səbəb əsas alınar.

İllət sözünün terminləşməsi VIII əsrdə baş vermişdir. Quranda və Sünnədə bu kəliməyə rast gəlinməsə də mənə etibarilə ilk dövrlərdən başlayaraq müsəlmanların zəhnində belə bir terminin varlığından danışmaq olar. Qiyasın dəlili kimi qəbul edilən məşhur Muaz hədisini və Ömər ibn Xəttabın Əbu Musa əl-Əşəriyə məktubundakı qiyasa təşviq etmə məsələsini buna misal olaraq göstərmək olar. Bu hadisələrin hər ikisində də qiyasdan danışılır və qiyasın da illətlə mümkün olduğu məlumdur. 761-ci ildə vəfat edən Mötəzilənin qurucularından sayılan Əmr ibn Ubeydin illət sözünü bizə qədər gəlib çatmayan əsərlərində Fiqh üsulundakı mənası ilə istifadə etdiyi nəql olunur². Qəti olaraq bildiyimiz isə, VIII əsrin böyük alimlərindən Şafiinin illət terminin mənasını verən “məna” sözünü işlətdiyidir. Termin hələ tam olaraq formalaşmadığı üçün ilk təşəkkül dövrlərində müxtəlif adlarla adlandırılmışdır. Ancaq əsas olan kəlimənin deyil, mənanın təşəkkülüdür. İllət termininin bugün anladığımız mənada işlənməsi isə IX-X əsrlərə rast gəlir³.

İllətin təyin olunması isə nəslərdəki hökmlərin illətini tapmaq üçün çalışmaqdır. İslam hüququnun dinamikliyinin əsası illətin təyin olunması, yəni təlilə bağlıdır. Çünki hüquqi düşüncənin əsasını təşkil edən ictihad təlillə mümkündür. Hökmlərin illətinin müəyyənləşdirilməsi üçün müxtəlif yollardan istifadə olunmuşdur. Bunlara nəss metodu, ima metodu, icma metodu və başqalarını misal göstərmək olar. Mövzudan uzaqlaşmamaq üçün burada sadəcə nəss metoduna yer verəcəyik.

Nəss metodu. Məlum olduğu kimi nəss Quran və sünnəni əhatə edən, yazılı mətnlər mənasında işlənən bir termin olub, eyni zamanda izah etdiyi mənanı açıq olaraq bildirən söz mənasında fiqh üsulu terminidir⁴. İlləti açıq şəkildə bildirən sözlər isim, önqoşma və fel ola bilər. Ancaq illətin təyin

² İbrahim Kafi Dönmez, “İllet”, DİA, İstanbul, 2000.

³ Wael B. Hallaq, The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory, Isl, LXIV/1, 42-67.

⁴ İci, Əbül-Fəzl Ədududdin Əbdurrəhman, Şərhu müxtəsəril-müntəha li-İbnil-Hacib, yy. ty., I, 385.

olunmasında əsl funksiya önqoşmalara məxsusdur. Çünki isim və fellər də önqoşmalar vasitəsi ilə illəti bildirər. Buna görə də burada illət bildirən önqoşmalardan misallar veriləcək. Bunlardan biri من اجل önqoşmasıdır. Maidə surəsinin 32-ci ayəsində belə deyilir:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمْسِرُونَ

Buna görə də İsrail oğullarına yazıb hökm etdik ki, hər kəs bir kimsəni öldürməmiş və yer üzündə fitnə-fəsad törətməmiş bir şəxsi öldürsə, o, bütün insanları öldürmüş kimi olur. Hər kəs belə bir kimsəni diriltə (ölümdən qurtarsa), o, bütün insanları diriltmiş kimi olur. Bizim peyğəmbərlərimiz onlara açıq möcüzələr gətirmişdilər. Bundan sonra da onların bir çoxu yer üzündə həddi aşdılar.

Bu ayə Adəmin iki oğlu arasında baş verən hadisələri bildirən ayələrdən sonra gəlir. O ayələrdə insanı haqsız yerə öldürməyin nə qədər ağır bir cinayət olduğu qeyd olunduqdan sonra, buna bağlı olaraq İsrail oğullarına da haqsız yerə adam öldürməyin qadağan olunduğu bildirilmişdir. Burada hökm bildirən Maidə surəsinin 32-ci ayəsi من اجل önqoşması ilə illətə bağlanmışdır.

Peyğəmbərimizin

انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي **لاجل** الدافاة

hədisi də **لاجل** önqoşmasına misal göstərilə bilər. Bu hədisdə qurban ətlərinin saxlanması qadağan olunur və bunun illəti kimi də kənar yerlərdən gələn qonaqların ətə olan ehtiyacı qeyd olunur. Burada da **لاجل** önqoşması ilə ətlərin saxlanması qadağan olunması hökmü ehtiyac illətinə bağlanmışdır.

Həşr surəsinin 7-ci ayəsində كي önqoşmasının illət bildirən önqoşma olduğunu görmək mümkündür. Bu ayədə belə buyrulur:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ **كِي** لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Allah Öz Peyğəmbərinə (fəth olunmuş) məmləkətlərin əhalisindən verdiyi qənimət Allaha, Peyğəmbərə, qohum-əqrabaya, yetimlərə, yoxsullara və yolçulara məxsusdur. **Bu ona görədir ki**, (həmin mal-dövlət) içərinizdəki zənginlər arasında əldən-ələ dolaşan bir sərvət olmasın. Peyğəmbər sizə nə

verirsə, onu götürün; nəyi qadağan edirsə, ondan əl çəkin. Allahdan qorxun. Həqiqətən, Allahın cəzası çox şiddətlidir.

Bu ayədə Allahın zəkati vacib etməsinin illəti kimi malın zənginlər arasında əldən-ələ dolaşan bir sərvət olmaması bildirilir.

آنə önqoşmasına misal olaraq da Peyğəmbərimizin bir hədisini qeyd etmək olar. “Elə isə”, “o halda” kimi mənalara gələn bu önqoşma bir sualın cavabı kimi işləndiyi zaman qəti illət bildirir. Misal olaraq verəcəyimiz hədis Peyğəmbərimizin bir səhəbi ilə dialoqudur. Peyğəmbərimizdən yaş xurma ilə quru xurmanın dəyişdirilməsinin hökmü soruşulanda belə deyir:

Xurma quruyanda azalarımı? Səhəbi cavab verir:

Bəli. Peyğəmbərimiz:

Elə isə yaş xurma ilə quru xurmanı dəyişmək olmaz.

Burada xurmanın qurudulduğu zaman çəkisini itirməsi illət kimi qeyd olunur və buna bağlı olaraq da yaş xurma ilə quru xurmanın dəyişdirilməsinin hökmü qoyulur.

İllət bildirən önqoşmalardan biri də ۷ önqoşmasıdır. İbrahim surəsinin 1-ci ayəsində bu önqoşmanın illət bildirdiyini görə bilərik:

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

Əlif, Lam, Ra! (Ya Rəsulum! Bu Quran) elə bir Kitabdır ki, onu sənə insanların öz Rəbbinin izni ilə zülmətlərdən nura (küfrdən imana) – yenilməz qüvvət sahibi, (hər cür) tərifə layiq olan Allahın yoluna **çıxartmaq üçün** nazil etmişik.

Qeyd etmək lazımdır ki, islam alimlərinin təlillə əlaqəli müxtəlif yanaşmaları var. Təlilin sadəcə nəslə müəyyənləşdirilə biləcəyini qəbul edənlər olduğu kimi, müctəhidin başqa bir çox yollara müraciət edərək illəti müəyyənləşdirə biləcəyini qəbul edənlər də var. Mövzumıza uyğun olaraq, Qurandakı hökmlərin illətlərinin yenə Quran ayələri ilə bildirilməsini məsələsindən bəhs edəcəyik. Qurandakı hökmlərin illətləri bəzən açıq şəkildə, bəzən isə işarə yolu ilə bildirilər.

Açıq nəss ilə sabit olan illət. Hökmün illətinin nəss ilə bildirilməsi illətin bilinməsi yollarından ən qüvvətlişidir⁵. Burada hökmün illəti qəti olan sərih nəss ilə sabit olmuşsa, istidlala ehtiyac olmaz. Yuxarıda qeyd etdiyimiz

⁵ Zərkesi, əl-Bəhrul-muhit, V, 186; Sədi, Məbahisul-illə, s. 346; Sövcəni, İrşadul-Fuhul, II, 169.

önqoşmalar buna misal olaraq göstərilə bilər və oradakı misalları burada təkrarlamamaq üçün başqa bir misala müraciət edək. Nisa surəsinin 165-ci ayəsində belə buyrulur:

رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Biz peyğəmbərləri müjdə gətirən və əzabla qorxudan kimi göndərdik ki, daha insanlar üçün peyğəmbərlərdən sonra Allaha qarşı bir bəhanə yeri qalmasın. Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!

Bu və yuxarıda qeyd olunan misallarda olduğu kimi, səbəb göstərən bir sözlün illətdən başqa bir mənaya yozulması mümkün olmadığı halda açıq illət bildirən nəsdən danışmaq olar. Əgər təlil bildirən bu illətlər məzəc yaxud kinayə kimi başqa istifadə yollarından birində işlənmişsə və bunu göstərən bir dəlil də varsa, o zaman bu önqoşmalar illət bildirməzlər. Məlum olduğu kimi sözlərin həqiqi mənaları xaricində işləndiyi göstərmək üçün ən az bir dəlilə ehtiyac var. Əks halda söz həqiqət mənası ilə qəbul edilir.

Bəzi hallarda nəslərdəki illət bildirən önqoşmalar qəti olmayan şəkildə illətə dəlalət edir. Yəni bu önqoşmaların başqa mənalara yozulması da mümkün olar. Buna qəti olmayan sərih nəssin illətə dəlaləti deyilir. Məsələn,

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Günortadan gecənin qaranlığınadək namaz qıl. Səbh namazını da qıl. Çünki səbh namazı müşahidə olunur.

Ayədəki ۱ önqoşması üsulçular tərəfində həm illət kimi, həm də səbəb kimi yozumlanmışdır.

Quranda hökmlərin illəti ümumiyyətlə həm açıqdır, həm də hökmə bitişikdir. Bu, üzərinə hökmün qurulduğu vəsfın qeyd olunması, hökmlə birlikdə illətin bildirilməsi, əmr edilən əməlin müsbət xüsusiyyətinin zikr olunması və əmr olunan fellərin faydası, qadağan olunan fellərin isə zərərlərindən bəhs edilməsi şəklində olur. Bütün bunlara aşağıdakı ayələri misal göstərmək olar:

“Oğru kişi ilə oğru qadının gördükləri işin əvəzi kimi Allahdan cəza olaraq əllərini kəsin. Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!”⁶.

“Səfərə çıxdığınız zaman kafirlərin sizə zərər yetirəcəklərindən qorxarsınızsa, namazı qısaltmaq sizə günah hesab edilməz. Həqiqətən kafirlər sizinlə açıq düşməndirlər”⁷.

⁶ Maidə, 5/38.

“Ey iman gətirənlər! Müşriklər doğrudan da, murdardırlar. Özlərinin bu ilindən sonra Məscidülhərama yaxınlaşmasınlar. Əgər yoxsulluqdan qorxursunuzsa, (bilin ki) əgər Allah istəsə, öz nemətindən sizi mütləq dövlətli edəcəkdir. Allah biləndir, hikmət sahibidir!”⁸

“Zülmə məruz qaldıqlarına görə vuruşanlara izin verilmişdir. Allah onlara kömək etməyə, əlbəttə, qadirdir!”⁹

“Allahın öz Peyğəmbərinə məmləkətlərin əhalisindən verdiyi qənimət Allaha, Peyğəmbərə, qohum-əqrabaya, yetimlərə, yoxsullara və müsafirə məxsusdur. Bu ona görədir ki, (həmin mal-dövlət) içərinizdəki zənginlər arasında əldən-ələ dolaşan bir sərvət olmasın. Peyğəmbər sizə nə verirsə, onu götürün; nəyi qadağan edirsə, ondan əl çəkin. Allahdan qorxun. Həqiqətən, Allahın cəzası çox şiddətlidir”¹⁰.

“(Ya Rəsulum!) Mömin kişilərə de ki, gözlərini haram edilmiş şeylərdən çevirsinlər, ayıb yerlərini (zinadan) qorusunlar. Bu onlar üçün daha yaxşıdır. Şübhəsiz ki, Allah onların nə etdiklərindən xəbərdardır!”¹¹

“Ey iman gətirənlər! Peyğəmbərin evlərinə sizə yeməyə icazə verilmədən girib onun bişməsinə gözləməyin. Lakin dəvət olunduqda gedin və (yeməyinizi) yedikdən sonra söhbətə qapılmayıb dağılın. Bu, Peyğəmbərə əziyyət verir, amma o sizdən (bunu sizə deməkdən) utanırdı. Lakin Allah doğru sözdən çəkinməz. Onlardan (Peyğəmbərin zövcələrindən) bir şey soruşduqda, pərdə arxasından soruşun. Bu həm sizin, həm də onların ürəklərinə daha çox təmizlik bəxş edir. Sizə Allahın Peyğəmbərini incitmək, özündən sonra onun zövcələri ilə evlənmək əsla yaraşmaz. Həqiqətən, bu, Allah yanında böyük günahdır!”¹²

“Ey iman gətirənlər! Başqalarının evlərinə sahiblərindən icazə almadan və onlara salam vermədən girməyin. Bu, sizin üçün daha yaxşıdır. Bəlkə, düşünüb anlayasınız. Əgər orada heç kəsi tapmasanız, sizə icazə verilməyənədək içəri girməyin. Sizə “Geri dönün!” – deyilsə, geri dönün.

⁷ Nisa, 4/101.

⁸ Tövbə, 9/28.

⁹ Həc, 22/39.

¹⁰ Həşr, 59/7.

¹¹ Nur, 24/30.

¹² Əhzab, 33/53.

Bu, Allahın yanında sizin üçün daha təmiz bir davranışdır. Allah nə etdiklərinizi biləndir!”¹³

“(Ey möminlər) Allahın düşməninizi və öz düşməninizi, onlardan başqa sizin bilmədiyiniz, lakin Allahın bildiyi düşmənləri (münafıqları) qorxutmaq üçün kafirlərə qarşı bacardığınız qədər qüvvə və (cihad üçün bəslənilən) döyüş atları tədarük edin. Allah yolunda nə xərcləsəniz, onun əvəzi artıqlaması ilə ödənilər və sizə heç bir haqsızlıq edilməz!”¹⁴

“Allahdan başqalarına tapınanları söyməyin. Yoxsa onlar da (Allaha qarşı hörmət və ehtiram) bilmədikləri üzündən Allahı düşməncəsinə söylərlər. Beləcə, hər bir ümmətə öz əməllərini gözəl göstərdik. Sonra onlar Rəbbinin hüsuruna qayıdacaqlar. (Allah isə) onlara etdikləri əməllər barəsində xəbər verəcəkdir!”¹⁵

“Ey iman gətirənlər! Şərab da, qumar da, bütlər də, fal oxları da Şeytan əməlindən olan murdar bir şeydir. Bunlardan çəkinin ki, bəlkə, nicat tapsınız! - Şübhəsiz ki, Şeytan içki və qumarla aranızda ədavət və kin salmaqdan və namaz qılmaqdan ayırmaq istər. Artıq bu işə son qoyacaqsınız mı?”¹⁶

Nəticə olaraq demək olar ki, Qurandakı hökmlərin illətlərə bağlı olaraq qoyulduğu açıqdır. Bu illətlərin təyin olunması yollarından biri olan nəslə təyin etmə metodu ən güvənilir hesab olunur. Qurandakı hökmlərə baxdığımız zaman bu illətlərin müxtəlif yollarla bildirildiyini görürük. Bunlar əsas etibarilə önqoşmaların vasitəsi ilə bildirilir. Hökmlərin illətləri əksəriyyətlə hökmlərlə birgə qeyd olunur və vasitəsizdir. Yəni Quran hökmlərinin illətləri dolaylı yollarla deyil, birbaşa bildirilmişdir.

¹³ Nur, 24/27-28.

¹⁴ Ənfal, 8/60.

¹⁵ Ənam, 6/108.

¹⁶ Maidə, 5/90-91.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Candan, Abdurrahman, İslam hukukunda illeti tesbit yolları, doktora tezi, Konya, 2005.

Deniz, Abdülbaki, İslam hukukunda illet ve faizin illeti, yüksek lisans tezi, Bursa, 2006.

İbrahim Kafi Dönmez, “İllet”, DİA, İstanbul, 2000.

İci, Əbül-Fəzl Ədududdin Əbdurrəhman, Şərhu müxtəsəril-müntəha li-İbnil-Hacib, yy. ty.

Pəzdəvi, Kənzul-vusul ilə mərifətil-usul, İstanbul, 1307.

Şatibi, Müvafaqat, İstanbul, 1990.

Sədi, Abdulhakim Abdurrahman Əsəd, Məbahisul-illə fil-qiyas indəl-usuliyyin, Beyrut, 2000.

Selvi, Abdulkadir, İslam hukuk metodolojisi illet kavramı ve bilinmə yolları, Sivas, 2006.

Səraxsi, Usulus-Seraxsi, Darul-kutubil-ilmiiyyə, I-II, Beyrut, 1995.

Sövqani, İrşadul-Fuhul ilə təhqiqil-haqq min ilmil-usul, Beyrut, 1992.

V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərim məalı, Bakı, 2007.

Wael B. Hallaq, The Development of Logical Sturucture in Suni Legal Theory, Der Islam, 64/42-67, 1987.

Zərkesi, əl-Bəhrul-muhit fi usulil-fiqh, Küveyt, 1992.

RESUME

This work deals with one of the concepts which burning question in recent years. It focuses on the theoretical bases of this concept. Its clear that The Qoranic judgements have cause (illa). There are many ways for explanation of causes. The securest way of explanation for causes is the Qoranic text, namely the Qoran itself explains causes of judgements. Most important element of causes is the pronounes. The causes in the Qoran are explaining with judgements. In other words causes of judgements are clear and directly.

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ KƏMİYYƏT KATEQORİYASININ ÖZÜNƏMƏXSUS FORMALARINDAN OLAN TƏSNIYƏNİN ŞƏKİLÇİLƏRİ VƏ LEKSİK-SEMANTİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

*Aslanova Süsən Yusif qızı**

Dilçilərimizin kəmiyyət kateqoriyası barəsində fikirlərinə əsaslanaraq ilk öncə onu deyə bilərik ki, insanın əşya haqqındakı əlavə anlayışlarından biri olan kəmiyyət kateqoriyası əşyanı hərtərəfli dərk etmək üçün onun azlığı və ya çoxluğuna dair məlumat verən vasitələrin bu və ya digər dildə öz ifadəsini necə tapmasında özünü göstərir. Nitq hissələrindən olan saylar elə bu zərurətdən yaranmışdır. Saylar və məlumatın maddi daşıyıcısı olan ad, bu adın məfhumla əlaqəsi - bütün bu münasibətlər dünya dillərində müxtəlif şəkildə öz əksini tapmışdır və hər bir dildə də özünəməxsus xüsusiyyətlər kəsb edir.

Digər dünya dillərindən fərqli olaraq, ərəb dilində kəmiyyət kateqoriyası tək, təsniyə və cəm olmaqla üç növə ayrılır.

Təsniyə forması ikilik bildirən bir kəmiyyət formasıdır, hər hansı bir əşyanın və ya varlığın sayca iki olmasını bildirir. Ərəb dilində مثنى və ya تثنية adlanan bu forma eyni cinsli əşyanın sayca iki olmasını bildirməklə yanaşı, həm də ərəb əlifbasının iki nöqtə ilə yazılan samitlərini ifadə edir.

Ərəb dilində isimlərin qrammatik kəmiyyət kateqoriyası, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tək, təsniyə və cəm şəkillərində təmsil olunur. Əşyanın sayca iki olduğu və ya iki müxtəlif şeyi əhatə etdiyi leksik və morfoloji yolla ifadə edilə bilər.

Leksik vasitəyə özlüyündə heç bir şəkilçi qəbul etmədən çütlük və ya qoşalıq bildirən isimlər daxildir. Məsələn: زوج - cüt; qoşa; iki, شفع - cüt; qoşa; iki, الزكا / زكا - cüt.

* BDU, İlahiyyat fakültəsi

Morfoloji vasitə isə ikilik bildirən əsas vasitə olub, isimlərin sonuna qoşulan təsniyə şəkilçiləri (اِن (اِنَيْن) ilə düzəlir.

Naqis kökdən olan üçsamitli sözlərdə sonuncu zəif samit təsniyə şəkilçisi qəbul edərkən bərpa olunur. Məsələn: الحجيان / حجيان -- الحجى / حجى ağıl - iki ağıl; العصوان / عصوان -- العَصَا / عَصَا - iki əsa və s.

Burada bir şeyi də qeyd etmək lazımdır ki, təsniyə şəkilçisi həm müəyyənlik, həm də qeyri-müəyyənlik bildirdikdə eyni şəkildə yazılır. Ümumiyyətlə isə, təsniyə forması əvəzliliklər və fellərə də aiddir.

Morfoloji vasitə ilə düzələn təsniyə forması həqiqi və qeyri-həqiqi (formal, təsniyəyə qoşulmuş - ملحق) olmaq üzrə iki mənə qrupuna bölünür. Birincilərə samitləri, saitlər və mənası, yəni tamamilə eyni olan əşyanın ikiliyini göstərən təsniyə formasını aid edirlər. Təsniyənin bu növü həm də qiyasi model adlanır. Bu təsniyə forması həqiqi təsniyəyə aid olub sözlərin böyük əksəriyyətindən sabit qaydalar üzrə düzəlir. Təsniyənin həm qiyasi, həm də səmai növü eyni şəkili ilə düzəlir.

Qeyri-həqiqi (səmai) təsniyə məhdud isimlərdən, xüsusən xüsusi isimlər və sifətlərdən düzəlir, iki müxtəlif əşyanın əmələ gətirdiyi yeni bir məfhum ifadə edir, yəni əhatə etdiyi isim mənalarının sadəcə məcmusundan ibarət olmayıb yeni leksik vahid əmələ gətirir. Məcəzi mənalarda işlədilən bəzi səmai təsniyələrdə forma ilə məzmun arasındakı əlaqə çox çətinliklə ayırd edilir. Məsələn: ابوان - iki ata; ata-ana, valideyn; القمران iki ay, iki peyk; Günəş və Ay (bu ifadə həm də الكوكبان iki səma cismi, Günəş və Ay ifadəsi ilə rast gəlinir), الرافدان iki qol (çayın), Dəclə və Fərat (halbuki bu ifadəni ayrı-ayrı leksik ifadələrlə, yəni دجلة Dəclə və الفرات Fərat (yəni "içməli su") toponimləri ilə ifadə etmək mümkündür).

Bir-birinə ümumi şəkildə yaxın olan iki məfhumu bir təsniyə cərcivəsinə salmaq üçün həmin məfhumları ifadə edən bu və ya digər ismin mənasına üstünlük verilir. Məsələn: الشرقان Şərq və Qərb (hərəkət: iki Şərq).

Üstünlük daha çox qısa formaya verilir, məs.: المَهَرَرَم الصفرة məhərrəm və səfər ayları (hərəkət: iki səfər ayı). Bu ifadədə mənə adı çəkilmiş iki ay ərzində səma cismi olan Ayın daha sarı rəngdə olması ilə əlaqədardır.

Məcəzi mənalarda işlədilən səmai təsniyələrdə isə ikilik bildirən forma ilə ifadə olunmuş iki ayrı-ayrı məfhumun mənasını aydınlaşdırmaq daha çətinidir. Maddi baxımdan izahı başa düşülən səmai təsniyələrdən fərqli

olaraq, məcazi mənələrdə işlədilən səmai təsniyələrin ifadə etdiyi mənələr açıqlanır. Bu kimi ifadələr bədii ədəbiyyatda çox geniş istifadə olunur.

Təsniyə forması yalnız ərəb dilində geniş inkişaf tapmışdır. Kəmiyyət kateqoriyasının bu növü bu dildə bütün ad qruplu sözlərə - isim, sifət və əvəzlilərə aiddir. Təsniyədə işlədilmiş ismin təyinləri də eyni kəmiyyət şəkilçiləri qəbul edərək onunla uzlaşır. Təsniyə şəkilçisinə fel formalarında da rast gəlinir.

Digər sami dillərində təsniyə forması nisbətən az işlənir.

Məşhur şərqşünas B.M.Qrande təsniyə formasının mənşəyinə dair əsərlərindən birində belə yazır: "Qədim yəhudi dilində fellər, əvəzlilər və uzlaşan təyinlər bu kəmiyyət şəkilçisini qəbul etmir, ancaq isimlərin məhdud bir qrupu, o cümlədən bədənə cüt üzvləri, iki hissədən ibarət olub təkdə işlənməyən əşyalar, bəzi ölçü vahidləri (uzunluq, həcm, ölçü), ikilik bildirməyən, lakin təkdə işlənən bəzi sözlər (məs.: su, səma, içalat, arxa tərəf, günorta)."¹

İlkin qədim dövrə aid olan bəzi arami mənşəli sözlərdə qədim yəhudi dilinə xas "mim" ilə bitən təsniyədən fərqli olaraq onun "nun"-lu variantına rast gəlinir, lakin cəm mənasını bildirir. Təsniyənin bu növü ملحوظة adlanır.

Təsniyənin cəm formasını bildirməsi xüsusiyyəti əkkəd dilində yazılmış qədim mətnlərdə, assuri dilində bu şəkilçinin felin əmr formasını bildirməsinə, həbəş dilində təsniyə şəkilçisinin qalıqlarına məhdud bir qrup isimlərdə rast gəlinir.

Müəllif təsniyə şəkilçisinin sami dillərdə mövcud olmasını nəzərə alaraq belə mülahizə irəli sürür ki, bu şəkilçi sami dillərə qədərki dillərdə mövcud olmamışdır. Bu forma sami dillərdən yalnız ərəb dilində geniş inkişaf tapmışdır.

Ərəb dili qrammatikasına aid dilçilik mənbələrində təsniyə formasının morfoloji-qrammatik xüsusiyyətləri baxımından olduqca maraqlı yazılara rast gəlik.

Əş-Şeyx Mustafa əl-Ğaləyinin əsərlərindən birində təsniyə şəkilçisini xüsusi isimlərə, əsasən də nəhv yolu ilə əmələ gələn məzci və cümlə şəklində olan isnədi formalarına əlavə etmək mümkün olmadığını izah

¹ Qrande V.M., *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении*, Издательство Восточной Литературы, Москва, 1963, стр.308-310.

edərək göstərir ki, əgər izafət şəklində olan xüsusi adların birinci tərəfi təsniyə şəkilçisi qəbul edə bilirsə, xüsusi adların yuxarıda adlarını qeyd etdiyimiz növləri isə özündən əvvəl adlıq halda كَوَا , yiyəlik və təsirlik hallarda كَوِي sözünün işlədilməsini tələb edir.² Məs.: ذوا سيبويه iki Sibəveyhi; ذوا تائب شرأ iki Təabbataşərran, ذوا حسين iki Hüseyin və s.

Qadın cinsi üçün ذاتا və ya ذواتا kəlmələrindən istifadə olunur. Məs.: مَرَّ ذَوَا قَدَّ ذَوَا سيبويه بذاتي زادَ الْجَمَالُ iki Sibəveyhi iki Zədəcamalın yanından ötdü.

İnsan adları bildirən xüsusi isimlər içərisində عَمَرُ Ömər, زَيْدٌ Zeyd kimi adlar təsniyə şəkilçisi qəbul edir. Məs.: عَمْرَان : عمر بن الخطاب وعمر بن هشام (هو المعروف بابن جهل) .

Müəllif toplu isimlərin də təsniyə şəkilçisi ilə işlədilməsini məqbul hesab edir və ابلان iki dəvə sürüsü, جمالان iki dəvə, غَنَمَان iki qoyun, بلادان iki ölkə nümunələrini örnek olaraq göstərir.³ Belə bir hədis vardır: مثل المنافق كالشاة - Münafiqin məsəli iki erkək arasında qalan dişi qoyuna bənzər.

Digər bir mənbədə kəmiyyət kateqoriyasının təsniyə forması barəsində eyni sözün eyni mənada ikilikdə işlənərək hər hansı bir əşyanın sayca cüt olmasını bildirməsi fikri irəli sürülür və bu da səkkiz şərtlə əsaslandırılır:⁴

- a) ismin formasının mövcud olması;
- b) ismin hallana bilməsi (məbni isimlər təsniyə şəkilçisi qəbul etmir);
- c) ismin qeyri-müəyyənlik formasının olması;
- ç) ismin eyni əşyanı və ya məfhumu bildirməsi;
- d) ismin daşdığı mənənin eyni olması (məna həqiqi olmalıdır);
- e) mənənin daşıyıcısının tək deyil, iki və ya daha artıq olması;
- ə) təsniyə şəkilçisinin adlıq halda كَوَا , yiyəlik və təsirlik hallarda كَوِي olmaları;
- f) təsniyənin qeyri-həqiqi və ya formal xarakteri daşması.

Qeyri-həqiqi təsniyə formasında işlədilmiş sözlərdə təsniyə şəkilçisi qəbul etmiş sözlə yanaşı onunla ifadə olunması nəzərdə tutulan iki ayrı-ayrı məfhum işlədilir. Bu ayrı-ayrı məfhumları bildirən sözlər məzmun etibarilə

² الشيخ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية في ثلاثة أجزاء، المكتبة العصرية، الجزء الثاني، صيدا - بيروت، 1995، ص: 13.

³ Yəni orada.

⁴ الدكتور أميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب، انتشارات استقبال، طهران، ص: 611-612.

eyni məqsədə xidmət göstərərək həmin məqsədi bildirən və təsniyədə işlədilən məfhumla müşayiət olunur.

Ərəb ədəbi dilində təsniyə formasının leksik-semantik xüsusiyyətlərinə gəlincə, onları nümunələr əsasında nəzərdən keçirərək ümumiləşdirmək olar.

Məzmunla görə eyni olub təsniyədə işlənən və ayrı-ayrı leksik vahidlərlə açıqlanan ifadələrdir ki, bunlar ərəb qrammatikasında الكلمات المثناة istilahı ilə verilir. Bu ifadələr iki müxtəlif əşyanı ümumi oxşarlığa, yaxınlığa görə bir məfhum kimi özündə əks etdirən təsniyəni nəzərdə tutur. Bu təsniyə forması da tamamilə eyni olan əşyanın ikiliyini göstərən təsniyə forması kimi eyni qrammatik xüsusiyyətlərə malikdir – eyni yolla hallanır, qrammatik cins bildirir və eyni sintaktik vəzifə daşıyır.

Qeyri-həqiqi və ya mənəvi təsniyə adlanan bu forma məhdud miqdar isim və sifətlərlə işlədilir. Bunların bəzilərini nəzərdən keçirək:

İki an: gecə və gündüz – الملوان : الليل والنهار .

Bu məfhum həm də الجديان , الاجذان və العصران sinonimləri ilə də ifadə olunur.

العصران təsniyə forması günün əyilməsi kimi zaman kəsiyini bildirdiyi kimi o, الغداة والعشي – səbh və axşam kimi ayrı-ayrı iki leksik vahidi də özündə əks etdirir. الغداة والعشي “iki gənc” mənasını verən الرديان və الفتان kimi təsniyə formaları ilə də qoşa işlənir.

Bu iki sözün ərəb ədəbiyyatında təsniyə ilə ifadə olunmuş bir çox sinonimlərinə rast gəlmək olur. Bunlar الابردان , البردان , القران , الصرعان , الابرطان kimi təsniyə işlədilən və الغداة والعشي sözlərini nəzərdə tutan ifadələrdir.⁵

Digər ifadələr aşağıdakılardır:

İki daş: qızıl və gümüş – الحجران : الذهب والفضة (bəzən الحجران yerində işlədilən الاصفران “iki sarı” ifadəsinə də rast gəlinir.)

İki qara: xurma və su – الاسودان : التمر والماء (bəzi ləhcələrdə “xurma” və “su” əvəzinə الحرة və الليل “gecə” sözləri də işlədilir)

İki ağ: süd və su (bəzən: duz və çörək) – الابيضان : اللبن الماء . Digər ifadələrdə “piy” və “süd”, “çörək” və “su”, “duz” və “çörək” kimi ifadələr işlədilir.

⁵ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، الجزء الثاني ، دار الطباعة والنشر والتوزيع ، ص : 173 .

İki sarı: qızıl və zəfəran – الذهب والزعفران .

İki qırmızı: şərab və ət (bəzən: qızıl və zəfəran) – الاحمران : الشراب واللحم .

İki rahib: saf qəlb və qəti rəy – القلب الزكي والرأي العازم .

İki tərəf: ata və ana – الأطراف (məlumdur ki, “ata-ana” mənasında الوالدان sözü də işlədilir).

Digər bir lüğətdə الطرفان təsniyə forması və çənə sözlərini nəzərdə tutur. Məs.: hər hansı bir şəxs dərman qəbul etdikdə, ya da sərxoş olduqda belə deyirlər: لا يملك استه وفمه , yəni يملك طرفيه .

İki dib və ya iki boş: qarın və qadının övrət yeri – البطن والفرج və الغاران : إنه عبد غاريه . Məs.: qarınqulu adam haqqında deyirlər: الأجوفان : البطن والفرج (hər fən: o, iki dibinin quludur).

İki ən xoş şey: yuxu və nikah – الأطيبان : النوم والنكاح .

İki kobud: qurd və qarğa – الأصرمان : الذئب والغراب .

Əbu Ubeydə göstərir ki, الأبهمان “iki heyvan” dedikdə, bədəvi ərəblər sel və qızmış dəvəni, şəhər əhalisi isə, sel və yağını nəzərdə tuturlar. الأبهمان əvəzinə “iki kor” ifadəsi də işlədilir.

İki fərc: Sicistan və Xorasan – الفرجان : سجستان وخراسان (السند وخراسان) .

İki parlaq şey: günəş və ay – الأزهران : الشمس والقمر .

İki pozğun: fil və camış - الأقهبان : الفيل والجاموس .

İki məscid: Məkkə məscidi və Mədinə məscidi – المسجدان : مسجد مكة ومسجد المدينة .

İki müqəddəs yer: Məkkə və Mədinə - الحرمان : مكة والمدينة .

İki çapan: Şərq və Qərb – الخافقان : المشرق والمغرب .

İki şəhər: Kufə və Bəsrə - العراقان bu ifadə (bu ifadə العراقان iki İraq sözü ilə də işlədilir).

Çayın iki qolu: Dəclə və Fərat – الرافدان : دجلة والفرات .

İki kənd: Məkkə və Taif – القريتان : مكة والطائف .

Bu ifadə Qurani-Kərimdə öz ifadəsini tapmışdır:

وقالوا لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم⁶

(İki şəhərin birindən olan bir böyük adama nazil olmalı deyildimi bu Quran? – dedilər)

⁶ سورة الزخرف ، الآية 31 .

İki hicrət: Həbəşistana və Mədinəyə - الهجرة الى الحبشة وهجرة الى المدينة .

İki ip, sicim: qara ciyər və hörgüc – البريمان : الكبد والسنام .

İki yer, mövqe: üz və ayaq - الموقفان : الوجه والقدم .

Təsniyəyə qoşulmuş sözlərin böyük əksəriyyətini coğrafi adlar təşkil edir. Belə birləşmələr hazır vahidlər olub öz leksik-semantik xüsusiyyətlərinə görə lüğəvi mənalardan uzaq olur, birləşmə daxilində ümumi bir mənanın yaranmasına xidmət göstərir.

Ərəb dilində frazeoloji birləşmələrin zəngin təzahür formaları vardır. Bunlardan təsniyədə işlədilmiş ifadələrin mövcud olduğu birləşmələr də az deyildir. Məs.:

Dünya iki gündür: biri sənin xeyrinə, digəri əleyhinə - الدنيا يومان : يوم لك - ويوم عليك .

Yaxud: İki qılınc bir qına sığışmaz, yəni iki qoçun başı bir qazanda qaynamaz – لا يجتمع سيفان في غمد واحد .

Yaxud bir adam kimisə hədələməyə gəlirsə, ona belə deyirlər: جاء ينقض منزويته .

Yaxud əliboş gəldikdə, جاء يضرب أصدائه və ya جاء يطرب أزدريه ifadəsi işlədilir.

Ümumiyyətlə, təsniyə formasının leksik-semantik xüsusiyyətləri çox maraq doğuran bir məsələdir. Bu xüsusda müəyyən anlayışlar əldə etmək üçün yalnız izahlı lüğətlərə müraciət etmək lazımdır.

ƏDƏBİYYAT

1. القرآن الكريم .
2. Qurani-Kərim, Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M. Bünyadov və V.M. Məmmədəliyev, Bakı, “Qismət” nəşr., 1997.
3. Babayev A., *Dilçiliyə giriş*, “Maarif” nəşr., 1991.
4. Qurbanov A.M., *Ümumi dilçilik*, I hissə, Bakı, “Maarif” nəşr., 1989.
5. Məmmədov Ə.C., *Ərəb dili*, Bakı, “Maarif” nəşr., 1998.
6. Qrande V.M., *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении*, Издательство Восточной Литературы, Москва, 1963.
7. زكي علي سويلم ، عبد السميع محمد السنياطي ، تيسير النحو للصف الاول الاعدادي ، جمهورية مصر العربية ، الازهر الشريف ، قطاع المعاهد الازهرية ، طبعة 1415 هـ / 1998-1999 م .
8. الشيخ مصطفى الغلاييني ، جامع الدروس العربية في ثلاثة أجزاء ، المكتبة العصرية ، صيدا – بيروت ، 1995 .
9. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، الجزء الثاني ، دار الطباعة والنشر والتوزيع .

РЕЗЮМЕ СТАТЬИ НА ТЕМУ «ДВОЙСТВЕННОЕ ЧИСЛО В АРАБСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ И ЕГО ЛЕКСИЧЕСКО – СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ»

Асланова С.Ю.

Имена в арабском языке изменяются по числам. В отличие от ряда языков, в арабском языке имеются три грамматических числа: единственное, двойственное и множественное.

Двойственное число образуется путем прибавления специальных окончаний к форме единственного числа мужского и женского рода после отбрасывания падежных флекций, а также восстанавливается слабый корень при образовании двойственного числа.

Основным морфологическим показателем двойственного числа является долгий алиф. Что касается окончания – *nī*, то оно отпадает в *status constructus* и перед местоименным суффиксом.

Имена в двойственном числе имеют ряд лексическо – семантических особенностей.

Двойственное число имеет полное развитие лишь в арабском языке, где оно распространено на все виды имен – существительные, прилагательные, местоимения; встречается также в глагольных формах.

**THE RESUME OF ARTICLE ON “DUAL NUMBER IN THE
ARABIC LITERARY LANGUAGE AND ITS
LEXICAL - SEMANTIC FEATURES”**

Aslanova S.Y.

Names in the Arabic language change on numbers. In contrast to the number of other languages, in the Arabic language there are three grammatical numbers: singular, dual and plural.

The dual number is formed by addition of the special endings to the form of singular number of masculine and feminine gender after reduction of case inflexion, as well as the weak root is restored while formation of dual number.

The basic morphological indicator of dual number is long aliph. In regard to the ending of – ni, it drops off in status constructus and before pronominal suffix.

Names in dual number have a number of lexical – semantic features.

The dual number has full development only in the Arabic language where it is spread to all kinds of nouns, adjectives, pronouns; occurs in verbal forms as well.

İSLAMAQƏDƏRKİ DÖVR ƏRƏBİSTAN YARIMADASINDA TARİX VƏ TARİXŞÜNASLIQ

Elşad MAHMUDOV*

İlahiyyat Elmləri Namizədi

Əsas mövzusu vaxt-zaman və insan-cəmiyyət olan, kainatın yaradılmasından etibarən bilinməsi zəruri olan məlumatları əhatə edən, bəşər övladının keçmişi, dünəni haqqında məlumat verərək keçmişdən bizə çatın qalıntılarının günümüzdə ortaya çıxan tənqidçi, təhlilçi bir anlayışla tədqiq və təsvir edilməsi və ya bir nəsilə digər nəsllə hekayələrin nəql edilməsi şəklində tərif edilən, insanlığın cəmiyyət və fərd olaraq bütün fəaliyyətlərini, sosial, siyasi, iqtisadi, hərbi, mədəni, dini, elmi və digər sahələrini özündə əks etdirən, hətta maddə və əşyanın keçmişindən bəhs edən tarix elmi çox qədim zamanlardan etibarən insanlığın əhəmiyyət verdiyi çox mühüm və aktual bir sahədir. Azərbaycan dilinə Ərəb dilindən keçmiş və bir çox mənası olmaqla bərabər əsas etibarilə “vaxtın bilinməsi, bir hadisənin və ya hər hansı bir şeyin vaxtının təyin edilməsi” mənasına gələn tarix kəlməsinin etimoloji olaraq bəzi qeydlərə görə Ərəb dilinə İbrani və ya Fars dilləri kimi xarici dillərdən keçdiyi deyildiyi kimi onun kök etibarilə Sami dilində ərəbcə bir kəlmə olduğu da bildirilir.¹

Tarix elmi və ya tarixşünaslıq bəşər övladının yer üzərində yaşamağa başladığı andan etibarən günümüzdə qədər bütün qəbilə, tayfa, xalq, millət, ümmət və dövlətlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Çünki tarixini bilməyən bir millət yaddaşını itirmiş bir insan kimidir və əsas etibarilə keçmişindən xəbərsiz olan bir cəmiyyətin kiçik yaşlı uşaqdan heç bir fərqi yoxdur. Bu

* BDU. İlahiyyat Fakültəsi İslam elmləri kafedrasının müəllimi

¹ Tarix emlinin tərfi, məqsədi, mövzusu və faydası haqqında geniş məlumat üçün baxın: A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985, s. 2, 7-18; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 9-14; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul 1997, s. 1-5; Léon – E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (Çeviren. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989, s. 3-9.

mənada tarix eyni zamanda hər hansı bir cəmiyyətin var olmasının və varlığını davam etdirməsinin mühüm bir ünsürüdür. Hər halda buna görədir ki, tarixini bilən, keçmiş haqqında məlumat əldə edərək gələcəkdə varlığını davam etdirmək üçün bundan istifadə edən cəmiyyətlər həm inkişaf etmiş, həm də digər cəmiyyətlər tərəfindən qəbul edilmişlər. Tarixi məlumatlara daha çox sahib olan insanlar da cəmiyyət içində dəyər qazanmış və hətta mədəni millətlərin əksəriyyətində olduğu kimi dövlətin ən yüksək idarəçisinin (hökmdar) yanında məsləhətçi, müşavir kimi mühüm vəzifələr almışlardır. Bundan başqa dünyanın əksər dövlətlərində hadisələrin unudulmadan müəyyən edilməsi və gələcəyə bir tarix mətni buraxmaq düşüncəsi ilə dövlət idarələri içində müstəqil olaraq rəsmi bir qurum, dövlətin və ya xalqın tarixini yazan, qeydə alan – *vaqanüvüstlük* – belə qurulmuşdur.² Hər bir cəmiyyət tarixini öyrənməyə və onu qorumağa cəhd etdiyi və çalışdığı kimi İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında mövcud olan cəmiyyətlər də dövrün şərtlərinə uyğun şəkildə tarixə və tarixlərinə çox böyük əhəmiyyət vermişlər. Biz bu məqaləmizdə İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında yaşayan Ərəblərin tarix anlayışı, onların tarixə qarşı münasibətləri, tarixi əldə etmə, öyrənmə və qoruma metodları, yolları və qurumları haqqında məlumat verməyə çalışacağıq. Məqaləmiz İslamın zühur etdiyi, yəni eramızın VII-əsrinin başlarına, daha dəqiq desək 610-cu ilə qədər olan zaman dilimini əhatə edən və İslamaqədərki dövr olmaqla bərabər Ərəbistan yarımadasında Cahiliyyə dövrü (asrul-cahiliyyə)³ şəklində məşhur olan dövrü əhatə edir.

İslamaqədərki dövr ərəblərində tarix və ya tarix elmi əsas etibarilə sözlü rəvayətlərə və ya şifahi xəbərlərə əsaslanırdı.⁴ Bu cür bir tarix anlayışının və ənənəsinin Ərəbistan yarımadasının sakinləri olan ərəblərdə, xüsusilə də mərkəzi Ərəbistan və daha sonralar İslamın zühur etdiyi Hicaz regionunda mövcud olması onların həyat tərz, idarəçilik sistemi, siyasi düşüncələri, sosial, iqtisadi, ədəbi və mədəni həyatları ilə yaxından əlaqəli idi. Övvəla

² Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003, s. 14.

³ “Cahiliyyə” termini haqqında geniş məlumat üçün baxın: Cavad Ali, *əl-Mufasssal fi Tarixil-Arab Qabləl-İslam*, I-X, Bağdad 1993, I, 37-42; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 17.

⁴ Seyyide İsmail Kaşif, *İslam Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları*, (Tercüme edenlər: Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Ramazan Şimşek), İzmir 1997, s. 21.

onu demək lazımdır ki, tarixin sözlü rəvayət və ya şifahi xəbərlərə əsaslanmasının müxtəlif səbəbləri vardır. Bu səbəblərdən biri İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında vahid yazı sisteminin tam inkişaf etməməsi, oxuma və yazma vasitələrinin və ləvazimatın kəsadlığı və buna paralel olaraq oxuma və yazma bilənlərin sayının olduqca az olması ilə yaxından əlaqəlidir. Ümumiyyətlə Ərəblər qədim dövrlərdə cənubi Ərəbistanda meydana gələn və gedərək inkişaf edən “*müsnəd*” adlı yazıdan istifadə edirdilər. Daha sonradan “*müsnədin*” yerini eramızdan əvvəl IV-əsrə Şimali Ərəbistanda, Fələstinin cənubunda Aqabə körfəzi ilə Lut gölü arasında olan Edom bölgəsində qurulan, sonralar gedərək Fərat çayı ilə Qırmızı dəniz arasında geniş bir sahəni əhatə edən və qurmuş olduqları mədəniyyətlərinin və şəhərlərinin qalıqlarına, xarabalıqlarına günümüzdə də rast gəldiyimiz Nəbati krallığında ortaya çıxan və tarixin müxtəlif inkişaf mərhələlərindən keçərək günümüzdə qədər gələn Ərəb yazısı almışdır. Bu yazı Nəbatilərə aid Havrandan Ənbar və Hirəyə, oradan da Dumətulcəndəl üzərindən ticarət əlaqələri daxil omlaqla müxtəlif vasitələrlə Hicaza keçmişdir. İslamın nazil olmasından əvvəlki zamanlarda Hicazda və Hicazın Məkkə,⁵ Mədinə və Taif kimi mühüm şəhər mərkəzlərində yazı bilinirdi, lakin yaygın deyildi və buna görə də oxuma yazma bilənlərin sayı barmaqla sayılacaq qədər az idi.⁶

Eyni zamanda qeyd etmək lazımdır ki, İslamaqədərki dövrdə şimali və cənubi Ərəbistanda qurulan krallıklarda da yazının və buna bağlı olaraq bəzi yazma və oxuma vasitələrinin olduğu bilinir. Məsələn Mina, Səbə və Himyəri kitabələrindəki bəzi abidələrə əsaslanaraq cənubi Ərəbistanda (Yəməndə) İslamaqədərki dövrdə “yazılı tarix ənənəsinin” olduğu tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilir. Yəməndə bəzi ailələr tərəfindən mühafizə edilən və sonrakı tarixçilər tərəfindən istifadə edilən soykökü, ailələr, nəsililər

⁵ İslamın zühur etdiyi Məkkədə çox az sayıda da olsa yazıb oxuyan insanlara rast gəlinirdi ki, bu da müəyyən dərəcədə də olsa Məkkə və ətrafında yazının var olduğunu göstərir. Məsələn, Məkkə müşriklərinin İslam Peyğəmbəri və onun mənsub olduğu Bəni Həşim qəbiləsinə qarşı hər cür münasibəti kəstiklərinə dair öz aralarında razılaşdırdıqları müqavilənin mətni Nadr İbn Haris adlı müşrikə yazdırılmış və bu mətn Kəbə divarına asılmışdır. Əbu Məhəmməd Əbdülməlik İbn Həşəm, *əs-Sira ən-Nəbəviyyə*, (thq: Mustafa əs-Saqqə, İbrahim əl-Əbyari, Əbdülhəfiz Şələbi), I-IV, Darul-Xayr, Beyrut 1995, I, 276-277.

⁶ Nihad M. Çetin, “Arap” *Türkiyə Diyanet Vəqfi İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 276; İbrahim Sarıçam, *Həz. Məhəmməd və Evrensel Mesajı*, Ankara 2004, s. 44; Большаков, О. Г. *История Халифата*, I-III, Восточная Литература, Москва 2000, I, 36-37.

haqqında qeydlər və sənədlər ilə qonşu dövlətlərin ən qədim tarixinə aid olan bəzi yazılı müqavilələr buna dəlil göstərilir. Həmçinin o dövrdə böyük gücə sahib olan və Ərəbistan yarımadasına müxtəlif yollarla təsir gücləri olan Fars və Bizans imperiyalarının hökmdarları haqqında tarixi məlumatların bilindiyi və xüsusilə də Fars millətinə aid bəzi tarixi qaynaqların eramızın VI-əsrinin ikinci yarısında Ərəb dilinə tərcümə edildiyi haqqında da məlumatlar vardır.⁷ Bu dövrdə Ərəblər arasında İbrani və Suryani dilində mövcud olan kitablar yanında bunların Ərəbcələri və Ərəb dilində bəzi hikmət kitablarının mövcud olması haqqında da ehtimallar vardır. Bundan başqa müəyyən şəxslər və qəbilələr arasında olan müqavilələr, kölə mülkiyyəti ilə bağlı sənədlər, əmannamələr, məktublar, şer-muəllaqat mətnləri və xüsusilə də məzar-qəbir kitabələri Ərəb dilində yazılır və möhürlər Ərəb dilində qazılaraq istifadə edilirdi. Bunlar arasında dövrümüzə gəlib çatan xüsusilə bəzi kitabələrdə olan yazılarda çox qiymətli tarixi məlumatlar mövcuddur. Yazı vasitələri və ləvazimatı olaraq isə dəri, xurma dalları, dəvə sümükləri, yumşaq ağ daşlar, taxta lövhələr və papirus kağızlardan istifadə edilirdi. Lakin bu ləvazimatın əksəriyyəti dözümlü olmadığı, çürüməyə meyilli olduğu üçün günümüzə qədər gəlib çatmamış və bunlardan tarixi məlumat əldə etmək demək olar ki, mümkün olmamışdır. Bu qeyd edilənlər hamısı çox mühüm tarixi materiallar olmaqla bərabər onlar Ərəbistan yarımadasında o dövrdə bir o qədər də geniş yayılmamışdı. Buna görə də İslamaqədərki dövrdə əksər məlumatlar, xəbərlər, xatirələr və ədəbi poeziya, qısa olaraq Ərəb mədəniyyəti və tarixi bəzi istisnalar olmaqla bərabər əsas etibarilə insanların əzbərlərində, hafizələrində, yaddaşlarında qorunaraq və mühafizə edilərək nəsillərdən nəsillərə nəql edilir, köçürülür və miras buraxılırdı. Nəticə etibarilə əsas olan sözlü rəvayət, şifahi tarixçilik idi. Yazı isə məhdud sahədə istifadə edilən və hafizəyə yardım edən bir vasitə idi.⁸ Bu mənada müsəlman Ərəblərin tanınmış alimlərindən bir olan əl-Cahiz, Ərəblərdə demək olar ki, hər şeyin bədahətən olduğunu, daxili dünyalarında meydana gələn məna və düşüncələrini dillərinə gələn sözlərlə ifadə etdiyini, bunları

⁷ Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991, s. 39 - 40; Eyni müəllif, *İslâm Tarihi – İlk Dönem -*, Ankara 2006, s. 31.

⁸ Cavd Ali, *əl-Mufasssal fi Tarixil Arab Qabləl-İslam*, VIII, 202, 252; Nihad M. Çetin, "Arap" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, 276; İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 44; Большаков, О. Г. *История Халифата*, I, 36-37.

özləri öyrənmədiyi kimi uşaqlarına da öyrətmədiklərini, yazı yazmadıqlarını, nəticə etibarilə bunların ümmi olduqlarını öz əsərlərinin birində qeyd edir.⁹ Qərībā olan burasıdır ki, bu mənada oxuma və yazma bilməyən Bədəvi şairlər üçün oxumağı və yazmağı bilmək və şerləri yazmaq ayıb hesab edilirdi. Hətta ilk İslam dövründə yazının yazıldığı və etibar qazandığı bir dövrdə belə bu fikir və düşüncənin bəzən davam etdiyi müşahidə edilmişdir.¹⁰

İslamaqədərki dövrdə tarixin sözlü rəvayət və ya şifahi xəbərlərə əsaslanmasının digər səbəblərindən biri də Ərəbistan yarımadasında sosial və siyasi bir həyat tərzı kimi yerləşmiş olan qəbilə cəmiyyəti, bu cəmiyyətin strukturu, buna müvafiq olaraq inkişaf edən qayda qanunlar və adət ənənələr idi. Belə ki, həyat şərtləri və məişət qaynaqlarından yola çıxaraq deyə bilərik ki, ərəblərdə sosial və siyasi strukturun bir tək əsas təməli var idi ki, bu da əlaqələri, adət-ənənələri və əxlaqi dəyərlərilə hər zaman ön planda olan qəbilədir. Qəbilə eyni soydan gələn və daha çox kişinin soyunda gələn şəxslərin meydana gətirdiyi və fərdlərin bir-birinə qan bağı, qohumluq yolları ilə bağlandıqları bir topluluqdur. Soy qəbilənin əsasını təşkil etdiyi üçün Ərəblər öz soylarını, ailələrini, nəsillərini qorumağa və mühafizə etməyə səy göstərirdi və öz əcdadının adını əzbər bilirdi.¹¹ Onlar əvvəlkilərin sonrakılar, ataların və babaların uşaqlar və nəvələrin fərdi və kollektiv yaşayışı üzərində təsirli olduğuna inanır və ailənin, aşirətin və qəbilənin soy kötöklərinin doğru şəkildə bilinməsinə və qorunmasına əhəmiyyət verirdilər. Bu mənada İslamaqədərki dövrdə tarix ilə yaxından maraqlanan Ərəblər bu şəkildə keçmişdə yaşanan zaman arasında güclü bağlar olduğu və tarixin insan həyatına istiqamət verən bir ünsür olduğu qənaətinə sahib idilər.¹² Ərəblərin soy köklərinin bilinib qorunmasına verdikləri bu əhəmiyyət onlarda tarixçiliyin əsas mənbələrindən biri olan “Ənsab - soy kökü, şəcərə” elminin ortaya çıxması və inkişafına gətirib çıxarmışdı. “Ənsab”, soy, soy kökü, nəsil mənasını verən “nəsəb” kəlməsinin cəm formasıdır. Ərəb tarixi

⁹ əl-Cahiz, *əl-Bəyan vət-Təbyin*, (nəşr edən: Abdussalam M. Harun), Qahirə-Misir 1368/1949, III, 28.

¹⁰ Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 486-487.

¹¹ İ. Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 35; Большаков, О. Г. *История Халифата*, I, 39.

¹² Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, s. 37; Eyni müəllif, *İslâm Tarihi – İlk Dönem* -, s. 28-29.

qaynaqlarında qəbilələrin soyunu tədqiq edən, bir görüşə görə yalnız ata tərəfindən, digər bir görüşə görə isə həm ata və həm də ana tərəfindən olan qohumluq əlaqələrini tədqiq edib incələyən elm sahəsinə “ənsab elmi” deyilir. Soy kökünün bilinməsi özlərini qoruyan və bir araya gətirən bir dövlətin mövcud olmamasının təbii bir nəticəsi olaraq qəbilə fərdlərini birbirinə bağlayan, müxtəlif təhlükələrdən qoruyan və başqa qəbiləyə mənsub insanlardan ayıran, fərqləndirən bir zireh kimi qəbul edilirdi. İslamaqədərki dövrdə yaşayan ərəblər üçün “Ənsab” elmi, yəni soy kökünün bilinməsi və ona hiss edilən ehtiyac adətən bu günkü insanın öz haqlarını qoruyan bir dövlətə və bir vətənə duyduğu ehtiyac kimi idi. Ənsab elminə sahib olmaq, özünün soy kökünü bilmək İslamaqədərki Ərəb qəbilələrinin fərdlərinə öz əcdadlarının şan və şərəfini öyünməsinə, bununla da fərəhlənməsini, lovğalanmasını, qəhrəmanlarını və tarixi hadisələrini böyük qürur və iftixarla yad etməsinə təmin edir, bir sözlə onların mənliyi, kimliyi və şəxsiyyətinin formalaşmasının, var olmalarının, tayfalarının və qəbilələrinin milli və mənəvi dəyərlərinin yaşanıb qorunması üçün adət-ənənələrinin mühafizə edilməsinin əsas qaynağı olaraq bilinir və bu amillər insanları öz soylarını öyrənməyə sövq edirdi. İslamaqədərki Ərəblərin, keçmişin davamlı xatırlanması üçün “Ənsab” elminə böyük əhəmiyyət vermələri Ərəblərdəki tarix şüurunun formalaşması, inkişaf etməsi və mövcudiyyətinə ən güclü dəlil olaraq qəbul edilir. Soy köklərinin, şəcərələrinin qorunması, mühafizə edilməsini təmin edən “Ənsab” elmi soyda adları keçən insanlarla bağlı çox sayda tarixi məlumatın da ortaya çıxmasını və bir araya gətirilməsini təmin edirdi ki, bu elmin sayəsində bu gün də İslamaqədərki dövrlə bağlı çox qiymətli tarixi məlumatları əldə edə bilirik. Əlbəttə bu məlumatlar İslamaqədərki dövrdə sözlü və şifahi xəbərlərə dayanmaqla bərabər nadir hallarda bir istisna olaraq yazılı mətnlərdə də öz əksini tapırdı. Ənsab elminin bu yazılı mətnlərin ortaya çıxmasında xüsusi yeri var idi. Belə ki, Cahiliyyə dövründə hər qəbilənin xəbərlərini, mühüm hadisələrini, müharibələrini, şairlərinin adlarını, şerlərini və soylarına aid olan məlumatları yazılı olaraq qeyd etdikləri bir əsas ana kitabın-divanın mövcud olduğu haqqında da görüşlər vardır. Bu şəkildə olan yazılı mətnlərin soy köklərinə şübhə ilə baxılmasının qarşısını almaq və uydurma şəcərələrin ortaya çıxmasına mane

olmaq üçün meydana gətirildiyi bildirilir.¹³ İslamaqədərki dövrdə olduğu kimi İslam dövründə də heç bir yerdə banzəri olmayan Ənsab elmi ilə fərqlənən və Ərəb olmayanlara qarşı bu elmlə öyünən Ərəblərin “Ənsab” elmi sayəsində sahib olduqları tarix anlayışı və tarixi məlumatlar daha sonrakı dövrlərdə, xüsusilə də İslamın ortaya çıxması, onun elmə verdiyi dəyər və bu minvalla hər bir sahədə olduğu kimi bu sahədə də qələmə alınan əsərlərin, risalələrin və kitabların vasitəsilə yazılı olaraq günümüzdə qədər gəlib çatmışdır.

“Ənsab” elminin İslamaqədərki Ərəblərdə digər mühüm tarix mənbələrindən olan “Əyyamul-Arab”, “şer”, “əxbar”, “xıtabətlə” çox yaxından əlaqəsi vardır. Çünki soy kökü haqqında məlumatları əldə etmək üçün qəbilələr və ya fərdlər haqqında deyilənlər, onların şerləri, xütbələri, apardıqları müharibələr, döyüşlər və ya etdikləri düşmənçiliklər, qan davaları haqqında da məlumata sahib olmaq lazım idi. Bütün bunlar eyni zamanda İslamaqədərki dövr ərəblərinin tarix anlayışı və tarixi haqqında çox mühüm qaynaqlardır. Məsələn bunlar arasında İslamaqədərki dövrdə Ərəblərdə tarix anlayışına təsir edən ən mühüm amillərdən biri kimi Ərəb qəbilələri arasında baş verən müharibələr, bəzi hallarda hətta ailələr və fərdlər arasında cərəyan edən döyüşlər, dava-dalaşlar və qəhrəmanlıq dastanları kimi bilinən “Əyyamul-Arab” böyük əhəmiyyət kəsb edir. “Əyyam” ərəb dilində olan “yəum-gün” kəlməsinin cəm forması olmaqla bərabər bu kəlməyə döyüş, müharibə mənası verilmiş və bir termin olaraq Ərəblərin tarixləri¹⁴, günləri, döyüşləri və ya müharibələri kimi istifadə edilmişdir. Bəzi müəlliflərə görə böyük – kiçik, sayı 75-dən 1700-ə qədər olan “Əyyamul-Arab” – İslamaqədərki Ərəblərin müharibələrinə hər biri meydana gəldiyi yerə, səbəbinə və ya nəticəsinə görə Yəumu Buas, Yəumu Zuqar, Yəumu Dahi və Ğabra, Yəumu Ficar kimi adlar verilmişdir.¹⁵ İslamaqədərki Ərəblərin müharibələri

¹³ Mustafa Fayda, “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 244-245; F. Rosenthal, *İlmut-Tarix İndəl-Muslimin*, (tərcümə edən: Salih Ahməd əl-Ali) Beyrut, I, 36-37; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, s. 41.

¹⁴ Cavad Ali, *əl-Mufasssal fi Tarixil-Arab Qabləl-İslam*, V, 333-336, 341. Seyyide İsmail Kaşif, *İslam Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları*, s. 21.

¹⁵ “Yəum” kəlməsinin mənası və “Əyyamul-Arab” termini ilə bağlı geniş məlumat üçün baxın: İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, Beyrut-tarixsiz, XII, 649-650; Butrus əl-Bustani, *Qutrul-Muhit*, Beyrut 1995, s. 686; Əbu Ubeydə Məmr İbn əl-Müsənnə ət-Teymi, *Kitabu Əyyamil-Arab Qabləl-İslam*, I, 21 və davamı; Muhəmməd Əbul-Fadl İbrahim, *Əyyamul-Arab fil-Cahiliyyə*, s. 2 və davamı; Cavad Ali, *əl-Mufasssal fi Tarixil-Arab Qabləl-İslam*, V,

döyüşən tərəflərin xətib və şairləri tərəfindən hicviyyə və ya mədhiyyələrlə dilə gətirilirdi. Tərəflərin fərqli üslublarla münasibət bildirdikləri və diqqət mərkəzində olan bu döyüş hekayələri daha çox şifahi şəkildə, dildən dilə dolaşaraq nəsildən nəslə ötürülür, ərəblərin yaddaşına həkk olunur, əsrlər boyu hafizələrdə, adət-ənənələrdə mühafizə edilir, qəbilələrin və tayfaların tarixi haqqında mühüm məlumat mənbəyinə çevrilir, qəhrəmanlıq dastanları kimi xalq arasında yayılır və bu şəkildə İslamaqədərki dövr ərəblərinin tarix anlayışının təşəkkül etməsində əhəmiyyətli rol oynayırdı. İslamaqədərki dövr Ərəb tarixi üçün zəngin vəsait və məlumat mənbəyini ehtiva edən “Əyyamul-Arabı” tarixçilər, diliçilər və ədəbiyyatçılar qaynaq olaraq istifadə edirlər. Hətta məşhur alim Katib Çələbi “Əyyamul-Arab” elmini tarixin mühüm bir şöbəsi olaraq qeyd etmişdir.¹⁶ Maraqlısı budur ki, “Əyyamul-Arabda” meydana gələn müharibələr və hadisələr və ya “Ənsab elmində” ortaya qoyulan məlumatlar çox geniş formada Ərəb ədəbiyyatında öz yerini tapmışdır. Yəni Ərəb şərinin inkişaf etməsində şəcərə mənqibələri ilə döyüş hekayələri və burada baş verən qəhrəmanlıq nümunələrinin böyük əhəmiyyəti var. Bu eyni zamanda İslamaqədərki dövrdə Cahiliyyə dövrü Ərəb şəri və ədəbiyyatının tarixi məlumatlarla zəngin olduğunu, şerlərin bəzi tarixi hadisələrin və şəxsiyyətlərin bilinməsini təmin etmə vəzifəsini rahat bir şəkildə yerinə yetirdiyini, beləcə bu dövr ərəblərinin tarix anlayışına ciddi nüfuz etdiyini və şerin şifahi tarixçiliyin bir növü və şöbəsi olduğunu göstərir. Cahiliyyə şəri İslamaqədərki həyatın hər anına işıq tutur. Yuxarıda qeyd etdiyimiz müharibələr haqqında məlumatlar, tayfalar arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsi, sülh və əminamanlığın bərqərar olması, Ərəblərin adət-ənələri, inanc və düşüncələri, sosial, siyasi, mədəni, iqtisadi və dini həyatları, yaxşı və pis xüsusiyyətləri o dövrün şerlərində geniş formada öz əksini tapmışdır. Şerin ən başda gələn mövzuları tərifləmək-*mədh*, öyünmək-*fəxr*, tənqid və ya təhqir etmək-*hica*, mərsiyə söyləmək-*risa*, qəhrəmanlıq-*hamasə* kimi xüsuslar və ədəbi janrlardan ibarət idi. Əsas etibarilə şifahi olaraq yaddaşlara həkk olunan Ərəb şerlərindən “Uqaz vadisində” təşkil olunan yarmarkalarda (540-cı illər) keçirilən şer yarışlarında yer tutanlardan

341-386; E. Mittwoch, “Eyyâmü'l-Arab”, *İA*, IV, 421 - 422; Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, 14-16.

¹⁶ Katib Çələbi, *Kəşfuz-zunun an əsamil-kutub vəl-funun* (nəşr edənlər: Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya,) I-II, İstanbul 1360-1362 / 1941-1943, I, 24.

bir qismi mükafatlandırılır, daha sonra bu şerlər yazılır və bunların ən gözəlləri yazılı şəkildə Kəbə divarına asılırdı. Yeddi asqı (əl-muallaqatus-səb'a) bu yarışlarda dərəcə və mükafat qazanmış məşhur qəsidələr arasında yer alır. İmrul-Qeys, Nəbiğa əz-Zubyanı, Ləbid İbn Rabia, Umeyyə İbn Əbus-Salt, Zuheyr İbn Əbu Sulma, A'sa (Meymun İbn Qeys) Cahiliyyə dövrünün ən tanınmış, məşhur və şerləri dillərə dastan olan şairləridirlər.¹⁷

İslamaqədərki dövr ərəblərində tarix anlayışının formalaşmasında yuxarıda qeyd olunan terminlərlə bərabər *əxbar* - (ərəblərin keçmişinə aid dastanlaşmış və mənqibələşmiş rəvayətlər) termini də mühüm yer tutur. “Xəbər” kəlməsinin cəm forması olan “əxbar” bir qövüm, xalq, qəbilə, tayfa, şəxs və ya bir ölkə, region, hər hansı bir hadisə haqqında nəql edilən məlumatlar, sözlər və rəvayətlərdir. Nümunə olaraq “Axbarul-Arab”, “Axbaru Təmin”, “Axbaru Əbi Təmmam”, “Axbaru Yəmən”, “Axbaru Məkkə” və buna bənzər adları göstərmək olar. İslamdan əvvəl dastanlaşmış və mənqibələşmiş ünsürləri tarixi ünsürlərinə qalib gələn bu rəvayətlərin İslamdan sonra tarixi vəsfi ön plana keçmişdir. Buna görə də Cahiliyyə dövründən qalmış olan “Axbarul-Arab – Ərəblərin xəbərləri” deyildiyi zaman bundan ərəblərin qədim tarixinə aid dastan və mənqibə mahiyyətində olan rəvayətləri nəzərdə tutulur. “Əxbarı” qədim şerdən, *əmsal* – qısa və ya yığcam hekayələr və ənsaba dair məlumatlardan ayrı ələ almaq mümkün deyil. “Əyyamul-Araba” aid rəvayətlərdə şer və əxbar daima iç-içə olan, bir-birini açıqlayan üsurlardır. Şerin əsas mövzuları olan *mədh*, *fəxr*, *risa* və *hicvin* ana elementlərini, şəxsin və ya qəbilənin keçmişinə dair xəbərlər təşkil edirdi. Buna görə də şer şəxs, qəbilə və ya hadisələrin “əxbarı” ilə bərabər rəvayət edilmişdir. Ənsaba aid məlumatların əsasını da “əxbar” təşkil edirdi. “Əxbar” İslamaqədərki dövrdə hafizədən hafizəyə nəql edilərək şifahi tarixçiliyin əsaslarından birini meydana gətirirdi.¹⁸

Son olaraq böyük dini-tarixi əhəmiyyətə malik olan Məkkə şəhəri və ətrafında olan tarix anlayışı haqqında məlumat vermək istəyirik. Bu şəhərlərin yerləşdiyi Hicaz regionunda çox zəngin tarixi materiallar mövcud idi. Müxtəlif mədəniyyətlər və dinlərdən olan insanlar ticarət, səyahət və həcc

¹⁷ Cavad Ali, *əl-Mufasssal fi Tarixil-Arab Qabləl-İslam*, V, 341 Sarıçam, Hz. Muhammed və Evrensel Mesajı, s. 43.

¹⁸ Nihad M. Çetin, “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, 486.

ziyarəti məqsədilə Ərəbistana, Hicaza və daha dəqiq desək ticarət yolları üzərində yerləşən Məkkə şəhərinə gəlirdilər. Ərəblər, xüsusilə də tacirlər və Kəbə ziyarətinə gələn hacılar vasitəsilə qonşu millətlər və dövlətlərin tarixinə aid məlumatları əldə edirdilər. Məkkədə və Ərəb yarımadasının müxtəlif yerlərində təşkil olunan yarmarkalarda, ticarət mərkəzlərində insanlar bir yerə toplanır, görüb eşitdikləri, şahid olub iştirak etdikləri mühüm hadisələr haqqında məlumat verir, müzakirələr aparır, arzu edənlər məsələlərlə bağlı söz alıb danışdılar. Bununla bərabər bəzi araşdırmaçılar Ərəb yarımadasında xüsusilə böyük nüfuza malik olan Məkkəlilərin tarixi məlumatlara sahib olduqlarını, İslamaqədərki dövrdə Məkkədə tarixi məsələlərlə məşğul olan xüsusi idarənin mövcud olduğunu, xarici işlərlə məşğul olan idarə ilə müştərək fəaliyyət göstərən bir “tarix qurumunun” mövcud olduğunu qeyd edirlər. O zamanlarda Məkkədə tarix sahəsində ən səlahiyyətli şəxslərdən biri Ömər İbn əl-Xattab idi. Məkkə şəhər dövlətinin ümumi səfiri və ya xarici işlərə baxan səlahiyyətli nümayəndəsi olan Ömər İbn əl-Xattab vəzifəsinin gərəyi olaraq qonşu dövlətlərin tarixini və hüququnu yaxşı bilməli idi.¹⁹ Bundan başqa məşhur tarixçi İbn Hişamın qeyd etdiyinə görə Məkkədə yaşayan və İslam peyğəmbərinə böyük düşmanlığı ilə tanınan Nadr İbn Haris adlı bir şəxs Hirə krallığına getmiş, orada İran kisraları, Rüstəm və İsfəndiyar haqqında tarixi məlumatlar əldə etmişdir. İbn Hişam həmçinin Qurani-Kərimin ehtiva etdiyi məlumatlar işığında öz qövminə keçmiş millətlərin və dövlətlərin tarixləri və sonları haqqında məlumatlar verən, bunlarla əlaqəli ayələri oxuyan İslam Peyğəmbərinin müsəlmanları və dinə dəvət etdiyi şəxsləri eyni vəziyyətə düşməmələri üçün xəbərdar etdiyi, lakin Nadr İbn Harisin onu addım-addım təqib edərək qulaq asanlara “Mənim yanıma gəl, sənə Muhəmmədin söylədiklərindən daha gözəlini söyləyim” dediyini, bu şəkildə İran Kisraları ilə bağlı bildiklərini anladığını və “Muhəmmədin dedikləri keçmiş ümmətlərin əfsanələrindən ibarətdir, mənim yazdığım kimi o da yazmışdır” dediyini xəbər verir.²⁰ Bu da Məkkəlilərdə müəyyən tarixi məlumatların və tarix anlayışının olduğunu göstərir.

¹⁹ Muhamməd Hamidullah, “*Siratu İbn İshaq (Kitabul-Mubtəda və-Məb’as vəl-Məğazi)*” adlı əsərə yazdığı müqəddimə, Konya 1981/1401 s. d, z; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, s. 38-39.

²⁰ İbn Hişam, *Əs-Sira ən-Nəbəviyyə*, I, 239-240.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

БОЛЫШАКОВ, О. Г. *История Халифата*, I-III, Восточная Литераура, Москва 2000.

əl-BUSTANİ, Butrus (1300-1883), *Qutrul-Muhit*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1995.

əl-CAHİZ, *əl-Bəyan vət-Təbyin*, (nəşr edən: Abdussalam M. Harun), Qahirə-Misir 1368/1949, III.

CAVAD ALI, *əl-Mufasssal fî Tarixil-Arab Qabləl-İslam*, I-X, Bağdad 1993.

ÇETİN, Nihad M. “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 486-487.

ÇETİN, Nihad M. “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 486.

ÇETİN, Nihad M. “Arap” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 276.

ƏBU UBEYDƏ, Mamər İbn əl-Müsənnə ət-Teymi, *Kitabu Əyyamil-Arab Qabləl-İslam*, (nəşrə hazırlayan: Adil Casim Beyati), I-II, Aləmul-Kutub, Beyrut 1987.

FAYDA, Mustafa “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 17.

FAYDA, Mustafa “Ensâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 244-245.

HAMİDULLAH, Muhəmməd “*Siratu İbn İshaq (Kitabul-Mubtəda və Məb’as vəl-Məğazi)*” adlı əsərə yazdığı müqəddimə, Konya 1981/1401.

HİZMETLİ, Sabri, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991.

HİZMETLİ, Sabri, *İslâm Tarihi – İlk Dönem* -, Ankara 2006.

İBN HİŞAM, (218/833) Əbu Muhəmməd Abdulməlik *əs-Sirətin-Nəbəviyyə*, (nəşrə hazırlayanlar: Mustafa əs-Saqqə, İbrahim əl-Əbyari, Abdülhafiz Şələbi), I-IV, Darul-Xayr, Beyrut 1995.

İBN MANZUR, Əbul-Fadl Cəmaluddin Muhəmməd b. Mukərrəm (711/1311), *Lisanul-Arab*, I-XV, Daru Sadr, Beyrut tarixsiz.

İBRAHİM, Muḥamməd Əbul-Fadl, *Əyyamul-Arab fîl-Cahiliyyə*, Daru İhyail-Kutubil-Arabiyyə, Qahirə 1974.

KAPAR, Mehmet Ali “Eyyâmü’l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, 14-16.

KATİB ÇƏLƏBİ, *Kəşfuz-zunun an Əsamil-Kutub vəl-Funun* (nəşr edənlər: Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya,) I-II, İstanbul 1360-1362 / 1941-1943.

KAZICI, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 2003.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. *Tarih Araştırmalarında Usul*, İstanbul 1997.

LÉON – E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (Çeviren. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989.

MİTTWOCH, E. “Eyyâmü’l-Arab”, *İA*, MEB, İstanbul 1988, IV, 421 – 422.

ROSENTHAL, F. *İlmut-Tarix İndəl-Muslimin*, (tərcümə edən: Salih Ahməd əl-Ali) Beyrut, tarixsiz.

SARIÇAM, İbrahim Hz. *Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004.

KAŞİF, Seyyide İsmail *İslam Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları*, (Tercüme edenler: Mehmet Şeker, Rıza Savaş, Ramazan Şimşek) , İzmir 1997.

ŞEŞEN, Ramazan *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.

TOGAN, A. Zeki Velidi, *Tarihte Usul*, İstanbul 1985.

XÜLASƏ

İSLAMAQƏDƏRKİ DÖVR ƏRƏBİSTAN YARIMADASINDA TARİX VƏ TARİXŞÜNASLIQ

E.F.MAHMUDOV

Tarix elmi və ya tarixşünaslıq bəşər övladının yer üzərində yaşamağa başladığı andan etibarən günümüzə qədər bütün qəbilə, tayfa, xalq, millət, ümmət və dövlətlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Hər bir cəmiyyət tarixini öyrənməyə və onu qorumağa cəhd etdiyi və çalışdığı kimi İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında mövcud olan cəmiyyətlər də dövrün şərtlərinə uyğun şəkildə tarixə və tarixlərinə çox böyük əhəmiyyət vermişlər. Məqalədə İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında yaşayan Ərəblərin tarix anlayışı, tarix şüurunun təşəkkül etməsi, onların tarixə qarşı münasibətləri, tarixi əldə etmə, öyrənmə və qoruma metodları, yolları və qurumları haqqında məlumat verilmişdir. Qeyd edilmişdir ki, İslamaqədərki dövr ərəblərində tarix və ya tarix elmi bəzi hallarda “yazılı tarix ənənəsinin” mövcud olduğuna baxmayaraq əsas etibarilə sözlü rəvayətlərə və ya şifahi xəbərlərə əsaslanırdı ki, bu da daha çox onların vahid yazı sisteminin tam inkişaf etməməsindən, oxuma və yazma vasitələrinin və ləvazimatın kəsadlığından, Ərəblərdə demək olar ki, hər şeyin bədahətən olmasından, daxili dünyalarında meydana gələn məna və düşüncələrini dillərinə gələn sözlərlə ifadə etmələrindən irəli gəlirdi. İslamaqədərki dövr ərəblərində tarix və tarixşünaslığın formalaşmasında “Ənsab-soy kökü, şəcərə elmi”, “Əyyamul-Arab”, “şer”, “axbar”, “xitabət” kimi ünsürlərin böyük rolu vardır. İslamaqədərki dövrdə Ərəbistan yarımadasında Fars və Bizans imperiyalarının hökmdarları haqqında tarixi məlumatlar, Ərəblər arasında İbrani və Suryani dilində mövcud olan kitablar yanında bunların Ərəbcələri və Ərəb dilində bəzi hikmət kitabları da var idi. Eyni zamanda müəyyən şəxslər və qəbilələr arasında olan müqavilələr, kölə mülkiyyəti ilə bağlı sənədlər, əmannamələr, məktublar, muəllaqat mətnləri və xüsusilə də məzar-

qəbir kitabələri Ərəb dilində yazılır və möhürlər Ərəb dilində qazılaraq istifadə edilirdi. Buna görə də İslamaqədərki dövrdə əksər məlumatlar, xəbərlər, xatirələr və ədəbi poeziya, qısa olaraq Ərəb mədəniyyəti və tarixi bəzi istisnalar olmaqla bərabər əsas etibarilə insanların əzbərlərində, hafizələrində, yaddaşlarında qorunaraq və mühafizə edilərək nəsillərdən nəsillərə nəql edilir, köçürülür və miras buraxılırdı.

РЕЗЮМЕ

ИСТОРИЯ И ИСТОРИОГРАФИЯ НА АРАВИЙСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ В ДОИСЛАМСКИЙ ПЕРИОД.

Э.Ф.МАХМУДОВ

История и историография были в центре внимания племен, народов, наций и государств с момента зарождения человечества. Доисламское арабское общество придавало важное значение историческому прошлому и как любое человеческое общество прилагало все усилия для его изучения. В статье приводятся сведения о становлении исторического самосознания арабов, проживающих на Аравийском полуострове в доисламский период, их представлениях об истории и её восприятии, основных источниках, к которым они обращались и методах их исторических исследований. В статье отмечается, что, несмотря на наличие письменности, доисламская арабская историография большей частью основывалась на устных сведениях и преданиях, что было связано с отсутствием единой развитой системы письма, скудностью необходимых письменных принадлежностей и также свойственным арабам умением экспромтом выражать свои мысли и идеи, отражающие их духовный мир. Таким образом, исторические сведения, мемуары, поэтические произведения, одним словом, арабская культура и история большей частью хранилась в памяти людей, передавалась из уст в уста последующим поколениям. В статье так же отмечается, что большую роль в формировании истории и историографии у доисламских арабов играли такие элементы, как «Ансабуль-араб», «аййамуль-араб», «шер», «ах-бар» и «хитабет». В доисламский период на Аравийском полуострове наряду с историческими сведениями о фарсидских и византийских правителях, книгами на древнееврейском и сирийском языках имелись их переводы на арабский язык, а также ряд собственно арабских книг. В то же время соглашения между отдельными лицами и племенами, различная документация, переписка, тексты и т.д. писались на арабском языке.

SUMMARY

THE HISTORY AND HISTORIAN AT THE PRE-ISLAMIC AGE

Dr. E.F.MAKHMUDOV

History and histology have been in the center of tribes, nations, populaces, communities, and countries from the beginning of the first human's appearance on the earth till today. As every society afforded to learn and preserve their history, at the pre- Islamic age the societies, which had existed in the Arabian Peninsula, gave a great importance to their, also overall history, suited to their conditions of the epoch. On the report there were given information about, people's history perception, who lived in the Arabian peninsula, the development of the historical comprehension, their attitude toward the history, the methods and ways of obtaining, studying, and maintaining the history till Islam period. It was indicated that, although at the history and historical science there was a 'written history tradition' before the Islamic age, it was mainly depend on stories and news that, it was the result of not developing single writing system completely, lacking of reading and writing equipments and for Arabians everything was extempore, it came from being used to express their inside feelings and senses by means of words. For shaping history and histology elements as 'ansab', ayyam al-arab", "er", "axbar", "xitaba" have a main place, before Islamic age. There was historical information about Persian and Byzantine empires, books in Jewish, Saurian and Arabian languages, moreover wisdom books in Arabian before the Islamic period at Arabian Peninsula. At the same time agreements between people and tribes, the documents of the slavery properties, letters, news, deposits, muellaqat, especially grave epitaphs were written in Arabian, and stamps were engraved in that language too. As the outcome of it, the most part of the knowledge, news, recollections and literary poetics, in short, the culture and history of the Arabians, with some exceptions, primarily were conveyed, copied, and inherited from one generation to another by the help of their memory or maintenance by heart at the pre- Islamic age.

ŞİFAHİ ƏRƏB ƏDƏBİYYATINDA İSLAMAQƏDƏRKİ NƏSR NÜMUNƏLƏRİNİN İZİ İLƏ...

V.VƏLİYEV

Görkəmli ərəb ədəbiyyatşünası Hənnə-əl-Fəxurinin “Ərəb ədəbiyyatının tarixi” adlı samballı tədqiqat əsərində qədim ərəblərin incəsənətə və söz sənətinə münasibətləri barədə belə yazılıb: “ Ərəblər islamaqədərki dövrdə incəsənətin öyrənilməsi və təkmilləşdirilməsi ilə məşğul olmuşlar. Lakin onlar öz hisslərini söz sənətinin yardımı ilə ifadə etdikləri üçün söz sənətinə yetərincə müstəsna önəm verirdilər. Çünki sənətin bu növü daha güclü təsiretmə və inandırma vasitəsidir”¹.

Doğrudan da dünyanın ən qədim xalqlarından biri olan ərəb xalqı ədəbiyyatın poeziya və nəsr janrlarının öyrənilməsinə və kamilləşdirilməsinə qədim yunan xalqı kimi töhfələr verməyə də, poeziya və nəsr sahəsində qədim nümunələr yaradan xalqlar sırasındadır. Çünki ərəb xalqı dövrü-qədimdən şair təbiətinə malik bir xalqdır və bu onun ulularının zehniyyətindən irəli gələn bir xüsusiyyət və ərəblərə ötürülən qiymətli bir mirasdır. İndinin özündə də elmi-texniki tərəqqinin bu dərəcədə irəli getməsinə, gündəlik məişət dilinin son dərəcə texnikləşməsinə, elmləşməsinə və müasirləşməsinə baxmayaraq, ərəblər nitqlərinin yığcam, lakonik və daha təsirli olması üçün onu atalar sözləri, aforizm və hikmətli kəlamlarla bəzəməyi və “duzlamağı” çox sevirlər.

Əminliklə demək olar ki, bu şair təbiətlərinin sayəsində islamaqədərki ərəblər çox zəngin bir poeziya ədəbiyyatı yaratmışlar. İki cildlik ərəb ədəbiyyatının fundamental tarixini yaradan Livan ədəbiyyatşünası Hənnə-l-Fəxuri çox haqlı olaraq o çağdakı ərəb ədəbiyyatını sahilsiz okeana bənzətməmişdir². Öz əsərində müəllif islamaqədər təxminən yüz əlli illik bir dövrü əhatə edən zaman kəsiyində iyirmidən çox şairin həyat və yaradıcılığı

¹ Ханна ал-Фахури: История арабской литературы; стр.45.

² Yənə orada, s.150.

barədə yetərinəcə müfəssəl məlumat vermişdir. Qeyd olunan çağda yaranan klassik poeziyanın mövzu dairəsi o qədər zəngindir ki, orada həyatın bütün sahələrinə dair çoxlu nümunələr tapmaq olar. İslamaqədərki ərəblərin tarixini, məişətini, hərbi uğurlarını və uğursuzluqlarını öyrənməkdə bu poeziyanın dəyəri misilsizdir.

Haqqında danışılan dövrdə poeziyadan başqa ərəblərin uluları həyatın və məişətin bu və ya digər sahələrinə dair çoxlu sayda atalar sözləri, aforizmlər və hikmətli kəlamlar da yaratmışlar. Məsələn: “Qorxağın anası heç vaxt sevinməz və heç vaxt kədərlənməz”³. Lakin təəssüflə qeyd olunmalıdır ki, həmin dövrdən bizə gəlib çatan nəsr janrının nümunələri o qədər azdır ki, onları barmaqla saymaq olar.

Görkəmli ədəbiyyatşünas alim Hənnəl-Fəxuri bunun səbəbini qədim ərəblərin nəsrə olan etinasızlığında görmür. Bu janrın ağız ədəbiyyatı olaraq nümunələrinin yazıya alınmamasında və yazının da hələ o çağda ərəblər arasında məhdud şəkildə yayılmasında görür⁴.

Orta əsr ərəb alimləri arasında özünə məxsus çəkisi olan ibn Xəlduyna görə əsasən oturaq həyat sürən yəmənلیلər arasında yazı mədəniyyəti müəyyən səviyyəyə çatsa da köçəri ərəblər yazı praktikası ilə məşğul olmurdular və hətta onu özləri üçün həqarət sayırdılar⁵. Belə ki, ibn Xəldunun da fikri ədəbiyyatşünas alimin fikrinə dayaq olur. Yoxsa natiqlik və deklomasiya söyləmək janrını bu dərəcədə sevən ərəblər necə ola bilərdi ki, bu sahədə tarixi və bədii önəm kəsb edən nəsr nümunələri yaratmamış olsunlar. Bununla belə, ədəbiyyatşünas alim əsasən iki görkəmli xütbəçi natiqin adını göstərmişdir. Onlardan biri Quss ibn Saida (600-cü ildə vəfat etmişdir), ikincisi isə Əksəm ibn Sayfidir (630-cu ildə vəfat etmişdir). Alimin yazdığına görə onların hər ikisi çox müdrik, ədalətli, saf qəlbli və niyyətli insanlar olublar. Yarmarka və bazarlarda öz xütbələrini oxuyaraq insanları düz yola, ədalətə və imana çağırıbmışlar. Lakin ədəbiyyatşünas alim nədənsə yuxarıda adları çəkilən xütbəçilərdən də əvvəl yaşamış Qüreyş qəbiləsinin iki görkəmli şəxsinin xütbələrindən söz açmamışdır. Onlardan

³ Ханна ал-Фахури, История арабской литературы, стр.159.

⁴ Yənə orada, s.160.

⁵ Səid Əvəz Bavayır. Tərixul-cəzirət-il-ərəbiyyəti. s.76.

birincisi peyğəmbərin (s.a.s) ulu babası Həşim bin Əbdü Manaf, ikincisi isə babası Əbdü-l-Müttəlib bin Həşimdir.

Qədim ərəblərin tarixindən bəllidir ki, sulu və yaxşı öyrüşlü vahələri ələ keçirmək uğrunda, qarət və qan düşmənciliyi məqsədilə qədim ərəb qəbilələri arasında uzun sürən qanlı müharibələri baş verirdi. Bəzən isə çox xırda və cılız səbəblər ucbatından da belə qanlı müharibələr olurdu. Məsələn: Harınlaşmış və qudurğan qəbilə başçısının sevimli dəvəsinin otladığı otlağa və ya su içdiyi su mənbəyinə sadə və adi bir qəbilə üzvünün dəvəsi girəndə, ərəblərin çox qədimdən sevdiyi və indi də davam etdirdikləri cıdır yarışında bu və ya digər səbəbdən məğlub olmuş atın sahibi qəbilə başçısının şiltaqlığı üzündən belə qəddar və uzun sürən müharibələr baş verirdi. Bu müharibələr bəzən 40-50 il uzanardı və o dərəcədə amansızcasına aparılardı ki, nəticədə az qalırdı bu və ya digər qəbilənin nəslə kəsilsin. Bax, vəziyyət bu dərəcəyə çatanda müdrik və tanınmış şair və ya hikmət və nüfuz sahibi olan şəxslərdən biri irəli çıxaraq, bir təsiredici xütbə söyləyərək bu qanlı düşmənciliyin qarşısını alar və aralarına dərin nifaq düşmüş qəbilələri barışdırardı.

Əlimizdə olan və 1982-ci ildə Liviyada nəşr olunan “əl-Ədəbi və-n-nusus” (ədəbiyyat və mətnlər) kitabında Qureyş qəbiləsinin yuxarıda göstərilən iki görkəmli insanına – ata və oğluna mənsub olan iki xütbə verilmişdir. Xütbələrin maraq doğuran cəhətlərindən biri və bəlkə də birincisi odur ki, hər iki xütbə o zamanlar vahid ərəb xalqının, ortaqlar ərəb dilinin yaranmasında müstəsna rol oynamağa başlayan və bütün Ərəbistan yarımadasında nüfuzu və çəkisi artmağa başlayan Məkkənin başının üstünü alan qara buludların dağıdılması münasibəti ilə söylənmişdir.

Xütbələrin önəmini hörmətli oxucuların diqqətinə çatdırmaq məqsədi ilə onların söylənməsini doğuran səbəbləri və tərcümələrini verməyi məqsədə uyğun sayırıq:

“Qureyş və Xuraa qəbilələri arasına elə bir nifaq düşmüşdür ki, az qala bu nifaq onların arasında olan yaxın qohumluq tellərini qırsın. Hər iki qəbilənin eyni kökə mənsub olmasına, onların nəsli əlaqələrinin yaxınlığına və vahid bir ittifaqda birləşmələrinə baxmayaraq, bu çəkişmə o dərəcədə şiddətlənmişdir ki, durum çox ağır nəticələrə gətirib çıxara bilərdi.

Hər iki qəbilənin aqılları qorxdular ki, bu nifaq elə bir dərin çata səbəb ola bilər ki, sonralar onu islah etmək mümkün olmaz. Və onlar Həşim bin

Əbdü Manafın liderlik məharətini və nüfuzunu nəzərə alaraq, ona parlamentar səlahiyyəti verdilər ki, onları barışdırsın. Və o da onların qəlblərindən ədavət və nifrətin səbəblərini çıxarib atmaq, fitnə alovunu söndürmək və iki yaxın müttəfiqi barışdırmaq məqsədi ilə onlara aşağıdakı xütbə ilə müraciət etdi”.

1.“Ey insanlar! Biz İbrahimin nəsliyik. İsmayılın törəmələriyik. Ən-Nədrü-bin Kinənin və Qusay bin Kələbin övladlarıyıq. Biz Məkkənin söz sahibləri, müqəddəs Kəbənin sakinləri. Biz ləyaqət, əsil-nəcabət zirvəsinə və şan-şöhrət mənbəinə malikiq”.

2.“Hər kəsin hər kəslə (qəbilələr nəzərdə tutulur) ittifaqı var ki, qəbiləyə asi olmaq və qohumluğa xələl gətirən çağırışlardan başqa bütün çağırışlara (birgə müdafiəyə) müsbət cavab versin və yardım etsin.

Ey Qusay övladları! Siz bir ağacın iki budağısınız. Onlardan biri sınırsa, müttəfiqi (dostu) tənha qalar. Qılınc qınından ayrı saxlanmaz. Əşirətinə ox atan öz oxuna tuş gələr. Daima düşmənçilik edəni düşmənçilik zülm yoluna aparıb çıxarar.

3. Ey insanlar! Tədbirli davranış şərəfdir. Səbr zəfərdir. Xeyirxahlıq tükənməz xəzinədir. Comərdlik şan-şöhrətdir. Cahillik axmaqlıqdır. Günlər gəldi-gedəndir. Zaman ibrətdir. Kişi hərəkətinə bağlıdır və əməli ilə qəbul olunur. Yaxşılıq edin ki, həmd qazanasınız. Qarayaxalıqdan (höcətdən) əl çəkin ki, səfehələr sizdən uzaqlaşsın. Sizinlə ortaqlar ehtiram göstərin ki, sizin ətrafınızda birləşsinsinlər, sizinlə təmasda olanları qoruyun və bağışlamağı bacarin ki, sizin yanınızda olmağa rəğbət göstərsinlər. Onlarla insaf-la davranın ki, öz haqlarının hamısını alsınlar və sizə etimad göstərsinlər. Ləyaqət və əxlaqa riayət edin ki, o ucalıqdır. Özünü pis əxlaqdan qoruyun, çünki o şərəfi alçaldır və şöhrəti aşağılayır. Cahilin cahilliyini qabaqlamaq (önləmək) onun cinayətindən daha asandır. Qəbilənin başçısı onun ağırlıqlarını (çiyində) daşıyır. Səbr sahibinin məqamı fayda götürmək istəyəne öyüddür.

Onlar dedilər: Ey Əbu Nadla (onun künyəsi belə idi) səninlə razıyıq və barışdılar”⁶.

⁶ Ali Muəmmədil-Cumbulati, Abdul-Azizi-s-Seyyidi-l Misri, Muəmməd İbrahim Nasr, əl-"Ədəbu ba-n-Nusus", 1981, 1982.

Bu xütbənin mətninin heç bir təhrifə və dəyişikliyə uğramadan orijinal olaraq bizə gəlib çatmasını iddia etmək sadələşmələr olardı. Yəqin ki, uzun zaman ərzində ağızdan ağıza keçən, nəql olunan və üzü köçürülən vaxt mətnində bəzi təhriflər və dəyişikliklər olmuşdur. Lakin əminliklə demək olar ki, onun əsas özəyi və nüvəsi dəyişməz olaraq qalmışdır. Çünki bunu o zamanlardan qalmış başqa xütbə və öyüd-nəsihət məqsədi ilə söylənilmiş xütbələrin mətnləri ilə müqayisə edəndə anlamamaq mümkün deyil. Belə ki, islama qədərki və hətta islamın ilk illərində söylənilmiş xütbələrin müəllifləri xütbələrini yığcam, lakonik söyləməklə bərabər, onları aforizm və hikmətli kəlamlarla bəzəyirdilər. Az sayda sözlə və qısa cümlələr vasitəsilə böyük məram və məqsədlər ifadə edirdilər. Heç şübhəsiz, bu onlara fitrətdən verilmiş lütfün sayəsində ortaya çıxan məharət idi. Çünki onlar yunan filosof və natiqləri kimi akademiyalarda oxumamışdılar.

Lakin bu kiçik informasiya xarakterli yazının məqsədi xütbənin bədii xüsusiyyətlərini və dil cəhətdən məziyyətini açmaq deyil. Məqsəd onun tarixiliyini və xütbəçinin diplomatik və natiqlik məharətini nəzərə çatdırmaqdır.

Mətnəndən görüldüyü kimi, Həşim bin Əbdü Manaf tale yüklü xütbəsini mahir bir diplomat səviyyəsində quraraq, öncə hər iki qəbilənin müqəddəs ulu əcdadlarını xatırlayır. Sonra Qureyş qəbiləsinin yaxın ulularını yada salır və sonra öz qövmünün ərəblər arasında şan-şöhrət sahibi olan nəhəng şəxslərini sadalayır. Eyni zamanda, qəbiləsinin o zamankı Məkkədə malik olduğu önəmli məqama işarə edir.

Xütbənin ikinci bölməsində Qureyşin Xuraa qəbiləsi ilə müttəfiq olmasını xatırlayaraq, o qəbilənin də önəmini dinləyicilərə bəyan edir. Hər iki qəbilənin bir ağacın iki budağı kimi yaxın və bir-birlərinə bağlı olduqlarını söyləyir.

Üçüncü hissədə qədim atalar sözlərindən, aforizm və hikmətli kəlamlardan istifadə edərək onlara təlqin edir ki, zəif sülh, qanlar və qurbanlarla dolu olan müharibədən daha əfzəldir. Qəbilə başçılarından ağır məsuliyyətlərini xatırlatmaqla onları tədbirli olmağa, hərəkətlərini və əməllərini yüz ölçüb bir biçməyə səsləyir ki, onların düşünülməmiş əməlləri ağır qırğın və talanlara səbəb olmasın.

Digər bir xütbə Peyğəmbərin (s.ə.s.) babası Əbdül Müttəllib bin Həşimə məxsusdur. Bu xütbə də ərəb xalqının çox ağır bir durumundan üzü ağ

çıxmağı münasibəti ilə söylənilmişdir. Belə ki, həbəş orduları Əbrəhənin sərkərdəliyi altında Yəməni işğal edir. Və o müqəddəs Məkkəni də dağıtmağa cəhd göstərir. Lakin Seyf bin Qiyəzən qılıncı qəsbkarları məğlub edib geri oturdur və Yəməni azad edir. Bu xoş münasibətlə yəmənلیلəri alqışlayıb təbrik etmək üçün dost qəbilələrin nümayəndə heyətləri Yəmənə axışıldılar. Və bu səfərdə Qureyş qəbiləsinin başçısı, peyğəmbərin babası Əbdül-Müttəlib Yəmən hökmdarının şərəfinə çox təmtəraqlı bir təbrik xütbəsi söyləyir.

Bu xütbələrin müəlliflərinin həyat və yaradıcılıqları barədə qısa da olsa görkəmli ədəbiyyatşünas Hənnə-əl-Fəxurinin “ Ərəb ədəbiyyatının tarixi” kitabında əks olunmaması təəccüb və təəssüf doğurur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Ханна ал-Фахури. «История арабской литературы»
2. Said Avad Bavazir, Məlimu tarixi-l-Cəzaratil-arabiyyati”.
3. Ali Muhammədil-Cumbulati, Abdul-Azizi-s-Seyyidi-l Misri, Muhammad İbrahim Nasr, əl-"Ədəbu ba-n-Nusus, 1981, 1982.

СЛЕДАМИ ДОИСЛАМСКИХ ПРИМЕРОВ ПРОЗЫ В УСТНОЙ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются доисламские примеры прозы в устной арабской литературе в книге Ханна ал-Фарухи «История арабской литературы». Особенность статьи является в указании историчности, дипломатии и искусстве ораторства двух великих арабов, прадеда и деда Пророка Мухаммеда - Хашима ибн Абду Манафа и Абдул Муталлиба ибн Хашима.

BY THE TRACES OF PRE-ISLAMIC EXAMPLES OF PROSE IN ORAL ARABIC LITERATURE

RESUME

The pre-Islamic examples of prose in oral Arabic literature in the book “The history of Arabic literature” by Hanna al-Farukhi are viewed in the article. The peculiarity of the article is in display of historicity, diplomacy and eristic of two great Arabs, Prophet Mohammed’s great grandfather Hashim bin Abdu Manaf and grandfather Abdul Mutallib bin Hashim.

İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ SAHƏSİNDƏ MƏNBƏ VƏ METODLA BAĞLI BƏZİ PROBLEMLƏR VƏ HƏLLİ YOLLARI

*i.e.n. Adilə TAHİROVA**

Mövzu ilə yaxından əlaqəli olan bəzi terminlərin izahına ehtiyac olduğu üçün əvvəlcə bu terminlərin təriflərindən başlayaq. Məqalənin mövzusu ilə bilavasitə əlaqəli olan *məzhəbin* tərifinə gəlincə, məzhəb- ərəbcə bir ifadə olub “gedilən yol” deməkdir. Termin mənasına gəlincə, müəyyən şəxs və ya o şəxsə tabe olan bir qrupun İslamın ana əsasları olan Quran və Sünnəni anlayış şəkilləridir.¹ Tarixdə məzhəb terminindən başqa fırqə və nihlə (cəmi nihal) terminlərindən də istifadə edilmişdir.

İslam məzhəbləri tarixinin tərifini verməyə də ehtiyac vardır: İslam məzhəbləri tarixi keçmişdə və günümüzdə siyasi və etiqadi məqsədlərlə ortqaya çıxmış İslam düşüncə məktəbləri deyə biləcəyimiz bəşəri və ictimai təşəkküllərin ortaya çıxdıqları mühiti, səbəblərini, təşəkkül dövrünü, fikirlərini, mənsublarını, ədəbiyyatını, yayıldığı bölgələri, İslam düşüncəsinə töhfələrini əsas mənbələrə istinadən zaman-məkan kontekstində və fikir-hadisə əlaqəsi çərçivəsində diskriptiv metodla və tərəfsiz bir nəzərlə tədqiq edən elmdir.² Təbii ki, bu elmin ilk dövrünü təşkil edən *Məqalat* əsərlərinin yazdığı dövrdən günümüze qədər davam edən tarixi boyu yazılmış bütün əsərlərin bu tərifə uyğun şəkildə yazıldığını söyləyə bilmərik. Bu tərif Məzhəblər tarixi mütəxəssislərinin əslində buna uyğun metodla əsərlər yazmasının zəruri olduğunu göstərir və bizə görə ideal olanı əks etdiyi və bu sahənin məqsədini ifadə etdiyi üçün burada verdiyimiz bir tərifdir.

* Bakı Dövlət Universitetinin ilahiyat fakultəsinin İslam elmləri kafedrasının müəllimi.

¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda itikadi İslam mezhepleri*, s. 7.

² <http://www.sonmezketu.com>

Bu sahənin problemləri və metodu ilə əlaqəli son dövrün məzhəblər tarixi sahəsinin önəmli tədqiqatçılarından biri olan Sönməz Kutlunun saytındakı İslam Mezhepler Tarihinde Usul Sorunu adlı məqaləsindən istifadə olunmuşdur.

İndi isə məzhəblər tarixinin bir elm kimi formalaşarkən mənbələr baxımından keçirdiyi dövrlərə diqqət yetirək. Çünki mənbələrdəki problemlərdən bəhs etməzdən əvvəl onlar haqqında məlumat vermək lazımdır. İlk İslam alimlərinin bu elmə verdiyi ad *Məqalat*, *İlmü-l-Məqalat* və *İlmü Məqalati-l-Fıraq* idi. Bu əsərlər sahənin ilk mənbələrini təşkil edir və müxtəlif məzhəblərə mənsub şəxslər tərəfindən yazılırdı. Burada bəzi siyasi və etiqadi məsələlər haqqında bir və ya bir neçə mövzu qısa formada izah edilirdi. Yəni hər hansı bir məsələdən “məqalə” çərçivəsində bəhs edilirdi. Daha çox Əhli-sünnəyə mənsub olmayanlar tərəfindən yazılan bu kiçik həcmli əsərlərə *Məqalə* (*Məqalat*), bu əsərləri yazanlara da *Əshabu-l-Məqalat* deyilirdi. Bu tip əsərlərin çoxu kiçik və hissə-hissə olduqları üçün, müharibələr, işğallar və ya Əməvilər dövründəki təzyiqlər nəticəsində günümüzə qədər çatmamışdır. Bəzən bu kitabların gizli tutulması da səbəb göstərilir. Məsələn İbn Nədim belə hesab edir.³

Bu tip əsərlərə misal olaraq Xaricilərdən Yaman ibn Ribabın və Nəcdət ibn Amirin (69/688), Kərramiyyədən Muhəmməd İbn Heysəmin, Mötəzilədən Əbu-l-Qasım əl-Bəlxinin *Məqalat* əsərləri, Vasil ibn Ətanın (80-131/699-748) *Kitabu əsnafi-l-Murciə* adlı əsəri, Muminu-t-Taq ləqəbiylə məşhur olan Şiə müəlliflərdən Əbu Cəfər Muhəmməd ibn Numanın (160/777), Mürciə-Kərramiyyə düşüncəsində olan Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Heysəmin (409/10109) *Kitabu-l-məqalat* əsərləri var. Lakin Əhli-sünnəyə mənsub olanların da Məqalat kitabları yazmasına təsadüf etmək mümkündür. Məsələn Əşəri məktəbinin qurucusu Əbu-l-Həsən əl-Əşəri, öz əsərinə *Məqalatu-l-İslamiyyin vəxtilafu-l-musallin* adını vermişdir. İslam dünyasının digər önəmli siması olan Əbu Mənsur əl-Maturidinin də belə adda əsərinin olduğundan bəhs edilir. Şiə alimlərdən Əbu Xələf əl-Qumminin *Kitabul-məqalat və-l-fıraq* əsəri var. Bunu da ifadə etməliyik ki, Əhli-sünnə alimləri məqalatu-l-fıraq elmini “ilahi əqidəyə aid batil məzhəbləri” qeyd edən bir elm kimi tərif etmişlər. Günümüzə qədər gəlib çatmış Məqalat tipli əsərlərin olduğunu da söyləməliyik. Bunlara misal olaraq Mötəzilə alimi Əbu Osman Amr ibn Bəhr əl-Cahizin (255/869) *Risalə fi bəyani məzahibi-ş-Şia*, Məcmuatu-r-rəsail, Qahirə 1324 (səh. 178-185);

³ Ethem Ruhi Fıǧlalı, *əl-Fərq beynə-l fıraq (Mezhepler arasındaki farklar)*, müqəddimə. Əbu Mənsur Əbdülkərim əl-Bağdadinin əsərinə yazılmış müqəddiməsindən istifadə olunmuşdur.

Şiə müəllif olan Naşi əl-Əkbərin (293/906) *Məsailu-l-imamə*, Kitabı-l-əvsat fi-l-məqalat, Beyrut 1971; Əhli-sünnəyə mənsub Əbu Muti Məkhul ibn Fəzl ən-Nəsəfinin (318/930) *Kitabu-r-rədd alə-l bida*, təhqiq edən. Marie Bernand, Annales Islamologiques, 16 (1980), s. 39-126 və digərləri verilə bilər.

Məqalat dövrünü artıq müxtəlif məzhəblərin tamamilə təşəkkül etdiyi və hər firqənin etiqadi fikirlərinin bir-biriylə müqayisə edilib bəzən tədqiq və tənqiddə də yer verilən “*Firaq və ya Miləl və nihəl* (Dinlər və firqələr)” dövrü izləyir. Bu tip əsərlər hicri III əsrdən etibarən qələm alınmışdır. Hər nə qədər bu dövrün bir çox tarixçi və coğrafiyaçıların da məzhəblərdən bəhs etdiyi görülsə də əsas mövzularını məzhəblər təşkil etmir. Bu qrupda yer alan əsərlər sadəcə məzhəbləri deyil, digər dinləri də tədqiq edirdi. Bu da İslam torpaqlarının genişlənməsi və bunun nəticəsində müxtəlif din və əqidələrə mənsub insanlarla qarşılaşmadan qaynaqlanırdı. Çünki bu din və əqidələrin öyrənilməsi bir zərurət idi.⁴ Ancaq bu tip əsərlərdə yanlış anlatmalar, polemikalar çox yer verilirdi və çox zaman obyektivliyin olmadığını da qeyd etmək lazımdır.

Klassik dövrün önəmli mənbələrinə gəlincə, bunlardan bəzilərini qeyd etmək lazımdır. Məsələn, Əşərinin (324/936) *Kitabu-l-Məqalati-l-İslamiyyin* əsəri, III əsrdə yaşamış Həsən ibn Musa ən-Növbəxtinin *Kitabu firaqi-ş-Şia*, Səd ibn Abdullah əl-Qumminin (301/913) *Kitabu-l-məqalat və-l-firaq*, Ət-Təraifi ləqəbi ilə bilinən Əbu-l-Hüseyn əl-Məlatinin (377/987) *ət-Tənbih və-r-rədd alə əhli-l-əhva və-l-bidə*, İbn Hazm əl-Əndəlusinin (456/1063) *Kitab əl-fəsl fi-l-miləl və-l-əhva və-n-nihəl*, İsfəraininin (471/1078) *ət-Təbsir fi-d-din və təmyizul-firaq*, Əbu Mənsur əl-Bağdadinin (479/1037) *əl-Fərq beynə-l-firaq*, Şəhristaninin (548/1153) *əl-Miləl və-n-nihəl*, Fəxrəddin ər-Razinin (606/1209) *İtiqadatu firaqi-l-muslimin və-l-muşrikin* adlı əsərlərinin adlarını çəkmək zəruridir.⁵ Bu alimlər fərqli düşüncə məktəblərinə mənsub idi.

⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, *əl-Fərq beynə-l firaq (Mezhepler arasındakı fərqlər)*, müqəddimə.

⁵ Adı keçən əsərlər nəşr edilərək müxtəlif dillərə tərcümə edilmişdir. Məsələn, Əbu Mənsur Əbdülkərim əl-Bağdadi, *əl-Fərq beynə-l firaq (Mezhepler arasındakı fərqlər)*, tərcümə edən: Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, TDV yayınları, 1991; Əbu-l Həsən əl-Əşəri, *Məqalatu-l İslamiyyin və-xtilafu-l musallin (İlk dönm İslam mezhepleri)*, tərcümə edənlər: Mehmet Dalkılıç və Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı yayınevi, 2005; Muhəmməd Əbdülkərim əş-Şəhristani, *əl-Miləl və-n nihəl (İslam mezhepleri)*, tərcümə edən: Mustafa Öz, İstanbul, Ənsar nəşriyyat, 2005; Qummi, Növbəxti, *Kitabu-l maqalat və-l firaq, Firaqu-ş Şia (Şii*

Adı keçən əsərlərdə problemlər və səciyyəvi xüsusiyyətlər belə xülasə edilə bilər:

Bu əsərlər məzhəblərin tarixi inkişafını göstərmir. Bəzən bir şəxslə və onun fikirləri ilə başladyılır. Halbuki məzhəb, bəzi siyasi, ictimai, iqtisadi hadisələrin təsiri ilə məzhəb qurucusu sayılan insan və ona tabe olanlardakı fikri və dini təzahürüdür. Məzhəbi meydana gətirən tarixi, coğrafi, siyasi, ictimai şərtləri tanımadan fikirləri və davranışları düzgün dəyərləndirmək mümkün deyil. Bu əsərlərdə rast gəlinən ən böyük nöqsan budur. Lakin bu əsərlər arasında da istisnalar olduğunu qeyd etmək lazımdır. Məsələn Şəhrastani əsasən fikirləri nəql etməklə kifayətlənib elmi davransa da digər müəlliflərin hamısında bu müşahidə edilmir. Əksər müəlliflər öz məzhəblərinə uymayan fikirləri rədd edir. Bu əsərlərdə müşahidə edilən təəssübkeşliklə müəllif özünü dini vəzifəsini yerinə yetirmiş hesab edir. Halbuki bu, sonrakı dövrlərdə yaşayanlara digər məzhəblərin fikirləri haqqında düzgün məlumat əldə etməyə mane olur. Məsələn İbn Hazm özü əsərini Zahiryyə məzhəbini qorumaq üçün qələmə aldığını *əl-Fəslin* hər yerində deyir. Öz məzhəbini müdafiə etmək təbii olsa da ən azından fikirləri əslinə uyğun şəkildə nəql etmək gərəklidir. Məzhəblər tarixçisi isə obyektiv olmalıdır. Bu sahənin əsərləri diskriptiv (təsviri) metodla yazılmalıdır.

Əsərlərin yazılışında və tərtibatında fərqlər vardır. Bu əsərlərdə bəzən məsələlər əsas alınır, bəzən fırqə və məzhəb qurucuları ön planda yer tutur. Bu kitabların tərtibinə gəlinə, daha çox xronoloji baxımdan tərtib edilir. Bəzi əsərlərdə İslami olmayan fikirlərdən başlayıb İslamda olan məzhəblərə və fikirlərinə yer verilir. Məsələn Bağdadi İslam məzhəblərindən başlayıb sonra İslamda olmayan fırqələrə keçir, sonra ifrat fikirlərə yer vermiş və nəhayət Əhli-sünnə ilə bitirmişdir. Təsnifdə əsas problem məzhəblərin sayı məsələsidir. Burada məşhur 73 fırqə hədisi ilə əlaqəli olaraq bəzi müəlliflər bu hədisə bağlı qalmaq istəmişdir.⁶ Yəni fırqə və məzhəblərin sayını 73-ə çatdırmağa səy göstərmişlər. Halbuki bu say, əgər məzhəblərin qolları alınmazsa xeyli az olar. Əgər qolları da təsnifə daxil edilərsə daha artıq ola

fırkalar), Ankara, Ankara okulu yayınları, 2004. Bütün bu əsərlər türk dilinə tərcümə olunmuşdur. Son əsər 2 məşhur klassik dövrü təmsil edən Şiə alimin əsərləri və tərcümələrindən ibarətdir. Şəhrastaninin məşhur əsərinə gəlinə onun İslam məzhəbləri ilə əlaqəli olan hissəsi tərcümə edilmişdir.

⁶ Mustafa Öz, İlyas Üzüm, *İslam məzhəbləri tarixi*, s. 15-16.

bilər. Bağdadi, İsfərayini, Şəhristani adı keçən hədisə bağlı qalmaq üçün məzhəblərin sayını 73-də dondurmuşlar. Bəzi alimlər isə bu hədis haqqında heç nə demədən bu hədisi görməzdən gəlir. Bu alimlərə Əşəri və Fəxrəddin ər-Razi misal verilə bilər. İbn Hazm isə bu hədisin isnad baxımından səhih olmadığını bildirir. Bir qrup alim isə bu sayın dəqiq bir saydan ziyadə çoxluq bildirdiyi fikrini daha məqbul hesab edir. Qurani-Kərimdən də bu sayın (7) bəzən dəqiq rəqəmdən ziyadə çoxluq bildirməsi ilə əlaqəli dəlillər gətirilir. (Haqqə 69/32, Talaq 65/12)

Bunu ifadə etmək lazımdır ki, ilk dövrə aid əsərlər günümüzdə çatmadığı üçün hicri III, IV və daha sonrakı əsrlərdə yazılmış əsərlərə müraciət etmə məcburiyyəti çıxır. Bu isə Əşərinin də qeyd kimi, insanı yanılma bilən bir yoldur. Lakin bu əsərlərin mənbəşünaslıq baxımından dəyərini qətiyyənlə azaltmaq olmaz. Məzhəblər tarixi sahəsində yazılmış əsərlərlə yanaşı ilk dövrdə və ya o dövrə yaxın dövrdə yazılmış tarix, coğrafiya, tabaqat, ədəbiyyat, ənsab mənbələrində olan məlumatları da qarşılaşdırmaq düzgün bir nəticəyə varmağa kömək edə bilər. Daha əvvəl qeyd etdiyimiz kimi məzhəb, bəzi siyasi, ictimai, iqtisadi və digər hadisələrin təsirinin məzhəb qurucusu sayılan insan ilə ona tabe olan insanlar üzərindəki fikri, dini və siyasi təzahürüdür. Buna görə ilk olaraq məzhəblərin ortaya çıxdığı mühitin düşüncə qəlibləri kimi tədqiqi zəruridir. Bunun üçün hər hansı bir məzhəb haqqında məlumat əldə etmək üçün o məzhəbin ortaya çıxdığı siyasi, sosial-ictimai, iqtisadi və elmi mühit haqqında məlumat əldə etmək lazımdır. Ümumiyyətlə əvvəlki din və mədəniyyətlərin məzhəbin fikirlərinə təsiri faktları çoxdur. Məsələn Ələvilinin fikirlərinə qədim türk adət-ənənələrinin təsiri danılmazdır və ya İxvani-səfa vasitəsiylə yeni Əflatunçuluğun Dürziliyin fikirlərinə təsir etdiyini söyləmək mümkündür.

Bu sahənin metod baxımından digər problemlərinə gəlincə ilk olaraq adlandırma probleminə bəhs etmək yerinə düşər.⁷ Məzhəb və dini cərəyanların adlarının nə mənaya gəldiyi, kimlər tərəfindən və hansı məqsədlə istifadə edildiyi məsələsi önəm daşıyır. Burada bir məzhəbin hansı adla adlandığı, bu adla nəyin nəzərdə tutulduğu, bu adın verilmə səbəbləri, özləri yoxsa müxalifləri tərəfindən verildiyi kimi suallar təhlil edilir.

⁷ <http://www.sonmezktulu.com>

Məsələn Vəhhabilik adından bəhs edərkən bu adın digərləri tərəfindən verildiyi, özlərinin isə bu adı qəbul etmədiklərini qeyd etmək lazımdır.

Hər hansı bir məzhəbi tədqiq edərkən ortaya çıxma səbəblərinə yer vermək zəruridir. Məzhəblərin ortaya çıxdığı siyasi, ictimai, dini, tarixi və mədəni səbəblərindən təcrid edilərək anlaşılmaması mümkün deyil. Eyni zamanda qədim mədəniyyət və dini-fəlsəfi ənənələrə qədər uzanan təşəkküldən əvvəlki şərt və səbəblər də önəmlidir.

Hər bir məzhəbin təşəkkül prosesi əhəmiyyət daşıyır. Heç bir dini hərəkət bir anda ortaya çıxmır və müxtəlif mərhələlərdən keçir. Bu dövr düzgün təsbit edilməlidir. Hər bir məzhəb özünü həzrət Peyğəmbər dövrünə qədər çatdırmağa səy göstərdiyi üçün daha obyektiv mənbələr və tarixi faktlar əsasında qərar verilməlidir.

Bir məzhəbin ortaya çıxdığı yer haqqında məlumat vermək də gərəklidir. Çünki coğrafi şərtlər də məzhəbin mədəni və ictimai arxa planını anlamaqda rol oynayır. Məzhəbin ilk nümayəndələrinin də bir məzhəbin formalaşması və fikirlərinin sistemləşdirilməsində önəmli bir yeri vardır. Buna görə onların aldığı təhsil, müəllim-tələbə münasibətləri, səyahətləri, ümumiyyətlə həyat və elmi şəxsiyyətləri haqqında düzgün məlumat əldə etməyə çalışmaq lazımdır.

Bir məzhəbi digərindən ayıran ən əsas cəhət fikir və məfhumlarıdır. Çünki hər bir məzhəbin özünəməxsus etiqadi fikirləri və əqidə sistemi vardır. Bu məlumatları da əsasən tədqiq edilən məzhəbin mənbələri və alimlərindən öyrənmək daha obyektiv nəticələrə varmağa kömək edir.

Məzhəblər haqqında doğru məlumat əldə etmək üçün hər məzhəbin ədəbiyyatına müraciət etmək gərəklidir. Birinci əl mənbələrinə, yoxdursa ikinci əl mənbələrinə baxmaq lazımdır. Burada onlar haqqında məlumat olan hər cür sənəd, arxeoloji məlumatlar və numizmatika daxil hər növ ədəbiyyat və material nəzərdə tutulur. Məsələn Orta Asyada arxeoloji qazıntı nəticəsində Muğanna və Xaricilərin Həmziyyə qrupu tərəfindən basılan pulların tapılması yeni faktlar ortaya çıxarmışdır.

Eyni zamanda məzhəblərin ilk dövründə və günümüzdə yayıldığı bölgələr, digər məzhəblərlə münasibətləri, apardıqları münazirələr, məzhəbin hal-hazırdakı vəziyyəti və İslam düşüncəsinə verdiyi töhfələr, müsbət və mənfi təsir də tədqiq edilməlidir. Məzhəblər tarixçiləri və ümumiyyətlə hər

hansı bir məzhəb haqqında məlumat əldə etmək istəyən tədqiqatçılar qısaca ifadə edilən bu məsələləri də gözardı etməməlidir.

Qarşılaşılan problemləri həll etmək üçün nələr edilməlidir sualına gəlincə, mənbələrə tənqidi baxışla yanaşmaq vacibdir. Verilən məlumatların tarixi faktlara uyğun olub olmadığı, rəddiyyə və ya tənqid məqsədilə yazılıb yazılmadığı araşdırılmalıdır. Əslində məzhəblər tarixi sahəsində əsər yazarkən deskriptiv metoda uyaraq məzhəbin tarixçə və fikirləri dəyərləndirilib tənqid edilmədən olduğu kimi təsvir edilməlidir. Məzhəblərin əsas termin və fikirlərinin tarixini araşdırmaq da zəruridir. Məzhəbin qurulması və təşəkkülü baxımından önəmli rol oynayan şəxslər daha diqqətli şəkildə müxtəlif mənbələrdən araşdırılmalıdır. Tərəfsizlik və məzhəblərüstü münasibət bu sahədə zəruridir. Məzhəblər tarixi sahəsində yazılmış ilk dövr və ya ona yaxın dövrlərin mənbələri və sonrakı dövrlərdə yazılmış əsərlər tədqiq edildikdən sonra məzhəbin yaranma dövrünə yaxın dövrlərdə yazılmış digər mənbələr (kəlam, coğrafiya, ənsab, tabaqat, tarix kitabları, mənəqibnamələr və s.) Bundan başqa lazım gələrsə digər sahələrin məlumat və metodundan və müasir tədqiqatlardan istifadə edilməlidir. Din sosiologiyası, psixologiyası, antropologiya, tarix, dinlər tarixi və digər sahələrin verdiyi məlumatlar da obyektiv tədqiqat üçün gərəklidir.

Ümumiyyətlə mənbələrdə hər hansı bir məzhəb haqqında məlumat verərkən onun İslam məzhəbi olub olmadığı haqqında da fikir bildirilmişdir. Buna görə İslami olub olmamanın bir ölçü və kriteriyası müəyyən edilməlidir ki, yanlış nəticələr əldə edilməsin. Bu kimi kriteriyaları təyin etmədə Qəzzalının metodu diqqətə layiqdir. Belə ki, o firqeyi-naciyədən (qurtuluşa çatmış firqə) olmanın yolunu 3 əsasa (uluhiyyət, nübüvvət və axirət) inanmaqda, açıq və təvilə ehtimalı olmayan ayələrə istinad etməkdə, bu prinsiplərə iman etmə haqqında ittifaqın (icmanın) olmasında görür.⁸ İcma, bir məsələnin zərurati-diniyyə sayılması üçün şərt qoyulur. Zat-sifət münasibəti, şəfaətin olub olmaması, əzab və nemətin əbədi olub olmaması kimi məsələlər mahiyyətə aid olmayıb İslamdan çıxarma üçün səbəb deyil.

⁸ Bu mövzuya keçən məqaləmizdə toxunmuşduq. Bax. Klassik İslam düşüncəsində təkfir// BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin «Elmi məcmuəsi» № 11, Bakı: Nurlar, 2009 (aprel), s. 121-134.

ƏDƏBİYYAT

1. Ethem Ruhi Fıǧlalı, *Çağımızda itikadi İslam mezhepleri*, İstanbul, Şa-to ilahiyat, 2001.
2. Əbu Mənsur Əbdülkərim əl-Baǧdadi, *əl-Fərq beynə-l firaq (Mezhepler arasındakı fərqlər)*, tərcümə edən: Ethem Ruhi Fıǧlalı, Ankara, TDV yayınları, 1991.
3. Əbu-l Həsən əl-Əşəri, *Məqalatu-l İslamiyyin və-xtilafu-l musallin (İlk dönm İslam mezhepleri)*, tərcümə edənlər: Mehmet Dalkılıç və Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı yayınevi, 2005.
4. <http://www.sonmezkutlu.com>
5. Qummi, Növbəxti, *Kitabu-l maqalat və-l firaq, Firaqu-ş Şia (Şii firkalar)*, Ankara, Ankara okulu yayınları, 2004.
6. Muhəmməd Əbdülkərim əş-Şəhrisani, *əl-Miləl və-n nihal (İslam mezhepleri)*, tərcümə edən: Mustafa Öz, İstanbul, Ənsar nəşriyyat, 2005.
7. Mustafa Öz, İlyas Üzümlü, *İslam məzhəbləri tarixi*, tərcümə edənlər: Adilə Tahirova və Mehriban Qasımova, Bakı, Nurlar, 2008.
8. Adilə Tahirova, *Klassik İslam düşüncəsində təkfir*// BDU-nun İlahiyyat fakultəsinin «Elmi məcmuəsi» № 11, Bakı: Nurlar, 2009 (aprel), s. 121-134.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются некоторые проблемы в методе и источниках в области истории Исламских *мазхабов*. В первой части статьи имеются терминологические объяснения, информация об источниках этой области. В статье также исследуются основные проблемы в этих источниках. Во второй части статьи исследуются некоторые проблемы в методе. Метод в этой области должен быть дескриптивным, чтобы избежать субъективности. В статье автор старается найти ответы и решения этих вопросов и проблем.

Ключевые слова: История Исламских *мазхабов*, дескриптивный метод, источники, объективность.

SUMMARY

This article discusses the questions about the method and sources of the history of Islamic Sects (Mazhab) . The part one begins with a review of the terminology and information about sources on this branch. The article also elucidates the basic questions to reach the objective information on any sect (mazhab). The part two analyses the methodical problems of the history of Islamic Sects. As a branch of history this branch uses the descriptive method. This article tries to find the answers to these questions.

Keywords: The history of Islamic Sects (*mazhabs*), descriptive method, sources, objectivity.

HZ. ÖMƏR DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN

i.e.n. Qoşqar SƏLİMLİ

Giriş

Dünyada baş verən İslami fəth hərəkətlərinin əsasında, regionların içində olduğu siyasi və ictimai vəziyyətlə bərabər, Hz. Peyğəmbərin bu xüsudakı bəyanları da əhəmiyyətli rol oynamışdır. Bizans və Sasani İmperatorluqlarıyla əlaqədar olanlar isə bunların başında gəlməkdədir. Müsəlmanların həyata keçirdikləri ilk fəth hərəkətləri dövründə, Azərbaycandakı siyasi-dini hakimiyyət yuxarıda da söylədiyimiz kimi, əsasən Sasanilərin əlində olmaqla bərabər, bu iki ölkənin əlində idi.

Miladi VI. əsrin sonları və VII. əsrin əvvəllərində baş vermiş Sasani-Bizans müharibələri, bu ölkələri zəiflədərək, İslami fəthlərə zəmin hazırlamışdır. Bu dövrdə Ərəbistan Yarımadasının şimal-şərqində yaşayan Bəkr İbn Vail qəbiləsi ilə Sasanilər arasında baş verən müharibə, istər ərəblər, istərsə bütün müsəlmanların gələcəyi yönündən əhəmiyyətli bir hadisə idi. Bu müharibə, Hz. Əbu Bəkir tərəfindən başladılacaq İraq, daha sonra Hz. Ömər dövründə davam edəcək İran və Xəzər ətrafı fəthlərlə yaxından bağlı idi.¹

Bütün bunlardan əldə ediləcək müştərək nöqtə, İran, Xəzər və Araz hövzələriylə, Qafqaz yollarının Müsəlmanlara açılacağı, buralarda həyata keçiriləcək fəthlərlə İslamın yayılacağı və bu dinin bütün dinlərə qalib gələcəyinə, Hz. Peyğəmbərin işarə etməsidir. İslam idarə sistemi hələ dörd xəlifə və Əməvilər dövründə bir dünya dövləti halına gəlmişdir. Bu dövlət şərqdə Sind və Mavəraünnəhrdən, qərbdə Əndəlüsə qədər yayılan bir sahəni əhatə edirdi. Bütün bunlar nəzərə alındıqda, bir ovuc olan İslam ordularının, saysız düşman qarşısına çıxmağa necə cəsarət etdiyi daha yaxşı anlaşılır. Bununla bərabər, xüsusilə Sasani dövlətində meydana gələn siyasi qarışıqlıq,

¹ Əl-Hindi, Əlauddin Əli, Kənzul-Ümmal fi sünən-il-əqval vəl əfal, Beyrut, 1413, I-XVI, X, s. 601.

iqtisadi zəiflik, əxlaqi və dini həyatdakı pozğunluq fəthiləri daha da asanlaşdırmışdır.²

İslam orduları tərəfindən fəth edilən ölkələrin əhalisi, onların buralara gəlməsini Sasani zülmündən xilas kimi qəbul etməkdə idi. Çünki bu imperatorluq, onların üzərinə çox ağır vergilər qoymuş və onları dinləri səbəbilə təqib etmişdir. Müsəlmanlar isə gəldikləri yerlərdə məbədlərə toxunmur, insanların dini həyatlarına qarışmırdılar. Hələ ilk dövr fəth hərəkətləri zamanında xəlifə Əbu Bəkir (r.a.), İslam ordularını hərbi səfərə göndərərkən, onlara belə deyirdi: *“Düşmanlarınızı şikəst etməyin, balaca uşaqları, yaşlı qocaları və qadınları öldürməyin; xurma ağaclarını qırma; meyvə ağaclarını tələf etməyin, yemək ehtiyacı xaricində qoyun, inək və dəvələri kəsməyin. Siz, hücrələrində öz dinləri ilə məşğul olan insanların yanlarından keçəcəksiniz, onları narahat etməyin və ibadətlərinə qarışmayın.”*³

A. Hz. Ömər dövründəki birinci fəth hərəkətləri

Müsəlmanların Azərbaycanla ilk təmasları Hz. Ömər dövründə başlamışdır. Xəlifənin ilk işi Əbu Ubeyd İbn Məsud əs-Səqəfi başçılığında bir ordunun İraqa göndərilməsi (M. 634-635) oldu. Bu əsnada Qədisiyə Mühəribəsində məğlub olan Sasani ordularının hərbi birləşmələrinin daxilində Azərbaycanlı döyüşçülər də var idi. Ancaq bu müharibədəki məğlubiyyətdən sonra, onlar öz vətənlərinə geri qayıtmışdılar.⁴

əl-Mədaininin rəvayətinə görə, bu müharibədə azərbaycanlıların komandanı olan Mehranın qarşısında məşhur səhabə Cərir İbn Abdullah əl-Bəcəli (r. a.) var idi.⁵ İran komandanlarından olan Şəhrək, Osman İbn Əbül As əs-Səqəfi, Hörmüzan isə Əbu Musa əl-Əşəri ilə döyüşmüşdü. Sonrakı dövrlərdə Azərbaycanın fəthində iştirak edən ordu komandanlarının içərisində Hüzeyfə İbn Yəman (r. a.) və Əşas İbn Qeys (r. a.) kimi səhabələr də var idi.⁶

² M. Kmosko, Araplar ve Hazarlar, (trc: Cemal Köprülü), İstanbul, Türkiyat Mecmuası, 1935, III, s. 133.

³ Ət-Təbəri, Əbu Cəfər Muhəmməd İbn Cərir, Tarixul Uməm vəl müluk, Qahirə, tarixsiz, I-XII, I, s. 1850.

⁴ Себеос, История императора Иракла, (пер: К. Патканова), Санкт-Петербург, 1862, с. 119.

⁵ əl-İsfahani, Həməzə İbn əl-Həsən, Tərixu sini mülukil-ərz vəl Ənbiya, Berlin, 1340, s. 100.

⁶ əs-Səalibi, Əbu Mansur Əbdülməlik İbn Muhəmməd, Qurəru əxbar müluki Fars və siyərihim, (nəşr: H. Zotenberg), Paris, 1900, s. 739-740.

İlk İslami fəth hərəkətlərinin Azərbaycana nə vaxt başladığı məsələsi qəti olaraq bilinməməkdədir. Buna görə də bu məsələ hələ də böyük bir tarixi problem olaraq qalmaqdadır. Lakin tarixçilər, bu mövzunun bir o qədər də narahat olunacaq məsələ olmadığını bildirməkdədirlər. Onlar, İslam ordularının bu ölkənin fəthi tarixini Hicri 18-22 (Miladi 639-643) arasında göstərərək, məsələni həll etməyə çalışmışdılar.⁷

Bəzi qaynaqlarda ilk İslam ordularının miladi 639-cu ildə Azərbaycana girdikləri haqqında məlumatlar vardır. Bu məlumatlara görə Müsəlmanlar şimal-qərbdən ölkəyə daxil olmağa başlamış və bir neçə xırda toqquşmalardan sonra Azərbaycanın mərkəzində yerləşən Muğanı ələ keçirmişdilər. Bu zaman yerli əhaliyə cizyə vergisi də tətbiq edilməyə başlanmışdır.⁸ Ancaq bununla birlikdə müsəlmanların azərbaycanlılarla ilk qarşılaşmasının miladi 637-ci ildə Sasanilərin paytaxtı olan Mədain (Ktesifon) yaxınlığındakı döyüşdə olduğu bildirilməkdədir. Bu döyüşdə Sasani hökmdarı III. Yezdigerdin sərkərdəsi olan Rüstəmin əmrində azərbaycanlı döyüşçülər də var idi.⁹

Sasani imperatorluğunun Xəzər sahilindəki mərkəzlərində olduğu kimi, müsəlmanların Azərbaycanda girişdikləri qalıcı fəth hərəkətləri də Nəhavənd qalibiyyətindən sonra başlayır. Bəzi ixtilafli fikirlərlə bərabər, bu tarix əsasən h. 22/m. 642-643-cü il olaraq bilinməkdədir. əl-Vaqidi, İbn Maşər, İbn İshaq, əl-Mədaini və Elias (Nizibli Elyas) bu dövrdəki fəth hərəkətlərinin məhz bu tarixdə meydana gəldiyini söyləyirlər.¹⁰ əl-Yəqubi və Əbul Fidanın qeydləri də bu yöndədir.¹¹ İbnul Kəlbə bu tarixi h. 20/m. 640-41, Seyf İbn Ömər isə h. 18/m. 639 olaraq qəbul edir.¹² Tarixçilər arasında görülməli bu cüzi fikir ayrılığı, onların Azərbaycanda həyata keçirilən fəth hərəkətlərini birbirinə qarışdırmalarından irəli gələ bilər.

⁷ З. Буниятов, Историческая география Азербайджана, Баку, 1987, с. 48.

⁸ əl-Bələzuri, Əbül Abbas Əhməd İbn Yəhya, Fütuhul bülənd, (tərc: Ridvan Muhəmməd Ridvan), Beyrut, Darul Kutubul İlmiyyə, 1978, s. 324.

⁹ İqrar Əliyev, Azərbaycan Tarixi (ən qədim dövrlərdən XX. əsrin əvvəllərinə qədər), Bakı, 1993, s. 130.

¹⁰ Qudamə İbn Cəfər, Kitabul xərac və sinaətil kitabə, Bağdad, 1981, s. 379.

¹¹ əl-Yəqubi, Əhməd İbn Əbu Yəqub əl-Əxbəri, Tərixul Yəqubi, I-II, Nəcəf, 1358, II, s. 134; Əbul Fida, İmaduddin İsmail İbn Nureddin, əl-Muxtasar fi axbaril bəşər, I-IV, İstanbul, 1286, II, s. 173.

¹² Julius Wellhausen, İslamın ən eski tarixinə giriş, (trc: Fikrət Işıltan), İstanbul, 1960, s. 97.

Region haqqında yazılan bəzi əsərlərdə h. 16/m. 637-də Təbrizin fəth edildiyi, h. 17/m. 638-də isə İslam ordularının Araz çayının şimal sahilinə keçdiyi qeyd olunur.¹³ Azərbaycanın fəthinin h. 18/m. 639-da başladığı haqqında olan rəvayət, zəif bir ravi olan Seyf İbn Ömərə aiddir.¹⁴ Ancaq Midiyanın h. 22/m. 642-43 tarixindən əvvəl müsəlmanlar tərəfindən itaət altına alındığında heç bir şübhə yoxdur. O dövrdə “Kiçik Midiya” olaraq adlanan Azərbaycanın da bu sahənin daxilində olduğuna nəzər salındığı zaman, Seyfin bu rəvayətinin doğru olduğu ortaya çıxır.¹⁵

Aşağıda da görəcəyimiz kimi Utbə İbn Fərkadın Azərbaycan xalqına yazdığı amannamə də h. 18/m. 639 tarixlidir. Ancaq bu ilk yürüşlər qalıcı mahiyyətdə olmaqdan çox, kəşfiyyat xarakteri daşımaqda idi. Qalıcı fəthlər isə Əbu Maşər və əl-Vaqidinin rəvayətlərinə görə h. 22/m. 642-43-cü ildə meydana gəlmişdir. Digər tərəfdən bu dövrdə (h. 18-20 – m. 639-41) İslam fəth hərəkətlərinin cərəyan etdiyi Azərbaycanın başqa bir qonşusu Cəzirə idi. İranda isə İslam orduları qədim Əlama, Xuzistana daxil olmuş (h. 17-19 – m. 638-39), Cibal bölgəsinə hərbi yürüşlər başlamışdı.¹⁶

Azərbaycan fəth ordularının Suriya və Bəsrə qərargahlarından kömək almaqla bərabər, Kufə ordusunun himayəsi altında olduğu qeyd olunmalıdır. Çünki Kufə ordusu İranın şimal və şimal-şərqində fəthlərə imza atacaqdı. Cürcandan başlayan bu torpaqlar, Rey, Azərbaycan və hətta Gürcüstanı da öz içinə alırdı. Hz. Ömər, ilk fəthlər üçün Azərbaycana üç hərbi birləşmə göndərdiyi bilinməkdədir. Bunların birinin başında səhabə olan Bukeyr İbn Abdullah əl-Leysi var idi. O, başda Xirə və Qədisiyyə olmaq üzrə, İraq fəthlərində iştirak etmiş təcrübəli bir komandan idi.

Bir rəvayətə görə Hz. Ömər, Bukeyr İbn Abdullah ilə Utbə İbn Fərkad əs-Süləmini Azərbaycana göndərdi. Xəlifə, bu iki sərkərdəyə iki hədəf müəyyən etmişdi. Bunlar, Azərbaycana fərqli yerlərdən girməli idilər. Utbə İbn Fərkad, Azərbaycana cənubdakı Hülvandan, Bukeyr İbn Abdullah isə Mosuldan yəni şimaldan.¹⁷

¹³ Zeyneloğlu, Cihangir, Muhtasar Azərbaycan tarixi, İstanbul, 1924, s. 19. Qeyd: Bu tarixlər bir o qədər də dəqiq deyildir.

¹⁴ İbn Hubeyş, Kitabul qazavat, Beyrut, I-II, tarixsiz, II, s. 367.

¹⁵ Wellhausen, a. k. ə., s. 98.

¹⁶ Qudamə İbn Cəfər, a. k. ə., s. 384.

¹⁷ Qudamə İbn Cəfər, a. k. ə., s. 384.

Bəzi qaynaqlarda Bukeyr İbn Abdullahın Azərbaycana, Cürcanda qərargah quran Nuaym İbn Muqərrin tərəfindən göndərildiyi qeyd olunursa da, bunun bilavasitə Hz. Ömər in əmri ilə olduğu daha doğrudur. Hətta bəzi tədqiqatlarda, Nuaym İbn Muqərrinə Həmədan fəthinin tapşırıldığı, Bukeyr İbn Abdullaha isə Azərbaycan fəthi vəzifəsinin verildiyi bildirilməkdədir.¹⁸

Bu dövrdə, Azərbaycana ikinci hərbi birləşmənin göndərildiyi müşahidə olunur. Xəlifə Ömər Həmədandakı orduların başında olan Nuaym İbn Muqərrinə, Simaq İbn Həraşə əl-Ənsari başçılığında olan bir ordunu, Azərbaycandakı Bukeyrin köməyinə göndərilməsi əmrini verdi. Ancaq bu əsnada Nuaym İbn Mukarrin ağır müharibələr səbəbilə çətin bir vəziyyətdə idi. Ancaq o, Reydə olan Simak İbn Həraşəni gec olsa da, Bukeyrin köməyini göndərə bilmişdi. Buna görə Simak, yalnız Germidan müharibəsindən sonra Azərbaycana gələrək, Bukeyr İbn Abdullahın ordusuyla birləşə bildi. Bukeyrin ordusu İranda Rey və Qəzvin şəhərlərini fəth etdikdən sonra, Azərbaycana girdi, lakin onlar Azərbaycan ordularının müqaviməti ilə qarşılaşdılar. Azərbaycan ordularına məruzban İsfəndiuyar İbn Fərruxzad komandanlıq edirdi. O, Bacərvan, Meyməz, Nəriz, Şiz, Meyanəc və digər yerlərin əhalisindən Ərdəbilə böyük bir ordu toplayaraq müsəlmanlara müharibə elan etdi. Bu müharibə bir neçə gün davam etmiş və İsfəndiyar əsir alınmışdı. Ancaq müsəlmanlar onu öldürmədi. O, müsəlmanlara belə dedi: “Azərbaycan əhalisini itaət altına almaq çətin olacaq, çünki camaat dağlardakı qalalarda gizlənəcək və oradan onlara hücumlar edəcəkdir. Çox keçmədən müsəlmanlar İsfəndiyarın qardaşı Bəhramın hücumlarına məruz qaldılar. Ancaq o da, bu müharibədə məğlubiyyətə uğradı və bunun nəticəsində əsir olan İsfəndiyarla müsəlmanlar arasında aşağıdakı sülh müqaviləsi imzalandı:

“Bismillahir Rəhmanir Rəhim

Bu yazı, Əmirülmöminin Ömər İbn Xəttabın naibi Utbə İbn Fərkadın Azərbaycan əhalisinə (onun dərələrdə və dağlarda, yüksək ovalarda və sərhədlərdə yaşayan bütün xalqına) aman verdiyi haqqındadır. Onların canlarına, mallarına, din və ibadətlərinə toxunulmayacaq. Uşaqlar, qadınlar, xəstələr və imkanı olmayanlar vergi vermək məcburiyyətində

¹⁸ İpek, Ali, İlk İslami Dönəmdə Azərbaycan, (Nəşr olunmamış doktorantura işi), İstanbul Universiteti S. B. E., İstanbul, 1999, s. 33.

deyildir. Bu aman onlara və onlarla bərabər yaşayanlara verilir. Onlar da, İslam ordusundan olan bir müsəlmanı bir gün bir gecə saxlamalı və ona yol göstərməlidirlər. Ordaya girən adamdan o ilin vergisi alınmayacaqdır. Kim ölkə daxilində qalarsa, ölkəsini tərk etməyən şəxslərə verilən hüquqlar ona da veriləcəkdir. Vətəninə tərk etmək istəyənlərə, özlərinə sığınacaq yer tapmalarına qədər aman verilir.

Bunu Cünadib yazmışdır. Bukeyr İbn Abdullah və Simak İbn Həraşi əl-Ənsari şahid olmuşdurlar. Hicri 18-ci il."¹⁹

Bu müqavilə ilə bərabər hicri 21-də Muğan, 22-də Şirvan, 25-də Təbriz, Talış və Arran idarəçiləri ilə xəlifənin yerli təmsilçiləri arasında sülh müqavilələri imzalandı.²⁰

Azərbaycan üçün ən vacib tarix olan h. 22/ m. 642-43 illər, əsasən Hz. Ömər in xilafətinin də son zamanlarıdır. Bu tarix eyni zamanda, davam edən İslam fəthlərinin zirvəyə çatdığı bir dövrdür. Suriya, Fələstin və Mesopotamiyadakı fəthlər qurtarmış, İran, Media, Ponta qədər olan ərazilər müsəlmanların əlinə keçmişdi.²¹

Müsləmanlar tərəfindən "Fərhu l-futuh=Fəthlər fəthi" olaraq bilinən Nəhavənd zəfəri, Azərbaycandakı ikinci fəth fəaliyyətlərinin hərəkət nöqtəsidir. Kiswa III. Yezdigirdi şəhər şəhər qaçmağa məcbur edən Nəhavənd müharibəsi²², eyni zamanda Xəzər sahilini və Azərbaycan yolunu da qalıcı bir mahiyyətdə müsəlmanlara açmışdı. Çünki Xəzər sahilinə açılan bir qapı olan Zaqros keçidləri, artıq müsəlmanların əlinə keçmişdi. Böyük bir düşman ordusuna qarşı olan bu döyüşdə, daxilində Azərbaycan fəthində iştirak edəcək Hüseyn İbn əl-Yaman, Əsas İbn Qeyslə bərabər, Abdullah İbn Ömər, Cərir İbn Abdullah və Amr İbn Madikərib kimi səhabələrin olmaları da Azərbaycan tarixi baxımından əhəmiyyət kəsb etməkdədir.

Ehtişamlı bir orduyla Ərdəbilə gələn Hüseyn İbn əl-Yaman, burada Sasanilərin Azərbaycan mərzubanı ilə qarşılaşdı. Müasir dövrümüzdə də İranın şimal-qərbinin ən böyük mərkəzlərindən biri olan Ərdəbil, o dövrdə

¹⁹ Təbəri, a. k. ə., I, s. 2660.

²⁰ əl-Haydarabadi, Muhəmməd, Məcmuatul vəsaiqis siyasiyyə lil ahdin nəbəvi və l-xuləfair rəşidə, Qahirə, 1956, ss. 326; 329.

²¹ əd-Diyarbəkr, Hüseyn İbn Muhəmməd, Tarixul Xamis fi əhvali ənfusi nəfis, Misir, 1283, s. 242.

²² Səlibi, a. k. ə., s. 742.

Azərbaycanın əsas şəhəri idi. Azərbaycanın mərzubanı burada idi. Bu baxımdan Ərdəbil, h. 22/ m. 642-43 tarixli Azərbaycan fəthlərində, İslam orduları tərəfindən ilk hədəf olaraq seçilmiş və bütün diqqətlər ona istiqamətlənmişdi.²³ Bu dövəmdə, Ərdəbilin qərbində olan Savalan dağlarında da çox sayıda insan yaşayırdı. Huzeyfənin başçılığındakı ordunun hərbi müvəffəqiyyətlərinin nəticəsində Azərbaycanın bir hissəsinin İslam torpaqlarına birləşdirilməsi ilə müsəlmanların bu regiondakı birinci idarəetmə mərkəzi Ərdəbil şəhəri oldu. Cənubda olan Marağa şəhəri isə İslam ordularının qərargahı olaraq seçilmişdi. Səhənd dağlarının cənub ətəklərində olan Marağanın da h. 22/ 642-43-də fəth edildiyi bilinməkdədir.²⁴ Siyasi idarə və hərbi mərkəzlər müəyyən edildikdən sonra, Azərbaycan xəlifə tərəfindən təyin edilən valilər tərəfindən idarə olunmağa başladı. Huzeyfə İbn əl-Yaman isə bu ölkənin ilk valisi oldu. Azərbaycanın fəth edilməsi vəzifəsinin, Hz. Peyğəmbərə yaxın olan səhabələrdən biri olan Huzeyfəyə verilməsi, bu ölkənin o dövrdəki əhəmiyyətini açıq bir şəkildə ortaya qoymaqladır.²⁵

Bu dövrdə Hz. Ömər in geyim və yeməklər xüsusunda Huzeyfə İbn əl-Yamana yazdığı məktub, Azərbaycan xalqının o zamanlardakı adət-ənənələri haqqında məlumat daşımaqladır: *“Sizlər, yeməklərini (haramla) qarışdırın, geyimlərini ölmüş heyvanların dərilərindən düzəldən bir ölkənin insanları arasındasınız. Kəsilməmiş heyvanların ətinə yeməyin, aşılammamış dərilərdən (xüsusilə də vəhşi uzunqulaqların) istifadə etməyin.”* Xəlifə Azərbaycandakı belə bir tətbiqatın var olduğundan xəbərdar idi. Utbə İbn Fərkad dəridən düzəldilmiş bir boxça içində Hz. Ömərə bu regiona məxsus olan bir halva göndərmişdi. Halvanın dadına baxan xəlifə: *“Bu köçərilərin yeməyidir. Qarınlarını onunla doyururlar”* demiş və Utbəyə bunları yazmışdı: *“Bu göndərdiyin nə sən in, nə anan və nə də atanın bişirdiyi, istifadə etdiyi bir şeydir. Sən öz yükündə olandan, müsəlmanlar da yanlarında daşıdıqlarından qarınlarını doyursunlar...”*²⁶

²³ V. Minorskiy, Tarixi Təbriz, (Farsca tərcümə: Abduləli Kariq), Təbriz, 1337, s. 9.

²⁴ əl-Kalkaşəndi, Əbul Abbas Əhməd İbn Əli, Subhul əşə fi sinaətil inşə (nəşr: M. Hüseyni Şəlsuddin), Qahirə, 1913, I-XIV, IV, s. 356.

²⁵ İbn Habib, Muhəmməd, Kitabul muxabbar, Beyrut, Darul afaqil cədidə, tarixsiz, s. 73; 467.

²⁶ İbn Hubeyş, a. k. ə., II, s. 368.

B. Hz. Ömər dövründəki ikinci fəth hərəkətləri

Müsəlmanların Azərbaycanın şimalında ələ keçirdikləri ilk yer, əsrlərdən bəri regionda stratejik əhəmiyyət daşıyan Dərbənd şəhəri idi. Çünki Roma İmperatoru Markianos, Makedoniyalı İskəndər, İsfəndiyar İbn Quştasb, I. Yezdigerd və I. Qubad tərəfindən qurulduğu iddia edilən Dərbənd qədim dövrlərdən etibarən Xəzər hövzəsinə, Şirvana, Azərbaycana və İrana hücum edən ordulara keçid olmuşdur.²⁷ Bu şəhərin fəth edilməsi Suraqa İbn Amra tapşırılmışdı. Suraqa Azərbaycana gələrək Dərbəndi h. 22/m. 642-43-cü ildə fəth etdi.²⁸

Dərbəndin fəthi İslam dininin geniş sahələrə və muxtəlif toplumlar arasında yayılmasına şərait yaratdı. Çünki bura, stratejik bir mövqedə yerləşirdi. Bu baxımdan Dərbənd, müsəlmanlar tərəfindən fəth edildikdən sonra şimal-şərqdəki düşmanlara və Xəzərlərə qarşı hərbi baza kimi istifadə olunmağa başladı. Artıq İslam orduları şimala, şərqə rahat bir şəkildə gedə biləcək, buradan Türkünstan, Orta Asiya, Şimali Qafqaz və hətta Sibirə qədər hərbi yürüşlər təşkil edəcəkdilər.²⁹

Azərbaycan fəthində aktiv şəkildə iştirak edən Suraqa İbn Amr h. 22/m. 642-43-cü ildə vəfat etdi. Xəlifə Ömər, Suraqanın yerinə Abdurrahman İbn Rəbiəni Dərbənd komandanlığına təyin edərək, ona buranı müdafiə etmə və Xəzərlərlə vuruşma tapşırığını verdi. Muğanı fəth edən ordunun sərkərdəsi Bukeyr İbn Abdullah, Xəzər dənizinin sahili ilə şimala yönəldi və Dərbəndə (Babul Əbvab) çatdı. O öz suvariləri ilə əl-Bəyza şəhərini fəth etdi. Ancaq Balancər şəhəri yaxınlığındakı Xəzərlər müsəlmanlara qarşı hücumu keçərək onları məğlub etdi. Abdurrahman bu vuruşmada şəhid oldu. Beləliklə, bu vuruşmadan sonra Xəzərlərlə müsəlmanlar arasındakı hərbi mübarizələr başlamış oldu.³⁰

Bununla İslam ordularının Dərbənddən şimala doğru olan birinci hərbi hərəkət başa çatdı. Burada bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan bu dövrdə hələ də Xəzər axınlarından xilas olmamışdı. Bu

²⁷ Səid Nəfisi, *Tarix-i temeddüni İran-i Sasani*, I-II, Tehran, 1331, I, ss. 89; 144-145.

²⁸ Numan İbn Muhəmməd, *Kitabu madən il cəvahir bi tarix il Basra və l Cəzair*, (nəşr: M. Hamidullah), İslamabad, 1973, s. 23.

²⁹ V. Minorskiy, *A History of Sharvan and Darband*, Cambridge, 1958, s. 18.

³⁰ İbnul Əsir, İzzuddin Əli İbn Muhəmməd, *əl-Kamil fit tərix*, I-XII, Leyden, 1876, III, s. 22.

axınlar, Rus çarı Svyatoslavın Xəzərlərə təməlli bir şəkildə qalib gəlməsinə qədər davam etmişdir.³¹

Müsəlmanlar, H. Ömər dövründə Dərbəndi alaraq şimaldan gələcək təhlükələrdən əmin olmuşdular. Hətta bəzi qaynaqlara görə bu dövrdəki Qafqazın Dağıstan ərazisində olan bəzi şəhərlər də müsəlmanların hakimiyyəti altına daxil olmuşdu.³² Bu regionun fəthi ilə Ərdəbil ilə Dərbənd arasında əlaqə qurulmuş və hər şeydən əvvəl İslam ordularının hərəkət sahəsi genişləyərək, burada olan və Arrana keçidi təmin edən Varsan kimi sərhəd şəhərlərinin də ələ keçməsiylə, Azərbaycanın cənub hissəsi şimaldan gələcək hücumlardan qorunmuşdu. Regionun sahilə olması səbəbiylə, dəniz ticarətinin olması da bu bölgəyə əhəmiyyət qazandırır.

Müsəlmanların, H. Ömər dövründən sonrakı H. Osman hakimiyyəti zamanında Azərbaycana və Qafqazdakı digər yerlərə hərbi yürüşlər təşkil etməsi, burada baş göstərən üsyan və irtidadlar səbəbi ilə olmuşdur.³³

³¹ A. Caferoğlu, Azərbaycan, İstanbul, 1940, s. 10.

³² Nəci b, Fəyiz İskəndər, əl-Futuhatul İslamiyyə li biladil Qurç, İskəndəriyyə, 1988,

³³ Xəlifə İbn Xəyyat, Tarix, (nəşr: Süheyl Zəkərr), Beyrut, 1993, s. 135.

ƏDƏBİYYAT

əl-Bələzuri, Əbül Abbas Əhməd İbn Yəhya, Fütuhul bülđan, (thq: Ridvan Muhəmməd Ridvan), Beyrut, Darul Kutubul İlmiyyə, 1978.

Caferoğlu, A., Azərbaycan, İstanbul, 1940.

əd-Diyarbəkri, Hüseyn İbn Muhəmməd., Tarixul Xamis fi əhvali ənfusi nəfis, Misir, 1283.

əl-Haydarabadi, Muhəmməd., Məcmuatul vəsaiqis siyasiyyə lil ahđin nəbəvi vəl xüləfair rəşidə, Qahirə, 1956.

əl-Hindi, Əlauddin Əli., Kənzul-Ümmal fi sünənil-əqval vəl əfal, Beyrut, 1413, I-XVI.

Əbul Fida, İmaduddin İsmail İbn Nurəddin., əl-Muxtasar fi axbaril bəşər, I-IV, İstanbul, 1286.

Əliyev, İqrar., Azərbaycan Tarixi (ən qədim dövrlərdən XX. əsrin əvvəllərinə qədər), Bakı, 1993.

İbn Habib, Muhəmməd., Kitabul muxabbar, Beyrut, Darul afaqil cədidə, tarixsiz.

İbn Hubeyş, Kitabul qazavat, Beyrut, tarixsiz, I-II.

İbnul Əsir, İzzuddin Əli İbn Muhəmməd., əl-Kamil fit tərrix, I-XII, Leyden, 1876.

İpek, Ali., İlk İslami Dönemde Azərbaycan, (Nəşr olunmamış doktorantura işi), İstanbul Universitesi S. B. E., İstanbul, 1999.

əl-İsfahani, Həməzə İbn əl-Həsən., Tərixu sini mülukil-ərz vəl Ənbiya, Berlin, 1340.

əl-Kalkaşəndi, Əbul Abbas Əhməd İbn Əli., Subhul əşa fi sinaətil inşə (nəşr: M. Hüseyn Şəlsuddin), Qahirə, 1913, I-XIV.

Kmosko. M., Araplar və Hazarlar, (trc: Cemal Köprülü), İstanbul, Türkiyat Mecmuası, 1935, III.

Minorskiy. V., A History of Sharvan and Darband, Cambridge, 1958.

Minorskiy. V., Tarixi Təbriz, (Farsca tərcümə: Abdüləli Karing), Təbriz, 1337.

Nəcib, Fayiz İskəndər., əl-Futuhatul İslamiyyə li biladil Qurc, İskəndəriyyə, 1988.

Nəfisi, Səid., *Tarix-i temeddüni İran-i Sasani*, I-II, Tehran, 1331.

Numan İbn Muhəmməd., *Kitabu madənil cevahir bi tarixil Basra vəl Cəzair*, (nəşr: M. Hamidullah), İslamabad, 1973.

Qudamə İbn Cəfər., *Kitabul xərac və sinaətil kitabə*, Bağdad, 1981.

əs-Səalibi, Əbu Mansur Əbdülməlik İbn Muhəmməd., *Qurəru əxbar müluki Fars və siyərihim*, (nəşr: H. Zotenberg), Paris, 1900.

ət-Təbəri, Əbu Cəfər Muhəmməd İbn Cərir., *Tarixul Uməm vəl müluk, Qahirə*, tarixsiz, I-XII.

əl-Yəqubi, Əhməd İbn Əbu Yəqub əl-Əxbari., *Tərixul Yəqubi*, I-II, Nəcəf, 1358.

Бунятов. З., *Историческая география Азербайджана*, Баку, 1987.

Себеос, *История императора Иракла*, (пер: К. Патканова), Санкт-Петербург, 1862.

Xəlifə İbn Xəyyat, *Tarix*, (nəşr: Süheyl Zəkkar), Beyrut, 1993.

Zeyneloğlu, Cihangir., *Muhtasar Azərbaycan tarihi*, İstanbul, 1924.

Wellhausen, Julius., *İslamın en eski tarihine giriş*, (trc: Fikret Işıltan), İstanbul, 1960.

XÜLASƏ

İslam dininin dünyaya yayılmasının ilk dövrlərində Azərbaycanda da qəbul edilməsi məsələsi həm tariximizin öyrənilməsi həm də milli-mənəvi dəyərlərimizin müasir günümüzdə gücləndirilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb etməkdədir.

Məqaləmizdə ikinci xəlifə olan Hz. Ömər dövründə İslam ordularının Azərbaycana ilk fəth yürüşləri və bunun nəticələri ələ alınaraq tədqiq edilmişdir. Eyni zamanda, o dövr Azərbaycanının geo-siyasi durumuna qısa da olsa nəzər salınmışdır.

Məqaləmizin yazılmasındakı əsas məqsəd İslamın Azərbaycana yayılması tarixinin araşdırılması və bu haqdakı ədəbiyyatın geniş oxuyucu kütləsinə tanıtılmasıdır.

SUMMARY

In the first times of the Islam religion spreading to the world its acceptance problem in Azerbaijan has a great importance from the point of learning of our history and strengthening our national-moral values in our modern day.

In our article there was analyzed the first marches of Islamic troops to Azerbaijan in second caliph Omar's time and their results. Besides, in the article geo-political state of Azerbaijan in that time was looked through.

The main purpose of the article writing is to search Islam's spreading to Azerbaijan and to give this information to large reader mass.

HƏDİSLƏRİN MƏTN BAXIMINDAN TƏHLİLİ MƏSƏLƏSİ

*i.e.n. Namiq ABUZƏROV**

Hədisin sənədi onun səhihliyinin təyinedici ünsürüdür. Hədisi rəvayət edən ravinin etibarlı, siqa və nəql etdiyinə mahiyyətini bilməsi, o hədisin səhihəti üçün əsas şərttir. Yalan danışan və xalq nəzdində etibarlı olmayan şəxslərin nəql etdiyi hədislərə etibar edilməmişdir.

İslam Peyğəmbərinin (s.a.s.) vəfatından sonra səhabələr hədislərin səhihətini təsbit etmək üçün fərqli metodlardan istifadə etmişlər. Məsələn hz. Əbu Bəkir və hz. Ömər kimi səhabələr bilmədiklərin hədisin səhih olduğunu təsbit etmək üçün onu rəvayət edən səhabənin şahid gətirməsini¹ hz. Əli isə and içməsinə şərt qoşmuşdur.² Hz. Aişənin digər səhabələrin rəvayət etdikləri səhv və ya əksik hədislər barəsində etdiyi açıqlamalar isə müstəqil bir əsərin mövzusu olmuşdur.³

Səhabələrin hədislərə qarşı göstərdikləri bu həssas davranış Tabiun nəslə tərəfindən davam etdirilmişdir. Belə ki, Tabiun və Ətbaut-Tabiun nəslə də isnadı, hədislərin qorunması üçün ən önəmli amil saymışlar.⁴ Əvzai (v. 157/773): “Elmin ortadan qalxması, isnadın yox olmasına bağlıdır” deyir.⁵ Şu‘bə isnadın əhəmiyyətini bu sözlərlə ifadə edir: “İsnad möminin silahıdır. Yanında silah olmayan nə ilə döyüşər?”⁶ Abdullah b. Mübarəkə (v.181/797) görə isnad dindəndir və o olmasa insanlar istədiyini söyləyərdi.⁷ Ona görə

* BDU İlahiyyat Fakültəsinin müəllimi

¹ Müslim, “İsti‘zan” 5.

² İbn Həcər, “Təhziib” I, 267-268.

³ Bədrüddin əz-Zərkeşi hz. Aişənin hədislər haqqında digər səhabələrə ünvanladığı tənqidləri “əl-İcabə li İradi Mə’sədərəkəthu Aişə aləs-Səhabə” adlı müstəqil bir əsərdə cəm etmişdir. Beyrut 1970.

⁴ Salahattin Polat, Hadis Araştırmaları, s. 24, İstanbul 2003

⁵ Accac, “əs-Sunnətu qablət-tədvin”, Qahirə 1963.

⁶ əl-Xatib, Şərəfu Əshabil-hədis, Ankara 1972, s. 42.

⁷ Ramehurmuzi, “əl-Muhaddisul-fasil” Beyrut 1971, s. 209

dinini isnadsız alan insan səmaya nərdivansız çıxan kimsəyə bənzəyir.⁸ İmam Şafi (v. 204/819): “İsnadsız hədis tələb edən kimsə gecə qaranlığında odun toplayan insan kimidir. Bu insan fərqləndirilmədən zəhərli bir ilanı odun sayıb yerdən götürər.”⁹

Yuxarıdakı iqtibaslardan göründüyü kimi ilk hicri əsrlərdə yaşayan mühəddislər isnadın önəmli olduğunu vurğulamış və hədisi ilk mənbəyindən almaq üçün hədis ədəbiyyatında “rihlə” kimi məşhur olan hədis səfərlərinə çıxmışlar. Belə ki, Əbul-Aliyə (v.90/708): “Biz Bəsrədə Rəsulullahın əshabından bəzi rəvayətləri eşidirdik. Lakin bu rəvayətləri gedib məhz o səhabələrin dilindən eşitməyə qədər narahat olurduq.”¹⁰

Mütəqəddimün mühəddisləri yalnız hədisin əhəmiyyətini bir mənalı şəkildə ifadə etməklə kifayətlənməmiş, bununla bərabər ravilərin hədis rəvayəti yönündəki qabiliyyətlərini ölçə biləcək terminləri də icad etmişlər.

Hədisin mənbəyini təsbit edərkən hədisçilər həssas qaydalar qoymuşlar. Belə ki, xəbəri nəql edənlərin etibarlı və hafizəsi güclü, sənəd isə müttəsil olmadığı müddətcə onu qəbul etməmişlər. Bu barədə Həsən b. Salih (h.160/m.777) maraqlı bir qeyd düşür: “Biz hər hansı bir şəxsin hədisini nəql etdiyimiz zaman onun haqqında o qədər dəqiq tədqiqat aparardıq ki, bilgi aldığımız insanlar: “Hərhalda bu adam sizin kürəkəniniz olacaq. Elə buna görə də onun haqqında çox məlumat toplayırsınız” deyirdilər.”¹¹ Həsən b. Salihin bu ifadələri hicri ikinci əsrdə hədisin ilk mənbəyi kimi isnadın, başqa bir sözlə ravilərin qəbul edildiyini göstərir.

Əlbəttə ravilərin, hədisin ilk mənbəyi olaraq qəbul edilməsi anlayışı, onların tədqiq edilməsinin zərurətini ortaya çıxarırdı. Bu zərurətə əsasən ravilərin rəvayət qabiliyyətlərini ifadə edən *siqa*, *şeyx*, *daif*, *mətruk* və *kəzzab* kimi yüzlərlə istilah meydana gəldi. Ravilərin haqqında istifadə edilən bu istilahlar subyektiv xarakter daşıyırdı. Lakin hər hansı bir ravi haqqında bir çox cərh və tədil alimi eyni mənfəi ifadəni və ya termini istifadə etdikdə artıq onun rəvayətlərinə şübhə nəzərilə baxılırdı. Məsələn, “كذبوه” (*kəzzəbuhu*)

⁸ Müslim, Müqəddimə, I, 15.

⁹ Münəvi, Feyzul-Qədir. Məkkə 1998, I, 433.

¹⁰ Əl-Xatib, Əl-Kifayə, Qahirə (t.y.) s. 402-3.

¹¹ Kifayə, s. 155.

cərh ifadəsi olub bir ravinin mühəddislərin əksəriyyətinə görə hədis uydurmaqda ittiham edildiyini göstərir.¹²

Qeyd edildiyi kimi icad edilən cərh və tadil terminləri subyektf xarakter daşıdığı üçün hər hansı bir mühəddisə görə *siqa* (rəvayətləri etibarlı) sayılan bir ravi digər mühəddisə görə daif (rəvayətləri etibarsız) hesab edilir. Belə hallarda qeyd edilən ravi *muxtələfun aleyh* (haqqında mübahisə edilən) sayılır və onun rəvayətləri şahid hədislə dəstəklənənə qədər zəif sayılırdı.

“Muxtələfun aleyh” (mübahisəli) hesab edilən ravinin və ya ravilərin nəql etdiyi hədislərin səhhəti bir neçə terminlə ifadə edilir. Məsələn sözü gedən ravini *siqa* sayan mühəddislərə görə onun rəvayət etdiyi hədis *səhih*, zəif sayan hədis alimlərinə görə isə *zəif*dir. Xüsusilə “mövzu” (uydurma) sayılan rəvayətlərin cəm edildiyi əsərlərə nəzər salsaq hər hansı bir rəvayət haqqında isnada əsaslanan bir neçə səhihlik hökmünün verildiyinə şahid olarıq.¹³ Yalnız isnada əsaslanaraq bəzi hədislər haqqında bir neçə səhihlik hökmünün ifadə edilməsi, isnadın mənbə dəyərini müzakirə obyektinə çevirir. Bu səbəblə mübahisəli hədislərin sənəd yönümlü təhlili ilə yanaşı mətn baxımından təhlili də əhəmiyyət kəsb edir. Elə buna görə də bəzi mühəddislər hədis mətninin səhhəti üçün sənədinin səhih olmasının kifayət etmədiyini vurğulamışlar. Hətta Hakim ən-Nisaburi (v. 405/1014) “Marifətu Ulumil-Hadis” adlı əsərinin 29-cu qismini bu məsələyə ayırmış və isnadı *siqa* ravilərdən meydana gəlmiş halda mətni səhih olmayan hədislərə nümunə vermişdir.

İslam həyatın hər bir sahəsini əhatə etdiyi üçün onun Peyğəmbərinin (s.a.s.) hədisləri də həyatın hər bir sahəsi ilə əlaqədardır. Yəni isnaddan fərqli olaraq hədis mətnləri yeknəsəq xüsusiyyət kəsb etmir. Başqa bir sözlə, isnada əsaslanaraq hədislərin səhihliyi təsbit edildiyi zaman ravinin etibarlı, doğru-sözlü və nəql etdiyi hədisin mahiyyətini bilməsi kifayətdir. Lakin mətnə əsaslanan səhihlik təsbitində isə müxtəlif bilgi və dəlillərə müraciət etmək zərurəti ortaya çıxır.

¹² Geniş məlumat üçün baxın: Ahmet Yücel, “Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi” s. İstanbul 1996, 133-143

¹³ İbnul-Cevzi, *Kitabul-mevzuat minə'l-əhâdîsi'l-merfû'ât*, Riyad, 1997; Suyûtî, *əl-Lâîli'l-masnâ fî əhâdîsi'l-mevdû'a*, Misir (t.y) .

Əsbabi-vürud adlanan bu bilgi və dəlilləri bəzi hədis mətnlərinin özü əhatə etdiyi kimi¹⁴, bunlara mətn xaricində də rastlamaq mümkündür. Mətn xaricindəki dəlillərin təsbitində *tarixi faktlar* (sosial və siyasi), *cahiliyyət dövrünün adət və ənənələri*, *Ərəb ədəbiyyatı*, *həz. Peyğəmbərin yaşadığı dövrdəki hadisələrin xronologiyası*, *rəvi səhabələrin müsəlman olma ardıcılığı* (xüsusilə ibadət ilə əlaqədar olan mübahisəli hədislərin təhlilində) və *Qur'an ayələrinin nazil olma səbəbləri* (əsbabi-nüzul) və s. kimi mənbələrdən faydalanmaq mümkündür.

Yuxarıda qeyd edilən mənbələrdən tarix kitabları xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, bu mövzuya işıq salacağı ümidi ilə tarixi mənbələrə əsaslanaraq isnadı mübahisəli olan iki fərqli hədisin mətn təhlilinə dair nümunə vermək mümkündür. Bu hədislərdən biri *inək əti* digəri isə *fəluzəc* adlı şirniyyat növü ilə əlaqədardır.

Hakim ən-Nisaburi “əl-Müstədrək” adlı əsərində Abdullah b. Məs’uddan belə bir rəvayət nəql edir: “Rəsulullah (s.a.s.) buyurdu ki, inəyin südündən və yağından istifadə edin, bunlarda şəfa vardır.”¹⁵ Onun ətinə isə yeməyin çünki ətində xəstəlik vardır.”¹⁶ Hakim bu hədisin səhih olduğunu qeyd etdikdən sonra Buxari və Müslimin şərtlərinə uyğun olduğunu, lakin onların bu hədisi almadığını əlavə etmişdir. Bu hədisi yalnız Hakim deyil, ondan əvvəl yaşamış Tabərani də rəvayət etmişdir. Tabəraninin “əl-Mu‘cəmul-Kəbir” adlı əsərindəki bu rəvayət Muleykə binti Amr tərəfindən nəql edilir.¹⁷ Hər iki rəvayət inək ətində xəstəlik olduğunu vurğulayır. Bu rəvayətləri isnad baxımından təhlil edən müasir hədis alimi Nəsrüddin Albani bu rəvayətlərin bir birini şahid kimi dəstəklədiyini və səhih olduğunu qeyd edir.¹⁸

Digər bir hədis alimi Məhəmməd Qəzzali isə “əs-Sünnə ən-nəbəviyyə” adlı əsərində “inək ətində xəstəlik vardır” hədisi haqqında belə deyir: “Məhəmməd Nəsrüddin Albani böyük bir hədis alimi olmasına baxmayaraq

¹⁴ Ətraflı məlumat üçün baxın: “İbn Həməzə, *əl-Bəyan vət-Tarif fi əsbabi vürudil-hadis-şərif*, Qahirə 1973”

¹⁵ Bu hədisin ilk yarısı yəni inəyin südünün faydalı və bir çox bitkidən hazırlandığı üçün şəfəli olduğu xüsüsünü Hakimdən başqa hədis alimləri də öz əsərlərində qeyd etmişlər. Tabərani, *Müsnəduş-Şamiyyin*, II, 293, Beyrut 1989; *əl-Mu‘cəmul-Kəbir*, VIII, 167, Beyrut 1984.

¹⁶ Hakim ən-Nisaburi, *əl-Müstədrək ələs-Sahiheyn*, hədis no: 8341, Haydarabad 1915,

¹⁷ Tabərani, *əl-Mu‘cəmul-Kəbir*, XVIII, 218.

¹⁸ Albani, “əs-Silsilətus-Sahiha” IV, 107 (hədis no: 1533)

“İnək ətində xəstəlik vardır” hədisinin səhih olduğunu qeyd edir”. Halbuki, Qur’ani-Kərimi oxuyan və anlayan hər kəs bilir ki, bu hədisin heç bir dəyəri yoxdur. Çünki Allah Təala Ən’am və Həcc (Ən’am 6/142-144, Həcc 22/36) surələrində inək ətinin mübah / halal olduğunu və onu bir nemət kimi insanlara bağışladığını ifadə edir. Bu təqdirdə hansı xəstəlikdən bəhs edilə bilər?”¹⁹

“İnək ətində xəstəlik vardır” hədisi bəzi İslam alimləri tərəfindən tənqid edilmişdir. Halimi (v. 403/1012), Zərkeşi (v. 794/1392) və Səxavi (v. 902/1496) kimi alimlərin “İnək ətində xəstəlik vardır” hədisi ilə əlaqədar verdiyi bilgiyə görə quraqlıq olan bir fəsildə Hicaz bölgəsindəki bəzi inəklərin ətləri yoluxucu xəstəliklərin mənbəyi olmuşdur. Elə bu səbəbə görə də fəvqəladə bir hal kimi inək ətlərinin yeyilməsi müvəqqəti olaraq Rəsulullah (s.a.s.) tərəfindən qadağan edilmişdir.²⁰ Nəticə etibarilə “İnək ətində xəstəlik vardır” hədisi müəyyən bir vaxta aid olmuş və iddia edildiyi kimi Qur’anın hökmlərinə zidd olmamaqla yanaşı xalq təbabəti baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Digər tərəfdən yuxarıdakı hədis ilə əlaqədar dəlil kimi istifadə edilən Ən’am və Həcc (Ən’am 6/142-144, Həcc 22/36) surələrinin yerinə insanın öz-özünü təhlükəyə atmaması, təmiz və sağlam qidaların yeyilməsi ilə əlaqədar ayələrin vurğulanması məqsədəuyğun olardı.²¹

“İnək ətində xəstəlik vardır” hədisi mətn baxımından Qur’an ayələrinə zidd olmaqla yanaşı hz. Peyğəmbərin bu mövzudakı tətbiqatına da ziddir. Belə ki, Rəsulullahın (s.a.s.) öz xanımları adına inəyi qurban kimi kəsdiyini ifadə edən rəvayətlər hədis mənbələrinin əksəriyyətində mövcuddur.²² Nəticə etibarilə Hakim ən-Nisaburi və Nəsrüddin Albani kimi alimlərin bu hədisin isnadına əsaslanaraq “səhih” olduğunu ifadə etməsinə baxmayaraq həm Qur’an və hz. Peyğəmbərin tətbiqatı, həm də tarixi hadisələr və bəşəri təcrübə, onun mətn nökteyi nəzərindən zəif olduğunu və ya mütləq bir hökm ifadə etməyib, tarixin müəyyən bir vaxtına aid olduğunu sübut edir.

Mövzu ilə əlaqədar ikinci hədis isə “fəluzəc” adlı şirniyyat növü haqqındadır. İbn Macənin Sünən’inin “Ət’imə” kitabında yer alan bu hədisin mətni İbn Abbasa istinad edilir. Belə ki, İbn Abbas bu şirniyyat növünü ilk

¹⁹ Qəzzali “əs-Sünnə ən-nəbəviyyə”, s. 20

²⁰ Suyuti, “Durərul-Müntəsira fıl-əhadisil-muştəhira” Qahirə 1960s. 23

²¹ Zəkəriyyə Gülər, “Hədis Problemləri” s. 102.

²² Buxari, “Ğasıl” 29; Müslim, “Həcc” 17; Nəsai, “Təharət” 185.

dəfə hz. Peyğəmbərdən eşitdiyi, onun da Cəbraildən (a.s) eşitdiyi nəql edilir. Hədisin mətni belədir: “Cəbrail (a.s) hz. Peyğəmbərə (s.a.s.) dedi: “Sənin ümmətin üçün torpaqlar fəth ediləcək, onlar bolluq və çox sərvət əldə edəcəklər və fəluzəc yeyəcəklər. Rəsulullah (s.a.s.): “Fəluzəc nədir?” deyə soruşmuş. Cəbrail də: “Yağ və balın qarışığından əldə edilir” demiş. Hz. Peyğəmbər (ümmətinin bu halına) ağlamış”²³

Bu rəvayət yalnız İbn Macənin “Sünən”ində deyil, İbn Əbu Asimin “əl-Əvali” adlı əsərində də mövcuddur.²⁴ İbn Macənin məhz bu hədis üçün ayrı bir bab ayıraraq onu “Fəluzəc” adlandırması, müəllifin bu şirniyyat növü haqqında məlumat vermək istədiyi təsəvvürünü yaradır. Lakin bu rəvayət İbnul-Cəvzi tərəfindən bir neçə əsasla uydurma hesab edilmişdir. İbnul-Cəvzinin sadaladığı bütün əsaslar rəvayətin isnadı ilə əlaqədardır. Bu rəvayətin isnadını aşağıdakı kimi qeyd edərək İbnul-Cəvzinin dəlillərini sadalamaq mümkündür: (hədisin isnadı belədir:)

İsmail b. Əyyaş→Mühəmməd b. Talhâ→Osman b. Yəhyâ→İbn Abbâs→Hz. Peyğəmbər.

1. İsmail b. Əyyaş zəif ravidir. Onun haqqında Əhməd b. Hənbəl belə deyir: “İsmail eşitdiyi hər şeyi nəql edir”. İbn Hibban isə onun qocalığında hafizəsinin zəiflədiyini və çox səhvə yol verdiyini qeyd edir.²⁵

2. Mühəmməd b. Talhâ, Yahyâ b. Maîn tərəfindən zəif hesab edilmişdir.

3. Əvul-Fəth əl-Əzdi isə: “Osman b. Yəhyânın İbn Abbasdan nəql etdiyi rəvayətlər etibarə edilməməlidir” demişdir.²⁶

İbnul-Cəvzi, uydurma hesab etdiyi bu hədisin hz. Abbasdan sonrakı ilk üç ravisini cərh və tadil alimlərinin rəylərinə əsaslanaraq zəif və batil hesab etdiyi halda onun mətni haqqında hər hansı fikri ifadə etməmişdir.

İbnul-Cəvzinin “əl-Məvzuat” adlı əsərinə əsaslanaraq “əl-Ləalil-məsnuat” adlı bir kitab yazan Suyuti, yuxarıdakı hədisin əslində uydurma olmadığını qeyd etmişdir.²⁷ Bu rəvayətin uydurma olmadığını sübut etməyə çalışan

²³ İbn Macə, Ət’imə 46.

²⁴ İbn Əbu Asim, “əl-Əvali” Beyrut 1987, s. 44-45.

²⁵ İbnul-Cəvzi, “əl-Məvzuat”, Riyad 1997, III, 166-167.

²⁶ İbnul-Cəvzi, “əl-Məvzuat”, III, 166-167.

²⁷ Suyuti, “əl-Ləalil-Məsnuat”, Misir, (t.y.) II, 240.

Suyutinin izlədiyi metod da mətn baxımından deyil, məhz isnada nökteyi nəzərimdədir. Suyutinin dəlilləri aşağıdakı kimidir:

1. Zəhəbi bu hədisin ravilərindən Osman b. Yəhya haqqında belə deyir: “Osman b. Yəhya, İbn Abbasdan etdiyi rəvayətlərdə *saduq*dur²⁸. Onun hədislərini isə yalnız Muhəmməd b. Talha rəvayət etmişdir.”²⁹

2. Muhəmməd b. Talha, Yəhya b. Main tərəfindən zəif sayılmasına baxmayaraq o *saduq*dur. Çünki Şeyxan³⁰ öz əsərlərində onun rəvayətlərinə yer vermişdir.

İbnul-Cəvzinin yuxarıdakı hədisin ravisi Osman b. Yəhya haqqındakı qənaətinə İbn Həcər də belə itiraz edir: “Nəsainin Osman b. Yəhya haqqındakı rəyi müsbətdir və (Cərh və tədil alimi) İbn Əbu Hatim, onun haqqında hər hansı bir cərh ifadəsi istifadə etməmişdir” İbn Həcər öz sözüne “İbnul-Cəvzi onun hədisinə uydurma deməklə isabətli qərar verməmişdir”³¹ deyər davam etmişdir. İbnul-Cəvzi və Suyuti ilə yanaşı İbn Həcər də “fəluzəc” hədisi barəsindəki öz rəyini isnada əsaslanaraq dilə gətirmişdir.

Yuxarıdakı hədis belə düşünməyə imkan verir: “Fəluzəc” adlı şirniyyat növünü ilk dəfə səhabələr hz. Peyğəmbərdən eşitmişlər.³² Hz. Peyğəmbər isə bunu ilk dəfə Cəbraildən (a.s) eşitmiş”.

Həm Cahiliyyət, həm də hz. Peyğəmbərin dövrünə aid olan bilgiler yuxarıdakı nəticəni dəstəkləmir. Belə ki, İbn Macədən əvvəl yaşayan ənsab alimi İbn Həbib (v.245/860) Qureyş qəbiləsinin tarixinə həsr etdiyi “əl-Munəmmaq” adlı əsərində “fəluzəc” adlı bu şirniyyat növünü Məkkəyə gətirən ilk şəxsin Abdullah b. Cud'an olduğunu xəbər verir.³³ Bu bilginə İbn Macənin müasiri əl-Fakihi (v. 275/888) də “Əxbaru Məkkə” adlı əsərində qeyd edir.³⁴ Abdullah b. Cud'an Cahiliyyət dövründə yaşamış və Qureyş

²⁸ *Saduq*-Dördüncü dərəcəli tədil kəlməsidir. Mənası:“Onun Rəvayətləri zəbt xüsusiyyətini daşıyan ravilərin rəvayətinə uyğun olduğu təqdirdə mötəbər sayılır”.

²⁹ Zəhəbi, “Mizan”, Beyrut 1995, V, 75.

³⁰ Muhəmməd b. Talhanın rəvayətlərini yalnız Buxari və Müslim qeyd etmiş, bununla yanaşı Tirmizi və Əbu Davudun “Sünən”lərində də onun rəvayətləri mövcuddur. (Baxın: Mizzi, “Təhziib” Beyrut 1985 XXV, 417)

³¹ İbn Həcər “Təhziibut-Təhziib”, Beyrut 1991, IV, 103.

³² İbn Abbas yuxarıdakı rəvayətdə eşitdim deyil, eşitdik kəlməsini () ifadə etmişdir.

³³ İbn Həbib, “əl-Munəmmaq”, Beyrut 1985, s. 372.

³⁴ əl-Fakihi, “Əxbaru Məkkə”, Məkkə 1986, V, 196.

qəbiləsinin ən səxavətli şəxslərindən biri olmuş³⁵, Bəlazurinin verdiyi bilgiyə görə İslam gəlmədən on il əvvəl ölmüşdür.³⁶

Ərəb tarixçisi və ədibi Əbul-Fərəc əl-İsfahani (v. 356/967) “əl-Əğani” adlı əsərində nəql etdiyi bilgiyə görə isə Abdullah b. Cud’an, tacir heyyyəti ilə birlikdə Sasani hökmdarının qonağı olmuş və onun yanında *fəluzəc* adlı bu şirniyyat növünü yemiş. Abdullah b. Cud’an Sasani sarayındakı əyanlara bu şirniyyatın necə hazırlandığı haqqında sual vermiş, onlar da baldan hazırlandığını söyləmişlər. O, “Mənə bunu hazırlayan köləni gətirin demiş” və onu özü ilə Məkkəyə gətirmişdir. Abdullah b. Cud’an köləyə *fəluzəc* hazırlamağı ömr etmiş və öz xidmətcilərinə³⁷ Məkkədə bu şirniyyatı yemək istəyən hər kəsi dəvət etməsini tapşırılmış.³⁸

Bəzi alimlərin Əbul-Fərəc əl-İsfahaninin “əl-Əğani” adlı əsərinin tarixi hadisələrə yanaşma tərzı və nəql etdiyi şəxslərin etibarlılığı problemini əsas alaraq ona tarixi bir mənbə kimi ehtiyatla yanaşmanın daha doğru olacağını qeyd etməsinə³⁹ baxmayaraq, onun *fəluzəc* ilə əlaqədar nəql etdiyi bilgi başqa mənbələr tərəfindən də dəstəklənir.

Hicri beşinci (miladi on birinci) əsrdə yaşamış dilçi alimlərdən Səalibi (v.429/1038) “Fiqhul-Luğa”⁴⁰ adlı əsərində “*fəluzəc*” sözünün etimologiya baxımından Fars mənşəli⁴¹ olduğunu qeyd edərək İsfaninin nəql etdiyi tarixi bilgini təsdiq edir. Digər tərəfdən özündən əvvəl yazılmış bir çox lüğəti görmə imkanını əldə edən Zəbidi (v. 1205/1790) “Tacul-Ərus” adlı əsərində “*fəluzəc*”in ərəbləşmiş fars mənşəli kəlmə olduğunu, Fars dilində “*fəluzeh*” (فالوزه), ərəbləşdiyində isə kəlmənin son hərfi “ه”nin “ج”e çevrildiyini və (فالودج) surətində oxunduğunu yazır.⁴²

³⁵ Cavad Əli, “əl-Mufasssal”, Beyrut 1968, IV, 97.

³⁶ Bəlazuri, “Ənsabul-əşraf”, Qahirə 1959, I, 180.

³⁷ İbn Həbibin verdiyi məlumatlara görə Abdullah b. Cud’anın Əbu Sufyan b. Abdul-Əsəd və Əbu Kuhafə adlı Məkkəliləri onun süfrəsinə dəvət etməkdə məsuliyyət daşıyan iki xidmətcisi var idi. (İbn Həbib, e.ə., s.371)

³⁸ Əbul-Fərəc əl-İsfahani, “əl-Əğani”, Beyrut 1927, VIII, 329-330.

³⁹ Hülûsi Kılıç, “Ebûl-Ferec el-İsfahânî” maddəsi, *DİA*, X, 317.

⁴⁰ Səalibi, bu əsərini özündən əvvəl yaşamış İbn Şümeyl (v.150/820), Sibəveyh (v.161/779), Xəlil b. Əhməd (v. 174/ 791), Kisai (v.179/806), İbnul-Kəlbı (v.204/820), İbnul-Ərəbi (v.232/ 848), əl-Mübərrəd (v.285/898) və İbn Cinı (v.392/1002) kimi dilçi alimlərin əsərlərindən istifadə edərək meydana gətirmişdir. (Səalibi, “Fiqhul-Luğa”, Beyrut 1985, s. 13-27.)

⁴¹ Səalibi, “Fiqhul-Luğa”, s.317.

⁴² Zəbidi, “Tacul-Ərus”, Beyrut 1975, IX, 454.

Beləliklə, həm Məkkə və Qureyş tarixi ilə əlaqədar qələmə alınmış əsərlərdəki tarixi faktlar həm də, dilçi alimlərin nəql etdikləri bilgilərə əsaslanaraq “fəluzəc” adlı şirniyyat növünün İslam gəlmədən əvvəl Məkkə şəhərində tanındığını söyləmək mümkündür. Ayrıca, tarixi mənbələr bizə Məkkənin ən cəmərd şəxslərindən biri sayılan Abdullah b. Cud'anın fəluzəcə ilk dəfə Sasanilərdə rastladığı və onu öz ölkəsinə gətirdiyini iddia etmək imkanı verir. Fəluzəc hədisində mövcud olan və İbn Abbasa nisbət edilən “Fəluzəci ilk dəfə belə eşitdik” və hz. Peyğəmbərə aid edilən “Fəluzəc nədir?” ifadələrinin həqiqəti əks etdirmədiyini və tarixi faktlarla təzad təşkil etdiyini qeyd etmək mümkündür. Yəni hədis mətn baxımından uydurma hesab edilir.

Nəticə etibarilə İsnad ilk mənbə kimi hədis rəvayətinin ayrılmaz hissəsidir. Lakin xüsusilə mübahisəli və uydurma sayılan hədisləri təhlil edərkən yalnız isnadla kifayətlənib, mətni araşdırmamaq hədislərin anlaşılmasında bəzi çətinliklər törədir. “İnək ətində xəstəlik vardır” və “fəluzəc” nümunələrindən də aydın olduğu kimi hədis xaricindəki tarix, ədəbiyyat, bəşəri təcrübə və s. kimi mənbələr bəzi hədislərin daha yaxşı başa düşülməsi üçün köməkçi vasitə rolunu oynayır.

ƏDƏBİYYAT

- Ahmet Yücel, “Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi” İstanbul 1996.
 Albani, “əs-Silsilətus-Sahihə” Riyad 1996.
 Bəlazuri, “Ənsabul-əşraf”, Qahirə 1959
 Buxari, “əl-Camius-Səhih”, İstanbul 1979.
 Cavad Əli, “əl-Mufasssal fi tarixil-Ərəb qabləl-İslam”, Beyrut 1968
 Əbul-Fərəc əl-İsfahani, “əl-Əğani”, Beyrut 1927
 əl-Fakihi, “Əxbaru Məkkə”, Məkkə 1986
 əl-Xatib, “Şərəfu Əshabil-hədis” Ankara 1972.
 əl-Xatib, “əl-Kifayə fi ilmir-rivayə”, Qahirə (t.y.)
 Hakim ən-Nisaburi, əl-Müstədrək ələs-Sahihəyn, Haydarabad 1915
 İbn Əbu Asim, “əl-Əvali” Beyrut 1987
 İbn Həbib, “əl-Munəmmaq”, Beyrut 1985
 İbn Həcər “Təhziibut-Təhziib”, Beyrut 1991,

İbn Həməzə, *əl-Bəyan vət-Tarif fi əsbabi vürudil-hadisış-şərif*, Qahirə 1973

İbn Macə, *“əs-Sünən”* Riyad 1984.

İbnul-Cevzi, *Kitabul-mevzuat minə'l-əhâdisi'l-merfû'ât*, Riyad, 1997

İbnul-Cəvzi, *“əl-Məvzuat”*, Riyad 1997

Qəzzali *“əs-Sünnə ən-nəbəviyyə”*, Qahirə 1984.

Mizzi, *“Təhzibul-Kəmal fi əsmair-ricāl”* Beyrut 1985

Müslim, *“əl-Camius-Səhih”* əl-Qahirə 1955.

Salahattin Polat, *“Hadis Araştırmaları”*, İstanbul 2003

Səalibi, *“Fiqhul-Luğa”*, Beyrut 1985,

Suyuti, *“əl-Ləalil-Məsnua”*, Misir, (t.y.)

Suyûtî, *əl-Ləâli'l-masnûa fi əhâdisi'l-mevdû'a*, Misir (t.y)

Tabərani, *“əl-Mu`cəmul-Kəbir”*, Beyrut 1984.

Tabərani, *“Müsnəduş-Şamiyyin”*, Beyrut 1989

Zəbidi, *“Tacul-Ərus”*, Beyrut 1975

Zəhəbi, *“Mizanul-i`tidal fi nəqdir-ricāl”*, Beyrut 1995

Zərkeşi, *“əl-İcabə li İradi Mə`stədrəkəthu Aişə aləs-Səhabə”* Beyrut 1970

RESUME

There is no doubt that isnad is an important part of hadith. Islamic scholars have profited by istad during centuries as a source of significant benefit of hadith. However, the matter of different opinions about the existence of disputed *ravis*, turns the importance of isnad into a subject of discussion. The discussion of isnad's value as a source, makes the investigation of hadith's text necessary. Though hadith's text has to be analyzed by taking into consideration the importance of Arabic literature (especially Arabic poetry), Prophet Muhammad's life (*sira*), the chronology of events occurred in 7th century in Arabian Peninsula, the Arab customs etc.

РЕЗЬЮМЕ

Иснад является важнейшей частью хадиса. Исламские ученые в течение многих столетий пользовались иснадом как основным источником хадисов. Однако, существование различных мнений о спорных рави, превращает иснад как источника хадисов в предмет дискуссий. Обсуждение ценности иснада как источника, делает необходимым анализ хадиса с точки зрения текста. Текст хадиса должен исследоваться посредством основных источников как арабская литература (особенно арабская поэзия), жизнь Пророка Мухаммеда, хронология событий произошедших в Аравийском полуострове в VII веке нашей эры, арабская традиция и т.д.

ORTA ASIR AZERBAYCAN ŞEHİRLERİ

Dr. Abbas QURBANOV

Orta asırlarda Azerbaycan’da meydana gelen şehirlerin sebepleri, onların kalkınmasıyla alakadar kaynaklarda o kadar da fazla bilgiye rastlamamaktayız. Özellikle Arap hilafeti zamanı ekonominin inkişafına Azerbaycan şehirlerinin etkisi, şehir hayatı, şehirlerdeki yaşayış ve sosyal durumun da ihatalı olarak araştırılmaması diğer bir zorluk oluşturmaktadır. Bu sahada arkeolojik araştırmaların çok zayıf olması, şehirlerin yerleşim alanları ve onların inşa olunması konusunda da malumat vermemize engel olmaktadır. Kaynaklarda adı geçen birçok şehirler vardır ki, bu gün onların nerede yerleşmiş olmaları ile alakadar söz söylemek bile çok zordur.

Fetihten önceki Azerbaycan şehirlerinin esas özelliği bir üretim merkezi olmaları idi. O devirdeki yönetim, köylerden ve diğer yerlerden göç etmiş insanları ve sanatkarları şehirlerde toplayarak, onları ağır fiziki işlerde çalıştırdı. Şehirlerde “*zadegan*” (asilzade) ve “*zadegan olmayan*” (halk) olarak isimlendirilen iki sınıf insan yaşamaktaydı. Aynı mesleğe sahip insanların bir arada olup, aynı yerde yaşadıklarından onlara özel sokak ve mahallelerin meydana geldiğine de şahid olmaktadır.¹

Kaynaklarda Azerbaycan ve Arran’da ticaret ve sanayi yolları üzerinde yerleşmiş ve diğerlerine nispete daha fazla inkişaf etmiş şehirlerin varlıklarından bahsedilmektedir. Bu şehirlere “*büyük*” veya “*meşhur*” sıfatları verilmiştir ki, buraya da Çoqa, Berde, Derbend, Gence, Beylekan vs. şehirler dahil edilmekteydi. Kaynaklar aynı zamanda bu şehirlerde sadece ticaret ve üretimle ilgili değil, aynı zamanda altın, gümüş, demir ve bakır çıkarılıp işlendiğini de haber vermektedirler.²

İkinci grup şehirler ise ticaret yollarından uzakta olup, dahili sanatkarlık ve ticaretle meşgul olan şehirler idiler. Mingeçevir, Şeki, Qebele, Şamhor,

¹ Piqulevskaya, N. V., *Qoroda İrana v Rannem Srednevekovye*, Moskova, 1956, s. 74-75

² *Azerbaycan Etnografyası*, Grup çalışması, Bakü, 1988, s. 21-22

Nahçıvan, Erdebil ve Girdiman gibi şehirler bunların en meşhurlarıdır. Burada şehir değil, köy statüsünü taşıyan mıntikalar da vardı ki, onlar genelde tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktaydılar.³

Azerbaycan şehirlerinin yapım özellikleri ile alakadar olarak şunları söyleyebiliriz: İslam ordularının gelişinden önce burada mevcut olan şehirler kale duvarları ile çevrilirdi. Erdebil, Qebele, Berde, Beylekan, Şamhor, Şamahı ve Kazak şehirleri bu şekildeydi. Bu şehirler taşıdıkları önem ve yerleştikleri stratejik konum bakımından kale duvarları ve burçlarla çevrilmişti. Bu duvar ve burçların üzeri şehri muhafaza edecek kuvvetlerin yerleşebilecekleri bir şekilde yapılırdı.⁴

Şehirlerin oluşmasında muhtelif sebepler rol oynayıp. Bu hususta iktisadî, sosyal ve siyasî amiller önemli rol oynamaktadır. Azerbaycan'da arkeoloji araştırmaların çok az ve düzensiz olması bu konuda daha da ihatalı malumat vermemizi engellemektedir. Arkeolojik kazılar sadece Mingeçevir ve Beylekan şehirlerinde yapılmıştır ve onlarla ilgili malumat şöyledir:

Mingeçevir- Araştırmacılar Mingeçevir sözünün nereden alındığı ve böyle bir şehrin kurulma sebepleri ile ilgili farklı fikirler söylemektedirler. Bu devir hakkında tarihî araştırmaları bulunan Ziya Bünyadov bu adın 224/839'lu yıllarda Azerbaycan'da hilafete karşı isyan eden Minkıçevr el-Ferqani'nin isminden geldiğini söylemektedir. Son devirlerde şehrin eski arazisinde yapılan arkeolojik kazıntılar da Mingeçevir arazisinde m.ö. III. y.y'a ait insan yaşayış meskenlerinin olduğu ortaya çıkmıştır.

XVII. asır seyyahı Evliya Çelebi'nin "*Seyahatname*" eserinde Kür nehrinin doğu kısmında ipek kumaş dokuma imalathaneleri olan, güzel bir mescidi bulunan ve halkının da çoğunluğu Müslüman olan Mingeçevir isimli yaşayış mıntikasının varlığından haber vermektedir.⁵

Mingeçevir'de orta asırlara has tüm sanat çeşitleri seramik, demir, deri, altın, gümüş üretimi ve dokuma çok gelişmiştir. Arkeolojik kazılarda pamuk, yün, ipek kumaş ve halılara da rastlamaktayız ki, bu orada dokuma sanatının varlığından haber vermektedir. Şehir Kür nehri kıyısında kurulduğundan,

³ Ehmedov, Hüseyin, *Nepolnaya Keramika Azerbaydjana*, Bakü, 1959, s. 9

⁴ Velihanlı, Naile, *IX-XII Asır Arap Coğrafyasına Seyyahları Azerbaycan Hakkında*, Bakü, 1974, s. 36

⁵ "Mingeçevir", *ASE*, Bakü 1982, VI, 578-579; Vahidov, R.M., *Miqeçaur v III-VIII vv*, Bakü, 1961, s. 75

burada balıkcılık da inkişaf etmiştir ki, kazılarda bununla ilgili kalıntılara da rastlanılmıştır.⁶

Beylekan- Orta asır kaynaklarının da verdiği malumata göre Beylekan (Örenqala) şehri V. asrın sonu VI. asrın başlarında kurulmuştur ki, bu da arkeolojik kazılarda ispat edilmiştir. Sasanî hükümdarı I Kubat'ın (m. 488–531) Albanya'da bir merkez şehirlerinin olması düşüncesiyle bu şehri yaptırmış olduğu düşünülmektedir.⁷

Son devirlerde şehrin kalıntılardaki arkeolojik araştırmalardan anlaşıldığına göre şehrin arazisi kırk kilometre kare olmuştur. Bunun on iki kilometre karesi kale duvarlarının içinde kalmıştır. Duvarların kalınlığı 6 metre, yüksekliği ise 6–9 metre olmuştur. Sasanîler devrinden itibaren bir ticaret şehrine çevrilen Beylekan, sonradan Hazarların hücumları ve Babek isyanına yakın olması onu bu gelişmeden uzakta bırakmıştır. Bu şehir özellikle seramik kap-kaçaklarıyla ve diğer malzemelerin üretilmesiyle tanınmıştır.⁸

Çoqa- Arran'ın en büyük şehri Çoqa kabul edilmekteydi. Bu şehrin arazisi yüz kilometre kareden fazla olup, kale duvarları ve burçlarla çevrili olduğu konusunda malumat verilmektedir. Kale duvarlarının eni 12–15 metre, yüksekliği ise 2 metre olmuştur. Kalenin dışında ise eni 20–25 metre, derinliği 4–6 metre olan hendek vardı ki, tehlike anında o su ile dolduruluyormuş. Bu da şehrin muhafazasını daha da kolaylaştırıyordu.⁹

Berde- Kaynaklara baktığımız zaman Arran'ın en gelişmiş şehrinin onun başşehri olan Berde'nin olduğu anlaşılıyor. Lakin onun ne zaman ve kimin emriyle kurulduğu hakkında kesin bir malumat yoktur. Alban tarihi yazarı Kalankatlı'nın verdiği bilgiye göre Berde şehri Sasanî hükümdarı Perviz'in (m. 459–488) emri ile Vaçe tarafından kurulmuştur.¹⁰ Belazürî'nin malumatına göre ise Kubad Arran'da tüm bölgenin başşehri olan Berde şehrini inşa ettirmiştir.¹¹

⁶ Qaziyev, S.M., *Arheoloqiçeskie Raskopki v Minqeçaure*, Bakü, 1949, s. 46-47

⁷ “Beylekan”, *ASE*, Bakü, 1978, II, 57–58

⁸ İesen, A.A., Novie Dannie dlya İstorii Azerbaydjana po Rabotam Orenkalinskoy Ekspedicii 1953-1955, Bakü, 1956, s. 36

⁹ Kotoviç, V.Q., *Daqestan v III-V vv*, Mahaçqala, 1957, s. 33

¹⁰ Patkanov K., *İstoriya*, s. 32, 141–143

¹¹ Belazürî, *Fütüh*, (Leiden) s. 193

En eski tarihi ise İran tarihçisi Hamidullah Qezvini vermektedir ki, onun fikrince şehir Makedonyalı İskender (m.ö. 336–23) tarafından kurulmuştur. Lakin şehir arazisinde yapılan ama sonradan yarım kalan arkeolojik kazı Makedonyalı İskender, Selevkiler, Arşakiler ve Roma imparatoru Avgust devrine ait paraların burada bulunması Berde'nin m.ö. de mevcut olduğunu ve ticarî bağlantıların varlığından haber vermektedir. Bölgede inkişaf eden ticarî münasebetlerin ve mukavelelerin bu şehirde yapılması Arap hilafetinin de onun inkişafına ve müdafaasına özel önem göstermesine neden olmuştur.¹²

İran'la Bizans arasında devam eden savaşlarda Bizans'ın taraftarı olan Hazarlar 628 yılında Berde'ye hücum ederek onu yağmalarlar. Şehir sonradan Emevî Halifesi I Maviye (40–60/660–680) devrinde onun emriyle Arran hakimi Abdülaziz b. Hatem tarafından yeniden imar ettirilmiş, muhafaza maksadıyla kale duvarları dikilmiş ve hendekler kazılmıştı. Bu şehrin Araplar tarafından kurulması söz konusu değildir, kaynaklardan da görüldüğü üzere onlar burada sadece yeniden imar işleri yapmışlardır. Çünkü kaynaklarda Berde'nin Sasanîler devrinde Arran'ın başşehri olduğu sıkça bildirilmektedir.¹³

X. asırda bölgede hilafetin zayıflamasından istifade eden Ruslar Volqa-Hazar yoluyla hücum ederek merkez olan Berde'yi 332/943–944 yıllarında yağmalayarak harap ettiler. Sonradan Moğolların hücumu zamanı tamamıyla yok edilen Berde şehri ile alakadar Alban Tarihi hariç, onun nerede yerleştiği ve şehir planıyla ilgili geniş bilgi veren hiçbir kaynak yoktur. Bu gün elimizde Berde şehrinin varlığını gösteren Abbasîler devrine mahsus paraların olması ve arkeolojik kazılar zamanı ortaya çıkarılan kanallar, evler ve kale duvarlarının zeminleri hariç bir şey bulunmamaktadır.¹⁴

Gence- Arran'ın diğer büyük şehri Gence'dir. Kaynaklara dikkat ettiğimiz zaman her müellif onun ismini kendi diline uygun bir şekilde seslendirmiştir. Araplar “*Cenze*”, Farslar “*Genze*”, Ermeniler “*Qandzak*” ve Gürcüler ise “*Qandza*” şeklinde ifade etmişlerdir. Gence sözünün manasına gelince çoğunluk onun Pehlevî sözü olup, “*hazine*”, “*define*” veya

¹² “Berde” *ASE*, Bakü, 1978, II, 145-146

¹³ Patkanov K., *İstoriya*, s. 32

¹⁴ Pahomov, Aleksandr, *Başni i Mavzolei v Barde*, Bakü, 1934, s. 82

“mahsul saklanılan depo” manasına geldiğini söylemektedirler. Bir grup araştırmacı ise onun kabile ismi olduğunu savunmaktadır.¹⁵

Kaynaklar onun ne zaman kurulduğu hakkında farklı malumat vermektedir. Orta asır araştırmacısı V. Bezmenov bu şehrin Makedonyalı İskender tarafından inşa edildiğini savunarak, onun m.ö. II. asırda kurulduğunu bildirir.¹⁶ Bununla birlikte Gence şehri ile ilgili kaynaklar ve son devir araştırmacıların her biri kendine mahsus bir fikir söyler ve onu ispat etmeye çalışır.

Diğer bir malumata göre ise şehir 245/859 yılında Muhammed b. Halid b. Yezid b. Mezyed tarafından kurulmuştur. Rivayete göre şehrin kurulması şöyle olmuştur: Muhammed Cubant yakınlarında üç tepenin olduğu bir yerde konakladığı zaman bir rüya görür. Rüyasında tepelerin birinde hazine olduğunu gören Muhammed, onu bulmuş ve orada Gence (Hazine) isimli şehri kurdurmuştu.¹⁷ Tüm söylenenlere rağmen, şurası da bir hakikattir ki, Gence şehir olarak 332/944 yılında Rusların Berde şehrini dağıtmalarından sonra önem kazanmış ve inkişaf etmeye başlamıştır.

Derbend- Kaynaklarda hakkında en fazla bilgi bulunan şehir Derbend’dir. Çünkü Derbend Kafkasya’da Albanya sınırları dahilinde olan en eski yaşayış bölgesi ve şehridir. Onunla alakadar Latin, Yunan, Arap, Fars, Türk, Rus, Gürcü vb. dillerde malumata rastlamaktayız. Derbend’le alakadar en eski kaynak ve malumatı “*Derbendname*” eseri vermektedir. Şehrin ne zaman kurulduğuyla alakadar malumat olmasa da, şehirdeki kale duvarlarında Pehlevî yazı kalıntılarının olması onun VI. asırda mevcut olduğunu göstermektedir.

Derbend’in yerleştiği mekan çok stratejik önem arz etmektedir. Şöyle ki, Skif, Sarmat, Hun, Alan ve Hazar kabileleri Kafkasya’ya hücumları esnasında her seferinde onun arazisinden istifade etmişlerdir. Bu nedenledir

¹⁵ Bu şehir 1804 yılına kadar Gence, 1804–1918 yılları arasında Yelizavetpol, 1918–1935 yılları arasında yeniden Gence, 1935–1989 yılları arasında Kirovabad, Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonra ise yeniden ilk ismi ile Gence adlanmaktadır. Bu nedenle bu şehirle alakadar malumat ansiklopedinin Kirovabad maddesinde toplanmıştır. “Kirovabad” ASE, Bakü, 1981, V, 396–400

¹⁶ Bezmenov, Vasili, *Materiali dlya Drevney Qeoqrafii Zakavkazya po Persidskomu Soçineniyu “Zinet-ul-madtilis”*, Moskova, 1923, s. 135

¹⁷ Bünyadov, Ziya, *Azerbaycan VII–IX*, s. 156; Ceferzade, İmran, *Qedim Gencenin Tarihi Arheoloji Oçerki*, Bakü, 1949, s. 30–31

ki, hücumların önünü almak maksadıyla hem yerli yönetimler ve hem de Sasanî ve Arap devletleri orada kaleler kurarak onu bir istihkam gibi kullanmışlardır.¹⁸

Derbend kaynaklarda; Bab, Bab el-Hadid, Bab el-Ebvab, Demirkapı, Bah, Kahulqa vd. isimlerle adlandırılmaktadır. İran kaynakları Derbend'in V. asırda Albanya'nın ekonomik olarak en gelişmiş şehri olduğunu söylemektedirler. Sasanîler devrinde Türk kabilelerinin sık sık hücumları neticesinde buraya Fars dilli aileler yerleştirilmiş ve kale duvarları daha da geliştirilmiştir.¹⁹

Arap orduları Albanya'yı fethettikten sonra da, Derbend ön planda olan şehirlerden olmuştur. Şöyle ki, hilafetin hem kuzey sınırlarını oluşturması, oradaki ülkelerle ticaret mübadelesinin yapılması ve stratejik önemi Derbend'in diğer şehirlerden farklı statü kazanmasına neden olmuştur. Hilafetin en sıkı denetlenen ve en çok memurunun olduğu şehir burasıydı. Hatta el-Bikaî zaman zaman burada elli binden de fazla muhafız askerin bulundurulduğunu kaydetmektedir.²⁰ Bunun sebebi, Derbend askerî garnizonunun burada yerleşmesi ve şehrin istihkam mevkisinde olmasıydı.

Garnizonda olan askerler merkezden maaş almayıp, şehirden toplanan vergiler ve onlara vakıf edilmiş topraklardan gelen gelirlerle geçiniyorlardı. Bu sahada bırakılan her hangi bir yanlışlık ordunun öfkelenmesine ve dış kuvvetlerin ülke sınırlarını aşmalarına neden olabilirdi. Aynı zamanda buradaki idarecilerin de çok adaletli olmaları emir olunmuştu.²¹

Hatta kaynaklar halife Harun er-Reşid'in burayı ziyaret ettiğini, şehre su kanallarının çekilmesini, değirmenlerin kurulmasını ve onların Derbend'e vakıf olunmasını emrettiğini naklederler. Derbend'in sınır şehir olması onun Hazarlardan ve diğer kafirlerin hücumlarından ülkeyi korunması nedeniyle ticarete sıkı bir denetim tatbik olunurdu. Şöyle ki, hiçbir Hazar ve Rus tüccar şehre nezaretsiz bir halde dahil olamazlardı. Tüccarlar şehre bir fersah kala durur, Arap askerler onların mallarını yokladıktan sonra, yine askerlerin

¹⁸ Mes'udî, *Murûc*, I, 198; el-Makdisî, *Ahsen*, s.376; Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed İbn Ali, *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâtî'l- İnşâ*, nşr. M. Hüseyin Şelsüddin, Kahire, 1913, III, 245; Nefisî, Saîd, *Târih-i Temeddü*, I, 89, 144-145

¹⁹ "Derbend", *ASE*, Bakü, 1979, III, 417-418

²⁰ el-Bikaî, *Ahbâr*, s. 269

²¹ Barthold, Vassiliy Vladimiroviç, *Mesta Prikaspiyskix*, s. 27; Alihanova, Paula., *Darband-name*, Tiflis, 1898, s. 109

eşliğinde gözleri bağlı halde şehre getirilirlerdi. Bunun da nedeni onların şehirdeki muhafaza sisteminin ve kale duvarlarının özelliklerini görmemeleri için yapılıyordu. Bu uygulama onların geri dönüşü zamanı da tatbik olunurdu.²²

Fetihten sonra İslam ordularının kendilerine yeni merkezler edinmeleri, ticaret için yeni imkanların ve yolların açılması merkezi şehirlerin yer değiştirmelerine neden olmuştur. Şehirlerde tüm dinlere mahsus insanlar yaşamaktaydı. Oralarda mescitlerle beraber kilise ve ateşgedelerin ibadethanelerinin de mevcut olduğunu görürüz. Arapların gelişinden sonra siyasî istikrarın kurulması ve ticaret için önemli olan emniyetin temin olunması bölgede üretimin, şehir hayatının ve şehir mimarisinin gelişmesine de olumlu etkisini göstermiştir. Bu aynı zamanda Albanya ve Arran'ın komşu ülkelerde tanınmasına da neden olmuştur.

Şehirlerde tatbik olunan uygulamalar, muhafaza sistemi ve tacirler için oluşturulan imkanlar Arap hilafetinin yanı sıra Azerbaycan'ın komşusu olan devletlerde de olumlu bir etki yaratmıştır. Özellikle Araplar zamanında burada kurulan kervansaraylar, mescitler, açılan ticaret yolları ve çekilen su kanalları bu gün de Azerbaycan'ın mimari tarihinde önemli yerleri tutmaktadır.

²² Alihanova, Paula, *a.g.e.*, s. 128

KAYNAKÇA

- Alihanova**, Paula, *Darband-name*, Tiflis, 1898
Azerbaycan Etnografyası, Grup çalışması, Bakü, 1988
“Beylekan”, ASE, Bakü, 1978, II
“Mingecevir”, ASE, Bakü 1982, VI
“Berde”, ASE, Bakü, 1978, II
“Kirovabad”, ASE, Bakü, 1981, V
“Derbend”, ASE, Bakü, 1979, III, 417–418
Barthold, Vassiliy Vladimiroviç, *Mesta Prikaspiyskix Oblastey v İstorii Muslumanskogo Mira*, Bakü, 1925
Belazurî, Fütûhu'l-Buldan, Beyrut, 1407/1987
Bezmenov, Vasili, *Materialı dlya Drevney Qeoqrafii Zakavkazya po Persidskomu Soçineniyu “Zinet-ul-madjilis”*, Moskova, 1923
Bikaî, Burhânuddin, *Ahbâru'l-Cilâd fî Fethi'l-Bilâd*, Arapça yazma, Lâleli no: 1994
Bünyadov, Ziya, *Azerbaycan VII-IX Asırlarda*, Bakü, 1989
Ceferzade, İmran, *Qedim Gencenin Tarihi Arheoloji Oçerki*, Bakü, 1949
Ehmedov, Hüseyin, *Nepolnaya Keramika Azerbaydjana*, Bakü, 1959
el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmad (ö. 390/1000), *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, nşr. M. J. De Goje, Leiden, 1906
İesen, A.A., *Novie Dannie dlya İstorii Azerbaydjana po Rabotam Orenkalinskoy Ekspedicii 1953-1955*, Bakü, 1956
Kotoviç, V.Q., *Daqestan v III-V vv*, Mahaçqala, 1957
Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed İbn Ali, *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*, nşr. M. Hüseyin Şelsüddin, Kahire, 1913
Mes'udî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 346/957), *Mürûcü'z-Zeheb*, I-IV, Beyrut, 1997
Nefisî, Saîd, *Târîh-i Temeddü-i İran-ı Sâsânî*, I-II, Tahran, 1331
Patkanov K., *İstoriya Akvana*, Sang-Petersburg, 1861
Pahomov, Aleksandr, *Başni i Mavzolei v Barde*, Bakü, 1934
Piqulevskaya, N. V., *Qoroda İrana v Rannem Srednevekovye*, Moskova, 1956

Qaziyev, S.M., *Arheoloqiçeskie Raskopki v Minqeçaure*, Bakü, 1949

Velihanlı, Naile, *IX-XII Asır Arap Coğrafiyaşinas Seyyahları Azərbaycan Hakkında*, Bakü, 1974

Vahidov, R.M., *Miqeçaur v III-VIII vv*, Bakü, 1961

RESUME

MIDDLE AGES AZERBAIJAN CITIES

The mainest phase of the Azerbaijan history was in the Middle Ages. The reason of it was that people acquainted with İslam, changed their thought and lifestyle, the reach cultural past earned new values. The last reason was that Azerbaijan was one of the most important islamic conquest. With this islamic conquest there became muslim, arabian population because of Caliphate's settleing policy. In the first phase of Caliphate local nation accept İslam because of muslims' good behavior, administrative manner and privileges.

CƏFƏRİ FİQHİNDƏ ƏRİN BOŞAMA SƏLAHİYYƏTİNİN ŞƏRİ ƏSASLARI

*Dr. Əhməd NİYAZOV**

Cəfəri fiqh ədəbiyyatında “talaq”, lüğət baxımından belə ifadə edilmişdir: “ət-Talaq (الطلاق) təfil babından “تطليق” məsdəri mənasına isimdir və “bağlı olanı salmaq”, “azadlığa buraxmaq”, “hürriyyətini vermək”, “bağlı olanı açmaq” mənalarına gəlir”¹.

Sözlərin həm zahiri/izafi həm də batini/əsas mənasının olduğunu deyən üləmadan bəziləri “talaq” sözünün hər iki (lüğət və termin) mənasının da “qadının boş olması” mənasına gəldiyini və bunun hər baxımdan mənalarının eyni olduğunu iddia edirlər². Təbatəbai (v.1401/1981), mövzu ilə bağlı belə deyir: “Talaq kəlməsinin əsl mənası bağlılıqdan qurtulmadır. Daha sonra, istiare yöntəmi ilə (açıq mənasıyla) qadının nikah bağından və evlilik qeydiyyatından qurtulması mənasında istifadə edildi. Get-gedə istifadə dairəsi genişləndi və kəlmənin əsl mənası kimi işləndi”³.

Eyni fikri dəstəkləyən Cürəni (976/1568), bu mövzuda belə deyir: “Tatliq’in, lüğət mənası “qurtulmaq”, şəri mənası nikahın xitamıdır. Bu, hər hansı bir düyümün açılmasıdır və hər şeyin həlli öz nisbətində olar. Qadının boş olması Şarinin etibar etdiyi şərtlərə görə nikahın xitamı ilə olar. Bu da kəlmə/ləfz üçün qoyulan mənada dəyişiklik olmadığını göstərir. Hətta talaq sözünün digər ibadət və muaməlat sözləri kimi keçmişdən bu yana lüğət mənasında istifadə edildiği nəql edilən xəbərlər arasındadır”⁴.

* Bakı İslam Universiteti Zaqatala Korpusu Müəllimi. ahniyazov@hotmail.com

¹ Amili, Məhəmməd Cemaluddin əl-Mekki Şəhid-i Sani, *ər-Ravzatu'l-Bəhiyyə fi Şerhi Lum'ati'd-Dəməşqiyyə*, Beyrut, tsz, VI, 11; Cürəni, Əbu'l-Feth əl-Hüseyni, *Təfsiri Şahi ev Ayat-e Ahkam*, (Təhqiq: Vəliyullah əl-İsraki) Tehran 1955, II, 415.

² Tabatabai, Məhəmməd Hüseyn əl-Yəzdi, *əl-Mizan fi Təfsiri'l-Quran*, (Trc: Vahdettin İnce) İstanbul 1996, II, 344; Nəcəfi, Məhəmməd Hasan b. Baqir b. Abdurrahim, *Cevahirü'l-Kelam fi Şerhi Şəra'i'l-İslam*, (Təhqiq: Məhəmməd əl-Kuçani) Beyrut, tsz, XXXII, 3.

³ Tabatabai, əl-Mizan, II, 344.

⁴ Cürəni, Təfsiri Şahi, II, 416.

Görüldüyü kimi bu, bəzi üləmə nəzdində bu, eyni şeyi ifadə edir. Ancaq bu pasajı məzhəbin fiqh üsulu mövzuları çərçivəsində düşünsək belə bir qənaətə gələrik; Cəfəri fiqh üsulu baxımından ləfzlər, qoyulduğu (vaz olunduğu) əsas və ya izafi mənada işlədilməsinə görə bir neçə qismə ayrılır⁵. Əbu Cəfər ət-Tusiyə (460/1068) görə burada qeyd edilən (الطلاق) sözü الوضوء , الصلاة و الزكاة , الصيام , ləfzləri kimi Şariin məqsədini daşıyan özünə xas şəri bir isim olub istifadə edilən sahəyə məxsus (təxsis edildiyi) mənaya dəlalət edir⁶.

Talaq termini ümumi və xüsusi olmaqla iki mənada işlədilir. İslam Hüququnda talaqın ümumi mənası, “evlilik birliyini rəsmi olaraq aradan qaldıran şey”, “müəyyən ləfzlə⁷ nikah əqdinin xitamı”, “evlənmə əqdinin sona çatması”, “nikah bağının xitamı”, “ər-arvad arasındakı hüquqi bağın sonu” və ya daha ümumi mənada “boşama” şəklində işlədilir⁸.

Cəfəri məzhəbində xüsusi mənada işlənən “talaq” ləfzi belə tərif edilə bilər; Boşama səlahiyyətinə malik ərin təmizlik (tuhr) halındakı xanımını cinsi münasibət olmadan, xüsusi və sarıh/açıq ləfzlə iki adil kişinin şahidliyi ilə bir məclisdə bir dəfə əvəzsiz boşamasıdır⁹.

Bu mövzuda digər bir yorum diqqəti daha çox cəlb edir. Bu, İbn Murtazanın talaqa verdiyi tərifdir ki, o belə deyir: “Talaq, lüğətdə salma və sərbəst buraxmadan alınmışdır. İslam Hüququnda isə xüsusi bir şəxsə

⁵ Əhli-Sünnə fiqh ədəbiyyatında həqiqət, məcaz, sarıh və kinayə şəklində dörd qismə ayrılan bu ləfzləri, Cəfəri fəqihlər işləndiyi yer və halına görə daha da təfərrüatı ilə altı qismə ayıraraq tədqiq etmişdirlər. (Daha geniş bax: ət-Tusi, Şeyxu't-Taifə Əbu Cəfər (460/1068), *əl-Uddə fi Üsuli'l-Fiqh*, (Təhqiq: Məhəmməd Rıza əl-Ənsari əl-Qummi) y.y, 1996, I, 413–415.

⁶ Tusi, eyni əsər, s 414.

⁷ Cəfəri fiqhində fəqihlərin əksəriyyəti sadəcə “ənti taliq” ləfzinin boşama üçün keçərli olduğunu qəbul edərkən, bir qismi də “i'təddi” ləfzinin də keçərli olacağını və sadəcə bu iki ləfzlə talaq meydana gələcəyi görüşündədirlər.

⁸ Tusi, Şeyxu't-Taifə b. Cəfər Məhəmməd b. əl-Hasen, *əl-Məbsut fi Fiqhi'l-İmamyyə*, (Təhqiq: Məhəmməd Baqir əl-Bəhbudi) tsz. y.y, V, 2; Nəcəfi, e.a.ə, XXXII, 3; Tabatabai, Məhəmməd Kazım əl-Yəzdi, *əl-Urvətü'l-Vusqa*, (Təhqiq: Hui və Kelçakani) Qum, tsz, II, 320; Humeyni, Ruhullah əl-Musəvi, *Təhrirü'l-Vəsila*, Qum, tsz, II, 249; Şirazi, Nəsir Məqarim, *Xülasətu'l-Ahkam*, Trc. Mirzə Resul İsmailzadə, y.y, 2001, s 259; Marifet, Şeyx Məhəmməd Hadl, *Şariat Hökümünün İzahlı*, trc.İlgar İsmayılzadə, Qum 2003, s 162.

⁹ Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd b. Hasan Şeyxu't-Taifə, *Kitabu'l-Xilaf*, (Təhqiq: Ali əl-Xorasanı, Cavad əş-Şehrastani və Şeyx Mehdi) Qum, 1990, IV, 445; Hui, Əbu'l-Qasım əl-Musəvi, *Minhacu's-Salihin*, Nəcəf 1972, s 327; Hilli, Abdulkərim, *əl-Ahkamu'l-Cəfəriyyə fi'l-Ahvali ş-Şahsiyyə*, Beyrut 1985, s 87.

aidiyyəti olan sözdür. Bu şəxs, o sözlə nikaha xitam verən, yaxud onu yox edən kişi və ya onun vəkildir.”¹⁰

“Talaq”, termin mənasında hər nə qədər “ərin evliliyə bilavasitə xitam vermə haqqı” qarşılığında işlənsə də bəzi məqamlarda hakim, qadın və vəli tərəfindən nikahın xitamı mənasında da işlənir. Buna görə qanuni (Adəmi-infaq (məişətin təminindən imtina), tərək, pis rəftar, innin (cinsi iqtidarsızlıq) və kəməğillik kimi) səbəblərlə hakimin qadını boşamasına da “talaq” deyildiyi kimi,¹¹ ərin tək tərəfli iradəsi ilə boşama səlahiyyətini xanımına həvalə etməsi nəticəsində eyni təsərrüf haqqına sahib olan qadının lazım olduğunda bu səlahiyyətdən istifadəsi də “talaq” sayılmışdır¹².

Bu da var ki, Cəfəri hüquqçuları hakimin bu haqqı işlədə bilməsi və talaq haqqının qadına təfvizi mövzusunda müxtəlif fikir sahibidirlər. Burada talaqın xüsusi mənası ələ alınacağı üçün həmin ixtilafılar və Cəfəri fəqihlərin talaqa verdikləri tərifdəki ünsürlər ayrı başlıqlarda qeyd ediləcək.

İmamıyyənin iki qolu olan Əxbəri və Üsuli ekol hər nə qədər üsulla əlaqəli bir çox mövzuda ayrı fikirdə olsalar da fəru mövzularında həmfikirdirlər. Bu baxımdan ərin boşama səlahiyyəti sayılan talaq haqqında həmfikir olsalar da onun hüquqi zəminini təşkil edən Kitab, Sünnət, İcma və Ağıl mövzusunda ixtilaf etmişdirlər.

Adı keçən iki ekolun dəlil anlayışı fərqli olduğu üçün¹³ ərin boşama səlahiyyətinin qanuniliyini təmin edən şəri qaynaqların sayı baxımından hər ekolun özünə məxsus cəhətləri vardır. Belə ki, əxbəri ekola görə bu qaynaqlar Kitab və Sünnə, Üsulilərə görə isə Kitab, Sünnə, İcma və Ağıldır. Hər iki ekol mənsubları ərin xanımını boşama səlahiyyəti üzərində təsərrüf

¹⁰ İbn Murtaza, Əhməd b Yahya, *Uyunu'l-Əzhar fi Fiqhi'l-Əimməti'l-Əthar*, Beyrut 1975, s 211.

¹¹ Sistani, Muhsin əl-Hakim Ali əl-Hüseyni, *Minhacu's-Salihin*, Qum 1996, c.3, s 108-109; Humeyni, Ruhullah əl-Musəvi, *Zübdetü'l-Ahkam*, Tehran 1991, s 207; Mağniyyə, Məhəmməd Cavad, *ez-Zevaci ve't-Talaq ale'l-Mezahibi'l-Xəmsə*, Beyrut 1960, s 142-192; Hakim, Məhəmməd Taqi Abdulhadi, *əl-Fetava'l-Müeyssera*, Trc. Hacı Qurbanali, y.y, 1998, s 187; Marifet, e.a.ə, s 163.

¹² Amili, *ər-Ravzatu'l-Bəhiyyə*, c.6, s 23; Savci, Məryəm, *Ehtelafe Hüquqe Zən və Mərd dər İslam və Qəvanine İran*, Tehran 1958, s 72; Tebrizi, Yusuf əl-Medəni, *Minhacu'l-Ahkam fi'n-Nikah ve't-Talaq*, y.y, 1998, I, 475; Hilli, Abdulkərim, *əl-Ahkamu'l-Cəfəriyyə fi'l-Ahvali's-Şəhsiyyə*, Beyrut, 1975, s 89; Şirazi, Xülasətu'l-Ahkam, s 266; Tabatabai, İslam, s 74-75; Hatemi, Qadın, s 186.

¹³ Geniş məlumat üçün bax: Karaman, Hayrettin, “*Cəfəriyyə*”, D.İ.A, VII, 6; Uyar, Mazlum, *İmamıyyə Şiasında Düşünce Ekolləri-Əxbarilik*, İstanbul 2000, s 249.

haqqı olduğunu qəbul etmiş, onun bu səlahiyyətini həm də tək tərəfli iradəsi ilə yerinə yetirə bilməsi haqqında həmfikirdirlər¹⁴.

I. QURAN

Quran, isbata möhtac olmayan zərurəti-diniyyədən olmasına görə dinin hər sahəsində olduğu kimi Ailə Hüququnda da əsas təşkil edir. Cəfəri hüquqçuları da, boşanma müəssisəsini müəyyənləşdirən hüquq nizamının əksəriyyəti haqqında ana qaynaq olaraq hər şeydən əvvəl Qurana müraciət etmişdirlər¹⁵.

Quranda boşanma ilə bağlı ayələrin çoxunda isitifadə edilən, nikaha xitam vermə işinin üslubunda əri talaq təsərrüfunun faili mövqeyinə

¹⁴ Murtaza, Əbu'l-Qasım Ali b. Hasan b. Musa əş-Şərif, *Məsailü'n-Nasiriyyat*, (Təhqiq: əl-Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasetü'l-İlmiyye) Tehran 1977, 343; Cürçani, *Təfsir-i Şahi*, II, 421-457; Amili, Məhəmməd b. əl-Hasen əl-Hurr, *Tafsili Vəsaili's-Şia ilə Təhsili Məsaili's-Şeri'a*, Qum 1994, XXII, 98; Mağniyyə, Məhəmməd Cavad, *Fiqhu'l-İmam Cəfər es-Sadiq*, Beyrut 1966, VI, 7-8; Ənsariyan, *Nizame Hanevade*, s 539; Mutahhari, Murtaza, "Hüquqe Zen", *Endişe Vije'e Zən Der. sayı 14-15, y.y, tsz, s 221*; A. mlf, *Hüquqe Zən - Muğayese'e Hüquqe Beşeri və Medəni Zən dər İslam və Hüquqe Beşer*, yer yok 1951, s 107- 273; Yusufi, Məhəmməd Hadi, "el-Mer'tü fi'l-Cahiliyyəti ve'l-İslam", *Risəletü's-Sakaleyn Der. yıl 6, sayı 24, Qum 198, sayı 24, s 117*.

¹⁵ İstinad qaynağını, Quran və İmamların sözləri ilə məhdudlaşdıran Əxbarilər, hər cür düşüncə və təfəkkürə qarşı çıxdıqları üçün Quran haqqında öz aralarında belə ikiye bölünmüşdür. (Garavi, *Məhəmməd Abdulhüseyn, Mesadirü'l-İstinbat beyne'l-Üsuliyyin ve'l-Əxbariyyin*, Qum, 1992; Muhsini, *Seyyid Mirağa, Nakdi ber Əxbarigeri*, Qum, 1992, s 22.) Bunlar, imamların Əxbarı ərəfindən təyid edilmədiyi müddətcə Quranın zahiri ilə əməl edilə bilməyəcəyini, çünki nəşh, təqyid və təxsis kimi xüsusların buna mane olacağını iddia edən Esterabadi (1033/1624) və əl-Hurrü'l-Amili (1104/1692) kimi təssüb sahibi alimlər və eyni ekoldan olub Quranın da öz başına müstəqil bir dəlil olduğunu müdafiə edən Bəhrani (1186/1772) kimi mötədillərdir. (el-Hansari, *Məhəmməd Baqir, Ravdatu'l-Cennat fi Ahvali'l-Ulema ve's-Sadat*, Qum 1970, c2,s119; Salus, Ali Əhməd, *Fiqhu's-Şiati'l-İmamiyye və Mevadiu'l-Xilafı Beynehu va beyne'l-Mezahibi'l-Erba'a*, Küveyt, 1987, I, 54- 56; Amili, Məhəmməd b. Hasan əl-Hurr, *əl-Fevaidü't-Tusiyye, Nşr: Seyyid Mehdi əl-Lazurdi-Şeyx Məhəmməd ed-Derudi*, Qum 1983, s, 325; Sadr, *Məhəmməd Baqir, əl-Mealimu'l-Cədide fi'l-Üsul, Nəcəf 1975, s 80*; Bahrani, *Şeyx Yusuf b. Əhməd b. İbrahim, Lü'lüeti'l-Bəhreyn fi'l-İcazat va Teracimi'r- Rical li Qurati'l-Ayn, nşr: Məhəmməd Sadık, Nəcəf 1996, s 76*; Hasanova, Samire, *Hicri V-VI. Əsir Cəfəri Üsul Alimlerine görə Dəlil Anlayışı*, (Basılmamış Yüksək Lisans Tezi) Ankara 1999, s 53..) Mötədil Şiələrin qabaqcıllarından olan Şeyx Yusif Bəhrani mütəəssiblərin mövqeyini tənqid edərək onları yumşaqolmağa dəvət etmişdir. Əxbarilərə ilk ciddi qarşı gəlmə işini Şeyx Müfidlə (413/1022) başlayan Üsuli ekola görə isə Quranın zahiri dəlil olub, ağıla istinad edərək onu təvil etmək mümkün olduğu kimi ağılla istidlalın necə olacağı da məlumdur. (Şeyx Müfid, *Əbu Abdullah Məhəmməd, Evailu'l-Makalat, Nşr. əl-Mu'temeri li's-Şeyx Müfid*, Qum 1993, s 44; Hilli, Ali b. ət-Tavus, *ət-Taraif*, Qum 1980, III, 517; əl-Mu'tezili, *İbn Ebi'l-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belağa, Nşr: Maraşi, Qum 1984, VII, 15/X,203*; Beyazi Ali b. Yusuf en-Nebati, *es-Sıratu'l-Müstekim, Nəcəf 1964, II, 223*).

gətirməsi Cəfəri hüquqçularını bu istiqamətdə yorumlara varidar etmişdir. Məsələn, Ravəndiyə (573/1177) görə Quranda talaqla bağlı hər bir ayə onun qanuniliyinin bir dəlildir¹⁶.

Üləma nəzərində Quran, ərin xanımını boşama səlahiyyətinə dolaylı və ya işarə yolu ilə qaynaqlıq edir. Buna görə Quranın qanuniliyini geniş ələ alsaq buna dəlalət edən ayə və yorumları aşağıdakı kimi sadalamaq olar.

a) “ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء” *Allah, heç bir şeyə gücü çatmayan, başqasının malı olmuş bir köləni... misal çəkdi*¹⁷ ayəsi Cəfəri müfəssirlərinə görə hür ərin boşama səlahiyyətinə dolaylı qaynaqlıq edən ayələrdən biri olub, ayədəki “*heç bir şeyə gücü çatmayan*”dan məqsədin əslində “*kölənin boşama haqqına sahib ola bilməyəcəyi*” qəsd edilmişdir¹⁸. Qummi (270/883) isə buna evlənmə haqqını da əlavə edərək ayədə, kölənin nə evlənmə, nə də boşama haqqının olduğunu qeyd etmişdir¹⁹.

Onların hədis qaynaqlarındakı bəzi rəvayətlər bu mövzuya daha da geniş izah gətirir. Onlardan biri ayəni təfsir edən mahiyyətdə olub belədir:

عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عن رجل ينجح أمته من رجل أيفرق بينهما إذا شاء؟ فقال: إن كان مملوكه فليفرق بينهما إذا شاء أن الله تعالى يقول: (عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) فليس للعبد شيء من الأمر، وإن كان زوجها حرا فإن طلاقها صفتها.

“*Məhəmməd b Müslimin belə dediyi rəvayət edilmişdir: “Cəfəri-Sadiqə, cariyəsini başqa bir adamla evləndirənin istədiyində onları ayıra bilər mi? deyə soruşdum. O, belə cavab verdi:*

—*Əgərər öz köləsi isə istəsə boşayar. Allah buyurdu: “heç bir şeyə gücü çatmayan, başqasının malı olmuş bir kölə”. Beləcə kölənin bu işdə*

¹⁶ Ravəndi, Kutbuddin, Fiqhu'l-Quran, (Nşr: Məktəbətü Ayəullah Mar'ş-i.) Qum 1984, II, 152.

¹⁷ Nahl 16/75.

¹⁸ Əyyaşi, Məhəmməd b. Mesud, Təfsiru'l- Əyyaşi, Tehran 1960, I, 114/II, 266. Bununla bağlı Cəfəri Sadiqin da “...*şeyə gəlincə boşama haqqıdır*” dediyi rəvayət olunmuşdur. (Amili, Məhəmməd b. əl-Hasen əl-Hurr, Təfsilü Vəsaili'ş-Şia ilə Təhsili Mesaili'ş-Şeri'a, Qum 1994, XXII, 101; Məclisi, Məhəmməd Baqir, Biharu'l-Envar fi Əxbari Əimməti'l-Əthar, Tehran 1967, C, 341/ CI, 147.)

¹⁹ Qummi, Ali b. İbrahim b. Həşim, Təfsiru'l-Qummi, Nşr: Müəssəsətu Dari'l-Kitab, Qum 1984, I, 387; Vəfatının dəqiq tarixi bilinməyən, hicri 3. əsrin Şiə rəvisi Qumminin bu təfsiri Şiənin ilk təfsirlərindəndir. Rəvayətlərin hamısı V. İmam Məhəmməd Baqir və VI. İmam Cəfəri Sadiqə aid olduğu üçün “Təfsir-i Sadiqeyn” adı ilə məşhur olan bir rəvayət təfsiridir.

haqqı yoxdur. Əgər əri hür olsaydı qadını boşaması onun satışı kimi olardı.”²⁰

علي بن يقطين، عن العبد الصالح قال: وسألته عن رجل زوج أمته رجلا حرا، فقال: الطلاق.
Ali b. Yaktin, Abdussalihdən rəvayət edir. Ona cariyəsini hür bir kişilə evləndirən əfəndi haqqında soruşdum. O belə dedi:

—Talaq hürün əlindədir²¹.

Hər iki rəvayətdə də görüldüyü kimi ayənin təvilində mülkiyyəti əfəndisinə aid olan kölənin boşama haqqının olmadığı və bunun ancaq hürün əlində olacağı qənaəti hakimdir.

Belə çıxır ki, bunu müdafiə edən fəqihlərin boşama haqqını hür kişiye tanıması, ayənin mefhumu-muxalif yolu ilə dəlalatıdır. Yəni *meskutun anı* - haqqında bəhs edilməyən- hürün bu hakka sahib olması, *mantuk* –bəhs edilən- kölənin ondan məhrum olması hökmündən başa düşülür. Çünki İmamıyyəyə görə mantuk üçün sabit olan hökmün mefhumu-muxalifi ilə əməl etmək, üzərində ittifaq edilən hüccətdir²².

b) Quranda talaqın “hər hansı bir səbəblə nikah bağına kişi tərəfindən xitam verilməsi” mənasının çıxması onun termin mənasında belə, ərin hür iradəsi olduğunu göstərir²³.

Bu mənada: “*Əgər (müddəti içində qayıtmayıb qadınlarını) boşamaya qərar verərlərsə*”²⁴ ayəsi haqqında Təbərsi (v.548/1153) belə qeyd edir: “Hakim, dörd ay keçsə belə xanımına yaxınlaşmayan əri, ya qayıdaraq kəffarə verməsi, ya da boşaması üçün məcbur edər. Ər bundan imtina etsə, yerinə yetirincəyə qədər hakim onu həbs edər.

Quranın “ان عزموا الطلاق / *talaqa qərar versələr*” ifadəsi bizə görə ərin, əzmetdikdən sonra boşadığını söyləməsi mənasına gəlir. Ər, şəriət ölçüləri

²⁰ Tusi, *əl-İstibsar fima Uxtulifə minə'l-Əxbar*, (Təhqiq: Məhəmməd Cavad əl-Mağniyyə) Beyrut 1996, III, 240; Amili, Vəsaili's-Şia, XXI, 1182. Qeyd etmək lazımdır ki, rəvayətdəki “satışı kimidir” ifadəsi hür bir ərin boşama səlahiyyətinin məcazi mənada, əqd əsnasındakı mal sahibinin hür iradəsi ilə müqayisəsidir.

²¹ Kuleyni, *Kafi*, VI, 168; Amili, Vəsaili's-Şia, XXII, 100.

²² Mağniyyə, Məhəmməd Cavad, *İlmü Üsuli'l-Fiqh fi Sevbihl'l-Cədid*, Beyrut 1980, s 143–144.

²³ Təbərsi, Əbu'l-Fadl b. Hasan, *Məcməu'l-Bəyan li Ulumi'l-Quran*, Kahire 1958, II, 127; Kazimi, Fazilul-Cavad, *Mesaliku'l-Efham ila Ayati'l-Ahkam*, Təhqiq: Məhəmməd Baqir əl-Bəhbudi və Məhəmməd Baqir Şərifzadə, Tehran, 1986, VI, 28.

²⁴ Bəqərə 2/227

daxilində bunu tələffüz etmədikcə xanımı bain olmaz”²⁵. Hakimin təfriq etməyib əri talaqa məcbur etməsi Cəfərilərdə **ila**-nın təfriq deyil talaqdan hesab edilməsinə görədir.

Bir hüquqçu olaraq Şeyx Tusi (v.460/1067), ayənin ərin hür iradəsinə dəlalətini belə bəyan edir: “Şəri **ila**-nın hökmü; Ərin dörd ay gözləməsi və qadının müddət sonunda ərinə qayıtməsi, yaxud boşamasını tələb etməkdir. **و ان عزموا الطلاق**” ayəsi boşama səlahiyyətini kişiye aid edir. Ərin əzmetməsi ilə meydana gələn boşamadır ki, bu da, qayıtmaq necə ki, ərin cəhdi ilədirsə boşamaq da yenə ərin cəhdi ilə mümkündür”²⁶.

Hilli də, (v.726/1326) **“و ان عزموا الطلاق”** / *əgər talaqa qərar versələr*” ayəsi haqqında danışarkən Allahın bunu kişilərə aid etdiyini və “qayıtma”da olduğu kimi boşamanın da ancaq kişilərin sözü və feli ilə meydana gələcəyini izah etmişdir²⁷.

c) “...*Bununla belə, onlar (qadınlar) bunu (ərlərinə), yaxud əlində nikah müqaviləsi olanlar (ərlər) kəbin haqqının hamısını qadınlara bağışlaya bilər...*”²⁸ ayəsindəki “**عقدة**/uqdə” müqavilə, düyüm mənasına, əqdin isə, bağlamaq mənasına gəlməsi ilə baği açmaq mənasına gələn talaqdır ki, ərin nikah bağını açmasına digər bir dəlalət edici ayədir²⁹.

Məzhəb içində ayədəki “nikah baği” və ya “nikah müqaviləsi”ndən məqsəd, qəyyumun hüququdur deyənlərin sayı çox olsa da,³⁰ Cəfəri

²⁵ (عزيمة الطلاق عندنا ان يعزم ثم يتلفظ بالطلاق و متى لم يتلفظ بالطلاق علي الوجه المشروع لا تبين منه) Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, II, 129; Eyni mənanı Qummi, Əyyaşi (320/932) Mazandarani (577/1181) və Cürəni (976/1568) də təfsirlərində qeyd etmişdir. Bax: *Qummi, Təfsiru'l-Qummi*, I, 74; Mazandarani, *İbn Sehraşub, Mütəşəbihu'l-Quran, Nşr: Dar-ı Bidar, Haleb 1950*, III, 198; Əyyaşi, e.a.ə, I, 114; Cürəni, *Təfsiri Şahi*, II, 509.

²⁶ Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 510-511.

²⁷ Hilli, İbnu'l-Mutahhar, *Nəhu'l-Hakk və Keşfu's-Sıdk*, Nşr: Mütəssəsətu Dari'l-Hicre, Qum 1986, s 535.

²⁸ Bəqərə 2/237

²⁹ Tusi, Şeyxu't-Taifə Əbu Cəfər Məhəmməd b. əl-Hasan, *ət-Tıbyan fi Təfsiri'l-Quran*, Təhqiq: Məhəmməd Rıza əl-Ənsari əl-Qummi, yer yok 1988, X,28; Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 150-151-162; Mazandarani, *Mütəşəbihul-Quran*, II, 146-147.

³⁰ Bu görüşün sahibləri Əbu Bəsirin Cəfəri Sadiqdən rəvayət etdiyi: “*Nikah baği əlində olan; bu, baba, qardaş, özünə vəsiyyəət edilən, yaxud da qadının malında hər cür təsərrüfə sahib olan vəlidir. Bunlardan hansı vəzgeçərsə caizdir*” xəbərini əsas alaraq ayədəki nikah bağının koca olmadığı qənaətinə gəlmişdirlər. Kuleyni, *Kaşi*, VI, 106; Əyyaşi, e.a.ə, I, 125-130; Tusi, *Təhziib*, VII, 393; Amili, *Vəsailu's-Şia* XXX, 283; Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, II, 131; Nəvəvi, e.a.ə, XV, 93.

müfəssirlərinin bəziləri ayədə qeyd edilən nikah bağının ərin əlindəki bağ olduğunu qeyd edir ki, onlardan biri belədir:

“Nikah bağını əlində tutanın qəyyum və ya vəli olduğu görüşləri rəvayət edilsə də, görüşümüzə görə ata yaxud babanın vəlayəti ancaq bakirələr və baliğ olmayanlar üçündür. Bu ikisi xaricindəkilərə gəlincə qadının təyin etdiyi vəkil müstəsna, qəyyumdan söz gedə bilməz. Hz. Əlidən gələn rəvayətə görə də nikah bağına sahib olan kişidir. Çünki əshabımıza görə atanın qalan malın (mehrinqalanın yarısının) hamısını bağışlama haqqı olmayıb, ancaq bir qismini bağışlama haqqı vardır. Cəfəri-Sadiqin rəvayətinə görə vəlinin, qadının malından hibə etmə haqqı da yoxdur. Ayədə keçən *وان تعفوا اقرب للتقوي*, ifadəsi qadın və əri haqqında deyilmişdir. Fəqət, İbn Abbasa görə bu xitab təkcə kişiyyə aiddir. Halbuki, bizə görə kəlmə cəm şəkildə olub bütün kişilərə şamildir və bu daha güclü bir görüşdür”.³¹

Bu fikri dəstəkləyən Cəfəri fəqihlərə görə baği əlində tutanın ər olması lazımdır ki, onlar talaqi tərifi edərəkən “*ərin qadına müraciətlə ya da ona işarə ilə “sən boşsan” sözünü deməsi ilə nikah bağlarının birindən onu azad etməsidir*” kimi ifadə edirlər³².

Talaqi, bağlardan birinin açılması kimi görən bu alimlərə görə nikah, bu bağın bağlandığı andır. Nikah baği da, bir baxıma ərinqə əlində olan və onu əlində saxlayaraq həm onu açmaya (boşama səlahiyyətinə) malik olan, həm də açması ilə qadının boş sayılacağı bir bağdır. Yəni bağın, ərinqə əlində olma və onu açma səlahiyyəti demək, nikah əqdinqə xitam vermə haqqının nikahın bağlanmasında ona verilməsi deməkdir.

d) Quranda boşanma ilə bağli ayələrdə “tallaqa” feli tamamiyyətlə ümmətin evli kişilərinə isnad edilən müraciətdir.³³ Eyni zamanda bu ayələr³⁴

³¹ Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 162; Qarşılaştırma üçün bax: Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 394.

³² الطلاق ... عبارة عن تخلية المرأة علي عقدة من عقد النكاح ... Tusi, *ət-Tıbyan*, X,29; Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 162; Kazimi, *Mesaliku'l-Efham*, VI, 28.

³³ Müfid, Şeyx Əbu Abdullah Məhəmməd, *ət-Təzkira bi Üsuli'l-Fiqh*, (Nşr. əl-Mu'təmeru li'ş-Şeyx Müfid) Qum 1993, I, 31; Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd b. əl-Hasan Şeyxu't-Taifə, *əl-Uddə fi Üsuli'l-Fiqh*, Təhqiq: Məhəmməd Rıza əl-Ənsari əl-Qummi, Qum 1996, I, 50; Murtaza, Əbu'l-Qasım Ali b. Hüseyn əl-Musəvi Aləmuhiyədə əş-Şərif, *Əmali'l-Murtaza: Gururu'l-Fevaid və Düruru'l-Kalaid*, Təhqiq: Məhəmməd Əbu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 2004, II, 71; Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 148; Tabatabai, *əl-Mizan*, II, 356-357; Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, X,39.

³⁴ Bəqərə 2/230; Əhzab 33/49; Talaq 65/1.

tamamiylə kişilərə isnad edilərək onların tək tərəfli iradə ilə boşaması mənasına gəlir³⁵.

Belə ki, bu fikri iddia edən Cəfəri alimlərinə görə “...فان طلقها فلا تحل له” “Əgər ər, qadını (üçüncü dəfə) boşasa...”³⁶ “يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات...”³⁷ “Ey İman edənlər! Mömin qadınlarla nikah bağlayıb zifafa girməmiş onları boşasanız...”³⁷, “...يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن من قبل ان...”³⁸ “Ey Peyğəmbər (s.ə.s)! Qadınları boşamaq istəsəniz...”³⁸ ayələrindeki evliliyə xitam verilməsinin üslubunda təkə ərin tək tərəfli iradəsi ilə evliliyə xitam vermə səlahiyyəti məqsədi qüdülmüş və bunun şəri talaqın səhihliyinə də bir dəlil təşkil etdiyi söylənmişdir³⁹.

Bəhsi keçən son ayəyə gəlincə⁴⁰ fikrini ifadə etmək üçün qiyas edən Təbərsi, ayə haqqında belə demişdir: “Burdakı məna belədir; Ey Peyğəmbər! Ümmətinə de; Qadınları boşadıqları zaman...” “إذا أردتم طلاق النساء” qeydi, Allahın: “...إذا قمتم إلى الصلاة” və ya “فإذا قرأت القرآن” ayələrində olduğu kimidir.” Təbərsiyə görə ayənin hökmü ümuma şamil olsa da, müraciət qadınları boşayacaq olan, ümmətin kişilərinədir⁴¹.

e) “...Ancaq kişiler (daha artıq əziyyətə qatlandıqları üçün) qadınlardan bir dərəcə üstündürlər...”⁴² ayəsindəki üstünlük haqqı bəzi alimlərə görə ərin xanımını boşama haqqıdır⁴³. Ancaq bu, ayənin kişilərin hüququ baxımından hər cəhətdən qadınlardan üstün olmasına dəlil olması ilə yanaşı, bəzi alimlərə görə bu, iki dəfə rici talaqla boşamış ərin xanımına dönməsindəki hüququnun üstünlüyünə dəlalət edir.⁴⁴

³⁵ Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 152; Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, II, 131-X, 39.

³⁶ Bəqərə 2/230.

³⁷ Əhzab 33/49.

³⁸ Talaq 65/1.

³⁹ Qummi, *Təfsiru'l-Qummi*, I, 78; Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 148; Şeyx Müfid, Əbu Abdullah Məhəmməd, *Ahkamu'n-Nisa*, Nşr: əl-Mutəmeru li'ş-Şeyx əl-Müfid, Qum 1992, s 46; Mazandarani, *Mütesəbihu'l-Quran*, II, 195; Tusi, Şeyxu't-Taifə, *ət-Tibyan*, X, 29; Cürcani, *Təfsir-i Şahi*, II, 444-464; Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, X, 39; Zəncani, Hüseyn Hakkani, *Hukuke Hanevade dər İslam – Talaq ya Face'eye Enhalale Hanevade*, Tehran 1947, s 27.

⁴⁰ Talaq 65/1.

⁴¹ Təbərsi, *Məcməu'l-Bəyan*, X, 39.

⁴² Bəqərə 2/228.

⁴³ Ravəndi, *Fiqhu'l-Quran*, II, 186.

⁴⁴ Kazımi, *Məsəlikü'l-Efham*, VI, 51; Məclisi, e.ə.ə, LIII, 27-C, 301; Nəvəvi, Mirzə Hüseyn, *əl-Müstədrəkü'l-Vəsail*, Qum 1986, XIV, 476.

II. SÜNNƏ

Cəfəri məzhəbində sünnə dəlilinin bəzi özünə məxsus cəhətləri var. İmamların sözləri (əxbarı) eyni zamanda hüccətdir və sünnə dəlilini təşkil edir. Hədislərin yorumlanması məsələsi, məzhəbi Əxbari və Üsuli kimi iki fərqli qütbə və ekola bölmüşdür. Əxbarilərə görə İmamlardan nəql edilən rəvayətlər şəksiz-şübhəsiz səhihdir, xəbərlərin hamısı istisnasız hüccətdir və hökmə dəlalatının mübahisə və ya müzakirəsi qeyri-mümkündür. İmamların elmi, kəsbi olmadığı və bir əvvəlkindən mirasla keçdiyi üçün bütün söylədikləri Rəsulullahdan (s.ə.s) nəql edilmişdir. Yəni öz rəy və ictihadları deyil. Məsələn, Əxbarilərin **mötədil** nümayəndəsi Bəhrani (v.1107/1696) *cərh* və *tədil* baxımından Kafi haqqında belə demişdir: “Kafiyə gəlincə, onun bütün hədisləri qüvvətlidir”⁴⁵.

Mehdəvi isə: “İmamlardan sənə gələn hər bir xəbəri boyun əyərək qəbul etməlisən. Əgər bunun təfsilini ağınlı idrak edə bilsən et. Əks təqdirdə onu icmali bir imanla qəbul etməlisən. Ağılın və anlayışının naqis olması səbəbiylə sən, əgər bir xəbəri rədd etsən və həmin xəbər də həqiqətdə imamlardan gəlmişdirsə, bunu rədd etmək, nəticədə Allahın sözünü yalan olaraq bilmək hökmündədir”⁴⁶ demişdir.

Üsulilərə görə isə, rəvayətlərin hamısı haqqındakı “şəksiz-şübhəsiz səhihlik” görüşü səhvdir. Hədislərin sənəd, mətin, məfhum və mədlullarını müzakirə etdikdən sonra hədisləri **səhih**, **həsən**, **müvəssəq** (İmam təriqiylə rəvayət edilməyən hədis) və **zəif** kateqoriyalarına bölərək⁴⁷ kitab, sünnə və icmaya müxalif olan xəbərləri tərk etmiş, təzad təşkil edənlər haqqında isə təvil yoluna getmişdirlər. Nəticədə 16199 hədisi ehtiva edən İmamıyyənin ən mötəbər hədis kitabı “Kafi” 5072 səhih, 144 həsən 1118 müvəssəq, 9485 də zəif hədis olduğunu aşkara çıxartmışdılar⁴⁸.

Cəfəri hüququnda boşama yolu ilə evliliyə xitam vermə səlahiyyətinin prinsip olaraq kişiyə verilməsinin başqa bir dəlili yuxarıda qeyd edilən sünnə

⁴⁵ Bəhrani, *Lü'lüetü'l-Bəhreyn*, s 394.

⁴⁶ Mehdevi, Seyyid Muhlisiddin, *Zendeginame-yi Allame Məclisi*, İsfahan 1980, I, 234; Uyar, e.ə.ə, s 266, (Mehdəvidən nəqlən).

⁴⁷ Zeynu'd-Din, İbn Ali b. Əhməd, *ər-Riaye fi İlmi'd-Diraye*, Nəcəf 1985, s 77.

⁴⁸ Askeri, Seyyid Murtaza əl-Hüseyni, “*Şiəyə Görə Sünnətin Dindeki Yeri*”, (“Sünnətin Dindeki Yeri” Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi:25) İstanbul 1998, s 276- s 277.

dəlilidir. Bu baxımdan ərin boşama səlahiyyətinə dəlil ola biləcək bəzi rəvayətləri sadalamaq yaxşı olar.

a) Talaq, Allahın kişiye verdiyi hüquqdur. Lazım olan məqamda bundan istifadə etməmək xoş görülür. Bunu bab başlığı olaraq sərdədən Amili belə ifadə edir:

”باب كراهة ترك طلاق الزوجة التي تؤذى زوجها“

“Ərinə əziyyət edən qadını boşamamağın kərəhəti babı.”⁴⁹

Babla bağlı hədis isə Hz. Peyğəmbərdən rəvayət edilən hədisdir:

عن أبي عبد الله قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : خمسة لا يستجاب لهم : رجل جعل الله بيده طلاق امرأته فهي تؤذيه وعنده ما يعطيها ولم يخل سبيلها ...

“Kişilər üçün qəbul edilməyən beş şey vardır: Xanımı ona əziyyət edəndə Allah, ona boşama haqqını vermişkən, ona bir şey ödəmə imkanına da sahib ikən xanımını boşamırsa...”⁵⁰

b) Talaq, əqddən doğan bir haq olaraq ərin əlindədir. Buna sahib olmaya səlahiyyətli olan tək tərəf kişidir.

Məhəmməd b. Kays, Məhəmməd Baqir’dən rəvayət edərək belə deyir: عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر أنه قضى في رجل تزوج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أن بيدها الجماع والطلاق ، قال : خالفت السنة ، ووليت حقا ليست بأهله ، فقضى أن عليه الصداق . *‘Imam, cima və talaq haqlarının özünə verilməsi şərti ilə evliliyi qəbul edə biləcəyini deyən qadını nikahlayan bir kişi haqqında belə hökm verdi:*

—Bu təqdirdə sünnəyə muxalif olmuş və haqqı əhli olmayan biri almış olar. Mehrin ərin mükəlləfiyyətində olduğuna, talaq və cimanın da onun əlində olacağına hökm verdi və sünnə budur dedi.”⁵¹

Əxbəri qolun qabaqcıllarından mühəddis Amili, bu və buna mənaca yaxın xəbərləri ehtiva edən bab başlığını “باب ان الطلاق بيد الرجل دون المرأة فان” *Boşama haqqının qadında yox, ərin əlində olduğu, əqd əsnasında talaqın qadının əlində olması şərtinin batil*

⁴⁹ Amili, *Vəsailu’s-Şia*, XXII, 13.

⁵⁰ Amili, *Vəsailu’s-Şia*, XXII, 13 ; Məclisi, e.a.ə, CI, 151. Amili, rəvayətdən geriye kalan dörd şeyi burada saymaz ancaq xəbərin digər versiyonlarında bunlar keçməkdədir

⁵¹ Kuleyni, *Kafi*, V, 403; Qummi, *əl-Fəqih*, III, 56; eyni rəvayət Hz. Əlidən Məhəmməd Baqir vasitəsi ilə də nəqləndirilmişdir. Bax: Tusi, *Təhziбу’l-Ahkam*, VII, 319; Amili, *Vəsailu’s-Şia*, XXI, 289/ XXII, 89

olacağı babı” şəklində ərin boşaması haqqındakı qənaətini daha aydın göstərmişdir⁵².

c) İmam Sadiqdən kişinin az yaşlı övladını evləndirməsi haqqında soruşdular:

– *Bunda bir qüsur yoxdur. Dedi*

– *Bəs atanın övladını boşaması haqqında nə deyirsən?*

– *Xeyir. Dedi*⁵³.

Buna yaxın mənanı ifadə edən bir digər rəvayəti də Züraa, Semaadan belə nəql edir: “*Səmaaya ehtilam olmamış uşağın talaq və sədəqəsi haqqında nə deyirsən deyə soruşdum.*

– *Əgər sünnət üzrə boşamayı və yerinə görə təsəddüq etməyi bacarırsa bir xəta olmaz və etdikləri caiz olar.*⁵⁴ *Deyə cavab verdi.*

Hər iki xəbərdə də qeyd edilən, boşama haqqının ehtilam olmayan, yəni həddi bülüğa çatmamış ərin öz əlində olması və bu haqqın vəli və ya qəyyumun əlində bulunamayacağıdır. Mali təsərrüflərdən hesab edilən mehir, yetkin olmayanın əleyhinə bir təsərrüf olduğundan, vəli hər nə qədər evləndirmə haqqına sahib isə də bəzi səbəblərə görə boşama haqqına sahib deyil ki, haqqında danışılacaq.

e) Hz. Peyğəmbərdən rəvayət edilən “الطلاق بيد من اخذ بالساق / “*Talaq, baldırı tutana aittir*”⁵⁵ hədisi Cəfəri hüquqçularının bir qismi tərəfindən boşama səlahiyyətinin kişiyyə aidiyyəti mövzusunda istinad nöqtəsi olmuşdur⁵⁶.

Qeyd etmək lazımdır ki, adı keçən hədis, İmamiiyyənin hədis külliyatından nə mutunu-ərbaada –*el-Kafi*, *əl-Fəqih*, *ət-Təhizib* və *İstibsar*-, nə də bunlardan sonra ən çox istifadə edilən iki böyük hədis ədəbiyyatı olan Amilinin (v.1104/1692) *Vəsailü’ş-Şi’a* və Məclisinin (v.1111/1699) / Bihəru’l-Ənvar- əsərlərində keçir. Hər nə qədər Cəfəri fiqh ədəbiyyatında bəzi alimlər tərəfindən ərin boşama səlahiyyətinin hüquqi əsası hesab edilsə də bu, Əhli-Sünnət qaynaqlarından alınmışdır. Bundan ilk dəfə istifadə edən

⁵² Amili, *Vəsailü’ş-Şi’a*, XXII, 89.

⁵³ Kuleyni, *Kafi*, V, 400.

⁵⁴ Qummi, *əl-Fəqih*, III, 503.

⁵⁵ Nəvəvi, *Müstədrəkü’l-Vəsail*, XV, 306.

⁵⁶ Tusi, *Kitabu’l-Xilaf*, VI, 516; Hilli, *Nəhcü’l-Hakk*, s 534–536; Ahsai, İbn. Ebi Cumhur, *əl-Avali’l-Leali*, Nşr: Dar-ı Seyyid-i Şüheda, Qum 1985, I, 234; Mağniyyə, *ez-Zevaci ve’t-Talaq*, s 142.

Əbu Cəfər ət-Tusi, İbn Macə və Beyhaqidən nəqlətdiyini də bildirir⁵⁷. Bu da var ki, o özünün fiqh kitabında bu hədisi qeyd etdiyi halda, məşhur hədis kitabları olan “*Təhzib*” və “*İstibsar*”da bunu qeyd etməyib⁵⁸ Nəticə etibarını ilə, İmamiyyənin, senedində İmam olmayan (**müvəssəq**) bir rəvayətin məzhəb ədəbiyyatında mövcud olması, İraqda Əhli-Sünnət fiqhini də təfərrüatı ilə öyrənən Əbu Cəfər ət-Tusinin sünnə dəlilini hər iki məzhəbin ayrılığı olmayan ortaq dəyəri olaraq gördüyü düşünülə bilər.

Boşamanın ərin əlində olduğunu müdafiə edərkən qeyd edilən hədisin⁵⁹ hür kişi mənasında işlənməsi haqqında bunları dəmək olar. Hədisin üləmə tərəfindən əhatə dairəsi və istifadə sahəsi ilə mətnin söylənməsinə səbəb olan əsil vürudu –hədisin *vürud* səbəbi- bir-birinə təzad təşkil edir desək yanlış olmaz.

Belə ki, yuxarıda da gördük ki: “ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء” *Allah heç bir şeyə gücü çatmayan başqasının malı olmuş bir kələni... misal verdi*”⁶⁰ ayəsindəki “علي شيء” dən məqsədin kələnin boşama haqqının olmadığına dəlalət edən rəvayətini yuxarıda gördük.

Adı keçən hədisin vürud səbəbinə baxsaq mutunu-ərbaada (4 hədis kitabı) keçən ərin boşama səlahiyyəti pasajlarında verilən mənanın eynisi ilə örtüşmədiyini görürük. Belə ki, İbn Qəyyum əl-Cəvziyyə belə rəvayət edir:

“Hz. Peyğəmbərə bir adam (kələ) gəlir və: “Ya Rəsulallah! Əfəndim mənə cariyəsi ilə evləndirdi. Ancaq indi də aramızı ayırmaq istəyir” dedi. Rəsulullah (s.ə.s) dərhal minbəre çıxdı və: “Ey İnsanlar! nə olur ki, sizdən

⁵⁷ Bzk: Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 516. İstər hədis istər fiqh sahəsində İmamiyyənin ən məşhur alimlərindən sayılan Tusi, elmi karyerasını Tus, Xorasan və Bağdat kimi elm mərkəzlərində əldə etmişdir. Hicri 407-ci ildə Bağdada gələn Tusi, burada Şafei fiqhini də oxumuş, Əhli-Sünnə qaynaqları ilə tanış olmuşdur. Fəqət Zəhəbinin iddia etdiyi kimi burada nə mezheb dəyişdirmiş, nə də Şafei olmuşdur. (Bax:Zehebi, *Məhəmməd b. Əhməd b. Osman, Siyeru A'lami'n-Nübelə*, Beyrut 1990, XVIII, 334.) Çünki Tusi, əsərlərinin böyük bir qismini xüsusilə *Təhzi bu'l-Ahkam* kimi əsərini Bağdadda yazmışdır. Onun *Kitabu'l-Xilaf* əsəri Əhli-Sünnə görüşlərinə də yer verilərək yazılmışdır. Həyatının sonlarına doğru qələmə alınan bu əsərlərdə Cəfəri fiqhini əks etdirdiyi halda Şafei fiqhini dəstəkləyən heç bir pasaja yer verilməmişdir. Bu da onun məzhəbi haqqında söz demək üçün kifayət qədər məlumatdır.

⁵⁸ Tusi, *Təhzi bu'l-Ahkam*, VII, 340-346; Tusi, *İstibsar*, III, 314- 316.

⁵⁹ Bax: Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 516.

⁶⁰ Nahl 16/75.

biriniz cariyəsini köləsi ilə evləndirir, sonra da ayırmaq istəyir. Bilin ki, talaq, (boşama səlahiyyəti) baldırı tutana aiddir.”⁶¹ buyurdu.

Görürük ki, boşama səlahiyyəti haqqında hədisdən çıxan hökm “*mütləq*” olub, “*müqəyyəd*” deyil. Yəni boşama haqqındakı hökmün həm də köləyə şamil olacağı nəticəsidir. İmamıyyə ədəbiyyatında talaqın (boşama haqqı) baldırı tutan hür kişiə aid olduğunu, kölənin isə bu haqdan məhrum olduğunu daha əvvəl də gördük⁶². Digər cəhətdən Tusi, *Kitabu'l-Xilaf* əsərində “baldır” hədisini qeyd etdikdən sonra hədisdən çıxan hökmün İmamıyyənin icması olduğunu və İmamıyyə Əxbarı -kutubu-ərbəa- içində bu hədisi dəstəkləyən bir çox xəbər olduğunu da qeydetmişdir.⁶³

Hədis bu halı ilə də Tusi vasitəsiylə İmamıyyə qaynaqlarına keçmiş, ondan sonra gələn bəzi fəqihlər öz əsərlərində mətnə yer versələr də onu ancaq hür kişi mənasında vermişdirlər⁶⁴.

Fəqət bu da var ki, Əxbari ekolunun mötədil alimi Bəhrani (v.1186/1772) digərlərindən fərqli olaraq adı keçən hədisi dəlil göstərdikdən sonra belə deyir:

“Kölə, istər mal sahibi olsun istər olmasın əfəndisinin icazəsi müstəsna⁶⁵ bütün təsərrüfləri həcr altındadır. Ancaq talaq, bu qövli təsərrüflərin qadağan edilməsi xaricindədir və kərih görülsə belə əfəndisinin icazəsinə ehtiyac olmadan caizdir. Çünki talaq (boşama səlahiyyəti), baldırı tutanın əlindədir.”⁶⁶

Burda diqqəti cəlb edən bir şey var ki, Bəhrani, nə mühəddislərin mövzu ilə bağlı rəylərinə, nə də “*heç bir şeyə gücü çatmayan kölə..*”⁶⁷ ayəsinin rəvayətlərdəki təvilinə əsərində toxunmamış, o məsələni tamamilə fiqh fəlsəfəsi baxımından izah etmişdir.

⁶¹ İbn Mace, *Talaq* 1; əl-Cəvziyyə, İbnu'l-Kayyim, *Zadu'l-Məad*, V, 126–127; Daraqutni, *Sünən*, VI, 37–38.

⁶² Bax: dipnot No:25.

⁶³ Bax: Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 516.

⁶⁴ Daha geniş bax: *Ahsai, əl-Avali'l-Leali*, I, 234; Hilli, *Nehcu'l-Hakk*, s 534–536; Tebrizi, *Minhacu'l-Ahkam*, I, 270; Mağniyyə, Məhəmməd Cavad, *Fiqhu'l-İmam Cəfər es-Sadık*, Beyrut 1966, VI, 54; A. mlf, *ez-Zevaci ve't-Talaq*, s 142.

⁶⁵ Kölələr ancaq əfəndinin icazəsi ilə mal sahibi olabırlar. Beləcə bu cür malları da öz təsərrüfləri altına alabırlar. Tabatabai, *İslam*, s 91.

⁶⁶ Bəhrani, Şeyx Yusuf b. Əhməd b. İbrahim, *əl-Hadaiku'n-Nadira fi Ahkami'l-İtreti't-Tahira*, Təhqiq: Məhəmməd Taqi əl-Ayravani, Beyrut 1975, XX, 353.

⁶⁷ Nahl 16/75.

III. İCMA

Cəfəri fiqh üsulunda icma, bir qisim Əxbarilərin qəbul etmədiyi, Üsulilərin isə sünnədən sonra istinad etdikləri üçüncü dəlildir. Üsulilərə görə icma, məsum İmamın sözünü də əhatə edən, onun sözün haqqında istər az, istər çox olsun hər hansı müctəhid topluluğunun ittifaqıdır⁶⁸. Hər hansı bir alimin görüşündə həmfikir olmaq icma deyil. Bir baxıma İmamıyyənin təməl qaynaqlarında yeri olan, imamların rəvayətlərindən çıxan hökmlər üzərində həmfikir olmaqdan ibarətdir.

Digər cəhətdən burada əsil dəlil məsum İmamın görüşüdür⁶⁹. İcma isə, ittifaqla bu dəlil kəşfedilərsə, müəyyən bir mövzuda məsumun sözündə yatan hökmün ortaya çıxmasına vəsilə olarsa dəlildir⁷⁰. Yəni üləmanın icmasının hüccət olması onların ittifaqına deyil İmamın sözünə bağlıdır.

Nəticə etibarilə icma, Cəfəri fiqhində boşama səlahiyyətinin kişiyə verilmiş haqlardan olduğuna dəlalət edən digər bir dəlildir. Cəfəri məzhəbinin icma anlayışı çərçivəsində desək, istər İmamların Əxbarında, istər alimlərin kəşf yolu ilə üzərində həmfikir olduqları mövzulardan biri də ərin xanımını boşama səlahiyyətinə sahib olmasıdır⁷¹.

Şiə fiqh ədəbiyyatında talaqla bağlı pasajlarda həm geybdən əvvəl-İmamlar dövrü: Əsri-səadətdən etibarən 260/873 ilinə qədər- həm də geybdən sonrası sünni talaq dairəsində⁷² xanımını boşayan kişilərin bu haqqı qarşısında heç bir Şiə aliminin ərin xanımını boşama səlahiyyətinə etirazı olmamışdır ki, bu hökmdə məzhəb içi icma olduğu açıq-aşkardır.

⁶⁸ Hilli, Hasan b. Yusuf b. Ali, *Təhzibu'l-Üsul*, y.y, 1899, s 70; Salusi, e.a.ə, I, 68.

⁶⁹ Karaman, "Cəfəriyyə", VII, 7.

⁷⁰ Hasanova, e.a.ə, s 53.

⁷¹ Tusi, *Kitabu'l-Xilaf*, VI, 452; Zəncani, *Hukuke Hanevade*, s 27; Savci, e.a.ə, s 70; Mutaahhari, Murtaza, *Hüquqe Zən dər İslam*, y.y, 1974, s 269.

⁷² Cəfəri ailə hüququnda talaq iki qismə ayrılır. Sünnəyə görə boşama (sünni talaq) və Sünnəyə zidd olan boşama (bid'i talaq). Onların nəzərində sünnəyə zidd olan bid'i talaqın hər növü haram hesab edilir və dinən haram sayıldığı kimi hüquqi cəhətdən də qadağan olub işləndiyində keçersiz sayılır. Bu haqda Cəfəri hüquqçularının icma üzrə olduqları da qeydedilmişdir. (Hilli, *Muhaqqıq Əbu'l-Qasım Necmeddin Cəfər b. Hasan əl-Hüzeli, əl-Muxtasaru'n-Nafi'* fi *Fihi'l-İmamıyyə ev en-Nafi'* fi *Muxtasari's-Şərai'*, *Qum* 1989, s 222; *Nəcəfi*, e.a.ə, XXXII, 28; *Meybedi*, *Əhməd*, *Hülasae Təfsire Edebi və İrfani Kuani Mecidi*, *Tehran* 1907, II, 536; *Humeyni*, *Təhriru'l-Vəsile*, II, 292; *Mağniyyə*, *Fiqhu'l-İmam Cəfər es-Sadık*, VI, 9. A. mlf, ez-Zevacü ve't-Talaq, s 143.)

IV. AĞIL

Əhəmiyyəti baxımından burada təmas edilecek ilk şey ağıl dəlilinin məzhəb içindəki hüquqi vəziyyətidir. Digər dəlillərə nəzərən bir az təfərrüatla tədqiq etmək yaxşı olacaq qənaətimdəyik.

İmamıyyə düşüncə tarixinin iki ekola ayrılmasındakı ana səbəblərdən biri ağılın hüccət olub olmaması məsələsidir. Əslində bu ixtilafın təməlinə İmamların Əxbarı haqqında gedən müzakirələr durur. Əxbarilərə görə İmamlar, Peyğəmbərdən (s.ə.s) sonra geybət zamanına (260/873) qədər şəriətlə bağlı hər məsələnin hökmünü aydınlaşdırmış və bu mövzuda heç bir şey əksik buraxmamışdılar. Hal və əqd əhlinin ancaq İmamlar ola biləcəyini və İmamlar xaricində buna fərzi-kifayə deyənlərin şək və şüphədən başqa bir şey verməycəyi iddia edilmişdir⁷³.

Əxbarilər, Hz. Peyğəmbərə nisbət edilən “*ولا رأي في الدين ، إنما الدين من الرب*” / *Dində rəy yoxdur. Dinin əmir və qadağaları ancaq Allahdandır*”⁷⁴ rəvayətini qeyd etdikdən sonra üsulilərin əqli təfəkkürə qapı açmalarına səbəb təşkil edən və ictihadi fiqhın zəminini təşkil edən, İmamlardan Cəfər-i Sadiqin: “*إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول ، وعليكم أن تفرعوا*” və İmam Rızanın: “*علينا إلقاء الأصول ، وعليكم التفرع*” / *Bizim işimiz üsulü və prinsipləri verməkdir, bunlardan fərui çıxartmaq sizin işinizdir*”⁷⁵ rəvayətləri haqqında belə deyilmişdir: “Bu iki xəbər, İmamlardan gələn külli qaydalar və üsul üzərinə cüzi hökmlər çıxartmanın caizliyini əhatə edir. Başqa mənaya da gəlmir. Fəqət bu fikir ammə məzhəbinə (Əhli-Sünnə rəyinə) müvafiq olduğu üçün təqiyədən sayılır”⁷⁶.

⁷³ Amili, *Vəsailü's-Şia*, XV, 208.

⁷⁴ Fırat, b İbrahim əl-Kufi, *Təfsiru Fırat*, Nşr: Müessesetü't-Tab'i ve'n-Neşr, y.y 2001, s. 614; *Vəsailü's-Şia*, XXVII, 61; Meclisi, e.ə.ə, XXVIII, 79.

⁷⁵ Hilli, Məhəmməd b. İdris, *Müstetrefati's-Serair*, Nşr: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamiyyə, Qum 2001, s. 575; A.mlf, *Vəsailü's-Şia*, XXVII, 62; Məclisi, e.ə.ə, II, 246.

⁷⁶ Amili, *Vəsailü's-Şia*, XXVII, 62. Təqiyəyə hamletmə düşüncənin də təməlləri Cəfəri fiqh gələniyəndə Cəfəri Sadiqə aid edilən “*Məndən insanların (ammənin) sözü bənzəyən bir şey eşitsən bil ki, onda təqiyə var. İnsanların (ammənin) sözü bənzəməyən bir şey eşitsən onda təqiyə yoxdur.*” (Tusi, *Təhzib*, VII, 97; A. mlf, *İstibsar*, III, 318, Amili, *Vəsailü's-Şia*, XXII, 285, Məclisi, e.ə.ə, II, 252.) və İmam Rızadan gələn “*Bizdən nəql edilən xəbərlər içində də Quranın bənzər müəşəbih ifadələr var. Eynilə Quranın bənzər muhkəm ifadələr də vardır.*” (Qummi, Şeyx Saduq İbn Babəvəy Ali b. Hüseyn, *Uyunu Əxbari'r-Rıza*, Nşr: Daru'l-Alem, Qum 1958, I, 290.) rəvayətlərinə istinad edir.

Əxbarilərə görə ağıl funksiyası İmamlar tərəfindən müəyyənənmişdir. Bunun isnadı olaraq Məhəmməd Baqirin aşağıdakı rəvayəti göstərilir:

“العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان” /*Ağıl, onunla Rahmana ibadət edilən və cənnət qazanılan şeydir.*⁷⁷ Yəni Şəri hökmlərin açıqlayıcısı Allahdır, ağıl ancaq Allahın təklifini əksiksiz yerinə yetirməklə mükəlləf olub, şəri hökmlərin istinbatı qüdrətinə sahib deyil. Bu səbəblə hər hansı bir hadisə haqqında hökm qaynağı ola bilməyən ağılla yox, təkcə nəsslərlə əməl etmək lazımdır.

Üsulilərə gəlincə ağıl, kitab, sünnə və icmadan sonra dördüncü dəlil olaraq qəbul etməklə rəvayət fiqhinə paralel ictihad fiqhini də inkişaf etdirmişdirlər. Hər nə qədər daha əvvəlki zamana aid müəyyən əlamətlər olsa da, bunun təməli Şeyx Müfid (v.413/1022) tərəfindən atılmış, İdris b. Hilli (v.726/1326) isə sərhədlərini müəyyənləşdirərək ağılın nə mənaya gəldiyini açıqlamışdır⁷⁸. Bu ekola görə ağıl, həm təzad təşkil edən rəvayətlərin təvilə olan ihtiyacında həm də Qurandan və Sünnədən dəlil olmadığı zaman özünə müraciət edilərək hökm çıxarmaq üçün əlverişli bir dəlildir. Bununla yanaşı ağıl, Quranın və İmamların mütəşabihini təvil edərək anlayacaq şeydir. Ancaq, ağılın bilgi əldə etməsi, hökmlər çıxara bilməsi və bəzi nəticələr əldə etməsi üçün də rəvayətlərə ihtiyacı vardır⁷⁹.

Cəfəri üləma qiyası qətiyyəni rəddedərkən illəti nəss və icma ilə məlum olan, illeti –mənsusəni qiyasdan hesab etməyərək onun hökmünün tapılmasının ağıl dəlili ilə mümkün olacağı qənaətinə gəlirlər⁸⁰.

Digər cəhətdən ictihad qapısının daim açıq olduğunu deyən Üsuli Cəfərilər qiyasa dayanan ictihadı qəbul etməyib, qiyası palçıqla odu qiyas edən iblisin əməlindən saymışdır⁸¹.

Cəfəri hüquqçular, ərin xanımını tək tərəfli bir iradə ilə boşaya biləcəyinə dair kitab, sünnə və icma xaricində ağıl dəlilinə də əsaslanmışdır. Bir hüquqi təsərrüf olan boşama haqqının ağılla da isbatının mümkünlüyünü aşağıdakı kimi göstərmək olar.

⁷⁷ Kuleyni, *Kəfi*, I, 11, Amili, *Vəsailu's-Şia*, XV, 205, *Məclisi*, e.ə.ə, I, 116.

⁷⁸ Uyar, e.ə.ə, s 282; Hasanova, e.ə.ə, s 73; Daha geniş bax: Şebistəri, M. Müctəhid, *Akıll və Din*, İstanbul, 1992, s 9–80.

⁷⁹ Şeyx Müfid, *Evailu'l-Makalat*, s 44; Tabatabai, *əl-Mizan*, III, 89–106.

⁸⁰ Salusi, e.ə.ə, s 71.

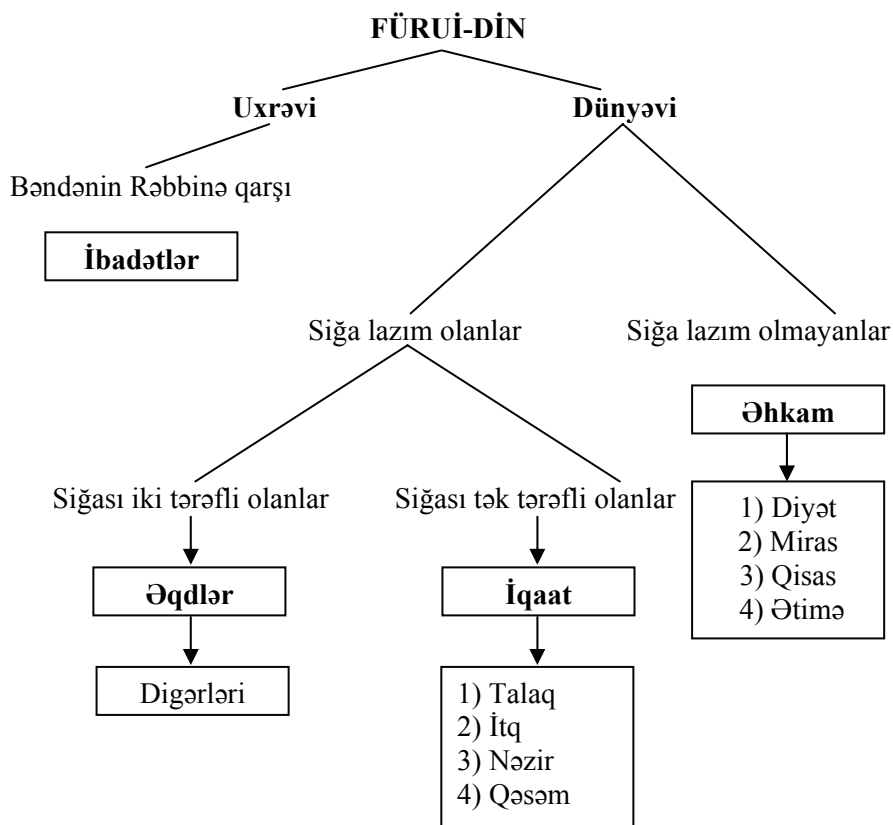
⁸¹ Müfid, *Şeyx Əbu Abdullah Məhəmməd, əl-İhtisas*, (Nşr. *əl-Mu'temeru li's-Şeyx Müfid*) Qum 1989, I, 108–109; A. mlf, *ət-Tezkira*, s 38; *Kaşifu'l-Gita*, Məhəmməd Hüseyn, *Aslu's-Şia və Üsuluha*, Beyrut 1981, s 121.

a) Fűrui-dində talaq, iqaatdan olmasına görə buradakı tək tərəfli təsərrüf haqqı ərin boşama haqqıdır.

Cəfəri fəqihlər fűrui-dində təkcə bir tərəfin inşai olaraq icabı ilə hüquqi nəticələr əmələ gətirən muamilələrə **iqaat** demişdir. Onların nəzərində talaq, belə bir xüsusiyyətə malik təsərrüf olub, adı çəkilən icabı edəcək tək tərəf kişidir⁸².

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Cəfəri fəqihlər şəri əmir və təklifləri dörd qismə ayırmışdır: 1) İbadətlər 2) Əqdlər 3) İqaat 4) Əhkam və Siyasət.

Daha açıq izahı baxımından bunu sxem halında versək aşağıdakı kimi olar.



⁸² Zəncani, Molla Ali Qəzvini (Təhqiq: Məhəmməd Ali Qaraca Daği Tebrizi) *Siyeğu'l-Ukudi ve'l-İka'at*, Qum 1994, s 55–311; Viedani, Fahri, *əl-İzah fi't-Talaq ve'n-Nikah Mobahese Təhqiqi dər Bareye Siğaye Nekah və Talaq*, Qum, 1991 s 25- 65; Tebrizi, *Minhacu'l-Ahkam*, I, 4–7; Savci, e.ə.ə, s 33–37; Hui, *Minhac's-Salihin*, s 19–21.

İqaat, Cəfəri fiqhində əqd muamilələrindən fərqli olaraq tək tərəfin razılığı ilə inşai ifadələrlə meydana gələn və tək tərəfli fəsh edə bilmə haqqının olduğu bir təsərrüf şəklidir. Yəni tək tərəfdən lazım, digər tərəfdən qeyri-lazım olan bir hüquqi muamilədir ki, talaq, itq, nəzir və qasəm bu xüsusiyyətlərə malikdir. Ancaq hər iki tərəfdən lazım və ya hər iki tərəfdən qeyri-lazım xüsusiyyətinə malik olanlar isə əqdlər adı altında qruplandırılmışdır. Əqdlər, icab və qəbula ehtiyacı olan, bunlardan biri olmazsa batilə döənən, iqaatda isə birinin icabı ilə muamilənin meydana gəlməsi üçün kafi olan, qarşı tərəfin razılığına ehtiyac olmayan təsərrüf şəklidir⁸³. Talaq da iqaat muamilələrindən olduğu üçün tək tərəfli iradəyə bağlıdır. Bu iradə tamamilə ərin iradəsi ilə məhduddur.

Talaq haqqının kişidə olduğunu əqdin xüsusiyyətinə bağlayan İzzətullah İraqiyə görə evlilik əqdini meydana gətirən kişi və qadındır. Sözləşməni yerinə yetirən mütəaqidan (əqdin iki tərəfi) qadın və kişi olduğu halda bəzi hüquqlarda ona xitam verən məhkəmədir. Yəni özlərinin bağladığı əqdi özləri poza bilmir. Əslində hər cür əqdə xitam vermə səlahiyyəti tərəflərə aittir. İstədiyi zaman pozma səlahiyyətinə sahibdirlər. Nikah əqdinə də xitam vermə başqasına yox tərəflərə aittir. Talaqdan söz gedərkən tərəflərin səlahiyyəti kişi ilə məhduddur⁸⁴.

Bu mənaya yaxın bir izah gətirən Mütəhhəri (v.1979), talaq haqqının ərin əlində olmasını fitri, yaxud yaradılış əsasına bağlayaraq belə deyir:

“Evlilik fitri olduğu üçün, əqdin meydana gəlməsi və xitamı belə fitri əsaslara tabedir. İki şəxsin zorla və qanun gücü ilə birləşdirilməsi, bir-birini sevməyə, bir-birinə səmimiyyət və yaxınlıq hiss etməyə, digəri üçün fədakarlıq etməyə onun sevincini öz xoşbəxtliyi imiş kimi istəməyə məcbur etməsi mümkün olmadığı, evlənmənin fitri və təbii olmasındandır. Qanun buna qadir ola bilməz. Qanun, bir qadını bir ərin evində zorla tuta bilər; fəqət onu evlilik halında həbs edə bilməz. Buna görə ki, ərin məhəbbət və sevgisinin qurtardığı bir yerdə evlilik “təbii baxımdan” ölmüş deməkdir. Onun xitamı belə təbii olaraq fitrətin qanunlarına bağlıdır və təbiət belə bir evliliyin xitamının açarını da kişiye vermişdir”⁸⁵.

⁸³ Eyni əsərlər, eyni yerlər. Onlara görə iqrar, tək tərəfli meydana gələn muamilə olsa da iqaatdan deyil. Çünki xəbəri cümlə ilə sabitdir. Halbuki iqaat inşai cümlə üzərinə məbnidir. (*Təbrizi, Minhacu'l-Ahkam, I, 6.*)

⁸⁴ İraki, İzzətullah, *Hüquqe Zənəsu dər İslam*, Tehran 1957, s 21-22.

⁸⁵ Mutahhari, *İslamda Kadın Hakları*, s 246-250.

b) Bir hüquqi qurum sayılan **mehir** müəssisəsi, qadının və ərin boşanma haqqından istifadə şərtlərinin fərqliliyinə təsir etmişdir. Buna görə ərin əleyhinə olan mükəlləfiyətlərin *külfəti* (yükü) müqabilində, lehinə olan boşama haqqı ona *nemətdir*⁸⁶.

Bu fikri müdafiə edən üləma mehri bir boşanma təzminatı saydığı üçün kişi, mütləq məhkəmə yolu ilə boşanma haqqından istifadə etmək məcburiyyətində deyil. Ərin mehir ödəmə mükəlləfiyyəti vardır. Elə isə mehri ödəyərək boşaya bilər⁸⁷.

Bunun hüquqi dayanağı Cəfər-i Sadiqdən rəvayət edilən aşağıdakı xəbərdir: *“İmam, cima və talaq haqlarının özünə verilməsi şərti ilə evliliyi qəbul edə biləcəyini söyləyən qadını nikahlayan bir kişi haqqında belə hökm verdi:*

– *Bu təqdirdə sünnəyə müxalifət etmiş və haqqı əhli olmayan biri almış olar. Mehrin ərin mükəlləfiyyətində olduğuna talaq və cimanın da onun əlində olacağına hökm verdikdən sonra, “sünnə budur” dedi.*⁸⁸

İslamın mənimsədiyi ailə sisteminde məlum olduğu kimi kişi, istər ailənin quruluş günlərində, istərsə də ailə boyu qadına nəzərən daha böyük əmək və güc sərf edir. Mehir və nəfəqə olaraq xərclədikləri ilə yuvasının xoşbəxtliyini təmin etmə müqabilində bu haqqın ləyaqətini daşıyır. Həmçinin qadın, mehir tələb etmək haqqına sahib ikən kişi mehri ödəməklə məsuldur.⁸⁹ Cəfər b. Məhəmmədin babasından onun da babasından, onun da dədəsindən (Rəsulullahdan) olduğunu dediyi:

“*الطلاق بالرجال و العدة بالنساء* / *Talaq kişiyə, iddət isə qadına aiddir*” rəvayəti⁹⁰ bu mənada söylənmə ehtimalı var. Yəni talaq haqqı, qadının lehinə olub ərin əleyhinə olan bəzi haqlar müqabilində kişiyə tanınan hüquqdur.

Təbatəbaiyə görə əslində bununla İslam, böyük bir məsuliyyəti qadından qaldıraraq kişiyə yükləmişdir. Bu, ancaq İslamın diqqət və bütün təfərrüatı ilə

⁸⁶ Mutahhari, Murtaza, “*Hüquqe Zen*”, Endişə Vijee Zən Dergisi, Sayı 15-16, Tehran tsz, s 217-296; Hamanei, Seyyid Məhəmməd, *Hüquqe Zən Mokayese-ye Hüquqe Beşeri və Medəni / Zen dər İslam və E'lamiye-ye Hüquqe Beşer*, y.y, 1951, s 87; Mezhahiri, e.a.ə, s 17.

⁸⁷ Hatemi, Hüseyin, *Ailə Hüququ*, İstanbul 1993, s 206; A. mlf, *Hüquq Dersleri*, s 97.

⁸⁸ Kuleyni, *Kafi*, V, 403; Qummi, *əl-Fəqih*, III, 56; Tusi, *Təhzi bu'l-Ahkam*, VII, 319; Amili, *Vəsailu's-Şia*, XXI, 289/ XXII, 89; Nəvəvi, e.a.ə, XV, 311.

⁸⁹ Zəncani, *Hukuke Hanevade*, s 27, Mutahhari, “*Hukuke Zen*”, Endişə Vijee Der. s 217-296; Hatemi, Hüseyin, *Qadın*, İstanbul 1995, s 45-46-106; Hamanei, *Hukuke Zen*, s 87; Mezhahiri, e.a.ə, s 17; Savcı, s 42.

⁹⁰ Xorasani, Bışr b. Ganim, *əl-Müdevvenetü'l-Kübra*, Qum 1984, II, 52; Nəvəvi, e.a.ə, XIV, 322.

tədqiq edildiyi zaman bir problem meydana gətirmədiyi və ailə və cəmiyyətin isalahının təmin edildiyi görülmə bilər⁹¹.

c) “**Üsr və haracın nəfi**” qaydası Quran və Sünnəyə istinad edən bir qaydadır ki, bu düstura əsasən artıq talaq, ərin məcburən istifadə edəcəyi haq ola bilər.

Belə ki, əgər bir şəri hökm şəxsə məşəqqət və çətinlik doğuracaqsa o hökm ondan saqit olar. Məsələn, sudan istifadə zərər verəcəksə dəstəmaz və qüslün hökmü təyəmmümlə dəyişər. Bu qayda təkcə ibadətlərlə məhdud deyil. Digər məsələlər üçün də keçərlidir⁹².

Bu səbəblə ailəni qurma və idarə etmə haqqı tanınan kişiyyə, səbrinin tükəndiyi və ailə həyatındakı məsuliyyətlərini yerinə yetirə bilməyəcək vəziyyətə düşdüyü anda, adı keçən haqlardan vaz keçmə səlahiyyətini vermək də İslamın ədalət anlayışındandır⁹³.

Bu mövzuda İran şah dövrünün qadın hüquqçularından Məryəm Savcı, fikrini aşağıdakı misalla izah etmişdir.

“Necə ki, bir xəstəlik anında üzvün əməliyyatla kəsilməsi ən son çarə olaraq düşünülmən şeylə səbrin bitdiyi yerdə ərin talaq haqqından istifadəsi də belə olmalıdır. Çünki ayrılmazsa digər üzvləri də xarab edəcək”.⁹⁴

d) Talaqın kişiyyə verilməsinin bir digər səbəbi-hikməti **fitridir**. Yəni ərin fitri-yaradılış duyğuları və ictimai təcrübəsi səbəbi ilə boşama haqqı ona verilmişdir⁹⁵.

Xüsusilə şah dövrü və sonrası Cəfəri hüquqçularının izahlarına görə hakimiyyət, hər cəhətdən qadında zəifdir. Qadına haq tanınan ölkələrdə müraciətlərin çoxunun qadın tərəfindən olduğu göstərir ki, fitri-psixoloji səbəblə adı keçən haqqın qadına bilavasitə verilməməsində İslam haqlıdır. Əksi olsaydı sui-istimal və ailələrin dağılması çox olardı. Bu incə hesablar qadının təbii ruhuna ters deyil. Kişiyyə uyğun görülməsi ilə ona ağır yük yükləmişdir. Bəlkə uşaqlarını düşünərək onlara qarşı mükəlləfiyyətlərini qurduğu isti yuvada davam etdirən kişi bu yolda çəkdiyi əziyyətləri min bir

⁹¹ Tabatabai, *İslam*, s 57.

⁹² Mahabadi, Ali Rıza Fayda, Mevarede “‘*Üsr və Herec*’ dər Hanevade, “Zene Ruz” Der. Tehran 2000, sayı 1744, s 53.

⁹³ İraki, e.ə.ə, s 26-28; Mahabadi, e.ə.ə, 54.

⁹⁴ Savcı, e.ə.ə, 70 .

⁹⁵ İraki, e.ə.ə, s 13.

çətinliklə də olsa pozmaq istəməyəcəkdir. Bu səbəblə kişi, dolanamayacağı qadın belə olsa onunla yaşamağa çalışacaq. İslam Müsəlmanları elə tərbiyə etmişdir ki, dindar heç bir kişi öz arzu və həvəsinə görə necə gəldi, bu haqqı götür-qoy etmədən və ya ölçüb-biçmədən istifadə edib xanımını boşamaz, onun boşama haqqını bu cür istifadəsinə fitrəti icazə verməz.⁹⁶

Bu mövzuda Zəncaninin görüşü burada qeyd etməyə dəyər bir görüşdür. O, belə deyir: “Bu səbəblə qadın və kişi fitrətdən fərqli vəzifələrə və məsuliyyətlərə sahibdirlər. Birinin işini o birinə yükləşən tam mənası ilə yerinə yetirə bilməz. Bunun üçündür ki, yerində deyilmişdir: **“Aslana qovmaq yaraşar, ceyrana qaçmaq”**.”⁹⁷

“Nəmət külfətə (yükə) görür” prinsipi ilə mövzuya başlayan Məzahiri fitrət xüsusuna toxunub kişilərin qadınlardan üstün sayılmasını⁹⁸ ailədəki məsuliyyət və vəzifə paylarındakı reallığa bağlayır. Ona görə, düşüncə və əqli işlər ərin, atfı və mənəvi işlər qadının öhdəsinə verilmişdir. Ev idarəsi, arvadlıq və uşaqların tərbiyyəsinin güclü bir mənəviyyətə ehtiyacı vardır. Qadının yaradılış və fitrət əsasına yüklənmiş bu vəzifələr onun qüdrət və qabiliyyətinə də uyğundur. Halbuki kişilər fitrətləri səbəbilə bu vəzifələrin öhdəsindən gələ bilməzlər düşüncəsini müdafiə edərək ərin də talaq haqqına bilavasitə sahib olmasını fitrətə bağlamışdır. O, Hüseyn Hateminin də bir televiziya çıxışında dediyi “üzmə haqqı dovşanlar üçün deyil” misalındakı kimi bir fikir sərdedir⁹⁹.

Bu mövzuda digər bir aydınlaşdırma belədir. Bir grup alimə görə Quranda keçən: *“Ey insanlar! Sizi tək bir şəxsdən (Adəmdən) xalq edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!”*¹⁰⁰ ayəsinə görə Allah, Hz. Həvvanı Hz. Adəmdən yaratmışdır. Əgər bunun aksi olsaydı da Adəm Həvvadan yaradılmış olsaydı boşama səlahiyyəti (talaq) kişilərin deyil qadınlara əlində olardı¹⁰¹. Belə olunca bu səlahiyyət kişilərə verilmişdir. Çünki Allah, Adəmi

⁹⁶ Mutahhari, İslamda Kadın Hakları, s 266; Tabatabai, *İslam*, s 64; İraki, e.ə.ə, s 13; Hamaneı, e.ə.ə, 52-87.

⁹⁷ Zəncani, *Hukuke Hanevade*, s 29.

⁹⁸ Nisa 4/34.

⁹⁹ Mezahiri, e.ə.ə, s 17–19.

¹⁰⁰ Nisa 4/1.

¹⁰¹ Qummi, Şeyx Saduq İbn Babaveyh, *‘İlalu’ş-Şera’i*, Nşr: *Məktəbatü’-d-Davəri*, Qum tsz, II, 471.

torpaqdan Həvvayı isə Adəmdən yaratması ilə **kişilərin ehtimamı torpağa (arza), qadınların ehtimamı isə kişilərədir**.¹⁰²

Qənaətimizə görə burada vurğulanan, Allahın nefsi-vahidəni əvvəl torpaqdan yaratması, ikinci mərhələ isə nəfsi-vahidədən qadın xüsusiyyətlərini daşıyan varlığı ayırmasıdır. Yəni qadını ayırmaqla geri qalan ilk (torpaqdan) yaradılan əsil, Hz. Adəmdir. Adəmdən öz xüsusiyyətləri ilə ayrılan Həvvadır. Nəticədə istedad və qabiliyyətə bir-birindən fərqli iki insandan söz gedir. Bu baxımdan qadın və ərin hüquq və mükəlləfiyyətləri fitrətlərindəki qabiliyyətləri nisbətində öz təzahür əksini tapmış ola bilər.

Ərin boşama səlahiyyəti həmçinin Cəfəri fiqhini rəsmiləşdirən müasir İran Mədəni Qanununda öz əksini tapmışdır.

Konstitusiyanın 12-ci maddəsinə görə boşanma sistemi tamamilə Cəfəri fiqhinə istinad edir¹⁰³. Bu səbəblə İran Mədəni Qanunu ərin xanımını boşama səlahiyyətinə sahib olduğunu Nikah və Ailə Məcəlləsinin 1133-cü maddəsində qəbul etmişdir. Maddəni burada qeyd etsək belədir:

“Mərd mitəvanəd hər vəğt ke be xahəd zəne xod ra talaq dəhed. / “Kişi istədiyi hər zamanda öz xanımını boşaya bilər”¹⁰⁴. Qanunun kişiye tanıdığı bu hüquqa görə kişi talaq səlahiyyətindən istifadə etməkdə sərbəstdir. Fəqət bu sərbəstlik mütləq deyil 1134-cü maddədən 1142-cü maddəyə qədər sadalanmış şərtlər və məhdudiyyətləri daxilində qanunən keçərli sayılmışdır.

¹⁰² فهمة الرجال الأرض و همة النساء الرجال... /Ravəndi, Kutbuddin, *Qasasu'l-Enbiya*, Naşir: Müəssesetü'l-Buhusi'l-İslamiyye, Məşhed 1988, s 41; Cezairi, Seyyid Nimetullah, *Kasasu'l-Enbiya*, Naşir: Məktəbətü'l-Ayəullah Mar'əşi, Qum 1983, s 27; Məclisi, e.ə.ə, XI, 113-155.

¹⁰³ 18 fevral 2000-ci il seçkilərində Məclisə seçilən bir neçə 'solcu' qadın millətvəkili, bu günə kimi qadın millətvəkilləri arasında müşahidə edilməyən açıq dillə, mövcud qanunların İslami olmaqdan çox, qadınların mövcud şərtlərdəki ehtiyaclarını görmədiyini, patriarx xüsusiyyət daşıyan qanunlar olduğunu iddia etdilər. (*Aktaş, Cihan, İranda Siyah Yorgunluğu, "İslamiyat III", Ankara 2000, sayı 2, s 20.*)

¹⁰⁴ İ. M. Q, Maddə 1133.

ƏDƏBİYYAT

Amili, Məhəmməd b. əl-Həsən əl-Hürr (v. 1104/1692), *Təfsilu Vəsaili 'ş-Sia ila Təhsili Məsaili 'ş-Şəri 'a*, Qum 1994.

Amili, Məhəmməd Cəmaluddin əl-Məkki Şəhidi-Sani (v.1011/1602), *ər-Ravzatu 'l-Bəhiyyə fi Şerhi Lum 'ati 'd-Diməşqiyyə*, Beyrut, t, y.

Dalgın, Nihat, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, Samsun 1999.

Deyləmi, Əbu Ya'la Hamza b. Abduləziz, *əl-Mərasim fi 'l-Fiqhi 'l-İmamyyə*, Təhqiq: Mahmud Bustani, y.y, 1980.

Hakim, Məhəmməd Taqi Abdulhadi (v.1998), *əl-Fətəva 'l-Müyəssərə*, Tərc. Hacı Qurbanəli, y.y, 1998.

Hatemi, Hüseyin, *İlahi Hikmet 'de Kadın*, İstanbul 1995.

-----, *İslam Hukuk Dersleri*, İstanbul 1994.

-----, *Aile Hukuku*, İstanbul 1993.

Hilli, İbn İdris Mühəqqiq Əbu'l-Qasım Nəcməddin Cəfər b. Həsən əl-Hüzəli (v.676/1277), *əl-Muxtəsarü 'n-Nafi ' fi Fiqhi 'l-İmamyyə və ən-Nafi ' fi Muxtəsari 'ş-Şerai '*, Qum 1989.

-----, *Şəra 'i 'u 'l-İslam fi Məsaili 'l-Halali və 'l-Haram*, Beyrut, t.y.

-----, *İzahü Tərəddüdati 'ş-Şəra 'i '*, Təhqiq: Seyyid Mehdi ər-Rəcai, y.y 1987.

Himyəri, Əbu'l-Abbəs Məhəmməd b. Cəfər, *Qurbu 'l- İsnad*, Nşr: əl-Mektebetü 'n-Nebevi, Tehran 1993.

Qummi, Məhəmməd b. Əli əl-Hüseyin b. Babəveyh (v.381/991), *Mən La Yahduruhu 'l-Fəqih*, (Təhqiq: Məhəmməd Cavad əl-Mağniyyə) Beyrut 1996.

Əhsai, İbn. Əbi Cumhur, *əl-Əvalu 'l-Ləali*, Naşir: Dar-ı Seyyid-i Şühəda, Qum 1985.

İraqi, İzzətullah, *Hüquqe Zənaşui dər İslam*, Tehran 1957.

Kazimi, FazilulCavad, *Məsəlikü 'l-Əfşam ila Ayati 'l-Əhkam*, Təhqiq: Məhəmməd Baqir əl-Bəhbudi və Məhəmməd Baqir Şərifzadə, Tehran, 1986.

Kuleyni, Əbu Cəfər Məhəmməd b. Yaqub, *Furuu 'l-Kafi*, (Təhqiq: Məhəmməd Cavad əl-Mağniyyə) Beyrut 1996,

Köse, Saffət, *İslam Hukukunda Hakkın Kötiyyə Kullanılması*, İstanbul 1997.

Lari, Seyyid Mücteba Musevi, *İslam ve Batı Mədəniyyəti*, Trc. İsmail Bəndiderya, Qum 2001.

Mağniyyə, Məhəmməd Cavad, *Fiqhu'l-İmam Cəfər əs-Sadiq*, Beyrut 1966.

-----, *ez-Zəvacu və 't-Talaq alə'l-Məzahibi'l-Xəmsə*, Beyrut 1960.

Məclisi, Məhəmməd Baqir (1111/1699), *Biharu'l-Ənvar fi Əxbari Əimməti'l-Əthar*, Tehran 1967.

Mehdevi, Seyyid Muhlisiddin (v.1967), *Zendeginame-yi Allame Məclisi*, İsfahan 1980.

Meybədi, Əhməd, *Xülasə Təfsiri Ədəbi və İrfani Qurani Məcid*, Tehran 1907.

Musəvi, Abdu'l-Hüseyn Şərəfuddin, *ən-Nəssu və'l-İctihad*, Nəcəf 1964.

Murtaza, Əbu'l-Qasım Əli b. Hüseyn Seyyid Şərif, *Rəsailu's-Şərif əl-Murtaza*, Təhqiq: Əhməd əl-Hüseyni və Mehdi Rəcə'i, Qum 1985.

Mütəhhəri, Murtaza (v.1979), *Nezame Hüquqe Zən dər İslam*, y.y, 1974.

-----, *Hüquqe Zen - Moğayese'i Hüquqe Bəşəri və Mədəni Zən dər İslam və Hüquqe Bəşər*, y.y 1951.

-----, *Hüquqe Zən*, Endişə Vijee Zən Dərgisi, Sayı 15-16, Tehran t.y.

Müfid, Əbu Abdullah Məhəmməd (v. 413/1022), *Əvailu'l-Məqalat*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid, Qum 1993.

-----, *əl-Aviz*, (Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid,) Qum, 1992.

-----, *ət-Təzkirə bi Üsuli'l-Fiqh*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid Qum 1993.

-----, *Əhkamu'n-Nisa*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid , Qum 1992.

-----, *Risalətun fi'l-Mehr*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid, Qum, 1993.

-----, *əl-İxtisas*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid , Qum 1989.

-----, *əl-İ'lam*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid , Qum, 1992.

-----, *Xülasətü'l-İcaz*, Nşr. əl-Mu'təmərü li's-Şeyx Müfid , Qum 1993.

-----, *əl-Füsulu'l-Muxtara*, Nşr. əl-Mu'təmərü li'ş-Şeyx Müfid , Qum 1980.

Nəcəfi, Məhəmməd Həsən b. Baqir b. Abdurrahim, *Cəvahiru'l-Kəlam fi Şərhi Şəra'i'l-İslam*, Təhqiq: Məhəmməd, əl-Kuçani, Beyrut, tsz,

Nəvəvi, Mirza Hüseyin, *əl-Müstədrəkü'l-Vəsail*, Qum 1986.

Savci, Məryəm, *Extelafe Hüquqe Zən və Mərd dər İslam və Qavanine İran*, Tehran 1958.

Səbzəvari, Abbas Əli Mahmudi, *Zən dər İslam*, y.y, 1954.

Sistani, Muhsin əl-Hakim Əli əl-Hüseyni, *əl-Məsailu'l-Müntaxabə*, y.y, 2001.

-----, *Minhacu's-Salihin*, Qum 1996.

-----, *əl-Fiqh li'l-Muğtəribin*, Qum 1996.

Satibi, Əbu İshaq, *əl-Muvafaqat fi Üsuli's-Şəria*, Qahirə, 1996.

Şövqani, Məhəmməd b. Əli, *Neylu'l-Əvtar Şərhu Muntəqa'l-Əxbar min Əhadisi Seyyidi'l-Əxyar*, Qahirə 1952.

Talo, Mehmet, *İslamda Karşılıklı Haklar ve Vazifeler*, Ankara 1976.

Təbərsi, Əli b. Həsən b Fazl b. Həsən (v.600/1203), *Mişqatu'l-Ənvar fi Ğurəri'l-Əxbar*, Nəcəf 1965.

Təbrizi, Yusif əl-Mədəni, *Minhacu'l-Əhkam fi'n-Nikah və't-Talaq*, y.y, 1998.

Tusi, İbn Hamza, *əl-Vəsilə*, Nşr: Məktəbətu Ayətullah Mar'aşi, Qum, 1987.

Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd b. əl-Həsən Şeyxu't-Taifə (v.460/1068), *Təhzibu'l-Əhkam fi Şərhi'l-Muqni'a*, Təhqiq: Məhəmməd Cavad əl-Mağniyyə, Beyrut 1996.

-----, *əl-Uddə fi Üsuli'l-Fiqh*, Təhqiq: Məhəmməd Rıza əl-Ənsari əl-Qummi, Qum 1996.

-----, *əl-İstibsar fima Uxtulifə minə'l-Əxbar*, Təhqiq: Məhəmməd Cavad əl-Mağniyyə, Beyrut 1996.

-----, *ət-Tıbyan fi Təfsiri'l-Quran*, Təhqiq: Məhəmməd Rıza əl-Ənsari əl-Qummi, y.y, 1988.

-----, *əl-Məbsut fi Fiqhi'l-İmamiiyyə*, Təhqiq: Məhəmməd Baqir əl-Bəhbudi, y.y, t.y.

-----, *Kitabu'l-Xilaf*, Təhqiq: Əli əl-Xorasani, Cavad əş-Şəhristani və Şeyx Mehdi, Qum, 1990.

-----, *ən-Nihayə fi Mücərrədi 'l-Fiqh və 'l-Fətava*, Beyrut 1970.

Ülvi, Seyyid Hadi, *əl-Cinsiyyətü 'z-Zukuriyyə*, y.y, t.y.

Yusif, Məhəmməd Hadi, *əl-Mər'ətü fi 'l-Cahiliyyəti və 'l-İslam*, “Risalətü's-Saqaleyn” Dərgisi, il 6, sayı 24, Qum 1988.

Xoi, Əbu'l-Qasım əl-Musəvi (v.1992), *Minhacu's-Salihin*, Nəcəf 1972.

Zəncani, Hüseyn Haqqani, *Hüquqe Xanevade dər İslam – Talaq ya Face'eye Enhelale Xanevade*, Tehran 1947.

XÜLASƏ

Müasir dövrdə İslam hüququ, hər baxımdan cəmiyyətin diqqət mərkəzindədir. İqtisadi böhran ərəfəsində İslam bank sisteminin alternativ çıxış yolu kimi göstərilməsi ilə yanaşı, dağılan ailələrin qarşısının alınmasında da dinin müqəddəs ailə məfhumu əsas məxəz rolu oynayır. Keçmişdə olduğu kimi müasir hüquq nöqtəyi-nəzərindən də qadın və kişinin boşama səlahiyyətləri maraq doğuran məsələdir. Bunun Cəfəri məzhəbindəki yeri və şəri əsaslarının tədqiqi əhəmiyyət kəsb edir.

РЕЗЮМЕ

В нынешнее время исламская правовая школа со всех сторон находится в центре внимания общества.

В условиях экономического кризиса в некоторых кругах исламская банковская система указывается как альтернативный путь выхода из этого положения.

Одновременно с этим в предотвращении разрушении семей в современном обществе религия и его священная понятия семья занимает важное место.

Как в прошлом так и в нынешнее время проблема развода между женщиной и мужчиной является вопросом вызывающий интерес в обществе.

Исследование этой проблемы и его место в правовой школе Джафари имеет большое значение.

NƏSİRƏDDİN TUSİNİN FƏLSƏFƏSİNDƏ VARLIQ VƏ MAHİYYƏT CƏHƏTİNDƏN RUH / NƏFS NƏZƏRİYYƏSİ

Dr. Anar QAFAROV

İslam düşüncəsində peripatetik filosofların bir şey hakkındaki tədqiqatları hər şeydən əvvəl o şeyin varlığının isbatlanmasından başlayıb, daha sonra mahiyyətinin açıqlanaraq ortaya qoyulması metoduna əsaslanır.¹ Ona görə ki, bizim bir şey haqqındaki bilgimiz “var mı?” və “əgər varsa nədir?” suallarının cavabı olacaq şəkildə iki cəhətdən meydana gəlir. Qısacası bir şey haqqındaki ilk təsəvvürümüz, o şeyin var olub olmadığına dairdir ki, bu halda “varlıq haqqındaki təsəvvür” bir şey haqqındaki “var mı?” sualına verilən cavabdır. Var olduğu isbatlanmış olan şey haqqındaki təsəvvürümüzün ikinci mərhələsi isə onun nə olduğuna dairdir. Beləliklə varlığı isbatlanmış olan şeyin nə olduğuna dair təsəvvürlər, eyni zamanda onun mahiyyətinə dair məlumatlardır. Bu məlumatlar “nədir?”, “nə üçündür?” və “necədir?” şəklindəki sualların cavablarıdır. Fəlsəfənin metodu olan bu prinsiplərin zəruriliyini diqqətə alan Nəsirəddin Tusi də ruh nəzəriyyəsində İslam filosoflarını izləyərək məsələyə əvvəlcə ruhun var olduğunu isbatlamaqla başlayıb, sonra onun mahiyyətini ortaya qoymağa çalışır.²

Tusinin ruhun varlığı mövzusunda düşüncələri İbn Sinanın əsaslandırmaqları ilə üst-üstə düşərək onun bu çərçivədə xarici və daxili müşahidə metoduyla ortaya qoyduğu izah və isbatları əhatə edir. Dahi filosofumuzun bu mövzudakı fikirlərinin nəticə etibarilə ruhun substantivliyi, onun cisim və cismə aid bir şey olmayıb, bədənə ölümündən sonra da varlığını davam etdirəcəyi kimi iddialarının əsasını təşkil edəcək mahiyyətdə olması, onun ruh nəzəriyyəsində İslam peripatetik fəlsəfəsinə

¹ Bax. İbn Sina, *Məbhas ‘ani’l-kuva’n-nəfsaniyyə*, (*Ahvalu’n-nəfs* adlı əsərin içində) thq. Əhməd Fuad əl Əhvani, Qahirə, Daru İhyai’l-Kutubi’l-‘Arabiyyə, 1952, s. 150.

² İslam filosoflarının bu çərçivədəki görüşləri üçün bax. Kindi, *Rəsail*, s. 266-267; İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], thq. George Ganawati, Said Zayid, Qahirə, əl-Hey’ətu’l-Mısıriyyətu’l-Ammə li’l-Kitab, 1975, s. 5-10.

bağlı qaldığını və xüsusən də İbn Sina paradiqmasını mənimsədiyini söyləməmizə imkan verir. Filosofumuzun İbn Miskəveyhin dünya görüşünün təsiri altında qalaraq varlıq mərtəbələri haqqında irəli sürdüyü düşüncələri³ əsas etibarilə insanın varlıqlar arasındakı yerinin, onun fəzilətli və fəzilətsiz olabiləcəyinin ontoloji əsasını təşkil etməklə birlikdə, ruhun varlığını da əsaslandıracaq mahiyyətdədir. Tusiyə görə ruh cansız varlıq təbəqəsindən canlı varlıq təbəqəsinə keçidin ayrıc nöqtəsində yer alır.⁴ Nəfs adıyla da ifadə edilən ruh,⁵ ünsürlərin bir-birinə qarışmasından meydana gələn mizacın etidala yaxınlığı nisbətində maaddə və surətdən ibarət olan təbii cismin növ olaraq ayrılmasını təmin edib, ona canlılıq qazandırır.⁶ Nəticə olaraq mizac mürəkkəb olan şeyin növ olaraq surətlərini (yəni bitki, heyvan və insan surətlərini) qəbul etməsinə uyğun şərait yaradır. Beləcə, növlərə aid surət, yəni nəfs və ya ruh hadis olan (yəni sonradan meydana gələn) mizaca uyğun olaraq meydana gəlir.⁷ Bu halda ruh da əzəli bir varlıq olmayıb, sonradan meydana gələn bir varlıqdır. Ruhun təbii canlı cismə gəlməsiylə cisimdə bəslənmə, böyümə, çoxalma, hissetmə, istək, arzu və hərəkət etmə şəklində fəaliyyət və vəsflər ortaya çıxar. Göründüyü kimi bu fəaliyyətlər və xüsusiyyətlər onların cisim olmalarından deyil, cisim olmalarını

³ Kosmik varlıq sahəsində müəyyən bir təbəqələşmənin mövcud olduğunu irəli sürən İbn Miskəveyh, bununla əsas etibariylə peyğəmbərlik nəzəriyyəsini əsaslandırmaq istəmişdir. (Bax. Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh" *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20, s. 204.) Əslində təbəqəli varlıq görüşü etibariylə böyük ölçüdə İbn Miskəveyhin təsirləri altında qalan Nəsirəddin Tusinin *Əxlaq-i Nasiri* adlı əsərində bu məqsədin izlərini İbn Miskəveyhin *əl-Fəvzu'l-asqar* adlı əsərindəki kimi bariz bir şəkildə olmasa da, görə bilərik. Beləki, Tusi, bu əsərində insan növünün dərəcələrinin zirvəsi olaraq vəhy və ilham ilə Allah'dan həqiqətlərin bilgisini və hökmlərini alan və insanların kamilləşdirilməsi, dünya və axirət işlərinin tərtib edilməsində səadət və xoşbəxtliyin səbəbi olan insanlardan bəhs edir. Bax. Tusi *Əxlaq-i Nasiri*, Tehran, h. 1369, s.59-62; qrs. İbn Miskəveyh, *Fəvzu'l-asqar*, thq. Salih Azimə, Tunis, əd-Daru'l-Arabiyyətu'l-Kitab, s. 111-118; e.mlf., *Təhzibu'l-əxlaq və tathiru'l-a'rak*, thq. İbnu'l-Hatib, 1398/1978, s. 76-81.

⁴ Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 59.

⁵ Bəzi əsərlərində Tusinin bu iki termini bir-birinin yerinə istifadə etdiyi görülür. Bax. Tusi, *Fusul (əl-Ədillətu'l-cəliyyə fi şərhi'l-Fusuli'n-Nasiriyyə* içində) haz. Abdullah Nemət, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Lubnan, 1986, s. 176-177; e.mlf., *Taarufu'l-ərvah ba'də'l-mufaraka (Təhzi'u'l-Muhassal* içində) Beyrut, 1405/1985, s. 525.

⁶ Tusi, *Əcvibətu məsaili İzzəddin Ebu'r-Rida Said b. Mansur b. Kəmunə əl-Bağdadi*, (Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə içində), haz. Abdullah Nurani, Tehran, Pijuhışgah-ı Ulum-u İnsani və Motaleat-i Fərhəngi, 1383 hş., s. 33; e.mlf., *Əhlaq-i Nasiri*, s. 59.

⁷ Tusi, *Əcvibətu məsaili İzzəddin Ebu'r-Rida Said b. Mansur b. Kəmunə əl-Bağdadi*, (Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə içində), s. 33; e.mlf., *əl-Kəmalu'l-əvvəl və'l-kəmalu's-sani (Təhzi'u'l-Muhassal* içində), s. 521.

aşan başqa bir prinsipdən qaynaqlanır ki, bu da ruh və ya nəfsdir. Canlı cismin təbəqələri bitkilərdən, heyvanlardan və insanlardan ibarət olduğuna görə ruh da bitki ruhu, heyvan ruhu və insan ruhu olmaqla üç növə ayrılır.⁸ Cisimlərdəki fəaliyyətlərdən hərəkətlə var olduğu isbatlanan ruh, təbii canlı cisimlərdəki fəaliyyətlərə nisbətə prinsip (məbdə),⁹ bitki və heyvanların varlıq qazanmasını təmin etməsi cəhətindən surət, varlıq cəhətindən üst və alt təbəqədə mövcud olan növləri meydana gətirməsi və növün kamilləşməsinə səbəb olması baxımından da kamillikdir. Kamillik isə, Tusiyə görə Aristotel və İbn Sinanın fəlsəfi anlayışında olduğu kimi birinci və ikinci kamillik olaraq iki qismə ayrılır. Belə ki, təbii cismi növ olaraq varlığa gətirən ruh, bu mənada ilk kamillikdir. Hətta bu halda ruhda ikinci kamillik də potensial olaraq mövcuddur. Buna əsasən ruh Aristotela aid bir tərifi¹⁰ Tusinin fəlsəfəsində də “potensial olaraq canlı olan təbii cismin ilk kamilliyidir.”¹¹ Ruhun/nəfsin növlərdəki bəslənmə, böyümə, çoxalma, hissetmə, idrak, iradəli hərəkət və düşünmə kimi fəaliyyətləri isə ikinci kamillikdir.¹²

Ruhun varlığı məsələsində Tusinin fikir və düşüncələrində böyük ölçüdə İbn Sinanın düşüncələrinin təsiri altında qaldığı görünür.¹³

⁸ Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, 56-57, 59-64.

⁹ Tusi, *Əcvibətu məsaili Şəmsuddin Muhəmməd Kîşî*, (*Əcvibətu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində), s. 286. İbn Sinadan fərqli olaraq Tusi, ruhdan, ondan meydana gələn fəaliyyətlərə nisbətə qüvvə olaraq deyil prinsip olaraq bəhs edər. Qısacası Tusinin düşüncə sistemində ruhun fəaliyyətlərə nisbətə potensial olması istiqamətində hər hansı bir açıqlama mövcud deyil ki, bu da onun İbn Sinadan fərqli cəhətidir. İbn Sinanın bu çərçivədəki düşüncələri üçün bax. İbn Sina, *əş-Şifa* [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 6.

¹⁰ Bax. Aristoteles, *De Anima*, trc. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yay., 2001, s. 66 (412b).

¹¹ Tusi, *Əcvibətu məsaili Şəmsuddin Muhəmməd Kîşî*, s. 286; e.mlf., *əl-Kəmalu'l-əvvəl və'l-kəmalu's-səni*, s. 521; e.mlf., *Təcridu'l-i'tikad*, thq. Muhəmməd Cəvad əl-Hüseyni əl-Cəlalî, Qum, Məktəbətul-l'İlami'l-İslam, 1406/1986, s. 106.

¹² Tusi, *Əcvibətu məsaili Şəmsuddin Muhəmməd Kîşî*, s. 286; e.mlf., *əl-Kəmalu'l-əvvəl və'l-kəmalu's-səni*, s. 521; Hillî, *Kəşfu'l-murad fi şərhi Təcridi'l-i'tikad*, Beyrut, 1408/1988, s. 160-161; qrs. İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 5-10; Ali Durusoy, *İbn Sina Fəlsəfəsində İnsan və Âlemdeki Yeri*, İstanbul, MÜİF Yay., 1993, s. 34-36.

¹³ İbn Sinanın bu çərçivədəki bənzər izahları üçün bax. İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 5-10, 196, 207; e.mlf., *əl-Adhaviyyə fi'l-məad*, thq. Hasan Asi, Beyrut, Muassəsetul-Camiyyə, 1407/1987, s. 120, 123-124; e.mlf., *əl-İşarat və't-tənbihat*, thq. Süleyman Dünya, Qahirə, Darul-Maarif, 1960, c. 3-4, s. 893; e.mlf., *Kitabu'n-nəcat*, thq. Macit Fahri, Beyrut, Darul-Âfaki'l-Cədidə, 1405/1985, s. 196-197; e.mlf., *ət-Ta'likat*, thq. Abdurrahman Bedevi, Qum, Məktəbətul-l'İlami'l-İslami, 1984, s. 55.

Fəqət, ruhun varlığına bağlı bu əsaslandırma və izahlardan hərəkətlə ruhu tərif etməyə çalışsaq da, bu tərifin ruhun mahiyyətini ortaya qoyacaq keyfiyyətdə olduğunu iddia edə bilmərik. Ona görə ki, ruhun həm ilk kamillik, həm də ikinci kamillik olaraq tərifini onun mahiyyətinə bağlı bir tərif olmayıb, bədənin funksiyalarından hərəkətlə meydana gələn bir tərifdir. Bu halda hərəkət nöqtəmiz bədən və ya cisim olmadan, ruhun varlığını əsaslandırmamız nə qədər mümkün ola bilər? İbn Sinanı ruhun varlığını daxili təcrübə metoduyla əsaslandırmağa sövq edən bu sual Nəsirəddin Tusini də ruhun varlığını İbn Sinanın bu ikinci metoduyla əsaslandırmağa sövq etmişdir. Hətta Tusinin, bu mövzudakı fikir və düşüncələrinə şərh yazdığı ustası İbn Sinanın *əl-İşarat və't-tənbihat* adlı əsərindən bilavasitə iqtibaslar etməsi, onun İbn Sinanın fəlsəfə sisteminin təsirinə nə dərəcədə məruz qaldığını göstərən başqa bir dəlildir. Tusinin ruhun varlığı mövzusunda daxili təcrübə metodundan hərəkətlə irəli sürdüyü düşüncələrinə gəlinə, o, əvvəlcə ruhun bariz bir həqiqət olduğunu və özlüyündə isbata möhtac olmadığını söyləməklə problemə girir. Tusiyə görə ağıllı insanın nəzərində ən açıq və aşkar olan şey, onun öz varlığı və həqiqiliyidir. Belə ki, insan yatdığı, oyaq və sərxoş olduğu halda heç bir şeyin fərqi olmasa da öz zatının, yəni, mövcudluğunun fərqi vardır.¹⁴ Bunun üçün hər hansı bir dəlilə ehtiyac yoxdur. Tusinin İbn Sina mənbəli olan bu şəkildəki düşüncə tərzini,¹⁵ ruhun varlığı istiqamətində bir dəlildən bəhs edə bilmənin imkansızlığını ortaya qoyur. Çünki, dəlilin xüsusiyyəti, dəlilləndirilən (yəni əsaslandırılan) şey üçün dəlili irəli sürənə vasitə olmasıdır. Bir insanın öz varlığı üçün bir dəlildən bəhs etməsi, - Tusinin ifadəsilə desək - zat (yəni insanın özü və ya substansiyası) hər vaxt zatlara olduğu halda zata dəlil gətirilməsi deməkdir.¹⁶ Ruh və ya nəfs hər kəsin “mən” deyə işarə etdiyi şeydir.¹⁷ Bu anlamda ruh insanı insan edən şeydir. Buna əsasən ruh vardır və onun varlığı haqqında bir əsaslandırma və dəlildən bəhs edə bilmərik. İnsan ruhunun varlığına bağlı bu şəkildəki düşüncələrin

¹⁴ Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 49; İbn Sina, *əl-İşarat və't-tənbihat*, (Tusinin şərhilə birlikdə) thq. Süleyman Dünya, Beyrut, Muəssəsətu'n-Numan, 1413/1992, c. 2, s. 343-344.

¹⁵ Çünki, eyni izahlar İbn Sinanın *əl-İşarat və't-tənbihat* adlı əsərində də mövcuddur. Bax. İbn Sina, *əl-İşarat və't-tənbihat*, Beyrut, 1413/1992, c. 2, s. 343-344.

¹⁶ Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 49.

¹⁷ Tusi, *Fusul*, s. 176.

daha geniş ifadəsini İbn Sinanın “havada və ya boşluqda asılı adam” metaforunda görə bilərik. Belə ki, Tusinin ustadı olan İbn Sinaya görə insan sanki, bir anda kamil bir şəkildə, gözləri xarici şeylərin müşahidəsinə qapalı, havanı hiss etməyəcək və üzvləri birbirinə toxunmayacaq bir şəkildə havada və ya boşluqda asılı vəziyyətdə yaradılsa o, hissetmə üzvləri ilə heç bir şeyi hiss edə bilmədiyi bu vəziyyətdə ikən belə yenə də öz varlığının şüurunda olur. Deməli ruh və ya nəfs hiss etmə üzvləri vasitəsi ilə əldə edilən məlumatlardan məhrum olduğu bir şəraitdə belə heç bir şey bilməyə də yenə də özünü bilir.¹⁸

Bəs Tusinin yenə İbn Sinadan iqtibas etdiyi “ruh/nəfs, hər kəsin mən deyə işarə etdiyi şeydir.”¹⁹ şəklindəki bir tərifini nəfsin varlığı və onun mahiyyəti cəhətindən bir tərif olaraq qiymətləndirə bilərikmi? Problemi Tusi ilə məktublaşan və qeyd edilən mövzuya Tusiye verdiyi suallar arasında da yer verən Sədrəddin Konəvinin (v. 672/1274) sözlərilə daha bariz bir şəkildə belə ifadə edərik: “Hər kəsin mən deyə işarə etdiyi şey nəfsmi? Bu nəfsin və ya ruhun həqiqəti nədir?”

Konəviyə görə buradakı müşkül nöqtə, bədəni idarə edib, ruh və ya nəfs olaraq adlandırılan bir şeyin mövcud olduğunun bilinməsində deyil, bədəni idarə edən bu şeyin mahiyyətinin bilinməsindədir. Problemə varlığın bilgisilə mahiyyətin bilgisinin ayırd edilməsi aspektindən yanaşan Konəvi, bu mənada nəfsin mahiyyətini bilmənin bədhî (a priori) olmadığını iddia edir.²⁰ Digər cəhətdən Konəviyə görə insanın özü haqqında təcrid etmə metoduyla “mən” deyə vardığı nəticə onun həqiqəti olmaya bilər. Çünki, insan xarici obyektləri tamamilə və bütün cəhətləri ilə tərif etməkdə yetərsiz qaldığı kimi özü haqqında da yanıla bilər. Nəticədə ola bilər ki, insan hər hansı bir aksidensiyasını və özünü təşkil etməyən xüsusiyyətini bu mənəm və ya mənim özumdür (yəni məni mən edən şeydir) deyə adlandıra bilər.²¹

Konəvinin verdiyi sualları Tusi cavabsız qoysa da onun ruhun/nəfsin idrakı mövzusunda fikirləri ilə ustadı olan İbn Sinanın “uçan adam” və ya

¹⁸ Bax. İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 13.

¹⁹ Bax. İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 225-226; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlıq Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 109-110.

²⁰ Konəvi, *əl-Murasəlat beynə Sadruddin Konəvi və Nairuddin Tusi*, thq. G. Schubert, Beyrut, 1995, s. 167; bu əsərin tərcüməsi üçün bkz. *Sadreddin Konevi ile Nasiruddin Tusî Arasında Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 191.

²¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 156.

“havada asılı adam” misallarında və yenə bu çərçivədə mənlik şüurunun təbiəti mövzusundakı izahları qeyd edilən sualların cavabı mahiyyətindədir. Belə ki, hər şeydən əvvəl bizim obyektlərə dair biliyimiz hiss etmə üzvlərimiz vasitəsi ilə meydana gəlir. Amma ruhun/nəfsin özünü idrak etməsi isə hər hansı bir vasitəyə ehtiyac olmadan meydana gəlir. Qısacası bir hiss etmə orqanı, ruh ilə ruhun zəti (yəni özü) arasında vasitə ola bilməz. Ruhun özünü idrak etməsi məsələsini daha bariz bir şəkildə ifadə edə bilmək üçün Tusi, filosofların idrak edən (yəni ağıl) , idrak edilən (yəni ağılın idrak etdiyi şey) və idrakın (yəni bilginin) bir olduğu fikrini qeyd edir.²² Tusinin qeyd etdiyi bu fikri İbn Sinanın bu mövzudakı düşüncələri işığında belə izah edə bilərik: İnsan ruhu öz varlığının şüurunda olduğu halda bilən (yəni âkil) ilə bilinən (mâkul) arasında bir vasitə olmadığı üçün bu çərçivədəki məlumat ən doğru və ən qəti bir məlumatdır. Mənlik şüuru əldə edilməsi cəhətindən “müşâhidə” yoluyla qazanılan moduslar qurupuna, qətilik və doğruluq cəhətindən isə qəti bilginin ifadə edən moduslar qurupuna daxildir. Bu cəhətdən mənlik şüuru insan ruhunun və ya nəfsinin biləcəyi ən qəti və ən doğru bilgidir. Bu növ bildidə hər hansı bir vasitə olmadığı üçün insan ruhu/nəfsi özünü təəvvür etdiyi an təsdiq meydana gəlir.²³ Buna əsasən mənlik şüurunun təbiəti etibarıyla bizim xarici aləmdəki maddəyə bağlı varlıqlar haqqındakı bilimizdən fərqli olduğunu söyləyə bilərik. Çünki, maddi varlıqlar bir vasitəyə (yəni hiss etmə orqanlarımıza) bağlı olaraq bilinirlər. Belə bir vəziyyətdə isə onlar haqqında tam olaraq təəvvür və məlumat əldə etmək Konəvînin də qeyd etdiyi kimi imkansız ola bilər. Amma insan ruhunun və ya nəfsinin özünə aid təəvvür və məlumatı vasitəsiz bir şəkildə meydana gəldiyi üçün –ki, bunu Tusi də xüsusən qeyd edir²⁴– burada onun varlığı haqqındakı bilgisi də İbn Sinanın söylədiyi kimi qəti və doğru bir məlumat olur. Xülasə, “mən” deyilən varlıq ruh və ya nəfs olub, bədən və ya bədənin hər hansı bir aksidensiyası deyil. Əgər “mən” deyilən varlıq bədən ya da bədənin aksidensiyası olsaydı bədəndən bir şeylər əksildiyi an öz varlığımızın var olan bir şey olaraq şüurunda ola bilməzdik.

²² Bax. Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 53-54.

²³ İbn Sina, *Kitabu'l-Mubahasat*, (*Aristû ində'l-Arab*, içində), haz. Abdurrahman Bədəvi Qahirə, 1947, s. 133 [51]; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 48-49.

²⁴ Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 53-54.

Əl, ayaq və ya hər hansı bir üzvümün varlığını bilməsəm belə şübhəsiz mən yenə mənəm. Onlardan birinin olmaması mənim məniyyəmi əksiltməz və məniyyəmin varlığını ortadan qaldırmaz. Bu üzvlər insana tabe olan şeylərdir. Qısacası onlar olmasalar da mən, yenə də “mənlilik” şüuruna sahib olardım. Buradaki “mən” ilə “hiss etdim, idrak etdim və etdim” fellərinin sonundakı “im” şəkilçisi ilə müəyyənləşən subyekt olan “mən” nəzərdə tutulur. Yəni fiziki varlığımız deyil.²⁵

İbn Sinanın “insan nəfsi nə vaxt öz varlığını təsəvvür edərsə o an təsdiq meydana gəlir.” şəklindəki fikri, nəfsin özünü idrak etmədə mahiyyətinə aid təsəvvürü əldə edib etməyəcəyi mövzusunda da müəyyən qədər şərhedici bir keyfiyyət daşıyır. Belə ki, İbn Sinaya görə insan ruhu və ya nəfsi özünü bildiyi an özünə aid həqiqəti də bilər. Digər mümkün varlıqları yəni maaddi varlıqların bilinməsi prosedurunda onların mahiyyətləri varlıqlarından zehnimizdə ayrıldığı halda nəfsin bilinməsi məsələsində belə bir prosedurdan bəhs edə bilmərik. Bunu analogi olaraq belə izah edə bilərik: Nəfs və ya ruh özünü idrak etdiyi an onun varlığı ilə mahiyyətini bir birindən ayırmaq maddi varlıqların varlığı ilə mahiyyətlərinin zehin xaricində ayrılmasının imkansızlığı kimi²⁶ imkansızdır.²⁷ Bu halda nəfsin özünü dərk etmədə onun varlığına bağlı təsəvvürü ilə mahiyyətinə bağlı təsəvvürü bir dəfədə meydana gəlir. Beləcə əldə edilən bilgi, nəfsin və ya ruhun varlığıyla birlikdə mahiyyətinin də bilgisidir. Nəfsin bilinməsində onun üçün mövcud olan bu vəziyyət, bizi “nəfsin varlığı ilə mahiyyətinin eyni olduğu və ya nəfs üçün bir varlıq-mahiyyət ayrımından bəhs edilə bilinməyəcəyi”²⁸ kimi xətalı bir nəticəyə götürməməlidir. Çünki, varlıq-mahiyyət ayrımının –bunu ontoloji bir problem halına gətirib ilk ortaya qoyan– Fərabidən (v. 339/950)²⁹ etibarən həm İbn Sina³⁰ həm də onun yolunu davam etdirən Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi sistemində yalnız “varlıq” xaricində bir həqiqəti

²⁵ İbn Sina, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], s. 225-227; e.mlf., *Kitabu'l-Mubahasat*, s. 207 [370], 210 [380-381]; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdəki Yeri*, s. 44-45.

²⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Gelişim Matbaası, 1983, s. 80.

²⁷ Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdəki Yeri*, s. 49

²⁸ Bax. Ali Durusoy, *e.ə.*, s. 49

²⁹ Farabi, *ət-Ta'likat*, thq. Cəfər Al-i Yasin, Beyrut, Daru'l-Mənahil, 1408/1988, s. 41-42; Azim Hamzaïyan, “Xacə Nasir dər miyan-i mutəkəlliman və fəyləsufan”, *Kəyhan-i Əndişə*, Tehran, 1374 hş., S. 62, s. 62. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 74, 83.

³⁰ Ali Durusoy, “İbn Sina” *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20, s. 326.

olmayan Zorunlu Varlıq (Vacibu'l-Vucud) haqqında bəhs edilməyəcəyi düşüncəsi ittifaqla qəbul edilmişdir.³¹ Elə isə ruh və ya nəfs mümkün varlıqlar qismindən olduğu üçün onun da varlıq-mahiyyət ayrımına tabe olması labüddür.³²

Tusinin, ruhun və ya nəfsin varlığı mövzusunda izah və şərtləri ruhun varlığının əsaslandırılması ilə birlikdə, eyni zamanda onun mizac olmadığı, sonradan meydana gəldiyi, mücərrəd bir substansiya, bədəndən fərqli bir varlığa sahib olduğu və nə cisim nə də cismani bir şey olmadığı istiqamətindəki iddialarının da əsasını təşkil edir. Digər tərəfdən məsələnin ruhun ölümsüzlüyü problemi ilə də əlaqəli olması, dahi filosofumuzun buradakı düşüncələrinin İslam axirət inancının fəlsəfi əsaslarının ortaya qoyulması cəhətindən nə qədər əhəmiyyətli olduğunu da göstərir.

³¹ Tusi, *Əcvibət məsaili Sadruddin əl-Konəvi*, (*Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində) s. 222.

³² Tusi, *Təcridu'l-i'tikad*, s. 143, e.mlf., *Əsasul-iktibas*, tsh. Muderris Rızavi, 4.basıqı, Tehran, Danişgah-i Tehran, 1988, s. 38.

ƏDƏBİYYAT

1. ARİSTOTELES, *De Anima*, trc. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yay., 2001, s. 66 (412b).
2. ATAY Hüseyn, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.
3. BAYRAKDAR Mehmet, "İbn Miskeveyh" *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20, s. 204.
4. DEMİRLİ Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, İz Yay., 2005.
5. DURUSOY Ali, "İbn Sînâ" *DİA*, İstanbul, 1999, c. 20, s. 326.
6. -----, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, MÜİF Yay., 1993.
7. FƏRABİ, *ət-Ta'likat*, thq. Cafər Al-i Yasin, Beyrut, Daru'l-Mənahil, 1408/1988.
8. HAMZAIYAN Azim, "Xacə Nasir dər miyan-i mutəkəlliman və fəyləsufan", *Kəyhan-i Əndişə*, Tehran, 1374 hş., S. 62, s. 62.
9. HİLLİ, *Kəşfu'l-murad fi şərhi Təcridi'l-i'tikad*, Beyrut, 1408/1988.
10. İBN MİSKƏVEYH, *Fəvzu'l-asqar*, thq. Salih Azimə, Tunis, əd-Daru'l-Arabiyyətu'l-Kitab, s. 111-118.
11. -----, *Təhzibu'l-əxlaq və tathiru'l-a'rak*, thq. İbnu'l-Hatib, 1398./1978.
12. İBN SİNA, *əl-Adhaviyyə fi'l-məad*, thq. Hasan Asi, Beyrut, Muəssəsətu'l-Camiiyyə, 1407/1987, s.120, 123-124
13. -----, *əl-İşarat və't-tənbihat*, (Tusinin şərhilə birlikdə) thq. Süleyman Dünya, Beyrut, Muəssəsətu'n-Numan, 1413/1992, c. 2, s. 343-344.
14. -----, *əl-İşarat və't-tənbihat*, Beyrut, 1413/1992, c. 2, s. 343-344.
15. -----, *əl-İşarat və't-tənbihat*, thq. Süleyman Dünya, Qahirə, Daru'l-Maarif, 1960, c. 3-4, s. 893
16. -----, *əş-Şifa*, [ət-Tabiiyyat, ən-Nəfs], thq. George Ganawati, Said Zayid, Qahirə, əl-Hey'ətu'l-Mısıriyyətu'l-Ammə li'l-Kitab, 1975, s. 5-10, 196, 207, 225-227.

17. -----, *ət-Ta'likat*, thq. Abdurrahman Bedevi, Qum, Məktəbətul-İlami'l-İslami, 1984, s. 55.
18. -----, *Kitabu'l-Mubahasat*, (*Aristû ində'l-Arab*, içində), haz. Abdurrahman Bədəvi, Qahirə, 1947, s. 133 [51], 207 [370], 210 [380-381].
19. -----, *Kitabu'n-nəcat*, thq. Macit Fahri, Beyrut, Daru'l-Âfaki'l-Cədidə, 1405/1985, s. 196-197.
20. -----, *Məbhas 'ani'l-kuva'n-nəfsaniyyə*, (*Ahvalu'n-nəfs* adlı əsərin içində) thq. Əhməd Fuad əl Əhvani, Qahirə, Daru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabiyyə, 1952, s. 150.
21. KİNDİ, *Rəsail*, s. 266-267;
22. KONƏVİ, *əl-Murasəlat beyne Sadruddin Konəvi və Nairuddin Tusi*, thq. G. Schubert, Beyrut, 1995.
Sadreddin Konevi ile Nasiruddin Tusî Arasında Yazışmalar, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2002.
23. TUSİ Nəsirəddin, *Əxlaq-i Nasiri*, Tehran, h. 1369.
24. -----, *Əcvibət məsaili Sadruddin əl-Konəvi*, (*Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində), haz. Abdullah Nurani, Tehran, Pijuhışgah-ı Ulum-u İnsani və Motaleat-i Fərhəngi, 1383 hş., s. 222.
25. -----, *Əcvibətu məsaili İzzəddin Ebu'r-Rida Said b. Mansur b. Kəmunə əl-Bağdadi*, (*Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində), s. 33.
26. -----, *Əcvibətu məsaili İzzəddin Ebu'r-Rida Said b. Mansur b. Kəmunə əl-Bağdadi*, (*Əcvibetu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində), s. 33.
27. -----, *Əcvibətu məsaili Şəmsuddin Muhəmməd Kişî*, (*Əcvibətu'l-məsail'n-Nasiriyyə* içində), s. 286.
28. -----, *əl-Kəmalu'l-əvvəl və'l-kəmalu's-sani* (*Təlhisu'l-Muhassal* içində), s. 521.
29. -----, *Əsasul-iktibas*, tsh. Muderris Rızavi, 4.basıq, Tehran, Danişgah-i Tehran, 1988, s. 38.
30. -----, *Fusul (əl-Ədillətu'l-cəliyyə fi şərhi'l-Fusuli'n-Nasiriyyə* içində) haz. Abdullah Nemət, Beyrut, Daru'l-Fikri'l-Lubnan, 1986.
31. -----, *Taarufu'l-ərvah ba'də'l-mufaraka* (*Təlhisu'l-Muhassal* içində) Beyrut, 1405/1985.
32. -----, *Təcridu'l-i'tikad*, thq. Muhəmməd Cəvad əl-Hüseyni əl-Cəlali, Qum, Məktəbətul-İlami'l-İslam, 1406/1986, s. 106.

XÜLASƏ

Bu məqalədə dahi filosofumuz Nəsirəddin Tusinin ruh nəzəriyyəsi tədqiq edilmişdir. Filosofumuzun ruh nəzəriyyəsini əhatə edən bu məqalədə bizi maraqlandıran əsas məsələ ruhun varlıq və mahiyyətidir. Bu çərçivədə Tusinin ruhun varlığı və mahiyyəti məsələsini hansı əsaslara görə izah etdiyi və kisacası qeyd edilən problemi necə əsaslandırıdığı məsələsi üzərində durulmuş və bu mövzuda irəli sürdüyü fikir və dəlillərə yer verilmişdir. Bununla bərabər filosofumuzun bu çərçivədəki görüşləri özündən əvvəl bu mövzuda əsərlər yazmış olan İslam filosoflarının fikir və düşüncələri ilə müqayisəli şəkildə ələ alınıb, dəyərləndirilmişdir. Çün ki, məsələnin müqayisəli bir şəkildə dəyərləndirilməsi Tusinin İslam filosofları arasındakı mövqeyinin təsbit edilməsi cəhətindən əhəmiyyətlidir. Əlavə olaraq məqalədə ələ alınan mövzunun Tusinin fəlsəfi sistemində nə kimi əhəmiyyət kəsb etdiyi məsələsinə də toxunulmuşdur.

РЕЗЮМЕ

В этой статье обсуждено мнение Насируддин Туси, что как он обосновывал проблему духа и как это подтверждено доказательствами. Но прежде всего мы обсуждали мысли и мнение Исламских философов до времени Туси. Потому что этот метод важен для того как было мыслить до времени Туси об упомянутой теме и нужно определять подсказывал ли Туси разные мысли. Поэтому в этой статье мы оценивали мнение философа сравнительно с мыслями Исламских философов до его времени. В таком случае в этой статье мы старались определять в какой позиции Туси находится между Исламских философов и влияние их мыслей на Туси. К тому же в статье исследовался вопрос важности этой концепции в его системе философии.

SUMMARY

In this article I have dealt with Nasiraddin Tusi's conception of psychology depending upon his writings. The main problem in this conception is existence of soul. I have researched his views and arguments about this problem. In this context ``Tusi on what grounds substantiate this problem which have been mentioned?`` is main question of our article. To answer this question is first aim of our article. Furthermore, I have compared his views with view or thoughts of other Islamic philosophers who worked on this issue before him. Because evaluating Tusi's views with comparing with view or thoughts of other Islamic philosophers is important from course or direction of to determine the place of Nasiraddin Tusi in psychological thought in context of matters which have been mentioned.

İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMUNDA KADINLARIN TEZYİNİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR

*i.e.n. Elnurə ƏZİZOVA**

Tabiat olarak temizliğe ve güzel gözükmeye temayüllü yaratılmış insanın, saç, yüz ve vücut bakımına zaman ve çaba harcadığı hususu, uygulamada tarihsel ve kültürel bazı farklılıklar arz etmekle birlikte beşer tarihi boyunca bütün toplumlarda görülmüştür. Söz konusu bakım olunca, mizaç itibarıyla gerek kendileri gerekse çevreleri konusunda daha fazla estetik hayranı olan kadınlarda bu husus ayrı bir önem arz etmektedir. Temizliğin ötesinde bir ihtiyaç olarak telakkî edildiği için süslenme gereksiniminin karşılanması, tezyinle uğraşan belli başlı meslek sahiplerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber döneminde özel olarak *mâşita* (المَاشِطَة)¹, genel olarak *mukayyine* (المُقَيِّنَة) veya *kayne* (القَيْنَة)² diye isimlendirilen kadın bakım uzmanlarının, saç, yüz ve vücut bakımını üstlenen zümrenin belli başlı aktörleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ileride ayrıntılarıyla görüleceği üzere saçların yıkanıp şekillendirilmesi, yüzün tüylerinin alınması, kaşların biçimlendirilmesi ve dönemin bir çeşit modası sayılabilen dişlerin arasının yontulması (تَفْلُج)³ gibi hususlar, toplumda *mâşita* ve *mukayyine* veya *kayne* diye bilinen bu meslek erbabınca hayata geçirilmekteydi.

Konuyla ilgili kaynaklardaki veriler, Câhiliye ve İslâm'ın ilk dönemlerinde gerek yerleşik gerekse göçebe halk arasında özellikle düğün

* Xəzər Universiteti

¹ Bk. Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs* (thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân), I-IV, Beyrut 1396, IV, 132; Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs* (thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî), I-III, Mekke 1402, I, 654; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y., VII, 402-403.

² Bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988, V, 219; Ebû Ubeyd, *Garîbu'l-hadîs*, IV, 132; Hattâbî, *Garîbu'l-hadîs*, II, 577; İbn Manzûr, XIII, 351-352.

³ Halîl b. Ahmed, VI, 127; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1986, s. 258; İbn Manzûr, II, 346.

için özenle süslenen gelinler başta olmak üzere, kadınların günlük yaşamlarındaki periyodik saç ve yüz bakımını üstlenen kuaförlerle ilgili bilgi sunmaktadır. İbn İshâk'tan gelen bir rivayete göre, İslâm'ın zuhuru sırasında Dırâr b. Hattâb el-Fihri, Kureyşli bir grupla kendilerinden intikam almak üzere Devs kabilesi üzerine gitmiş ve kabilenin azatlılarından Ümmü Gaylân isimli bir kuaförün evinde konaklamışlardı. Bu kadın gelinleri süslemek (تَمَشِطُ النِّسَاءَ) ve kadınların saç vs. bakımını yapmakla (تَجْهِّزُ الْعَرَائِسَ) uğraşıyordu.⁴ Kaynaklardaki bir diğer veriye göre, Ümmü Züfer isimli bir kuaför, Hz. Peygamber'in hanımı Hatice'nin kuaförlüğünü yapmış ve Hz. Peygamber'in anlattığına göre Hz. Hatice hayattayken bu kadın, muhtemelen sadece ziyaret amaçlı değil, mesleği icabı sık sık evlerini ziyaret etmiştir.⁵ Hişâm b. Kelbî'den gelen bir rivayete göre, Kureyş'in halifi olan Kesîr b. Salt el-Kindî'nin mevlâsı Âişe kuaförlükle iştigal etmekteydi. İbnü Âişe diye bilinen şair oğlu Muhammed'in ifadelerine göre, bu lakabı kendisine çocukluğunda kuaför annesiyle birlikte gittiği yerlerde, muhtemelen kendilerine bakım yapılan kişilerce verilmiştir.⁶ Yine Hişâm b. Kelbî'nin aktardığı bir rivayete göre, Varaka b. Nevfel'in yeğeni Büsre bint Safvân, Mekkeli kadınların kuaförlüğünü yapmaktaydı ().⁷ Kaynakların kendisinden mâşita olarak bahsettiği bir diğer hanım sahâbî, Hz. Osmân'ın kız kardeşi, Mekke'nin fethi günü müslüman olan Âmine bint Affân'dır.⁸ Kuşeyr kabilesinden Ümmü Ri'le isimli bir kuaförün Hz. Peygamber'e gelerek kadınları eşleri için süslemesinin bir sakıncası olup olmadığını sormuş ve kadınların boş zamanlarında yapıldığı sürece onları

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 361; Cümahî, *Tabakâtu fühûli's-şu'arâ* (thk. Mahmûd Muhammd Şâkir), I-II, Cidde t.y., I, 251; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992, VIII, 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV. Beyrut 1981, III, 106.

⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-V, Beyrut 1418/1997, V, 448; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 211; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 160; Makrizî, *İmta'ü'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisî) I-XV. Beyrut 1420/1999, X, 54.

⁶ Bk. İsfahânî, *el-Eğâni* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV. Beyrut 1986, II, 195.

⁷ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 536.

⁸ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 475.

süslemesinin ve bakım yapmasının bir mahzuru bulunmadığı cevabını almıştır.⁹

Farklı bölgelerden çeşitli kabilelere mensup kuaför kadınlarla ilgili kaynaklardaki verilerden hareketle, Hz. Peygamber döneminde bu mesleğin icracılarının toplumdaki sosyal statüsüyle ilgili fikir edinilebilir. Şöyle ki genellikle tabakat kitaplarından aktarılan kayıtlar ışığında kuaförlerin bir kısmının mevali veya köle tabakasından olduğu, fakat aralarında Büsre bint Safvân, Âmine bint Affân ve Ümmü Ri'le el-Kuşeyriyye'nin de bulunduğu toplumun hür kesiminden hanımların da kuaförlükle iştigal ettiği görülmektedir.

Kaynakların kendilerinden kuaför olarak bahsettikleri dışında, isimleri zikredilmeksizin bazı cariyelerin sahiplerine kuaförlük hizmeti de verdikleri anlaşılmaktadır. İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivayet, bazı hali vakti yerinde şahısların evlenirken mihr olarak hanımlarına verdikleri çeşitli hediyeler arasında kuaför (مَاشِطَة) bir cariyeye (قَيِّنَة) de bulunduğu dikkat çekmektedir.¹⁰ Bu kayıttan da anlaşıldığına göre, bazı kişilerin, muhtemelen diğer sorumluluklarının yanında özel olarak kadınların saç ve vücut bakımıyla iştigal eden cariyeleri bulunmaktaydı. Meselâ Ümmü Seleme'nin bir gün cariyesi (kayne) tarafından saçları tarandığı sırada Resûlullâh'ın insanlara hitabını duyarak cariyeyi durdurduğu ve konuşmayı dinlemek için dışarıya çıktığı aktarılmaktadır.¹¹ Eşiyle arasındaki anlaşmazlığı çözmesi için Huveyle bint Huveylid isimli hanım kendisine geldiğinde, Resûlullâh'ın yanında bir mâşitanın onun saçlarını taramakta olduğu rivayet edilmektedir.¹² Mezkur kayıt, kadın kuaförlerin erkek saç veya vücut bakımıyla da ilgilendiklerine işaret etmektedir. Zira hadis kaynaklarında geçen bir habere göre, Yemen'den Mekke'ye dönen Ebû Mûsâ el-Eşârî, tavaf ve sa'y vecibelerini yerine getirdikten sonra ihramdan çıkarak Kays

⁹ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 204.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968, VII, 145.

¹¹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981, "Fedâil", 29; İbn Hanbel, VI, 297.

¹² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (thk. Hamdi Abdülmecid Selefi), I-XXV, Beyrut t.y XI, 265; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994, VII, 382. Ayrıca bk. Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, I-XXX, Beyrut 1405, XXVIII, 3; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1388/1969, IV, 321.

kabilesinden bir kadına saçını taratmış veya yıkatmıştır (مَشَطَتْ).¹³ Hz. Peygamber'in baldızı ve amcası Abbâs'ın hanımı Ümmü Fadl'ın (Lübâbe bint Hâris) Medîne'deki evini sık sık ziyaret ettiği, Ümmü Fadl'ın kendisine saç bakımı yaptığı (تُفْلِيه) ve gözlerini sürmelediği rivayet edilmektedir.¹⁴

Saç ve bıyıkları keserek şekillendirme, tırnak ve diş temizliğine özen gösterme gibi temizlik amaçlı uygulamalar arasında zikredilen koltukaltı kılların alınması,¹⁵ bu uygulamanın Hz. Peygamber dönemi İslam toplumunda da önemsenen sağlık ve temizlik işlerinden birisi olduğunu göstermektedir. Ensarlı hanım sahabîlerden Ümmü Atıyye'nin evinde kaylûle yapan Hz. Ali'nin, evin hizmetçisi Ümmü Şürâhil'e koltukaltı kıllarını aldırıldığına dair İbn Sa'd rivayetinden,¹⁶ bu temizlik işleminin erkeklere de muhtemelen bu konuda beceri sahibi hanımlar tarafından uygulandığı söylenebilir. İbn Sa'd'ın rivayetinden Ümmü Şürâhil'in efendisinin isteği üzerine mi misafire bu temizlik hizmetini sunduğu, yoksa Hz. Ali'nin onun bu konudaki ünü sebebiyle mi kaylule yapmak üzere Ümmü Atıyye'nin evine gittiği hususu açık değildir. Fakat gerek Ümmü Atıyye'nin devrin savaşlarına katılarak sağlık hizmetlerinde özel görev üstlenmiş olması¹⁷, gerekse Resûlullâh'ın kızı Zeyneb'in naşını yıkayan kadınlar arasında yer alması¹⁸, Hz. Ali'nin vücut bakımının onun evinde yapılmış olmasının sadece bir rastlantı olmadığını akla getirmekte, ayrıca bu işlemin kişiye ailesinden veya hizmetçilerinden olmayan birisi tarafından yapılmış olması, bu alanda tanınmış kişilerin varlığına işaret etmektedir.

¹³ Buhârî, "Megâzî", 60. Bazı kaynaklarda Ebû Mûsâ el-Eşârî'nin saçını yıkayan kadının kendi kabilesinden olduğu rivayet edilir. Bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992, "Hac", 32; Müslim, "Hac", 155; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1992, "Menâsik", 50; İbn Hanbel, I, 39-41.

¹⁴ Bk. İbn Sa'd, VIII, 278.

¹⁵ Bk. Buhârî, "Libâs", 63-64; Müslim, "Tahâra", 49; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Tahâra", 29; Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Edeb", 14; Nesâî, "Tahâra", 8-10; "Zîne", 55.

¹⁶ Bk. İbn Sa'd, VII, 455; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 261.

¹⁷ Ümmü Atıyye'nin sağlık alanındaki hizmetlerini gösteren rivayetler için bk. İbn Sa'd, VIII, 455; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XXV, 55; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y, IV, 246.

¹⁸ Bk. İbn Sa'd, VIII, 455; Buhârî, "Cenâiz", 8-9; Müslim, "Hac", 93; Ebû Dâvud, "Tahâra", 129; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut 1414/1993, VII, 302; Beyhakî, I, 7; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XXV, 46-49.

Katıldığı savaşlarda verdiği sağlık hizmetleriyle ön plana çıkan hanım sahabîlerden Ümmü Atıyye gibi, Ümmü Süleym bint Milhân'ın da hanımların düğün için hazırlanması sırasında yapılan bakım uygulamaları hususunda becerikli olduğu, Hz. Peygamber'in Safiyye bint Huyey ile düğün gününü tasvir eden rivayetlerden anlaşılmaktadır. 7/628 yılında Hayber seferi dönüşünde gerdeğe giren Safiyye bint Huyey'e Ümmü Süleym tarafından gelin süsü uygulanmış ve saçları yapılmıştır.¹⁹ İbn Sa'd'ın olayla ilgili aktardığı rivayete göre, Hz. Peygamber Safiyye'nin düğün öncesi bakım ve tezyini Ümmü Süleym'e bırakmış ve hazırlık işlemleri için uygun bir çadır veya otağ bulunmadığından iki kumaş veya elbise parçasıyla paravan yapılarak Safiyye'ye orada saç bakımı yapılmış ve koku sürülmüştür.²⁰ Hayber savaşına katılarak yaralıların tedavisinde gösterdiği çabayla iştihar etmiş Ümmü Sinân el-Eslemiyeye²¹ de, düğün günü Safiyye'nin bakımını yapanlar arasında bulunduğunu ifade etmektedir.²² Mezkûr hanım sahabîlerin savaşlarda hemşirelik görevi üstlenmenin yanında gelinlerin düğün için hazırlanması gibi kuaförlük alanında da beceri sahibi olduğu söylenebilir de, genellikle profesyonel kuaförlerin bulunmadığı bir ortamda verdikleri tezyin hizmetinin, devrin pek çok genç kadınının yapabileceği türden bir işlem olduğu söylenebilir.

Gerek konuyla ilgili sözlük açıklamaları²³, gerekse meslekten kuaförler veya zaruret halinde bu mesleği üstlenen hanımların bu alandaki uygulamalarıyla ilgili rivayetlerden, günümüzde olduğu gibi kuaförlerin özelde düğün için hazırlanan geline saç, yüz ve vücut bakımı yaptıkları, genelde ise kadınların periyodik bakımını üstlendikleri anlaşılmaktadır. Meselâ Devs kabilesinden Ümmü Gaylân'ın bir kuaför olarak yaptıklarının

¹⁹ Bk. İbn Hişâm, s. 878-879; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, I-VII, y.y. 1390/1970, VI, 514; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 212.

²⁰ İbn Sa'd, VIII, 121; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 739; Makrizî, *İmtâ*, X, 56.

²¹ Bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984, II, 687; İbn Sa'd, VIII, 292; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 231.

²² İbn Sa'd, VIII, 121; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 231.

²³ Bk. Ebû Ubeyd, *Garibu'l-hadîs*, IV, 132; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399, IV, 135; İbn Manzûr, XIII, 352.

gelinlerin düğün öncesi bakımı ve kadınların saç vs. yapımı (تَمْشِطُ النِّسَاءِ وَتُجَهِّزُ) (العرائس) olmak üzere iki farklı yönde olduğu rivayet edilmiştir.²⁴

Gelinlere düğün öncesi özel bakım yapılması adedinin toplumdaki yaygınlığına işaret etmesi açısından, Hz. Peygamber'le Hayber savaşı dönüşü sırasında evlenen Safiyye'ye ilkel şartlarda dahi olsa saç bakımı yapılmasının ve koku sürülmesinin ihmal edilmediğine dair rivayet hatırlanmaya değer.²⁵ Gelinlik kızların saçının kuaför tarafından yaptırıldığına dair İbn Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/852) aktardığı rivayette, Bekîr b. (Abdullah b.) Eşec'in annesi, düğün günü kuaförü ile birlikte Hz. Âişe'nin yanına girmiş ve Hz. Âişe gelinin saçındaki modelin kendi saçıyla yapılıp yapılmadığını sorması üzerine kuaför, onun kendi saçının yanı sıra yün de eklediğini haber vermiştir.²⁶

Herhangi bir cilt hastalığı sebebiyle veya daha güzel gözükmek için özellikle buluş çağındaki genç kızların veya yeni evlenmiş hanımların eşlerinin isteği üzerine saçlarına ekleme yaptırmalarının, toplumda yaygın bir süslenme şekli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sa'd'ın aktardığı bir rivayete göre, Medineli hanımlardan birisi Hz. Âişe'nin yanına gelerek, gelin olan kızının saçlarında bir hastalık sebebiyle şiddetli bir dökülme yaşandığını belirtmiş ve taranamayacak durumda olan bu saçlara ekleme yapılması hususunda dinî bilgi istemiştir.²⁷ Yine bir rivayette, sahabeden bir hanımın, yeni evlenmiş kızının rahatsızlığı sebebiyle saçlarının döküldüğü ve damadının geline saç ekletilmesinde ısrar ettiğine dair Hz. Peygamber'le görüştüğünden bahsedilmektedir.²⁸ Saç ekletilmesi, dişlerin arasının yontulması, dövme yaptırılması gibi aşırı süslenme şekillerine karşı tavırlarıyla bilinen²⁹ Abdullah b. Mesûd'la saçlarına ekleme yaptırmak isteyen seyrek saçlı (زَعْرَاءُ) bir hanım arasındaki tartışmadan bahseden

²⁴ İbn Hişâm, s. 361; Cümahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ*, I, 251; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 106.

²⁵ İbn Sa'd, VIII, 121; Süheylî, VI, 514; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 739.

²⁶ İbn Habîb es-Sülemî, *Kitâbu Edebi'n-nisâ* (thk. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1992 s. 225-226.

²⁷ Bk. İbn Sa'd, VIII, 479; Müslim, "Libâs", 115; İbn Hanbel, VI, 116; Nesâî, "Zîne", 70; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984, "Nikâh", 52.

²⁸ Buhârî, "Nikâh", 94; "Libâs", 83, 85; Müslîm, "Libâs", 116, 118; İbn Mâce, "Nikâh", 52.

²⁹ Meselâ bk. Buhârî, "Libâs", 83-85; Müslim, "Libâs", 115-117; Nesâî, "Zîne", 23; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IX, 292-293.

rivayet,³⁰ hanımların bu tezyin unsurundan vazgeçmediğini göstermektedir. Yine hadis kaynaklarındaki rivayete göre, Muâviye b. Ebû Süfyan, son kez yaptığı hac ziyareti dönüşü Medîne’de halka yaptığı konuşmasında elinde tuttuğu saç demetini göstererek, bunların daha ziyade Yahudi kadınlar tarafından kullanıldığını hatırlatmış ve saç eklemeye kullanılan bu süs unsurunun Müslüman hanımlar arasında yaygınlaştığına dair endişelerini dile getirmiştir.³¹ Yine aralarında Abdullah b. Ömer³² ve Abdullah b. Mesûd³³ gibi toplumun bilgisine itimat ettiği sahabîlerin, Hz. Peygamber’in saç ekleten ve ekleyene lanet ettiğine dair sözlerini gündeme getirmeleri, asr-ı saadette kadınların bu tezyin aracını kullanmaya devam ettikleri sebebiyle olmalıdır.³⁴

Saç, yüz ve vücuduna yapılan bakım dışında gelinlerin giydikleri elbise ve takılarından düğün sırasında oturdukları özel hazırlanmış yere kadar törendeki diğer hanımlardan temayüz etmeleri gibi hususlar, genellikle kuaförleri tarafından takip edilmekteydi. Kalın pamuklu Yemen kumaşından (القَطْرُ)³⁵ olan yaklaşık beş dirhem değerindeki elbisesinin Medîne’de düğün için hazırlanmakta olan gelinlere giydirilmek üzere kendisinden ödünç alındığına dair Hz. Âişe’nin rivayeti³⁶, günümüzdeki kiralık gelinlik elbise anlayışına yakın bir tasavvurun ashap toplumunda da yaygın olduğunu haber vermektedir. Yine Hz. Âişe’nin düğünde kardeşi Esmâ’dan ödünç aldığı gerdanlığını kaybettiğine dair rivayet³⁷, gelinlerin düğün günü kullanmak üzere elbise yanında çeşitli takıları da ödünç aldıklarını gösterir. Halîl b. Ahmed’in aktardığı bir bilgi, kuaförlerin saç ve vücut bakımının dışında gelinin düğündeki diğer kadınlardan temayüz etmesi için onu, *minessa*

³⁰ Nesâî, “Zîne”, 23; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, IX, 292.

³¹ Bk. Buhârî, “Libâs”, 83; Müslîm, “Libâs”, 122; Ebû Dâvud, “Tereccül”, 5; Nesâî, “Zîne”, 67; İbn Hanbel, IV, 98.

³² Meselâ bk. Buhârî, “Libâs”, 83-85; Müslim, “Libâs”, 116; İbn Mâce, “Nikâh”, 52; İbn Hanbel, VI, 111; Ebû Dâvud, “Teraccül”, 5.

³³ Meselâ bk. Nesâî, “Zîne”, 23; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, IX, 292-293.

³⁴ Hz. Peygamber döneminde hanımlara uygulanan saç modelleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Kamacı, *Hz. Peygamber Döneminde Kadınların Süslenmesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2005, s. 55-61.

³⁵ Bk. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 80; İbnü’l-Cevzî, *Garîbü’l-hadis* (nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal’acî), I-II, Beyrut 1985, II, 252; İbn Manzûr, V, 105-106.

³⁶ Buhârî, “Hibe”, 34; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 135; Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi’l-hadis* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm), Beyrut t.y., II, 141.

³⁷ Buhârî, “Nikâh”, 65; İbn Hanbel, VI, 57.

(الْمَنْصَة)³⁸ denilen bir çeşit taht hazırlayarak oturttuklarını haber vermektedir.³⁹ Aynı müellifin aktardığı bir diğer kayıta göre ise, bazı durumlarda gelinin kuaförü, ona kocasının evine kadar eşlik etmekte ve bu görevi dolayısıyla kendisine ‘ucâhine (عُجَاهِنَة) denilmekteydi.⁴⁰

Arapçada kuaförlerin faaliyetini ifade eden *tekayyün* (تَقْيُّنٌ) kelimesinin, çeşitli süs malzemeleriyle süslemek (التَّزْيِينُ بِالْوَانِ الزَّيْنَةِ) manasındaki kullanımı,⁴¹ bu meslek erbabının farklı bakım ve tezyin araçlarından istifade ettiklerini göstermektedir. Eşi vefat etmiş hanımların Câhiliye’de bir sene olup İslâm’da dört ay on güne indirilmiş iddet süresince gözlerini sürmelemediklerine, koku sürünmediklerine, saçlarını boyatmadıklarına ve yaptırmadıklarına dair hadis kaynaklarındaki verilerden⁴² anlaşıldığına göre hanımların süs ve bakımını yaparken kuaförlerin kullandıkları temel bakım malzemelerini, saça uygulanan boya maddeleri, cilde sürülen çeşitli koku ve esanslar oluşturmaktaydı.⁴³

Saç boyaları, güzel kokular, vücut ve yüz yağları gibi süs malzemelerinin yanında çeşitli saç modelleri oluşturmada kullanılan saç tutamları başta olmak üzere çeşitli süsleme araçları ve saç kesiminde kullanılan farklı tarak ve makas türü alet-edevat da kuaförlerin özellikle saç yapımında kullandıkları başlıca araçlardan sayılmaktaydı. Konuyla ilgili kaynaklardaki veriler, Hz. Peygamber döneminde aralarında fildişi⁴⁴, tahta,⁴⁵ altın ve

³⁸ Bk. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 816; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, V, 64; İbn Manzûr, VII, 97.

³⁹ Bk. Halîl b. Ahmed, VII, 87.

⁴⁰ Halîl b. Ahmed, II, 277; İbn Manzûr, XIII, 278.

⁴¹ Halîl b. Ahmed, V, 219; İbn Manzûr, XIII, 351.

⁴² Bk. Buhârî, “Talâk”, 45-49; Müslim, “Talâk”, 66; Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, I-II, İstanbul 1992, “Talâk”, 13; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), I-VII, Riyâd 1409, IV, 164-165.

⁴³ Hz. Peygamber döneminde kullanılan saç boyaları, kokular ve değişik tezyin malzemeleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Yayınlanmamış Doktora tezi), İstanbul 2007, “Attârlık”.

⁴⁴ İbn Sa’d’ın aktardığı rivayete göre, Hz. Peygamber’in fildişinden bir tarağı vardı. İbn Sa’d, I, 484.

⁴⁵ Sözlükler, tahta tarakların şîz (الشيز) diye adlandırılan siyah renkli ahşaptan yapıldığını haber vermektedir. Bk. Halîl b. Ahmed, VI, 274; İbn Manzûr, V, 363.

gümüşten⁴⁶ yapılanları da bulunan çeşitli tarakların kullanımını haber vermektedir.⁴⁷

Hizmet sektöründe faaliyet gösteren diğer birçok meslek erbabı gibi kuaförlerin de mesleklerini ev ortamında gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Hatice'nin kuaförü olan Ümmü Züfer'in evlerine sıklıkla uğradığına dair Hz. Peygamber'in sözleri⁴⁸, kuaförlerce sunulan bakım hizmetinin genellikle müşterilerin evinde gerçekleştiğine dair görüşü desteklemektedir. Yine sabit fiyatlı hammaddeden ziyade, emeğe dayalı bir üretim söz konusu olduğu için, kuaförlerin kendilerine ödenen ücretin sabit bir meblağdan ziyade, müşterinin gelin veya sıradan bir hanım oluşu, maddî durumu veya kişiye sarf edilen malzemenin kalite ve miktarına göre değiştiği muhakkaktır. Kaynaklarda geçen bir kayıda göre, bir kadının saçlarını yaptırdıktan sonra yıkarken onları çözdüğünü kendisine haber veren Ebû Hureyre'ye karşı Hz. Âişe: “aferin, ya ona bir ‘ûkiyye harcamışsa” sözleriyle tepki vermiştir.⁴⁹ O devirde düşük bir meblağ sayılmayacak bir ‘ûkiyye⁵⁰, Hz. Âişe'nin esefine sebep olacak kadar pahalı sayılan bir saç modeline karşılık ödenmiş olabileceği gibi, saç yapımında kuaförlere ödenen ortalama ücreti de ifade etmiş olabilir.

⁴⁶ Müslümanlara cennette sunulacak nimetler arasında zikredilen altın ve gümüş taraklarla ilgili bk. Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 8; “Enbiyâ”, 1; Müslim, “Cenne”, 15-17; Tirmizî, “Cenne”, 7.

⁴⁷ Hz. Peygamber döneminde saç kesim ve yapımında kullanılan diğer malzemelerle ilgili bk. Azizova, “Berberlik”.

⁴⁸ İbnü’l-Esîr, *Üsd*, V, 448; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 211; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 160.

⁴⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef* (thk. Habîburrahmân el-A’zamî), I-XI, Beyrut 1983, I, 272; Dârimî, “Vudû”, 115. Krş. Kamacı, s. 155.

⁵⁰ 40 dirhemlik veya (40x2,975=) 119 gr’lık bir kıymet ve ağırlık ölçüsü.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef* (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut 1983.

AZİZOVA, Elnurə, Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler (Yayınlanmamış Doktora tezi), İstanbul 2007.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

CÜMAHÎ, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sellâm (ö. 231/846), *Tabakâtu fihûli's-su'arâ* (thk. Mahmûd Muhammd Şâkir), I-II, Cidde t.y.

DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1992.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî (ö. 224/838), *Garîbu'l-hadîs* (thk. Muhammed Abdu'l-Mu'îd Hân), I-IV, Beyrut 1396.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1986.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988.

HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 388/998), *Garîbü'l-hadîs* (thk. Abdülkerim İbrâhim Azbâvî), I-III, Mekke 1402.

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (ö. 235/849), *el-Musannef* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), I-VII, Riyâd 1409.

İBN HABÎB es-SÜLEMÎ, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân (ö. 238/853), *Kitâbu Edebi'n-nisâ* (thk. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1992.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992.

İBN HİBBÂN, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (ö. 739/1339), *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut 1414/1993.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981.

-----, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I-IV, Beyrut 1388/1969.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî), I-II, Beyrut 1985.

-----, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399.

-----, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-V, Beyrut 1418/1997.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986.

KAMACI, Fatımatüz Zehra, *Hz. Peygamber Döneminde Kadınların Süslenmesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2005.

MAKRİZÎ, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir (ö. 845/1442), *İmta'ü'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi) I-XV. Beyrut 1420/1999

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahih*, I-V, İstanbul 1981.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şu'ayb (ö. 300/915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1992.

SÜHEYLÎ, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed (ö. 581/1185), *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, I-VII, y.y. 1390/1970.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdi Abdülmecid Selefî), I-XXV, Beyrut t.y.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid (ö. 310/923), *Tefsîrû't-Taberî*, I-XXX, Beyrut 1405.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

VÂKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984.

ZEMAŞŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut t.y.

ÖZET

Tezyîn ve vücut bakımı söz konusu olduğunda, zaman ve mekan faktöründen bağımsız olarak gerek hizmet alanların, gerekse hizmet verenlerin kadın ağırlıklı olduğu birçok toplumda gözlemlenen bir husustur. Yerleşiklik düzeyinden bağımsız olarak ilk İslâm toplumunda da bilhassa düğün gibi özel günlerde, bunun yanı sıra günlük hayatta hanımların saç, yüz ve vücut tezyin ve bakımını meslek edinmiş kuaför kadınlar faaliyet göstermekteydi. Bu makalede, *mâşita* ve *mukayyine* veya *kayne* diye bilinen bu meslek erbabınca hayata geçirilen işlemlerin gerçekleştirilmesi konusu araştırılmış ve kadınların tezyini hususunda Cahiliye ve ilk İslam dönemi arasındaki farklılıklar vurgulanmıştır.

RESUME

Irrespective of time and place factor, it is obvious that, so far as concerns adornment and body care, women have played a prevailing role in many communities. Regardless of the style of life, sedentary or nomadic, in the first Islamic period, particularly in the special days such weddings, generally in daily life, there were hairdressers specialized in women hair, face and body beautification and care. In this article, the subject of services of those specialists known as “*mâshita*”, “*muqayyana*” or “*qayna*” was investigated and the differences in adornment of women between Jahiliyah and the first Islamic period was highlighted.

РЕЗЬЮМЕ

Независимо от фактора времени и места, очевидно, что, когда речь идет об украшении и уходе за телом, женщины играют преобладающую роль во многих сообществах. Независимо от стиля жизни, сидячей или кочевой, в первый Исламский период, особенно в специальные дни как свадьбы и вообще в повседневной жизни, были парикмахеры, специализировавшиеся на украшении и заботе лица, волос, и тела женщин. В этой статье были исследованы предмет услуг специалистов, известных как “машита”, “мугайяна” или “гайна” и показаны различия в украшении женщин в период Джахилия и первый Исламский период.

İSLAM KONFRANSI TƏŞKILATININ (İKT) AZƏRBAYCANLA ƏLAQƏLƏRİ

Günel İSMİXANOVA*

İslam Konfransı Təşkilatı (qısaca İKT) - 1969-cu ildə Rabatda (Mərakeş) müsəlman ölkələrinin dövlət və hökumət başçılarının konfransında yaradılmışdır. 60-a yaxın dövləti özündə birləşdirir. Bəzi ölkələrin müsəlman icmalarının, habelə bir sıra beynəlxalq təşkilatların nümayəndələri İKT yanında müşahidəçi statusuna malikdirlər. İKT Birləşmiş Millətlər Təşkilatı ilə sıx əməkdaşlıq edir. 1975-ci ildən bəri BMT yanında müşahidəçi statusu almışdır. Baş Məclisin 36-cı sessiyasında "BMT ilə İKT arasında əməkdaşlıq haqqında" qətnamə qəbul edilmişdir. Qətnamədə tərəflərin fəaliyyətini əlaqələndirmək üçün xüsusi mexanizm yaratmaq zərurəti qeyd edilir. (8, sayta bax www.az.wikipedia.org)

1972-ci ildə qəbul edilmiş nizamnaməyə görə, İKT-nin ali orqanı dövlət və hökumət başçılarının konfransıdır: (1969-cu ildə Rabatda, 1974-cü ildə Lahorda, 1981-ci ildə Məkkədə və Taifdə, 1984-cü ildə Kasablankada keçirilmişdir). İKT-nin siyasi orqanı xarici işlər nazirləri konfransı (1970-1981-ci illərdə 12 növbətçi və 3 fəvqəladə konfrans keçirilmişdir), icraçı orqanı isə Baş katiblikdir. Baş katibliyin iqamətgahı Qüds İsrail işğalından azad edilənədək müvəqqəti olaraq Ciddədə (Səudiyyə Ərəbistanı) yerləşir. İKT-nin baş katibi vəzifəsini 1971-1974-cü illərdə Tunku Əbdür-Rəhman (Malayziya), 1974-1976-cı illərdə Həsən ət-Tuhami (Misir), 1976-1979-cu illərdə Əhməd Kərim Hey (Seneqal), 1979-1984-cü illərdə Həbib Şətti (Tunis), 1984-1985-ci illərdə Ş.Pirzada (Pakistan) tutmuşlar. Baş katibliyin tərkibində bir sıra şöbələr, o cümlədən sosial-istisadi, elm və texnika, Asiya məsələləri, Afrika məsələləri, beynəlxalq məsələlər, informasiya, insan hüquqları və azsaylı dini icma məsələləri, müsəlmanların qeyri-hökumət

* BDU Beynəlxalq hüquq kafedrasının II kurs dissertantı

təşkilatları məsələləri şöbələri və başqa şöbələr işləyir.(6, sayta bax www.mfa.gov.az)

İKT yanında onun konfranslarının qərarları ilə yaradılmış tam bir sıra müstəqil təşkilatlar fəaliyyət göstərir. Onların fəaliyyətini baş katiblik əlaqələndirir.

İslam Konfransı Təşkilatının əsas məqsədi, üzv ölkələrdəki xalqların və bütün dünyada yaşayan müsəlmanların firavanlığını və inkişafını artırmaq üçün öz səylərini bir araya gətirməkdir.

Hazırda müsəlman ölkələrini birləşdirən ən nüfuzlu beynəlxalq təşkilat olan İslam Konfransı Təşkilatına bəzən “Müsəlman BMT-si” də deyirlər. (1, s.312)

İslam Konfransı Təşkilatının məqsədləri

Dini birlik əsasında yaradılma bu təşkilatın əsas məqsədləri onun Nizamnaməsində deyildiyi kimi aşağıdakılardır:

- ◆ Üzv ölkələr arasında islami həərəyliyi möhkəmləndirmək;
- ◆ Elm, mədəniyyət, sosial-iqtisadi və başqa vacib sahələrdə əməkdaşlığı dəstəkləmək;
- ◆ İrqi ayrı-seçkililiyin və müstəmləkəçiliyin bütün formalarının ləğv olunmasına səy göstərmək;
- ◆ İşğal edilmiş müqəddəs yerlərin azad edilməsi və toxunulmazlığının təmin edilməsinə nail olmaq;
- ◆ Fələstin xalqının öz hüquqlarının bərpa edilməsi və ərazisinin azad edilməsi yolundakı mübarizəsini müdafiə etmək;
- ◆ Bütün islam xalqlarının istiqlalyyəti uğrunda mübarizəsinə yardım göstərmək;
- ◆ Üzv ölkələrin digər ölkələrlə əməkdaşlığı üçün şərait yaratmaq.

İKT-nin əsas üç orqanı var.

1. Krallar, dövlət və hökumət başçılarının konfransı
2. Xarici İşlər Nazirliyi Konfransı
3. Baş Katiblik və onun tabeliyində olan təşkilatlar.

Həmçinin, üzv dövlətlər arasında bərabər hüquqa malik olmaq, ərazi bütövlüyünə sadiqlik sahəsində səylər göstərmə də bu bəndlərə daxildir. (3, s 208-210)

Azərbaycan Respublikasının İslam Konfransı Təşkilatı ilə əməkdaşlıq münasibətlərinin inkişafı ölkəmizin xarici siyasət kursunda prioritet istiqamətlərdəndir və strateji əhəmiyyət kəsb edir. Dövlətimiz öz müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra keçmiş sovet respublikalarından ilk olaraq İKT-yə üzv olmaq barədə müraciət etmiş və 1991-ci ilin dekabrında üzv seçilmişdir.

Həmin dövrdə, erməni təcavüzünə məruz qalmış, informasiya-təbliğat imkanları zəif və məhdud olan ölkəmiz üçün öz haqlı mövqeyinin İslam Ümməti dövlətləri tərəfindən dəstəklənməsi və onun vasitəsilə təcavüzün ağır nəticələrinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılması çox vacib məsələlərdən idi. Artıq 1991-ci ildə İKT-nin nümayəndə heyəti problemi öyrənmək və münaqişəni sülh yolu ilə tənzimləmək imkanlarını araşdırmaq məqsədi ilə Azərbaycanda səfərdə olmuşdu. O zaman İKT BMT, Ermənistan, Türkiyə və Rusiyanın nümayəndələri ilə problemlə bağlı müzakirələr aparmışdı. Rəsmi Yerevanın tutduğu qeyri-konstruktiv mövqe İKT-nin Ermənistan ilə bu məsələyə dair hər-hansı məsləhətləşmələrinə son qoymuş və Təşkilat çərçivəsində Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzü ilə bağlı İKT-nin yekdil və birmənalı mövqeyi formalaşmışdır.

1992-ci ilin sentyabrında BMT Baş Assambleyasının növbəti sessiyası zamanı İKT-yə üzv dövlətlərin xarici işlər nazirlərinin ənənəvi koordinasiya görüşünün yekun sənədində “Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsinə dair” müvafiq maddə salınsa da, o dövrdə Respublikamız üçün İKT-nin imkanlarından lazımi fayda əldə etmək və Azərbaycanın bu Təşkilat çərçivəsində maraqlarını daha səmərəli qorumaq və ifadə etmək mümkün olmamışdı.

1994-cü ilin may ayından etibarən Heydər Əliyevin müvafiq sərəncamına əsasən Azərbaycanın Səudiyyə Ərəbistanı Krallığındakı səfirinə İKT Baş Katibliyi yanında Daimi Nümayəndə səlahiyyətləri verildikdən sonra Ər-Riyaddakı Səfirliyimiz vasitəsilə mənzil-qərargahı Səudiyyə Ərəbistanının Ciddə şəhərində yerləşən İKT Baş Katibliyi və onun müxtəlif qurumları, o cümlədən İslam İnkişaf Bankı ilə səmərəli iş aparılmağa başlanmışdır.

H.Əliyevin 1994-cü ilin iyul ayında Səudiyyə Ərəbistanına səfəri AR-İKT əməkdaşlığının gələcək inkişafı üçün zəmin yaratmaqla yanaşı, səfər əsnasında onun müqəddəs Kəbədə Ümrə ziyarəti, keçirdiyi məhsuldar

görüşlər bütün İslam dövlətlərinin ölkəmizə maraq və diqqətini artırdı. H.Əliyevin İKT Baş Katibi ilə 1994-cü ilin noyabrında Bakıda keçirdiyi görüşlər, həmin ilin dekabrında İKT dövlət və hökumət başçılarının Kasablankada keçirilmiş 7-ci Zirvə Konfransında iştirakı və İKT Baş Katibi, həmçinin bir sıra üzv dövlətlərin xahişilə Asiya ölkələri qrupu adından çıxışı Azərbaycanın mövqeyini təşkilat daxilində daha da möhkəmlətdi və üzv dövlətlər tərəfindən dəstəklənməsi imkanlarını artırdı. Bunun nəticəsində, İKT Zirvə görüşləri tarixində ilk dəfə, Kasablankada “Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsi haqqında” siyasi qətnamə qəbul edilmiş, həmin ildən etibarən İKT-nin BMT ilə əməkdaşlığı üzrə müzakirə edilən problemlər siyahısına “Ermənistan-Azərbaycan münaqişəsi” mövzusunun mütəmadi salınmasına nail olunmuşdur. Həm İKT Baş Katibliyi, həm də üzv dövlətlərlə aparılmış məqsədyönlü iş nəticəsində, az müddət ərzində İKT çərçivəsində daha iki-Azərbaycana iqtisadi yardımın göstərilməsi, həmçinin Azərbaycanın İslam, mədəniyyət abidələrinin erməni təcavüzkarları tərəfindən məhv edilməsi barədə müvafiq qətnamələr İKT gündəliyinə daxil edilərək növbəti Zirvə görüşlərində bütün üzv dövlətlər tərəfindən yekdilliklə təsdiq edildi.

Qeyd olunmalıdır ki, gərgin əməyin nəticəsi kimi, siyasi qətnamənin adının dəyişdirilərək daha da gücləndirilməsi və “Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzü haqqında” başlığı ilə ilk dəfə, 1996-cı ilin dekabrında Cakartada keçirilmiş İKT Xarici İşlər Nazirlərinin 24-cü Konfransı və 1997-ci ilin dekabrında Tehrandakı keçirilmiş İKT dövlət və hökumət başçılarının 8-ci Zirvə görüşündə qəbul edilməsi bu məsləyə dair Azərbaycanın haqlı mövqeyinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılmasında önəmli rol oynamışdır.

Xatırladaq ki, siyasi qətnamədə, üzv dövlətlərin erməni təcavüzünü qətiyyətlə pisləməsi, işğalçı qüvvələrin işğal olunmuş Azərbaycan ərazilərindən dərhal, qeyd-şərtsiz çıxmasının tələb edilməsi, bu problemə dair Baş Katibin ənənəvi illik hesabatları, İKT çərçivəsində keçirilən görüşlərdə qəbul edilən yekun bəyannamələrin müvafiq bəndlərində səsləndirilən müddəalar, habelə qondarma “Dağlıq Qarabağ Respublikasında” keçirilmiş müxtəlif qeyri-qanuni seçkilərin beynəlxalq hüquq normalarına zidd və İKT üzv ölkələri tərəfindən tanınmayan amil kimi qiymətləndirilməsi erməni tərəfinin İKT dövlətlərinə narazılığının bildirilməsi ilə müşayiət olunsay da, əks rezonans doğurmuş və qeyd olunan

qərar və qətnamələr əsasında həm İKT qurumları, həm də üzv dövlətlər tərəfindən Azərbaycana o zaman çox vacib olan geniş humanitar yardım fəaliyyəti həyata keçirilmişdir.

Bütün bunlara rəğmən, Azərbaycan da, öz növbəsində İKT çərçivəsində İslam Ümmətinin başlıca problemlərinə dair aparılan müzakirələrdə, qərar və qətnamələrin qəbul edilməsində, xüsusilə də İKT-nin yaranması və fəaliyyətinin əsas qayəsi olan ərəb-israil münaqişəsi və Fələstin probleminə münasibətdə daim konstruktiv mövqelərdən çıxış etmiş, birmənalı və dəyişməz mövqeyini nümayiş etdirmişdir.

Son illər AR-İKT münasibətləri keyfiyyətə yeni mərhələyə qədəm qoymuşdur. Şübhəsiz, Təşkilata üzvlüyün ilk illərində müharibə şəraitində olan Azərbaycan xarici siyasətinin başlıca məqsədi erməni təcavüzünün səbəb və məqsədləri, onun ağır nəticələrinin dünya ictimaiyyətinə çatdırılması ilə bağlı olmuşsa da, İKT ilə əməkdaşlıq prosesində təkcə bu problemin həlli ilə məhdudlaşmağa yol verilməmiş, çoxşaxəli, qarşılıqlı maraq əsasında əməkdaşlıq əlaqələrinin inkişafına üstünlük verilmişdir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 2005-ci ilin dekabrında İKT-nin Məkkədə keçirilmiş 3-cü fəvqəladə Zirvə görüşündə iştirakı, onun təşəbbüsü ilə 2006-cı ilin 19-21 iyun tarixlərində Bakıda İKT Xarici İşlər Nazirlərinin növbəti 33-cü Konfransının keçirilməsi, Azərbaycanın birinci xanımı, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın təşəbbüsü ilə 2008-ci il 10-11 iyun tarixlərində Bakıda “Mədəniyyətlərarası Dialoqda Qadınların rolunun genişləndirilməsi” mövzusunda beynəlxalq forum, İKT Turizm nazirlərinin Bakı Konfransı, Dözümlülüyün və qarşılıqlı anlaşmanın inkişafında KİV-in rolu, digər konfrans və tədbirlərə Azərbaycanın ev sahibliyi etməsi yuxarıda qeyd olunan siyasətin tərkib hissəsi kimi dəyərləndirilə bilər. (6, sayta bax www.mfa.gov.az)

İKT-nin 2008-ci ilin 13-14 mart tarixlərində Seneqalda keçirilmiş 11-ci Zirvə Konfransı, həmçinin, həmin ilin 18-20 iyun tarixlərində Uqandada keçirilmiş Xarici İşlər Nazirləri Şurasının 35-ci sessiyası bir daha Azərbaycanın maraqlarına tam uyğun olan qətnamələr qəbul etmiş, hər iki tədbirin nəticələrinə həsr olunmuş sənədlərdə üzv dövlətlər yenidən erməni təcavüzünü qətiyyətlə pisləmiş, işğal olunmuş ərazilərin dərhal və qeyd-şərtsiz azad olmasını tələb etmişlər.

Diqqətə layiqdir ki, 11-ci Zirvə Konfransında İKT-nin yeni Nizamnaməsi qəbul edilmişdir və bu beynəlxalq təşkilatın əsas sənədinin məqsəd və məramları bölməsində Azərbaycan nümayəndə heyətinin məqsədyönlü işi və israrlı mövqeyi nəticəsində işğal altında olan dövlətlərin öz ərazi bütövlüyünü bərpa etməsi hüququnun üzv dövlətlər tərəfindən birmənalı dəstəklənməsi barədə müddəanın təsbit edilməsi ölkəmiz üçün gələcək xarici siyasət kursunun istiqamətləndirilməsində müstəsna əhəmiyyət kəsb etməkdədir.

Təsadüfi deyildir ki, 2008-ci ilin 14 mart tarixində BMT Baş Assambleyasının 62-ci Sessiyasında Azərbaycan nümayəndə heyətinin təqdim etdiyi “Azərbaycanın işğal altında olan ərazilərindəki vəziyyət” adlı qətnamənin qəbul edilməsində İKT-yə üzv olan dövlətlərin mövqeyi həlledici rol oynamışdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Lətif Hüseynov Beynəlxalq hüquq Bakı: “Hüquq ədəbiyyatı” 2002.
2. Rüstəm Məmmədov Beynəlxalq hüquq .Bakı: “Qanun” ,2002.
3. Müzəffər Məmmədov, Elçin İbadov Beynəlxalq İqtisadi Təşkilatlar Bakı 2008
4. www.islam.ru/vera/wali/
5. www.ekonomiks.az
6. www.mfa.gov.az
7. www.oic-oci.org
8. [www. az .wikipedia.org](http://www.az.wikipedia.org)

РЕЗЮМЕ

ОТНОШЕНИЕ К ОРГАНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ С АЗЕРБАЙДЖАНОМ

Организация Исламской Конференции была основана 1969 году, в городе Рабат столице Марокка на конференции глав государства и правительств мусульманских стран, включает в себя около 60-ти стран. Представители мусульманских общин некоторых стран, а так же представители ряда международных организаций обладают статусом наблюдателя и ОИК.

Сотрудничества АР с ОИК является одним из приоритетов внешней политики нашей страны, а так же имеет стратегическое значение.

После восстановления независимости нашего государства из бывших стран СССР, первым обратилось в ОИК для получения членства в ней и в декабре 1991 года стала членом данной организации.

SUMMARY

RELATIONS ORGANIZATION OF ISLAMIC CONFERENCE WITH AZERBAIJAN

Organization of Islamic Conference was established in 1969, in Rabat the capital of Morocco at the conference of Heads of State and Governments of Muslim countries, includes about 60 countries. Representatives of Muslim communities in some countries, as well as representatives of international organizations have observer status and the OIC. Cooperation with the OIC AR is one of the priorities of our foreign policy, as well as strategic importance.

After the restoration of independence of our country from the former Soviet countries, first approached the OIC for membership in it and in December 1991 became a member of this organization.

ÖZEL EĞİTİM MERKEZLERİNDE ÇALIŞAN EĞİTİMCİLERİN TÜKENMİŞLİK DÜZEYLERİ İLE ALGILADIKLARI ROL ÇATIŞMASI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Yrd. Doç. Dr. Hafız BEK*

S.Barbaros YALÇIN**

Doç. Dr. Ali Murat SÜNBUL***

Yrd. Dr. Hakan GÜLVEREN****

ÖZET

Bu araştırmada Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması arasındaki ilişkisi incelenmiştir. Bu çalışmada Cinsiyet ve Branşları arasındaki farkı inceleyebilmek için T testi, yaşları, Kıdemleri ve Öğrenim durumlarına göre karşılaştırmalarda ise F testi, aradaki farkın kimin lehine olduğunu tespit etmek için (Çoklu Karşılaştırma) Tukey Testi teknikleri kullanılmıştır. Araştırma grubunu, Konya İli sınırları içindeki Milli Eğitim Bakanlığına bağlı Rehabilitasyon Merkezlerinde çalışan Özel Eğitim Öğretmeni (N=44), Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Öğretmeni(N=35), Çocuk Gelişimi Öğretmeni (N= 16), Sınıf Öğretmeni (N= 15), Okul Öncesi Öğretmeni (N= 10), El Sanatları Öğretmeni (N= 11) ve bu alanda çalışan Beden Eğitimi Öğretmeni (N= 1) oluşturmuştur. Araştırmada, “Kişisel Bilgi Formu”, “Tükenmişlik Ölçeği” ve “Mesleki Yeterlilik anketi kullanılmıştır.

* Yrd.Doç. Dr. Hafız BEK, Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, PDR Anabilim Dalı; E Posta: hafiz.bek@usak.edu.tr

** Uzman P. Dan. S. Barbaros YALÇIN,Selçuk Üniversitesi Psikolojik Danışma Merkezi;E.Posta: barbarosyl@selcuk.edu.tr

*** Doç. Dr. Ali Murat SÜNBUL, Selçuk Üniv. Prog. Geliştirme Anabilim Dalı; E.Posta: sunbul@selcuk.edu.tr

**** Yrd. Dr. Hakan GÜLVEREN, Uşak Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, PDR Anabilim Dalı; E Posta: hakan.gulveren@usak.edu.tr

Bu araştırmada ortaya çıkan bulgulara göre, özel eğitim alanında çalışan farklı branştan öğretmenlerin tükenmişlik düzeyleri ile algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı ilişki bulunduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Özel eğitim, tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması

Comparing Relations Between The Professional Competence And The Professional Satisfaction Of The Educationists Working In The Special Training Centruns

ABSTRACT

The survey group has been composed of special training teachers (N=44), psychological concellers and guides (N=35), infant evolution teachers (N=16) school teachers (N=15),preschool teachers (N=10),hand artifice teachers(N=11) , and a body training teacher (N=1) who works in this scope in Rehabilitation Centruns which are connected with The National Training Ministry and which are in Konya's boundaries). In the search 'Individual Knowledge Form', 'Professional Content Scale' and 'Occupational Competence Scales' were used. In accordance with the findings of this survey, it's found out that; there is an expressive relation between the Professional competence and Professional Satisfaction of the educationists who has different branches and who works in this compass of special training.

Keywords: Special training, professional competence and professional satisfaction, professional adequacy ,professional sufficiency

GİRİŞ

Tükenmişlik ve rol çatışması Rehabilitasyon ve özel eğitim alanında çalışan personelin çalışma hayatında sıklıkla karşılaştığı önemli sorunlar arasında olduğunu söyleyebiliriz. Her meslekte zaman zaman hiç kuşkusuz bazı durumlarda çalışanlar baskı, verimsizlik ve stres yaşamaları görülebilmektedir. Stresiz iş ya da meslek yoktur ancak işlerin stres düzeyleri bir birlerinden farklılık gösterebilir. Çalışanların işleri üzerinde çok az kontrol imkânı olduğu durumlarda yüksek stres oluşur, ayrıca tehdit edici fiziksel koşullar, insan ve finansman kaynakları için aşırı sorumluluğun olması da böyledir. Meslek olarak özel eğitim alanı epey stresli bir alan olarak kabul edilebilir. Bu duruma özel eğitim alanının yeniliği de eklenince işleri daha da ağırlaştırıyor denilebilir.

Öğretmenlik mesleği, geleceğin yetişkinleri olan öğrencilerin yetiştirilmesi, gelişimleri, eğitimleri açısından diğer meslekler arasında stratejik bir önem taşımaktadır. Buna karşın öğretmenlik mesleği, bazı stres kaynaklarından dolayı ruh sağlığı açısından riskli bir meslektir. Olumsuzlukların yaşanması, enerjinin kaybı ya da fiziksel rahatsızlıklarla karakterize, ruhsal ve fiziksel enerji azalması durumu “ öğretmenlerde tükenmişlik ” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özel Eğitim Öğretmenleri, eğitimi zor ve zaman alan engelli öğrencilerle çalışmakta ve çalışma şartlarının zorluğu nedeni ile öğretmenler arasında tükenmişlik duygusunu yaşamaya en yakın çalışma grubunda yer almaktadırlar.

Tükenmişliğin aynı zamanda iş doyumu ile ilişkili olan diğer değişkenlerle de kuvvetli bir biçimde ilişkili olduğu; örneğin düşük seviyede kontrol, yaşam doyumu, sağlık seviyesi ve hali hazırdaki işten ayrılmayla ilişkili olduğu belirlenmiştir (Cordes ve Dougherty, 1993).

Tükenmişlik sadece bir veya iki olayın sonucu ortaya çıktığını söylemek doğru olmaz tükenmişlik olayına işin tüm alanını bir bütün olarak ele almak gerekir. Birey çalıştığı işyerinde veya yapmakta olduğu işte gereken rolünü başaramıyorsa ve kendini tükenmiş hissediyorsa işin içeriği ve çevresine iyi

odaklanması gerekir. Özellikle işin, iş yerinin ve işvereni sağladığı imkânlar önemlidir.

Bireyin iş yaşamında karşılaştığı iş stresine neden olan önemli bir durumda rol stresidir. Rol, başkalarının bir çalışandan beklediği ve istediği işlem ve eylemlerdir. Bu eylemleri gerçekleştirebilme kaygısı çalışanda strese yol açar. Oluşan bu stresin iki ana bileşeni vardır. Rol belirsizliği ve rol çatışmasıdır (Dubinsky, 1992; Fisher, 2001). Belirli durumlarda çalışandan beklentiler ile çalışanın beklentileri rol çatışması doğurur. Rol vericilerin davranış düzlemi içerisindeki rol gerçekleştircilerinin yapacaklarına ilişkin beklentileri olacaktır. Bu doğrultuda rol beklentisinde bulundukları kişilere ne yapacaklarını, nasıl yapacaklarını anlatırlar. Rolü gerçekleştirecek olanlar ise kendilerinden ne beklendiğini algırlar ve eğilimleri doğrultusunda kendilerinden istenen davranışı sergilerler. Rol gerçekleştircisi durumunda olanlar değişik sebeplerle kendilerinden beklenenleri yerine getiremezlerse özel bir çatışma türü olan rol çatışması ortaya çıkar. Öte yandan, çalışanın rolü ne denli belirsiz olursa, role ilişkin beklentiler de çalışanı o oranda çelişki içinde bırakır. Araştırmalar rol çatışmasına konu olan kişilerin stres ve iş tatminsizliği yaşadığını ortaya koymaktadır (Çimen, 2002).

Çalışanın işinde nelere yetkisinin olup nelere yetkisinin olmadığını bilmemesi, işiyle ilgili olarak açık, net ve planlı hedeflerinin ve ulaşması gereken standartların olmaması, işinde zamanını en uygun şekilde kullandığından emin olmaması, işiyle ilgili sorumluluklarının neler olduğunu bilmemesi, işinde kendisinden beklenen şeylerin neler olduğunu tam ve kesin olarak bilmemesi, görevinin ne olduğuna dair kendisine bildirilen şeylerin açık olmaması rol belirsizliğini artıran unsurlardır.

Rol çatışması ise, çalışanın yapması gereken işlerin birbirinden çok farklı ve ilgisiz olması, kendisine verilen görevin bitirilebilmesi için işyerinde yeterli sayıda personel olmaması, verilen bir görevi yerine getirebilmek için bazen kuralları çiğnemesi gerektiği, işyerinde birbirinden çok farklı çalışan gruplarla ilişki içinde olması, çalışırken birbirine uymayan talepler alması durumunda artan bir durumdur (Başaran, 1982).

Ceylan ve Ulutürk (2006) yaptıkları bir araştırmada; rol belirsizliği ile rol çatışması arasında pozitif yönlü bir korelasyon olduğu yani bu iki değişken birlikte aynı yönde bir değişim göstermektedir. Rol çatışması ile rol

belirsizliğinde olduğu bir modelde iş tatminini düşürmektedir. Yani aralarında negatif yönlü bir ilişki söz konusudur. Ancak bu modelde rol belirsizliğinin iş tatminini etkilediğini ortaya koymuştur.

Sabuncuoğlu (2008), rol çatışmasının ve rol belirsizliğinin tükenmişlik ve iş doyumunu üzerindeki etkileri, Dokuz Eylül Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde (D.E.Ü. İ.İ.B.F.) görev yapan 71 araştırma görevlisi üzerinde gerçekleştirilen bir araştırma ile incelenmiştir. Bu araştırma sonuçlarına göre, rol çatışmasının ve rol belirsizliğinin, tükenmişliğin duygusal yorgunluk ve duyarsızlaşma boyutlarını artırmak suretiyle iş doyumunu azalttığı; dolayısıyla, tükenmişliğin, gerek rol çatışması ile iş doyumunu gerekse rol belirsizliği ile iş doyumunu arasında aracılık etkisinin bulunduğu saptanmıştır. Bu çalışmalarda da görüldüğü gibi çalışanların iş yerlerinde verimli olabilmeleri birçok faktöre bağlıdır. Eğitim öğretim alanı da verimliliğe en çok ihtiyaç duyduğumuz alanların başında gelmektedir. Bu alanda verimliliğin artması çalışanların rol çatışmaları ve tükenmişlik duygularının en aza inmesi ile olacaktır.

Eğitim ve öğretimde verimlilik doğrudan öğretmenlerin niteliği, niceliği ve kendilerini yeterli ve ruh sağlıklarının yerinde olmasına bağlıdır. Yeni özel eğitim yaklaşımlarının, tekniklerinin, yöntemlerinin geliştirildiği günümüzde; gerek özel eğitim alanında çalışan öğretmenlerin yeniliklere paralel olarak yetiştirilmesi, gerekse özel eğitim okullarındaki çalışma koşullarının iyileştirilmesi özel eğitimin niteliği açısından kaçınılmaz görünmektedir (Akçamete ve ark.2001).

Özel eğitim alanında istihdam edilmiş öğretmenlerin daha yararlı ve verimli olarak çalışabilmeleri için tükenmişlik durumu yaşamamalar ve rol çatışması içinde olmamalarını gerekmektedir. Umarım ki bu çalışma sonuçları özel eğitim ve rehabilitasyon alanında çalışan öğretmenlerin tükenmişlik ve rol çatışması durumunu ortaya koyarak bu konuyla ilgilenenlere ışık tutarak katkı sağlar.

Özel Eğitim, görme engelli, işitme engelli, işitme engelli ve zihinsel engelli öğrencilerin eğitimi ile ilgilenen bir eğitim alanıdır. Her bir özel eğitim alanında çalışanlar, çalıştıkları alandaki özel eğitim öğrencisinin niteliğine uygun davranmak ve onlar için konulmuş olan özel eğitim hedeflerine ulaşmakla sorumludurlar (Kulaksızoğlu, 2003). Konu ile ilgili yapılan alan araştırmaları ve deneysel çalışmalar tükenmişlik ve rol

çatışması hem örgütler hem de çalışanlar için olumsuz sonuçlar doğurduğunu ve örgütsel performansı azalttığını göstermektedir (Çimen, 2002).

Rol Belirsizliği ve Rol Çatışması'nın Tükenmişlik Üzerindeki Etkileri

Rol çatışması, rol belirsizliği ve tükenmişlik ilişkilerini araştıran çalışmalarda, hem Rol Çatışması hem de Rol Belirsizliği tükenmişliğin önemli belirleyicileri olarak ele alınmaktadır. Bu varsayımdan hareket ederek Rol Çatışması'nın tükenmişlik üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin, bazılarında Rol Çatışması yaşayan bireylerde stres ve tükenmişliğin, özellikle, duygusal yorgunluk ve duyarsızlaşma düzeyinin arttığı (Um ve Harrison, 1998; Haj-Yahia vd., 2000; Happell vd., 2003); buna karşılık diğer bazı araştırmalarda ise Rol Çatışması'nın duygusal yorgunluk üzerinde anlamlı bir etkisinin bulunmadığı saptanmıştır (Stordeur vd., 2001; Tanova ve Karatepe,2004).

Rol Belirsizliği'nin tükenmişlik üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmaların sonuçları da farklılık göstermektedir. Bazı araştırmalarda Rol Belirsizliği'nin duygusal yorgunluğu ve duyarsızlaşmayı arttıran (Von Emster ve Harrison,1998; Stordeur vd.,2001; Emmerick, 2002); Karatepe ve Tekinkuş,2004; Tanova ve Karatepe,2004) ve kişisel başarıyı azaltan (Haj-Yahia vd.,2000) bir faktör olduğu saptanmıştır. Buna karşılık Um ve Harrison (1998) Rol Belirsizliği'nin duygusal yorgunluk; Von Emster ve Harrison (1998) ise kişisel başarı üzerinde etkisinin olmadığını bulmuşlardır(Sabuncuoğlu,2008).

ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın amacı, özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin çalıştıkları işlerde ki mesleki tükenmişlik düzeyleri ile algıladıkları rol çatışması arasındaki ilişkileri bazı değişkenler açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **cinsiyette** göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

2. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **yaşları** ile mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı ilişki var mıdır?

3. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin mesleki **kıdemlerine** göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

4. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **branşlarına** göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

5. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **öğrenim** durumlarına göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

YÖNTEM

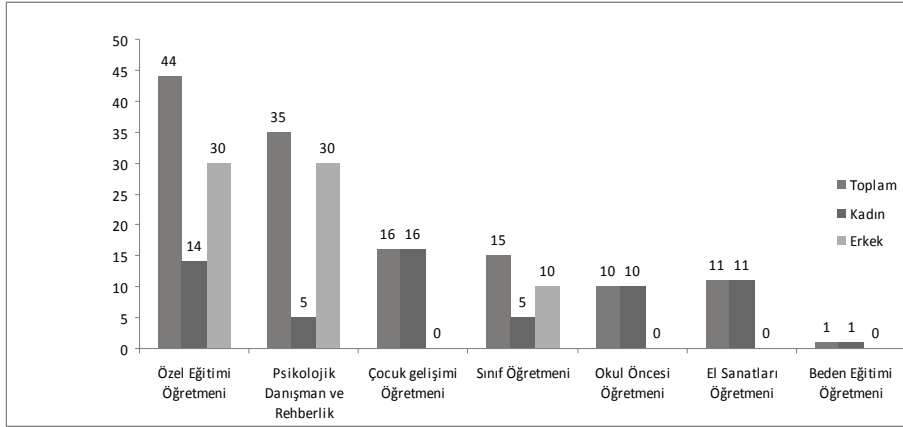
Bu araştırma, özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin mesleki yeterlilikle iş doyumu arasındaki ilişkinin karşılaştırılması incelemeyi amaçlayan betimsel bir çalışmadır.

EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın evreni, Konya ili içersinde faaliyet gösteren rehabilitasyon merkezlerinde çalışan

özel eğitimi öğretmeni, psikolojik danışman ve rehberlik, çocuk gelişimi öğretmeni, sınıf öğretmeni, okul öncesi öğretmeni, el sanatları öğretmenleri ve beden eğitimi öğretmenlerini kapsamaktadır.

Araştırmanın örneklemini Konya il sınırları içinde faaliyet gösteren Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezlerinde çalışan eğitimcilerden tesadüf örnekleme yöntemiyle tespit edilen Özel Eğitimi Öğretmeni, Psikolojik Danışman ve Rehberlik, Çocuk gelişimi Öğretmeni, Sınıf Öğretmeni, Okul Öncesi Öğretmeni, El sanatları öğretmenleri ve Beden eğitimi öğretmenlerinden oluşturmaktadır. Araştırmaya toplam 132 öğretmen katılmıştır. Araştırmaya katılan kadın sayısı 62 ve erkek sayısı 70 olmak üzere Tablo 1’de gösterilmiştir.

TABLO-1 Araştırmanın Örneklem Sayısıyla Meslek, Kadın ve Erkek Göre Dağılımı:

VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Araştırmada bir kişisel bilgi formu, mesleki yeterlilik ölçeği ve iş doyumunu ölçeği olmak üzere iki ölçek uygulandı. Konya ili içinde faaliyet gösteren Milli Eğitim Bakanlığına bağlı özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerine gidilerek bu kurumlarda çalışan eğitimcilere araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Mesleki yeterlilik ve iş doyumunu ölçeklerini daha öncede birçok defa farklı alanlarda uygulanmış ve standart ölçekler olması nedeniyle özel eğitim alanında çalışan eğitimcilere uygulandığında uygun sonuçlar alınabileceği kanaatiyle uygulamaya uygun görülmüştür.

Kişisel Bilgi Formu: Bu çalışmada araştırmaya katılan eğitimcilerden kişisel bilgileri toplamak amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen Kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Bu formda, formu dolduran kişilerle ilgili genel bilgiler yer almaktadır.

Maslach Tükenmişlik Envanteri: Tükenmişlikle ilgili günümüzde en yaygın kabul gören tanım, konuyla ilgili çalışan araştırmacılar arasında en önemli isim olarak anılan ve Maslach Tükenmişlik Envanterini geliştiren Christina Maslach'a aittir. Ergin (1992), tarafından Türkçe'ye çevrilen envanterin 235 kişilik (doktor, hemşire, öğretmen, avukat, polis vb.) bir grupta ön denemesi yapılmış, bu gruptan elde edilen verilerin analizi sonucunda envanterde bazı değişiklikler yapılmıştır. Özgün formu “hiçbir zaman, yılda birkaç kere, ayda bir, ayda birkaç kere, haftada bir, haftada

birkaç kere, her gün” şeklinde 7 basamaklı cevap seçeneklerinden oluşmaktadır. Türkçe uyarlaması ise “hiçbir zaman, çok nadir, bazen, çoğu zaman, her zaman” şeklinde 5 basamaklı cevap seçeneklerinden oluşmaktadır

Maslach, tükenmişlik kavramını; duygusal tükenme (emotional exhaustion), duyarsızlaşma (depersonalization) ve kişisel başarıya (personel accomplishment) ilişkin duyguları kategorize eden üç ayrı boyutta ele almaktadır (Ergin, 1992: 143). Başka bir deyişle Maslach’a göre tükenmişlik “İşi gereği insanlarla yoğun bir ilişki içerisinde olanlarda görülen *duygusal tükenme*, *duyarsızlaşma*, ve *düşük kişisel başarı hissi*” şeklinde tanımlanmaktadır (Maslach ve Zimbardo, 1982: 3).

Duygusal tükenme; tükenmişliğin bireysel stres boyutunu belirtmekte ve “Bireyin duygusal ve fiziksel kaynaklarında azalmayı” ifade etmektedir (Maslach, Schaufeli, Leiter, 2001: 402; Wright ve Douglas, 1997: 492). Bu alt boyut 9 maddeden oluşmaktadır (1.2.3.6.8.13.14.16.20).

Duyarsızlaşma; tükenmişliğin kişilerarası boyutunu temsil etmekte ve müşterilere yönelik negatif, katı tutumları ve işe karşı tepkisizleşmeyi belirtmektedir (Maslach, Schaufeli, Leiter, 2001: 403; Wright ve Douglas, 1997: 492). Ölçekte yer alan (5.10.11.15.ve 22.) maddeler duyarsızlaşma alt boyutunu vermektedir.

Düşük kişisel başarı duygusu ise; “Kişinin kendisini olumsuz değerlendirme eğiliminde olması”nı ifade etmektedir (Maslach, Schaufeli, Leiter, 2001: 403; Maslach ve Zimbardo, 1982: 5; Wright ve Douglas, 1997: 492). İnsanlarla çalışan bir kimsede yeterlilik ve başarıyla üstesinden gelme duygularını tanımlar ve 8 maddeden oluşmaktadır (4.7.9.12.17.18.19.21).

Ölçeğin güvenilirliği ve geçerliği: Ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları Ergin (1992), ve Çam (1992), tarafından yapılmıştır. 552 doktor ve hemşireden elde edilen verilerin üç alt boyuta ilişkin Cronbach alfa kat sayıları Duygusal Tükenme .83, Duyarsızlaşma .65, Kişisel Başarı .72’dir. Ölçeğin alt boyutlarına ilişkin tekrar test tekrar güvenilirlik kat sayıları ise Duygusal Tükenme .83, Duyarsızlaşma .72, Kişisel Başarı .67’dir. Çam (1992), yapmış olduğu güvenilirlik çalışmasında Duygusal Tükenme .89, Duyarsızlaşma .71, Kişisel Başarı .72 olarak bulmuştur.

	Yüksek	Orta	Düşük
Duygusal Tükenme:	18 ve Üzeri	12- 17	0- 11
Duyarsızlaşma:	10 ve Üzeri	6- 9	0- 5
Kişisel Başarı:	0- 21	22- 25	26 ve üzeri

Rol çatışması ve Belirsizliği Ölçeği: Rol çatışması ve Belirsizliği Ölçeği (Role Conflict and Ambiguit Scale) ilk önce Rizzo ve Litzman (1970) tarafından geliştirilmiş, daha sonra Schuler, Aldag ve Brief (1977) tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve Türkçeye uyarlaması Yıldırım (1996)'da yapılmıştır. Ölçek çalışanların örgütlerinde yaşadıkları rol çatışması ve belirsizliğini ölçmeyi amaçlamaktadır. Rol çatışması , bir bireyden, birbirleriyle uyumlu olmayan veya çatışan iki ya da daha fazla rolü yerine getirmesinin istenmesi ve kaynakların yetersiz olması sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Rol belirsizliği ise bireyin görev, yetki ve sorumluluklarının iyi çizilmemiş olması ve bireyden beklenen görev ile ilgili davranışların açık olmaması; bireyin, işin amaçlarının ne olduğunu tam anlamıyla bilmemesi; yaptığı işin bütün içinde ne anlam taşıdığından haberdar olmaması olarak tanımlanmaktadır (Baltaş ve Baltaş, 2000; Jones,1993; Stordeur vd.,2001).

Ölçek 14 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerin 8 tanesi Rol çatışmasını ve geriye kalan 6 maddesi de Rol belirsizliğini ölçmektedir. Maddeler 7 basamakta değerlendirilmekte, Rol çatışması ve Rol belirsizliği için ayrı ayrı toplam puanlar elde edilmektedir. Ölçekte alınabilecek en düşük ve en yüksek puanlar, Rol çatışması için 8-56 ve Rol belirsizliği için 6-42 dir. Kullanılan bu ölçeğin psikometrik özelliklerini inceleyen literatürdeki araştırma sonuçlarına göre bu ölçek rol çatışmasını ölçebilen tatminkar bir ölçektir (Fisher, 2001). Rol çatışması ölçeğinin güvenilirlik (Cronbach alfa) değeri 0.75, rol belirsizliği ölçeğinkisi ise 0.85 olarak bulunmuştur.

VERİLERİN ANALİZİ

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin Tükenmişlik Düzeyleri İle Algıladıkları Rol Çatışması arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla cinsiyet farkının ortaya koyabilmek için T testi, yaşları, kıdemleri, branşları ve öğrenim durumlarına göre karşılaştırmalarda ise F

testi, aradaki farkın kimin lehine olduğunu tespit etmek için (Çoklu Karşılaştırma) Tukey Testi teknikleri kullanılmıştır.

BULGULAR VE YORUMLAR

1. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **cinsiyette** göre Mesleki tükenmişlik ve Algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Tablo 2: Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması Ölçeğinden Alınan Puanların Dağılımı

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	S.S	t	p
Tükenmişlik	Kadın	62	21,28	9,774	-1,14	0,25
	Erkek	70	23,84	11,441		
Rol Çatışması	Kadın	62	37,58	4,096	4,10	0,00
	Erkek	70	33,56	5,591		

Tablo 2’de görüldüğü gibi tükenmişlik ölçeğinden erkeklerin aldıkları puanların aritmetik ortalaması ($\bar{X}=21,28$), kadınların aldıkları puan aritmetik ortalaması ($\bar{X}=23,84$), rol çatışması ölçeğinden erkeklerin aldıkları puanların aritmetik ortalaması ($\bar{X}=37,58$) ve kadınların aldıkları puan aritmetik ortalaması ($\bar{X}=33,56$) olduğu ortaya çıkmıştır. Tablo 2’de görüldüğü gibi Cinsiyette göre mesleki tükenmişlik puanlarında anlamlı bir fark olmamasına rağmen rol çatışması değişkeninde manidar bir farklılık vardır. Adı geçen değişkende bayan öğretmenlerin rol çatışma düzeyleri erkek öğretmenlere kıyasla yüksektir.

2. Rehabilitasyon merkezlerindeki öğretmenlerin yaşlarına göre mesleki tükenmişlik ve rol çatışma düzeyleri arasında anlamlı farklılık var mıdır?

Tablo 3: Yaşa Göre Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması Ölçeğinden Alınan Puanların Dağılımı

		K T	sd	K.O	F	p
TK	Gruplar arası	828,962	3	276,321	2,814	,042
	Gruplar içi	12570,758	128	98,209		
	Toplam	13399,720	131			
RÇ	Gruplar arası	303,136	3	101,045	5,067	,002
	Gruplar içi	2552,501	128	19,941		
	Toplam	2855,636	131			

Tablo 3'te görüldüğü gibi özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin yaşlarına göre, mesleki tükenmişlik ve rol çatışması puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Bu farkın kimin lehine olduğunu ortaya koymak için tukey testi yapılmıştır. Aşağıda tukey testi sonuçları yer almaktadır.

3. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **yaşları** ile mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışma tukey testi (çoklu karşılaştırma) sonuçları:

Tablo 4. Yaşa Göre Mesleki Tükenmişlik ve Rol Çatışması Tukey Testinden(Çoklu Karşılaştırma) Alınan Puanların Dağılımı

Bağımlı Değişken		Değişkenler	Ortalamalar farkı	p
TK	1	1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	-6,370	,101
		1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	1,964	,933
		1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	3,795	,568
		2- Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 3- Çocuk Gelişimi Öğretmeni	8,333	,172
		2- Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 4- Sınıf Öğretmeni	10,164(*)	,038
		3- Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 4- Sınıf Öğretmeni	1,831	972
RÇ	1	1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 2- Psikolojik Danışman ve Rehberlik	4,323(*)	,004
		1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	2,123	,483
		1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	2,570	,215
		2- Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 3- Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-2,200	,624
		2- Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 4- Sınıf Öğretmeni	-1,754	,728
		3- Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	0,446	,995

Mesleki tükenmişlikte artı değer niteliğinde farkın psikolojik danışman ve rehberlik-sınıf öğretmeni boyutunda, psikolojik danışman ve rehberlik lehine bir farklılık olduğu görülüyor. Rol çatışmasında özel eğitimi öğretmeni- psikolojik danışman ve rehberlik boyutunda ise özel eğitimi öğretmeni lehine bir farklılık olduğu görülmektedir.

4. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin mesleki kıdemlerine göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Tablo 5. Mesleki kıdemlerine göre Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması Ölçeğinden Alınan Puanların Dağılımı

		Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	P
TK	Gruplar arası	810,451	5	162,090	1,622	,159
	Gruplar içi	12589,268	126	99,915		
	Toplam	13399,720	131			
RÇ	Gruplar arası	270,150	5	54,030	2,633	,027
	Gruplar içi	2585,486	126	20,520		
	Toplam	2855,636	131			

Tablo 5’te görüldüğü gibi puanları sonucuna baktığımızda, rol çatışması açısından mesleki kıdeme göre anlamlı fark bulunmuştur. Bu farkın kimin lehine olduğunu ortaya koymak için Tukey testi yapılmıştır. Tukey testi sonucu aşağıda verilmiştir.

5. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin kıdemlerine göre algıladıkları rol çatışma tukey testi (çoklu karşılaştırma) sonuçları:

Tablo 6. Rol Çatışması Tukey Testinden (Çoklu karşılaştırma) Alınan Puanların Dağılımı

Bağımlı Değişken		Değişkenler	Ortalamalar farkı	p
RÇ	1	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	,509	,997
		1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	4,056(*)	,045

	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	– -,093	1,00 0
	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	– 2,680	,458
	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	– 3,166	,246
	2– Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	– 3,547	,189
	2– Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 4 – Sınıf Öğretmeni	– -,602	,997
	2– Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	– 2,171	,620
	2– Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 6 – El Sanatları Öğretmeni	– 2,657	,364
	3– Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	– -4,150(*)	,004 6
	3– Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	– -1,377	,974
	3– Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	– -,891	,996
	4– Sınıf Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	– 2,773	,537
	4– Sınıf Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	– 3,259	,331
	5– Okul Öncesi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	– ,486	1,00 0

Öğretmenlerin mesleki kıdemlerine göre rol çatışması puanlarının karşılaştırması sonucu özel eğitim öğretmenleri ile çocuk gelişimi öğretmenleri arasında özel eğitim öğretmenleri lehine bir farklılık olduğu görülüyor. Çocuk gelişimi ve sınıf öğretmenleri arasında sınıf öğretmenleri lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.

6. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **branşlarına** göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Tablo 7. Branşlarına Göre Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması Ölçeğinden Alınan Puanların Dağılımı

		Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	P
TK	Gruplar arası	1970,308	6	328,385	3,591	,003
	Gruplar içi	11429,412	125	91,435		
	Toplam	13399,720	131			
RÇ	Gruplar arası	303,751	6	50,625	2,480	,027
	Gruplar içi	2551,886	125	20,415		
	Toplam	2855,636	131			

Tablo 7’deki sonucuna bakıldığında, mesleki tükenmişlik ve rol çatışması açısından toplam puanlarında anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Bu farkın kimin lehine olduğunu ortaya koymak için tukey testi yapılmıştır. Tukey testi sonucu aşağıda verilmiştir.

7. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **branşlarına** göre Mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışma tukey testi (çoklu karşılaştırma) sonuçları:

Tablo 8. Mesleki Tükenmişlik ve Rol Çatışması Tukey Testinden (Çoklu karşılaştırma) Alınan Puanların Dağılımı

Bağımlı Değişken		Değişkenler	Ortalamalar farkı	p
TK	1	1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	-3,721	,901
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	2,341	,971
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	8,321	,087
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	5,697	,511
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	3,250	,990
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	10,350	,322

		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	6,061	,293
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 4 – Sınıf Öğretmeni	12,042(*)	,003
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	9,418	,057
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 6 – El Sanatları Öğretmeni	6,971	,723
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	14,071	,066
		3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	5,981	,225
		3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	3,356	,860
		3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	,909	1,000
		3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 7 – Beden Eğitimi Öğretmeni	8,009	,567
		4 – Sınıf Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	-2,624	,977
		4 – Sınıf Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	-5,071	,912
		4 – Sınıf Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	2,029	1,000
		5 – Okul Öncesi Öğretmeni – 6 –El Sanatları Öğretmeni	-2,447	,998
		5 – Okul Öncesi Öğretmeni – 7 – Beden Eğitimi Öğretmeni	4,653	,960
		6 – El Sanatları Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	7,100	,883
RÇ	1	1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	,744	,999
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-3,232	,120
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	-,074	1,000
		1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	-1,655	,913

	1 – Özel Eğitimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	-1,717	,983
	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	-1,550	,993
	2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-3,976(*)	,040
	2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 4 – Sınıf Öğretmeni	-,818	,998
	2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	-2,399	,689
	2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 6 – El Sanatları Öğretmeni	-2,461	,912
	2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	-2,294	,954
	3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 4 – Sınıf Öğretmeni	3,158	,124
	3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	1,577	,864
	3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	1,515	,987
	3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni – 7 – Beden Eğitimi Öğretmeni	1,682	,986
	4 – Sınıf Öğretmeni – 5 – Okul Öncesi Öğretmeni	-1,581	,925
	4 – Sınıf Öğretmeni – 6 – El Sanatları Öğretmeni	-1,643	,986
	4 – Sınıf Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	-1,476	,995
	5 – Okul Öncesi Öğretmeni – 6 –El Sanatları Öğretmeni	-,061	1,000
	5 – Okul Öncesi Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	,105	1,000
	6 – El Sanatları Öğretmeni – 7 –Beden Eğitimi Öğretmeni	,167	1,000

Tablo 8 sonuçlarına baktığımızda, mesleki tükenmişlikte psikolojik danışman ve rehberlik–sınıf öğretmeni boyutunda psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenleri lehine artı değer niteliğinde bir farklılık olduğu

görüüyor. Rol çatışmasında psikolojik danışman ve rehberlik-çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine eksi değerde bir farklılık olduğun görülmektedir.

8. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **öğrenim durumlarına** göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Tablo 9. Mesleki kıdemlerine göre Tükenmişlik Düzeyleri ile Algıladıkları Rol Çatışması Ölçeğinden Alınan Puanların Dağılımı

		Kareler toplamı	sd	Kareler ortalaması	F	P
TK	Gruplar arası	765,255	2	382,627	3,907	,023
	Gruplar içi	12634,465	129	97,942		
	Toplam	13399,720	131			
RÇ	Gruplar arası	332,762	2	166,381	8,507	,000
	Gruplar içi	2522,875	129	19,557		
	Toplam	2855,636	131			

Tablo 9’da puanlarının dağılım sonucuna baktığımızda, tükenmişlik düzeyinde anlamlı fark bulunmuştur. Bu farkın kimin lehine olduğunu ortaya koymak için Tukey testi yapılmıştır. Tukey testi sonucu aşağıda verilmiştir.

9. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin **öğrenim durumlarına** göre Mesleki tükenmişlik ve Algıladıkları rol çatışma Tukey testi (Çoklu karşılaştırma) sonuçları:

Tablo 10. Mesleki Tükenmişlik ve Rol Çatışması Tukey Testinden(Çoklu karşılaştırma) Alınan Puanların Dağılımı

Bağımlı Değişken		Değişkenler	Ortalamalar farkı	P
TK	1	1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	-1,851	,787
		1– Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-13,851(*)	,019
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-12,000	,086

RÇ	1	1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik	-2,995(*)	,048
		1- Özel Eğitimi Öğretmeni – 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	7,219(*)	,005
		2 – Psikolojik Danışman ve Rehberlik - 3 – Çocuk Gelişimi Öğretmeni	-10,214(*)	,000

Mesleki tükenmişlikte özel eğitimi öğretmeni–çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine eksi değerde bir farklılık olduğu görülüyor. Rol çatışmasında özel eğitimi öğretmeni–psikolojik danışman ve rehberlik grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerde farklılıklar olduğu görülmektedir. Özel eğitimi öğretmeni–çocuk gelişimi öğretmeni grupları arasında özel eğitim öğretmenlerinin lehine farklılıklar olduğu görülmektedir. Psikolojik danışman ve rehberlik-çocuk gelişimi öğretmeni grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerde farklılıklar olduğu görülmektedir.

TARTIŞMA

Türkiye’de Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinin açılışı ve bu alanda eğitimci yetiştirmek için verilen çabalar azımsanmayacak düzeyde olsa da bu alanda çalışan eğitimcilerin çalışma koşulları işte yaşadıkları sorunları araştırma konuları yeteri düzeyde olduğunu söyleyemeyiz. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin tükenmişlik düzeyleriyle algıladıkları rol çatışması arasında yapılacak bilimsel araştırmalar günümüzde bu alanda hizmet alan ve hizmet veren bireyler açısından ister istemez hizmetin nicelik ve niteliği ayrı bir önemi ortaya koyacaktır. Bu alanda ve özellikle çalışan eğitimcilerin çalışma hayatlarındaki tükenmişlik ve rol çatışmalarını konu eden araştırmalara az rastlarız. Özel eğitim alanıyla ilgili olarak Akçmete ve arkadaşları (2001) öğretmenlerde tükenmişlik, iş doyumu ve kişilik başlığındaki bir çalışma yapmışlar. Daha sonra bu çalışmayı kitap haline getirerek araştırmacılar ve eğitimcilerin faydalanması önemli bir eser olduğunu görebiliyoruz.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin cinsiyette göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması tablosu sonuçlarına bakıldığında; cinsiyette göre mesleki tükenmişlik puanlarında

anlamli bir fark olmamasına rağmen rol çatışması değişkeninde manidar bir farklılık ortaya çıkmıştır. Adı geçen değişkende bayan öğretmenlerin rol çatışma düzeyleri erkek öğretmenlere kıyasla yüksektir. Erkek öğretmenler rol noktasında daha uyumlu ve başarılı görünmekteleler.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin yaşları ile mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında istatistiksel olarak anlamli bir farklılık bulunmuştur. Bu farkın kimin lehine olduğunu ortaya koymak için yapılan tukey testine göre mesleki tükenmişlikte psikolojik danışman ve rehberlik-sınıf öğretmeni içeren boyutta, psikolojik danışman ve rehberlik lehine bir farklılık olduğu görülüyor. Yani yaşa göre psikolojik danışmanlık ve rehberlik bölümü öğretmenlerinde tükenmişlik düzeyde arttığını ortaya koymaktadır. Rol çatışmasında ise özel eğitimi öğretmeni- psikolojik danışman ve rehberlik boyutunda ise farkın özel eğitimi öğretmeni lehine olduğu görülmektedir. Bu bulguya dayanılarak, zamanla deneyimle beraber iş yaşamında stresin etkileri arttığı dolayısıyla yaşanan iş stresi rol çatışmasını arttırdığı söylenebilir.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin algıladıkları rol çatışması açısından mesleki kıdeme göre anlamli fark bulunmuştur. Tukey testi sonucuna göre Öğretmenlerin mesleki kıdemlerine göre rol çatışması puanlarının karşılaştırması sonucu özel eğitim öğretmenleri ile çocuk gelişimi öğretmenleri arasında özel eğitim öğretmenleri lehine bir farklılık olduğu görülüyor. Çocuk gelişimi ve sınıf öğretmenleri arasında sınıf öğretmenleri lehine anlamli fark bulunmuştur. Özel eğitim öğretmenlerinin rol çatışma düzeyleri yaşla beraber yükseldiği ortaya çıkmıştır. Kıdeme göre yapılan analiz sonucuna bakıldığında deneyimlerle beraber sınıf öğretmenlerinin rol çatışmasından artma olduğunu görebilmektedir.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin branşlarına göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması açısından toplam puanlarında anlamli farklılık olduğu görülmektedir. Sonuçlara baktığımızda, mesleki tükenmişlikte artı değer niteliğinde psikolojik danışman ve rehberlik-sınıf öğretmeni boyutunda psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenleri lehine bir farklılık olduğu görülüyor. Yani sınıf öğretmenleriyle psikolojik danışma ve rehberlik öğretmenlerinde artan bir tükenmişlik görülmektedir. Bu sonuca dayanılarak; yaş ve kıdemlerde

olduğu gibi branş açısından da baktığımızda özel eğitim öğretmenleri yüksek düzeyde tükenmişlik algılamaktalar. Dolayısıyla özel eğitim öğretmenlerin puanlarındaki tükenmişlik düzeyinin yüksek çıkmasını özel eğitim alanın stresli olmasına ve bu stresin daha çok özel eğitim öğretmenleri algıladıklarına bağlanabilir. Rol çatışmasında psikolojik danışman ve rehberlik-çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine eksi değerde bir farklılık olduğu görülmektedir. Özel eğitim alanında çalışandan beklenen işlem veya eylemleri gerçekleştirememe kaygısı çocuk gelişimi öğretmenlerinde strese yol açabildiğini göstermektedir.

Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin öğrenim durumlarına göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı fark bulunmuştur. Yapılan tukey testinde mesleki tükenmişlikte özel eğitimi öğretmeni – çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine eksi değerde bir farklılık olduğu görülmüyor. Bu sonuca baktığımızda çocuk gelişimi öğretmenlerinin özel eğitim alanıyla ilgili yeterli öğrenim almadıklarını ve dolayısıyla daha çok tükenmişliğe sebep olmaktadır. Rol çatışmasında ise özel eğitimi öğretmeni–psikolojik danışman ve rehberlik grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerde farklılıklar olduğu görülmektedir. Özel eğitimi öğretmeni–çocuk gelişimi öğretmeni grupları arasında özel eğitim öğretmenlerinin lehine farklılıklar olduğu görülmektedir. Psikolojik danışman ve rehberlik-çocuk gelişimi öğretmeni grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerde farklılıklar olduğu görülmektedir. Özel eğitim öğretmenleri meslekten beklenen ve isteneni psikolojik danışman ve rehber öğretmenlere nazaran yeterli ve başarılı bir şekil gerçekleştirebilmekte başarılı oldukları görülmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER:

1. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin cinsiyette göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı bir fark bulunamamıştır.

2. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin yaşları ile mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. Bu fark psikolojik danışman ve rehberlik-sınıf öğretmeni içeren boyutta, psikolojik danışman ve rehberlik lehine rol çatışmasında ise farkı özel eğitimi öğretmeni lehine olduğu görülmektedir.

3. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin algıladıkları rol çatışması açısından mesleki kıdeme göre anlamlı fark bulunmuştur. Bu farkın özel eğitim öğretmenleri ile çocuk gelişimi öğretmenleri arasında özel eğitim öğretmenleri lehine bir farklılık olduğu görülmüyor. Çocuk gelişimi ve sınıf öğretmenleri arasında sınıf öğretmenleri lehine anlamlı fark bulunmuştur.

4. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin branşlarına göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması açısından toplam puanlarında anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Karşılaştırmalarda mesleki tükenmişlik puanlarının sonuçlarına baktığımızda, psikolojik danışman ve rehberlik – sınıf öğretmeni boyutunda psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenleri lehine bir fark olduğu görülmüyor. Rol çatışmasında ise psikolojik danışman ve rehberlik – çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine bir fark olduğu görülmektedir.

5. Özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde çalışan eğitimcilerin öğrenim durumlarına göre mesleki tükenmişlik ve algıladıkları rol çatışması arasında anlamlı fark bulunmuştur. Yapılan tukey testinde mesleki tükenmişlikte özel eğitimi öğretmeni – çocuk gelişimi öğretmeni boyutunda ise çocuk gelişimi öğretmenleri lehine bir farklılık olduğu görülmüyor. Rol çatışmasında özel eğitimi öğretmeni–psikolojik danışman ve rehberlik grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerinde fark olduğu görülmektedir. Özel eğitimi öğretmeni–çocuk gelişimi öğretmeni grupları arasında özel eğitim öğretmenlerinin lehine fark olduğu görülmektedir. Psikolojik danışman ve rehberlik–çocuk gelişimi

öğretmeni grupları arasında psikolojik danışman ve rehberlik öğretmenlerinin lehine eksi değerde fark olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlar çerçevesinde aşağıdaki öneriler yapılabilir.

➤ Özel eğitim alanında çalışacak bireylerin tükenmişlik psikolojisi ile verimsiz çalışmalarını önlemek ve yıpranmadan çalışmalarını sürdürebilmeleri için çalışma süreleri belirli bir süre ile sınırlandırılmalı,

➤ Özel eğitim alanına farklı alanlardan öğretmenleri istihdam etmeden önce alan dışından gelen öğretmenlere yeterli düzeyde özel eğitimi alanıyla eğitim verilmeli,

➤ Özel eğitim alanı ağır şartlara sahip stresli bir alan olduğundan motivasyonu yükseltmeye yönelik çalışmalar yapılmalı,

➤ Eğitim fakültelerinin tüm bölümlerinde özel eğitimle ilgili derslere yer verilmeli,

KAYNAKLAR

AKÇEMETE G., Kaner S., Sucuoğlu B., “Tükenmişlik İş Doyumu ve Kişilik”, Nobel Yayın Dağıtım ,Ankara 2001

BALTAŞ, A., ve Z.Baltaş (2000). “Stres ve Başa Çıkma Yolları”, İstanbul: Remzi Kitabevi.

BAŞARAN, İ.E.(1982)”Örgütsel davranışın yönetimi”. Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

CEYLAN A, Ulutürk Y. H,(2006). “Rol Belirsizliği, Rol Çatışması, İş Tatmini Ve Performans Arasındaki İlişkiler”, Doğu Üniversitesi Dergisi, 7 (1)

CORDES, C. L., & Dougherty, T. W. (1993). “A review and an integration of research on job burnout” . Academy of Management Review, 18, 621-656.

ÇİMEN, M. (2002). “Sağlık personeli için önemli bir sorun, rol çatışması ve rol belirsizliği”. Erzurum Askeri Hastanesi, Erzurum Sağlık ve Toplum Sağlık ve Toplum, 12 (4): 87-93

DUBINSKY, A.J., Ronald E., Kotabe, M., Lim C.U., Moon, H. (1992). “Influence of role stress on industrial salespeople's work outcomes in the United States, Japan, and Korea”. Journal of International Business Studies, 1st Quarter, Vol. 23 Issue 1, p77

EMMERIK, H. (2002). “Gender Differences in the Effects of Coping Assistance on the Reduction of Burnout in Academic Staff”, *Work & Stress*, 16(3), 251-263.

ERGİN, Canan (1992), “Doktor ve Hemşirelerde Tükenmişlik ve Maslach Tükenmişlik Ölçeğinin Uyarlanması”, VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Bilimsel Çalışmaları, 22-25 Eylül 1992, Hacettepe Üniversitesi, VII. Ulusal Psikoloji Kongresi Düzenleme Kurulu ve Türk Psikologlar Derneği Yayını, Ankara

FISHER, R.T. (2001). “Role stress, the type a behaviour pattern, and external auditor job satisfaction and performance”. *Behavioral Research in Accounting*, Vol.13 p.143.

HAJ-YAHIA, M. M., D.Bargal ve N. B.Guterman, (2000). “Perception of Job Satisfaction, Service Effectiveness and Burnout Among Arab Social Workers in Israel”, *International Journal of Social Welfare*, 9, 201-210.

HAPPELL, B., T. Martin, ve J.Pınıkahana (2003). “Burnout and Job Satisfaction: A Comparative Study of Psychiatric Nurses From Forensic and a Mainstream Mental Health Service”, *International Journal of Mental Health Nursing*, 12, 39-47.

JONES, M. L. (1993). “Role Conflict: Cause of Burnout or Energizer?”, *Social Work*, 38(2), 136-141.

KARATEPE, O. M. ve M.Tekinkuş (2004). “İş-Aile Çatışması, Duygusal Yorgunluk ve Hizmet İyileştirme Performansı: Sınır Birim İş görenlerine Yönelik Bir Araştırma”, *12. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi Bildiriler Kitabı*, 194-199, Bursa.

KULAKSIZOĞLU, A., Bülent DİLMAÇ, Aydan AYDIN, (2003). “Özel Eğitim Alanında Çalışan Öğretmenleri Tükenmişlik Duygusu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”.Trakya Ün. Sosyal Bil. Dergisi, Cilt:3 No:1 ,15-24.

KUZGUN Y, (2000).” Meslek Danışmanlığı Kurumlar Uygulamalar”, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara

MASLACH, Christina ve Philip G. Zimbardo (1982), *Burnout – The Cost of Caring*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

MASLACH, Christina, Wilmar B. Schaufeli ve Michael P. Leiter (2001), “Job Burnout”, *Annual Review of Psychology*, Volume: 52, 397-422.

MASLACH, Christina ve Michael P. Leiter (1997), “*The Truth About Burnout*, Jossey-Bass”, San Francisco, CA.

SABUNCUOĞLU, T. Ebru (2008). “Rol Çatışmasının Ve Rol Belirsizliğinin Tükenmişlik Ve İş Doyumu Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi” , Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Cilt:23 Sayı:1, ss:35-49.

STORDEUR, S., W.D’hoore, C.Vandenberghe (2001). “Leadership, Organizational Stress, and Emotional Exhaustion Among Hospital Nursing Staff”, *Journal of Advanced Nursing*, 35(4), 533-542.

TANOVA, C., ve T.Karatepe (2004). “Sınır Birim İş görenleri ve Duygusal Yorgunluk: K.K.T.C. Konaklama Sektörü Üzerinde Görgül Bir

Çalışma”, 12. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi Bildiriler Kitabı, 194-199, Bursa.

UM, M., ve D. F. Harrison (1998). “Role Stressors, Burnout, Mediators, and Job Satisfaction: A Stress-Strain-Outcome Model and An Empirical Test”, *Social Work Research*, 22(2), 100-116.

WRIGHT, Thomas A. ve G. Bonett DOUGLAS (1997), “The Contribution of Burnout to Work Performance”, *Journal of Organizational Behavior*, 18, 491-499.

VON EMSTER, G. A., ve A.A.Harrison (1998). “Role Ambiguity, Spheres of Control, Burnout, and Work-Related Attitudes of Teleservice Professionals”, *Journal of Social Behavior & Personality*, 13(2), 375- 386.

İSLAM HÜQUQUNDA MÜLKİYYƏT HAQQININ MƏHDUDLAŞDIRILMASININ MÜMKÜNLÜYÜNƏ DAİR

*Halit ÇALIŞ**

ABSTRACT

ON THE POSSİBİLTİ OF LİMITATION OF WEALTH/POSSESSION IN THE İSLAMİC LAW

Based on the social, political and economic problems caused by the great amount of wealth possessed by the individual, some contemporary authors have put forward the idea that private possession should be restricted. According to them this is because of the public benefit. However, there is no evident supporting this approach in the main sources of the Qur'an and the applications during the early periof of Islam. Moreover, this idea is not generally confirmed by the emphasis in worship. This case makes necessary to search for not only lawful but also faithful and ethical solutions to the problems created by the manipulation of private wealth.

Key words: Islamic Law, private possession, limitation

* Səlcuq Univeristeti İlahiyyat fakültəsi, İslam hüququ kafedrası, dosent, hcalis@selcuk.edu.tr.

GİRİŞ

Mülkiyyətin tarixi, bəşəriyyət tarixi qədər qədimdir. İnsanın yer üzünə ayaq basması ilə birlikdə mülkiyyətlə əlaqəli mübahisələr, münafiqlər tarix səhnəsindəki yerini tutmağa başlamış və bu vəziyyət günümüzə qədər davam etmişdir.

İstər fərdlər, istərsə də cəmiyyətlər arası mal-mülk, sərvət fərqlilikləri, ilk insan cəmiyyətlərindən etibarən daima mövcud olan tarixi bir həqiqətdir. Belə ki, dövrün iqtisadi-sosyal şərtlərinə görə içində yaşadıqları cəmiyyətin hardasa bütün fərdlərinin sərvətinə bərabər maddi potensiala sahib şəxsiyyətlər var olmuşdur. Beləliklə Qurani-Kərim bu cür şəxsiyyətlərdən, onların hərəkət və davranışlarından və aqibətlərindən bəhs edir. İnsan-mülkiyyət münasibətində iki fərqli cəhəti göstərməsi etibarilə Həz. Süleyman və Qarun qeyd edilə bilər. Qarunun sahib olduğu sərvətin miqdarını təxəyyül etmək belə çox çətindir. *“Həqiqətən Qarun, Musanın qövmündən idi və onlara qarşı azgınlıq etmişdi. Biz ona elə xəzinələr vermişdik ki, açarlarını güclü-qüvvətli bir topluluq çox çətin daşıya bilərdi.”*¹

Digər cəhətdən Qurani-Kərim, böyük miqdarlarda maddi zənginliyə malik olmağı real olaraq qəbul etmiş və buna qarşı prinsip olaraq hər hansı bir mənfi mövqe seçməmişdir. Nə qədər çox miqdarda mal verilsə verilsin evlənmə əsnasında qadına verilən malın ər ilə arvadın daha sonra ayrılmalrı halında geri tələb edilməsini qadağan edən ayə bunun açıq dəlilidir.² Hansı ki, ayə və hədislərdə mal və sərvət, mal olması səbəbilə nə mədh edilmiş, nə də tənqid edilmişdir. Bu məqamda önəmli olan, sərvətin necə qazanıldığı və malın insan həyatında oynadığı roldur. Beləliklə hüquqa və əxlaqa zidd üsullarla əldə edilən sərvət (yetim mali³, faizdən əldə edilən qazanclar⁴,

¹ Qəsəs surəsi, 22/76.

² Nisa surəsi, 4/20. Ayədə, verilən malın miqdarı və qiyməti nə qədər çox olursa olsun geri tələb edilməməsi açıqca vurğulanmaqla bərabər, bu vəziyyətin ancaq arxasınca düşməyi lazım qılacaq qədər böyük miqdarlarda mehir vermə, eləcə də bunu mümkün qılacaq maddi zənginliyə sahib olma halında mümkün ola biləcəyi açıqdır.

³ Nisa surəsi, 4/10; Ən'am surəsi, 6/152; İsra surəsi, 17/34.

⁴ Bəqərə surəsi, 2/279; Nisa surəsi, 4/161; Rum surəsi, 30/39.

rüşvət və buna bənzər qazanc yolları⁵) və insanı Allahı xatırlamaqdan⁶, Onun dini uğruna mübarizə aparmağa mane olan⁷, riyakar məqsədli⁸ və dini təmayüllərin önünü kəsmək məqsədi ilə⁹ xərclənən mallar tənqid edilməkdə; qanuni üsul və yollarla əldə edilən, yaxın qohum əqrabaya, yetimlərə, kasıblara, yolda qalıb əziyyət çəkənlərə, dilənənlərə və kölələrə xərclənən¹⁰, Allahın rızasının qazanmaq və ruhundakı səxavət duyğusunu daha da artırmaq üçün xeyriyyə işlərinə sərf edilən¹¹, Allah yolunda mübarizəyə xərclənən¹² və zəkat olaraq haqq sahiblərinə ödənen¹³ mal və sərvət mədh edilməkdədir. Qısaca demək mümkündür ki, ayə və hədislərdə sərvətin qazanılmasında “halal” məfhumu əsas mehvəri təşkil etməklə bərabər, təsərrüf və xərcləmələrin də eyni qaydada qanuni ölçüdə olması tələb edilməkdədir. Həz. Peyğəmbərin (əleyhissəlam) *“İnsanlar üzərinə elə bir zaman gələcək ki, şəxs malını halal yolla mı, yoxsa haram yolla mı qazandığına diqqət etməyəcəkdir.”*¹⁴ şəklindəki xəbərdarlığı da halal yolla mal qazanma mövzusunda fərdlərdə daima bir həssaslığın formalaşması və ayıq-sayıq olmalarının vacibliyinə diqqət cəlb etmişdir.

Belə olduğu təqdirdə mülkiyyətin mədh edilməsi və tənqid edilməsi, onun qazanma və istifadə edilərkən göstərilən davranışlar və prinsiplərdən asılıdır. Başqa bir ifadə ilə şəxslərin dini-hüquqi normlara riayət edib-etməmələrindən asılıdır. Əslində bu halda da, tənqid edilən və ya mədh edilən birbaşa mülkiyyət deyil, əşya üzərində hakimiyyət qurmaq və hakimiyyətini sahib olduğu şeydə hərcür istifadə etmə haqqına malik olduğunu göstərmək istəyən insan davranışlarıdır. Bu səbəbdən mülkiyyət üzərində müşahidə edilən “inhisar və hegemoniya” xüsusiyyəti mülkiyyət haqqının mədh və tənqid edilməsinə səbəb təşkil edir. Digər cəhətdən mülk üzərində istifadədən güdülən məqsədə görə də tərif və tənqiddə dərəcə fərqi vardır. Başqa bir ifadə ilə, tərif və tənqiddin güclü və ya zəif olması,

⁵ Bəqərə surəsi, 2/188; Nisa surəsi, 4/2,29; Tövbə surəsi, 9/34.

⁶ Münafiqun surəsi, 63/9.

⁷ Fəth surəsi, 48/11.

⁸ Nisa surəsi, 4/38.

⁹ Ənfal surəsi, 8/36.

¹⁰ Bəqərə surəsi, 2/177.

¹¹ Bəqərə surəsi, 2/261, 262, 265, 274.

¹² Ənfal surəsi, 8/72; Tövbə surəsi, 9/20; Hucurat surəsi, 49/15; Saf surəsi, 61/11.

¹³ Tövbə surəsi, 9/60, 103.

¹⁴ Buxari, Büyu, 7, 23; Nesayi, Büyu, 2.

məqsədin şərəfəi və böyüklüyü ilə düz mütənasibdir. Ən üstün məqsədlərin hasil olması üçün xərclənən mal daha çox tərifləyiq, ən pis məqsədlər üçün sərf edilən mal da ən çox tənqiddə layiq olacaq.¹⁵ Tərif və tənqid baxımından İslamın mülkiyyət təsəvvürünü “cəvamiul-kəlim” xüsusiyyətinə sahib olan Həz. Peyğəmbərin (əleyhissəlam) bu hədisi ilə açıq bir şəkildə ifadə etmişdir: *“Halal mal saleh bir bəndə üçün nə gözəldir!”*¹⁶

Fərdlərin, böyük sərvətlərə malik olduqlarını göstərən tarixi faktlar, Həz. Peyğəmbər (əleyhissəlam) dövründə də müşahidə edilmişdir. Belə ki, həm müşrik ərəblər, həm də müsəlmanlar, hətta Allahın Elçisinin yaxın dostları arasında son dərəcə varlı, mal-dövlət sahibi insanlar var idi. Həz. Əbu Bəkir, Həz. Osman (rəziyallahu anhumə) kimi səhabilərin günün şərtlərində bir orduyu tək başına təchiz edə bildiklərini xatırlamaq, sahib olduqları sərvətin miqdarı haqqında məlumat vermək üçün kifayət edər.

Günümüzdə olduqca geniş yayılmış və ifrat və təfrit arasındakı fərdlər və cəmiyyətlər arası mənəfət və sərvət uçurumu və bunun sosial bünövrəyə mənfi təsirləri, tarixin hər dövründə yaşanmış olmasına baxmayaraq bu barədə keçmişlə bugünü biri-birindən ayıran əsas iki faktordan bəhs edilə bilər:

1. Modernizm-Qloballaşma fenomeni. Bu aspektdə üç mərhələli bir inkişafdan danışmaq mümkündür.

a. Böyük Fransız inqilabı ilə birlikdə hər sahədə fərdi hüriyyətlərə vurğu ön plana çəkilmiş, cəmiyyət qarşısında fərd güclənmiş və bunun iqtisadi həyata olan yansımaları, mütləq mülkiyyət haqqı şəklində özünü biruzə vermişdir. İnsanın müstəqilliyi və hüriyyətinin açıq bir dəlili olaraq görülən mütləq mülkiyyət fikri texnika və sənayenin inkişafının köməyi ilə sərvət və nüfuz sahibi fərdlərin, cəmiyyətin haqlarına, ictimaiyyətin mənəfətinə, xüsusən də zəif təbəqələrin mənəfətlərinə qarşı güclənməsini və həddini aşmasını meydana gətirmişdir.

b. Liberal kapitalist iqtisad nəzəriyyəsi və təcrübəsi, həm böyük sərmayə sahiblərinin, həm də iqtisadi inkişaf cəhətindən yüksək səviyyədəki dövlətlərin daha da güclü olmasını təmin etmişdir. Bu vəziyyət, yer üzünü

¹⁵ İbn Əbdissəlam, Qəva'idul-əhkam fī məsəlihil-ənam, Beyrut 1410/1990, I, s. 43.

¹⁶ Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, IV, 197, 202.

resurslarından istifadə və insani bir həyat tərzini yaşama baxımından fərdlər və bölgələr arası inkişaf səviyyəsi fərqləndirən daha da açılmasına səbəb olmuşdur.

c. Qloballaşma ilə nəticələnən bu prosesdə iqtisadi fəaliyyətlər, dini-əxlaqi dəyərlərdən ayrı bir sahə olaraq təsəvvür edilmiş və elə göstərilmişdir. Belə ki, yanında aclıqdan əziyyət çəkən, hətta ölənlər qarşısında fərdi hərəkətə keçirəcək, onda məsuliyyət və hesab vermə şüurunu oyandıracaq daxili bir duyğu, vicdani bir impuls qalmamışdır.¹⁷

Bəşəriyyətin varlıq üfününü sırf maddi və fani olan bir şeylə məhdudlaşdıran çağdaşlıq, insanın dünya ilə, özü ilə, digər insanlarla və canlılarla olan münasibətlərinə çox dərin şəkildə öz təsirini göstərmişdir. Bugün gəldiyimiz nöqtədə “insanın yuvarlanmış olduğu dərin mənəvi yalnızlıq içərisində, dünya, humanist birlik şüurunun yox olduğu, dünya əhalisinin beşdə birini təşkil etməsinə baxmayaraq global zənginlik səksən faizinə “sahib olan” “qarnı tox olanların” məsud yaşamalarına müqabil böyük əksəriyyətin geri qalmışlığa, aclığa məhkum edildiyi “göz yaşı vadisinə” çevrilmişdir.¹⁸

Bu səbəbdən qloballaşmanın nəticəsi, dünya miqyasında iqtisadi ədalətsizliyin faciəvi şəkildə artışı olmuşdur. Belə ki, “bugün dünyada 1.2 milyard insan gündə 1 dollardan az bir məbləğlə həyatını sürdürür. Hər dörd uşaqdan biri aclıq səviyyəsindədir. 1960-cı ildə dünya əhalisinin 20 faizinin qazancı ən kasıb əhalinin 20 faizinin qazancından 30 dəfə çox olduğu halda, bu fərq 1995-ci ildə 82 dəfə, 1997-ci ildə 225 dəfə olmuşdur. Hal-hazırda ən varlı 225 nəfərin qazancı, dünya əhalisinin qazancının 47 faizini, yənin təxminən 2.5 milyard insanın qazancına bərabərdir.¹⁹ Viktor Kigan haqlı olaraq bu faciəvi statistik məlumatı “dünya resurslarının mövcud bölüşümünü alt üst etmə və müasir üsullarla yol kəsib quldurluq və qarətçilik etmə” kimi izah etmişdir.²⁰

¹⁷ Çağdaş alimlərdən Hayreddin Karamanın ədəbi əsərləri arasında yer almış “qloballaşma” mövzulu şeirində bu gərəyi belə ifadə etmişdir:

Liberal kapital qazanca doymaz,
Dinə üz çevirir, əxlaqa uymaz,
Toyuqla tülkünün hür bir məkana,
Qoyar və vicdanı iztirab duymaz.

Şərin tamamı üçün bax. Yeni Şafak, 12 İyul 2002

¹⁸ Kılıç Sadık, “Modern dünyanın bunalımları”, Diyanet aylıq jurnalı, May 2003, səh. 20-21.

¹⁹ Bayramoğlu Ali, “Terrorun iç üzü”, Yeni Şafak qəzeti, 19.11.2003.

²⁰ Güner Osman, “Erdem ve esaret arasında yoksulluk”, Marife jurnalı, il 2, sayı 2, səh. 121.

2. Müasir dövrün fərqli cəhətlərindən biri də, kütləvi informasiya vasitələrinin aktiv olaraq həyatın hər sahəsinə girməsidir. Keçmişdə insanlar, məhəllələrində və hətta sadəcə bir bölgədə baş verən hadisələri izləyə bilirdi, zənginliyin ortaya çıxardığı fərqliliklərə dair problemləri bu dar çərçivədə müşahidə edə bilirdi. Ancaq günümüzdə nəinki öz məhəlləmizdə baş verən hadisələri, hətta dünyanın demək olar ki, hər nöqtəsində varlılarla kasıbların necə həyat tərzini sürdüyünü müşahidə etmə imkanına sahibik. Belə ki, bir tərəfdə eyni şəhərin bir məhəlləsində aclıq və səfalətin caynağında çırpınan və ayaqda dura bilmək üçün mübarizə aparan milyonlarca insan, digər tərəfdə isə başqa bir məhəlləsində bir gecədə onlarla ailənin bir aylıq dolanacağı qədər bir sərvəti tək başına və tamamilə nəfsini razı salmaq üçün xərcləyən insan....Ümumi milli gəlirin 70-80 faizini məhdud sayda insan əlində tutarkən, geri qalanların çoxu isə minimum yaşayış standardının, hətta aclıq səviyyəsinin də altında həyat mücadiləsi verməyə çalışan ölkələr...Yerli və beynəlxalq bazarları öz hakimiyyəti altında tutan və hər cür rəqabəti zəiflədən tək bir şəxsə aid böyük şirkətlər... Dövlətlərarası milli və regional iqtisadi inkişaf səviyyəsindəki uçurumlar... Və bu quruluşun meydana çıxardıb bəslədiyi mala və cana qəsd, oğurluq, qəsb, qarət, talan, namusa təcavüz, yaralama, qətl, hətta beynəlxalq terror kimi bəşəriyyəti təhdid edən bir çox qeyri-hüquqi və qeyri-əxlaqi hadisələr...²¹

Bu hadisələr bütün insanların gözü qabağında cərəyan etmiş və etməyə davam edir. Kütləvi informasiya vasitələri və xüsusilə də televiziya vasitəsilə, yer üzünü resurslarından istifadə etmə və insan kimi yaşama şərtləri baxımından pərgəlin son dərəcə açıldığı, fərdi və regional gəlir səviyyəsi və inkişaf fərqlərini əks etdirən bu acı mənzərə, artıq hər kəsin yaxından müşahidə etdiyi bir hadisədir. Bəzən təşviqedici, bəzən də insanı təhrik edici, aqressivləşdirən və həsəd duyğularını qamçılarına təqdim edilən bu mənzərə, bir çox ictimai problemi də bərabərində gətirərək insan vicdanını zədələməkdədir.

Məhz bu cür problemlərə görə bəzi hüquqşünaslar şəxsi mülkiyyətə miqdar baxımından hüquqi məhdudiyyət qoyulmasına dair fikir irəli sürmüşdülər. Bu müəlliflərə görə kütləvi ictimai mənfəət baxımından mülkiyyət hüququna belə bir məhdudiyyət gətirilməsi imkan daxilindədir,

²¹ Bayramoğlu Ali, "Terrorun iç üzü", Yeni Şafak qəzeti, 19.11.2003.

hətta zəruridir. Dövlətin əsas vəzifələrindən biri də, iqtisadi müvazinəti təmin etmək və hər kəsə minimum yaşayış imkanı yaratmaqdır. Bu məqsədi həyata keçirtmək üçün ictimai mənfəət nəzər alındıqda xüsusi mülkiyyətə miqdar baxımından məhdudiyyət gətirilə bilər.

Xüsusi mülkiyyətə məhdudiyyət gətirilməsini müdafiə edənlər və onların dəlilləri

Qeyd etmək lazımdır ki, xüsusi mülkiyyətin müəyyən bir sahədə (kənd təsərrüfatı sahəsi kimi) və ya ümumi mənada müəyyən bir miqdarla məhdudlaşdırılması fikri türk hüquqşünaslar tərəfindən də mütləq edilmiş və mal sahibinə gətirilən məhdudiyyətlərdən biri olaraq *“torpaq böyüklüyünün müəyyən bir həddi aşmaması”* göstərilmişdir. Belə bir icraatın məqsədi isə *“müəyyən əllərin inhisarında olan böyük torpaqların ictimailəşdirilərək torpağı olmayan kəndliyə verilməsi və istehsalı artırmağa əlavə olaraq sosial ədaləti təmin etmək məqsədi ilə görülmə tədbiri”* kimi izah edilmişdir.²²

Müasir İslam alimlərindən bəzilərinin, mülkiyyətin zərərli təsirlərindən cəmiyyəti mühafizə etmək məqsədilə və ictimai mənfəət əsas alındıqda sərvətin müəyyən bir miqdarla məhdudlaşdırılması düşüncəsinə müsbət münasibət göstərdikləri görülür. Qeyd etmək lazımdır ki, adı keçən hüquqşünaslar qazancın qanuni olması şərtilə, prinsip olaraq mülkiyyətə hər hansı bir məhdudiyyətin qoyula bilməyəcəyi fikrini qəbul edirlər. Ancaq sərvətin bir zülm və təzyiq kimi bir vasitəyə çevrilməsinə, yüksək həyat şəraitinə malik az sayılı insanların xoşbəxtliyi nəminə imkansız insanların da səfalət içərisində həyat sürməsinə diqqətsiz qalmanın doğru olmayacağı və belə bir vəziyyətdə ictimai mənfəətə əsasən siyasi iqtidarın xüsusi mülkiyyətə miqdar baxımından bir məhdudiyyətin qoyulmasının mümkünlüyünü ifadə edirlər.

İctimai mənfəətə görə xüsusi mülkiyyətin müəyyən bir miqdarla məhdudlaşdırılması fikrini –bəzi incə fərqliliklərlə– müdafiə edən müasir İslam hüquqşünasları və müəlliflər arasında Mustafa əs-Sibai, Əli əl-Xəfif, Əhməd Fəhmi Əbu Sünnə, Məhəmməd Ərəfə kimi alimlər vardır. Bu alimlər yuxarıda qeyd olunan görüşlərini aşağıdakı kimi sübut etmişlərdir.

²² Örcü Esin, *Taşınmaz Mülkiyyətinə Bir Kamu Hukuku Yaklaşımı: Mülkiyyət Hakkının Sınırlanması*, İstanbul 1976, s.287

a. Hər şeydən əvvəl mülkiyyət haqqı, hökm baxımından mübah (qanuni) bir haqdır. Mübah hökmlərdə isə, hökmün icra edilməsi ilə əldə edilən mənfəətin (məsalih), bu mənfəətə nisbətən daha böyük bir zərərə (məfsədət) səbəb olduqda, bu hökmün mübahlıqdan harama çevrilməsi əsas prinsipdir. Belə ki, düşməna silah satılmaması, küləkli havada tarladaki zərərli otların yandırılmaması kimi qadağan edici (nəhy) hökmlər bu prinsipə istinad edir. Buna görə də, *“zərər vermək və eyni zamanda zərərə zərərlə cavab vermək də olmaz”*²³ hədisinə görə müsəlmanlardan zərərin uzaq tutulması ümumi qaydadır. Əgər böyük miqdarlarda kənd təsərrüfatı sahələrinə sahib olmaq – ki mübah (qanuni) bir haqdır- dolanacağını əkin-biçinlə təmin edən ümumi vətəndaşların məhrum olmasına səbəb olarkən, ərazi sahibləri israf edərək isdədikləri kimi həyat tərzini sürür və ya mallarını cəmiyyətin mənfəətinə istehsal sahələri açma və xeyriyyə işlərinə sərf etmə yerinə mal-dövlət yığma yolunu seçirsə, siyasi iqtidarın “ümumi zərərin qarşısının alınması” prinsipindən hərəkətlə bu haqqı qanuni bir tənzimləməylə məhdudlaşdırılması lazım gəlir. Belə vəziyyətlərdə siyasi iqtidar, qanuni çərçivədə qalmaq şərti ilə maksimum limit təyin edə bilər və Nisa surəsinin 59-cu ayəsinə görə belə bir təşəbbüsə itaət edilməsi vacibdir. Habelə Həz. Ömər bu səlahiyyətə istinad edərək bir müddət Mədinədə ət qıtlığının yaşanması və bütün əhaliyə kifayət edəcək qədər ətin olmaması səbəbilə iki gün ard-arda ət yeyilməsini qadağan etmişdi.²⁴ Hansı ki, Qurani-Kərim sərvətin bəzi insanların inhisarı altında cəmiyyətin böyük hissəsinin bundan məhrum edilməsinin böyük bir zərər (məfsədət) olduğunu vurğulamışdır.²⁵

b. Din, zülmü ortadan qaldıraraq ədaləti bərqərar etmək üçün gəlmiş və bütün tənzimləmələrdə müsəlmanların ümumi mənfəətlərini əsas almışdır. Beləcə fərdi mülkiyyətin cəmiyyətin tamamına və ya bir hissəsinə zülm

²³ İbn Macə, Əhkam, 17; Muvatta, Əqdiyə, 31; Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, V,327. Bənzər rəvayətlər üçün bax. Buxari, Ədəb, 31; Əbu Davud, Əqdiyə, 31; Tirmizi, Birr, 27; İbn Macə, Əhkam, 17. Rəvayət elmi baxımından hədisini təhlili üçün bax: İbn Rəcəb, Camiul-ülum vəl-hikem, təhqiq: Məruf Züreyq, Beyrut 1417/1996, səh.470-473; Şövkani, Neylül-əvtar, təxric: Xəlil Məmun Şiha, Beyrut 1419/1998, V, 337,339.

²⁴ Yusuf Kardavi, İslam Hukuku, Evrensellik-Süreklilik, trc: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul 1997, s. 60-61; Ali Xəfif, “Əl-mikiyyətül-fərdiyyə, V, 478-479; Əbdülkərim Zeydan, Əl-quyudul-varidə ələl-mikiyyətül-fərdiyyə li məsləhətil-ammə fi şəriətil-islamiyyə, Oman 1402/1982, səh. 83.

²⁵ Əbu Sünnə Əhməd Fəhmi, “Təhdidul-mikiyyətə fil-islam”, Məcəllətul-Əzhər, cild 24, Qahirə 1952, səh.361.

edəcək bir vəziyyətə gəldikdə, zülmün ortadan qalxması üçün bu mülkiyyətin ləğvi və ya məhdudlaşdırılması vacibdir. Bu icraat dövlətin “qanuni siyasət” kimi istifadə etdiyi bir termindir və bu haqq cəmiyyətin ehtiyaclarının görülməsinə kömək edən hər fəaliyyət dövlətə verilmişdir.²⁶ Eləcə də Həz. Ömər İraq və Suriya torpaqlarının fəthindən sonra fəth edilmiş ərazilərin qazilər arasında bölüşdürməmiş, daha sonra gələn müsəlman idarəçilər tərəfindən eynilə davam etdirilməmiş, təəssüf ki, İslam coğrafiyasında böyük torpaq mülkiyyətinə sahib şəxslər ortaya çıxmağa başlamışdır. Bu vəziyyətin mənfi ictimai nəticələrini də gördükdən sonra xüsusilə kənd təsərrüfatı ərazisizi mülkiyyətinin məhdudlaşdırılması düşüncəsinə qarşı çıxmaq mümkün deyildir.²⁷

c. Uca Allah, mal-dövlət yığıb onu cəmiyyətin mənfəətinə xərcləməməyi, ehtiyac sahiblərinə kömək göstərməməyi qadağan etmiş və bu şəxsləri axirətdə çox çətin bir əzabın gözlədiyini xəbər verir: *“Ey iman gətirənlər! (Yəhudi) alimlərindən və (xaçpərst) rahiblərindən çoxu insanların mallarını haqsızlıqla yeyir və (onları) Allah yolundan döndərirlər. (Ya Rəsulum!) Qızıl-gümüş yığıb onu Allah yolunda xərcləməyənləri şiddətli bir əzabla müjdələ! O gün (qiyamət günü) yığdıqları qızıl-gümüş cəhənnəm atəşində qızdırılıb alınlarına, böyürlərinə və kürəklərinə dağ basılacaq (və onlara): "Bu sizin özünüzdə yığıb saxladığınız mallardır. Yığdığınız mal-dövlətin (əzabını, acısını) dadın!" - (deyiləcəkdir!)”*²⁸

Bu ayədən hərəkətlə Həz.Peyğəmbərin (əleyhissəlam) dünyasını dəyişdikdən qısa müddət sonra mülkiyyətin məhdudlaşdırılması fikri gündəmə gəlmiş, bu istiqamətdə fitva verən səhabilər olmuşdur. Zühd və Allah uğrunda mal xərcləmə həssasiyyəti hər kəs tərəfindən bilinən Əbu Zər əl-Gifari (r.ə.) yuxarıda qeyd olunan ayələrdən yola çıxaraq insanın özünün və ailəsinin dolanacağını təmin edəcək miqdardan artıq olan hər şeyin, dini hökm baxımından “kənz” (mal yığımı) sayıldığına və Allah uğruna xərclənməsinin vacibliyinə inanır və insanlara da bu istiqamətdə fətva verirdi. Bu ayələr baxmayaraq ki, digər din mənsubları (əhli-kitab) haqqında nazil olub Əbu Zərə görə ayə yalnız əhli kitaba deyil, eyni zamanda

²⁶ Sibai, İslam Sosializmi, s. 181.

²⁷ Sibai, İslam Sosializmi, s.18; Arafə Məhəmməd, “Tahdidul-milkiyyə fil-İslam”, Məcəllətul-Əzhər, c. 24, s.143-145.

²⁸ Tövbə surəsi, 9/34-35.

müsəlmanlara da xitab edir. Bu səbəbdən də , müsəlmanların da mallarını yığıb Allah yolunda xərcləməmələri, yəni kənz etmələri qadağan edilmişdir və şəxsin özü və ailəsinin dolanacağını təmin edəcək qədər maldan əlavə mal saxlaması haramdır və bunu Allah yolunda xərcləməsi vacibdir.²⁹

d. Ümumi mənfəət lazım gələn təqdirdə mülkiyyətin hüquqi olaraq məhdudlaşdırılmasını müdafiə edənlərin digər dəlillərini *“Mal içindəki zənginlər arasında dövr edən bir güc-qüvvə olmasın”*³⁰ ayəsi təşkil edir. Bu ayə, ictimai mənfəət nəzərə alındıqda mülkiyyətə məhdudiyyət qoyulmasını vacib görən hüquqşünaslar tərəfindən, təbii olaraq mal-dövlətin insanlar arasında bərabər bölüşdürülməsi və bu mal-dövlət sahiblərinin çoxalmasına imkan verilməməsi kimi başa düşülmüşdür.

e. İctimai mənfəət nəzərə alındıqda mülkiyyətə məhdudiyyət gətirilməsinin hüquqi zərurət olduğunu göstərən prinsiplərdən birini də səddi-zəriə prinsipi olduğuna diqqət çəkən Sibai, möhtəkiriyyə qadağan edilməsi³¹ və Həz. Ömər (r.a) bəzi öndər səhabələrə səfərə çıxma məhdudiyyəti gətirməsini də bu görüşün dəlilləri arasında qeyd edir. Ona görə *“ümmətin mənfəəti nəzər alındıqda mülkiyyətə məhdudiyyət gətirilməsi mümkün olmaqla bərabər vacibdir. Bu məsələnin İslam hüququndakı dəlilləri və İslam tarixində örnəkləri mövcuddur.”*³²

f. Xüsusi mülkiyyətin məhdudlaşdırılması görüşünü müdafiə edənlərin irəli sürdükləri başqa bir argument isə, böyük mal-dövlətə sahib olmanın insanı hər an israf, təkəbbür, qürur, Allaha üsyan, insanlara zülmkar davranma kimi vəziyyətlərə sala bilməsi, Allaha və insanlara qarşı vəzifə və məsuliyyətlərində sui istifadəyə və etinasızlığa səbəb ola bilməsidir. Bu fikir sahiblərinə görə, Həz. Peyğəmbər (əleyhissəlam) və onun arxasınca gələn rəşid xəlifələr dövründə mülkiyyətin bu cür məhdudlaşdırılmasına lüzum görülməmiş, hüquqi səbəblərə istinad etmək şərtilə hər kəs istədiyi qədər sərvət toplaya bilmişdi. Çünki, bu dövrdə müsəlmanların iman duyğuları, vəzifələrinə qarşı olan həssasiyyətləri və əxlaqi səviyyələri sərvətin sui

²⁹ Bu ayəyə dair görüş və təhlillər üçün baxın: İbn Kəsir, Təfsirul-Qur`anil-əzim, Beyrut 1385/1966, III, 388-393; Qurtubi, Əl-camiu li əhkâmil-Qur`an, Beyrut 1965, VII, 123-128.

³⁰ Həşr surəsi, 59/7.

³¹ *“Bəzə mal gətirənə (calib) ruzi verilmiş, möhtəkir isə lənətlənmişdir”*, *“Kim müsəlmanlara qarşı bir yeyinti məhsulunu yığıb saxlayarsa, Allah onu cüzam və iflasla cəzalandırır”* İbn Macə, Ticarət 6.

³² Sibai, İslam Sosializmi, s.188. qarşılaşdır, Arəfə, *“Tahdidul-milkiyyə fil-İslam”*, s.143-145.

istifadə edilməsinə mane olmuş, həm də Allaha qarşı olan səmimiyyətlərini zəiflətməmişdir. Bu dövrdə müsəlmanlar, fərdlərə və cəmiyyətə qarşı vacib hiss etdikləri iqtisadi vəzifələrini (zəkat, nəfəqə və s.) nöqsansız olaraq icra etməklə bərabər, eyni zamanda kasıb təbəqənin də ehtiyaclarını görmüşlər, hətta bunun üçün bir sərhəd qoymamışdılar. Eyni şəkildə ilk müsəlman nəslinin icraatlarında infaq (hər şeyi Allahın rızası üçün xərcləmə) və xərcləmənin miqdarını ehtiyacın böyüklüyü və mahiyyəti təyin etmişdir. Belə ki, Allah yolunda mal xərcləmə yalnız zənginlərə aid olmamış, yardıma möhtac yoxsullar da imkanları daxilində xeyriyyə fəaliyyətlərində iştirak etmişdir. Beləliklə bu vəziyyət, fərdlərin iqtisadi gəlir səviyyəsinə bağlı ictimai təbəqələrin təşəkkülünə fürsət verməmiş, kasıblarla zənginlər arasında kin, nifrət, intiqam duyğuları da meydana gətirməmişdir. Ancaq eyni əxlaqi gücün olmadığı, böyük sərvətlərin zülm vasitəsinə çevrildiyi, fərd və qruplar arası iqtisadi gəlir səviyyəsinin olduqca açıldığı və ümumi sərvətin müəyyən əllərdə tutulduğu şəraitdə, xüsusi mülkiyyətin miqdar baxımından məhdudlaşdırılması ictimai mənfəət nöqtəyi nəzərindən vacibdir.

İctimai mənfəət üçün xüsusi mülkiyyətin məhdudlaşdırılması düşüncəsinin dayandığı dəlilləri qeyd etdikdən sonra ümumi bir təhlil etmədən əvvəl bir məqama təmas etmək faydalı olar.

Mülkiyyətin miqdar baxımından məhdudlaşdırılması üçün ictimai mənfəətin belə bir məhdudiyyəti gərəkli qılmış və bu tədbirin təyin edilməsinin şərt olduğunu vurğulayan Əli Həfif məhdudiyyətin də zərurət və mənfəət prinsipinə istinadən uyğun bir səviyyədə tutulmasının vacib olduğunu qeyd etməkdədir.³³ Daha sonra bu hüquqşünas, Nisa surəsinin 59-cu ayəsini dəlil göstərərək siyasi iqtidara itaətin –qanuni ölçülər daxilində qalmaq şərtilə- vacib olduğu üçün Həz. Ömər (r.ə.) bu səlahiyyətə əsaslanaraq bir müddət Mədinədə ət qıtlığının yaşanması və bütün əhaliyə kifayət edəcək qədər ətin olmaması səbəbilə iki gün ard-arda ət istehlakının qadağan edilməsi kimi icraatlarından yol çıxaraq³⁴, dövlətin təsbit etdiyi maksimum miqdardan artıq mal-dövlət yığanların əllərindən, əlavə malların müqabilsiz olaraq alınmasını gərəkdiyini qeyd edir. Çünkü, ona görə qanuni

³³ E.m., e.ə.ə., V, 475.

³⁴ E.m., e.ə.ə., V, 478-479.

olaraq təyin edilən miqdarı keçən mal-dövlət sahibi olunduğu təqdirdə, ölçünü aşan miqdardakı mal, hüquqi cəhətdən tanınan və qoruma altında olan mal deyildir. Beləcə, əlavə malın müqabilsiz olaraq alınması haqsızlıq olaraq qiymətləndirilə bilməz. Hansı ki, əlavə miqdarın mal sahibindən alınması müqabilində əvəzinin ödənəcəyi təqdirdə, şəxsin bütün sərvətinin özünə buraxılacağı səbəbilə əslində dəyişən elə bir şey olmayacaq və bu vəziyyəti tənzimləyən qanun maddəsi də funksiyasını icra edə bilməyəcək.³⁵ Belə olan halda Əli Həfifə görə siyasi orqan tərəfindən təyin edilən və riayət edilməsi zəruri olan maksimum mülkiyyət ölçüsünə zidd hərəkət, maliyyə cəzasının tətbiqinə səbəb təşkil etməkdədir.³⁶

Əli Həfifin bu görüşlərinin müqabilində, əsas etibarilə prinsip olaraq eyni görüşü mənimsəyən Əbu Sünnə, qanuni ölçünü keçən miqdar haqqında fərqli bir çıxış yolu təklif etməklə dövlətin, maksimum miqdarı keçən hissəsini satması üçün mal sahibini məcbur etməsinin mümkünliyünü ifadə etməkdədir.³⁷

Dəyərləndirmə və nəticə

1. İlk əvvəl qeyd edilməlidir ki, əvvəlcə də diqqət çəkildiyi kimi Quran və Sünnədə dünya və ya dünya nemətlərinə qarşı mənfi mənada bir mövqe tutulmamaqla bərabər, belə bir münasibət də doğru qəbul edilməz. Xristian mədəniyyəti, israiliyyət dünyanı və malı lüzumsuz görən mənbəyi olmayan xəbər və rəvayətlər və bəzi səhih rəvayətlərdə dünya və nemətlərinin tənqid edilməsinin səhv izah edilməsinin təsiri ilə yazılı və şifahi təsəvvüf mədəniyyətində dünya nemətlərinə qarşı bəzi hallarda ifrat anlayışlar olsa da³⁸, Quran və Sünnənin ümumi mahiyyəti etibarilə müsəlman-mal münasibətində əsas səciyyəvi xüsusiyyət mal və ya sərvətin müsəlmanın həyatında mərkəzi bir yer tutub tutmamasıdır. Yəni əsas məsələ malda və ya dünya nemətlərində deyil, müsəlmanın mal ilə olan münasibətidir. Beləcə dünya malı qürur, təkəbbür və hökmranlıq vasitəsi kimi insanın daxili dünyasına hökm etməyə və insanı mal-mülk köləsi etmədikcə daima müsbət

³⁵ E.m., e.ə.ə., V, 480.

³⁶ İslam hüququnda maliyyə cəzaları mövzusu üçün baxınız: Esen Hüseyn, İslam Hukukunda Mali Cezalar, Mərmərə Üniv., Sosial Bilimler İnstitutu, nəşr edilməmiş magistratura elmi işi, İstanbul 1996.

³⁷ Əbu Sünnə, Tahdidul-milkiyyə fil-islam, s. 362.

³⁸ Uysal Muhittin, "Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslam", S.Ü.İlâhiyat Fak. Dergisi, Konya 2001, XII,89-122.

qarşılanmış və hətta təşviq edilmişdir.³⁹ Mal-mülkə qarşı mənfi münasibət göstərən ayələrdə isə, malın varlığından ötürü deyil, təkəbbür və qürur ilə zəif insanlara hökmranlıq vasitəsi və zənginlərin bir-bir ilə yarışdığı ünsür olduğu üçün qarşı çıxılmışdır. Buna görə də bu cür mənfi xüsusiyyətləri olmayan bir dünya həyatı, həm dünyada həm də axirətdə səadət vəsiləsi ola biləcək halal bir nemət olacaqdır.

2. Fərdlər arası iqtisadi səviyyə fərqliliklərin olması təbiidir. Kasıb və zənginlər hər zaman olmuş və olacaqdır. Əslində fəqirlik və ya yoxsulluq əgər resurs qıtlığından və əhali çoxluğundan irəli gəlsə, bunu səbrlə qarşılamaq mümkündür. Ancaq yoxsulluq, cəmiyyətdə sərvətin haqsız bölüşülməsindən, bəzi nüfuzlu insanların başqalarının haqlarını qəsb etmələrindən və ya kiçik qrupların haqsız qazançla dəbdəbəli həyat tərzini yaşamsından irəli gəlsə bu vəziyyətdə vicdanlar hərəkətə keçər, fitnə və anarxiya meydana gələr və insanlar arasındakı sevgi və qardaşlıq əlaqələri tamamilə yox olar. Cəmiyyətdə, daxmalarla saraylar, fəhlələrlə sahibkarlar bir loxma çörəyə möhtac insanlarla əlindəki sərvətlə ərköyünləşən insanların eyni arada olduğu müddətcə o cəmiyyətdə kin-küdurət, düşmanlıq daima olacaqdır.⁴⁰

3. Belə olan vəziyyətdə əsas problem, hər şeydən əvvəl Allahın insanlara bəxş etdiyi resursların ədalətli bölüşdürülməsini təmin edən bir mexanizm və sistemin təsis edilməsi və bunun funksiyallaşdırılması, daha sonra da fərdlər və bölgələr arasında iqtisadi səviyyə fərqliliklərindən irəli gələn məsafəni qısalda bilən icraatların həyata keçirilməsidir. Bir başqa ifadə ilə, zənginlərlə kasıbları bir-birinə yaxınlaşdıran, aradakı məsafənin qalxmasına təsir edən bilən körpülərin qurulması və aktiv surətdə funksiyallaşdırılmasıdır. Müsəlman fərd baxımından aşağıdakı məqamlar son dərəcə əhəmiyyətlidir:

a. Yer üzündə məhdud həyat sürəcək və bu zaman ərzində Allaha qulluq imtahanını verəcək.⁴¹ Yer üzərində əbədi həyatın Peyğəmbərlər də daxil heç bir bəşər övladına verilmədiyi və ya verilməyəcəyi⁴², Həqq

³⁹ Ali İmran surəsi, 3/14; Əraf surəsi, 7/32; Hədid surəsi, 57/20.

⁴⁰ Güner Osman, Erdem ve Esaret Arasında Yoksulluk, Marife, y:2, sayı 2, s. 112.

⁴¹ Ənam surəsi 6/2; Məryəm surəsi 19/40; Qəəs surəsi 28/58,88; Hədid 57/10, Rəhman surəsi 55/26.

⁴² Ənbiya surəsi 21/37.

Təalanın özü (vəch) xaric, hər şey fani və yox olacağına⁴³, müsəlmanın məhdud olan ömrünü yer bu dünyada əbədi qüdrət və məqam əldə edəcəyi ümidi ilə mal-mülk hərisliyi ilə ömrünü həba etməsi və nəticədə peşmanlıq verəcək bir mübarizədən başqa bir şey deyildir.

b. Yer üzünün bütün nemətləri insanın istifadəsinə verilmiş və əmrinə əmədə qılınmışdır. Bu dünyada insanın malik olduğu hər şey Uca Yaradanın ilahi bir lütfü və hədiyyəsidir.⁴⁴

c. Dünya nemətləri insanı özünə cəzb edəndir. Buna görə insanın fitrətini, onun pul, mal, sərvət kimi dünya nemətlərinin cazibəsi qarşısındakı zəifliyini bilən Uca Allah sərvətin aldatıcı xüsusiyyəti və çətin bir imtahan vasitəsi olduğunu insana bildirmiş, əbədi olan axirət həyatını unutmamasının zəruriliyinə diqqət çəkmişdir. *“Qadınlar, uşaqlar, qızıl-gümüş yığınları, yaxşı cins atlar, mal-qara və əkin yerləri kimi nəfsin istədiyi və arzuladığı şeylər insanlara gözəl göstərilmişdir. (Lakin bütün) bunlar dünya həyatının müvəqqəti zövqüdür, gözəl dönüş yeri isə Allah yanındadır.”*⁴⁵ Allahın Elçisi (əleyhissəlam) də: *“Dünya malı şirin və müvəqqətidir. Kim onu haqqı ilə halal yollardan əldə edərsə, onun üçün mübarək olur.”*⁴⁶ buyuraraq eyni məqamı vurğulamışdır.

d. Cəmiyyət həyatı yaşamanın zərurəti olaraq müsəlmanın, səmiyyətə qarşı vəzifələri vardır. Hər şeydən əvvəl sahib olduğu mal-dövlətdə, cəmiyyətin də bir başa və ya dolayı olaraq köməyi olmuşdur. Buna görə də İslami təsəvvüründə xüsusi mülkiyyət, ictimai funksiyaları da olan haqq olaraq qəbul edilmişdir.⁴⁷

⁴³ Qəsəs 28/88; Buxari, Cihad 33; Rıqaq 1; Müslim, Cihad 126,129; Əbu Davud, Libas 42; Tirmizi, Mənaqib 55; İbn Mace, Zühd 3; Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd II,21; III,381; V,332.

⁴⁴ Bəqərə surəsi 2/197-198; Araf surəsi 7/10,74; Nəhl surəsi 16/14; Qəsəs surəsi 28/73; Hədid surəsi 57/7.

⁴⁵ Ali İmran surəsi, 3/14.

⁴⁶ Buxari, Rıqaq 11; Cihad 37; Tirmizi, Zühd 11; Fitən 26.

⁴⁷ Böyük Fransız İnqilabı ilə başlayan fərdi haqq və hürriyətlər mövzusunda mütləq haqq anlayışı sosial və sənaye sahələrindəki tərəqqi ilə paralel sərvət və nüfuz sahibi şəxslərin, cəmiyyətin xüsusilə də zəif və gücsüz təbəqəsinin mənəfəti qarşısında güclənməsinə səbəb olmuşdur. Ölkə zənginliklərinin, xüsusilə istehsal və kənd təsərrüfatı sahələrinin müəyyən şəxs və qrupların monopoliyasına keçməsi və bunun ortaya çıxardığı sosial problemlər, mülkiyyətin funksiyası ilə əlaqəli olaraq yeni arayışları bərabərində gətirmişdir. Məhz bu dövrdə sosioloq Avqust Komptun öndərliyində hüquqşünas Dügüt irəli sürdüyü xüsusi mülkiyyətin mahiyyəti baxımından “sosial vəzifə” olduğu görüşü çox sayda tərəfdar toplamışdır. Bəzi müasir İslam hüquqşünaslarının da mənimsədiyi bu görüşün İslam

e. Müsəlmanın dünyaya qərq olub axirəti unutmamasını, əlindəki imkanları təzyiq və zülm vasitəsinə çevirərək qəddarlaşmasının qarşısını almaq, aclıq içində əziyyət çəkən insanlara, yetimlərə, ailəsi dağılanlara, yurdlarından uzaq düşənlərə qarşı biganə qalmayaraq onlara qol-qanad olmaq, başqa bir ifadə ilə mənəvi təmizlənməsini gərçəkləşdirərək ruhundakı əliaçıqlıq duyğusunu artırmaq məqsədilə zəkat, nəfəqə, sədəqə, hədiyyə, yardımlaşma kimi bir çox maliyyə mükəlləfiyyətləri vardır və bunlardan məsul olacaqdır.

4. Bunların hamısı bizi bəhs etdiyimiz mövzunun önəmli cəhətini, müsəlman fərdin Allaha itaətin və dünya imtahanı cəhətini təşkil etdiyi nəticəsinə çıxarır. Çünki, İslami təsəvvürə görə Uca Allah insanı, ona ibadət etməsi üçün yaratmışdır. Bu yaradılış məqsədinə görə insan, ömrü boyunca daima imtahan verməyə davam edir. Bu imtahan vasitələrindən birini də mülkiyyət və sərvət təşkil edir. İnsanın sahib olduğu maliyyə dəyərləri, ona bu nemət və imkanları bəxş edən Uca Allahın istədiyi şəkildə istifadə edib-etməyəcəyini sinaması və bəndənin bu imtahan əsnasında hər hansı bir bəhanənin irəli sürülməməsi baxımından fərdlər xüsusi mülkiyyətlərində tam səlahiyyət sahibidirlər. Bu imtahan və itaət vurğusu, mülkiyyətin sınırlandırılması fikriylə uzlaşmamaqdadır. Əgər həyatın hər bir anı ən incə təfərrüatına qədər əmr edici və qadağan edici hüquq qaydaları ilə düzənlənir və hər söz və hərəkət, maddi cəza ilə bu dünyada əvəz edilərsə, o zaman imtahandan, cənnət, cəhənnəm, hesab günü, mizan kimi mövzulardan bəhs etməyə lüzum qalmaz. Halbuki, Həz. Peyğəmbərin təlim-tərbiyəsi ilə yetişən nəsilin ətraf mühitə, bəşəriyyətə və Allaha qarşı, maddi-mənəvi mənada məsuliyyətlərini artıqlamasıyla yerinə yetirmədə fəvqəladə həssas olmalarını təşkil edən əsas motiv mənbəyini inancdan alan Allaha hesab vermə duyğusu idi.

Belə olan halda malı və canı ilə hər an sınıanan müsəlmanın, imtahana uyğun bir sərbəstlik sahəsi olmalıdır ki, Allaha qarşı şükrünü yerinə yetirib-yetirməyəcəyi, maliyyə mükəlləfiyyətlərini icra edib-etməyəcəyi, *“qəti olaraq mallarınız və canlarınızla imtahan ediləcəksiniz”*⁴⁸, *“malı yığaraq*

hüququ cəhətindən dəyərləndirilməsi üçün baxınız: Halit Çalış, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, SBE, Nəşr edilməmiş dissertasiya işi, Konya 2001, s. 69-75.

⁴⁸ Ali İmran surəsi, 3/186. Ayrıca baxınız: Bəqərə surəsi, 2/155; Ən`am surəsi, 6/165; Kəhf surəsi, 18/7; Fəcr surəsi, 89/15-16.

Allah yolunda xərcləməyənlər ki var, onlara yandırıcı bir əzabı xəbər ver!”⁴⁹, “mömin, qonşusunun ac olduğunu nəzərə almyaraq qarnı tox dolaşa bilməz.”⁵⁰ kimi xəbərdarlıqları xatırladıb lazımı tədbirlər alıb-almadığı bilisin.

Bir az əvvəl ifadə edilən fərdlər arası iqtisadi səviyyə fərqliliyinin təbii qarşılansının bəlkə də ən əsas səbəbi məsələnin fərdin ibadət və imtahan cəhəti ilə olan yaxın əlaqəsidir. Əslində mülkiyyətin məhdudlaşdırılması görüşünün arxa planında, insanları sərvət baxımından bir-birləri ilə eyniləşdirmə və ya mümkün mərtəbə yaxınlaşdırma duyğu və düşüncəsi durur. Halbuki, can və mal başda olmaq şərtlə sahib olunan hər şey bir imtahan vasitəsi olduğu və hər an sınaqdan keçirildiyinə görədir ki, Uca Allah bəzilərinə ruzini bol, bəzilərinə isə az vermiş, qulluq vəzifəsini tam olaraq yerinə yetirib-yetirməməsi nöqtəsində isanın irəli sürəcəyi bir bəhanə qalmayacaq şəkildə ruzini miqdar baxımından məhdudlaşdırmamışdır. *“Bilin ki, mal-dövlətiniz və övladınız sizin üçün (Allah qarşısında) ancaq bir imtahanıdır. Ən böyük mükafat isə məhz Allah yanındadır!”⁵¹, “Əlbəttə, siz malınız və canınızla imtahan ediləcəksiniz”⁵², “Allah istədiyi kəsə sayızsız-hesabsız ruzi verər.”⁵³, “O, istədiyinin ruzisini bol, (istədiyinininki də) qıt edər. O, hər şeyi biləndir!”⁵⁴ Bu ayələr mal və sərvətin bir imtahan vasitəsi olduğu və bu imtahanın mahiyyət etibarilə sərvət baxımından insanların fərqli səviyyələrdə olduğunu açıqca ifadəsidir.*

Belə olan halda, qazancı əldə etmə və xərcləmə mərhələləri etibarilə sərvətin, şəxsin qulluq sahəsinə daxil olduğu unudulmamalıdır. Yəni şəxslər, sahib olduqları maliyyə imkanları harada və necə xərclədiklərinə görə imtahan verməkdədirlər. Beləliklə, mövzunun inanc və əxlaqa dair bir cəhətinin olduğu da açıqdır. O halda, bu nöqtədə irəli sürülən metodların, sərvətin, qulluq imtahanının lüzumu olması məqsədinə mane olmayacaq, tam əksinə bu baxımdan fərdə yardım edə bilmə qabiliyyətində olacaq.

⁴⁹ Tövbə surəsi, 9/34.

⁵⁰ Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, I, 55.

⁵¹ Ənfal surəsi, 8/28; Təğabün surəsi, 64/15.

⁵² Ali İmran surəsi, 3/186.

⁵³ Bəqərə surəsi, 2/212.

⁵⁴ Şura surəsi, 42/12.

Mövzu, bu cəhətdən incələndikdə, fərdin imtahan sahəsinin məhdudlaşdırılmasının heç bir səbəbinin olmadığı görülməkdir.

Böyük miqdarlarda sərvət sahibi olmaq cəmiyyətdə mənfi əks-sədaya səbəb olması ilə mülkiyyətin müəyyən bir nisbətdə məhdudlaşdırılmasının mənfəət prinsipi çərçivəsində ilk baxışda məqsədəuyğun görülməkdədir. Halbuki, fayda prinsipi qeyd edilən sərvət-qulluq münasibəti daxilində düşünülməlidir. Bu münasibət nəzərə alındıqda faydanın, mülkiyyət məhdudlaşdırmasını deyil, sərbəstliyi ön plana çıxardığı görülür.

5. Bu məqamda, mülkiyyəti məhdudlaşdırma düşüncəsinin nə üçün ilk dövr müsəlmanlarının bunu doğru bir yol olaraq qəbul edib tətbiq etmə imkanı olmadığına dair sual daha da çox əhəmiyyət qazanır. Əslində Həz. Peyğəmbər həyatda ikən, cəmiyyətin ümumi qazanc səviyyəsinə görə olduqca zəngin və kasıb olanlar var idi. Əbdürrəhman ibn Əvf, Zübeyr bin əl-Əvvam, Əbu Bəkir, Osman ibn Əfvam, Talha ibn Übeydullah (r. ənhum) kimi hər biri cənnətlə müjdələnmiş və səhabilərin irəlində gələnlərinin çox böyük sərvətlərə sahib olduqları, ancaq bunun əvəzində misal üçün suffə əshabının kasıb və yoxsullardan mütəşəkkil olduğu məlumdur. Hansı ki, Həz. Peyğəmbərin sərvətin məhdudlaşdırılmasına dair bir xəbərdarlıq və ya təşəbbüs irəli sürdüyü məlum deyildir.⁵⁵

Ancaq, daha əvvəl də qeyd olunduğu kimi Həz. Peyğəmbərin (əleyhissəlam) dünyasını dəyişdikdən qısa müddət sonra mülkiyyətin məhdudlaşdırılması düşüncəsi gündəmə gəlmiş və bu istiqamətdə fətva verən səhabilər olmuşdur. Zəhidliyi və Allah yolunda malını xərcləməsi ilə məşhur Əbu Zərr əl-Qifari (r.ə.) Tövbə surəsinin 34-35-ci ayələrindən hərəkətlə insanın öz ailəsi və uşaqlarının dolanacağını təmin edəcək miqdardan artıq olan hər şeyin dini cəhətdən qadağan edilən “kənz”in (mal yığma) əhatəsinə daxil olduğu və xərclənməsinin vacib olduğu fikrində idi və bunu tez-tez ifadə edərdi. Ancaq bu böyük səhabinin bu ayəni bu şəkildə izah etməsi digər səhabilər tərəfindən düzgün izah kimi qəbul edilməmişdir. Bu cəhətdən

⁵⁵ Xüsusi mülkiyyətin miqdar baxımından məhdudlaşdırıla biləcəyi fikrində olan Əli Həfif, bu məsələni ələ aldığı məqaləsində, fayda prinsipi çərçivəsində maksimum limit qoyma görüşünü mənimsədiyini bildirməklə bərabər, yuxarıda bəhs edilən zəngin səhabiləri və Nisa surəsinin 20-ci ayəsini qeyd edərək yalnız bu məsələlərə dair hər hansı bir izahat verməmiş, bu dövrdə mülkiyyəti miqdar baxımından məhdudlaşdırmağa səbəb təşkil edəcək şərtlərin mövcud olmadığını qeyd etməklə kifayətlənmişdir. Baxınız: Əli əl-Həfif, əl-Milkiyyətul-fərdiyyə, IV, 309-310; V, 474.

Muaviyə dəfələrcə xəbərdarlıq etməsinə baxmayaraq nəticə əldə edə bilməyincə Əbu Zərrin Həz. Osmana şikayət edərək nəticədə insanlardan uzaq bir yerdə yaşamasını təmin etmə məqsədilə Mədinə ətrafında Rəbəzə deyə bilinən bir yerdə qalmasını təşkil etmişdir. Bu arada bəzi tarix və bibliografiya müəllifləri Əbu Zərrin Rəbəzəyə xəlifə tərəfindən göndərilmədiyini, tam əksinə özünün bunu istədiyini ifadə etmişdirlər.⁵⁶

Ancaq burada nəzərdən qaçırılmamalı olan bir məsələ vardır. Əbu Zərin görüşü heç bir səhabi tərəfindən dəstəklənməmiş, tam əksinə onun bu fikrin bütün cəmiyyət tərəfindən mənimsənməsini təmin etmə təşəbbüsü sərt reaksiya ilə qarşılanmışdır.

Bu səbəblə, fərdi anlayış və üstün tutulan görüşlər və bunların dövlət tərəfindən icbari olaraq ümumiləşdirilməsi təşəbbüsü arasındakı fərqə diqqət çəkmək lazımdır. Yəni bir müsəlman, dolanacağını təmin edəcək miqdardan artıq olan sərvətin Allah yolunda xərclənməsi və yığılmamasının zəruri olduğu fikrində ola bilər və tətbiq edilməsini də buna görə tənzimləyə bilər. Bu onun eyni zamanda Allaha bəndə olduğunu hiss etməsi ilə də düz mütənasibdir. Əgər Əbu Zərin düşüncəsi bununla məhdud olsaydı, yəqin ki Rəbəzədə yaşamaq məcburiyyətində qalmayacaqdı. Ancaq bu fikrin, şəxsin özündən asılı olaraq qalmayıb hüquqi tənzimləmələrin də buna uyğun olaması lazımdır. Əbu Zərin görüşünə bütün səhabilərin qarşı çıxması, fikrini cəmiyyətə yayma və soruşanlara bu istiqamətdə fətva verməsindən ötürü xəlifə tərəfindən Mədinə ətrafında yaşayışının təmin edilməsi, bu görüşün əksəriyyət nəzərində hüquqi əsasdan məhrum olmasının nəticəsidir. O halda xüsusi mülkiyyətin məhdudlaşdırılması fikrinin hüquqi əsasdan məhrum olduğuna dair səhabə arasında icmanın (həmfikir) olduğu qeyd edilə bilər.

Əbu Zərrin “kənz” ayəsi aspektində müsəlmanın mülkiyyət haqqı mövzusunda izahının daha yaxından və fərqli bir cəhətdən təhlil edilməsi halda, əslində bu hadisənin hüquqi olmaqdan əlavə siyasi olduğunu da qeyd etmək mümkündür. Çünki zahidliyi və Allah yolunda xərcləmə duyğusu ilə tanınan bu səhabənin müsəlmanların ehtiyacdən artıq olan mallarını Allah yolunda xərcləməyib yığmalarını sərt şəkildə tənqid etməsi, Suriyada olduğu zaman və Müaviyənin bəzi xərcləmələrinə görə olmuşdur. Belə ki, ilk iki

⁵⁶ İbn Sa'd, *Ət-Təbəqatül-kübra*, nəşr edən: İhsan Abbas, Beyrut, 1388/1968, IV, 227.

xəlifə dövrü ilə Həz. Osman dövrünü ilk illərində onun bu görüşləri müdafiə etdiyinə dair məlumat yoxdur. Ehtiyacdən artıq mallar mövzusunda fərqli ictihaclar irəli sürən digər bəzi səhabələrdən heç birinin dövrün hakimiyyətlə fikir ayrılığına düşməməsi də, Əbu Zərrin bu müxalifətinin ictiha səbəbi ilə deyil, siyasi səbəblərə görə olduğunu göstərir. Çünkü, onu görüşləri kasıb xalqla birlikdə hakimiyyət əleyhdarlarının da işinə yaramış, beləcə də məsələ siyasi bir cəhət qazanmışdır. Yoxsa, Əbu Zərin “kənz” ayəsindən hərəkətlə ehtiyacdən artıq malın Allah yolunda xərclənməsinin zəruri olduğunu söylərkən, zəkat mükəlləfi ola bilmək üçün ehtiyacdən əlavə bir miqdar malın olmasının lazım olduğunu bilməməsi mümkün deyildir.⁵⁷ Belə ki, İbn Ətiyyə (vəfatı – h.541/m.1146) ayənin zəkat mükəlləfiyyəti ilə olan münasibətinə diqqət çəkir.⁵⁸

6. Bu səbəbdən qeyd etməliyəm ki, “kənz” ayəsi kimi məşhur olan Tövbə surəsinin 34 və 35-ci ayələrinin təfsiri mövzusunda ilk dövrlərdən etibarən fərqli təfsirlər və izahlar olsa da, bu ayədən xüsusi mülkiyyətin məhdudlaşdırılmasına şərait yaradılması mümkün görünməməkdədir. Hər şeydən əvvəl zəkat, həcc kimi dini vəzifələrin normal dolanacaq standartının üzərində mükəlləfiyyətlər lə bərabər müəyyən miqdarla məhdud tutulmadan tamamilə Allah yolunda xərcləməkdən çəkinməyən bir müsəlmanın zənginliyi səbəbilə qınağa çəkilməsindən bəhs edilməməlidir. Buna dair hər hansı bir dəlil də mövcud deyil. Bu məqamları nəzərə alan əksər müfəssirlər, ayənin maddi varlığı etibarilə şəhəri cəhətdən zəngin hesab edilməsinə səbəb olanlar haqqında olduğunu irəli sürmüşdür. Yəni “kənz”, zəkatı verilməyən maldır.⁵⁹

7. Digər tərəfdən Həşr surəsinin “*Bu ona görədir ki, (həmin mal-dövlət) içərinizdəki zənginlər arasında əldən-ələ dolaşan bir sərvət olmasın (ondan yoxsullar da faydalansın)*” şəklindəki 7-ci ayəsi anlaşıma və sülh nəticəsində əldə keçirilən qənimətlərin (fey) qazilər arasında bölüşdürülməyib bütün yoxsul, yetim və fəqir müsəlmanların istifadəsinə verilməsinə dair nəss

⁵⁷ Baxınız: Aydınlı Abdullah, “Ebu Zer el-Ğifari”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, X, 267-268.

⁵⁸ İbn Atiyyə, Əl-Mühərrərül-vəciz”, təhqiq edən: Əbdüssəlam Əbdüssəfi Məhəmməd, Beyrut 1413/1993, III, 29.

⁵⁹ Ayənin izahı üçün baxınız: İbn Atiyyə, Əl-Mühərrərül-vəciz, III, 27-29; Qurtubi, Əl-Camiu li əhkamil-Qur’an, VIII, 123-131; İbn Kəsir, Təfsirul-Qur’anil-əzim, III, 388-393; Rəşid Rza, Təfsirul-Qur’anil-həkim (Təfsirul-mənar), Darül-mərifə, Beyrut, tarix yox, X, 402-411.

olmaqla bərabər, ümumi mənada baxıldıqda ayədən xüsusi mülkiyyətə maksimum limit qoyulması kimi bir mənənin çıxarılması mümkün görülür.⁶⁰ Ayənin, malın təzyiq və üstünlük vasitəsinə çevrilməsinin və bu məqsədlə istifadə edilməsinin caiz olmadığı və siyasi hakimiyyətin də buna fürsət verməməsinin vacib olduğu şəkildə izah edilməsi, ayənin əvvəli və sonuna, üslubuna və nüzul səbəbinə daha uyğundur. Bu çərçivədə qeyd olundan ayədən, ictimai imkanlardan faydalanma bərsində heç kimsəyə imtiyaz tanınmaması, elit bir təbəqənin maddi güc və nüfuzunu sui-istifadə edərək cəmiyyətin tamamına ait mənbə və dəyərlərdə istədiyi kimi rəftar etməsinə imkan verilməməsinə görə başa düşülə bilər. Beləliklə dövlət imkanlarından faydalanma və xüsusilə bəzi əhəmiyyətli ictimai tenderlərdə sadəcə zəngin və imkanlı şəxslər deyil, mümkün mərtəbə iştirak etmə haqqı geniş bir kütləyə yayılaraq bir tərəfdən milli sərvətin müəyyən insanların və ya ailələrin monopoliyasında olmasına mane olunarkən digər yandan da hər cür imkanın inhisarlaşmasının qarşısına keçiləcəkdir.

İslam hüquq düşüncəsində yer alan ümumi anlayışa görə siyasi güc sahibi kimsəsizlərin, yoxsulların, yetimlərin iqtisadi ehtiyaclarını görmək məqsədilə və lazım olduqda zəkat xaricində də bir fond təşkil etməlidir. Eyni zamanda dövlət, sərvət sahiblərinin mülkiyyətdən irəli gələn güclərini sui-istifadə etmələrinin, inhisarlaşdırılaraq bazarı öz əllərində tutmalarının və sərvətin siyasi nüfuz əldə etmək məqsədi ilə istifadə edilməsinin də qarşısı alınmalı, bununla əlaqəli lazımi tədbirlər almalıdır.

8. İqtisadi gücün, cəmiyyətə zərər verəcək şəkildə istifadə edilməsinin ən açıq nümunəsini inhisarlaşma təşkil etməkdədir. Xüsusilə kiçik miqyaslı ticarət işləri ilə məşğul olanlar və az gəlirli insanların bilavasitə mənfə təsirə məruz qaldığı, böyük sərmayəyə sahib olmanın meydana gətirdiyi hegemoniya növlərinin ən birincisi demək olar ki monopoliya gəlir. Pulun satın alma gücünə təsir edən ən önəmli faktorlardan biri monopoliyadır. Çünki monopoliya qiymətlərin ümumi səviyyəsinə, buradan da pulun alma qabiliyyətinə təsir edir.⁶¹

⁶⁰ Ayənin izahı üçün baxınız: İbn Atiyyə, Əl-Mühərrərül-vəciz, V, 286-287; Qurtubi, Əl-Camiu li əhkamil-Qur'an, XVIII, 10-18; İbn Kəsir, Təfsirul-Qur'anil-əzim, VI, 603-604.

⁶¹ Haseni Ahmed, Fikhi ve İktisadi Açıdan İslam'da Para, tərcümə edən: Adem Esen, İstanbul 1996, s. 33. Pulun satın alma qabiliyyətindəki dəyişmənin səbəbləri üçün baxınız. E.m., e.ə.ə., s. 32-39.

Əslində təşəbbüskarların öz aralarında ticarət birlikləri təşkil etmələri və bəzi anlaşımlar bağlamaları, ictimaiyyətin ehtiyac duyduğu və ancaq iqtisadi baxımdan dövlətə əlavə ağır yük yükləyən və tək başında bir bə ya bir neçə şəxsin öhdəsindən gələ bilməyəcəyi bəzi xidmət və fəaliyyətlərin özəl sektor tərəfindən həyata keçirilməsinə imkan yaratma baxımından faydalı təşəbbüslərdir. Ancaq rəqəbət mühitini zəiflətmək və inhisarlaşmaq uğrunda bəzi işadamları bir birlik ətrafında yığışmaları, bazarda tək bir qiymət təşkil olunmasına və insanların o xidmətdən istifadə edərkən və ya o malı əldə etmək üçün qiymətinə razı olacağına görə cəmiyyətə zərər verən bu cür təşkilatlanmalara hüquqi olaraq icazə verilməməlidir. Belə ki, günümüzdə inkişaf etmiş ölkələr ölçüsüz rəqəbət şərtlərinin inhisarlaşmaya səbəb olmasına görə zərərli rəqəbətə qarşı bəzi tədbirlər almışlardır.⁶²

İslam hüquqşünasları inhisarçı birləşmə, xoldinq, kimi müxtəlif ad və strukturlarda inhisar təşkil etmə şəklində təzahür edən monopoliyalaşmaya⁶³ qəti olaraq icazə verilməyəcəyini ifadə edirlər.⁶⁴ Hətta İbn Teymiyyə (vəfatı-728 h./1327 m.), İbn Qəyyum (vəfatı-751 h./1350 m.) kimi alimlər, bu cür fəaliyyətləri zülmün çirkinliklərindən hesab edirlər və belələrini Allahın rəhmətindən məhrum qalacaqlarından narahat olunduğunu qeyd edirlər. “Bu cür fəaliyyətdə olanlara mümkün olan hər vasitə ilə mane olmağa çalışmaq lazımdır və onlar necə ki, insanları bəzi nemət və haqlardan məhrum qoyublarsa, eyni qaydada Uca Allahın da onları rəhmətindən məhrum qoymasından qorxulur.”⁶⁵

9. Nəticə etibarilə İslam hüququnun ana mənbəələrində və ilk dövrdəki fəaliyyətlərdə xüsusi mülkiyyətin hüquqi olaraq məhdudlaşdırıla

⁶² Hamdi Döndüren, *Ticaret və İktisat İlmihali*, İstanbul 1993, s. 289-292; Haseni, *İslam`da Para*, s.34-35. Bu çərçivədə bir neçə il əvvəl Microsoft proqramlarının, inhisarlaşaraq aşırı dərəcədə bahalaşdığına qənaət gətirən ABŞ məhkəməsi, bu şirkəti iki yarı şirkətə bölmə qərarı qeyd oluna bilər. Normal şərtlərdə 200 dollar olması lazım gələn bir proqramın 1200 dollara qədər bahalanması nəzərə alındıqda, bu firmanın bazarı əhəmiyyətli dərəcədə istismar etdiyi başa düşülür. Məhs bu hadisə də İslamın hər cür monopoliyalaşmanı qadağan edərkən nə dərəcədə məqsəduyğun davrandığını açıq bir dildir.

⁶³ Döndüren, *Ticaret və İktisat İlmihali*, s. 290.

⁶⁴ İbn Teymiyyə, *Məcmuətul-fətava*, təxric: Amir əl-Cəzzar, Ənvər əl-Baz, Riyad 1418/1997, XXVIII, 47; e.m., *əl-Hisbə fil-islam*, təqdim: Məhəmməd əl-Mübarək, Darül-kütübül-ərəbiyyə, 1387/1967, s. 15; İbn Qəyyum, *ət-Turukül-hükmiyyə*, təhqiq: əl-Fiki Məhəmməd Hamid, Darül-kütübül-ilmiiyyə, Beyrut, s. 246-247; Meydani, *əl-Lübab fi şərhil-kitab*, İstanbul t.y., IV, 92.

⁶⁵ İbn Qəyyum, *ət-Turukül-hükmiyyə*, s. 245.

bilməyəcəyini göstərən hər hansı bir dəlil yoxdur. Buna görə də hər kəs müəyyən bir miqdarla kifayətlənmədən hüquqi yollardan əldə etmək şərtlə istədiyi qədər mal yığa bilirdi. Eyni zamanda mülkiyyətdən asılı olan dini vəzifələrin (zəkat, nəfəqə, xərcəmə və s.) icrasında hər bir fərd maksimum dərəcədə riayət etməliyi və buradaki hər hansı bir əksikliyə görə də hüquqi bir cəza tətbiq edilirdi. Mülkiyyətin məhdudlaşdırılması barəsində mülkiyyət kimi qəbul edilə bilən mallar arasında hər hansı bir fərq yoxdur. Belə olan halda kənd təsərrüfatı sahələrinin digər mülkiyyət kimi qəbul edilən mallardan fərqli hər hansı bir statusu yoxdur. Bu cür münasibətlər hec bir hüquqi əsasla istinad etmir.⁶⁶

Digər cəhətdən əsr-i səadətdə (Həz.Peyğəmbərin yaşadığı dövr) də olduqca zəngin və fəqirlər olmaqla bərabər sərvətlərini sui-istifadə etmədikləri, Allaha, cəmiyyətə və insanlara qarşı –vəzifələrin keyfiyyəti (fərz, nafilə) ilə hər hansı bir məhdudlaşdırmaya tabe tutmadan- əksiksiz olaraq yerin yetirmədə olduqca həssaslıq göstərdikləri məlum məsələdir. Hədis, tarix və bibliografiya kitabları bunun nümunələri ilə doludur. O halda, üzərində düşünməsi vacib olan məsələ, belə bir əhəmiyyətli məsələyə hüquqi bir əsas olma cəhəti mübahisəli olan fayda prinsipindən hərəkətlə mülkiyyətin məhdudlaşdırılması düşüncəsini gündəmə gətirmək və bəzi problemlərin həllini burada axtarmaq deyil, günümüzdə müsəlmanların da dini-hüquqi və əxlaqi əmr və qadağaların qarşısında, ilk nəsilər səviyyəsində bir şüur əldə etmənin çarə və metodlarını araşdırmaq olmalıdır.

Elə bu məqamda İslam hüququ baxımından bir məsələnin təhlil edilməsi, həlli yolları axtarılırkən, ediləcək ən böyük səhvlərdən biri də bu məsələnin tamamilə hüquq müstəvisində izah edilməsi olduğu qeyd oluna bilər. Halbuki, hüquqla yanaşı və bəlkə ondan da əvvəl üzərində durulması lazım gələn “inanc” və “əxlaq” cəhəti, başqa bir ifadə ilə “qulluq çərçivəsi” üzərində durulmalıdır. Bəşəri hüquq sistemləri qarşısında İslam hüququnun ən önəmli fərqliliyini təşkil etdiyinə inandığımız əhəmiyyətli olan bu məqamın İslam hüquq düşüncəsi və praktikası üzərinə tədqiqat aparanların nəzərdən qaçırmamaları zəruridir. Eləcə də, xüsusi mülkiyyətin ictimai mənfəətə əsasən məhdudlaşdırılması mövzusu bu cəhətdən ələ alındıqda

⁶⁶ Müqayisə üçün baxınız: Mevdudi, Məs'ələtu mülkiyyətil-ərzi fil-İslam, Dəməşq 1376/1957, s. 66-67.

məsələnin hüquqla yanaşı bir də “imtahan” və “tərbiyə” cəhətinin olduğu həqiqəti ilə qarşılaşılacaqdır.

Əgər müsəlman fərdin sərvəti ilə imtahan olma və ibadət sahəsi ilə əlaqəli bəzi mənfi təzahürlər varsa, bu nöqtədə iman və əxlaq üzərində durulmalı “dini təlim-tərbiyə” dövrəyə girməlidir. Vəcdanlarda olmayan və daxilən cəza vermə gücünə sahib olmayan hüquqi tənzimləmələrin nəticə vermədiyi təcrübə ilə də bilinir. Mövzumuz baxımından bu cür nizamlamaları həyata keçirmə fikrinin, ciddiyyətli hər hansı bir hüquqi əsasla sahib olduğunu qeyd etmək də olduqca çətindir. Çünki İslam hüquq düşüncə və ənənəsində mülkiyyət, qazanma və istifadə formaları baxımından məhdudlaşdırılmışdır, miqdar baxımından deyil.⁶⁷ Yəni İslam hüququnda xüsusi mülkiyyət məhdudlaşdırılmamış, qeyd altına alınmışdır. Bir digər ifadə ilə istər qazanc, istər istifadə mərhələlərində olsun fərd və ictimai mənəfe əsas alınaraq bəzi məhdudiyyətlərə tabe edilmişdir.

Belə olan halda bəzi şəxslərin böyük miqdarlarda sərvətə sahib olmalarının bəzi mənfi nəticələrinin müşahidə edilməsi halında -Məhəmməd Arəfə bu səbəbdən yola çıxmaqda, Sıbai də eynisini bir dəlil kimi qeyd edir⁶⁸- bu problemin həllini, hər hansı bir nəssə və güclü bir hüquqi prinsipə əsaslanmayan mülkiyyətin miqdar baxımından məhdudlaşdırılmasında deyil, İslamın etiqadi, hüquqi və əxlaqi prinsiplərində axtarmalıdır. Fərdi və ictimai həyatın demək olar ki hər sahəsində müşahidə edilən İslamın inanc, hüquq və əxlaq dairəsindən uzaqlaşma və Allaha itaət şüurundakı əksikliklər əsas alınır və bu cür problemlər “münasib İslami həll vasitələri” ilə həll edilmək istənilirsə İslamın məqsədi olan fərd və cəmiyyət səadətini əldə etmək mümkün olmayacaqdır. Beləliklə hər hüquqi hökmün və ya həlli təklifinin bu əsas məqsəd ilə uyğunluğu diqqətlə nəzərdən keçirilməlidir.

⁶⁷ Nebhani, *ən-Nizamül-iqtisadi*, s. 71-72, 74-75; Mutahhari, *İslami İktisadın Felsefesi*, s. 15.

⁶⁸ Arəfə, *Təhdidul-milkiyyə fil-islam*, s. 151; Sıbai, *İslam Sosializmi*, s. 188.

İMAM HƏSƏN ƏL-ƏSKƏRİ (Ə) VƏ ONUN "TƏFSİR" ƏSƏRİ

*Aslan HƏBİBOV**

İlk dövr Şiə təfsirlərdən biri də İmamiyyənin 11-ci İmamı Həsən ibn Əli əl-Əskəriyə (ə) aid edilən bir təfsirdir. Fatihə və 282-ci ayəsinə qədər Bəqərə surəsini ehtiva edən bu təfsirin İmama aidiyyəti Şiə alimləri arasında mübahisəli məsələlərdəndir. Bir çox böyük Şiə alimləri tərəfindən mənbə olaraq istifadə edilməsinə baxmayaraq, bəzi alimlər təfsirin İmam Həsən əl-Əskəriyə aid olmadığını iddia edirlər. Məqaləmizdə bu təfsiri araşdıracaq və İmama aid olub olmaması məsələsini müzakirə edəcəyik.

Şiələrin 11-ci İmamı Həsən ibn Əli əl-Əskəri (ə) hicri 232-ci (m. 847) ildə İraqın Samarra şəhərində dünyaya gəldi. Atasısı İmam Əli ibn Məhəmməd, anası isə Hüseysədir. Bəzi tarixçilərə görə anasının adı Süsəndir (9, I, 503; 15, II, 303; 17, 408). Ləqəbləri, "Nəqi," "Zəki," güneyyəsi isə "Əbu Məhəmməd"dir (16, 223). Əbbasi xəlifəsinin əmriylə Samarranın yalnız "Əskər" deyilən yerində yaşamağa məcbur edildiyi üçün "əl-Əskəri" kimi tanınmışdır (12, 241). Atasısı hicri 254-cü (m. 868) ildə vəfat etdikdən sonra onun yerinə keçmiş və 22 yaşında ikən Şiələrin lideri olmuşdur (17, 355). İmam Həsən əl-Əskəri hicri 260-ci (m. 874) ildə 28 yaşında olarkən Samarrada vəfat etmiş, yaşadığı evdə atasının məzarının yanında dəfn edilmişdir (15, II, 336).

İmam Həsən əl-Əskərinin (ə) 28 illik həyatı boyunca 6 Abbasi xəlifəsi dəyişmişdir. Mötəz (252-255/866-869), Möhtədi (255-256/869-870) və Mötəmədin (256-279/870-892) hakimiyyəti isə İmam Həsən əl-Əskərinin imaməti dövrünə təsadüf edir.

Abbasi hökumətinin tətbiq etdiyi təzyiq və həddindən artıq məhdudlaşdırmalar İmam Həsən əl-Əskəriyə bütün İslam cəmiyyətini əhatə edə bilən elmi fəaliyyət göstərməsinə imkan verməmişdir. Ancaq bu çətin

* AMEA-nın Şərqşünaslıq İnstitutu

şərtlər daxilində belə olsa o, bir çox şagird yetişdirmiş, onlar da öz növbəsində əhəmiyyətli işlər görmüşlər (11, 428-429). Qaynaqlar İmam Əskərinin yetişdirdiyi şagirdlərin sayının yüzdən çox olduğunu bildirir. Bunlardan, Əbu Haşim Davud ibn Qasım Cəfəri (ö. ?), Abdullah ibn Cəfər Nümeysi (ö. ?), Əbu Əmr Osman ibn Səid Əmri (ö. 260, 267, 280/873, 881,894), Əli ibn Cəfər və Məhəmməd ibn Həsən əs-Saffar (ö. 290/902) İmamın tanınmış şagirdlərindəndir (19, 427-443).

Qaynaqlarda İmam Həsən əl-Əskəriyə aid edilən 5 əsərin adı çəkilir. Bunlar;

1. *Kitabuhu əleyhissalam ilə İshaq ibn İsmail ən-Neysaburi*
2. *Ma ruviye ənhu minəl-məvazil-qısar*
3. *Risalətul-mənqibə*
4. *Mukatəbətur-ricəl ənil-Əskəriyeyn*
5. *ət-Təfsir* (3, II, 41).

Bir çox qaynaqlar İmam Həsən əl-Əskərinin imlası ilə yazılmış bir təfsirin varlığından bəhs edir (18, IV, 285). Müxtəlif kitabxanalarda əlyazma nüsxələri olan bu təfsir (1, 6-9) bir neçə dəfə çap edilmişdir. İlk dəfə Qacar şahlarından Nasiruddin Şah zamanında, 1268-ci ildə Tehrandə çap edilmişdir. İkinci dəfə isə 1313-cü ildə çap edilmişdir. Bu təfsir 1315-ci ildə Təbrizdə Əli ibn İbrahim əl-Qumminin təfsirinin haşiyəsində üçüncü dəfə çap edilmişdir (18, IV, 285). Son olaraq isə Seyyid Əli Aşurun təhqiq və redaktəsi ilə 2001-ci ildə Beyrutda çap edilmişdir. Seyyid Əli Aşur bütün əlyazmaları 1268 və 1315-ci ildə çap edilmiş nüsxələrlə müqayisə etmişdir (8, 9).

İmam Həsən əl-Əskəriyə nisbət edilən təfsirin raviləri sırası aşağıdakı şəkildədir:

1. Məhəmməd ibn Əli ibn Məhəmməd ibn Cəfər ibn Dəqqaq, 2. Əbul-Həsən Məhəmməd ibn Əhməd ibn Əli ibn Həsən ibn Şazan və Əbu Məhəmməd Cəfər ibn Əhməd ibn Əli əl-Qummi, 3. Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi 4. Əbul-Həsən Məhəmməd ibn Qasım əl-Əstərabadi əl-Xətib, 5. Əbu Yəqub Yusif ibn Məhəmməd ibn Ziyad və Əbul-Həsən Əli ibn Məhəmməd ibn Səyyar (8, 21).

Təfsirin əvvəlində bu əsərin yazılması ilə əlaqədar geniş şərhin olduğu bir müqəddimə vardır. Müqəddimədə yazıldığına görə təfsirin iki ravisi təbəristanlıdır. O dövrdə şəhərdə "əd-Dai iləl-Həqq" ləqəbiylə tanınan Həsən

ibn Zeyd əl-Ələvi hökm sürürdü. Bu adam başqa təriqət mənsublarına təzyiq və işgəncə edirmiş. İmamıyyə məzhəbindən olan bu iki ravinin ataları oğlanları ilə birlikdə əd-Dai iləl-Həqqin zülmündən qaçaraq İmam Həsən əl-Əskəriyə pənah aparmışlar. Bir müddət sonra ataları qayıtmış uşaqları isə İmamın yanında qoymuşlar. Onlar da İmamın yanında olduqları 7 il ərzində onun imlasıyla təfsiri yazmışlar (8, 21-24).

Bu gün əlimizdə olan bu təfsir özündə Fatihə surəsinin hamısını və Bəqərə surəsinin 282-ci ayəsinə qədər olan qisimini ehtiva edir.

Ayələrin təfsirində İmam Həsən əl-Əskərinin öz şərhlərinin yanında, Hz. Peyğəmbər və digər Əhl-i Beyt İmamlarının fikirlərinə də yer verilmişdir. Bu nöqtəyi-nəzərdən təfsir tam mənasıyla bir "Rəvayət Təfsiri"dir.

Təfsirin səhihliyinə və İmam Əskəriyə aid olub olmaması məsələsinə gəldikdə, Şiə alimləri arasında bu barədə fikirbirliyi mövcud deyil. Bir qisim alim bunun tamamilə uydurma olduğunu və İmama aid olmadığını irəli sürmüşlər. Başqa bir qisim alimlər isə, digər bütün qaynaqlarda olduğu kimi burada da zəif, uydurma rəvayətlərlə yanaşı təfsirdə İmama aid rəvayətlərin də olduğunu deyirlər (2, 199).

Təfsirin İmama aid olmadığını irəli sürənlər bir neçə iddianı əsas gətirirlər:

1. Təfsirin sənədində müşkül vardır.

Bu alimlərə görə, İmamın onlara imla etdirdiyini iddia edən Əbu Yəqub Yusif ibn Məhəmməd ibn Ziyad və Əbul-Həsən Əli ibn Məhəmməd ibn Səyyar məchul kəslərdir. Bu ikisindən rəvayət edən Əbul-Həsən Məhəmməd ibn Qasım əl-Əstərabadi əl-Xətib isə yalançı və etimad edilməyən bir şəxsdir (7, VI, 65; 4, 256-257; 5, I, 478). Başqa sözlə, sənədində bu qədər problem olan bir təfsirin İmama aid olduğunu iddia etmək doğru deyil.

2. Məzmun baxımından təfsirdə qəbul edilməsi qeyri-mümkün olan səhvlər vardır.

Təfsirdə nəql edildiyinə görə, Həccac ibn Yusif Muxtar ibn Übeyd əs-Səqəfini həbs etmiş və onu öldürmək üçün fürsət gözləmişdir. Ancaq buna imkan tapa bilməmişdir. Beləcə, Allah onun əliylə İmam Hüseynin intiqamını düşmənlərindən almışdır (8, 128). Halbuki, Həccac hicri 75-ci ildə hakimiyyətə gəlmişdir. Muxtar isə hicri 65 və ya 66-cı ildə Müsəb ibn Zübeyr tərəfindən öldürülmüşdür (6, VIII, 291-292; 10, III, 84).

Yenə, Bəqərə surəsi 23-cü ayənin təfsirində nəql edilənləri (8, 129-169) oxuyan kimsə bu təfsirin İmama aid olduğu fikrini qəbul edə bilməz (2, 199).

Bu cür aşkar tarixi səhvlərin və qəbul edilməsi qeyri-mümkün məlumatların olduğu bir təfsir İmama aid ola bilməz.

Bu etirazlara əsərlərində yer verən alimlər və əsərləri aşağıdakılardır:

*“Nəqdur-rical”*in müəllifi Mühəqqiq Təfrişi, *“Şariun-nicat”*in müəllifi Mühəqqiq Kərəki, *“Mənhəcul-Məqal”*in müəllifi Əstərabadi, *“Camiur-Ruvat”*in müəllifi Ərdəbili, *“Əlaur-Rəhman”* təfsirinin müəllifi Məhəmməd Cavad Bəlaği, *“əl-Əxbarud-Daxilə”*nin sahibi Muhakkik Şuşteri və *“Həşiyə ilə Məcməil-Bəyan”*in müəllifi Mirzə Əbul-Həsən Şarani (2, 199).

Bu etirazlardan başqa bizim təsbit etdiyimiz və təfsirin səhihliyinə zərər verən başqa bir cəhət vardır. Ravilər təfsirin müqəddiməsində İmam Həsən əl-Əskərinin imla etdirdiyi bu təfsirin 7 ildə tamamlandığını söyləyirlər (8, 24). Halbuki, İmam əl-Əskəri atası Əli əl-Hadi hicri 254-cü ildə vəfat etdikdən sonra onun yerinə keçmiş və hicri 260-cı ildə şəhid olmuşdur. Başqa sözlə, İmamət müddəti 6 il olmuşdur. Bu müddət də ravilərin iddia etdiyi müddətdən 1 il azdır.

Şiə alimləri arasında əhəmiyyətli bir qrup isə bu təfsirin İmama aid olduğunu, ancaq digər qaynaqlarda olduğu kimi səhih və zəif rəvayətləri ehtiva etdiyini iddia etmiş və öz əsərlərində bu təfsirdən rəvayətlər nəql etmişlər. Bu qrupdan bəziləri aşağıdakılardır:

Şeyx Səduq, Əbu Mənsur Təbərsi, Qütbü Ravəndi, İbn Şəhraşub, Şeyx Əli Kərəki, Şəhid-i Sani, ata və oğul Məclisi, Hurrül-Amili, Feyz əl-Qaşani, Həşim əl-Bəhrani, Huveyzi, Nemətullah Cəzairi, Məhəmməd Cəfər Xorasani, Süleyman Bəhrani, Əllamə Vahid Bəhbəhani, Əbul-Həsən Şərif, Şeyx Məhəmməd Taha, Seyyid Abdullah Şubbər, Seyyid Həsən Burucərdi, Höccətul-İslam Təbrizi, Şeyx Murtaza Ənsari, Şeyx Abdullah Mamuqani, Ayətullah əl-Uzma Burucərdi, Əli ibn Həsən əz-Zuvari, Ağa Bozorg Tehrani və Mühaddis Nuri (2, 200-201).

Yuxarıda adlarını sadaladığımız alimlər arasında “əz-Zəriə ilə Təsanifiş-Şiə” adlı əsərin müəllifi Ağa Bozorg ət-Tehrani təfsirin uydurma olduğunu dəyənlərin irəli sürdükləri iddialara bir neçə istiqamətdən cavab vermişdir.

Tehraninin mövzu ilə əlaqədar ilk etirazı Məhəmməd ibn Qasım əl-Əstərabadinin etimad edilməyən və yalançı olduğu fikrinədir. Ona görə bu

iddia ilk olaraq İbnul-Ğəzairinin “əz-Zuəfa” adlı əsərində ortaya atılmışdır. Daha sonra gələnlər də ona tabe olaraq bunu nəql etmişlər. Ancaq “əz-Zuəfa” adlı kitabın İbnul-Ğəzairiyə aidiyyəti mübahisəli bir məsələdir. Bu kitabı ilk olaraq Seyyid ibn Tavus (v. 673/1274) “Həllul-İşqal” adlı əsərində digər dörd Rical kitabıyla birlikdə nəql etmişdir. Digər dörd kitabda müttasil (zəncirvari birləşmiş) sənəd olduğu halda, bu kitabda yoxdur. Buradan da aydın olur ki, İbn Tavus, bu kitabı birindən rəvayət etməmiş, yalnız ona mənsub edildiyini görmüş və əsərində dərc etmişdir. İbn Tavadan sonra onun şagirdləri Hilli və İbn Davud da onu izləmişlər. Başqa sözlə bu kitabın səhihliyi şübhəlidir (18, IV, 288).

Tehraniyə görə bu təfsiri “vələdeyndən” (ilk iki ravi) yalnız Məhəmməd ibn Qasım nəql etməmişdir. Çünki Şeyx Səduq, “əl-Əmali” adlı əsərində Məhəmməd ibn Əli əl-Əstərabadi vasitəsilə “vələdeyn”dən bu təfsirdən bəzi hissələri nəql etmişdir. Burada müstənsix tərəfindən edilmiş bir səhvdən qaynaqlanaraq ad dəyişikliyinə ola biləcəyini iddia etmək də doğru deyil. Çünki iki ravinin Əstərabada döndükdən sonra aralarında Məhəmməd ibn Qasımın da olduğu şəhər əhalisinə nəql etmiş olmaları mümkündür. Təfsirin müqəddiməsində yalnız Məhəmməd ibn Qasım çatdırıldığına dair hər hansı bir qeyd də yoxdur (18, IV, 286). Başqa sözlə, Tehraniyə görə Məhəmməd ibn Qasım əl-Əstərabadinin etimad edilməyən və yalançı olduğu doğru olsa belə başqa bir ravinin olması vəziyyəti dəyişdirir.

Tehrani yenə nəql etmiş olduğu rəvayətlərin hamısının səhih olduğunu iddia edən və Tusinin “rical sahəsində alim” olaraq tanıtdığı Şeyx Səduq kimi birinin rəvayət etdiyi müəlliminin yalançı olduğunu təsbit edə bilməmiş ola biləcəyi fikrinə etiraz edir (18, IV, 290).

Tehraniyə İbnul-Ğəzairi haqqındakı etirazına haqq verib “əz-Zuəfa” adlı əsərini bir tərəfə qoysaq, bu halda Məhəmməd ibn Qasım tamamilə məchul bir şəxsə çevriləcək. Çünki, özünün də ifadə etdiyi kimi Məhəmməd ibn Qasım haqqında ilk olaraq İbnul-Ğəzairi məlumat vermiş, digərləri də ona istinad etmişlər.

Tehraniyə, “Şeyx Səduq yalnız Məhəmməd ibn Qasım vasitəsilə deyil, eyni zamanda, Məhəmməd ibn Əli vasitəsilə də bu təfsirdən bəzi hissələri rəvayət etmişdir” etirazına gəlinə, bu doğrudur. Şeyx Səduqun əsərlərində bu sənədə rast gəlinir. Ancaq, bu durum İmam Həsən əl-Əskərinin təfsirinin səhihliyinə fayda vermir. Çünki, adı çəkilən Məhəmməd ibn Əli əl-

Əstərabadi də məchul bir şəxs olub, haqqında qaynaqlarda heç bir məlumat yoxdur.

Tehraninin, “Şeyx Səduq kimi bir alimin necə ola bilər ki, rəvayət etdiyi müəlliminin yalançı olduğunu təsbit edə bilməmişdir” etirazına qarşı belə bir sualla etiraz edə bilərik. Şeyx Səduq haqqında geniş məlumat verən Tusi və Nəcəşi kimi Rical sahibləri necə ola bilər ki, öz əsərlərində onlardan çox sayda rəvayət nəql edən və tərifləyən Şeyx Səduqun iki müəllimi Məhəmməd ibn Qasım əl-Əstərabadi ilə Məhəmməd ibn Əli əl-Əstərabadi haqqında hər hansı bir məlumat verməmişlər. Bu qərribə deyilmi?

Tehraninin etirazını diqqətə alaraq Şeyx Səduqun “Uyunul-Əxbarir-Rıza”, “İləluş-Şərai” və “əl-Əməli” adlı əsərlərini gözdən keçirdik. Bu kitablarda İmam Həsən əl-Əskəri təfsirindən nəql edilən rəvayətlərin sənədlərindəki bəzi fərqlilik diqqətimizi cəlb etdi. Daha əvvəl də bəhs edildiyi kimi təfsiri İmam Həsən əl-Əskəridən Əli ibn Məhəmməd ibn Səyyar və Yusif ibn Məhəmməd ibn Ziyad birbaşa nəql ediblər. Halbuki, bu əsərlərdə isə ataları vasitəsiylə nəql edirlər (12, 140–141, 230–231, 298; 13, 11; 14, I, 311, 516, 565, 574). Bununla birlikdə Şeyx Səduqun yuxarıda adı çəkilən əsərlərindəki rəvayətlərlə təfsirdəki rəvayətlər arasında sənəddəki fərqliliklərdən başqa mətndə də fərqliliklərlə qarşılaşdıq. Ancaq Tehrani bunlardan bəhs etməmişdir.

Nəticədə qeyd etmək istərdik ki, yuxarıda təqdim etdiyimiz məlumatlardan aydın olur ki, adı keçən təfsirin İmam Həsən əl-Əskəriyə aid olması şübhəlidir. İstər sənəd, istər məzmun baxımından mövcud olan şübhələr təfsirin səhihliyinə açıq-aydın xələl gətirir. Başqa sözlə, İmamın şəxsən bu şəkildə imla etdirdiyi iddiası bizə görə doğru deyil. Şeyx Səduq kimi olduqca əhəmiyyətli bir Şiə aliminin öz əsərlərində bu təfsirin bəzi hissələrini nəql etməsi həqiqətən önəmlidir. Bununla yanaşı Şeyx Səduqun əsərlərindəki sənəd və mətn fərqi diqqətçəkdir. Bu da heç olmasa əlimizdə az bir qismi olan və İmam əl-Əskəriyə aid edilən təfsirin olduğu kimi bu günə gəlib çıxmaması, zaman daxilində bir sıra təhriflərə məruz qaldığı ehtimalını doğurur. Buna görə mövzunun tam bir şəkildə aydınlanması üçün daha dərinədən araşdırmasına ehtiyac vardır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aşur, Seyyid Əli, "Muqəddimə," *Təfsiri İmam Həsən əl-Əskəri*, Beyrut, Dari ihyai turasil ərəbi, 2001, s. 5-11.
2. Bəxşaişi, Əqiqi, *Təbəqatə Mufəssirane Şiə*, Qum, Nəşre nuvide İslam, 1382, s. 1344.
3. Əmin, Seyyid Muhsin, *Əyanuş-Şiə*, Beyrut, Daru ihyait-turasil-ərəbi, 1986, X c. 320 s.
4. Hilli, Həsən ibn Yusif ibn Əli ibn əl-Mütəhhər, *Rical*, Nəcəf, Mətbəətu heydəriyyə, 1961, 296 s.
5. Mərifət, Məhəmməd Hadi, *ət-Təfsir vəl-Mufəssirun*, Məşhəd, Camiyətur-rəzəviyyəti li ulumil-İslamiyyə 1997, I-II cild, 1279 s.
6. İbn Kəsir Əbul-Fida İsmail ibn Ömər əd-Diməşqi, *əl-Bidayə və-n-Nihayə*, Misir, Darul-hicrə, 1998, VIII c. 740 s.
7. İbnul-Ğəzairi, Əhməd ibn Hüseyn, *Rical*, Qum, Muesseseyə ismailiyan, 1364, VI c., 120 s.
8. İmam Həsən ibn Əli əl-Əskəri, *Təfsir*, Beyrut, Daru ihyai turasil ərəbi, 2001, 534 s.
9. Kuleyni, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Yəqub ibn İshaq, *əl-Usul minəl-Kafi*, Tehran, Darul-kutubil-islamiyyə, 1365, I c., 478 s.
10. Məsudi, Əbul-Həsən Əli ibn Hüseyn ibn Əli, *Murucuz-Zəhəb və Məadinul-Cevhər*, Qahirə, Darul-Mısır, 1964. III c., 567 s.
11. Pişavi, Mehdi, *İmamların Hayatı*, (Türk dilinə tərcümə: Davut Duman), İstanbul, Kevser yayınları, tarixsiz, 460 s.
12. Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi, *İləluş-Şərai*, Məşhəd, Ketabhaneye İslami, 1362, 450 s.
13. Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi, *əl-Əmali*, Məşhəd, Ketabhaneye İslami, 1362, 453 s.
14. Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi, Şeyx Səduq, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Əli ibn Hüseyn ibn Musa ibn Babuveyh əl-Qummi, *Uyunul-Əxbarir-Rıza*, Məşhəd, Ketabhaneye İslami, 1413, I c., 320 s.

15. Şeyx Müfid, Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Numan *əl-İrşad*, Qum, Kongreye Şeyx Mufid, 1413, II c., 388 s.
16. Təbəri, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ibn Rüstəm, *Dəlailul-İmamə*, Daruz-zəxairil-mətbuat, Qum, tarixsiz, 410 s.
17. Təbərsi, Əbu Əli Fəzl ibn Həsən, *İlamul-Vəra bi Əlamil-Huda*, Tehran, Darul-kutubil-islamiyyə, 1985, 478 s.
18. Tehrani, Ağa Bozorg, *əz-Zəriə ila Təsanifiş-Şiə*, Qum, Darul-kutubil-islamiyyə 1498, IV c. 480 s.
19. Tusi, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən, *Rical*, Nəcəf, Mətbəətul-Heydəriyyə, 1961, 536 s.

XÜLASƏ

İMAM HƏSƏN ƏL-ƏSKƏRİ (Ə) VƏ ONUN “TƏFSİR” ƏSƏRİ

Aslan Həbibov

Mənbələrdə Şiənin 11-ci imamı İmam Həsən əl-Əskəriyə (ə) bir təfsir əsəri aid edilir. Şiə alimlər bu təfsirin səhihliyi məsələsində ixtilaf etmişlər. Bir qrup Şiə aliminə görə bu təfsir tamamilə uydurmadır və İmama aid deyildir. Başqa bir qrup alimə görə isə bu təfsir İmama aiddir. Ancaq digər kitablarda olduğu kimi burada da zəif rəvayətlər vardır. Hər iki tərəf də bəzi dəlillər irəli sürürlər.

РЕЗЮМЕ

ИМAM ХАСАН АЛЬ-АСКАРИ И ЕГО «ТАФСИР».

В источниках перу имама Хасана аль-Аскари приписывается всего лишь одно произведение комментаторского толка. Шиитские учёные расходятся во мнениях относительно подлинной принадлежности этого «Тафсира» перу имама. Одни безоговорочно признают авторство имама, другие же оспаривают подлинность произведения. Как и в некоторых других произведениях, в повествовании «Тафсира» имеются определённые спорные места. Обе группы учёных апеллируют к собственной аргументации по кругу этих вопросов.

ETNOSİYASƏT – ETNOSEPARATİZMİN TƏNZİMLƏNMƏ PRİNSİPLƏRİ

*İmdad BAYRAMOV**

Bu gün dünyada bir çox dövlətlərin polietnik tərkibi, sosial-iqtisadi bərabərsizlik durumu və siyasi mövqə fərqi, ictimai şüuru idarə edən yüksək səviyyəli texnologiyaların inkişafı, beynəlxalq hüquqda özünü təyin etmə ilə bağlı qanunların mövcudluğu etnoseparatizmin geniş vüsət almasına şərait yaradır. Etnoseparatizm nəticəsində müasir dövrdə bir neçə ölkə parçalanmış (SSRİ, Çexoslovakiya, Yuqoslaviya) və yeniləri yaranmışdır. Potensial olaraq şüuraltı «biz-onlar» dixotomiyasına əsaslanan fərqliliklər təşəkkül baxımından tarixi xarakter daşıyır. Məsələn, XX əsrin 70-80-ci illərindən başlayaraq postsovet məkanında tədricən şiddətlənən milli-etnik separatizm hərəkətinin bir çox tarixi səbəbləri vardır. Çünki postsovet məkanında yaşayan müxtəlif xalqların dini-mədəni, milli-etnik identiklikləri «xalqlar dostluğu» prinsipinə əsaslanan sinfi identiklik ilə unifikasiya olunmuş, milli ziyalı təbəqəsi sinfi düşmənçilik damğası altında represiyalara məruz qalmış, insanlar fikir və vicdan azadlığı, xüsusi mülkiyyət haqqı kimi təbii hüquqlardan məhrum olmuş, siyasi rəhbərliyin naqis milli siyasəti nəticəsində bir çox xalqlar ölkə daxilində köçürmələrə məruz qalmış və ölkədaxili səhv inzibati bölgü siyasəti etnoslararası münasibətlərin korlanmasına səbəb olmuşdur. Etnik müxtəliflik baxımından dünyanın ən böyük ərazisi olmuş Sovet İttifaqında yaşayan xalqların dil, din və milli mentalitet xüsusiyyətləri o qədər fərqli və rəngarəng idi ki, indinin özündə də qərb tədqiqatçıları üçün belə müxtəlifliyin fonunda yaşayan sovet insanı tədqiqat obyektini kimi araşdırılır.

Bu gün Qarabağ, Cənubi Osetiya, Abxaziya, Pridnestrovyə bölgələrində, qismən sosializm rejimində olan bir çox Balkan ölkələrində baş

* BDU-nun dosenti

verən milli-etnik münaqişələrin formalaşmasında göstərdiyimiz bu və ya digər tarixi amillərin fundamental təsiri danılmazdır. Sadəcə totalitar sistemlərin çökməsi ilə qorxu nəticəsində şüuraltı səviyyəyə sıxışdırılan sosiopsixoloji amillər mövcud tarixi şəraitdən yararlanmaq məqsədi ilə psixoloji durumdan fiziki duruma keçdi. Biz bu psixoloji amillərin kökünü konkret tarixi dövrlə bağlamaq istəmirik. Çünki, K.Yunqun nəzəriyyəsinə görə, «biz-onlar» dixotomiyasının mənşəyi mifik dövrlərə qədər enən kollektiv şüuraltı səviyyəyədən qaynaqlanır. Praktika göstərir ki, kombinasiyalar üç başlıca faktorlar üzərində qurulur: birincisi, milli mərkəzçiliyə gətirib çıxaran milli özünüdərk inkişafı istiqamətində ekstraordinar fəallıq, ikincisi milli varlığın bütün tərəflərinə təzyiq edən sosial problemlərin böhran həddi, üçüncüsü, əvvəlki iki faktordakı hakimiyyət uğrunda mübarizədə ustalıqla istifadə etməyə qabil olan və radikal əhval-ruhiyyəli müəyyən siyasi qüvvələrin mövcudluğu.

SSRİ-də bütün xalqların «sovet xalqı» ifadəsi ilə qələmə verilməsi, etnik ziddiyyətləri ört-basdır etmək vasitəsi idi. Sovet dövründə insanların yaratdığı maddi və mədəni sərvətlərin çoxusu «sinfilik» təhlükəsi adı altında məhv edilmiş, bir çox xırda etnoslar isə daha da tənəzzülə uğrayaraq bir yerdən digər əraziyə sürgün edilmiş, milli təəssübkeşlər represiyalara məruz qalmış və yeni «sovet insanı» modeli yaradılmışdır. Stalin dövründə ilbəl möhkəmlənən totalitar rejimlə və II Dünya Müharibəsi ilə əlaqədar ciddi etnik etiraz nəzərə çarpmadı. Müharibə dövründə sovet insanların həmrəyliyi və ümumi vətən hissləri xeyli artdı. Sosializm-realizm metodu ilə istiqamətləndirilən həmin dövrün yaradıcı insanları etnik fərqi ümumiyyətlə olmadığı və tədricən «sovet milləti» adlı bir böyük etnonimin formalaşdığını zənn edirdilər. Lakin SSRİ-də etniklərarası qeyri-sabitlik prosesini tezləşdirən əsas amillərdən biri də milli siyasətin düzgün tənzimlənməməsi oldu. Milli maraqlara, milli heysiyyatlara toxunmadan xalqların mənafeələrinin ədalətli, demokratik qaydada təmin olunmasının əvəzində dövlət avtoritar rejimin gücündən istifadə edərək millətlərin yox, hakimiyyətin maraqlarını təmin edirdi. Sivil dünya qaydalarına, demokratik prinsiplərə uyğun metodlardan istifadə etmədən, məsələn, referendumlar, sorğular keçirilmədən, ictimai rəy öyrənilmədən, hər hansı bir xalq, etnik azlıq haqqında qərarlar çıxarılırdı. Beləliklə də, inzibati-bürokratik metodlar-

dan istifadə milli problemlərin daha da kəskinləşməsinə şərait yaratdı [1.s.44].

SSRİ-də millətçilik gizli formada hər zaman inkişaf etmişdir. Araşdırmaların nəticələri rusların (68%) digər xalqlara nisbətə SSRİ hakimiyyət orqanlarında daha çox yer aldığını sübut etdi. Tədqiqatlar müəyyən etdi ki, 1970-80-ci illərdə qeyri-rus millətlərinin nümayəndələrinin partiya sıralarına cəlb edilməsi, 20-ci illərə nisbətə xeyli azaldılıb. V.Tişkov, siyasi büronun (Prezidium), təşkilat bürosu və KP MK Katibliyinin 1919-1990-cı illər ərzində olan 193 üzvünün və üzvlüyə namizədlərinin çap olunmuş bioqrafiyalarının təhlili kommunist liderlərin etnik tərkibinin əsasən ruslardan təşkil olduğunu ortaya çıxardı [2.s.132]. SSRİ-də hakimiyyətdə rusların çoxluq təşkil etməsi faktları onu sübut edir ki, qeyri-rus millətlərinə münasibətdə ayrı-seçkilik edilib, onlara etibar olunmayıb, belə demək mümkünsə, sovet - rus millətçiliyi inkişaf etmişdir. İngilis antropoloqu Ernest Gelnerin «Millət və Millətçilik» əsərində göstərdiyi fikirlər SSRİ-nin süqutunun bir tərəfdən də milli problemlərdən, millətçiliyin baş qaldırmasından asılı olduğunu sübut etməkdə gərəqli ola bilər. Gelner bildirir ki, millətçilik - hər şeydən əvvəl siyasi və milli-mədəni dəyərlərin üst-üstə düşməsinə tələb edən siyasi prinsipdir. Bu prinsipin pozulması, millətin və onun mədəniyyətinin inkişafına təminat verən siyasi və dövlət institutlarının çatışmazlığı millətçi hisslərin baş qaldırmasına və böyük etiraz aksiyalarına səbəb olur. Bu cür pozuntuların mövcud olduqları yerdə münaqişələr qaçılmaz olur. Gelnerə görə, millətçilik heç də geridə qalmış cəmiyyətə xas deyil, millətçilik yüksək savadlılıq, informasiya vasitələri və kommunikasiyaların, milli intellektual elitaların yaranışı şəraitində ixtisaslı kadrlara tələbat olduğu dövrdə də yarana bilər. Əgər cəmiyyət sənayeləşmə dövründə millətçiliyə hazırdırsa, onun inkişafının qarşısını almaq mümkün deyil. Kütlələr mümkün olanlarla, onların milli mədəniyyətlərinin vəziyyəti arasında uyğunsuzluğu, onların milli mədəniyyətlərinin siyasi hakimiyyət tərəfindən təmin olunmadığını hiss edəndə milli oyanış baş verir. Bu mərhələdə millətçilik aqressiv olur. Qeyd edək ki, Sovet cəmiyyəti də aktiv sənayeləşmə dövrünü yaşayırdı, savadlılığın və milli elitaların səviyyəsi yüksək idi. Milli mədəniyyətlər dövlət hakimiyyət institutlarının köməyinə ehtiyac duyurdu, yaxud ondan asılı vəziyyətdə idi.

Dağlıq Qarabağ probleminin ortaya çıxması ilə SSRİ-nin dağılması prosesi sürətləndi. Bu münaqişə həm də İttifaq ərazisində, xüsusilə Qafqazda milli-siyasi konfliktlərin yaranması və yaxud yenidən qızışmasına təkan verdi. Ermənilərin təcavüzkar separatizm, terrorizmlə müşayiət olunan mübarizəsi SSRİ-də etnosiyasi vəziyyəti kökündən dəyişdi, sovet rəhbərliyinin milli məsələləri həll etmək gücündə olmadığını bir daha sübut etdi. Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin yaranmasında daxildə və xaricdə yaşayan təcavüzkar-millətçi ermənilərin, onların təşkilatlarının, sovet rəhbərliyinin ermənilərə havadarlıq etməsinin və yaxud bu məsələdə fəaliyyətsizliyinin rolu böyükdür. Ermənilərin mübarizəsi həm xaricdə, həm də İttifaq çərçivəsində intensiv şəkildə davam etdi.

Bu gün dünyada əksər dövlətlərin tərkibi polietnik olduğu üçün, idarəetmə formasından, ərazi quruluşundan, rejimindən, həmçinin sosial-siyasi, mədəni və iqtisadi inkişafından asılı olmayaraq istənilən müasir dövlətin daxili siyasətinin əsas hissəsinin milli siyasət təşkil edir. Bunun üçün etnoslararası münasibətlərin qurulması məsələsi ilə bağlı kompleks tədbirlərin həyata keçirilməsi strategiyasını, yanaşma, prinsip və məqsədləri müəyyənləşdirən konsepsiya, «etnosiyasət» elmi kateqoriyası XX əsr elmlər sırasına daxil oldu.

Etnosiyasət hər bir dövlətin daxili işidir. Lakin hər hansı bir dövlət qloballaşma və integrasiya kontekstində öz daxili durumunu tənzimləmək iqtidarında olmayanda, beynəlxalq aləm problemin həllinə müdaxilə etmək hüququ qazanır. Çünki bir çox dövlətlər problemin həllinə insan hüquqlarını pozmaq və zorakılıq yolu ilə həll etməyə çalışırlar. Bu isə daxildə narazılığa, sabitliyin pozulmasına, siyasi böhranın kəskinləşməsinə və nəhayət silahlı toqquşmaların ortaya çıxmasına şərait yaradır. Müasir dövrdə etnoseparatizmin modernizm aspektindən təhlil olunmasına daha çox diqqət yetirilir. Bu konsepsiyalarda etnoseparatizm böyük dövlətlərin kiçik etnosları standartlaşmış həyat tərzinə (vesternizasiya) təhrik etmələrinin və onların öz identiklərini, milli mədəniyyətlərini itirmək qorxusunun nəticəsi kimi ortaya çıxır. Məhz bu psixoloji durum mərhələli şəkildə aşağıdakı kimi inkişaf etməyə başlayır:

1. Sosial qrup arasında humanitar ziyalılar tərəfindən etnosun tarixi yaddaşının fəallaşması və bunun üzərində etnik identikliyin aktuallaşması

2. Hərəkətin institutlaşması zəminində siyasi partiyanın formalaşması

3. Separatizmin sosial bazasının genişləndirilməsi istiqamətində partiya fəaliyyətinin səfərbər edilməsi

4. Separatist tələblərin emosional psixoloji duruma çevrilməsi

Etnosiyasət konkret və praktiki tədbirlərdən ibarət olan bir konsepsiya söykənməlidir. Bu konsepsiyada ölkə ərazisində olan etnik qruplar arasında ictimai həyatın hər üç sahəsində (inzibati-siyasi, sosial-mədəni və iqtisadi) münasibətləri tənzimləmək zəruridir. İstənilən sivil demokratik ölkənin etnosiyasəti aşağıdakı problemlərin həllinə yönəlməlidir:

– dövlətdə və ya konkret regionda milli azlıqda olan etnik qrupların durumu;

– xaricdə olan həmyerlilərin durumu;

– illegal miqrasiya (kənüllü və kənülsüz);

– demoqrafik durum (praporsionallıq və məskunlaşma sahəsi);

– etnomədəni anklavlar və diasporalar;

– dövlət və yerli strukturlarda etnik məsələ;

– təhsil sistemində etnik məsələ;

– etnik münaqişələrin həlli;

– milli birlik;

Beynəlxalq təşkilatlar (AŞ, BMT) etnik münasibətləri tənzimləmək üçün bir çox beynəlxalq statuslu sənədlər qəbul etmişdir. Müasir dövrdə dövlətin etnosiyasəti məsələsi ilə bağlı beynəlxalq standartlar xalqların özünüidareetməsi və azlıqların hüquqları ilə (milli, etnik, mədəni, dini və dil məsələsi) bağlı iki mübahisəli kateqoriya bölgüsü üzərində qurulmuşdur. Çünki burada «xalq» anlayışının məzmunu və onun «millət» anlayışı ilə əlaqəsi müxtəlif şərhələrə yol açır. Ənənəvi olaraq «xalq» anlayışı, müəyyən bir ölkə ərazisində olan bütün əhalini, onların vahid dil, tarix, psixoloji durum və mədəni ənənələrini ehtiva edir. Etnos və millət anlayışları da artıq qeyd etdiyimiz kimi fərqli anlamları bildirir. Dövlətin tərkibində bu elementlər bu və ya digər şəkildə özünü göstərə bilər. Etnosiyasət məhz həmin elementlər arasında münasibəti və vəhdəti təşkil edən dövlət siyasətindən ibarət olmalıdır. Lakin özünüidareetmə çox vaxt dövlətin maraqları ilə toqquşur. Rasional əsaslara söykənən

etnosiyasət məhz bu zidd və dinamik maraqların vahid bir sistemdə tənzimlənməsinə xidmət etməlidir. Özünüdərin öz dinamik xarakterinə görə fərqli xüsusiyyətlərə malik ola bilər. Onları qismən aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar:

- Antimüstəmləkə özünüdərin (müstəmləkədən azad olmağa və ya böyük siyasi hakimiyyət əldə etməyə çalışan müəyyən ərazi əhalisi);
- «Dövlətdən» və ya dövlət ərazisində özünüdərin (bir dövlətin tərkibindən ayrılıb, başqa bir dövlət qurmaq və ya həmin dövlətin daxilində yüksək siyasi və mədəni muxtariyyət əldə etmək);
- Transdövlət özünüdərin (dövlət ərazisindən böyük bir ərazidə olan xalqın birləşdirilməsi tələbi);
- Geniş yayılmış xalqlarda özünüdərin (bir dövlət və ya bir çox dövlətlər ərazisində məskunlaşan xalqların tələbi);
- Yerli xalqlarda özünüdərin (etnik özünəməxsusluğa və müstəmləkəçilik rejiminə qədər böyük bir tarixi keçmişə malik olan yerli sosial qrupun tələbi);
- Təmsil olunmaqla özünüdərin (dövlət əhalisinin öz siyasi sistemini dəyişmək üçün hakimiyyət orqanlarında öz təmsilçilərini görmək tələbi);

Etnosun gənəzi və inkişafı həm təbiətin bioloji qanunları ilə, həm də onlarla dialektik vəhdət halında olan sosial qanunlar ilə idarə olunduğuna görə, problemin həllində sinkretik sinergetik metodlardan istifadə etmək vacibdir. Marksist ədəbiyyat etnosu daha çox sosial-tarixi sinfi kateqoriya çərçivəsində müəyyənəşdirir. Etnosun sərhədləri isə bu deyilənlərlə üst-üstə düşür. Məhz, təbii fərqlərdən irəli gələrək, o özünəməxsus xronoloji ictimai-iqtisadi formasıya malik olur. Separatizm bir anlayış olaraq milli-azadlıq hərəkatından onunla fərqlənir ki, o, bir sıra spesifik xüsusiyyətlərə malikdir və bir çox hallarda milli azlıqların mənafeələrinə xidmət edir. Millətçilik etnik təkamülün inkişaf etmiş forması kimi ortaya çıxır. O, vətəndaş-insan amilinə təsir mexanizmlərinə görə, polietnik və monoetnik millətçilik formalarında təzahür edir. Polietnik millətçiliyə vətəndaş millətçiliyi də deyilir. Vətəndaş millətçiliyi hər cür etnik millətçiliyi bir kənara ataraq milli həmrəyliyin dinamikasını müəyyənəşdirir və çoxmillətli ölkələrdə etnik sabilliyi tənzimləyir. Bu zaman ən mühüm müsbət prinsip vətəndaş millətçiliyinin dövlət millətçiliyinə çevrilməməsi prinsipidir. Ancaq monoetnik millətçilik millət-

çiliyin dövlət millətçiliyi kimi təhlükəli amilə çevrilməsi qorxusunu aradan qaldırır (məsələn: Yaponiyada olduğu kimi).

Etnosiyasi doktrininin yarandılması prosesində «milli azlıq» fenomeninin heç olması daşdığı məqbul standart mənə və meyarlara diqqət yetirmək lazımdır. Yer üzərindəki əhalinin 20%-dən çoxu məhz «milli azlıq» kateqoriyasına aiddir. Onların mövcudiyyəti dövlətin qərarlarından deyil asılı deyildir. Vətəndaş cəmiyyətinin inkişafı, onların mövcudiyyətinə xələl gətirmir. Həmçinin bu sosial kateqoriyaya hər bir kəsin özünü aid edib etməməsi, onun öz şəxsi işidir. Öz hüquqi iddiaları baxımından bu qruplar iki kateqoriyaya bölünə bilər:

1. Azlıqda olan sosial qrup üzvləri dominant qrupla ayrışdırılışla rədd edilən bərabər hüquqluluğa meyl edir.

2. Azlıqda olan sosial qrup üzvləri dominant qrupla ayrışdırılışla rədd edilən bərabər hüquqluluğa malik olmaqdan əlavə xüsusi hüquqların verilməsini tələb edir (öz dil və adətlərinə uyğun şəkildə adekvat ibtidai-orta təhsili təmin etmək, öz mədəniyyətini qorumaq üçün məktəb, kitabxana, muzey, KİV və başqa tədbirləri həyata keçirmək, qanunvericilik orqanlarında, idarəetmə sahələrində, məhkəmələrdə və ümumiyyətlə ictimai münasibətlərdə öz dilindən şifahi və ya yazılı şəkildə istifadə etmək, ailə hüququnun, azlığın statusunun, onların dini mərasim və maraqlarının həyata keçirilməsini təmin etmək və s.).

Beynəlxalq sənədlərin təhlili etnosiyasətin milli azlıqlara olan münasibətini aşağıdakı kimi tənzimləyir [3. s.55]:

– qrupun hər bir üzvünə öz mədəni dəyərlərindən istifadə etməyə, öz dininə itaət edərək, dini mərasimlərini yerinə yetirməyə, öz ana dilində sərbəst danışmağa imkan verilməlidir.

– zorakı assimilyasiyaya yol verilməməlidir.

– ayrışdırılış qadağan olunmalı və hamının qanun qarşısında bərabərliyi təmin olunmalıdır.

– terrorizm və ekstremizmin hər hansı bir din, mədəniyyət, etnik qrup və millətlə identifikasiyasına şərait yaradılmamalıdır.

– milli-mədəni muxtariyyət institutunun dəstəklənməsi və inkişafı təmin olunmalıdır.

– təhsil yolu ilə dözümlülük və mədəni plüralizm hissləri tərbiyə olunmalıdır.

– milli azlığın dili təhsil və inzibati orqanlarda tətbiq olunmalı, təhsil sahəsində tədris olunmalıdır. Onların milli televiziya, radio, mətbuat sahələrində inkişafı dövlət tərəfindən tənzimlənməlidir.

– öz dilində məhkəməyə müraciəti, iqtisadi fəaliyyəti təmin olunmalıdır.

– yerlərin tarixi adları tanınmalıdır.

– dövlət dili ilə yanaşı, onların dili qorunmalı və «titul millətin» dilinin həmləsinə düşməməlidir.

– milli azlıqların milli-mədəni muxtariyyətləri və təşkilatları ilə məsləhətləşmələr aparılmalıdır.

– onların siyasi maraqları, insan hüquqları qorunmalı və ictimai həyata qatılmaları təmin olunmalıdır.

Etnoseparatizmin tənzimlənmə yolları bütün hallarda dövlətin üzərinə düşür. Bu sahədə uzun müddət tədqiqat aparan tədqiqatçı Avksentyev V.A. problemin uğurlu həlli üçün aşağıdakıları təklif etmişdir [4]:

1. Separatizmin aradan götürülməsindən deyil, onun lokallaşdırılmasından, yəni ona siyasi «mərkəz» fəvqündə məhdud siyasi və ideoloji «sığınacaq» verilməsindən bəhs etmək olar.

2. Etnik qrupun narazılığı və təcili konstruktiv dialoqa başlanılması ilə bağlı müraciətinə dövlət ciddi reaksiya verməli və mümkün olduğu qədər bundan imtina etməməlidir.

3. Sesessiya tələbləri təfəkkürdə stereotipə çevrilməmiş, problemin yerində həll olunmasına çalışmaq lazımdır.

4. Separatizmin artmasına təsir göstərən daxili və xarici amillərin aradan qaldırılması üçün dövlət beynəlxalq səviyyədə müəyyən tədbirlər həyata keçirməlidir.

РЕЗЮМЕ

ЭТНОПОЛИТИКА – ПРИНЦИПЫ СТАБИЛИЗАЦИИ ЭТНОСЕПАРАТИЗМА

Распространение той или иной идеологии тесно связано с прохождением обществом определенного этапа своего экономико-политического развития. Особенно сильна роль идеологии в переломные исторические периоды, когда привычные нормы жизни или исчезли, или обесценились, а новые еще не укоренились. В результате может происходить этническая (форма политической) мобилизация, направляемая различными гражданскими (партии, движения и проч.) и государственными институтами. Возникает конфликт групповых интересов и ценностей, и как следствие - межгрупповое противостояние. Этнополитика проведенное государством должно стабилизировать данную ситуацию.

RESUME

ETHNOPOLICY - PRINCIPLES OF STABILIZATION ETHNIC SEPARATATION

Distribution of this or that ideology is closely connected to passage by a society of the certain stage of the economic - political development. The role of ideology during the critical historical periods when habitual norms of a life either have disappeared is especially strong, or have depreciated, and new have not taken roots yet. In result can occur ethnic (the form political) the mobilization directed various civil (parties, movements and so forth) and the state institutes. There is a conflict of group interests and values, and as consequence - an intergroup opposition. An ethnopolity lead by the state should stabilize the given situation.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Şükürov A. Etnos, millət və millətçilik. Bakı 2008. (253 s)
2. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997, (312с).
3. Хасан Б.И. Психотехника конфликта и конфликтная компетентность. - Красноярск: Фонд ментального здоровья, 1996. - 157 с.
4. Авксентен В.А. Этнические конфликты история и типология. Социсс. М. 1996. № 12. (14-17с).

ALLAH ZİKRİNİN HƏQİQƏTİ

*Məcid BAVƏRDİ**

İnsanın bir an tanrını unutmayacaq, həyatı boyunca onun yadında ola biləcək rütbəsinə çatmaq nəfs tərbiyəsinin önəmli qayələrindəndir.

İslam dini nöqtəyi-nəzərindən heç nə tanrını xatırlamaq qədər dəyərli və önəmli deyil. İslamda olan təlimlərə nəzər salmaqla bunu açıq-aydın görə bilərik. Bütün işlərin hamısı insanın tanrıya yönəlmə yollarını açmaqdan ötrüdür.

İmam Zeynəl-Abidin belə buyurur: (Ey Allah!) öz adını dilimizə axıtdırıb, səni çağırmaq üçün bizə verdiyin icazə ehsan etdiyin ən böyük nemətlərdən sayılır.

Sonra yenə buyurur: Ey Allah! Səndən səni xatırlamadığım hər bir ləzzət, sənlə danışmadığım hər bir dinclik, səndən uzaq olduğumda hər bir şənlikdən və sənin ibadətindən başqa hər bir məşğuliyyətdən əfv diləyirəm.

(/9/ کلیات مفاتیح الجنان "مناجات الذاکرین" /)

*** Tanrının anılması həqiqəti**

Allamə Təbatəbəyi buyurur:

Tanrını yad etmək (zıkr), doğrusu insan ürəyinin Allahın müqəddəs zatına yönəlməsidir. Ağızda sözlə tanrını xatırlamağa anma deyilir, çünki dil ürəkdən keçəni söyləyər. Deməli, dildə xatırlamaq ürək xatırlamasının əsərlərindəndir. Yəni bir şeyin haqqında danışmaq onu qəlbən yad etməkdən asılıdır, belə ki, zikrin doğrusu ürəyin tanrıya yönəlməsi deməkdir. (6, II, 339)

Quran-i-Kərimdə tanrını yad etmək.

1- Tanrının anılması-Ürək dincliyi:

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»

Bilin, tanrını yad etməklə ürəklər dincələr. (Rəd 128)

2- İnsan tanrını yad etməklə, tanrıda onu yad edəcək:

«فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ»

* AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

Siz məni xatırlayın, mən də sizi xatırlayım. (Bəqərə 152)

3- Tanrını anmaqdan çəkinmək yoxsulluq gətirər:

«و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا»

Məndən üz çevirənin güzəranı çətin olub, günü qara yaşayacaqdır. (Taha 124)

4- Tanrını anmamaq, şeytana yaxınlaşmaqdır.

«و من اعرض عن ذكر الرحمن نقبض له شيطانا فهو له قرين»

Tanrını xatırlamaqdan çəkinən olarsa, şeytanı onun yanına göndərərək, şeytan isə həmişə onunla olar. (Zuxruf 36)

5- Tanrını çox yad etmək.

(141 احزاب / 1) «يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً»

Ey tanrıya inananlar, Onu çox xatırlayın.

6- Tanrını bütün anlarda yad etmək:

«فاذا قضيت الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً و على جنوبكم»

Namazı qurtardıqda Allahı yad edin, istər ayaq üstə, oturduğunuzda və ya böyrünüz üstə olduğunuz halda. (Nisa 103)

7- Qorxu üzündən tanrını yad etmək:

«واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة»

Rəbbini öz içindən və qorxaraq xəfif bir səslə səhər-axşam yad et. (Əraf 205)

8- Alış-veriş (pul qazanma) insanları tanrını zikr atməkdən çəkindirməz:

«رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و أقام الصلاة»

O kəslər ki, nə ticarət, nə alış-veriş onları Allahı zikr etməkdən və namaz qılmaqdan yayındırmaz. (Nur 37)

9- Allahın nemətlərini yada salmaq:

«يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم»

Ey İsrail oğulları! Sizə verdim neməti yadınıza salın. (Bəqərə 40)

10- Kafirlərin tanrını yad etməkdən uzaq qalmaları:

«و اذا ذكرت ربك في القرآن وحده و لو على إدبارهم نفورا»

Quranda Rəbbinin təklisini yad edəndə, arxa çevirib səndən üz döndərlər. (İsra 46)

11- Əhl-əyal və dünya malı insanı Allahı yad etməkdən çəkindirməməlidir:

«يا ايها الذين آمنو لا تلهكم اموالكم و لا اولادكم عن ذكر الله»

Ey iman gətirənlər! Var-dövlətiniz ilə uşaqlarınız sizi Allahı xatırlamaqdan çəkəndirməsin. (Munafiqun 9)

12- Tanrını unutdurmaq şeytanın işidir:

(19 مجادلہ / 1) «إِسْتَحْذِرُوا الشَّيْطَانَ فَإِنْسِيهِمْ ذَكَرَ اللَّهُ» (

Şeytan onlar üzərində qələbə çalıb, Allahın zikrini yadlarından çıxardı. (Mücadilə 19)

Tanrı zikrinin mərtəbələri

Birinci mərhələ tanrının adını xatırlamaqdır:

(8 مزل / 1) «و اذکر اسم ربک» (

Rəbbinizin adını zikr et. (Müzəmmil 8)

İkinci mərhələdə növbə tanrının müqəddəs zatını anmağa çatır:

«و اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خیفۃ»

Səhər-axşam yalvararaq, qorxaraq səsinə qaldırmadan Rəbbini yad et. (Əraf 205)

Üçüncü mərhələdə tanrının rəblik məqamından yuxarı gedib, onun böyüklük və gözəllik sifətlərini yad etməkdir. Bu sifətlərin hamısı (Allah) kəlamında cəm olubdur:

(41 احزاب / 1) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ» (

Ey iman gətirənlər! Onu çox yad edin. (Əhzab 41)

Beləliklə, zikr qatbaqat davam edib, artır və zikr edən də onunla birlikdə inkişaf edir. (177s/3/tafsir kabir)

*** Tanrını yad etməyin ölçüsü yoxdur.**

İmam Sadiq (ə) buyurur: Hər şeyin bir ölçüsü var ki, ona çatanda tamamlanır, təkcə tanrını zikr etməyin sonu olmayıb, onda bir ölçü yoxdur.

Sonra isə imam belə buyurur: Allah fərz namazları vacib buyurub. Kim onları qılarsa, həddi tamamlanar. Həccə bir dəfə gedərsə, boynundan götürülər. Ancaq tanrı zikrə hədd qoymayıb onun azlığına razı olmayıb, çoxluğunun isə sonu yoxdur. Misal olaraq bu ayəni demək olar:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (161s/63/5).

Ey iman gətirənlər! Allahı çox zikr edin. (Əhzab 41)

*** (Zikri – Kəsir) nə deməkdir?**

(Zikri-kəsir) nə deməkdir sualının cavabında islam dini rəvayətləri, habelə müxtəlif təfsirçilərin (müfəssir) dediklərinə görə guya zikrin bütün şahidləri məzurdur və zikrin geniş mənası o şahidlərin hamısını əhatə etməkdədir. Peyğəmbərdən (s) nəql olunan bu hədisi misal gətirmək olar:

«إذا ايقظ الرَّجُلُ اهله من الليل فتوضأً وصلّى كتباً من الذكرين الله كثيراً و الذكرات.»
(158، ص 78ج5)

Gecə vaxtı yoldaşını oyadıb, birlikdə dəstəmaz alıb gecə namazı qılan ər və arvad, tanrını çox xatırlayanlardandırlar. İmam Sadiq (ə)-dan belə bir hədis də vardır.

Gecə Həzrəti Zəhranın (ə) təsbihiyi deyən kimsə bu ayədə geydə etmək istəyənlərdəndir. (286s/4/noor assaqalein)

Böyük peyğəmbər (s)dan belə soruşurlar: Qiyamət günündə rütbəsi hamıdan üstün bəndələr kimlərdir?

Həzrət buyurur, Allahı çox xatırlayanlar. (353s/16/6)

*** Xüsusi vəziyyətlərdə tanrını yada salmağın önəmi**

1- Düşmən qarşısında döyüşdükdə:

(45 انفال / 1) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا.»

Ey iman əhli! Düşmənləri gördüyünüz zaman onların qarşında sərt dayanıb, tanrını çox-çox yad edin.

Həzrəti Əli (ə) buyurdu:

(92، ص 10 ج5) «إِذَا لَقِيتُمْ عَدُوَّكُمْ فِي الْحَرْبِ فَاقْلُوا الْكَلَامَ وَاكثُرُوا ذِكْرَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.»

Döyüş zamanı düşməninizi gördünüzsə, az danışsın, Allahı çox yad edin.

2- Bazara girəndə: Həzrəti Əli (ə) buyurur:

«اكثرُوا اذكار الله عَزَّوَجَلَّ إِذَا دَخَلْتُمُ الْأَسْوَاقَ وَ عِنْدَ اشْتِغَالِ النَّاسِ فَإِنَّهُ كَفَارَةٌ الذُّنُوبِ وَ زِيَادَةٌ فِي

(92، ص 10 ج5 الحسنات و لاتكتنوا في الغافلين.)

Bazara girib xalq isə iş-güclə məşğul olduğunda tanrını çox xatırlayın: çünki tanrını yad etmək günahları yuyub, savabları artırandır. Beləliklə, siz unutqanlardan sayılmazsınız.

3- Acıqlı (qəzəbli) olanda:

«قال النبي (ص): أوحى الله الى نبي من انبيائه يابن آدم اذكرني عند غضبك اذكرك عند

(321، ص 75 ج5/غضبي.)

Peyğəmbər (s) buyurdu: “Allah peyğəmbərlərinin birinə vəhy edib Ey bəni Adəm qəzəbli olanda məni zikr et, mən isə qəzəbli olanda səni yad edim.”

4- Xəlvət və təklikdə:

İmam Baqir (ə) buyurur: “Tövrat da belə gəlib, ey Musa xəlvətdə və şənlik çağında məni xatırla, mən isə qəflət etdiyin zaman səni yad edərəm.”

5- Rəsul buyurdu(s):

«قال رسول الله (ص): اذكرو الله عند همك اذا هممت و عند لسانك اذا حكمت و عند يرك اذا
(179، ص 77 ج 5 / اقسمت.)

6- Həcc mərasimlərindən sonra:

(200 بقره / 1 / «فإذا قضيت مناسككم فاذكرو الله كذكركم ابائكم اواشد ذكراً.»)

Həcc ibadətlərini yerinə yetirəndən sonra, atalarınızı necə yad edirsiniz Allahı ondan daha şiddətli yad edin.

7- Cümə namazından sonra:

«فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله و اذكرو الله كثيراً لعلمكم
(10 جمعه / 1 / تقفون.)

(Cümə) namazı qılınıb qurtardıqdan sonra yer üzünə dağılın və Allahın lütfündən ruzi diləyib axtarın! Və Allahı çox zikir edin ki nicat tapıb islah olasınız.

* Allahın zikir etməyin əsərləri

1. Əməllərin yaxşılaşması:

(تصنيف غرر) 8/ «من عمّر قلبه بدوام الذكر حسنت افعاله في السرّ و الجهر»)

Bir kimsə ürəyini zikir etməklə yaşadarsa, əməlləri gizli və aşkarda gözəlləşər.

2. Yararlılığın açarı:

(تصنيف غرر) 8/ «مقاومة الذكر قوة الارواح و مفتاح الصلاح.»)

3. Ürəyin açılması:

(تصنيف غرر) 8/ «في الذكر حياة القلوب...»)

Qəlblərin yaşaması zikir etməkdədir.

4. Könül işıqlığı:

(تصنيف غرر) 8/ «عليك بذكر الله فإنه نور القلب...»)

5- Ulu tanrı ilə danışma yolu:

(تصنيف غرر) 8/ «الذكر مفتاح الأنس...»)

6- Şeytanın qovulmasına səbəb:

(تصنيف غرر) 8/ «ذكر الله مطردة الشيطان...»)

7- İkiüzlülükdən təmizlənmək

(تصنيف غرر) 8/ «من اكثر ذكر الله فقد برئ من النفاق...»)

8- Ruhun qidası və sevgili (Allah) ilə danışmaq:

(تصنيف غرر) 8/ «ذكر الله قوة النفوس و مجالسة المحبوب...»)

9- Könül dincliyinin səbəbi:

(تصنيف غرر) 8/ «ذكر الله جلاء الصدور و طمأنينة القلوب...»)

- 10- Təqva əhlinin şənliyi və inam əhlinin ləzzəti:
(تصنيف غرر) 8/«ذکر الله مسرّة کلّ متّقٍ و لذّة کلّ موقن...»)
- 11- Gözlərin işıqlanması və daxili nur:
(تصنيف غرر) 8/«الذکر جلاء البصائر و نور السرائر...»)
- 12- Ürək genişliyinin səbəbi:
(تصنيف غرر) 8/«الذکر شرح الصدر...»)
- 13- Tanrı rəhmətinin yağmasına səbəb:
(تصنيف غرر) 8/«بذكر الله تنزل الرحمة...»)
- 14- Ağıl-Düşüncənin yönəlməsinə səbəb:
(تصنيف غرر) 8/«الذکر هداية العقول و تبصرة النفوس، دوام الذکر يغير القلب و الفكر...»)
- 15- Tanrı məhəbbətinə layiq olmaq səbəbi:
(«عن ابى عبدالله (ع): قال إنّ الله يقول من شغل بذكرى عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطى من
(268، ص 2 محبة البيضاء / ج 4/سألتي.»)
- 16- Tanrı cənnətinin kölgəsində olmaq:
(268، ص 2 ج 4/«من اكثر ذكر الله اظله الله في جنته.»)
- 17- Könül toxtaqlığı:
(«دعای کمیل») 709 ص 3/«يا من اسمه دواء و ذكره شفاء.»)
- 18- Tanrı sevgilisi olmaq:
(1 / ص 93 ج 5/«من اكثر ذكر الله احبه.»)
- 19- Günahların kəffarəti:
(323 / ص 82 ج 5/«اذکر الله كثيراً يکفر سيئاتکم.»)
- 20- Tanrının kifayəti (zikir etmək, insanı bütün yaranmışlardan möhtacsız və güclü edir.

Çünki Allah onun bütün ehtiyaclarına yetərlidir.

، ص 1 ج 10/«يا بنی آدم اذکرنی بعد الصبح ساعة و بعد العصر ساعة اکفک ما همک.»)
417 (

* Ürək necə dincələr

Vəsvəsə və nigarançılıq hər zaman insan həyatının ən böyük bəlalarından biri olub hələ də olmaqdadır. Onun afətləri insanın fərdi və ictimai həyatında üzə çıxır. Ürək toxtaqlığı ilə həyat dincliyi həmişə bəşərin itkilərindən olmuş, onu axtarıb tapmaq üçün özünü oda-közə vurur. İnsanın tarixi kədərli səhnələrlə doludur, insan rahatlığa çatmaq üçün hər şeyə əl atıb, hər dərəcəyə ayaq basmışdır. Ancaq Quran qısa və dəyərli bir sözdə ən yaxın yolu göstərib deyir: Anlayıb bilin ki, Allahı yad etmək ürəklərin dincəlmə səbəbidir.

Vəsvəsə və nigarançılığın səbəbləri.

1. Bəzən vəsvəsə gələcəyin insan xəyalında qaranlıq görünməsidir, nemətlərin qurtarması, xəstəlik və yoxsulluq insanı incidir, ancaq rəhmli Allaha iman gətirmək bu vəsvəsələri aradan götürüb yox edir.

2. Bəzən də insanın qaranlıq keçmişi, onun fikrini dağıdıb, onu nigaran edir, ancaq Allahın töbəni qəbul etdiyini düşünməsi onu dincəldir.

3. İnsanın təbiət hadisələri qarşısında acizliyi, bəzən də düşmən qabağında olması onu nigaran edir, lakin Allahı yad etmək və onun qüdrətinə sığınmaq ürəyinin dincəlməsinə səbəb olur.

4. Vəsvəsə səbəblərindən biri də budur ki, bəzən insan istəyinə çatmaq üçün bir çox əzaba dözüür, ancaq heç kim onun əməllərinə dəyər vermədikdə acı çəkir, əksinə onun əməllərinə dəyər verilməsi nigarançılığı aradan götürür. (210s/10/7)

Nəticə:

İnsan Allahı hər vaxt və hər halda ürəkdən çox zikr etməlidir. Ona görə ki, Allahı zikr etmək ürəyə təskinlik verər, qəlbi genişləndirər, ağla və düşüncəyə yol göstərər, Allahın rəhməti və mərhəməti möminlərin üzərinə olar, şeytanı özündən uzaqlaşdırmaq və günahların kəffarətini vermək, uca Allahın sevgisinə və Onun ünsiyyət açarına sahib olar Əks halda Allahın rəhmətindən uzaq və nemətlərindən məhrum olar, şeytanla dost olar.

QAYNAQLAR

- 1- Quran-ı Kərim
- 2- Əbu Cəfər Məhəmməd ibn İshaq əl-Kuleyni, Usul-i Kafi, (Tərcümə edən Cavad Mustafavi), Tehran 1382.
- 3- Əli ibn Musa ibn Cəfər ibn Tavus, əl İqbalu bila malelhəsənt fima yəməlu mərrətən fi əssnəte, Qum, əl-Havzatu-l Elmiyyə, 1376.
- 4- Molla Möhsün əl-Kaşani, əl-Məhəccətul-bəyza fə təhzibi əleyha, Qum, Muəsseseye nəşrol islami, 1362.
- 5- Məhəmməd Baqir Məclisi, Biharul-ənvar, Tehran, Ketabçi, 1386.
- 6- Məhəmməd Hüseyin Təbatəbai, Təfsirul-mizan, Qum, İntəşarat-e islami, 1374.
- 7- Məkarim Şirazi, Təfsir-e Numunə, Darulquran, Tehran, Darulkutub əl-İslamiyə 1384.
- 8- Əbdülvahid ibn Məhəmməd Amudi, Ğurərul-Hikəm və durərul-kəlam Məşhəd, Zərihe aftab, 1381.
- 9- Şeyx Abbas Qumi, Kuliyyate məfatihul-cinan (Tərcümə edən, Elahie Qumseyi, Qəzvin, Bahal-ulum, 1384.
- 10- Fətullah Kaşani, Mənhəcus-sadiqin, Tehran, Afəge daneş, 1382.h ş.
- 11- Hürri əl-Amuli, Vəsayeluş-şia, Qum, ən-Nəşrul-islami, 1384.

TRUTH ABOUT MENTIONING THE NAME OF ALLAH

Mejid Baverdi

The author has specified an importance of mentioning the name of Allah (“zikr”) from Islam point of view in the given article. By author’s opinion to mention the name of God every moment being in any condition is very important. There have been investigated also the results of zikr in the given article.

CƏMİYYƏTİN SOSIAL İNTEQRASIYASINA İSLAMİ BAXIŞ

Dr. Mehman İSMAYILOV

İnteqrasiya deyildikdə fərd və grupların bir yere toplanması və onların sosial ehtiyaclarının müntəzəm şəkildə qarşılınması nəzərdə tutulur. Sosial inteqrasiya isə fərdlərin və ya sosial grupların dünya görüşləri arasındakı fərqlərin cəmiyyətin müştərək dəyərlərindən minimum səviyyədə uzaqlaşmasıdır.

Türk sosioloqu Orhan Türkdöğən isə sosial inteqrasiyanı “millət olma prosesi” kimi tərif edir. Bu mənada sosial inteqrasiya, fərqli grupların formalaşmış bir cəmiyyət təşkil etmək üçün qaynaşması deməkdir.¹

Elmi və texniki tərəqqi, sənayeləşmə və urbanizasiyanın özü ilə gətirdiyi sürətli sosial, iqtisadi və mədəni dəyişikliklərə səhnə olan çağımızda cəmiyyətlərin qarşılaşdıqları ən böyük problemlərdən biri də şübhəsiz ki sosial inteqrasiyadır. Sənaye inqilabının cəmiyyətlərin həyatında meydana gətirdiyi böyük dəyişikliklər və bu dəyişikliklərdən sonra ortaya çıxan ictimai geyri-sabitliklər, çalxantılar sosioloqların diqqətini inteqrasiya mövzusunə çəkmişdir. Fransız sosiologiya məktəbinin qurucusu E. Durkheim modern sosioloqlar arasında sosial inteqrasiya mövzusunı ilk dəfə ələ alan sosioloqdur.

Sosial inteqrasiya mövzusu hər dövrdə önəmli bir problem olmuş və buna görə də mütəfəkkirlərin diqqətini cəlb etmişdir. Sosiologiya elminin İslam aləmindəki böyük ustadı, hətta bu elmin həqiqi gurucusu sayıla biləcək 14-cü əsrin böyük mütəfəkkiri İbn Xaldun ictimai həyatın təşəkkülü və dinazmizminin qaynağı olaraq gördüyü “əsabiyyət” məfhumu üzərində önəmlə duraraq sosial inteqrasiya probleminin həlli məsələsində böyük rol oynamışdır.

Dinimiz olan İslamın əsas qaynaqlarına nəzər saldıqda da, onun sosial inteqrasiyaya nə qədər əhəmiyyət verdiyinin şahidi oluruq. Dinimizin ən

¹ Orhan Türkdöğən, *Değişme- Kültür ve Sosyal Çözüm*, İstanbul, 1988, s.52.

əsas qaynağı olan Quranda, insanla bağlı ayələri nəzərdən keçirdikdə onun insanı “ictimai bir varlıq” kimi təqdim etdiyini görürük. İnsanı cəmiyyətdən ayrı düşünmək mümkün deyildir. Hz. Lütün düşmənlərinə dediyi: “*Kaş sizə çatan bir gücüm-qüvvətim olaydı, yaxud möhkəm bir arxaya söykənəydim (alınmaz bir qalaya və ya güclü bir qəbiləyə pənah apara biləydim)! ”*² ayəsi də cəmiyyətin nə qədər əhəmiyyətli olduğunu göstərir.

Hz. Peyğəmbər də: “Sizə birlik-bərabərlik içərisində olmanızı tövsiyə (əmr) edirəm. Parçalanıb dağılmaqdan uzaq durmanızı istəyirəm. Çünki şeytan tək başına yaşayana yaxın olub – iki nəfər də olsa- birlikdə yaşayanlardan uzaqdır. Kim cənnətin tam ortasında olmaq istəyirsə birliyə yönəlsin”³ və “Bir qarış da olsa camaatdan ayrılan, İslam bağını boynundan çıxarmış sayılır!”⁴ buyuraraq Quranın cəmiyyət mövzusunda görüşünü bir daha təsdiq etmişdir.

İnsanın sadəcə özünə deyil, eyni zamanda içində yaşadığı cəmiyyətə qarşı da əxlaqi və dini vəzifələri vardır. Hz. Peyğəmbəri təfəkkür üçün inzivaya çəkildiyi Hira mağarasından bir daha oraya qayıtmamaq şərtiylə təkrar cəmiyyətə qaytaran da məhz bu inancıdır. Məşhur Pakistanlı alim Fazlur Rəhman bunu “əxlaqa əsaslanan ictimai-siyasi nizam (cəmiyyət) qurma” deyə adlandırmışdır.⁵

Birlikdə yaşamaq çox yönlü hadisədir. Bunları aşağıdakı kimi sıralamaq olar:

1) Birlikdə yaşamaq, hər şeydən əvvəl ruh və zəhin məsələsidir. Öz iç dünyasında barış duyğusunu, “ünsiyyət” inancını gücləndirməyən və bunun nəticəsində də özləri ilə təzad içərisində olan fərdlərin başqaları ilə birlikdə həyat inşa etmələri qeyri-mümkündür. Buna görə də birlikdə yaşamanın birinci şərti olan psixoloji yön çox əhəmiyyətlidir.

2) Birlikdə yaşamanın ictimai-hüquqi-siyasi yönü onun ikinci şərtidir. “Hür və eyni hüquqlu vətəndaş siyasətini” mərkəzinə yerləşdirməyən hüquq və dövlət anlayışı birlikdə yaşamanın lazımı şərtlərini təmin etməz. Təzyiq,

² *Hüd*, 11/80.

³ Tirmizi, *Fitən*, 7.

⁴ Buxari, *Fitən* 2, Əhkam 4; Müslüm, *İmarət* 3; Əbu Davud, *Sünnə*, 27; Tirmizi, *Ədəb*, 78.

⁵ Fazlur Rahman, *İslam and Modernity*, Chikago: 1982, s. 15.

Publications of the Center for Middle Eastern Studies

zülm, şiddət və s. insanları yan-yanə yaşadar, amma ictimai həyatda könüllü birliyi təmin etməz.

3) Birlikdə yaşamanın digər bir yönü də iqtisadi yöndür. Zalım ilə məzlumun, ac ilə toxun, işləyən ilə işsiz, istismar edən ilə istismar edilənin uzun zaman “bir yerdə yaşaması” tarixin bizə öyrətdiyi ibrət meyarına tərsdir. “Qlobal kəndin” imkanlarının səksən faizinin dünya əhalisinin sadəcə iyirmi faizi istehlak edirsə barış xəyaldən başqa bir şey olmaz.

4) Birlikdə yaşamanın mərkəzində əxlaqi yönün də yer alması zəruridir. İnsanın həyatına, ailə nizamına, əməyinə, malına, mülkünə, dini və vicdani hürriyətinə hörmətin olmadığı bir yerdə “insan insanın qurdu” olar. Müştərək qorxunun, mənfəətin meydana gətirdiyi birliklər müvəqqəti və saxta birliklərdir. Bizim mədəniyyətimizdə birlikdə yaşama yolunun başında, güvənilən bilgi (mərifət), ortasında yaxşılıq və sülhü meydana gətirən saleh əməl, sonunda isə inanc və əxlaq (təqva) gəlir.

5) Birlikdə yaşamaqdan danışarkən onun dini yönünü də əsla gözdən uzak tutmamalıyıq. Dünya mədəniyyətlərinin bir qismində əxlaq, gücünün böyük bir hissəsini hələ də dini qaynaqdan alır. Bu yönə çox da ehtiyaç duymadığı sanılan maddi baxımdan inkişaf etmiş cəmiyyətlərdə də din və məənəviyyət sahəsində kifayət qədər olmasa da bir canlanmanın olduğunu görürük.

Birlikdə yaşamanın bir də kosmoloji yönü vardır. Əslində hər cür “varoluş”, bir mənada “birlikdə varoluşdur”. Təcrid edilmiş varlıq deyər bir şey yoxdur kainatda. Sadəcə Allah, O da mahiyyəti etibarıyla bizim anladığımız mənada varoluş zəncirinin üstündədir. Aləmdə hər şey, məsələn yer göy ilə, su torpaq ilə, hətta həyat ölüm ilə birlikdə vardır.⁶

Birlik və bərabərliyin İslam dinində yeri o qədər böyükdür ki, İslam ümmətinin bir əmr üzərində birləşməsi ilahi hökm olaraq qəbul edilmiş, ətrafında birləşilən bir hökmün bütün müsəlmanlar tərəfindən qəbul edilməsi şəriətin əmrləri arasına girmiş, bunu qəbul etməmək dindən çıxmaqla eyni hesab edilmişdir.⁷ Ənfal surəsində “*Allaha və Onun Peyğəmbərinə itaət edin. Bir-birinizlə çəkişməyin, yoxsa qorxub zəifləyər və gücdən düşərsiniz. Səbir*

⁶ Mehmet Aydın, *Niçin? Bir Zaman Dilimindən Seçmələr*, Zaman Kitap, İstanbul: 2002, s. 96-98.

⁷ Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, *Urvatu'l-Vuska*, (çev: İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul: 1987, s. 179.

edin, çünki Allah səbir ednlərlədir”⁸ buyurularaq sosial integrasiya olmadığı zaman möminləri gözləyən aqibətdən xəbər verilir.

“*...Aranızdakı münasibətəril düzəldin...*”⁹, “*Əgər möminlərdən iki dəstə bir-biri ilə vuruşsa, onları dərhal barışdırın*”¹⁰ deyən Quran hamımızdan “Allahın ipinə” sarılmamızı istəyir:

*“Hamılıqla Allahın ipinə möhkəm sarılın və (firqələrə bölünüb bir-birinizdən) ayrılmayın. Allahın sizə verdiyi nemətini xatırlayın ki, siz bir-birinizə düşmən ikən O sizin qəlblərinizi (İslam ilə) birləşdirdi və Onun neməti sayəsində bir-birinizlə qardaş oldunuz. Siz oddan olan bir uçurumun kənarında ikən O sizi ordan xilas etdi. Allah Öz ayələrini sizin üçün bu şəkildə aydınlaşdırır ki, haqq yola yönəlmiş olasınız!”*¹¹

İslam alimlərinin bir çoxuna görə “Allahın ipindən” məqsəd Qurandır.

Yəni “Allahın ipi” Onun tərəfindən müəyyənləşdirilən həyat tərzidir. Qurana “Allahın ipi” deyilməsinin səbəbi isə, onun möminlərin Allahla olan əlaqələrini möhkəmləndirməsi və onları bir-birlərinə bağlayıb bir cəmiyyət halında birləşdirməsidir.

Beləliklə İslami vəhdətin birinci şərti Qurana sarılmaqdır. Dinə, yəni dindəki kəsin və ortağ hökümlərə sarılmaqdır. Bundan başqa bu vəhdətin ikinci bir şərti də vardır ki bu da ortağ məsuliyyətdir.¹²

Quranın cəmiyyət anlayışı “*(Ey müsəlmanlar!) Beləliklə də, sizi orta yolu tutan bir ümmət etdik ki, insanların əməllərinə (qiyamətdə) şahid olasınız, Peyğəmbər də (Mühəmməd əleyhissəlam da) sizə şahid olsun*”¹³ ayəsinin bizə bildirdiyi “orta yolu tutan” cəmiyyət anlayışıdır. Bu cəmiyyət “mötədil, tarazlığı qoruyan bir cəmiyyətdir. Bu orta yolu tutan cəmiyyət insanlar arasına ədalət və haqqı yerləşdirən, həyat ölçüsü qoyan, insanın düşüncəsinə, adət və ənənələrinə əhəmiyyət verən, doğruya doğru, səhvə səhv deyən, cəmiyyətin dəyərlərinə hörmətlə yanaşan, insanları düşüncə və inanclarına görə qınamayan, onları “bir binanın daşları” və “bir darağın dişləri” kimi görən cəmiyyətdir.

⁸ Ənfal, 8/46.

⁹ Ənfal, 8/1.

¹⁰ Hucurat, 49/9.

¹¹ Ali-İmran, 3/103.

¹² Muhammed Vaiz-Zade-i Horasani, *Vahdete Çağrı*, (çev: Bahri Akyol), İslami Kültür və İlişkiler Merkezi, 1997, s.30-31.

¹³ Bəqərə, 2/143.

Qurani-Kərim bütün insanların bir nəfsdən meydana gəldiyini bildirir: *“Ey insanlar sizi tək nəfsdən yaradan Rəbbinizdən çəkinin...”*¹⁴

Quranda nəfs “insan, can, ruh, ağıl, canlı və s. mənalarda işlədilmişdir. Bəzi alimlər də ruh ilə nəfsi eyni varlığın iki ayrı adı olduğunu söyləmişlər.¹⁵ Klassik müfəssirlərin çoxu, nəfsdən məqsədin “insan”, yəni Hz. Adəm olduğu görüşünü mənimsəmişlərdir.¹⁶ Ancaq Misirli alim Məhəmməd Abduh bu yorumu rədd edərək¹⁷ onun yerinə insan soyunun ortaq kökünü və qardaşlığını vurğuladığı üçün “insanlıq” sözünü işlətmişdir.¹⁸

Bu ilahi mətn bütün insanlar arasında, qərblisi-şərqlisi, ağ-zənci, sarısı-əsməri, ibtidai olanı-mədəni olanı, alimi-cahili arasında bir əqrəbəlik bağının olduğunu açıq şəkildə ifadə edir.¹⁹ Burada irqçi ayrım yoxdur. Allah qatında bunların hamısı birdir və onların ən şərəflisi ən təqvalısıdır.

İslam Peyğəmbəri fərdlərin heç bir şeyə sahib olmadıqları və bütün şərəf və şöhrətlərini özlərinə deyil, mənsub olduqları ailəyə, klana və qəbiləyə borclu olduqları cəmiyyətə İslamı təbliğlə etməklə vəzifələndirilmişdi. İslamın gəlişi ilə iki böyük sosial-mədəni dəyişiklik ortaya çıxmışdır:

Birincisi, klan, qəbilə, ailə kimi ayrı-ayrı kiçik qrupların tək dövlət və tək mədəniyyət içərisində qaynaşmalarının təmin olunmasıdır.

İkincisi isə bu ayrı-ayrı qrupların inteqrasiyasıyla birlikdə funksional işbirliyinin ortaya çıxmasıdır. Bunun nəticəsində mən şüurunun aşılaman kiçik qruplar ortadan qalxmış, cəmiyyətə biz şüuru yerləşmişdir.²⁰

Yenə Quran bir tərəfdən insanları tək Allaha qulluq ətrafında toplanmağa çağırarkən, digər tərəfdən də İslam xaricindəki din mənsublarını da birləşməyə dəvət edir:

*“(Ya Rəsulum!) Söylə: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin! (O kəlmə budur:) “Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şərik qoşmayaq və Allahı qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!””*²¹

¹⁴ Nisa, 4/1.

¹⁵ Əbu Hamid əl-Qəzzali, *İhyau Ulumid-Din*, Dərul-Marifə, Beyrut: 1402/1982, III/2-3.

¹⁶ Bax. Təbəri, *e.a.ə.*, III/296-297; Səmərqəndi, *e.a.ə.*, I/328.

¹⁷ Rəşid Rıza, *e.a.ə.*, IV/323.

¹⁸ Esed, *e.a.ə.*, I/132.

¹⁹ Məhəmməd Əbu Zəhra, *əl-Vəhdətul-İslamiyyə*, Dərul-Fikril-Arabi, Qahire, t.y., s.10.

²⁰ Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s.272-273.

²¹ *Ali-İmran*, 3/ 64.

Ayədəki “kəlimətin səvain” ifadəsi təfsirlərdə, ədalət, insaf, adil, doğru və eyni olan bir kəlimə” şəklində açıqlanmışdır.²²

Qurani-Kərim insanları Tövhid ətrafında birləşməyə çağırarkən bunu müəyyən bir millətə, sosial çevrəyə və ya qrupa deyil bütün bəşəriyyətə yönəldərək onu beynəlmiləl xüsusiyyətə bürümüşdür ki, bu da Quranın mükəmməl sosial integrasiya meydana gətirməsinin ən əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Quranda tez-tez “ey insanlar” və ya “ey inanlar” şəklində xitab tərzlərindən istifadə olunduğunu görürük. Bu insanlar və inanlar müxtəlif ölkə, millət və mədəniyyətlərə mənsub ola bilərlər. Ancaq hamısı Allah qatında birdirlər.²³

İslam, hər nə qədər peyğəmbəri ərəb olsa da, ərəb ölkəsində zühur etsə də, kitabı ərəb dilində olsa da, peyğəmbərin səhabələri Salman və Bilal kimi bir neçə nəfər xaric ərəb olsalar da, ərəblərə heç bir üstünlük verməmişdir. Çünki Quran “*Allah qatında ən üstününüz , ən təqvalı olanınızdır*”²⁴ buyuraraq üstünlüyün sadəcə təqva ilə ölçüləbiləcəyini bildirmişdir. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) də vəda xütbəsində belə buyurmuşdur: “*Ey insanlar! Rəbbiniz birdir. Atanız birdir. Hamınız Adəmdənsiniz, Adəm də torpaqdan-dır. Ərəbin ərəb olmayana, ərəb olmayanın ərəbə təqva xaric heç bir üstünlüyü yoxdur.*”²⁵ İslam sadəcə təqvaya və saleh əmələ dəyər verir. İslam bu iki ünsürün xaricindəki bütün fərqlilik və üstünlük iddialarını rədd edir.

Tarix heç bir dinin, dövlətin və ya dəvətin müxtəlif millətləri qucaqlayıb İslamdakı kimi bir-biriləri arasında fərq görməyən tək ümmətə çevirdiyini yazmamışdır. Çünki dəvətindən yarım əsr keçmədən bütün ərəblər, Şam xalqı, İraq xalqı, farslar (İran), qıbtilər və bərbərilər kimi müxtəlif millətlər İslam dinini qəbul etmişlər. Daha sonrakı əsrlərdə bu karvana türk, monqol, hind, çinli, zənci, vandallar və siciliyahılar qatılmışdır. Bunların hamısı tək ümmət oldular. Bir qismi zülmə uğrayınca digərləri ona üzüldülər, hamısı eyni duyğuları bölüşdülər.²⁶ Bu birlik və bərabərlik, varlıq baxımdan bütün fərqlərin ontoloji bərabərliyini ifadə edir.

²² Razi, *e.a.ə.*, VIII/76.

²³ Ünver Günay, *e.a.ə.*, s.350

²⁴ *Hucurat*, 49/13

²⁵ Müslüm, *Həc* 147.

²⁶ İbn Aşur, *e.a.ə.*, s.158.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Aydın, Mehmet, *Niçin? Bir Zaman Diliminden Seçmeler*, Zaman Kitap, İstanbul: 2002

Afgani, Cemaleddin, Muhammed Abduh, *Urvatu'l-Vuskâ*, (çev: İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul: 1987.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz, İstanbul: 1985.

Buxari, Əbu Abdullah Məhəmməd b. İsmail, *Camius-Səhih*, I-VIII, İstanbul: 1992.

Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, (tərc: Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk), İşaret, İstanbul: 1999.

Əbu Davud, Süleyman b. Davud b. əl-Carud əl-Farisi Təyalisi, *Müsnəd*, Beyrut: Dərul-Mərifə, 1985.

Əbu Zəhra, Məhəmməd, *əl-Vəhdətü-İslamiyyə*, Dərul-Fikr-il-Arabi, Qahirə: t.y
Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul: 1998

Horasani, Muhammed Vaiz-Zadei, *Vahdete Çağrı*, (çev: Bahri Akyol), İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi, 1997

İbn Aşur, Tahir *İslam İnsan ve Toplum Felsefesi* (çev. Vecdi Akyüz), Rağbet Yay., İstanbul: 2000.

əl-Qəzzali, Əbu Hamid, *İhyau Ulumid-Din*, Dərul-Marifə, Beyrut: 1402/1982.

Müslüm, Əbul-Hüseyn əl-Qüşeyri ən-Nisaburi, *Səhihi-Müslim*, Dəru İhyail-Kutubil-Ərəbiyyə, Qahirə: 1955/1374-1956/1375.

Rahman, Fazlur, *İslam and Modernity*, Chikago: 1982.

Razi, Əbu Abdullah Fəxrəddin Məhəmməd b. Ömər Fəxrəddin, *Məfatihul-Ğayb*, Dərul-Kutubul-İlmiyyə, Beyrut, 1411/1990.

Rəşid Rıza, Məhəmməd, *Təfsirul-Quranil-Həkim (Təfsirul-Mənar)*, I-XII, Dərul-Fikr, t.y.

Səmərqəndi, Əbu Leys İbrahim, *Bahrul-Ulum*, I-III, Beyrut: Dārü'l-Kütübü'l-İlmiyyə, 1413/1993

Təbəri, Əbu Cəfər İbn Cərir Məhəmməd b. Cərir b. Yəzid, *Camiu'l-bəyan fi təfsiri'l-Quran*, Dəru'l-Mərifə, Beyrut: 1986.

Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd b. İsa b. Sevrə əs-Süləmi *əl-Camius-səhih = Sünənut- Tirmizi*, Mustafa əl-Babi əl-Hələbi, Qahirə: 1937.

Türkdoğan, Orhan, *Değişme- Kültür ve Sosyal Çözümle*, İstanbul: 1988.

XÜLASƏ

Din-cəmiyyət münasibətləri mövzusu hər zaman mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Dinin cəmiyyətə təsiri barədə bir çox əsərlər qələmə alınmışdır. Bu əsərlərdə dinin cəmiyyətdəki rolu bir çox yöndən ələ alınmışdır. Lakin İslam dininin cəmiyyətə təsirini ələ alan əsərlərin sayı olduqca məhduddur. Biz bu məqalədə İslamın əsas qaynağı olan Qurandan yola çıxaraq onun cəmiyyətdəki rolundan bəhs etməyə çalışacağıq.

РЕЗИЮМ

Тема отношений религия-общества всегда имела важное значение. Про влияния религии на общества написана много произведений. В этих произведениях роль религии в обществе освещена с разных сторон. Но, число произведений про влияния Исламской религии на общества слишком ограничено. В этой статье, исходя из основного очага Ислама, Корана мы постараемся рассказать про её роль в обществе.

RESUME

The relations of religion-society have been important issue in every time. There are many works about religion's influence to society. In these writings were taken religion's role in society by different ways. But the works about Islamic influence to society are few. We shall try in this article to discuss religion's role in society setting out from Koran which is basic source of Islam.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЯПОНСКИХ НАРЕЧИЙ

Минара ШУКЮРОВА

Наречия 副詞 — это класс лексически знаменательных, синтаксически самостоятельных, морфологически неизменяемых слов, обладающих обобщенным категориально-грамматическим значением статического признака и характеризующий признак, выраженный глаголом или прилагательным, или имеющих обобщенное категориальное значение специфической словесной характеристики предложения в целом, каких-то его компонентов и, наконец, обобщенное категориальное значение выразителя синтаксической связи предложений или их частей. Названные обобщенно-грамматические признаки наречий предопределяются их синтаксическими функциями и реализуются в этих функциях.

Наречия занимают либо позицию приакцидентного определения (обстоятельства образа действия), либо позицию особого общепредложенческого или внутрипредложенческого определения, либо позицию относительно независимого связующего компонента. Они не называют непосредственные свойства предметов, а выражают денотаты и сигнификаты, определяющие атрибуты предметов, подчеркивающие общепредложенческие и внутрипредложенческие характеристики или участвующие в экспликации отношений между предметами и суждениями о предметах. Наречие в отличие от глаголов, не допускают синтаксической субстантивации, не употребляются в функции подлежащего и дополнения, сказуемого и присубстантивного определения. Основной синтаксической позицией является приакцидентное определение и некоторые виды общепредложенческих и внутрипредложенческих определений и независимого.

Примеры разновидностей наречий:

1. とても totemo «очень; совершенно», きわめて kiwamete «крайне», につきり (と) nikkuri (to) «приветливо», しきりに shikirini

«беспрерывно», ちゃんとchotto «немножко; ненадолго», そっとsotto «тихонько; тайком»;

2. たぶん tabun «вероятно», もちろんmochiron «конечно», 決してkesshite «ни! коем случае»;

3. 残念ながら zannennagara «к сожалению»; 幸に saiwai(ni)

4. 特に tokuni «особенно», およそ oyoso «в общем»;

5. やはり yahari «все-таки, все же, все еще», すなわち sunawachi «а именно»;

6. ならびに narabini «наряду с...»;

7. もし moshi «если бы». (2, с. 80)

В японском языке насчитывается около 2844 наречий (3, с. 25). По происхождению они классифицируются на 3 вида:

1. 和語 waqo (слова японского происхождения) наречия – 2491

2. 漢語 kango (китайского происхождения) – 278

3. 和漢 vakan (японо-китайского) – 75

Ядро класса наречий составляют слова, выступающие в функции приакцидентного определения. Наречия же, употребляющиеся в позиции различного вида общепредложенческих и внутрпредложенческих обособленных определений, независимого, образуют периферию этого класса слов. Слова, входящие в ядро класса адвербиальной лексики, составляют первый подкласс класс наречий, а наречия, входящие в периферийную сферу адвербиальной лексики, формируют второй подкласс наречий. Первый подкласс – это собственно наречия, подразделяющиеся на несколько разрядов, второй-подкласс — это квазинаречия, которые, делятся на несколько разрядов, видов и групп.

Наречия, как например и существительные, признаются неизменяемыми, несмотря на то, что могут включать в себя префиксы お/ご o/go-, выражающие повышенную степень вежливости языка. Это, объясняется тем, что значения категории социально-личностных отношений выражаются нерегулярно, да и возможны не у всех наречий.

По количеству лексических значений наречия делятся на однозначные и многозначные:

1. Однозначные: 前以て *maemotte* «заранее; предварительно» 思わず *omowazu* «невольно», 初めて *hajimete* «впервые», きちんと *kichinto* «аккуратно, точно»

2. Многозначные: 改めて *aratamete* «1) вновь; 2) формально, официально», うんと *unto* «1) усердно; 2) в большом количестве», せいぜい *seizei* «1) насколько возможно; 2) самое большее», ついに *tsuini* «1) наконец; 2) никогда», 定めし *sadameshi* «1) продолжительное время; 2) наверняка, несомненно».

Часто многозначные наречия в качестве первого значению имеют более конкретное, а в качестве второго — более абстрактное (переносное) значение, причем второе, естественно, появляется на основе первого: ぼつぼつ *botsubotsu* «1) каплями; 2) мало-помалу, помаленьку», 一列に *ichiretsu-ni* «1) в один ряд; 2) не делая различия; 3) однообразно».

Однако можно выделить наречия, у которых и основное значение будет более конкретным или более абстрактным:

1) конкретные: ооку 多く «много», токидоки *tokidoki* «иногда», すっかり *sukkarī* «совершенно, полностью»;

2) абстрактные: канаразу «непременно», *sasuga* «1) как и предполагалось, в самом деле; 3) даже».

Лексическое значение, кроме того, может быть: 1) относительно более денотативным (не экспрессивным, не оценочным) и 2) относительно более коннотативным (субъективным, образным), хотя второе, экспрессивно-коннотативное значение часто сопутствует первому, денотативному (ср. наречия с конкретным и абстрактным значениями), все же встречаются наречия, о которых можно сказать, что они имеют только денотативное значение или только коннотативное значение.

1. Наречия с денотативным значением: 定刻に *tэйкокуни* «в назначенный час», 声だかく *koedaku* «громким голосом», 制限なく *seigennaku* «без ограничений»,

2. Наречия с преимущественно коннотативным значением: ひきょうにも *hikyō (ni) (mo)* «нагло», 見る見る *mirumiru* «прямо на глазах», 単刀直入に *tantouchoukunyuun-ni* «без обиняков».

Выделяются наречия, совмещающие денотативное значение с коннотативным: おりよく oiyoku «1) как раз вовремя; 2) к счастью», さらりと sararito «1) совсем, начисто; 2) гладко, плавно; 3) без сожаления», じっと (して) jitto (shite) «1) пристально; 2) тихо, неподвижно; 3) стойко, терпеливо».

Многие наречия входят в синонимичные ряды;

1) また mata - 改めて aratamete - 更に sara-ni- 再び futatabi «опять, снова»;

2) すっかり sukkari - さっぱり sappari - 全然 zenzen - まったく mattaku - まるく marukku «совершенно, совсем».

Примеры омонимичных пар и групп наречий:

1) まさに masa-ni «почти что, вот-вот» - まさに masa-ni «естественно» - まさに masa-ni «как раз; точно; именно»;

2) どうも doumo «очень, весьма» - どうも doumo «что-то, как-то» - どうも doumo «в самом деле» - どうも doumo «никак (в отрицательном предложении)» - どうも doumo «пожалуйста».

Примеры антонимичных противопоставлений наречий:

1) もう mou «уже» - まだ mada «еще не»;

2) すこし sukoshi «немного» - たくさん takusan «много».

Ср. фонетические варианты наречий с одним и тем же значением: ちらりと chirarito - ちらと chirato - ちらっと chiratto - ちらちら chirachira «мельком; мелькая; мелькнув».

По значению и употреблению японские наречия делятся на следующие подклассы:

1. Наречия образа действия (状態の副詞 joutai-no fukushi) отвечают на вопросы «как, каким образом? При каких обстоятельствах?»

彼は家をを急いで出た。Kare-va uchi-wo isoide deta. «Он торопливо вышел из адитории».

にっこり笑って場内を見まわした。Nikkori waratte jounai-wo mawashita.

«Он улыбнулся и обвел взором весь зал».

2. Наречия степени (程度の副詞 teido fukushi) отвечают на вопросы «сколько?, насколько?, в какой мере?»

彼女はなかなか美人だ。Kanojo-va nakanaka bijin da. «Она очень красива».

あなたのことはずいぶんとうかがっています。Anata-no koto-va zuibun to ukagatteimasu. «Я очень много слышал о вас».

3. Наречия времени (時間副詞 jikan fukushi) отвечают на вопросы «когда?» Это такие слова, как «вскоре, вот-вот», «наконец, вскоре», «в прошлом».

森さんは最近結婚した。«Господин Мори недавно женился».

いつもこの頃は天気が変わりやすい。«В это время [года] погода всегда неустойчива».

4. Модальные наречия (陳述副詞 chinjutsu fukushi) представляют собой особую группу наречий, которые иногда, с учетом их специфики, рассматриваются как отдельная часть речи. От обычных наречий их отличают следующие особенности:

- отсутствие номинативного или указательного значения, невозможность образования от имен прилагательных.

- отсутствие прямой связи с каким-либо словом в предложении. Модальные наречия уточняют модальность сказуемого и относятся к высказыванию в целом. Обычно они уточняют или дополняют такие значения как достоверность, вероятность, возможность, допущение, отрицание. Учитывая эту функцию модальных наречий, их иногда называют также «наречиями предикации».

- модальные наречия, как правило, выступают в самом начале предложения, либо сразу после тематической части.

私はあの人の歴史・財産・家庭・人格・行動などについて一から十までことごとく承知しているわけではない。Watashi-va anohito-no keireki,

zaisan, katei, jinkaku, kodou nado ni tsuite hitotsu kara juu made kotogoto shouchishiteiru wake deha nai. «Это не значит, что (я не хочу сказать, что) мне известно абсолютно все о его жизни, его имуществе, семье, характере и поведении». (1, с. 210)

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Головнин И.В. Грамматика современного японского языка. М, МГУ- 1986, с. 209-226
2. Лаврентьев Б.П. Практическая грамматика японского языка. 日本語文法参考書. М., Живой Язык - 2002, с. 72-83
3. 副詞の意味と用法。日本語教育指導参考書 19。東京、国立国語研究所1992、р. 186 - Значение и использование наречий. Токио, Центр исследований родного языка. 1992, с.186
4. 現代副詞用法辞典、東京、東京堂、2002年p. 640 – Современный словарь наречий. Токио, Tokiodo, 2002 с. 640

ABSTRACT

GENERAL CHARACTERISTICS OF JAPANESE ADVERB.

M.Sh.Shukurova

This article gives us brief information about classification and derivation of Japanese adverbs. Japanese adverbs consist of 和語 wa go (words with of japanese origin), 漢語 $kango$ (chinese origin), и 和漢 $wakan$ (Japanese-chinese origin) words.

QURANIN “YEDDİ HƏRF” ÜZRƏ NAZİL OLMASI

*Mirniyaz MÜRSƏLOV**

Quranın qiraəti ilə bağlı mənbələrə baxdığımız zaman görürük ki, əl-Əhrufus-Səba yəni, Yeddi Hərf məsələsinə dair irəli sürülən ixtilafli fikirlər qədər heç bir mövzu barəsində irəli sürülməmişdir. Demək olar ki, islam elmlərinin bütün sahələrindəki alimlər bu məsələ ilə bağlı öz fikirlərini söyləmiş, lakin fikir birliyinə nail ola bilməmişlər. Bəzi mənbələr irəli sürülən bu görüşlərin sayının otuz beş¹, bəziləri də qırxa² qədər çatdığını bildirir. Onu da qeyd etməliyəm ki bu görüşlərin heç də hamısı qüvvətli mülahizələr deyil, içərisində zəif olanları da vardır. Bu mülahizələr haqqında irəlidə geniş məlumat verəcəyik. Əvvəlcə isə əl-Əhrufus-Səbanın lüğətdə hansı mənaya gəldiyinə diqqət yetirək.

əl-Əhrufus-Səbanın lüğəvi mənası

Əl-Əhrufus-Səba təyini söz birləşməsi olub, yeddi hərf deməkdir. Bu birləşmədəki “əhruf” kəlməsi “hərf” sözünün cəm şəklidir və bir şeyin ucu, kənarı, sivri və kəskin tərəfi mənasını verir. Bundan başqa bu kəlmənin tərz, üslub, qiraət və ləhcə mənaları da vardır.³

Bu birləşmədəki yeddi mənasını verən “səba” kəlməsi haqqında iki görüş vardır.

1) Bu birləşmədə “səba” sözü öz həqiqi mənasında işlədilərək bilinən yeddi rəqəmini ifadə edir. Yəni burada o, ədədi mənə daşıyır.⁴

2) Bu birləşmədə “səba” kəlməsi məcazi mənə daşıyaraq bilinən yeddi rəqəmini deyil, genişlik və asanlıq mənasında işlədilmişdir.⁵

* Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Müəllimi

¹ Zərkeşi, əl-Burhan fi Ulumil-Quran, Misir, 1957, I, 212

² Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Quran, Beyrut, 1973, I, 131

³ İbn Mənzur, Lisənul-Ərəb, Beyrut, tarixsiz, IX, 41

⁴ İbnul-Cəzəri, ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr, Qahirə, tarixsiz, I, 77

⁵ Əbu Şamə, əl-Murşidul-Vəciz, Beyrut, 1975, 96

YEDDİ HƏRFİN NƏSS İLƏ SÜBUTU

Qurani-Kərimin Yeddi Hərf üzrə nazil olması peyğəmbərdən nəql olunan hədislərlə sabitdir. Mənbələrə baxdığımız zaman bu hədislərin sayının altmışdan çox olduğunu görürük. Təbii ki, peyğəmbər bu hədisləri müxtəlif vaxtlarda və yerlərdə söyləmişdir. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün bu hədislərdən bir neçəsinə diqqət yetirək.

عن عبدالله بن عباس حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اقرأني جبريل على حرف، فرأته فلم ازل استزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة احرف.

Bu hədisi Abdullah bin Abbas nəql etmişdir: “Cəbrayıl mənə bir hərf üzrə oxutdu. Mən artırması üçün müraciət etdim. Yeddi hərfə çatana qədər müraciət etməyə davam edirdim, o da hər dəfə artırırdı.”⁶

عن عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام ابن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فاستمعت لقراءته فاذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذبت اساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت: من اراك هذه السورة التي سمعتك تقرأ ؟ قال: اقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت: كذبت (اخطأت)؛ فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اقرأنيها على غير ما قرأت. فانطلقت به اقوده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: اني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئها. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ارسله. اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذلك انزلت. ثم قال: اقرأ يا عمر. فقرأت القراءة التي اقرأني. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذلك انزلت. ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقرأوا ما تيسر منه.

Ömər ibnul-Xəttabın rəvayət etdiyi başqa bir hədisdə belə deyilir: “Rəsulullahın (s.ə.s.) sağlığında Hişam bin Hakimin Furqan surəsini oxuduğunu eşitdim. Hişam bu surəni rəsulullahın mənə öyrətmədiyi bir şəkildə oxuyurdu. Az qala namazda üzərinə hücum edəcəkdim, ancaq salam verənə kimi səbr etdim. Salam verən kimi yaxasından tutub:

- Bu surəni sənə bu şəkildə kim öyrətdi, deyə soruşdum. Hişam:
- Rəsulullah (s.ə.s.) öyrətdi, dedi.

- Yalan danışdın, çünki rəsulullah bu surəni mənə sənə oxuduğundan fərqli bir şəkildə öyrədib, dedim və yaxasından tutub onu peyğəmbərin yanına apardım.

⁶ Buxari, Bədul-Vəhy, 6; Müslim, Salətul-Musafirin, 272, Fədailul-Quran, 5

- Ya rəsulullah, bunun Furqan surəsini mənə öyrətdiyinizdən fərqli bir şəkildə oxuduğunu eşitdim, dedim.

Peyğəmbər mənə “Hişamın yaxasını burax” buyurdu və ona “oxu ey Hişam” deyərək əmr etdi. O da ondan eşitdiyim şəkildə oxudu. Bundan sonra rəsulullah “(Quran) belə nazil oldu” buyurdu. Sonra mənə “oxu ey Ömər” deyərək əmr etdi. Mən də onun mənə öyrətdiyi kimi oxudum. “(Quran) belə nazil oldu. Şübhəsiz ki, bu Quran Yeddi Hərf üzrə endirilmişdir, ondan sizə asan olanını oxuyun”, buyurdu.”⁷

عن أبي بن كعب قال: أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة، فبينما أنا في المسجد جالس إذ سمعت رجلاً يقرأها يخالف قراءتي فقلت له: من علمك هذه السورة؟ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت: لا تفارقني حتى تأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأتيته فقلت: يا رسول الله، إن هذا خالف قراءتي في السورة التي علمتني. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرأ يا أباي. فقرأتها. فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحسنت. ثم قال للرجل: اقرأ. فقرأ فخالف قراءتي. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحسنت. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أباي، إنه أنزل القرآن على سبعة أحرف كلهن شاف كاف.

Ubeyy bin Kab isə başqa bir hədis rəvayət etmişdir: “Rəsulullah (s.ə.s.) mənə bir surəni oxumağı öyrətdi. Bir dəfə mən məsciddə oturmuşdum. Bir adamın həmin surəni mənim oxuduğumdan fərqli şəkildə oxuduğunu eşitdim. Ondən:

- Sənə bu surəni kim öyrətdi, soruşdum.
- Rəsulullah (s.ə.s.), deyərək cavab verdi.
- Məndən ayrılma, rəsulullahın yanına gedəcəyik, dedim və onu peyğəmbərin yanına apardım.
- Ya rəsulullah, bu adam sənə mənə öyrətdiyin surəni başqa cür oxuyur, dedim. Peyğəmbər:
 - Oxu ey Ubeyy, buyurdu. Mən də oxudum. Rəsulullah:
 - Gözəl oxudun, deyərək cavab verdi. Sonra o adama:
 - Oxu, dedi. O, məndən fərqli oxudu. Ona da:
 - Gözəl oxudun, buyurdu və davam etdi:
 - Ey Ubeyy, Quran Yeddi Hərf üzrə endirilmişdir, hamısı da şafidir (şəfa mənbəyidir) və kafidir (yetərlidir).”⁸

⁷ Tirmizi, Qiraət, 11; Əbu Davud, Vitr, 22

⁸ Nəsai, İftitah, 38

ƏL-ƏHRUFUS-SƏBANIN TERMİN MƏNASI

İndi isə əl-Əhrufus-Səbanın termin olaraq hansı mənə kəsb etdiyinə aydınlıq gətirmək məqsədi ilə qüvvətli hesab edilən mülahizələri dəyərləndirək.

1) Əbu Ubeyd əl-Qasım ibn Səllam (ö. 938), Əbu Xatim Səhl bin Məhəmməd əs-Sicistani (ö. 868), Əhməd bin Yəhya bin Sələb (ö. 903), Əbu Mənsur Məhəmməd bin Əhməd əl-Əzhəri (ö. 980), İbn Atiyyə (ö. 993), Qadi Əbu Bəkr ibn Tayyib (ö. 1012) və əl-Beyhaki (ö. 1065) kimi alimlərə görə Yeddi Hərf ərəb qəbilələrinin yeddisinin ləhcəsidir.⁹

Ancaq adlarını çəkdiyimiz bu alimlər yeddi qəbilənin hansı qəbilələr olması haqqında eyni fikirə gələ bilməmişlər. Başqa bir tərəfdən də bu fikir Quranın Yeddi Hərf üzrə nazil olmasının hikmətlərindən hesab edilən asanlaşdırmaq prinsipi ilə təzad təşkil edir. Çünki, belə olan halda yeddi qəbilə Quranı öz ləhcəsi ilə oxumalı, yerdə qalan qəbilələr də onların ləhcəsi ilə oxumaq məcburiyyətində qalmalıdır.

2) Yeddi Hərf dedikdə, eyni mənalı müxtəlif kəlmələrin, yəni sinonim sözlərin bir-birinin yerinə qoyularaq oxunması nəzərdə tutulmuşdur.¹⁰ Çoxlu tərəfdarı olan bu görüşü müdafiə edənlər arasında Abdullah bin Vəhb (ö. 812), Süfyan bin Uyeynə (ö. 813), Təbəri (ö. 922), Əhməd bin Məhəmməd ət-Təhavi (ö. 933) kimi alimlərin adı çəkilir.¹¹ Bu mülahizələri irəli sürənlər aşağıdakı nümunələri misal göstərmişlər:

a) Nəql edildiyinə görə Ənəs ibn Malik **أَقْرَبُ قَيْلًا** ayəsini¹² **وَأَصُوبُ قَيْلًا** şəklində oxumuş, buna etiraz edənlərə **أَهْدَى ، أَصُوب ، أَقْرَبُ** sözlərinin eyni mənə daşdığını söyləmişdir.¹³

b) Mənbələrə görə Ömər ibn Xəttab **فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ** ayəsini¹⁴ **فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ** şəklində oxumuşdur.¹⁵

⁹ Qurtubi, əl-Camiu li Əhkamil-Quran, Misir, 1966, I, 43-44

¹⁰ İbnul-Cəzəri, ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr, Qahirə, tarixsiz, I, 80

¹¹ Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1988, I, 25

¹² əl-Muzzəmmil, 73/6

¹³ Qurtubi, əl-Camiu li Əhkamil-Quran, Misir, 1966, I, 48

¹⁴ əl-Cumuə, 62/9

¹⁵ İbn Atiyyə, Müqəddimətan fi Ulumil-Quran, Misir, 1954, 222

c) Abdullah ibn Məsudun da كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ ayəsini¹⁶ şəklində oxuduğu bildirilmişdir.¹⁷

d) Yenə İbn Məsudun إِنَّ كَانَتْ صَيْحَةً وَاجِدَةً ayəsindəki¹⁸ صيحة kəlməsinin yerinə زقية sözünü oxuduğu nəql olunur.¹⁹

e) Rəvayət edildiyinə görə Əbud-Dərda bir şəxsə طَعَامُ الْاِثِمِ ayəsini²⁰ oxutduğu zaman bu şəxsin الْاِثِمِ kəlməsinə düzgün tələffüz etməkdə çətinlik çəkdiyini və səhv oxuduğunu görüb, ona طعام الفاجر şəklində oxutmuşdur.²¹

Qeyd etmək istəyirəm ki, əvvəlki mülahizəyə nəzərən bu mülahizə daha məntiqli və daha doğru görünür. Çünki, “Quran Yeddi Hərf üzrə nazil olmuşdur. Sizə asan olanını oxuyun” hədisindəki asanlıq prinsipini burada açıq bir şəkildə görmək mümkündür.

3) Yeddi Hərf dedikdə, asanlıq, genişlik və çoxluq nəzərdə tutulur. Qadi İyad²² (ö. 1149), Qasimi²³ (ö. 1914) və Rafii²⁴ (ö. 1937) kimi alimlər bu görüşü müdafiə edənlərdəndir.

Bu görüşə görə hədisdə əs-Səba sözü ilə müəyyən bir say nəzərdə tutulmamışdır. Necə ki, yetmiş və yeddi yüz rəqəmləri çoxluğu ifadə edir, həmçinin də yeddi rəqəmi.²⁵ İbn Mənzur (ö. 1311) yeddi, yetmiş və yeddi yüz rəqəmlərinin istər Quranda, istər peyğəmbərdən nəql olunan hədislərdə, istərsə də ərəblər arasında çoxluğu bildirmək məqsədi ilə işlədildiyini qeyd etmişdir. Aşağıdakı hədis və ayədə bu öz əksini tapır.

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُهِ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Əgər yer üzündəki bütün ağaclar qələm olsaydı, dəryyəyə də arxasından daha yeddi dəryyə (mürəkkəb) qatılsaydı, yenə də Allahın sözləri (yazılmaq-la) tükənməzdi. Həqiqətən, Allah yenilməz qüdrət sahibi, hikmət sahibidir.”²⁶

¹⁶ əl-Qariə, 101/5

¹⁷ İbn Atiyyə, Mükəddimətan fi Ulumil-Quran, Misir, 1954, 222

¹⁸ Yasin, 36/29

¹⁹ İbn Atiyyə, Mükəddimətan fi Ulumil-Quran, Misir, 1954, 222

²⁰ əd-Duxan, 44/44

²¹ İbn Atiyyə, Mükəddimətan fi Ulumil-Quran, Misir, 1954, 222

²² Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Quran, Beyrut, 1973, I, 45

²³ Qasimi, Təfsirul-Qasimi, Misir, 1957, I, 287

²⁴ Rafii, İcazul-Quran val-Bələğətin-Nəbəviyyə, Beyrut, 1973, 68

²⁵ Əbu Şamə, əl-Murşidul-Vəciz, Beyrut, 1975, 99

²⁶ Loğman, 31/27

Bu ayədəki yeddi rəqəmi mübaliğə olaraq işlədilmiş və çoxluğu bildirir. Çünki, Allahın elmi sonsuzdur, sərhədsizdir və bu ayə dənizlər nə qədər çox olursa olsun Allahın kəlmələrini yazılmaqla tükənməyəcəyini ifadə edir.

Peyğəmbər bir hədisdə: “Yeddi sinif insan var ki, Allah onları heç bir kölgənin olmadığı bir gündə öz kölgəsi altına alacaqdır...”²⁷ deyə buyurur və bu yeddi sinifi sadalayır.

Lakin peyğəmbər Yeddi Hərflə bağlı hədisdə “Quran Yeddi Hərf üzrə endirilmişdir” buyurmuş və bunun hansı məsələlərə aid olacağını bir-bir saymamışdır. Səhabələrin də bu barədə peyğəmbərdən bir şey soruşmamasından belə başa düşülür ki, hədisdəki yeddi rəqəmi genişlik, çoxluq, asanlıq və rüxsət mənasında işlədilmişdir.²⁸

4) Başqa bir görüşə görə Yeddi Hərf yeddi oxunuş tərzidir. Bu görüşü də müdafiə edən alimlər çoxdur. Onlardan İbn Quteybə, Əbul-Fəzl ər-Razi, əl-Qadi bin ət-Tayyib, Məkki bin Əbu Talib, Əbu Əmr əd-Dani, İbnul-Cəzəri, Əbdüləzim əz-Zərqani, Sübhi əs-Salih, Əbdüssabur Şahin kimi alimlərin adlarını çəkmək olar.²⁹ Bu alimlər özlərindən bəzi xüsuslar müəyyən edərək yeddi oxunuş tərzini sübut etməyə çalışmışlar. Ancaq bunlar da bu yeddi oxunuş tərzinin hansı məsələlərə aid edilməsində fikir birliyinə nail ola bilməyiblər.

Onu da qeyd edək ki, adlarını çəkdiyimiz alimlər arasında yeddi oxunuş tərzini ilk müəyyən edən alim İbn Quteybədir. Sonradan həmin alimlərdən bəziləri onun görüşlərindən istifadə edərək müəyyən etdikləri yeddi oxunuş tərzini verməyə çalışmışdır. Əbul-Fəzl ər-Razi isə İbn Quteybənin üç görüşünü alaraq ona dörd yeni oxunuş tərzini əlavə etmişdir. Bu görüşü ilk irəli sürən İbn Quteybə olduğu üçün biz də məhz onun “Təvilu Muşkilil-Quran” adlı əsərində müəyyən etdiyi yeddi oxunuş tərzini verməyi məqsəduyğun hesab edirik:

²⁷ Tirmizi, Zühd, 53

²⁸ Abdurrahman Çetin, Kur'an-i Kerim'in İndirildiği Yeddi Harf ve Kıraatlar, İstanbul, 2005, 127

²⁹ Abdurrahman Çetin, Kur'an-i Kerim'in İndirildiği Yeddi Harf ve Kıraatlar, İstanbul, 2005, 130

1. Hərəkəsi dəyişən, mənası və forması dəyişməyən tərz: qiraət imamlarından Yaqubun يَضِيْقُ صَدْرِي ayəsindəki³⁰ “qaf” (ق) hərfini fəthəli olaraq oxuması kimi.³¹

2. Hərəkəsi və mənası dəyişən, forması dəyişməyən tərz: وَ لَا تُسْئَلُ عَنْ اَسْحَابِ الْجَحِيمِ ayəsinin³² tərcüməsi belədir - “Cəhənnəm əhli barəsində isə sən sorğu-suala tutulmayacaqsan”. Bu ayədəki تُسْئَلُ وَ لَا تُسْئَلُ kəlməsini qiraət imamlarından Nafi və Yaqub وَ لَا تُسْئَلُ şəklində oxumuşdur.³³ Belə olan halda ayənin mənası dəyişərək “Cəhənnəm əhlindən sən soruşma” şəklində olur.

3. Hərfləri və forması dəyişən, lakin mənası dəyişməyən tərz: qiraət imamı İbn Kəsirin ravilərindən olan Qunbul və digər qiraət imamı Yaqubun ravilərindən olan Ruveys الصَّرَاطُ kəlməsindəki “sad” (ص) hərfini “sin” (س) hərfinə çevirərək السَّرَاطُ şəklində oxumuşdur.³⁴

4. Kəlmənin həm formasının, həm də mənasının dəyişməsi ilə meydana gələn tərz: وَ مِنْهَا جَائِرٌ ayəsinin³⁵ həzrət Əlidən (ə.s.) nəql olunan bir qiraətə görə وَ مِنْكُمْ جَائِرٌ şəklində oxunması kimi.³⁶

5. Kəlmələrin təqdim və təxir edilməsi ilə meydana gələn tərz: وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ ayəsinin³⁷ İbn Məsuddan gələn qiraətə görə جَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ şəklində oxunması kimi.³⁸

6. Ziyadəlik və nöqsanlıq səbəbi ilə meydana gələn tərz: وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ ayəsini³⁹ qiraət imamlarından İbn Amirin قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ “vav”sız (و) oxuması kimi.⁴⁰

Bundan başqa وَ اَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ ayəsini⁴¹ qiraət imamlarından İbn Kəsir مِنْ ön qoşmasını əlavə edərək مِنْ تَحْتِهَا şəklində oxumuşdur.⁴²

³⁰ əş-Şuəra, 26/13

³¹ Əbdülfəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul, tarixsiz, 101

³² əl-Bəqərə, 2/119

³³ İbnul-Cəzəri, ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr, Qahirə, tarixsiz, II, 221

³⁴ Əbdülfəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul, tarixsiz, 7

³⁵ ən-Nəhl, 16/9

³⁶ Hindi, Kənzul-Ummal fi Sünənil-Əqvali val-Əfal, Beyrut, 1979, II, 593

³⁷ Qaf, 50/19

³⁸ Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Quran, Beyrut, 1973, I, 61

³⁹ əl-Bəqərə, 2/116

⁴⁰ Dani, ət-Təysir fil-Qiraətil-Səb, İstanbul, 1930, 76

⁴¹ Tövbə, 9/100

⁴² Əbdülfəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul, tarixsiz, 66

7. Məna dəyişmədən sinonim sözlərin bir-birinin yerinə keçməsi ilə meydana gələn tərz: *كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ* ayəsini⁴³ Abdullah bin Məsud və Səid bin Cübeyrin *كَالصُّوفِ الْمُنْفُوشِ* şəklində oxuması kimi.⁴⁴

Ümumiyyətlə isə Yeddi Hərf rüxsəti səbəbi ilə meydana gələn oxunuş tərzlərini əsasən üç qrupda toplamaq olar:

I. Müshəflərin yazısına uyğun olaraq; təqdim – təxir (*فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ* – *تَجْرِي تَحْتَهَا* – *تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا*) və s. kimi oxunuş tərzləri. Hal-hazırda adı çəkilən oxunuş tərzləri əgər mütəvatir qiraətlərdə yoxdursa bu oxunuşlarla Quran oxumaq caiz deyildir.⁴⁵

II. Müshəflərin yazısına uyğun olmayan sinonim sözlərin bir-birinin yerinə qoyularaq oxunması kimi: (*فَاسْعُوا*) sözünün yerinə (*فَامْضُوا*) , (*الْعَيْنُ*) sözünün yerinə (*الصُّوفُ*) , (*مَشُوا*) sözünün yerinə (*سَعُوا*) sözlərini oxumaq. Müshəflərin yazısına və mütəvatir qiraətlərə uyğun gəlmədiyi üçün bunları da Quran olaraq oxumaq alimlərin fikir birliyi ilə caiz deyildir.⁴⁶

III. Ləhcə və şivə fərqliliklərindən doğan oxunuş tərz: fəth – imalə, həməz – təshil, tərqiğ – təfxim, nəql, məd, idğam, işmam, səktə və s. sırf şivə və üslub fərqliliklərindən qaynaqlanan sadəcə bir sıra səs xüsusiyyətlərindən ibarət olan oxunuş tərzləri. Bu oxunuş tərzləri mənada heç bir dəyişiklik yaratmazlar. Bu cür oxunuşlar mütəvatir qiraətlərdə çoxdur. Hətta demək olar ki, qiraətlərin əksəriyyətini onlar təşkil edir.⁴⁷ Günümüze qədər oxunulan və oxunmaqda davam edilən, İslam ümmətinin ittifaqla qəbul etdiyi Osman müshəfinə uyğun olan məhz bu tərzlərin meydana gətirdiyi qiraətdir.

Nəhayət qeyd etmək istəyirəm ki, istər Yeddi Hərflə bağlı hədisləri incələdiyimiz zaman, istərsə də alimlərin bütün bu fikirlərini söylədikdən sonra belə qənaətə gəlmək olar ki, Yeddi Hərf müsəlmanlara Qurani oxumaq asan olsun deyə verilmiş bir rüxsətdir və bu rüxsət nəticəsində meydana gələn bir çox oxunuş tərzini bildirir. Bu oxunuş tərzləri Quranın bütün surələrini əhatə etməkdədir. Buna səbəb fikrimizcə o dövrdə Məkkədə

⁴³ əl-Qariə, 101/5

⁴⁴ Buxari, Təfsirul-Quran, Surətul-Qariə, 101

⁴⁵ əl-Muhaysin, əl-Qiraət və Əsəruhə fi Ulumil-Ərəbiyyə, Misir, 1984, I, 45

⁴⁶ Məkki bin Əbi Talib, əl-İbanə an Məanil-Qiraət, Dəməşq, 1979, 38-39

⁴⁷ Abdurrahman Çetin, Kur'an-i Kerim'in İndirildiği Yeddi Harf ve Kıraatlar, İstanbul, 2005, 148

yaşayan qəbilələrin fərqli ləhcələrdə danışması və peyğəmbərin də buyurduğu kimi onun göndərildiyi qövmin içərisində yaşlı kişilərin və qadınların, uşaqların, savadsız insanların olmasıdır.

YEDDİ HƏRF İLƏ YEDDİ QİRAƏT ARASINDAKI ƏLAQƏ

Yeddi Hərf ilə Yeddi Qiraət arasında əlaqə olmadığını söyləmək səhv fikirdir. Çünki, qiraətlər məhz Allahın peyğəmbərə Quranı Yeddi Hərf üzrə oxuma icazəsi ilə meydana gəlmişdir. Ancaq Yeddi Hərf Yeddi Qiraət deyildir. Ona görə ki, əl-Qiraətus-Səba adlandırılan yeddi səhih qiraətdən başqa daha üç səhih qiraət vardır. Fikrimizcə problem hədisdəki yeddi rəqəminin mahiyyətinin səhv başa düşülməsindədir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Abdurrahman Çetin, Kur'an-i Kerim'in İndirildiği Yeddi Harf ve Kiraatlar, İstanbul, 2005
2. Buxari, əl-Camius-Sahih, İstanbul, 1979
3. Dani, ət-Təysir fil-Qiraəti-Səb, İstanbul, 1930
4. Əbu Davud, əs-Sünən, 1952
5. Əbdülfəttah Paluvi, Zubdətul-İrfan, İstanbul, tarixsiz
6. Əbu Şamə, əl-Murşidul-Vəciz, Beyrut, 1975
7. əl-Muhaysin, əl-Qiraət və Əsəruhə fi Ulumil-Ərəbiyyə, Misir, 1984
8. Hindi, Kənzul-Ummal fi Sünənil-Əqvali val-Əfal, Beyrut, 1979
9. İbn Atiyyə, Müqəddimətan fi Ulumil-Quran, Misir, 1954
10. İbnul-Cəzəri, ən-Nəsr fil-Qiraətil-Aşr, Qahirə, tarixsiz
11. İbn Mənzur, Lisənul-Ərəb, Beyrut, tarixsiz
12. Qasimi, Təfsirul-Qasimi, Misir, 1957
13. Qurtubi, əl-Camiu li Əhkamil-Quran, Misir, 1966
14. Məkki bin Əbi Talib, əl-İbanə an Məanil-Qiraət, Dəməsq, 1979
15. Müslim, əl-Camius-Sahih, Beyrut, 1955
16. Nəsai, əs-Sünən, Misir, 1964
17. Rafii, İcazul-Quran val-Bələğətin-Nəbəviyyə, Beyrut, 1973
18. Suyuti, əl-İtqan fi Ulumil-Quran, Beyrut, 1973
19. Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, 1988
20. Tirmizi, əl-Camius-Səhih, Qahirə, 1962
21. Zərkeşi, əl-Burhan fi Ulumil-Quran, Misir, 1957

SUMMARY

The essence of the “Yeddi Harf” (The Seven Letters) in the hadith “Koran coming on Yeddi Harf ” has been investigated in this article. This article consists of four parts. In the first one the meaning of the “Yeddi Harf” combination in the vocabulary has been explained. In the second part the place to hadiths told by Prophet about “Yeddi Harf ” has been given. The scientists` strong considerations about “Yeddi Harf” have been touched and beard on these considerations in the third part. In the fourth, the last part the being or not being of connection between “Yeddi Harf” and “Yeddi Qiraat” has been explored.

РЕЗЮМЕ

В этой статье было исследовано значение «Едди Харф» (Семь Букв) из хадиса пророка «Коран был ниспослан на Едди Харф». Эта статья состоит из четырех частей. В первой части было объяснено значение соединения «Едди Харф» в словаре. Во второй части было уделено место хадисам пророка об «Едди Харф». А в третьей части были приведены весомые аргументы ученых связанных с «Едди Харф» и было выражено мнение о них. В четвертой и последней части статьи была изучена связь, которая может существовать между «Едди Харф» и «Едди Гираат».

İSLAMDA YAŞAMAQ HÜQUQU

*Müşərrəf ƏLİYEV**

İslamda insan ən yüksək varlıq kimi qiymətləndirilir və həyat, Allahın insana bəxş etdiyi ən dəyərli nemət olmaqla, Qurani-Kərimin müəyyən ayələri ilə insanın yaşamaq hüququ formasında müdafiə edilir. Belə ki, müəyyən səbəb-lər xaricində heç kim başqasının həyatına son verə bilməz və qəsdən adam öl-dürmə ən ağır cinayət hesab olunmaqla bəşəriyyət əleyhinə olan cinayət kimi qəbul edilir və Qurani-Kərimdə belə ifadə olunur: "...hər kəs bir kimsəni öldür-məmiş (bununla da özündən qisas alınmağa yer qoymamış) və yer üzündə fitnə-fəsad törətməmiş bir şəxsi öldürsə, o, bütün insanları öldürmüş kimi olur. Hər kəs belə bir kimsəni diriltə (ölümdən qurtarsa), o, bütün insanları diriltmiş kimi olur..." əl-Maidə:5/32 (4, s. 182).

İslam hüququndakı bu mühüm müddəə müasir dünyada bütün ölkələrin qanunvericiliklərində, o cümlədən, Azərbaycan Respublikasının milli qanun-vericiliyində də öz əksini tapmışdır. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 27-ci maddəsinin I bəndi hər kəsin yaşamaq hüququnu təsbit edir. Həmin maddənin II bəndində nəzərdə tutulmuş hallar istisna olmaqla, hər bir şəxsin yaşa-maq hüququ toxunulmazdır (1, s. 15). Yaşamaq hüququ hər bir insanın təbii və ayrılmaz hüququ olmaqla, insan hüquqları haqqında beynəlxalq sənədlərdə - 10 dekabr 1948-ci il tarixli İnsan hüquqları haqqında Ümumi Bəyannamənin 3-cü maddəsində, 4 noyabr 1950-ci il tarixli İnsan hüquqlarının və əsas azadlıqlarının müdafiəsi haqqında Avropa Konvensiyasının 2-ci maddəsində öz əksini tapmışdır. İslam hüququnda insan haqları sonradan qəbul edilmiş qanunlarla deyil, Allah tərəfindən insan yaradılarkən müəyyən edilmişdir. İslamda insan haqları Quran ayələri və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) tətbiqatında nəzərdə tutulmaqla 14 əsrlik bir keçmişə malikdir.

İslam hüququnun əsas mənbəyi olan Qurani-Kərim haqsız yerə adam öl-dürmənin cəzası olaraq "qisas" tətbiq etməklə qatilin də həyatına son

* Milli Aviasiya Akademiyasının Dissertantı

verilməsi imkanını nəzərdə tutur. Qisas, cinayətkarın işlədiyi cinayətin misli ilə cəzalan-dırılmasıdır. İslam cinayət hüququnda qəsdən adam öldürmə, qəsdən yaralama və şikəst etmə cinayətlərinə tətbiq edilən, qarşılıq verməyə əsaslanan cəza məna-sında istifadə olunur. Bu cəza, zərərçəkmişin və ya onun qohumlarının bağışla-dığı təqdirdə, cəzanın tətbiq olunmaması və ya mahiyyət dəyişdirməsi ilə müşa-hidə olunur. Qisas cəzası insan haqlarının təmininə yönəlmişdir. Qurani-Kərim-də buyurulmuşdur:

“Ey iman gətirənlər! (Qəsdən) öldürülən şəxsdən ötrü sizin üçün qisas almaq hökmü qərara alındı (vacib oldu)...” əl-Bəqərə:2/178 (4, s. 127); (əl-İsra:17/33; əl-Maidə:5/45)

Yaşamaq hüququnun qorunması ilə bağlı hədislərdə deyilir:

“Kim qəsdən öldürərsə, bunun hökmü qisasdır” (7, s.83).

“Üç şey xaricində heç bir möminin qanı halal olmaz: zina edən evli adam, cana qarşı can və dinini tərk edib camaatdan ayrılan” (7, s. 84).

Həqiqətən də, əməlinin müqabilində öldürüləcəyini bilən insan öldürməkdən çəkinər.

Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsində deyildiyi kimi:

“Ey ağıl sahibləri, bu qisas (qisas hökmü) sizin üçün həyat deməkdir...” əl-Bəqərə:2/179 (4, s. 128).

Vida Xütbəsinə Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) elan edir:

“Ey insanlar! Bu günləriniz , bu aylarınız, bu şəhəriniz (Məkkə) müqəddəs olduğu kimi canlarınız, mallarınız, namuslarınız da müqəddəsdir, hər cür tə-cavüzdən qorunmuşdur...”

İslam hüququndakı bu cəza növünün müqabilində Azərbaycan Respublikası CM-nin 120-ci maddəsinin ehtiva etdiyi qəsdən adam öldürmə cinayəti, hə-min maddənin I bəndinə əsasən yeddi ildən on iki ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır (2, s. 110).

Qisasın bir növ təzminat cəza demək olan diyəyə (qanbahası) çevrilməsi üçün öldürülənin qohumlarının qisası bağışlaması lazımdır. Görkəmli İslam hü-quqşünasları Əbu Hənifə (h.80-150/m.699-767) və Malikə (ö.h.179/m.795) görə öldürülənin qohumları qisası bağışladıkları və diyə barəsində saziş bağlamadıqları (diyə istəmədikləri) təqdirdə, qisas tətbiq olunmur və diyə də alınmır. Belə vəziyyətdə dövlət təzir cəzası tətbiq edir. Şafii (h.150-204/m.767-819), Davud (ö.h.270/ m.883) kimi İslam alimlərinə görə qisası bağışlamanın qarşılığı diyə-dir, buna görə ayrıca saziş bağlamaq

lazım deyil. Zərərçəkmişin qohumları qisa-sı bağışlayınca, qatil onlara diyəni ödəməklə mükəlləf olur (6, s. 177). Bu cəza-nın Qurani-Kərimdəki dəlili olan ayəyə əsasən: "...Hər kəs bir mömini səhvən öldürərsə, o zaman o, mömin bir qul azad etməli və öldürülmüş şəxsin ailəsi qanbahasını sədəqə olaraq bağışlamadıqda, onlara (ölən şəxsin varislərinə) tam şəkildə qanbahası verməlidir..." ən-Nisa: 4/92 (4, s. 170).

Azərbaycan Respublikası CM-nin 73-cü maddəsi də oxşar hökmü ehtiva edir:

İlk dəfə böyük ictimai təhlükə törətməyən cinayət törətmiş şəxs zərərçək-miş şəxslə barışıqda və ona dəymiş ziyanı ödədikdə və ya vurulmuş zərəri ara-dan qaldırıqda cinayət məsuliyyətindən azad edilə bilər (2, s. 67).

Diyənin miqdarı, Peyğəmbərin (s.ə.v.) Yəmənin valisi Əmr ibn Həzmə gön-dərdiyi məktubda göstərilən miqdara əsasən müəyyən edilmişdir: "Canın qarşılı-ğı olaraq diyə yüz dəvədir." Qeyd olunan miqdar müsəlman, azad bir kişinin di-yəsi olaraq nəzərdə tutulmuşdur. Qadınların diyəsi bu miqdarın yarısı, hal-ha-zırda əhəmiyyətini itirməsinə baxmayaraq, nəzəri və tarixi məlumat olması baxı-mından, kələnin diyəsi öldürüldüyü andakı qiyməti qədərdir.

Yaşamaq hüquqları təmin edilən qeyri-müsəlmanlar (müstəmənlər) öldürüldükləri zaman ödəniləcək diyənin miqdarı ilə əlaqədar İslam hüquqşünasları arasında fikir müxtəlifliyi vardı. İmam Əzəm (Əbu Hənifə), yuxarıda diyənin Qurani-Kərimdəki dəlili olaraq qeyd etdiyimiz ayənin davamı olan "...Əgər (öldürülən şəxs) sizinlə əhd (müqavilə) bağlamış bir tayfadan olarsa, o zaman onun ailəsinə qanbahası vermək lazımdır..." hissəsini dəlil göstərərək qeyri-müsəlmanların diyələrinin müsəlmanlarla eyni olduğu fikrinin tərəfdarı idi. Əhməd ibn Hənbəl (h.164-241/m.780-855), Əbu Yusuf (ö.h.182/m.789) və İmam Məhəmməd (ö.h.189/m.805) isə "müqavilə bağlanan qeyri-müsəlmanın diyəsi müsəlmanlar üçün müəyyən edilmiş diyənin yarısı qədərdir" şəklində rə-vayət edilən hədisə əsaslanaraq qeyri-müsəlmanların diyəsinin müsəlmanların diyəsinin yarısı qədər ola biləcəyini hesab edirdi (5, s. 86). Diyə adətən qatilin malından ödənilirdi.

Qəsdən və ya ehtiyatsızlıqdan adam öldürmə cinayətlərində tətbiq edilən cəzalardan biri də təzir cəzasıdır. "Yola gətirmək", "çəkəndirmək", "tərbiyə et-mək" mənalılarına gələn təzir, haqqında hədd və kəffarə növündən cəzalar

müəy-yənləşdirilməmiş cinayət və günahlarda, Allah və ya insan haqqı olaraq yerinə yetirilən, miqdar və keyfiyyəti səlahiyyətli dövlət orqanları tərəfindən müəyyən-ləşdirilən cəzalardır (9, s. 17). Təzir cəzaları döymə, həbs, sürgün və s. şəklində ola bilər.

Ehtiyatsızlıqdan adam öldürmə cinayətlərində tətbiq edilən digər cəza oruc, sədəqə, qul azad etmək kimi ibadət şəklində olan, kəffarə adlandırılan cəzadır. Kəffarənin qəsdən adam öldürmə cinayətlərində tətbiq olunub-olunma-yacağı ilə bağlı İslam hüquqşünasları arasında fikir ayrılığı mövcud olmuşdur. Kəffarəyə dəlil olan ayənin zahiri mənasına əsaslananlar ehtiyatsızlıqdan adam öldürmə cinayətində kəffarənin tətbiq olunacağını iddia edirlər: "...Hər kəs bir mömini səhvən öldürərsə, o zaman o, mömin bir qul azad etməli ... (azad etməyə qul) tapa bilməsə, o, Allah tərəfindən tövbəsinin qəbul edilməsi üçün bir-birinin ardınca (arası kəsilmədən) iki ay oruc tutmalıdır. Allah (hər şeyi) biləndir, hikmət sahibidir" ən-Nisa: 4/92 (4, s. 170).

Azərbaycan Respublikasının cinayət qanunvericiliyi isə ehtiyatsızlıqdan adam öldürməyə görə CM-nin 124-cü maddəsinin I bəndi ilə üç ilədək müddətə azadlığın məhdudlaşdırılmasını və ya üç ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılmanı nəzərdə tutur (2, s. 113).

Respublikamızda 1998-ci il fevral ayının 10-da qəbul olunmuş "Azərbaycan Respublikasında ölüm cəzasının ləğv olunması ilə əlaqədar Azərbaycan Respublikasının Cinayət, Cinayət-Prosesual və İslah-Əmək məcəllələrinə dəyişikliklər və əlavələr edilməsi haqqında" Azərbaycan Respublikası Qanunu ilə ölüm cəzası tamamilə aradan qaldırılmışdır. Həmin qanuna və "Mülki və siyasi hüquqlar haqqında Beynəlxalq Paktın ölüm cəzasının ləğvinə yönəlmiş İkinci Fakultativ Protokoluna qoşulmaq barədə" Azərbaycan Respublikasının Qanununa əsasən, müharibə dövründə və ya müharibə təhlükəsi mövcud olduqda ağır cinayətlərə görə ölüm cəzasının tətbiq olunma imkanı saxlanmışdır.

Demokratik prinsiplərin qorunduğu ABŞ-da isə adam öldürmə cinayətinə görə edam cəzası tətbiq edilir. ABŞ-ın 35 ştatında qüvvədə olan edam cəzası yalnız 15 ştatda həyata keçirilir. ABŞ Edam İnformasiya Mərkəzinin məlumatına görə, 1976-cı ildən 155 məhkum elektrik stolunda, 11-i qaz doldurulmuş otaqda, 3-ü asılaraq, 1-i güllələnərək edam olunmuş-

dur. Hal-hazırda isə şatların əksəriyyətində edam cəzası zəhərli iynə ilə həyata keçirilir (3).

İnsan həyatına verilən dəyərə əsasən İslam hüququnda intihar aşağıdakı ayələrlə qəti qadağan edilir və böyük günah hesab olunur: “Allahın izni olma-yınca heç kəsə ölüm yoxdur. O, (lövh-i-məhfuzda) vaxtı müəyyən edilmiş bir yazıdır...” Ali-İmran:3/145 (4, s.154). Qeyd edəcəyimiz hədis də yuxarıdakı ayəni tamamlayır. Belə ki, Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) müharibədə ağır yaralandığı üçün intihar edən Kuzman adlı döyüşçünü lənətləmişdir (10, s. 80); (əl-Bəqərə:2/195; ən-Nisa:4/29). Hədislərdə də intihar axirətdəki cəzası qeyd olun-maqla, qadağan edilmişdir: “Hər kim özünü bir dəmir parçası (bıçaq) ilə öldür-müşsə, axirətdə əbədi qalacağı cəhənnəmə qarnındakı o dəmir parçası ilə gələr. Kim özünü zəhərləyibsə, o, da cəhənnəmdə o zəhəri içməkdə davam edər. Kim özünü yüksəklikdən ataraq öldürübsə, o, da əbədi qalacağı cəhənnəm alovuna atılır” (5, s. 78). Ehtiyatsızlıqdan özünə bədən xəsarəti yetirənlər hər hansı məs-uliyyətə cəlb olunmurlar. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) yaxın səhabələrindən biri müharibə zamanı ehtiyatsızlıqdan özünə ağır bədən xəsarəti yetirmiş və qan itir-mə nəticəsində həlak olmuşdur. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) onun şəhid olduğunu elan etmişdir (10, s. 81).

İslam hüququnda “mübarizə” adlandırılan və tərəflərdən birinin ölümü ilə nəticələnən duellər də qadağan olunmuşdur. (5, s. 78).

İntiharın bir forması olan evtanaziya sağlamaq imkanı olmayan xəstənin öz arzusu ilə həyatdan getməsinə nəzərdə tutur. Bir sıra ölkələrdə (Hollandiya, Avstraliyanın bəzi şatları) leqallaşdırılmasına baxmayaraq, Azərbaycanda bu tibbi əməliyyat AR CM-nin 135-ci maddəsi ilə cinayət hesab edilərək qadağan edilmişdir (2, s.122).

İnsanın yaşamaq hüququnun müdafiəsi məqsədilə Qurani-Kərim haram buyurduğu nemətlərdən istisna hallarda (aclıq və susuzluq zamanı halal buyu-rulmuş nemətlər tapa bilmədikdə) istifadəyə icazə verir: “Allah sizə ancaq ölü heyvanı, qanı, donuz ətinə və Allahın adı çəkilmədən (bismillah deyilmədən) kəsilmiş heyvanı haram buyurmuşdur. (Özgənin malına əl uzatmamaq şərtilə) başqa bir şey tapa bilməyib zəruri ehtiyacını ödəyəcək qədər bunlardan yeməyə məcbur olan şəxsə (günah yazılmaz)...” ən-Nəhl: 16/ 115 (4, s. 310).

Yaşamaq hüququnun bundan daha təsirli şəkildə qorunması, zənnimizcə mümkün deyil. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi qanunu qoyan (vəz edən) Al-lahdır. Yaradılmış, insan olaraq qanun müəyyən etdiyimiz müddətcə, heç bir hü-quq və azadlığın layiqli şəkildə müdafiəsindən söhbət gedə bilməz. Günümüzün reallıqları da bu qənaətə gəlməyə əsas verir. Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi: “Bu nazil etdiyimiz (Quran) mübarək bir kitabdır. Ona tabe olun və Allahdan qorxun ki, bəlkə sizə rəhm edilsin!” əl-Ənam:6/155 (4, s. 207).

Tədqiqatın yekunu olaraq qeyd etmək istərdik ki, insan haqları, o cümlədən ən əsas hüquqlardan olan yaşamaq hüququ ilə bağlı müddəalar müqəddəs Quranda daha hərtərəfli, tam və müfəssəl təsbit edilmişdir. Burada hətta ilk ba-xışda təhlükəli görünən qisas məsələsi özlüyündə həm xəbərdaredici, həm qabaqlayıcı və çəkindirici funksiyalar daşımaqla yanaşı, insanların yaşamaq hüquqlarının müdafiəsinə xidmət edir. Müasir dövrdə insan haqlarının, xüsusən yaşamaq hüququnun qorunması və təmin edilməsinə dair beynəlxalq əhəmiyyətli çoxsaylı normaların, habelə milli qanunvericilik aktlarının olmasına baxmayaraq, müqəddəs Qurani-Kərimin bu sahədə göstərişləri daha müfəssəl və təsir gücü çox olan mənbə hesab edilə bilər. Qanunvericinin, insan hüquq və azadlıqlarından ən mühümü hesab edilən yaşamaq hüququnun təmini və qorunmasına dair normayaradıcılığında müqəddəs kitabdan da istifadə etməsi məqsədəuyğun olardı.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. AR Konstitusiyası, 12.11.1995 (13.12.2005 tarixli, №7-IIIKQD sayılı Konstitusiya Qanunu ilə edilmiş əlavələrlə), Qanun, 2009.
2. AR-nın Cinayət Məcəlləsi, Bakı, 2009.
3. Şərq qəzeti, 23.07.2009, №132 (2674)
4. Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərim, Çıraq, 2005.
5. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, İslamda şəhsiyyət hakları, Ankara, 1996.
6. Hayreddin Karaman, Anahatlarıyla İslam Hukuku, İstanbul, 2006.
7. Servet Armağan, İslam hukukunda temel hak ve hürriyetler, Ankara, 1987.
8. Ahmet Tekin, Kuran ile ilan edilen insan hakları, İstanbul, 2006.
9. Said Havva külliyyatı, İslam cezai müeyyideler, üçüncü kitap, İstanbul.
10. Самир Мамедов, Источники военного права в Азербайджане в XIII-XV вв., Баку, 2008.
11. Sabir Allahverdiyev, AR-in mülki hüququ, III cild, IV kitab, Bakı, 2008.
12. Abdülkadir Udeh, İslam ceza hukuku ve beşeri hukuk, cilt: 2, 1977.

РЕЗЮМЕ

В статье исследованы формы защиты право на жизнь человека на основе источников Исламского права Коран и сказания Пророка, а также проведен сравнительный анализ с нормами, данной формы защиты этого права в законодательстве Азербайджанской Республики.

SUMMARY

In this article the forms of protection of humans right to life has been researched on the bases of Profits predictions and the Koran as the main source of Islam rights, forms of protection of these rights compared with the rights of legislation of Azerbaijan Republic have been analysed.

ƏS-SƏMANININ “KİTAB ƏL-ƏNSAB” ƏSƏRİ AZƏRBAYCANLI ALİMLƏRİN FƏZİLƏTLƏRİ HAQQINDA

t.e.n. Nərgiz ƏLİYEVƏ

Öz dövrünün hərtərəfli biliyinə malik ekzeket və hədis bilicisi kimi məşhur olmuş Əbu Səad Əbdülkərim ibn Məhəmməd əs-Səmani (506-562/1113-1167) fiqh, hədis elmi, filologiya, ərəb dilinin sərf və nəhvi sahəsində 50-dən çox əsər yazmışdır. Lakin, şübhəsiz ki, bu əsərlər içərisində bizə gəlib çatmış “Kitab əl-ənsab” (“Nisbələr haqqında kitab”) əsəri onu şöhrətləndirən şah əsəri hesab oluna bilər. Müəllif əsasən mühəddislərdən bəhs etdiyi bu əsərini yazmazdan əvvəl hədis və mühəddislər haqqında məlumat toplamaq üçün çoxsaylı səfərlər etmişdi. Bu səfərləri vaxtı əs-Səmani o dövr üçün rekord sayılacaq sayda (4 min) alimlə görüşmüşdü (1). Müəllif sonradan doğma şəhəri Mərvdə dərs dediyi dövrdə səfərləri vaxtı topladığı material üzərində işləyərək “Kitab əl-ənsab” əsərini tamamlaya bilmişdi.

Müxtəlif səbəblər üzündən Xilafətin elm və mədəniyyət mərkəzlərinə köçən azərbaycanlı mədəniyyət xadimlərinin mənşəyinin təyin edilməsində “Nisbələr kitabı”nın rolu təkzibolunmazdır. Hələ orta əsrlərdə bu əsər və onun müəllifi xələfləri Yaqut əl-Həməvi və İbn əl-Əsir kimi tarixçilər tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Yaqut əl-Həməvi onu mötəbər mənbələrdən sayaraq başqa müəlliflərə nisbətən onun məlumatlarından daha çox sitat vermiş, İbn əl-Əsir isə onun öz əsərinə yaxşı tərtib və təsnifat verdiyini, istədiyini yaxşı etdiyini vurğulayaraq onun bu əsəri haqqında geniş məlumat vermişdir (2).

“Kitab əl-ənsab” əsəri müsəlman Şərqində geniş yayılmış bioqrafik janra aiddir. Əsərdəki məqalələr əlifba sırası ilə mənşəyini hər hansı yaşayış yerindən götürmüş az və ya çox məşhur olan şəxsiyyətlərin nisbələri əsas götürülməklə verilmişdir. Nisbə anadan olma yeri, yaşadığı yer və ya qəbilə, tayfa, həmçinin məşğuliyyət də bildirərək morfoloji olan “i” şəkilçisi vasitəsilə düzəlir (məs., aş-Şirvani). Nisbələr haqqında əsərlər “Kitab əl-

Ənsab” əsərinə qədər də mövcud olmuşdur. Bunlar əl-Darəqutninin (X əsr) “Əsmə ət-Tabiin” və ibn Makulanın (XI əsr) “Əsmə ər-ricəl” əsəri hesab olunur(3). Bu əsərlərin müəllifləri hər şeydən əvvəl “ricəl elmi” (hədisləri çatdıran şəxslərin nüfuzluluq dərəcələrinin aydınlaşdırılmasına həsr olunan elm – N.Ə.) sahəsinə olan tələbatı təmin etmək üçün meydana gəlmişdir.“Kitab əl-ənsab” əsəri əhatə dairəsinin genişliyinə görə ensiklopedik əsər sayıla bilər. Bioqrafik məlumatla yanaşı burada tarix, tarixi coğrafiya, elm tarixi və Şərq ölkələrinin mədəniyyəti tarixi haqqında qiymətli material var. Əs-Səmani əsərini yazarkən əsas diqqətini din xadimlərinə, mühəddislərə, şəriət qanunvericilərinə, Quran təfsirçilərinə, müqrilərə, fəqihlərə və sufilərə yönəlmişdir. Bu da təsadüfi deyil, çünki peyğəmbər(s.a.s) və onun tərəfdarlarının sahib olduqları elmi biliklər hər bir elmin zirvəsi hesab olunurdu. Bununla yanaşı əsərdə bir çox tarixçi, filoloq, qrammatik, şair və onların fəaliyyət göstərdikləri elmi müəssisələr haqqında da maraqlı məlumatlar yer almışdır. “Kitab əl-ənsab”da Azərbaycanın görkəmli şəxsiyyətlərinin Yaxın və Orta Şərq alimləri ilə olan elmi-mədəni əlaqələri barədə çoxlu sayda informasiyanın olması əsərin əhəmiyyətini daha da artırır.

Əs-Səmani ziyalıları təqdim edərkən onları digərlərindən fərqləndirən üstün sayılan cəhətlərini də göstərməyə çalışmışdır. Birinci növbədə alimin müsbət xüsusiyyətlərinin cəmi kimi fəzilət sahibi olması əsas götürülürdü. Əgər bu xüsusiyyət təqdim olunan ziyalıda mövcud olurdusa, bioqrafik əsərlərin müəllifləri bu cəhətə üstünlük verərək qeyd edirdilər. Bütün məqalələrdə qırmızı xətlə keçən bu cəhətlə birlikdə siqə (biliyinə, danışdıqlarına etimad edilən şəxs, nüfuz sahibi), fiqh və hafizlikdə tanınması ziyalının daha yuxarı status qazanmasına kömək edirdi. Hədis elminə qədəm qoyan şəxslər belə alimlərlə təmasda olub ondan öyrənməyə can atırdılar. Dövrün belə tanınmış alimlərindən hədis nəql etmək də təqdir edilərək xüsusi qeyd edilirdi. Belə xüsusiyyətlərə malik olan Əbu Bəkr Əhməd bin Ravh Bərdəi Bərdici haqqında əs-Səmani yazırdı: “Dövrünün elə bir imamını tanımıram ki, onu seçib ondan faydalanmasın”(4).

Hədisin düz danışılması da mühəddislər arasında xüsusi yer tuturdu. Mühəddisin söylədiyi hədisin səhih (düzgün olması) və qiymətli olaraq qəbul edilməsinin bir sıra şərtləri vardı. Bu, ilk növbədə mühəddisin nəql etdiyi Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) özünə qədər gedib çatan rəvayətlərə

tənqidi yanaşılmasının nəzərə alınmaması idi. İkinci şərt isə bu rəvayətləri bir-birinə nəql edənlər (ötürənlər) silsiləsinə –isnadlara əsaslanmasıdır. İsnad zəncirinin səhih olması bütün raviləri düşündürürdü. Ona görə də hədislərin səhih olaraq ötürülməsi üçün isnad zəncirində onlardan sonra kimin gəlməsi də ravilər üçün önəmli idi. Əs-Səmani bərdəli Əbu Əli Hüseyn bin Səfvan bin İshaq bin İbrahim (v.e. 340/951) bu cəhətinə- hədisi düz danışmasına fikir verərək “*əl-Ənsab*” əsərində onu qiymətləndirmişdi (5). Ravilər mühəddislərin hədisi düz danışan olub-olmamasını təyin etmək üçün bəzən etibarlı mənbələrə müraciət edərək onların fikrini də öz əsərlərinə əlavə edirdilər. Əs-Səmani İbn Əbu Hatəmin Əbu Səhl Səri bin Mehran Zəncaninin “*Hədisi düz danışan olması*” barədəki fikrini əsərinə əlavə etmişdir(6).

Ravilər arasında mühəddislərin hədisi düz danışması ilə bərabər onların zahidliyi və imanı da nəzərə alınır. Bərdədən olan digər həmyerlimiz Abid Əbu Bəkr Əbdüləziz bin əl-Həsən Bərdənin məhz bu xüsusiyyətlərini nəzərə alan Əbu Bəkr Məhəmməd bin İshaq bin Xüzeymə hədislərini ona etibar etmişdi. Abid Əbu Bəkr Əbdüləziz bin əl-Həsən Bərdəi Əbu Bəkr Məhəmməd bin İshaq bin Xüzeymənin yanına gəlmiş yadelli(ғариб) səyyahlardan olmuşdur.İbn Xüzeymə sağ olanda da, ölümündən sonra da bərdəli Əbu Bəkr Nişapurda müfdi olmuşdur. 318/930-cu ildə Nişapuru tərk edib Ribati-Fəravəyə getmiş, bir müddət orada qalmış, sonra Nəsada məskunlaşmış və 323/934-cü ildə orada vəfat etmişdir(7).

Əbu Übeydulla Hüseyn bin Əhməd bin Məhəmməd Zəncaninin zahid olmaqla bərabər çox hörmətli və bilikli olması idi ki, adamlar ondan xeyir-dua alırdılar. Vaxtilə müqəddəs ocağın (Kəbə məscidi –N.Ə.) şeyxi olmuş Məhəmməd Zəncaniyə paxıllıq edən bir nəfər Məkkə əmirinə demişdi: “Adamlar Zəncaninin əlini qara daşdan çox öpürlər”. əs-Səmani yazırdı ki, babam imam Əbulmüzəffər Səmani, Əbulfəzl Müqəddəsi və Əbu Cəfər Həmədani onun nəql etdiyi hədislərə qulaq asmışlar. Əbulmüzəffər Abdilmünim bin Əbulqasim Qüşeyri ona istinadən bizə hədis nəql etmişdir. (8).

Əgər əvvəllər hədislər yaddaşlarda saxlanırdısa, vaxt keçdikcə isnadların sayının artması hədis ötürücülərinin adlarının düzgün olaraq qeyd edilməsi zərurətini ortaya çıxarırdı. Buna görə də çox vaxt hədis və onun raviləri yazılı şəkildə qeydiyyatdan keçirilirdi. Əbulməali Əbdülməlik bin Əhməd

bin Əbdülməlik bin Əbd Kan Beyləqaninin (496/1102) xəttinin yaxşı olması və düzgün köçürməsi bu problemi həll edə bilirdi. Əs-Səmani onun bu cəhətini qiymətləndirərək əsərində qeyd etmişdir(9).

Dindar olmaq, Quranı çox oxumaq, çoxlu təhəccüd (gecələr qılınan namaz) namazı qılmaq kimi keyfiyyətlər də bu sahədə çalışan insanlar üçün təqdir olunan xüsusiyyətlər idi. Gəncəli Əbu Həfs Ömər bin Osman bin Şüeyb (v.e. h.550 / 1155-ci ildə Mərvdə) ilə Sərxəsdə görüşərək ondan hədis yazan əs-Səmani onun fəzilət sahibi, dindar, xoş rəftarlı olmaq kimi xüsusiyyətləri ilə bərabər çoxlu Quran oxuması və təhəccüd namazı qılmasını da göstərmişdir(10). Sərxəsdə Əbu Həfslə görüşü vaxtı əs-Səmani onun öz dili ilə oxuduğu şerlərindən parçalar da yazmışdır. Mərvdə onunla görüşən Yaqut əl-Həməvi isə “Kitab əl-Ənsab”da olmayan bəzi məlumatı özünün “Mucəm əl-üdəbə” əsərində açıqlayır. Onun ölüm tarixini göstərən əs-Səmanın məlumatına əlavə olaraq Yaqut əl-Həməvi onun yetmiş yaşında vəfat etməsini yazır. Bundan başqa əl-Cənzi(gəncəli-N.Ə.) haqqında aşağıdakı ifadələr də ona mənsubdur: “...Ömər əl-Cənzi iti ağılı ilə seçilir... Allah qarşısında çox mömin idi...bir çox əsərlər yazmış, özünün şərhini diqtə etməyə başlamışdı, əgər bunu tamamlasaydı, misli olmazdı... o məni vəsf etmişdi (ənşədəni)” və s.(11).

Dilin bəlağətli olması hər ziyalıya nəsib olmurdu. Fəziləti ilə məşhur imamlardan biri olan Əbülqasim Həriz Əhməd bin Həriz Səlmasinin etiqadının yaxşı olması ilə bərabər, dili də bəlağətli idi. Əbülqasim Səlması Mütəhhər bin Məhəmməd İsfahanisiyə istinadən söylədiyi hədisi ondan doğma şəhəri Səlmasda öyrənmişdi. Müfid Əbülbərəkət Hibətulla bin Mübarək Səqti ona istinadən hədis nəql etmişdir(12).

VII əsrin axırları – VIII əsrin əvvəllərində hədis uydurmaçılığının olduqca çoxalması ilə əlaqədar hədislərin sayı katastrofik surətdə çoxalmışdı(13).

“Əl-Müsneəd” hədis toplusunun müəllifi Əhməd ibn Hənbəl (v.e..855) öz dövründə rəyayət edilən 750000 hədisdən təxminən 30000 hədisi, “Əl-Cami əs-səhih” kitabının müəllifi Məhəmməd ibn İsmayıl əl-Buxari (v.e..870) isə 650000 hədisdən yalnız 7400 səhih, yəni doğru olan hədis seçmişlər. Hədis nəql edənlərin sayının çoxalması rical elminə, yəni hədis nəql edən şəxslər haqqında elmin inkişaf etməsinə səbəb oldu. Hədis nəql edənin adil və inanılmış olub-olmaması, onların kitabı olub-olmaması, necə şəxsiyyət olması, haralı olub, kimlərlə dost olması və bu kimi məsələləri rical elmi

tədqiq edir. Ravilər siqə (biliyinə, danışdıqlarına etimad edilən şəxs, nüfuz sahibi) və zəif ravilər olaraq qruplaşdırılmağa başlayır. Siqə raviləri əsərində cəm halında toplayaraq məlumat verən əsərlərin ən önəmliləri arasında Əbül-Həsən əl-İclinin (v.e.261/875) tabiiələr, onlara tabe olanlar və tabe olanları izləyən nəsilədən siqə qəbul etdiyi raviləri toplayaraq əlifba sırası ilə düzdüyü, daha sonra Nurəddin əl-Heysəminin, İbn Həcər Əsqələninin, əz-Zəhəbinin və b.-nin əsərlərini qeyd etmək olar. Ravilərlə yanaşı mühəddislərin də siqə olanları seçilərək təqdir edilir. "Əl-Ənsab" əsərində azərbaycanlılardan bir neçə nəfər "siqə" adlandırılaraq biliyinə, danışdıqlarına etimad edilən şəxs qeydə alınmışdır. Əs-Səmani şafii məzhəbli fəqih Əbülhüseyn Yaqub bin Musa Ərdəbilini etibarlı, fəzilətli olması ilə yanaşı onu həm də siqə adlandırır. O yazır ki, bunu Əbu Bəkr Bərqani təsdiq etmişdir.

Əs-Səmani Xətib Bağdadiyə isnad edərək Əbu Abdulla əl-Hüseyn bin Cəfər bin Məhəmməd bin Cəfər bin Davud bin əl-Həsən Səlmasinin bir sıra müsbət keyfiyyətlərini qələmə almışdır. Bunlardan birincisi onun siqə olmasıdır. Müəllif bu tərifi bərabər Əbu Abdullanın digər müsbət xüsusiyyətlərini də qələmə alır. Əbu Abdulla əs-Səlmasi həm də etibarlı idi, xeyirxahlıq etməklə, kasıblara əl tutmaqla, çoxlu sədəqə verməklə məşhur olmuşdur(14). Əsli Sührəvərddən olan Zəhli Sührəvərdi şeyx, siqə, hədisi düz danışan ravi olmaqla bərabər, həm də dilçiliyi yaxşı mənimsəməsi, ədəbiyyatı bilməsi, şeir deməsi ilə tanınmışdı(15).Siqə kimi tanınan mühəddis Əbu Tahir Möhsün bin Cəfər bin Məhəmməd bin Cəfər bin Davud bin Həsən bin Səlmasi (v.e. 436/1044) həm də hədisi yaxşı dərk etməsi ilə fərqlənirdi(16). İbn Maraği kimi tanınan Əbulqasim Əli bin Əhməd bin Həsən də (326-411/937-1020) siqə idi, çoxlu hədis bilirdi(17).

Azərbaycanlı ziyalılardan əsli Şirvandan olan Fəqih Əbu Bəkr Məhəmməd bin Üşeyr bin Mərufun əməlisaleh olması onun fəzilətlərindən idi. Bağdaddakı Nizamiyyə mədrəsəsində yaşayan Əbu Bəkr Şirvani İlkiyə Hərasidən fiqhi öyrənmişdir. Ona istinadən Müqri Əbulxeyr Mübarək bin Hüseyn Qəssal əs-Səmaniyə hədis nəql etmişdir(18). Fəqih Həkim bin İbrahim bin Həkim Ləkzi Ərdəbilinin (v.e. 538/1143)-əməlisaleh, ləyaqətli olması ilə bərabər həm də köhnə şeirləri əzbər bilməsi vurğulanır(19).

Fəzilətli, əs-Səmaninin “şeyximiz” adlandırdığı Əbülfəzl Məhəmməd bin Ömər bin Yusif Urməvinə Lövzi (453- 547/1061-1152) məzhəbi yaxşı bilən imamlardan sayılırdı(20).

Fəzilətli, zahid imam olan marağalı Əbu Turab Əbdülbaqi bin Yusif bin Əli bin Saleh bin Əbdülməlik bin Harunun (401-492/1010-1098) xoş rəftarlı, xoş xasiyyətli olması onun hörmətini daha da artırırdı. Bağdadda şöhrət tapmış Əbu Turab Maraği Nişapura gələrək oranın müftisi olmuşdur. Əs-Səmani Bağdad, Nişapur, Damğan, Mərv, Nuqan, Mihənə, İsfahan kimi şəhərlərə səfəri vaxtı ona istinadən nəql edilən hədisləri dinləmişdi (21). Fəzilətli sufi alim ədib, fəqih Əbülhəsən Əli bin Həskəveyh bin İbrahim Maraği(v.e.516/1122) də xoş rəftarı ilə seçilirdi (22).

Mühəddislər arasında hədis öyrənmək üçün ən çox səyahət edən, ən çox hədis toplayan Əbu Məhəmməd Cəfər bin Məhəmməd bin Haris Maraği 60 ildən çox əli ilə hədis yazmış və öləndək yazmaqda davam etmişdir. Bu işdə ən düz və ən dəqiq adam idi. Onun bu cəhətini əs-Səmani onun fəziləti kimi əsərində qiymətləndirilərək yad etmişdir(23).

Məşhur mühəddis Əbu Zür’ə əd-Diməşqinin (v.e.281/894) künyəsi verilmiş səksən adamdan biri də həmyerlimiz ərdebilli şeyxi Əbu Zür’ə Əbdülvahab bin Məhəmməd bin Əyyub(v.e.415/1024) olmuşdur(24). Aşağıdakı sözlər bu zahid şeyxin nəsihətlərindəndir: “Ömrünüzün uzunluğunu xalqı incitmək üçün yox, onların rifahını təmin etmək üçün istəyin. Bizim tərqiətimizdə yaşayış bundan başqa bir şey deyildir, heç kimə əzab-əziyyət vermək istəmirik, bacardıqca insanların rahatlığını istəyirik”(25).

Göründüyü kimi əs-Səmaninin qələmə aldığı Azərbaycandan olan alimlər elmin müxtəlif sahələrində özlərini sınayaraq, müvəffəqiyyət qazanmış hərtərəfli biliyə malik olmuş ziyalı kimi şöhrət qazanmışlar. Bu ziyalılara xas olan müsbət xüsusiyyətlər- fəzilət sahibi olmaları onların hörmətini daha da artıraraq şöhrət qazanmalarına səbəb olmuşdur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏ VƏ ƏDƏBİYYAT

1. İbn əl-Əsir. Kitab əl-kamil fi-t-tarix, IX c., Beyrut, 1980, s. 98.
2. İbn əl-Əsir. Əl-lubəb fi təhzib əl-Ənsab. Qahirə, h.1357, s. 4.
3. Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература, т. 4, с. 316.
4. Əs-Səmani Əbu Səad Əbdülkərim ibn Məhəmməd. Kitab əl-Ənsab. 6 cildə, Beyrut, 1998, I c., s.328-329.
5. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, I c., s.330.
6. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.188.
7. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, I c., s.331.
8. Əs-Səmani . Göstərilən əsəri, III c., s.187.
9. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, I c.,s. 458.
10. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, II c., s.127 ; Yaqut əl-Həməvi. İrşad əl-ərib ilə mərifət əl-ədib əl-məruf bi-Mucəm əl-üdəba ay Tabaqat əl-üdəba, IV c.,Misir, 1925, s.49. Beyrut, 1998. s.127.
11. Yaqut əl-Həməvi. Göstərilən əsəri, s.49; Əliyeva N.A. Azərbaycan Yaqut əl-Həməvinin əsərlərində, Bakı, 1999, s.210.
12. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.298.
13. Əs-Səmani. Ədəb əl-imla. Leyden, 1952, s.5-8.
14. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.298.
15. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.366.
16. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c.,s.131.
17. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.299.
18. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, III c., s.443.
19. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c., s.19.
20. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c., s.23-24.
21. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c., s.130.
22. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c., s.130-131.
23. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, V c., s.131.
24. Əs-Səmani. Göstərilən əsəri, I c., s. 109.
25. Məhəmmədəli Tərbiyət. Dənışməndani Azərbaycan. Görkəmli elm və sənət adamları. B., 1987, s.103.

ПРОИЗВЕДЕНИЕ «КИТАБ АЛЬ-АНСАБ» АС-САМАНИ О ДОСТОИНСТВАХ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ УЧЁНЫХ

к.и.н. Н.А.АЛИЕВА

В статье рассказывается о достоинствах азербайджанской интеллигенции, приведённой в произведении Абу Саада Абдулкерим ибн Мухаммада ас-Самани (506-562/1113-1167) «Китаб аль-ансаб». Показывается, что такие положительные качества, как приобретённый азербайджанцами авторитет, правильное чтение хадисов, красноречие, красивый почерк, религиозность, аскетизм, примерное поведение, частое чтение Корана, полуночное совершение намаза, указываются особенно. Учёные из Азербайджана, которых описывал ас-Самани, испытывая себя в различных сферах, добивались успехов, завоёвывали славу как разносторонне развитая интеллигенция.

“KITAB AL-ANSAB” OF AS SAMANI ABOUT MERITS OF AZERBAIJAN SCIENTISTS

ph.d N.A.ALIYEVA

There are saying about merits of Azerbaijan intelligence in the article, given in “Kitab al-ansab” of Abu Sead Abdulkерim ibn Mohammad as-Samani (506-562/1113-1167). There are showing, that the merits like gained prestige by Azerbaijanis, write reading of hadithes, oratory, good hand, piety, austerity, good behavior, regular reading of Koran, midnight praying, separately underling. The scientists from Azerbaijan, which described by as-Samani, experiencing themselves in different spheres, scored successes, achieved fame as a multiply proved intelligence.

BƏNİ ƏHMƏR DÖVRÜ ƏNDƏLÜS DİL MƏKTƏBİ****Dr. Qiyas ŞÜKÜROV***

Ərəb dilçiliyi sahəsində Əndəlüs dil məktəbinin özünəməxsus yeri vardır. Bu dil məktəbinin kökləri yaxın şərq ölkələrində olduğu üçün erkən dövr orta əsrlərdə yaxın şərq ölkələrinə səyahət edən və yaxud da yaxın şərq ölkələrindən Əndəlüsə köç edən alimlər vasitəsilə bir sıra digər elmlər kimi dilçilik elmi də Əndəlüsə nəql edilmişdi. Mərkəzdən uzaq bir bölgə olan Əndəlüs sonradan fəth edilən bir bölgə olduğu üçün burada dilşünaslıq elminin təlim və tədrisinə xüsusi ehtiyac vardı. Çünki həm yerlilərin, həm də yarımadaya yeni köç edənlərin fəsih dil ilə danışmaq və düzgün yazmaq problemləri vardı. Buna əlavə olaraq, ortaya çıxan əcnəbi kəlmələrin izahı və mənalarını açıqlığa qovuşdurma ehtiyacı¹ kimi səbəblər üzündən nəhv və sərf elmləri ilə məşğul olan alimlər toplum nəzərində qiymətli şəxslər olaraq qəbul edilir, dərin hörmət və izzət görürdülər.²

Yuxarıda qeyd olunan faktorlar səbəbi ilə erkən dövrlərdən etibarən dilçilik elmi ilə məşğul olan bir sıra məşhur dilçilər Əndəlüs elm dairələrinə nüfuz etməyə başladılar. Əndəlüsdəki erkən dövr dil araşdırmaları şərqli dilşünaslar tərəfindən təlif edilən əsərlərə şərhlər yazmaq şəklində başladı. Sonrakı illərdə isə Əndəlüsə sırası ilə Kufə, Bəsrə və Bağdad dil məktəbləri nüfuz etdi. Qeyd etmək lazımdır ki, bu dil məktəblərindən Bəsrə məktəbinin təlimləri Əndəlüsdə daha dərin maraq oyandırdı. Bu səbəblə təlim və tədris müəssisələrində Sibəveyhin “əl-Kitāb” əsəri başlıca dilşünaslıq müfrədatı

* Bu məqalə Memar Sinan İncəsənət Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu Tarix Kafedrası Orta Əsrlər Tarixi Şöbəsinə hazırladığım “Bəni Əhmər Dövləti (1232-1492)” adlı dissertasiya işinin elmi materialları əsasında yazılmışdır.

¹ Erkən dövrlərdə Əndəlüsdə dilçilik elmi, onun təlim və tədrisi mövzusunda meydana gələn ehtiyaclar haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Şahabəttin Ergüvan, “Əndəlüs’te Dil və Nahiv Çalışmaları”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI/12 (Şubat 2007), səh. 144.

² Əhməd Səni əd-Devsəri, **əl-Həyātü’l-ictimāiyyə fī Ğirnāta fī ‘asri devləti Bəni’l-Əhmər**, Öbü Zabī: əl-Məcməü’s-səqāfi, 2004, səh. 234.

olaraq tədris edildi. Əndəlüs dil məktəbi yuxarıda qeyd olunan üç dil məktəbi ilə tanışlıqdan sonra, nəşət tapıb şəkillənməyə başladı.³

1232-1492-ci illər arasında Pireney yarımadasının cənubi-şərqi bölgələrinə hökm edən Bəni Əhmər dövlətinin himayəsi altında fəaliyyət göstərən Əndəlüs dil məktəbi, qeyd olunan dövrdə artıq tam müstəqil bir dil məktəbi kimi formalaşmış, özünəməxsus tərzə sahib bir neçə məşhur dilçi alim yetişdirmişdi. Bu dil məktəbinin XIII-XV əsrləri əhatə edən final mərhələsini tədqiq edən bu məqalə mövzu ilə əlaqədar bir neçə aktual suala cavablar axtarışındadır: Bəni Əhmər dövrü Əndəlüs dil məktəbinin ümumi xarakteri necə idi? XIII-XV əsrlərdə Əndəlüs dil məktəbini təmsil edən məşhur simalar kimlər idi? Əndəlüslü dilşünasların dövrün dilçilik elminə bəxş etdiklər əsərlər hansılardır? – Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda zikir olunan bütün suallar ətrafında qurulan kompozisiya bu məqalənin əsas tədqiqat obyektini təşkil edir.

Ümumi xarakteristika və dövrün dilşünasları

Əndəlüs dil məktəbi nöqteyi-nəzərindən bir final mərhələsi olan XIII-XV əsrlər ümumi ərəb dilçiliyi sahəsinə bir sıra məşhur dilşünaslar bəxş etmişdir. XII əsrdən etibarən özünəməxsus bir yol təqib edən Əndəlüs dil məktəbinin bir sıra təmsilçisi ümumi bir baxış tərzini mənimsəyərək, nəhv elmində qiyas və illət metoduna soyuq münasibət bəsləməyə başlamışdır. Buna əlavə olaraq, klassik metodun dilin tədrisinə mane olduğu fikri üzərində ittifaq etmişdir. Bu səbəblə İbn Haruf, İbn əd-Dāi və Əbu Həyyan əl-Əndəlusi kimi bir neçə dilşünas nəhv elmində illət və qiyas nümunələrinin tamamilə ləğv edilməsi tərəfdarı kimi çıxış etmişdirlər.⁴ Bunun yerinə bu dövrdə mənzum və mənsur nəhv əsərləri yazılmaya başlanmışdır. Bununla da qiraət və mütaliyəyə yeni başlayanlar üçün dilin qrammatikasının asanlıqla öyrədilməsi təməl hədəf olaraq qəbul edilmişdir. Bu fəaliyyətə əlavə olaraq, Əndəlüslü dilçilər qeyd olunan dövrdə Kufə, Bəsrə və Bağdad məktəblərinə mənsub müəlliflərin dilçilik əsərlərinə şərhlər yazmış və dili çətin əsərləri

³ Əndəlüs dil məktəbinin Kufə, Bəsrə və Bağdad dil məktəbləri ilə əlaqələri mövzusunda müfəssəl məlumat üçün baxın: Ergüvan, **eyni məqalə**, səh. 144-148.

⁴ Əndəlüs dil məktəbində təzahür edən yuxarıdakı təmayül haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Ergüvan, **eyni məqalə**, səh. 149-150.

asanlaşdırmaq və onların asanlıqla fəhm edilməsini təmin etmək üçün cəhdlər etmişdirlər.

Əndəlüs dil məktəbinin təmsilçilərindən olub dili sadələşdirmə və asanlaşdırma məfkurəsini mənimsəyən dilşünaslar arasında Əbu Həyyan Muhəmməd b. Yūsuf əl-Əndəlüsīnin (ö. 743/1344) özünəməxsus bir yeri vardır. 1256-cı ildə Qrenadanın Mataşşarəş qəsəbəsində dünyaya gələn Əbu Həyyan, uşaqlıq və gənclik illərini Qrenadada keçirmişdir. Bu illərdə Əbu əl-Hasan əl-Übbədi, Əbu Cəfər Əhməd b. İbrahim b. Zübeyr və İbn Əbu əl-Ahvas kimi dövrünün məşhur dilşünaslarından sərf və nəhv dərsləri almışdır. Daha sonra şərq ölkələrinə səyahət etmiş; İskəndəriyyə, Qahirə, Məkkə, Mədinə, Bağdad və Şam şəhərlərini ziyarət etmişdir. Səyahəti əsnasında türk, fars, həbəş və himyəri dillərini öyrənən Əbu Həyyanın son dayanacağı Qahirə şəhəri olmuşdur. Buraya yerləşən alim, burada elmi fəaliyyətlə məşğul olmuş və dərslər verməyə başlamışdır. Buradakı fəaliyyətləri nəticəsində ərəb dilinin qrammatikası sahəsində xüsusi şöhrətə qovuşmuşdur. Nəhvdə Bəsrə dil məktəbinin görüşlərini mənimsəməyən Əbu Həyyan, məşhur dilşünas Sibəveyhin ataslı müdafiəçilərindən idi. Ərəb dilçiliyi sahəsindəki dərin biliyi səbəbilə “əmīrū’l-müminīn fī’n-nəhv” və “lisānū’l-Arab” ünvanlarını qazanmışdı. Əbu Həyyan qiraət sahəsi ilə əlaqədar 15, ədəbiyyat sahəsi ilə əlaqədar 11, ərəb, fars, türk və həbəş dilləri ilə əlaqədar təxminən 26 əsər yazmışdır. Onun ərəb dilçiliyi sahəsinə aid əsərlərindən bəziləri haqqında məlumat verməkdə yarar vardır. “Ğāyətū’l-ihsān fī’n-nəhv” və “ən-Nükəti’l-hisān fī şərhi Ğāyəti’l-ihsān” adlı əsərlər müəllifin bu sahədəki iki mühüm əsəridir. “ət-Təzyīl və’t-təkmīl fī şərhi’t-təshīl” adlı əsərini də bu siyahıya əlavə etmək lazımdır. Bu əsər İbn Məlik ət-Tāīnin (ö. 672/1274) “Təshīlū’l-fəvāid və təkmīlū’l-məqāsīd” adlı əsərinin şərhidir. “İrtiṣāfū’d-darab min lisāni’l-Arab” adlı əsəri “ət-Təzyīl və’t-təkmīl fī şərhi’t-təshīl” adlı əsərinin xülasəsidir. “Təzkirətu’n-nühāt” adlı əsəri 4 cildədən müştəkkil olub, ümumi ərəb dilçiliyi nöqtəyi-nəzərindən xüsusi əhəmiyyətə malik bir qrammatika kitabıdır. Əbu Həyyanın “Təqribū’l-müqarrib” adlı əsəri İbn Usfür əl-İşbīlīnin qrammatika sahəsi ilə əlaqədar “əl-Müqarrib” adlı əsərinin şərhidir. Əbu Həyyan tərəfindən təlif edilən “ə-Tədrīb fī təmsīli təhsīli’t-təqrib” adlı əsər isə “Təqribū’l-müqarrib” adlı əsərin əlavələrlə yenidən təlif edilmiş şəkli. Müəllifin “əl-Ləmhātū’l-

bədriyyə fi'l-ilmî'l-Arabiyyə" adlı əsəri isə 7 babdan ibarət olub, sərf elmiylə əlaqədardır.⁵

Əndəlüs dil məktəbinin XIII əsrdə yaşayan məşhur nümayəndələri arasında Əbu Abdullah Muhəmməd b. Südə b. İbrahim b. Südə əl-Murrînin (ö. 637/1239) özünəməxsus yeri vardır. Əslən Qrenadalı olan bu dilşünas daha çox nəhv sahəsində şöhrət qazanmışdır.⁶ Onun yolunu dövrün məşhur dilşünası Ömər b. Muhəmməd əl-Əzdî əl-İşbîlî (ö. 645/1247) davam etdirmişdir. Bu dilşünas nəhv sahəsindəki uğurlu fəaliyyətləri səbəbi ilə ətrafındakılar arasında "ərəb dilinin imamı" ləqəbi ilə şöhrət qazanmışdır.⁷ Onun yolunu Əhməd b. Əbdunnur b. Əhməd b. Rəşid (ö. 702/1302) təqib etmişdir. İbn Rəşidin dilçiliklə əlaqədar bir neçə əsəri vardır. Bu əsərlər arasında "əl-Hilyə fi zikri'l-bəsmələ və't-təsliyə" və "Rəsfü'l-məbānī fi hurūfi'l-məānī" adlı kitabları da qeyd etmək lazımdır.⁸

XIV əsrin Əndəlüslü öndər dilçiləri arasında Əbu Abdullah Muhəmməd b. Alī əl-Fəhhār (ö. 754/1353) çox məşhurdur. Bu dilşünas əndəlüslü alimlər arasında "nəhvçilərin şeyxi" (şeyxü'n-nuhāt) ünvanı ilə tanınırdı. İbn əl-Xətib və İbn Zəmrək kimi mühüm elm xadimləri onun dərslərində iştirak etmiş və onun yanında yetişmişdilər.⁹ Bu əsrin dilçiləri arasında Muhəmməd b. Əhməd b. Hasan b. Alī əl-Kəläin (ö. 728/1327) də adını qeyd etmək lazımdır. Əslən Bəlliş nahiyyəsindən olan Kəläinin ərəb dilçiliyi sahəsi ilə

⁵ Əbu Həyyan əl-Əndəlüsünün həyatı və ərəb dilçiliyi ilə əlaqədar əsərləri haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Lisān əd-dīn İbn əl-Xətib, **əl-İhāta fi əxbəri Ğirnata**, təhqiq: Muhəmməd Abdullah İnān, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hāncī, 1395/1974, III, səh. 43-60; Əhməd b. Muhəmməd ət-Tilimsānī əl-Maqqarī, **Nəflu't-tib min ğusni'l-Əndəlüsi'r-ratib və zikri vəzirihā Lisāniddīn b. əl-Xətib**, təhqiq: Yūsuf əş-Şeyh Muhəmməd əl-Bəqāi, Beyrüt: Dārü'l-fikr, 1998, III, səh. 141-186; V.M. Məmmədəliyev, **Ərəb Dilçiliyi**, Bakı: "Maarif" Nəşriyyatı, 1985, səh. 254-255; Mahmut Kafes, "Ebū Həyyān el-Endelüsü", **DİA**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, X, səh. 152-153; Mahmut Kafes, **Ebū Həyyān el-Endelüsü'nin Həyatı və el-Bəhrü'l-Muhit İsimli Təfsirindəki Metodu**, Yayınlanmamış Dövlət Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosial Bilimler Enstitüsü, 1994, səh. 1-18, 23-26, 42-80; Ergüvan, **eyni məqalə**, səh. 151.

⁶ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 182.

⁷ Muhəmməd Abdullah İnān, **Devlətü'l-İslām fi'l-Əndəlüs: əl-Asrū'r-rābi - Nihayətü'l-Əndəlüs və tərixü'l-Arabi'l-mütənassirin**, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hāncī, 1417/1997, səh. 457-458.

⁸ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 198.

⁹ İnān, **eyni əsər**, səh. 466-467; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 251; Yūsuf Şükrī Fərhāt, **Ğirnata fi zillī Bəni'l-Əhmər: dirəsə hədəriyyə**, (y.y.): əl-Müəssəsətü'l-cəmiə li'd-dirəsāt və'n-nəşr və't-təvzī, 1402/1982, səh. 167-168.

əlaqədar “Rasfū nəfā’isi’l-lə’ālī və vasfū ‘arāisi’l-mə’ālī” və “Qā’idətü’l-bəyān və zābitatü’l-lisān” adlı bir neçə əsəri vardır.¹⁰

XV əsrin Əndəlüslü öncül dilşünasları arasında isə Əbu Bəkr Məhəmməd b. Əsim əl-Qaysi əl-Ğirnəfinin (ö. 839/1436) adını qeyd etmək mümkündür. Bu dilşünas nəhv, məntiq və bəyan elmlərinə əlavə olaraq, nəzm və nəsr yazılarında şöhrət qazanmışdır. Müəllifin, əlavə olaraq, bir neçə urcuzəsi də vardır.¹¹

Xarici dillərin tədqiq və tədrisi

Bəni Əhmər dövründə Əndəlüsdə ərəb dili araşdırmalarına əlavə olaraq əcnəbi ölkələrin xalqlarının dillərinə maraq duyulmuş və əcnəbi dillərin tədqiqinə cəhd edilmişdir. Qeyd olunan dövrdə Əndəlüsdə fars və türk dilləri ilə məşğul olan mütəxəssislər yetişmişdir. Prieney yarımadasındakı siyasi şərtlər səbəbilə meydana gələn ehtiyac, şübhəsiz, ispan, portuqal və yəhudi dillərinin öyrənilməsinə də zəruri hala gətirmişdir. Əndəlüslü dilşünaslar əcnəbi dilləri öyrənməklə kifayətlənməyib, öyrəndikləri xarici dillərin tədqiqi, təlim və tədrisi ilə məşğul olurdular. Bu səbəblə öyrəndikləri dilin qrammatikasını və lüğətini yazmağa girişirdilər. Belə bir fəaliyyəti Əbu Həyyan əl-Əndəlüsi təmsalında görmək mümkündür. Bu dilşünas Misirdə olduğu günlərdə türk dilinin əhəmiyyət və etibarını qavrayaraq, türk dili üzərinə araşdırmalar aparmış, türk dilinin erkən dövr qrammatika kitablarından biri olan “Kitābü’l-idrāk li-lisāni’l-ətrāk” adlı bir əsər qələmə almışdır. Qeyd olunan əsər sərf, nəhv və lüğət bölmələrindən ibarətdir. Sərf bölməsində türk dilçiliyinin təsviri verilmiş, bu dilin etimologiyası haqqında tədqiqatlar aparılmışdır. Nəhv bölməsində cümlə, tərkib və zamir mövzuları araşdırılmışdır. Lüğət bölməsində isə kəlmələr əlifba sırasına görə düzülmüş və sözlərin qarşısında ərəb dilindəki mənalari verilmişdir.¹² Bu əsərə əlavə

¹⁰ Məhəmməd b. Əhməd b. Hasan b. Əli əl-Kəläinin həyatı və nəhv çalışmaları haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, I, səh. 287-290; II, səh. 138-139; Devsəri, **eyni əsər**, səh. 250-251.

¹¹ İbn, **eyni əsər**, səh. 488-489.

¹² Əbu Həyyan əl-Əndəlüsinin qeyd olunan əsəri və Türkiyə kitabxanalarındakı nüsxələri haqqında baxın: Əbu Həyyan Məhəmməd b. Yüsuf b. Əli əl-Əndəlüsi, **əl-İdrāk li-lisāni’l-ətrāk**, Süleymaniyyə Kitabxanası Vəliyüddin Əfəndi Kolleksiya № 2896, Həsib Əfəndi Kolleksiya № 500; İzmirli İ. Haqqı Kolleksiya № 3197, 4230; Tırnovalı Kolleksiya № 1788; İstanbul Universiteti Nadir Əsərlər Kitabxanası Xalis Əfəndi Kolleksiya №.

olaraq, Əbu Həyyan, “Zəhvü'l-mülk fî nəhvi't-türk”, “əl-Əf'āl fî lisāni't-türk” və “əd-Dürrətü'l-mudiyyə fî'l-lüğati't-türkiyyə” adlı bir neçə başqa əsərini də türk dilşünaslığı sahəsinə həsr etmişdir.¹³

Əslən İraqlı olan və sonradan Məğrib üzərindən Əndəlüsə köç edən dilşünas alim Muhəmməd b. Əhməd b. Yüsuf əl-İraqi isə fars dilinin tədqiqi ilə maraqlanmışdır. Bu dilşünas Əndəlüsə köç etdikdən sonra, burada fars dilinin təlim və tədrisiylə məşğul olmuşdur. İraqi, fars dilinin qrammatikasıyla əlaqədar bir əsər də təlif etmişdir. Bu əsərində fars dilindəki bəzi kəlmələrin mənalarını izah etmişdir.¹⁴

Fars dilinin tədqiqi ilə məşğul olan Əndəlüslü dilşünaslar arasında Əbu əl-Hasan Alī b. Muhəmməd b. Alī b. Yüsuf əl-Kitamīnin (ö. 680/1281) xüsusi yeri vardır. İbnü'z-Zāyi adıyla məşhur olan bu dilşünas fars dilindən danışmağa xüsusi maraq göstərmiş və bu dildəki bir sıra sözlərin izahlarını vermişdir.¹⁵

Lüğətşünaslar və tərcüməçilər

Əndəlüs dil məktəbinin ən mühüm xüsusiyyətlərindən bir digəri dilşünaslığın yan sahəsi olan lüğətşünaslıq elmi ilə məşğul olan mütəxəssislər yetişdirməsidir. Erkən dövr Əndəlüs dil məktəbinin nümayəndələrindən Əbu Əli əl-Kālī “əl-Bāri”, Təmmam b. Qalib ət-Təyyanī “əl-Mü'ib”, İbn Sīdə “əl-Muhkəm” və Əbu ət-Tāhīr əs-Saraqustī “əl-Müsəlsəl fî ġaribi'l-lüğat” adlı lüğətləri ilə məşhur idilər.¹⁶

Bəni Əhmər dövründə yuxarıda qeyd olunan lüğətşünaslıq fəaliyyətləri davam ettirilmiş və bu sahədə əsər yazan bir neçə məşhur lüğətşünas yetişmişdir. Onlardan birisi Əhməd b. İbrahim ən-Nəhvī (ö. 1308) idi. Əndəlüsün Ceyyan şəhərində doğulan bu alim, ibtidai təhsilini doğulduğu şəhərdə almış, Malaqa və Qrenadada isə təhsilini başa vurmuşdur. Yaşadığı dövrdə “ərəb dilinin ustası” titulu qazanmışdır.

6574; Məmmədeliyev, **eyni əsər**, səh. 255; Kafes, **Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı**, səh. 51-53.

¹³ Əbu Həyyan əl-Əndəlüsinin Türk dilçiliyi ilə əlaqədar əsərləri haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 45; Montgomery Watt, Pierre Cachia, **A History of Islamic Spain**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992, səh. 155; Məmmədeliyev, **eyni əsər**, səh. 255; Kafes, “Ebû Hayyân el-Endelüsî”, səh. 152; Kafes, **Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı**, səh. 38; Ergüvan, **eyni məqalə**, s. 151.

¹⁴ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, III, səh. 268-269.

¹⁵ İbn əl-Xətib, **eyni əsər**, IV, səh. 120-122.

¹⁶ Bəni Əhmər dövründən əvvəl Əndəlüsdə lüğətşünaslıq elmi və hazırlanan lüğətlər haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Ergüvan, **eyni məqalə**, səh. 151.

Dilşünaslıq sahəsindəki bilik və bacarıqlarını dilçilik elminin lüğətşünaslıq sahəsinə həsr etmiş və bu sahədə müvəffəq olmuşdur.¹⁷

Məşhur dilçi Əbu Həyyan əl-Əndəlüsünün də lüğətşünaslıq sahəsində bəzi əsərləri vardır. Müəllifin “Kitābū’l-idrāk li-lisāni’l-ətrāk” adlı əsərinin bir fəslə türk dilindəki sözlərin ərəb dilindəki mənalərini verən müfəssəl bir lüğətdir. Bu fəsildə türk dilindəki təxminən 2200 kəlmənin ərəb dilindəki mənaləri verilmişdir. Müəllifin bu sahə ilə əlaqədar “əd-Dürrətü’l-mudiyyə fi’l-lüğəti’t-türkiyyə” adlı müstəqil bir əsəri də vardır.

Bəni Əhmər dövründə ölkənin rəsmi dili ərəb dili idi. Ancaq ölkə Araqon, Kastilya və Portuqalya krallıqları ilə həmhüdud idi. Qeyd olunan krallıqların əhalisi isə əsas etibarlı ilə ispan və portuqal dillərində danışır. Buna əlavə olaraq, həm ölkənin hüduqları daxilində, həm də qonşu dövlətlərdə çox sayda yəhudi vardı. Bu xalq da yəhudi, ispan və ərəb dillərinin qarışmasından meydana gələn səfarad dilində danışır. İctimai-siyasi ehtiyaqlar üzündən Bəni Əhmər dövlətinin rəsmi dairələrində ərəb dilindən başqa, ispan, portuqal və yəhudi dillərini bilən tərcüməçilərə ehtiyac vardı. Tədqiqat ehtiyacımızı təşkil edən dövrdə bu məslək ilə əksəriyyət etibarlı ilə ölkədəki qeyri-müsəlman təbəənin məşğul olduğu nəzərə çarpır. Mövzu ilə əlaqədar mənbə və tədqiqat əsərlərində bir neçə qeyri-müsəlman tərcüməçi haqqında bəzi məlumatlara təsadüf etmək mümkündür.

Dövrün tərcüməçiləri arasında Ysrael de Ronda adlı tərcüməçinin xüsusi yeri vardır. Bu tərcüməçi, səfarad, ərəb və ispan dillərində tərcümələr edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, 1485-ci ildə Ronda şəhərinin ispanlara təslimini tənzim edən müzakirələrdə Ysrael de Ronda da iştirak etmiş və şəhərin təslimini müzakirə edən tərəflərin dialoqlarını tərcümə etmişdir.¹⁸ Buna əlavə olaraq, qeyd etmək lazımdır ki, son Bəni Əhmər sultanı Əbu Abdullanın sarayında Berdonil və Boda adlı iki yəhudi tərcüməçi fəaliyyət

¹⁷ İsmail Yiğit, “Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal” İslâm Tarihi: “Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri”, İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1995, IX, səh. 135.

¹⁸ Ysrael de Ronda'nın tərcüməçilik fəaliyyəti haqqında müfəssəl məlumat üçün baxın: Devsərî, *eyni əsər*, səh. 85; Fərhāt, *eyni əsər*, səh. 117-118; Rachel Arié, *L’Espagne Musulmane Au Temps Des Nasrides (1232-1492)*, Paris: De Boccard, 1990, səh. 364; María Jesús Viguera Molíns, “Componentes y Estructura de la Población”, *Historia de España: El Reino Nazarí de Granada (1232-1492) - Sociedad, Vida y Cultura*, Ed. Menéndez Pidal, Madrid: Espasa Calpe, 2000, VIII/4, səh. 31.

göstərirdi.¹⁹ Adları zikir olunan tərcüməçilər sekreteryadakı əcnəbi dillərdəki sənədlər tərcümə edirdilər. Bu dövrdə sarayı ziyaət edən əcnəbilər ilə dövlət ərkanı arasındakı dialoqları da bu tərcüməçilər təmin edirdilər.

Nəticə

1232-1492-ci illəri arasında Pireney yarımadasının cənubi-şərqi qisminə hökm edən Bəni Əhmər dövlətinin himayəsi altında aparılan dil tədqiqatları, dilçilik emlinin təlim və tədrisi Əndəlüs dil məktəbinin təntənəli bir finaldır. Final mərhələsi olmasına rəğmən, bu dövrdə ölkədə dilçilik emlinin tədqiqinə, təlim və tədrisinə dərin elmi maraq mövcud idi. Ölkənin rəsmi dili statusunda olan ərəb dilinin problemləri ilə əlaqədar elmi araşdırmalar aparılır, çox sayda risalələr təlif edilirdi. Dilşünaslıq sahəsində yazılan əsərlər üzərində bəsitləşdirmələr apararaq, dilin təlim və tədrisini asanlaşdırmaq dövrün aktual problemləri arasında idi. Bu səbəblə yaxın şərq ölkələrindən olan bir sıra dilşünasın əsərlərinə şərhlər yazılırdı. Şübhəsiz, bu tendensiya original əsərlərin tələfinə də mane olmurdu. Belə bir situasiya Əbu Həyyan əl-Əndəlüsī, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Südə əl-Murri və Əhməd b. Əbdunnur b. Əhməd b. Rəşid kimi bir neçə məşhur əndəlüslü dilşünasın yetişməsinə zəruri hala gətirmişdi. Dilçilik fəaliyyətləri yalnız ərəb dilinin tədqiqi və tədrisi ilə məhdud deyildi. Bu dövrün əndəlüslü dilşünasları arasında əcnəbi dillərin, ələxüsus da türk və fars dillərinin tədqiqinə dərin maraq var idi. Əbu Həyyan timsalındakı Əndəlüs dil məktəbinin nümayəndələri qeyd olunan dillərlə əlaqədar qrammatika kitabları və lüğətlər hazırlayırdılar. Ölkənin coğrafi mövqeyi ilə siyasi durumu yarımadaadakı dilləri, yəni ispan, portuqal və səfarad dillərini bilən mütəxəssislərin yetiməsinə ehtiyac yaradırdı. Bu mütəxəssislər isə əksəriyyət etibarlı ilə saray mühitində yaşayır, sekreteryadakı əcnəbi dillərdəki rəsmi sənədləri tərcümə edir, zəruri hallarda əcnəbi ölkə nümayəndələrinin dialoq və müzakirələrini tərcümə edirdilər. Bəni Əhmər dövrünün Əndəlüs dil məktəbi haqqında son olaraq, qeyd etmək lazımdır ki, 1492-ci ildən sonra Pireney yarımadasında Əndəlüs mərkəzli dövlət təşəkkülləri tamamilə tənəzzül etdiyi üçün XVI əsrdə yarımadaanın cənubi-şərqində ərəb dilinin təlim və tədrisinə ehtiyac qalmamış və təbii bir proses nəticəsində yarımadaadakı ərəb dilinin təsiri yox olmaya başlamışdır.

¹⁹ Müfəssəl məlumat üçün baxın: Fərhāt, **eyni əsər**, səh. 118.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Arié, Rachel, **L'Espagne Musulmane Au Temps Des Nasrides (1232-1492)**, Paris: De Boccard, 1990.

əd-Devsəri, Əhməd Sānī, **əl-Həyātü'l-ictimāiyyə fī Ğırnāta fī 'asri devləti Bəni'l-Əhmər**, Əbū Zabī: əl-Məcməu's-səqāfi, 2004.

Ergüvan, Şahabettin, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI/12 (Şubat 2007), səh. 143-155.

əl-Əndəlusi, Əbu Həyyan Muhəmməd b. Yūsuf b. Ali, **əl-İdrāk li-lisāni'l-ətrāk**, Süleymaniyyə Kitabxanası Vəliyüddin Əfəndi Kolleksiya Nr. 2896, Hasib Əfəndi Kolleksiya Nr. 500; İzmirli İ. Haqqı Kolleksiya Nr. 3197, 4230; Tırnovalı Kolleksiya Nr. 1788; İstanbul Universiteti Nadir Əsərlər Kitabxanası Xalis Əfəndi Kolleksiya Nr. 6574.

Fərhāt, Yūsuf Şükri, **Ğırnāta fī zilli Bəni'l-Əhmər: dirəsə hadəriyyə**, (y.y.): əl-Müəssəsəti'l-cəmiə li'd-dirəsāt və'n-nəşr və't-təvzī, 1402/1982.

İbn əl-Xətib, Lisān əd-dīn, **əl-İhāta fī əxbəri Ğırnāta**, təhqiql: Muhəmməd Abdullah İnān, I-IV, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hānci, 1393-1397/1973-1977.

İnān, Muhəmməd Abdullah, **Devlätü'l-İslām fi'l-Əndəlüs: əl-Asrü'r-rābi - Nihāyätü'l-Əndəlüs və tārīxü'l-Arabi'l-mütənassirīn**, əl-Qāhirə: Məktəbətü'l-Hānci, 1417/1997.

Kafes, Mahmut, "Ebû Hayân el-Endelüsî", **DİA** (Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, X, səh. 152-153.

Kafes, Mahmut, **Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Yiğit, İsmail, **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslām Tarihi: "Endülüs (Ğırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslām Devletleri"**, IX, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995.

əl-Maqqarī, Əhməd b. Muhəmməd ət-Tilimsānī, **Nəfhu't-tib min ğusni'l-Əndəlusi'r-ratib və zikri vəzirihā Lisāniddin b. əl-Xətib**, təhqiql: Yūsuf əş-Şeyh Muhəmməd əl-Bəqāi, Beyrüt: Dāru'l-fikr, 1419/1998.

Məmmədəliyev, V.M., **Ərəb Dilçiliyi**, Bakı: “Maarif” Nəşriyatı, 1985.

Molíns, María Jesús Viguera, “Componentes y Estructura de la Población”, **Historia de España: El Reino Nazarí de Granada (1232-1492) - Sociedad, Vida y Cultura**, Ed. Menéndez Pidal, Madrid: Espasa Calpe, 2000, VIII/4, ss. 17-70.

Watt, Montgomery; Cachia, Pierre, **A History of Islamic Spain**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992.

XÜLASƏ

BƏNİ ƏHMƏR DÖVRÜ ƏNDƏLÜS DİL MƏKTƏBİ

Qiyas ŞÜKÜROV

Əndəlüs dil məktəbinin Bəni Əhmər dövrünü (XIII-XV əsrlər) əhatə edən son mərhələsi bu məqalənin əsas tədqiqat obyektini təşkil edir. Bu məqsədlə qeyd olunan dil məktəbinin ümumi xarakteri təsbit edilir və dil məktəbinə mənsub bəzi dilşünasların həyatı və elmi fəaliyyətləri haqqında məlumatlar verilir. Əlavə olaraq, ərəb dilşünasların dövrün dilçilik elminə bəxş etdikləri əsərlər araşdırılır. Qeyd olunan dövrdə ölkədə əcnəbi dillərin tədqiqi, təlim və tədrisi, lüğətşünaslıq elminin inkişafı və ölkədəki tərcümə fəaliyyətləri kimi mövzular isə məqalənin əlavə tədqiqat obyektini təşkil edir.

ABSTRACT

THE ANDALUSIAN LANGUAGE SCHOOL OF NASRĪD PERIOD

Qiyas SHUKUROV

The main aim of this study is to research the final period of Andalusian Language School between the XIII-XV centuries. Also, it is given more information about the general character of the school, life of linguists and their scientific works. Additionally, the subjects such as the scientific discussions, researching and teaching of the foreign languages, and dictionaries and interpreters of the time are studied.

ŞUMER DİLİ VƏ TARİXDƏ ŞUMERLƏR

*Ruhəngiz KƏRİMLİ**

Dünyanın ən qədim mədəniyyətinə sahib olan şumerlər İkiçayarasına-Dəclə və Fərat sahillərinə e. ə. VII-VI minilliklərdə köç etmişlər. Onların İkiçayarasına haradan gəlməsi haqqında bir neçə fikir və ehtimal olduğuna görə bu məsələ mübahisəli olaraq qalır. Bu ərazinin ən qədim sakinləri barədə dəqiq məlumat yoxdur. Mixi yazını icad edən şumerlərin adıyla İkiçayarasının cənubu Şumer və ya Şumer ölkəsi adlanırdı. Son əl-Ubeyd (e.ə. IV minillik), Uruk (e.ə. 3000-2800-cü illər), Cəmdət-Nəsr (e.ə. 2800-2600-cü illər) arxeoloji mədəniyyətləri şumerlərin adıyla bağlıdır.

Şumerlərin mənşəyinə münasibət bu günün özündə də bir mənalı deyil. Bir qrup tədqiqatçılar şumerlərin Aralıq dənizi və Qafqaz irqinə mənsub olduğunu irəli sürmüşlər. Digər bir qrup onların Hind-Avropa mənşəli olduqlarını iddia edir. Şumerlərin Kiçik Asiyadan=Anadoludan, Şərqi Ön Qafqazdan, İrandan, o cümlədən Elamdan, Orta Asiyadan, hətta Hindistandan və Hind-Cindən gəlmələri barədə də mülahizələr səslənir. Lakin bir məsələni də nəzərdən qaçıрмаq olmaz ki, şumer dilində bir çox türk (prototürk) sözləri aşkar olunmuşdur. (1, 81-83).

Qədim yazılı mənbələrdə "Şumer" etnik ad kimi işlədilməmişdir. Mixi yazılarda Cənubi İkiçayarasının əhalisi "Şumer ölkəsinin xalqı" adı altında göstərilirdi. Şumer adını alanlar isə özlərini başqa cür-kar-rır, yəni qarabaşlılar adlandırırdılar. Çox maraqlıdır ki, Cənubi İkiçayarasında şumerlərə qədər heç bir etnosun adı çəkilmir.

Mixi işarələrin şumerlər tərəfindən icad olunmasını fransız alimi J. Oppert 1869-cu ildə aşkara çıxarsa da, şumer mətnləri A. Sars və F. Lenormannın birgə səyi nəticəsində yalnız 1871-73-cü illərdə işıq üzü gördü. İkinci dünya müharibəsindən sonra şumerlərə məxsus bütün yazılı qaynaqlar tədqiq edilərək, ən qədim dövlətin və mədəniyyətin Misirdə deyil,

* ADPU – nun "Ümumi tarix" kafedrasının magistrı

İkiçayarasının cənubunda-məhz Şumerdə yarandığı sübuta yetirilmişdi. (3, 46; 50; 57.)

Şumer mixi kitabələrindəki sözlər daha çox türk dillərinin leksemləri ilə müqayisə edilmişdir. İlk olaraq alman alimi F. Hommel şumerlərin Mərkəzi Asiyadan gəlməsi və şumer dilinin altay dilləri ilə qohum olması müddəasını müdafiə edərək, bir çox şumer-türk sözlərinin qarşılıqlı müqayisəsini vermişdi. Bir neçə sözü çıxmaq şərti ilə, qalan şumer sözlərinin oxunuşu ya köhnəlmiş, ya da onların eyni mənşəli olmasını sübut edən fonetik qanunauyğunluq göstərilməmişdi. İndinin özündə şumer dilinin altay dil ailəsinə daxil edilən türk dilləri ilə qohumluq əlaqələrini təsdiqləyənlər az deyil. Orta Asiya dilçisi A. S. Amonjolov 20-dən artıq şumer sözlərinin türk sözlərilə oxşarlığını fonetik qanunauyğunluqlar əsasında açıb göstərə bilmişdi. O. Süleymenov, A. Məmmədov, İ.M. Miziyev və başqaları şumer-türk leksik paralellərini qeyd etmişlər. Türk araşdırıcısı Osman Nedim Tuna isə şumer və türk dillərinin tarixi ilgilərini araşdıraraq bir çox şumer-türk sözlərinin qanunauyğun fonetik dəyişmələrini müəyyən edə bilmişdir. Tunanın araşdırmaları tarixən şumer və türk (prototürk) dillərinin çox yaxın təmasda olduğunu isbatladı.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz araşdırıcılardan O. Süleymenovun tədqiqatları daha dərin və elmi olmaqla bərabər, həm də həqiqəti əks etdirir. Belə ki, O. Süleymenov Ön Asiyanın ölü dilləri üzrə mütəxəssis İ. M. Dyakonovun "Şumer dili" məqaləsindəki şumer dilinin təcrid olunmuş dil hesab edilməsi, bu dilin heç bir dillə qohum olmaması fikrinə qətiyyətlə etiraz edərək bu sahədəki fundamental tədqiqatını ortaya qoyur. O, bildirir ki, İ. M. Dyakonov yüzdən çox şumer sözündən istifadə etsə də, mən şumerdə ən yüksək say rəqəmi olan 60 rəqəminin rəmzi kimi altmış söz götürdüm. Şumerlərdə son hədd ədədi bunlar idi-60, 60 x 60, 60 x 60 x 60 və s. Altmışlıq say sistemi də buradan qaynaqlanır: dəqiqə-60 saniyə, bir saat-60 dəqiqə, çevrə-360 dərəcə və s. (2, 89.)

O. Süleymenov alman alimi F. Hommelin tədqiqatlarını son dərəcə uğurlu hesab edərək yazır ki, şumerlərin türklərlə əlaqəsinin mümkünlüyünü həzm edə bilməyənlər onun cəhdini daha doğrusu, müvəffəqiyyətini qeyri-elmi mübahisədən doğan elmi olmayan nəticələrin klassik nümunəsi kimi təqdim edirlər. Deyilirdi ki, Hommel şumer dil nümunələrini müxtəlif türk dillərindən götürülmüş sözlərlə müqayisə edib: əslində isə praformal

tutuşdurulmalıydı. Həm də Hommelin müqayisə etdiyi sözlər az miqdarda olduğundan hesab edirdilər ki, türk sözlərinə təsadüfən də uyğun gələ bilər. Bu məsələləri nəzərə alan O. Süleymenov sözlüyün müxtəlif sahələrinə aid ayrı-ayrı sözləri deyil, leksemaların semantik yuvalarını tutuşdurdu. O, şumer leksikasını qruplar üzrə cəmləşdirib, onları müvafiq türk terminləri qrupları ilə müqayisə etdikdən sonra bu uyğunluqların ən çox iki bölməyə - a) Allah və b) İnsan bölmələrinə aidiliyini müəyyən etdi. Tutuşdurulan sözlərin məna-forma oxşarlığı və fərqlilik cəhətdən sistem yaratması inanılmaz nəticəni ortaya qoymuş oldu: bu iki qrupdan olan bir çox şumer sözləri türk sözlərindən asılı idi. Ən təəccüblüsü isə alınma şumer sözlərinin türk dillərində indiyədək qalmaqda olan və geniş təsvir edilmiş dialekt xüsusiyyətlərini özündə saxlaması idi. Bu isə şumerlərin hər hansı bir türk toplumu ilə deyil, bir neçə türk tayfası ilə ünsiyyətdə olduğunu aşkarladı. Diqqətçəkən ən mühüm məsələ isə türklərlə ünsiyyətin zaman-zaman, yəni daimi olması idi. O. Süleymenov hesab edir ki, sonrakı mədəni təsir qədim təsirin nəticələrini büsbütün aradan götürə bilməmiş, bir növ yeni qat yaradaraq, onu görünməz etmiş, arxa plana sıxışdırmış, lakin məhv edə bilməmişdi. Çoxqatlılıq qazax dilindəki "Alla"- "Tenqri" terminində özünü göstərir. Türk köçəri Vahid, Ulu Yaradanı, Allahı bu cür adlandırırdılar. Burada çox maraqlı bir nüans ortaya çıxır: dini terminlər hər bir lüğətdə leksikanın ən dayanıqlı hissəsi kimi öz sabitliyini qoruyub saxlayır. Maraqlıdır ki, başqa terminlər bu qədər dəyişməz şəkildə öz mahiyyətini və formasını saxlaya bilməməşdir.

Bu məqamları nəzərə alan O. Süleymenov şumer və türk sözləri arasındakı qeyri-təsadüfi uyğunluqların cədvəlini tərtib edərək, elmdə bu vaxta qədər şumerlər haqqında mövcud olan stereotipləri dağıtmağa nail oldu. O. Süleymenov tədqiqatında Tanrı və insan qruplarının leksikasına üstünlük verməklə yanaşı, başqa leksik qrupların tutuşdurulmasına da diqqət yetirmişdir. (1, 86.)

İ. M. Dyakonov, Y. Klima, S. N. Kramer və bu istiqamətli tədqiqatçıların bütün cəhdləri ona yönəlib ki, şumer dili naməlum dildir, heç bir qədim və müasir dillə qohumluq əlaqəsi yoxdur. O. Süleymenov əhatəli araşdırma apararaq, yuxarıda qeyd etdiyim alimlərin mülahizələrinin heç bir elmi əsası olmadığını sübuta yetirdi.

Bəs bu alimlərin şumer dili və xalqına biganə və ögey münasibəti nədən qaynaqlanır?

Bunun bir səbəbi var. Şumer mixi kitabələrindəki mətn və sözlər yalnız və yalnız türk dilləri ilə eynilik təşkil edir. O. Süleymanovun tədqiqatları illər boyu qaranlıqda qalmış şumer mətnlərinin mahiyyətə türk dillərinin əsasını təşkil etməsini aydınlaşdırdı. Və yaxud da əksinə. Yəni hər iki halda şumer və türk dilləri bir biri ilə üzvi surətdə bağlıdır. Kimlərinsə istəyib-istəməməsindən asılı olmayaraq şumerlər yalnız türk dil və xalqlarına yaxındır, doğmadır. Əgər bu mətnlərdə bircə Hind-Avropa mənşəli söz tapılsaydı, yəqin ki, dünyanın neçə-neçə ölkələrində şumerologiya institutları, tədqiqat mərkəzləri təsis edilər, bu sahədə çox geniş araşdırmalar aparılardı. Lakin, yuxarıda qeyd etdiyim səbəb şumerlərə ögey münasibətin kökündə dayanır.

Arxeoloji abidələr şumer reallığının əyani sübutudur. Şumer mədəniyyətinin ən gözəl nümunələri 1927-ci ildə ingilis arxeoloqu L. Vullinin Dəclə və Fərat çayları sahilinin cənubundakı təpələrdən birində apardığı arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində aşkar olunmuşdur. Bu qazıntılar şumerlərin vətəni və son paytaxtı, eyni zamanda şumer şəhərdövlətlərinin tabe olduğu Ur şəhərində aparılmışdı. L. Vulli təpədən dəbilqələr, qədəhlər, xəncərlər, kəmərlər şəklində on tonlarla xas qızıl tapdı. 14 metr dərinlikdən isə ilk qədim qəbir üzə çıxdı. Bu qəbirlər çox qədimdə qarət olunsada, ayrı-ayrı bəzək və başqa məişət nümunələri unudulub qalmışdı. Vulli qəbirdə rast gəldiyi ox ucunun istiqamətində qazıntı işlərini davam etdirərək 250 nəfərin birdəfəlik dəfn olunduğu məşhur "Şah qəbiristanlığını" ən qədim qatlardan zəmanəmizə gətirdi. Vulli Ur şəhərində apardığı qazıntılar zamanı 16 şah sərdabəsi, 1800 ədədsə adi qəbir aşkar etdi. E. ə. 2500-cü ildə Ur şəhərində hökmranlıq etmiş Namtar, onun arvadı Şubad, oğlanları Meskalamduq və Abaraqqinin qəbirləri fantastik, zəngin bir muzeyi xatırladırdı. Bu qəbirlərdə şah ailəsi ilə könüllü ölümə gedənlərlə yanaşı, gözəl incəsənət nümunələri və zərgərlik əşyaları vardı. Şubadın başındakı nəhəng baş örtüyündən başqa məqbərədə 270-dən çox qızıl əşya-bilərziklər, qədəhlər, qablar, vazalar, arfa və heyvan fiqurları göz qamaşıdırırdı. Meskalamduqun (e. ə. 2490-2485) məqbərəsindəki tapıntıların ən qiymətli təmiz qızıldan tökülmüş, hərbi nümayişlərdə başa qoyulan "diadema"-qızıl dəbilqə idi. Lakin məqbərədə tapılmış qızıl lövhə-"şəndart" qədim şumer hərbi sənətinin quruluşunun

yeganə tarixi sənəd və arxeoloji yadigar kimi misli bərabəri yoxdur. Çünki, "ştandard" mədəniyyətini İran körfəzi yaxınlığındakı qədim məskənlərdən Anadolu dağlarına və Aralıq dənizi sahillərinə yaymış əzəmətli ordunun ən erkən, ən dəqiq və ən ətraflı təsviridir. Ştandarddan şumer ordusunun necə təşkil edildiyini aydın görmək olur. Zamanında şumer ordusu qarşısı alınmaz bir qüvvə kimi 2000 ildən sonra belə qədim yəhudiləri dəhşətə gətirirdi. Şumer döyüş sırası Makedoniyalı İskəndərin məşhur falanqalarının prototipi olduğundan qonşu xalqlar şumerlərin döyüş texnikası və taktikasını qəbul etməyə qədər onlara heç bir müqavimət göstərə bilmirdilər. (6, 646-650.)

Maraqlıdır ki, ştandardda təsvir olunmuş döyüşçülərin geyimi bu gün özünü Anadolu çobanlarının geyimində biruzə verir. Daha doğrusu, Anadolu çobanları indi də bu cür geyimdə gəzirlər.

Şumerlərin yüksək inkişaf etmiş sinifli cəmiyyəti mövcud olmuşdu. Şumer əsatirləri əsasən sinifli cəmiyyətə xas olan hadisələri tərənnüm etmiş, Allahların ali hakimiyyət uğrunda mübarizələrini, adi həyatı məsələlərə münasibətini şərh etmişdir. Məşhur "ümumdünya daşqını" əfsanəsi müəyyən dəyişikliklərlə Tövratda və Quranda öz əksini tapmışdı. Nippur külliyyatında cəmləşdirilən doqquz dastandakı bəzi qəhrəmanlar, məsələn I Uruk sülaləsinin hökmdarları Enmerkar, Luqalbanda və Gilqameşin tarixi şəxsiyyət olmasını əminliklə söyləyə bilərik. "Enmerkar və Aratta hökmdarı" şumerdə ən uzun mətnli əsər olmaqla bərabər, həm də qədim Azərbaycanın ərazisində mövcud olmuş ilk dövlət qurumu ilə əlaqədar məlumat verir. (7, 192; 195; 201.)

Şumerdə şəhərləşmə prosesi urbanizasiya erkən dövrlərdə baş vermişdi. Hökmdar iqamətgahlarının, ticarət məntəqələrinin, su mənbələrinin ətrafında yaranan şəhərlər iqtisadiyyatın və ticarətin inkişafına uyğun olaraq ictimai təşkilata çevrilmişdir. Uruq, Ur, Kiş, Eredo, Larsa, Laqaş, Umma, İsins, Sippar, Şuruppak, Nippur müstəqil şəhər dövləti formasında təzahür etmişdir. Qaynaqların məlumatına görə dövlət hakimiyyəti ilk olaraq, Eredo şəhərində hökmdar hakimiyyəti şəklində e. ə. IV minilliyin sonunda meydana gəlmişdi. Şumerdə erkən sülalələr kimi xarakterizə edilən dövr e. ə. XXVIII-XXIV əsrləri əhatə edir. Birinci erkən sülalə dövrü (e. ə. XXVIII-XXVII əsrlər) Kiş şəhər dövlətinin siyasi üstünlüyü ilə müşayiət olunsada, ikinci erkən sülalə dövrü (e. ə. XXVII-XXVI əsrlər) şəhər dövlətlərinin münasibəti başlanmışdı. Şumerdə hegemonluq uğrunda mübarizədə qalib

gələn I Ur sülaləsinin dövründə Ur şəhəri zəngin ticarət və mədəniyyət mərkəzinə çevrilmişdi. Məşhur "hökmdar sərdabələri" məhz burada aşkar olunmuşdu. I Ur sülaləsinin nümayəndələri müxtəlif rütbələr, o cümlədən "kainatın hökmdarı" rütbəsini daşıyaraq, bütün Şumerdə ağaliq iddiasında olsalar da erkən sülalələr dövrünün son mərhələsində banisi Urnanşe olan Laqaş sülaləsi iqtisadi və siyasi çiçəklənmə dövrünə qədəm qoymuşdu. Urnanşenin varisi Eannatuma sələfinin siyasətini davam etdirərək Şumerin bir sıra şəhərlərini Laqaşa tabe edərək, şimalda Mari şəhərinə çatdı. Laqaş hökmdarları işğalçılıq iddiasını təmin etməkdə başlıca rol oynayan ordunu saxlamaq üçün müqəddəs elan edilmiş məbəəd əmlakına toxunmaqdan ehtiyat etmirdirlər. Kahinlərin siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizəsi onların nümayəndəsi olan Luqalandanın hakimiyyətə gəlişi ilə sonuçlandı. 7-9 il hökmranlıq edən Luqalandanın hakimiyyəti çevriliş nəticəsində Uruinimginginanın əlinə keçdi. O Laqaşdakı içtimai və iqtisadi münasibətləri qaydaya salmaq üçün islahat keçirmiş, bu münasibətləri hüquqi müstəvidə tənzimləyərək, "tarixdə ilk islahatçı adını almışdır." (5, 118.)

Digər Şumer şəhər dövlətlərinin hökmdarları Laqaşın hakimiyyətini məhv etmək istiqamətində iş apararaq, Umma hökmdarı Luqalzaqqezinin (e. ə. 2312-2287-ci illər) Laqaşı tutmasına və Uruinimginginanı hakimiyyətdən salmasına kömək etdilər. Luqalzaqqesi Uruku paytaxta çevirərək, Ur, Larsa, Nippur, Kiş şəhərlərini tabe etmiş, cənubda "Aşağı dənizə" (Fars körfəzi) qədər çatdı və şimalda "gün çıxandan gün batana" olan ərazini işğal etdi. Siyasi hakimiyyətinin ən parlaq çağında Şumer Şimali İkiçayarasında mövcud olan Akkad dövlətinin banisi Sarqon tərəfindən təhlükəyə məruz qaldı. Sarqon Kiş şəhərini tutdu və 50 hökmdarın yardımçı olduğu Luqalzaqqesini məğlub etdi. Bununla da Sarqon Uruk, Ur, Umma və başqa şəhərləri ələ keçirərək, Fars körfəzini fəth etdi, kitabədə qələbə şəərəfinə qeyd etdiyi kimi "silahını dənizdə yudu". (3, 91.)

Elə bu məqamda çox mühüm bir məsələni nəzərinizə çatdırmaq istərdim. Bu Sarqonun Luqalzaqqesi və 50 hökmdara qalib gəlməsi məsələsidir. Heç cür qəbul etmək olmur ki, Sarqon bircə döyüşlə bu qədər qüdrətli birləşmiş qüvvəni məğlub etsin. Beynimizə yeridilən "50 hökmdar və birləşmiş qoşun" Sarqon ordusunun- Akkad dövlətinin qüdrətini şişirtmək məqsədi daşıyır. Nəzərə alsaq ki, Sarqonun mənşəyi kifayət qədər dolaşlıq və qaranlıq bir məsələdir, mənbələrin məlumatına görə o, arzuolunmaz uşaq olmuş, anası onu gizli şəkildə

dünyaya gətirərək qamışdan hörülmüş səbətə qoyub, çaya atmışdır. Səbət suçu Akkinin bağında dayanmış, o da uşağı götürüb öz övladı kimi tərbiyə etmiş, ona bağban peşəsini öyrətmışdi. Göründüyü kimi Sarqon mənşə etibarilə aşağı təbəqədən olub, hakimiyyəti zorla ələ keçirmişdi. Baxmayaraq ki, "sarqon" Akkad dilində "şarrumkenu"- "həqiqi qanuni hökmdar" mənasını verir. Sarqonun Laqaşı - Şumeri işğal etməsinin ən böyük səbəbi Şumer aristokratiyasının Şumerdə ağalıq uğrunda mübarizəsinin nəticəsi idi. Sarqon Laqaşa hücum edərkən Şumerin digər şəhər dövlətləri seyirci mövqe tutmuş, yadellilərin vətəni - Şumerin bir hissəsini tutmasına, oradakı dövlət qurumunu məhv etməsinə bir növ yardım göstərmişdilər. Sarqon məğlub olmuş Luqalzaqqesinin qollarına zəncir vurdurub, şəhəri gəzdirdikdən sonra yad irqin əsarətini dadan Şumer zadəganları öz əlləri ilə Sarqona bağlılıqları azadlığın nə demək olduğunu anladılar və Sarqona qarşı sui-qəsd təşkil edərək, onu öldürməyə nail olmuş, bu da Şumer şəhərlərində üsyanın başlanması üçün qığılcım rolunu oynamışdır. Sarqondan sonra hakimiyyətə gələn Rimuş atasının qisasını alaraq, ölkəni dar ağacı meşəsinə döndərsə də, atasının taleyini yaşadı. Ondan sonra taxt-taca yiyələn Maniştisu kahinlərə arxalanaraq, həyəcanları yatırmağa, Elamı tabe etməyə çalışdı, lakin o da qardaşı Rimuş kimi sui-qəsdlə qətlə yetirildi. (3, 58; 69; 72; 82; 86-88.)

Kutilərin Şumerdə yüz ilə yaxın hökmranlığı sonuncu padşah Tirikanın ölkədən qovulması və üsyanın rəhbəri Utuhənqalın "dünyanın dörd cinahı hökmdarı" rütbəsini qəbul etməsi, e. ə. 2104-2097-ci illərdə taxt-tacda oturməsi ilə nəticələndi. Utuhənqal sui-qəsd nəticəsində Ur-Nammunun təşkilatçılığı ilə qətlə yetirilərək, aradan götürülmüş, Uruka ensi vəzifəsinə isə Ur-Nammunun oğlu təyin edilmişdi.

Şumer şəhər dövlətlərindən bəhs edərkən, Ur-Nammunun banisi olduğu III Ur sülaləsindən danışmamaq Şumerin böyük bir tarixini təkzib etmək anlamına gəlir. Qaynaqlara istinad edərək III Ur sülaləsinin Şumerdə sonuncu dövlət olduğunu deyə bilərik. Ur-Nammu "Ur hökmdarı, Şumer və Akkad hökmdarı" rütbəsini qəbul etmişdi. Bütün Şumerdə məbədlə tikintisini genişləndirərək, əzəmətli və bürclü məşhur Ur məbədini - Zikkuratını tikdirmişdi. Yeri gəlmişkən, yalnız Şumerə məxsus olan zikkurat - qülləli məbəddən 3,5,7 pillədən ibarətdir. İbadət məqsədilə inşa edilən zikkuratın ən üst hissəsində ibadət etməklə yanaşı, həm də göy cisimlərini müşahidə etmək üçün istifadə edirmişlər. Bir növ rəsədxana mahiyyəti daşıyan zikkuratlar

hökmdar qüdrətini anlatmaqla bərabər, demək olar ki, Şumerin rəmzinə çevrilmişdi. Təsadüfi deyil ki, bu gün də zikkurat deyəndə Şumer, Şumer deyəndə zikkurat anılır. Ehtimal olunur ki, burada hökmdar və ali kahinənin şəxsində ali Allah ilə ilahənin "müqəddəs kəbini" kəsilməmiş. Zikkuratlar adətən Şumer tanrılarının şərəfinə tikilirdi. 250.000 nəfər əhalisi olan Ur şəhəri bütün ölkəyə başçılıq edirdi. Doğrudur bütün Şumer şəhərlərinin öz ayrıca dövləti var idi. Lakin onlar eyni vaxtda ildə bir dəfə əzəmətli döyüş arabalarında Ura gəlir, Şumer allahlarına və Enlilə qurban verir, sazişlər bağlayaraq, öz şəhərlərinə qayıdırdılar. Ur nəinki Şumerin, demək olar ki, bütün dünyanın paytaxtı idi. Ur hökmdarı qeyri=rəsmi olsa da, Şumerin şahlar şahı sayılırdı. Atası Ur-Nammudan sonra taxta sahiplənmiş Şulgi (e. ə. 2093-2046-cı illər) siyasəti davam etdirərək, ordunu yenidən qurmuş və Elama yürüş etmişdi. O, Anşan və Varahşe vilayətini tutmuş, Elamı müvəqqəti də olsa, asılı vəziyyətə salmışdı. Daha sonra o, Simurru ölkəsinə, Lullubi tayfalarına qarşı yürüyüşə çıxmış, qərbdə Şimalı Suriyanı ələ keçirmiş, şimalda isə Subartu ölkəsini tutmuşdu. Şulginin daşdığı rütbələrdən aydın olur ki, o, təkcə Şummersi deyil, Akkadı da idarə edirdi. (4, 6.)

III Ur sülaləsinin işğalçılıq siyasəti yeritməsinə baxmayaraq, qonşu dövlət və tayfalar İkiçayarasına basqınlar edərək, bu ərazidə məskunlaşmış, əhalinin etnik tərkibinin dəyişməsinə zəmin yaratmışdılar.

III Ur sülaləsinin sonuncu hökmdarı İbbi-Suen (e.ə. 2027-2003-cü illər) Şumer canişinlərinin müstəqillik meyillərinin qarşısını ala bilmədiyindən, dövlətin dağılması üçün əlverişli şərait yarandı. Canişin İşbi-Erri İkiçayarasının cənubundakı İsin və başqa şəhərləri tutaraq, İbbu=Suenlə hakimiyyət uğrunda mübarizə apararkən, digər canişin Naplanum Larsada amorilərin hakimiyyətini qurmağa nail oldu. Laqaş və Umma isə bu vəziyyətdən istifadə edərək, III Ur sülaləsinin hakimiyyətindən imtina etdilər. III Ur sülaləsi üçün əlverişsiz olan belə bir şəraitdə e. ə. 2003-cü ildə elamlıların və su tayfalarını birləşmiş qüvvələri Ur şəhərinə hücum edərək, İbbi-Sueni əsir edib Anşana apardılar. "Urun məhv olması haqda ağlaşma"da şəhər küçələrinin və yollarının meyitlə, torpaq qatlarının isə qanla dolduğu göstərilir. (7, 203; 210, 212; 299.)

Şumer dövlətlərinin İkiçayarasında hegemonluq uğrunda mübarizəsi e.ə. 2003-cü ildə elam və su tayfalarının Şumeri süquta uğratmasına səbəb oldu. Bununla da neçəminillik Şumer dövləti və dövrü sona yetdi.

ƏDƏBİYYAT

1. *Dövlət və din jurnalı*, dekabr 2008 s. 81-83, 86.
2. Zenon Kosidovski, “Когда солнца было богам”, М, 1968, səh, 89.
3. Y. Yusifov, *Qədim şərq tarixi*, Bakı, 1992, səh., 46, 50, 57, 58, 69, 72, 82, 86-88, 91.
4. Ə. Nicat, *Dünya sərkərdələri*, Bakı, 1995, səh., 6.
5. *Turan Jurnalı*, Bakı, 1991, səh., 118.
6. Ə. Nicat, *Karvan*, Bakı, 2000, səh., 646, 650.
7. O. Süleymanov, “AZ-YA” Bakı, 1993, s. 192, 195, 201, 203, 210, 212, 299.

РЕЗЮМЕ

ШУМЕРСКИЙ ЯЗЫК И ШУМЕР В ИСТОРИЕ

Расположенные между двух рек или жившие на территории южного двуречья и создавшие иреоглифические письма шумеры называли Шумер или же страна Шумеров. После Второй Мировой войны были исследованы все письменные источники относящиеся шумерам и было доказано то, что самое древнее государство и искусство принадлежит не древнему Египету, а Шумерам, Гегомонические (отношения) борьбы Шумеров на территории Двуречья в 2003 году до нашей эры, племена элан и су разгромили государство Шумеров. И после этих в событий завершилось тысячелетнее управление государство Шумеров.

SUMMARY

South of between the two river was called as Shumer or country of Shumer which it invented the cuneiform. After the second world war whole manuscripts that belong to Shumer, were investigated and proved that the most ancient state and the most ancient civilization were established not only at Egypt, but at the south of between the two river, especially at Shumer.

Struggle of Shumer for hegemony at the between the two river causes that in 2003 year before Christ Shumer was made kneel by Elam's and Su crews. Thus the state of Shumer and its period that covered thousand years ended.

XİLAFƏT ORDULARININ AZƏRBAYCANA GƏLİŞİ ƏRƏFƏSİNDƏ BURADA İNZİBATİ – SİYASİ BÖLGÜ

*Tariyel RƏSULOV**

Azərbaycan və ətraf bölgələrin inzibati bölgüsü məsələsinə toxunmazdan əvvəl qeyd etməliyəm ki, Ərəb Xilafəti hələ yenicə meydana gələrkən demək olar ki, bütün Orta Şərq, o cümlədən Azərbaycan və ətraf Bölgələrin ərazisi bir - biri ilə çəkişən iki qüdrətli rəqib dövlət olan Bizans və Sasani İranı arasında bölüşdürülmüşdü.

Ümumi adına “Arran” (Albaniya, Ağvank)¹ deyilən, yarımüstəqil əmirlik və ya padşahlıq şəklində İrandan asılı olan Azərbaycanın şimal rayonları daim öz daha güclü qonşuları və Xəzərlərin² işğalçılıq hücumlarına məruz qalmışdır. Bu işğalçıların təzyiqi səbəbi ilə Arran ərazisi gah bir, gah da digər daha güclü qonşudan siyasi və iqtisadi cəhətdən asılı vəziyyətə düşürdü.

Bir əyalət (kustak) kimi Sasanilər imperiyası tərkibinə daxil olmuş Azərbaycanın cənub bölgəsi də Bizans ilə İran arasında tez - tez baş verib bəzən on illərlə davam edən dağıdıcı müharibələr nəticəsində ağır məhrumiyyətlərə qatılmışdır³.

Ərəb xilafəti adlı bir dövlətin hələ dünyada olmadığı bir vaxtda, VI əsrin axırlarında həm Azərbaycan, həm də Arran ərazisi Sasanilər imperiyasının tərkibinə daxil olub İberiya və Ərməniyyə əraziləri ilə birlikdə imperiyanın dörd inzibati vahidindən biri olan Şimal canişinliyi (Qafqaz kustakı) təşkil edirdilər. Sasanilər dövründə İranın inzibati bölgüsü haqqında məlumata əd - Dinəvərinin əsərində bu şəkildə rast gəlirik:

“Kisra Ənuşirəvan ölkəni dörd hissəyə böldü və bunlardan hər biri bir nəfər rəis tərəfindən idarə olunurdu. Dörd hissədən biri Xorasan, Sicistan və

* AMEA Əlyazmalar institutunun aspirantı

¹ Ziya Bünyadov, Azərbaycan VII - IX əsrlərdə, “Azərnəşr”, Bakı 1989, səh. 39

² А. И. Якубовский, Ибн Мискавейх о походе русов в Бердаа в 332 – 943 - 944 г. стр. 74

³ Z. Bünyadov, a. ç. ə. səh. 39

Kirmandan, o birisi - İsfahan, Qum, Cibəl, Azərbaycan və Ərməniyyədən, üçüncüsü - Fars, əl - Əhvaz və əl - Bəhreyn, dördüncüsü - İraqdan tutmuş Rum ölkəsinin sərhəddinədək uzanan yerlərdən ibarət idi”⁴.

Lakin günümüzdə bizə məlum olmayan qədim pəhləvi mənbələrindən istifadə etmiş Təbərinin qədim ərəb mənbələrindən verdiyi məlumatda deyilir ki, imperiyanın dörd əyalətə (kustaka) bölünməsi hələ I Xosrovdan əvvəl mövcud idi. Xosrov taxta çıxandan sonra “İranın dörd ölkəsini idarə edən dörd Sepəhbudə məktub göndərdi”. Məktublardan biri “Azərbaycan, Ərməniyyə və qonşu bölgələrin Sepəhbudu Zədüyyə ibn ən - Nahiracana göndərilmişdi”⁵.

I Xosrova qədər Sepəhbud adlanan baş hərbi rəis vəzifəsini bir nəfər daşıyırdı. I Xosrov bu vəzifəni dörd nəfər arasında böldü:

“Sərq, yəni Xorasan və qonşu torpaqlar Sepəhbudu, Qərb (Məğrub) Sepəhbudu, Cənub (Nimruz), yəni Yəmən Sepəhbudu, Azərbaycan və qonşu torpaqlar, yəni Xəzərlər Sepəhbudu”⁶.

Kustaklar da öz aralarında daha xırda vahidlərə bölünürdü və bu vahidlərdən hər biri tarixən əmələ gəlmiş ərazi və etnik şəraitə uyğun olaraq nisbətən daha az və ya nisbətən daha çox müstəqil vilayətdən (şəhərdən) ibarət idi. Şimal kustakına 13 belə vilayət (şəhər), o cümlədən Azərbaycan (Atrpatakan), Ərməniyyə (Ərmən), İberiya (Varçan), Arran (Ran), Balasakan, Sisakan və digər vilayətlər daxil idi⁷.

İbn Xordadbeh təsdiq edir ki, Qərb və ya Şimal vilayətləri Sasanilər imperiyasının dördüdə bir hissəsini təşkil edirdi və Azərbazqansepəhbud adlanan ölkə Şimal sepəhbudunun hakimiyyəti altında idi. Bu hissəyə Azərbaycan, Ərməniyyə, Rey, Arran və başqaları daxil idi. Bundan başqa da padşahlara verilən adlardan danışan İbn Xordadbeh bildirir ki, hələ I Ərdəşir (hak: m. 224 - 241) Azərbaycan və digər ölkə padşahlarına şah adı vermişdi. Məsələn, Azərbazqan şah, Şiryan şah, Baraşkan şah (Azərbaycanda), Allan şah, Filan şah (Arran) və i. a.⁸

⁴ Z. Bünyadov, a. ç. ə. səh. 39

⁵ Н. Б. Пигулевская, Города Ирана в раннем средневековье, стр. 169 - 173

⁶ Z. Bünyadov, a. ç. ə. səh. 39

⁷ В. Г. Луконин, Иран в эпоху первых Сасанидов, стр. 19 - 24; J. Marquart, Eransahr, səh. 108 - 136

⁸ Z. Bünyadov, a. ç. ə. səh. 40

Azərbaycan bu Şimal canişinliyində mühüm strateji mövqe tutaraq, imperiyaya girən yolları həm Şimalda Xəzərlərdən, həm də Qərbdə Bizansdan qoruyurdu. Xəzərlər Arran və Azərbaycana başqalarına nisbətən daha tez - tez basqın edirdilər. Buna görə də Sasani şahları öz sərhədlərini möhkəmləndirməyə son dərəcə əhəmiyyət verirdilər.

“Ağvan tarixi”ndə Sasani şahlarından II Şapurun (309 - 379) hökmranlığı zamanı xəzərlərin təqribən 350 - ci ildə Arrana basqını haqqında anaxronik məlumat vardır:

“Külli miqdarda xəzər Çoqay qapısından keçib, bizim ölkəyə girmişdi. Şapur Assuriya, Xorasan və Xarəzmdən saysız - hesabsız ordu və Atrpatakan əyalətindən çoxlu qoçaq Azəriləri, albanları və Qafqaz dağlarının vəhşi xalqlarından 12 tayfa toplayıb bu böyük qüvvə ilə yürüşə başlayaraq, onların qarşısına çıxdı”⁹.

Lakin xəzərlərə qarşı ciddi tədbir görən ilk İran şahı I Qubad (Kavad: 446 - 531 - ci illər) olmuşdur. Onun sərkərdələrindən biri Dinavərədək gəlib çıxan xəzərləri təqib edərək, Cürzan (indiki Gürcüstan ərazisi) və Arranı onlardan geri aldı. “O, Arran ölkəsinə daxil oldu və ər - Ras (Araz) adı ilə məşhur olan çayla Şirvan arasında olan bütün torpaqları tutdu”¹⁰.

Bundan sonra I Qubad özü Arrana gəldi, burada Bərdə, Beyləqan, Qəbələ¹¹, Dərbənd və Şəki şəhərlərini salıb möhkəmləndirdi (Bu məlumat haqqında mərhum Ziya Bünyadovun xüsusi qeydinə nəzər salmağımız maraqlıdır)¹². Qubad Şirvandan tutmuş “Bablan” adlanan keçidə qədər çiy kərpicdən hasar çəkməyə başladı. Bu hasarın tikintisini Qubadın oğlu I Xosrov Ənuşirəvan (531 - 578) başa çatdırdı və daha şimala doğru Bab əl - Əbvab¹³ şəhərini möhkəmləndirdi. Çünki, o belə hesab edirdi ki, Qafqazda hökmranlığı təmin edilməsi öz imperiyasının rahatlığı üçün birinci şərtidir.

⁹ Z. Bünyadov, a. ç. ə. səh. 41

¹⁰ Bəlazuri, Fütühil-büldan, əlyazma nüsxəsi, səh. 194; D. M. Dunlop, The History of the Jevnich Khazars, p. 20

¹¹ Bəlazuri, yuxarıda adı çəkilən əsərdə yazır: Qəbələyə gəldikdə isə, bu şəhər antik dövr tarixçilərinə görə hələ b. e. I əsrində mövcud idi.

¹² Bu məlumat ilk dövrlərin ən yaxşı və mötəbər mənbələrindən biri hesab olunan əl - Bəlazuridən götürülmüşdür.

¹³ Bəlazuri, eyni yerdə; E. A. Пахомов, Краткий курс истории Азербайджана, стр. 12; М. М. Дяконов, Очерк истории древнего Ирана, стр. 307 – 314.

Ənuşirəvanın öz imperiyasını dörd böyük əyalətə böldüyünü bildirən Təbəri qeyd edir ki, Azərbaycanın qonşusu “Xəzər ölkəsi olmuş və bu yeri Sul adlanan xalq tutmuşdu”¹⁴. Təbərinin dediyinə görə, xəzərlər Azərbaycana soxulan zaman Ənuşirəvan onlara qalib gəldi və tutduğu on min xəzəri ölkədə yerləşdirdi. Ənuşirəvan gələcəkdə şimaldakı cəngavərlər tərəfindən baş verə biləcək hücumları dəf etmək üçün qalanı, Bab əl - Əbvab (Dərbənd) şəhərini saldı. Bu şəhər Çoqa ilə birlikdə əvvəlcə Sasanilər dövründə İranın, sonralar isə Ərəb xilafətinin şimal sərhədlərində güclü bir istehkam idi¹⁵.

“Ağvan tarixi”nin müəllifi yazır ki, Dərbənd istehkamları və qalasını tikmək üçün “İran şahları ölkəmizi (Arranı) taqətdən saldılar. Bu qərribə binanı tikmək üçün memarları səfərbərliyə alan və çoxlu müxtəlif material axtarıb tapan İran şahları həmin tikinti vasitəsi ilə Qafqaz dağı ilə Şərq (Xəzər) dənizi arasındakı keçidləri qapalı saxlayırdılar”¹⁶.

Qeyd etmək lazımdır ki, Bizans ilə Sasani imperiyası arasında Arranı ələ keçirmək üstündə gedən mübarizədə təkcə siyasi deyil, iqtisadi məqsəd də güdülürdü. Bu mübarizənin ən qızğın çağında şimaldan xəzərlər və digər köçəri xalqlar Bizansın köməyinə gəldilər, çünki onlar Arran və Azərbaycanın zəngin şəhərləri hesabına varlanmağa can atırdılar.

Mənbələrdə yadellilərin basqınları dövründə Azərbaycan xalqının dözdüyü məhrumiyyət və çəkdiyi məşəqqətlər haqqında da, müxtəlif

¹⁴ Z. Bünyadovun dəlillərinə görə Ərəb mənbələrindəki “Sul xalqı”, “Sul keçidi”, “Sul qapıları”, “sərhəd vilayəti Sul”, “böyük Sul şəhəri” digər mənbələrdə olan “Çoqa (Çora)” adının eynidir. “Ağvan tarixi”ndə adı çəkilən “Çoqa ölkəsi”, “Dərbənd yaxınlığında olan Çoqa şəhəri” indiyədək bəzi tədqiqatçılar tərəfindən Dərbənd şəhəri ilə eyniləşdirilir. Dərbənddən əvvəl əmələ gəlmiş Çoqa şəhəri Dərbəndin cənubunda yerləşirdi. Bu şəhərin xarabalıqları indi Torpaqqala adlanır və Belici dəmir yol stansiyasıdır. Sul və ya Çoqa haqqında bax: A. С. Башкиров, Изучение памятников старины Дагестана; М. Исаков, Исчезнувший город в Дагестане; В. Г. Котович, Дагестан в III - V вв. М. И. Артамонов belə hesab edir ki, sonralar şəhər Dərbənd adlanmışdır. Ancaq bu fikir Dağıstan tarixçilərinin və arxeoloqlarının əsərlərində rədd edilir.

¹⁵ Ziya Bünyadov bu haqda yazır: Dərbəndin şimal divarında pəhləvi dilində yazılar vardır. Bu yazılar sübut edir ki, qalanın tikintisinə vergiləri yığan və Atrpatakan (Azərbaycan) dövlət tikintisinin başçısı Barzinş başçılıq edirdi. Dərbənd divarının tikintisi 567- ci ildə qurtarmışdır. Bu yazılar barədə bax: E. А. Пахомов, К истолкованию пехлевийских надписей Дербенда.

¹⁶ E. А. Пахомов, Крупнейшие памятники сасанидской архитектуры в Закавказье, стр. 39, 40 – 43; Памятники Азербайджанского зодчества эпохи Низами, стр. 8; К. В. Тревер, Очерки..., стр 271 – 272; М. И. Артамонов, История Хазар, стр. 117 – 119.

işğalçıların zülmünə qarşı onların qəhrəmanlıq mübarizəsi haqqında və bu mübarizənin işğalçılar üçün çox böyük güc sərf etmək və çoxlu hərbi qüvvə səfərbərliyə almaq bahasına başa gəldiyi haqqında məlumat verilir.

İran - Bizans müharibələri seriyasında 628 - ci ilədək uzanan son müharibə 603 - cü ildə II Xosrovun yürüşü ilə başlanmışdı. Bizansa qarşı müharibə iranlılar üçün əlverişli keçirdi və onlar bir neçə il ərzində çoxlu vilayət tutmağa və imperiyanın paytaxtı Konstantinopolun özünə yaxınlaşmağa nail olmuşdular¹⁷.

610 - cu il oktyabrın 5 - də İrakli Bizans taxtına çıxdı. O, II Xosrov ilə barışığa girməyə cəhd etdi, lakin Xosrov romalılarla barışıq bağlamadı, hətta digər vilayətləri də onların əlindən aldı. İranlılar 622 - ci ilədək Pont sahilindən şərqdəki bütün Roma torpaqlarını tutdular.

İranlıların müvəffəqiyyətləri 623 - cü ilədək davam etdi. Həmin il İrakli iranlılar üçün əlverişli olan bir barışıq bağlamağa II Xosrovun razılıq vermədiyini gördükdə böyük bir ordu toplayıb, dolama yol ilə, Kolxida və İberiyadan keçərək İran üzərinə getdi.

Bizans ordusu Dvini tutdu, Azərbaycana soxuldu və Naxçıvanı işğal etdikdən sonra Arazı keçdi. Sonra Cənubi Azərbaycanın paytaxtı Qazaka tutuldu və atəşpərəstlərin bu şəhərdəki baş məbədi bizanslılar tərəfindən dağıdıldı¹⁸. Gürcü mənbələrində İraklinin bu səfəri bir qədər başqa şəkildə təsvir edilir:

“Stepanozun padşahlığı zamanı (600 - 619) imperator İrakli Azərbaycan və Şirvanı istila etdikdən sonra Gürcüstan ərazisinə girdi və gürcüləri məğlub etdikdən sonra onların padşahı Stepanozu öldürdü”¹⁹.

İrakli çoxlu əsir və külli miqdarda qiymətli şey ələ keçirdikdən sonra öz qoşunlarını qışlamaq üçün Arrana apardı. Bizans əsgərləri ölkədə özbaşınalığa başladılar. Bu haqda “Ağvan tarixi”nin müəllifi öz əsərində belə yazır:

“Saysız - hesabsız yunan ordusu gələndən sonra sürətlə axan bir çayın yaxınlığındakı Kaqankaytuk kəndi ətrafında ordugah qurdu. Bu ordu keçdiyi gözəl üzümlük və tarlaları tapdayıb viran etdi. Oradan çıxdıqdan sonra isə

¹⁷ Н. В. Пигулевская, Византия и Иран..., стр. 189

¹⁸ К. П. Патканов, Опыт истории династии Сасанидов... стр. 67.

¹⁹ М. Джанашвили, Известия грузинский летописей и историков о северном Кавказе и России, стр. 23.

Trtu (Tər - tər) çayı kənarında yerləşən Divdəkan kəndi yaxınlığında düşərgə saldılar”²⁰.

Qeyd etdiyimiz kimi, hələ Xosrov Ənuşirəvan dövründə Albaniyaya 10 min xəzər köçürülmüşdü. Xəzərlərin əlində olan Qəbələ şəhərində onların inzibati mərkəzi yerləşirdi²¹. Çox ehtimal ki, xəzərlər cənuba doğru növbəti hücumları zamanı məğlubiyyətə uğradıqda, Albaniyanı tərk etmədilər, sadəcə Albaniya ərazisində əvvəlki hərəkət yerlərinə, Qəbələyə qayıtdılar. Burada onlar öz soyğunçu yürüşləri üçün əlverişli hadisələrin baş verməsini gözləməyə başlayaraq, qərbdə çox ehtimal ki, indiki Gürcüstan sərhədlərinədək, cənubda isə Kür çayınadək uzanan, şübhəsiz, böyük bir ərazini nəzarət altında saxladılar. Onlar şərqdə öz mərkəzi hakimiyyətləri ilə daimi əlaqə saxlayaraq təkcə Dərbənd keçidini deyil, Dərbənddən qərbdəki bütün dağ keçidlərini (Ağbulaq, Salavat keçidləri, Bazardüzü dağındakı iki keçidi) də diqqətlə nəzarət altında saxlayırdılar. Çünki, bu keçidlərdən ən qısa müddətdə Albaniya ərazisinə qoşun yeritmək olardı.

Beləliklə, deyilənlərə yekun vuraraq, belə nəticəyə gəlmək olar ki, ərəblərin hücumu zamanı Azərbaycanın bütün cənub hissəsi Sasanilər imperiyasının tərkibində qalmaqda davam edirdi. Azərbaycanın şimalı (Arran, Albaniya) və ümumiyyətlə Qafqaz ərazisi isə Qafqaz dağlarının ətəklərində yerləşən xəzərlərin tez - tez hücumlarına məruz qalırdı. Eyni zamanda ölkədə Sasanilərin canişini - mərzban qalırdı ki, bu da Qafqazın çox hissəsinin, əsasən də Albaniyanın İrandan vassal kimi asılı olduğunu göstərir. Eyni zamanda Arran sakinləri xəzərlərə bac verməli olurdu və xəzərlərlə bir çox il ərzində edilən mübarizə isə ərəblərin bu ölkəni asanlıqla təbəçilik altına almalarında öz rolunu oynadı.

²⁰ Z. Bünyadov eyni əsərdə yazır: Uti vilayətində “Böyük kənd” iti axan çayın (Tər - tər çayının) yaxınlığında bir dağın ətəyində yerləşir. Ərəb coğrafiyaşünasları bu yeri Kalkatus adlandırır və göstərilir ki, bu yer Bərdədən Dəbilə gedən ticarət yolu üzərində, Bərdənin 9 və Matrisin 13 fərsəxliyindədir. əl - İdrisi isə Kalatusu “hasarlı kiçik şəhər” adlandırır. Z. Bünyadovun verdiyi məlumata görə 1902-ci ildə Kaqankat kəndi xərəbələrinə bir neçə Azərbaycanlı ailə yaşayırdı. Bu kənd Divdəkan kəndi xərəbələri ilə Tərtərin sol sahilində “Qarı körpüsü” yaxınlığında tərk edilmiş Metagis kəndi arasında idi.

²¹ Xəzərlərin Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində məskunlaşması barəsində Z. Bunyadov bunları qeyd edir: Xəzərlər o dövrlərdə nəinki Qəbələdə, indiki Qusar və Mingəçevir şəhərlərinin ərazisində də yaşamışlar. Mingəçevir və Sarkelin ərazisində aşkar olunmuş katakomba şəkilli qəbirlərin oxşarlığı bizim bu məsələdə əminliyimizə əsasdır. Hal - hazırda da Qəbələ və digər qonşu vilayətlərin ərazisində “Xəzəri” adlı kəndlər vardır.

SUMMARY

Migration of Arabs to newly seized countries and settling down in these countries began after Arab power became stronger in the captured areas. Migration of Arabs to newly seized countries was expressed firstly in the form of setting up military armed camps where the caliph's vicars lived, secondly capturing certain area of nomadic Arab tribes. The armed camps in short time became the center of city life mainly a place where type of culture of common Muslim established.

РЕЗЮМЕ

Переселение арабов в ново - завоеванные страны, а также их поселение там началось после укрепления власти арабов на завоеванных территориях. Иммиграция арабов в ново-завоеванные страны осуществлялась, во-первых, в виде разбивки военных лагерей для проживания наместников, во - вторых, занятия определенной территории бедуинами. Лагеря вскоре становились центрами городской жизни, главным образом, местом создания типа общей мусульманской культуры.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ziya Bünyadov, Azərbaycan VII - IX əsrlərdə, “Azərnəşr”, Bakı 1989.
2. Bəlazuri, Fütuhil-büldan, ərəbcə əlyazma nüsxəsi. AMEA Əlyazmalar institutunun arxivi, şifrə- b/736
3. D. M. Dunlop, The History of the Jevvich Khazars.
4. А. Й. Якубовский, Ибн Мискавейх о походе русов в Бердаа в 332 – 943 - 944 г.
5. В. Г. Луконин, Иран в эпоху первых Сасанидов.
6. Е. А. Пахомов, К истолкованию пехлевийских надписей Дербенда.
7. Е. А. Пахомов, Краткий курс истории Азербайджана.
8. Е. А. Пахомов, Крупнейшие памятники сасанидской архитектуры в Закавказье.
9. М. Джанашвили, Известия грузинский летописей и историков о северном Кавказе и России.
10. М. М. Дяконов, Очерк истории древнего Ирана.
11. Н. Б. Пигулевская, Города Ирана в раннем средневековье.

NƏSİMİ POEZİYASINDA ƏRUZ VƏZNİ

*Ülviyyə SƏLİMBƏYOVA**

Türk tədqiqatçısı İsmayıl Həbib çox doğru olaraq qeyd etmişdir ki, “ərəblər islam millətlərinə iki şey verdilər: İslam dini və Əruz vəznı”.

Hələ orta əsr əruzçuları Allah /c.c/ kəlamı olan Qurani-Kərimdə və Peyğəmbərimizin /s.ə.s/ hədislərində əruz vəznində söylənmiş bir neçə ayə və cümləyə rast gəldikləri üçün əruz vəznini şərəfli elm saymış, şeirin, nəzmin vəzninin düzgün olub-olunmadığının yoxlanılmasında əsas meyar olduğuna görə bu elmin yerini yüksək qiymətləndirmişlər.

Əruz vəznı V-VI əsrlərdən etibarən ərəb poeziyasına qədəm qoymuş və bu poeziyada öz ilkin xüsusiyyətlərini göstərməyə başlamışdır. Sonralar əruz vəznı və bu vəznə bağlı olan şeir sistemi bütün ərəb poeziyasına hakim kəsilmişdir.

Əruz vəznı V-VI əsrlərdən ərəb poeziyasında işlənməyə başlasa da, ərəb əruz elminin yaradıcısı olan Xəlil ibn Əhmədın yaşadığı dövrə, yəni VIII əsrə qədər öz inkişafında elə bir ciddi dəyişikliklərə uğramamışdır. Xəlil ibn Əhməd ərəb şeirinin nəzəriyyəçisi olmaqla bərabər, eyni zamanda onun reformatoru hesab edilir. [1, 4].

Əruz vəzninin tarixi mənşəyinə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, zahirən ümumi halda götürsək, ərəb xalqı arasında bu vəznin inkişaf edib yayılması tarixən uzaqlara gedib çıxır, belə ki, cahiliyyət dövründə, yəni islamiyyətdən əvvəl bu vəznin bəzi bəhr növləri artıq xalq arasında yayılmışdı, çünki islamiyyətin zühurundan əvvəl yeddi şairin bu vəznə yazmış olduğu şeirləri Məkkənin divarında asılmışdı ki, bu da “səb-eyimülləqə”-yəni “yeddi asılmış” adlandırılmışdır və eləcə də peyğəmbərimizin və eyni zamanda ayrı-ayrı imamların dövrlərində bu vəznə yazan məşhur şairlər olmuşdur ki, bunlara misal olaraq, biz Əbubəkr Valibini, İmrul Qeysi, Əbdüllah ibni Rəbahəni, Kəəb ibni Maliki,

* BDU. Magistr, II kurs.

Fərəzdəqi, Dibəli və xüsusi olaraq şeirdən bir divan bağlamış Əli əleyhissəlamın özünü göstərə bilərik. Bütün bunlara baxmayaraq, əruz vəznini bir elm kimi Bəsrə nəzəriyyəçi alimi Xəlil ibn Əhməd tərəfindən sistemləşdirilmiş, alim “fəələ” feli üzərində əvvəlcə bu vəznin təfilələrini-qəliblərini, sonra isə bu təfilələr vasitəsilə əruz vəzninin ayrı-ayrı bəhrlərini və həmin bəhrlərin müxtəlif növlərini sistemləşdirərək, hər bəhrin məzmununa uyğun ona adlar vermişdir.

Ərəb şeirinin vəznini sistemləşdirmək Xəlili həmişə düşündürmüşdür. Nadr bin Şumeyyil yazır: “Bir dəfə poeziya biliciləri qrammatikadan danışaraq Xəlilin yanından keçərkən o: “Bunlara öz əslləri (nəzəriyyələri) lazımdır” demiş və əruzunu yaratmışdır.”

Ərəb dilinin, şeirinin və musiqisinin incəliklərini dərindən bilən Xəlil ibn Əhməd bunlardan çıxış edərək ərəb şeirinin və eyni zamanda ərəb dilinin ritmik vahidlərini kəşf edərək onları səbəb, vətəd, fasilə adlandırmışdır. [2, 12].

Əruz vəznini klassik şeirimizin əsas vəznini olduğu üçün onun oxunuşu, bu vəznin həssaslıqla qavranılıb, dərindən mənimsənilməsi mühüm bir problem hesab olunmalıdır.

Əruz elmini bilmədən Nəsimi poeziyasını düzgün və dəqiq duyub dərk edə bilmərik. Nəsimi yaradıcılığı “Sima” ənənələri ilə (musiqi ritmi, taktı) bağlı olduğu üçün, şairin qələmə aldığı bütün şeirlər də takt, ritm üzərində bərqərarlıdır. Takt, ritm də birbaşa əruzun mayasını, nüvəsini təşkil edir.

Nəsiminin istedadı birinci növbədə doğma xalqının zəngin şifahi dastanlarından, “Dədə Qorqud” kimi epik abidələrindən, xalq şeirinin ənənələrindən qüvvət almış, Xaqani, Nizami kimi böyük sələflərinin humanist dünyəvi irsi ilə tərbiyələnmişdir. Bu qaynaqlar Nəsiminin XIV əsrdə ana dilində kamil sənət nümunələri yaratması üçün qiymətli zəmin təşkil etmişlər. Eyni zamanda Nəsimi ərəb, fars dilləri vasitəsilə Şərq xalqlarının elmi və bədii yaradıcılıq sahəsində əldə etdikləri nailiyyətlərlə orijinaldan tanış olmuş, Yaxın Şərqin böyük sənətkarlarının, filosoflarının əsərlərindən öyrənmişdir.

Nəsimi fars dilində də şeirlər yazmış, təxminən beş min misradan artıq farsca divan yaratmış, ərəb ölkələrinə səyahəti zamanı bu yerlərdə öz ideyalarını yaymaq məqsədilə ərəbcə də şeirlər qələmə almışdır. Ancaq, diqqətəlayiqdir ki, o, öz yaradıcılığında şüurlu surətdə böyük üstünlüyü

doğma ana dilinə vermiş, bu dildə on iki min misradan artıq böyük bir divan bağlamışdır.

Nəsiminin dərin məzmunlu fəlsəfi lirikası, dövrünün mütərəqqi ideyalarını tərənnüm edən dolğun əsərləri, Azərbaycan, fars və ərəb dillərində yazdığı şeirləri təkcə doğma vətəninə deyil, Orta Asiya, Anadolu, İran, İraq, Ərəbistan və Şərqi bir çox mədəni mərkəzlərində də geniş yayılmış, əsasən “Divan” şəklində bağlanaraq intişar tapmışdır. Şərqi bir çox əlyazma xəzinələri və kitabxanalarının fəxri olan bu “Divan” nüsxələri şairin ədəbi-bədii irsinin qiymətli nümunələridir.

Aydındır ki, əruz vəzn Azərbaycan şeirinin şöhrətlənməsində böyük rol oynamış, onlarca fəlsəfi, aşiqanə, didaktik lirika nümunələri bu ölçüdə yaradılmışdır. Nəsimi, Qazi Bühranəddin, Kişvəri, Həbib, Xətai, Füzuli, Qövs kimi sənətkarların irsində əruzun çox böyük rolu vardır.

XIII-XIV əsrlər ana dilli poeziyamızın ərəb şeirinin vəzn olan, ərəb dilinin qayda-qanunları əsasında yaranan əruzla qarşılaşdığı ilk əsrlərdir.

XIII-XIV yüzilliklər ana dilli ədəbiyyatımızın epik əsər müəllifləri ilə yanaşı lirik növdə yazan sənətkarları da əruzun Azərbaycan şeirinə tətbiqində və milli poeziyada “həll olunmasında” mütərəqqi və diqqətəşayan işlər görmüşlər. Bu mənada ana dilində divanı hal-hazırda əlimizdə olduğundan İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığına, məhz, bu yöndən daha çox dəyər vermək mümkündür.

Azərbaycan əruzunun sabitləşməsi və çiçəklənməsində filosof şair, mənə və bəlağət fəhisi İmadəddin Nəsiminin müstəsna xidmətləri olmuşdur. O, ana dilində nöqsansız bir əruzda yazıb yaratmış, Füzulidən iki əsr əvvəl “türk ləfz ilə”, “nəzmi-nazik” yaratmağın mümkünlüyünü sübuta yetirmişdir. XIII-XIV əsrlər ana dilli şeirimizdə başqa sənətkarların yaradıcılığında Q.Bühranəddin də daxil olmaqla bu və ya digər dərəcədə nöqsanlar tapmaq mümkün olsa da, İmadəddin Nəsimi bu mənada kamilliyi tamamilə hifz edən bir sənətkar kimi diqqəti cəlb edir. O, əruz vəzninə o qədər həssaslıqla yanaşır ki, bəzi şeirlərində hətta vəznin qəlibini də verir. [3, 128].

Nəsimi şeirinin vəzn və ahəng xüsusiyyətləri ilə hətta səthi tanışlıq, şairin o zaman “elmi-əruz” adlanan çox mürəkkəb ərəb vəzninə nə qədər mükəmməl bələd olduğunu, ondan nə dərəcədə sərbəst istifadə etdiyini aydın göstərir. Lirik şairlər içərisində Nəsimi qədər müxtəlif və rəngarəng

vəznlər işlədən şair çox azdır. Nəsimi ərəb, fars, Azərbaycan şeirində vəznləri məharətlə seçmiş, şəkil və ahəng etibarilə öz ruhuna, yüksək ədəbi zövqünə və Azərbaycan dilinin ahəng və xüsusiyyətlərinə daha çox uyğun olan vəznlərdən istifadə etmişdir.

Nəsiminin işlətdiyi vəznlərin mühüm qismi ərəb şeirində çox yayılmayan, lakin Azərbaycan dilinin təbiətinə daha yaxın vəznlərdir. Nəsimi yaradıcılığında əruzun bəhrlərinin sayına gəldikdə, burada da mübahisəsiz keçinməyib. M.Quluzadə müəllifi olduğu “Böyük ideallar şairi” monoqrafik kitabında Nəsiminin işlətdiyi əruz vəznindəki bəhrlərin sayını 10-a qədər vurğulayır. Yaqub Babayev isə, özünün “XIII-XIX əsrlər ana dilli şeirimizdə vəzn problemi” məqaləsində şairin bəhrləndiyi əruz vəzninin bəhri sayını 9 rəqəmi ilə nişan verir.

Ümumiyyətlə, Nəsimi əruz vəzninin 10 bəhrindən istifadə etmişdir. Həmin bəhrlər bunlardır:

Həzəc; Rəməl; Rəcəz; Mütəqarib; Müzare; Müctəss; Xəfif; Münsərih; Səri; Kamil.

Nəsimi Nizaminin seçib işlətdiyi bəhrlərə: bəhri-səriyə (“Sirlər xəzinəsi”), bəhri-həzəcə (“Xosrov və Şirin”), bu bəhrin daha başqa bir qoluna (“Leyli və Məcnun”), bəhri-xəfifə (“Yeddi gözəl”); Xaqani qəzəllərindəki bəhrlərə, xüsusilə həzəc bəhrinin vüqar və əzəmət ruhu ifadə edən cüzlünə (“Mədain xərəbələri” kimi) çox rəğbət göstərmişdir. [4, 81].

Nəsiminin vəzn xüsusiyyətlərini göstərmək üçün bəzi nümunələrin təhlili üzərində dayanmaq maraqlı olardı.

Şairin böyük məharətlə istifadə etdiyi “həzəc” bəhrində yazdığı qəzəllərə nəzər salaq: (Həzəc bəhri səslərin onda düzgün düzlüşünə görə həzəc adlandırılmışdır. Təhəzzüc-səsin təkrarı, tərənnümü deməkdir. [5, 80]. (Süruri “Bəhrül-maarif” adlı əsərində həzəci tərif edərkən: həzəc tərənnüm ilə xoş gələn avaza derlər və əcəm fazilləri bəhri-həzəc ilə iqtida edə gəlmişlərdir və bu bəhrə həzəc derlər, ərəblər tərənnüm etdikləri üçün.) [6, 12].

Həzəc bəhrinin əsas vəzni belədir: məfAİllün məfAİllün məfAİllün məfAİllün. Həzəcin bu əsas forması fars və ərəb şeirinin sövti-quruluşu ilə daha çox uyğundur. Buna görə də Azərbaycan dilinin qısa hecalıq xüsusiyyətlərinə ən az müvafiq gələn bir vəznidir. Nəsimi bu vəznin ahəngini Azərbaycan dilinin xüsusiyyəti ilə uyğunlaşdırmağa çalışmışdır.

Məyər həqdən ziyan gördün ki, batil qəvlə yapışdın,
Çevirdin üzünü həqdən, saqın kim, həq deyil batil.

Bu misraların təqtisindən aydın görünür ki, Nəsimi vəznin ahənginə heç də uymayan xalis azərbaycanca “yapışdın” və “üzünü” kimi qısa hecalı sözləri işlətməkdən çəkinməmiş və bu sözləri süni surətdə uzatmaq məcburiyyətində qalmışdır. [7, 81-82].

Həzəc bəhrinin ikinci şəkli sayılan: məfAİlün məfAİlün fəUlün qəlibi Nəsiminin ən çox sevdiyi vəznədir. Vəznin qəlibini işarələrlə bu cür nişan vermək olar: ~--- | ~--- | ~-- . Bu qəlib ərəb və fars əruzlarında həzəci-müsəddəsi-məhzuf, Azərbaycan əruzunda üçbölümlü naqis həzəc adlanır.

Nəsimidən vəznin bu növünə aid bir misal:

Əgərçi candasan, candan nihansan,
Degilsən candan ayrı, bəlkə cansan. [8, 180].

Ümumiyyətlə, həzəc bəhrinin 15-ə qədər şəkli vardır ki, Nəsimi bunlardan daha yüngül, daha oynaq, axıcı olanları seçmiş və şeirlərinə rəngarəng musiqi ahəngi vermişdir. Bu da birbaşa Nəsimi şeirinin “Sima” ənənələri (musiqi, takt, ritm ənənələri deməkdir) ilə bağlı olduğuna bariz nümunədir.

Həzəc bəhrinin Nəsimi yaradıcılığında işlənmə sayına gəldikdə isə, şair 74 şeirini əruzun bu bəhrində qələmə almışdır.

Rəcəz bəhri İmadəddin Nəsimi poeziyasında xüsusi mərhələ təşkil edir. Bu bəhr üç hissə üzərində qurulduğu üçün rəcəz adlandırılmışdır. Bu sözün əslə dəvədən götürülmüşdür. O ayaqlarından birini yerdən götürüb üç ayağı üzərində dayanan dəvəyə oxşadılmışdır. Bu sözün mənasının daha tutarlı izahı dəvə ağrıya, xəstəliyə və zəifliyə məruz qalaraq titrəyərkən işlədilən “naqəṭun raczə’u” /titrəyən dişi dəvə/ kəlməsi ola bilər. Bu vəzn titrək olduğundan həmin ifadəyə oxşadılaraq rəcəz adlanmışdır. Onun əslə ərəb şeirində müstəfilün təfiləsinin altı dəfə (Azərbaycan şeirində 4 dəfə) təkrarından ibarətdir. [9, 83].

Rəcəz bəhrinin hələlik bizə yalnız 4 növü məlumdur. Bu bəhrin birinci növü dörd müstəfilün (مستفعلن) təfiləsinin təkrarlanması ilə yaranır. Bu bəhrdə ən çox şeirlər yazan şairimiz İmadəddin Nəsimi olmuşdur. Özünün 47 şeirini rəcəz bəhrində qələmə almışdır.

Nəsimidən bir misal:

Ey nazı çox dilbər, məni yandırma hicrin narinə,
Çox yanırım pərvanətək şəmi-rüxün ənvarinə. [10, 57].

Eynazıçox-müstəfilün, dilbərməni-müstəfilün, yandırmahic-müstəfilün.
Şəmirüx-müstəfilün, nənvarinə-müstəfilün.

Çoxyanıram-müstəfilün, pərvanətek-müstəfilün, şəmirüx-müstəfilün,
nənvarinə-müstəfilün.

İmadəddin Nəsimidə rəcəz bəhrinin ikinci növü olan müstəfilün təfiləsinin iki dəfə təkrarına şairin bir neçə qəzəl-müsəmmətlərində rast gəlirik. Aşağıda Nəsiminin misal gətirilən qəzəl-müsəmmətlərinə nəzər salaq:

/ - - - - / - - - - / x 2.

Tərk etmişəm din, əqlü can,
Mən eşqi-canan məstiyəm,
Tərk etmişəm dil, xanüman,
Mən eşqi-canan məstiyəm. [11, 151].

Və ya:

/ - - - - / - - - - / x 2.

Yüz min cəfa qılsan mənə,
Mən səndən üz döndərmənəm.
Canım ola qurban sənə,
Mən səndən üz döndərmənəm. [12, 152].

Bu qəzəl müsəmmətlərdə əruz və heca sintezi var. Hər iki qəzəli hecalara böldükdə 16 (8+8) ölçüsü alınır.

Nəsiminin yaradıcılığında elə tənsif-qəzəllər var ki, qəzəlin ya bütün misralarında, ya da misralarının çoxunda hecaların sayı bərabərdir. Həm də bütün misraların həm birinci yarımındakı, həm də ikinci yarımındakı hecaların sayı da bərabər və mütənasibdir. Məsələn. İmadəddin Nəsiminin 9 beytdən ibarət olan “Allahu əkbər, ey sənəm...” mətləli qəzəlinin bütün misraları 8+8=16 hecalı şeir prinsipi ilə yazılmışdır. Tənsif formasında olan qəzəlin vəznə isə rəcəz bəhrinin birinci növüdür. (4 dəfə müstəfilün.)

4 + 4 = 8

4 + 4 = 8

Allahu ək	bər, ey sənəm,	hüsnünə hey	ran olmuşam.
Qövsü qüzeh	di qaşların,	yayinə qur	ban olmuşam.
Yüzündürür	cənnət gülü,	saçın həqi	qət sünbülü.
Eşqində mən	bülbül kimi,	aləmdə də	tan olmuşam.
Kövnü məkan	dan keçmişəm,	məni şərab	ın içmişəm,
Canan yüzü	nü görmüşəm	sər ta qədəm	can olmuşam. [13,

Əvvəldən sonadək daxili qafiyə əsasında yazılmış qəzəlin misralarını bölüb alt-alta yazsaq, gəraylı formasında 8 hecalı şeir alınar:

Allahu əkbər, ey sənəm,
Hüsnünə heyran olmuşam.
Qövsü qüzehdir qaşların,
Yayınə qurban olmuşam.

* * *

Yüzündürür cənnət gülü,
Saçın həqiqət sünbülü.
Eşqində mən bülbül kimi,
Aləmdə dəstan olmuşam.

Dönə-dönə qeyd olunduğu kimi, buradan yenə də belə bir qənaət hasil olur ki, əruz heca üzərində formalaşır. Bununla da Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığında illərdən bəri formalaşan formul - yəni “heca vəznli şeirin Şah İsmayıl Xətai tərəfindən divan ədəbiyyatına gətirilməsi” fikri alt-üst olmuş olur. Çünki, İmadəddin Nəsimi yaradıcılığında çəkilən misallar artıq illər boyu formalaşmış fikrə şübhə oyadır.

Ümumiyyətlə, Nəsimi özü cəsür, fədakar insan olduğu üçün, onun şeirlərinin dili də fədakarlığa, düşmənlərini sözlə susduran bəhrə əsaslanmalı idi. Belə bir bəhrə də, əlbəttə ki, əruzun rəcəz bəhridir. Nəsimi bu bəhrədə yazdığı şeirlərində poeziya aləmində daha geniş üfüqlər açmışdır.

Rəməl bəhri bu vəznədə olan bir mahnı növü olduğu üçün bu bəhrə belə adlandırılmışdır. Deyirlər ki, vətədlərinin səbəbləri arasına daxil olaraq həsir toxunularkən onu nizamlayan iplərə oxşadığı üçün rəməl adlandırılmışdır, belə ki, rəmalə toxumaq, hörmək deməkdir. Onun əslə failAtü təfiləsinin 6 dəfə (ərəb əruzunda) təkrarından ibarətdir. [14, 88].

Rəməl bəhri növlərinin çoxluğu ilə də əruzun ən zəngin bəhrləri sırasında durur. Bu növlərin sayı haqqında məlumat müxtəlif əruzçularda müxtəlifdir. Sahib ibn Əbbadda rəməlin on bir növü, Qeys Razidə-23, Nəsir Tusidə-40, Əlişir Nəvaidə-13, Seyfi Nişaburidə-18, Əbdülnafedə-18, Əli Cəmaləddində-14, Y.Bertelsdə-18, Vəhid Təbrizidə-9, Əhməd Aymutluda (türk şeirində) - 6, Azərbaycan əruzunda (variantlardan başqa) -13 növü vardır. [15, 237].

İşlənməsi etibarilə rəməl bəzi şairlərimiz tərəfindən, hətta həzəcdən də çox işlənmişdir. Məsələn, Nəsiminin “Divan”ında [16. Nəsimi. Divan

(Səlman Mümtaz nəşri). Bakı, 1926] həzəc bəhrində 74 şeir varsa, rəməl bəhrində tuyuqlarsız 96 şeir vardır. Burada Əkrəm Cəfərin “Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzu” kitabında mərhum əruzşünasın nəzərindən qaçan bir faktı diqqətinizə çatdırmağı özümə borc bilirəm. Belə ki, Əkrəm Cəfər Nəsimi tuyuqlarını rübai kimi qələmə verir. Amma bir faktı da nəzərdən qaçıрмаq lazım deyil ki, rübai ilə tuyuğun bəhrləri başqa-başqadır. Nəsimi şeirində bunun bariz nümunələrini faktlarla göstərəcəyik. Ümumiyyətlə, bu səhv mülahizə Səlman Mümtaz (165 rübai), Cahangir Qəhrəmanov (500-dən artıq rübai) tərəfindən təkrar olunmuşdur. Maraqlı burasıdır ki, şairin bir dənə də olsun rübaisi olmaya-olmaya Nəsiminin tuyuqlarını rübai adı altında qələmə vermişlər.

Nəsiminin şeirlərindən bizə məlum olur ki, onun rübaisi yoxdur. Bu fikirlə tam bir qənaətə gəlmək olar ki, tədqiqat zamanı onun rübailəri əlimizə keçməyib, əks təqdirdə bu heç cürə ağla sığmaz ki, Nəsimi istər özündən əvvəl, istər öz müasirlərinin yaradıcılıqlarına dərinlən bələd olub, tanış olduğu bir halda özü rübai yazmamış olsun. Bir də bir faktı da nəzərdən qaçıрмаq lazım deyil ki, Nəsiminin ana dilində yazdığı “Divan”ının bir nüsxəsi Misirdə yandırıldığından belə bir ehtimal ola bilər ki, Nəsiminin rübailəri də məhz bu yandırılan “Divan” içərisində olmuşdur.

Nəsiminin belə bir tuyuğu vardır:

Ey üzün ayatı-ənvari-sifat,
Zülfü xalın sureyi-“Vəlmürsəlat”,
Ayağın tozinə dəyməz kainat,
Faülatün faülatün faülat.

Nəsimi kimi bir düha, “Şeir sənətinin sultanı”, düşünürük ki, sözün kasadlığından əziyyət çəkməmişdir. Yuxarıda misal çəkilən tuyuğundakı faülatün faülatün faülat təfiləsini misra şəklində ona görə verir ki, tuyuğ olduğunu nəzərə çatdırsın. Belə ki, yalnız və yalnız tuyuğ bu qəlibdə işlənir, rübai isə məfAİlün təfiləsi ilə yaranır.

Nəsiminin:

Sənsiz, ey can, könlüm aram eyləməz,
Can yanar, səbr, ey dilaram, eyləməz.
Ləlini dövlət mana ram eyləməz,
Neyçün ey sərv-i-güləndam eyləməz.

– dördlüyü tuyuğun klassik nümunlərindəndir. Misraların dördü də həmqafiyədir, AAAA sistemi üzrə qurulub, qafiyələnmə cinas sözlər üzərində qurulub.

Ümumiyyətlə, bir faktı nəzərə çatdırmaq düzgün olardı ki, anadilli şeirimizdə ilk tuyuqları Qazi Bürhanəddin yazsa da, tuyuq yazmaqda Nəsimi əsl mərhələdir.

Mütəqarib ərəbcə qürb-yaxınlıq sözündən olub, vətədlərinin bir-birinə yaxınlığına /təqarüb/ görə o, mütəqarib /yaxın/ adlandırılmışdır: belə ki, hər bir iki vətədin arasında bir səbəb vardır və onlar bir-birinə yaxındırlar. Başqa bəhrlərin təfilələri kimi bu bəhrin təfilələri aramla, ani nəfəs almaqla deyil, olduqca bir-birinə yaxın, bir nəfəsə tələffüz olunur. Bu ondan irəli gəlir ki, bu bəhrin məzmunu dava, müharibə səciyyəsi daşıyır və təfilələrin bir-birinə yaxın, birnəfəsə səslənməsi sanki müharibədə işlədilən silahların qorxunc və dəhşətli sədalarını xatırladır.

Mütəqarib bəhri səkkiz təfilə üzərində qurulmuşdur. Əslə fəUlün fəUlün-ünün dörd dəfə təkrarından ibarətdir. İki əruz və altı zərbi vardır.

Mütəqarib və yaxud təqarib bəhrinin Azərbaycan poeziyasında hələlik yalnız iki növü məlumdur: birinci növü dörd dəfə fəUlün ölçüsünün təkrarından yaranır.

“Söz mülkünün sultanı”- İmadəddin Nəsimi özünün “Götürdü üzündən niqabı qəmər...” mətləli qəzəlini mütəqarib bəhrinin ikinci növündə qələmə almışdır:

fəUlün | fəUlün | fəUlün | fəUl.
Götürdü üzündən niqabı qəmər,
Utandı ləbindən nəbatü şəkər.

Nəsiminin işlətdiyi bəhrlər içərisində “münsərih”, “səri”, “xəfif”, müctəs” və s. bəhrləri və bunun qol-budaqları da mühüm yer tutur.

Münsərih bəhri, onun zərblərində və müxtəlif növlərində lazımı qaydaların insirah /axıcı və sərbəst/ şəkildə gəldiyi üçün münsərih /azad, sərbəst, axıcı/ adlandırılmışdır.

Əli Cəmaləddin yazır ki, “Xəlilə görə bu bəhrin tələffüzündə sürət və yüngüllük olduğundan münsərih adlandırıldı”. Firuzabadinin “Qamus”unda isə bu bəhr haqqında belə deyilir: “Dildə asanlıqla axdığı üçün münsərih adlandırılmışdır”. [17, 265].

Bu bəhr həm ərəb, həm İran, həm də türk xalqlarının əruzlarında işlənən müştərək bəhrlərdəndir.

Münsərih bəhrinin əsas vəznı: müftəilün-failat-müftəilün-failat-dır. Nəsimidən münsərih bəhrinə aid bir nümunə:

Mehri-rüxün		tabinə		düşdü könül		ya nədir,
müftəilün		fAilü		müftəilün		fAilün
Şəminə gör		canımı		kim, necə pər		vanədir.
pərdəqələm		dilnüvə		pərdəqələm		dilqələm.

Azərbaycan divan ədəbiyyatında Nəsiminin 6 şeiri bu bəhrdə yazılıb.

Nəsimi şeiri öz bədii metodu, dil, üslub keyfiyyətləri baxımından Şərq ədəbiyyatı ənənələri ilə bağlıdır. O, öz sələflərindən Şeyxoglu, Şəyyad Həmzə, Aşıq Paşa, Əvhədi, Qazi Bürhanəddin və başqa şairlərin şeirlərinə nəzirələr yazmışdır. Əlişir Nəvai, Füzuli, Lütfi, Şeyxi, Niyazi, Bəyazi, Həbib, Xətai, Qul Nəsimi, Cahanşah Həqiqi və başqaları Nəsimi irsinə dərin rəğbət bəsləmişlər.

Nəsimi Azərbaycan şeirinə yeni ictimai mövzular gətirdiyi kimi yeni üslub, yeni vəzn və ahəng də gətirmişdir. O, ərəb-fars əruzunu üzərində işləyərək öz yaradıcılıq sərbəstliyini və müstəqilliyini bariz surətdə göstərmişdir. Azərbaycan dilinin xüsusiyyətlərinə daha uyğun əruz vəznı şəkillərinə yeni məzmun, yeni ahəng vermiş və Azərbaycan şeirinin öz oynaq, axıcı formalarını yaratmışdır. Şair əruzun həzəc, rəməl, münsərih, xəfif, səri kimi bəhrlərindən istifadə edib onları məharətlə seçmiş və Azərbaycan şeirinə yeni ahəng gətirmişdir.

Nəsimi yaradıcılığını əruzdan kənarda təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

Şeirə musiqi ahəngi vermək, oxumaq üçün xüsusi təranə və nəğmələr yaratmaqda Nəsimi üzərində Cəlaləddin Ruminin də təsiri olmuşdur.

Nəsimi poeziyasında Əruz vəznı mövzusu çox çətin olması etibarilə də, gərəkli mövzudur. Çünki, bu mövzunu bilmədən Nəsimi qəzəllərinə bəstələnən muğamlarımızın şöbələrini ayırd edə bilmərik. Çünki, Əruz elmi Xəlil ibn Əhmədin və Urməvinin qeyd etdiyi kimi birbaşa musiqi sənəti ilə bağlıdır.

ƏDƏBİYYAT

- 1.4. Əruz. Tərən Quliyev. Bakı-2001, 39 s.
- 2.12. Əruz. Tərən Quliyev. Bakı-2001, 39 s.
- 3.128. XIII-XVI əsrlər anadilli şeirimizdə vəzn problemi. Yaqub Babayev. Dil və Ədəbiyyat. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal №2. Bakı-2009.
- 4.81. Böyük ideallar şairi. M.Quluzadə. Bakı-1973, 140 s.
- 5.80. Kitab əl-kafi fi-l əruz və-l-qəvafi. Xətib Təbrizi (tərtib edən: Qaley Allahverdiyev), Bakı-2005, 426 s.
- 6.12. Süruri. “Bəhrül-maarif”. Azərbaycan SSR RƏF.
- 7.81-82. Böyük ideallar şairi. M.Quluzadə. Bakı-1973, 140 s.
- 8.180. İmadəddin Nəsimi. Azərbaycan ədəbiyyatı kitabxanası. Beşinci cild. Bakı “Elm” 1985, 365 s.
- 9.83. Kitab əl-kafi fi-l-əruz və-l-qəvafi. Xətib Təbrizi. Bakı, “Tural” NPM, 2005, 426 s.
- 10.57. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. İki cild. I cild. Bakı, “Lider nəşriyyatı”, 2004, 336 s.
- 11.151. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Elm, 1985-368 s.
- 12.152. İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Elm, 1985-368 s.
- 13.177. Nəsimi İ. İraq divanı. Bakı, Yazıçı 1987.
- 14.88. Kitab əl-kafi fi-l-əruz və-l-qəvafi. Xətib Təbrizi. Bakı, “Tural” NPM, 2005, 426 s.
- 15.237. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzunu. Əkrəm Cəfər. “Elm” nəşriyyatı, 1977-413 s.
16. Nəsimi. Divan (Səlmən Mümtaz nəşri), Bakı, 1926.
- 17.265. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzunu. Əkrəm Cəfər. “Elm” nəşriyyatı, 1977-413 s.

NƏTİCƏ

Orta əsrlər Şərq ədəbi-nəzəri fikrində şeir deyiləndə vəznli-qafiyəli kəlam nəzərdə tutulmuşdur. Ona görə də əsrlər boyu Şərq alimləri vəznin, qafiyənin nəzəri əsaslarını öyrənmiş, onların ərəb, fars və türkdilli poeziyada meydana çıxan xüsusiyyətlərini araşdırmışlar.

Klassik poeziyamızın, o cümlədən, XIII-XIV əsrlər Azərbaycan şeirinin, xüsusən də məqalənin mövzusu olan Nəsimi poeziyasında ritm ahəng, struktur və bütövlükdə poetik sistemdə diqqəti cəlb edən mühüm məsələlərdən biri də vəzn problemidir.

Məqalə bütünlüklə İmadəddin Nəsimi poeziyasında Əruz vəzninə həsr olunmuşdur. Belə ki, bu fəsildə faktlarla əruzun heca ilə müştərkliyi sübuta yetirilir. Həmçinin əruzun Allahın /c.c/ sözü olan Quranın nazil olduğu “Səc” (qafiyəli nəsr) ilə əlaqəsinə dair də məlumat verilir.

Bütün bu sadalanan faktlara, bir də, İmadəddin Nəsimi poeziyasının Movlanə Cəlaləddin Rumi ənənələri, daha doğrusu, Cəlaləddin Ruminin yaratdığı “Sima” ənənələri (takt, ritm ənənələri) ilə bağlılığı da nəzərə çatdırılır. Belə ki, Əruz vəzni özü ritmlə, taktla müşayiət olunduğu üçün Nəsimi poeziyasına bu vəznin təsiri birtərəfli qala bilməzdi. Məhz, bu səbəbdən də Nəsimi poeziyasını dərk etmək, tədqiqat aparmaq üçün mütləq əruz vəznini bilmək lazımdır.

Son olaraq qeyd edək ki, Nəsimi poeziyasında Əruz vəzni mövzusu çox çətin olması etibarilə də, gərəkli mövzudur. Çünki, bu mövzunu bilmədən Nəsimi qəzəllərinə bəstələnən muğamlarımızın şöbələrini ayırd edə bilmərik. Çünki, Əruz elmi Xəlil ibn Əhmədin və Urməvinin qeyd etdiyi kimi birbaşa musiqi sənəti ilə bağlıdır.

SUMMARY

In this articles deals with the Aruz of Imadeddin Nasimih's poetry.

The creative work of Nasimih is connected with Mevlana Jelaleddin Rumih's traditions ("Sima" traditions – tact, rhytm). Therefore Nasimih's traditions deal with the tact and rhytm. And it is impossible to imagine the Aruz far from rhytm.

This article throughly deals with the influence of Aruz in Imadeddin Nasimih's poetry. It in also proved that Aruz is the new period in Azerbaijan syllabic poetry.

Aruz, in Azerbaijan language both enriches the melody of poem and is formed in national memories.

At the conclusion it should be mentioned that Nasimih's poetry is closely connected with the word of Lord Quran that is created in "Saj". "Saj" itself is also connected with Aruz.

РЕЗЮМЕ

В этой статье обсуждаются проблемы касающиеся Аруза в поэзии великого Азербайджанского поэта Имадеддина Насими.

Творчество Насими связано с традициями Мовланэ Джаладдина Руми (с традициями «Сима» - такт, ритм). Произведения Насими связаны с тактом, ритмом. А Аруз нельзя представит в дали от ритма.

Статья полностью посвящена Арузу в поэзии Имадеддина Насими. А так же, в этой главе фактически доказывается что Аруз - качественно новый уровень развития азербайджанского стихосложения на основе силлабического азербайджанского стихосложения.

Аруз формируется и развивается в русле национальной художественной памяти, обогащая мелодику стиха, соответствует природе азербайджанского языка.

В конце отметим, что проза Имадеддина Насими крепко связано с чудесными словами Аллаха (Кораном). А слова Аллаха - Коран ниспосланы в «садж». «Садж» в свой очередь обогащает в себе Аруз.

MƏHƏMMƏD PEYĞƏMBƏRİN (S) TƏHSİL METODLARI

Xəqani ABASOV

Müqəddəs kitabımız Qurani Kərim 23 il ərzində nazil olmuş ayələrdən təşəkkül tapmışdır. Xüsusilə buradakı dini hökmlər birdən-birə müsəlmanların üzərinə vacib qılınmamış, Cənab Allah öz bəndələrini bu hökmlərə tədricən alışdırmışdır. Bunu içkinin haram qılınması ilə bağlı hökmün timsalında daha aydın görmək mümkündür. Belə ki, əvvəlcə Məkkədə nazil olmuş ən-Nahl surəsinin 67-ci ayəsində içkidən bəhs edilmiş, onun o qədər də gözəl nemət olmadığı vurğulanmışdır. Bu mövzuda olan ikinci ayə isə Mədinədə nazil olmuşdur. əl-Bəqərə surəsinin 219-cu ayəsində içkinin və qumarın həm faydasız, həm də faydalı yönlərinin olmasına diqqət yönəldilmişdir. Məhz bu ayədən sonra bir çox müsəlmanlar içkinin faydasız olmasını nəzərə alaraq ondan əl çəkmiş, bəziləri isə onun həm də faydalı olmasını əsas gətirərək bu vərdişlərini davam etdirmişlər. Maidə surəsinin 90-91-ci ayələrində isə içkinin tamamilə qadağan olması barədə hökm verilmişdir. Bu zaman əvvəlki ayələrin də təsiri ilə müsəlmanların böyük əksəriyyəti artıq içkini tərk etmişdilər. Yəni, məhz, tədricilik üsulunun köməyi ilə müsəlmanlar üçün bu hökmə tabe olmaq o qədər də çətin olmamışdı.

Qurani-Kərimdə öyrətmək üsulları kimi tədriciliklə yanaşı, hekayələrlə, ibrət və nəsihətlərlə, nümunə göstərməklə, sual-cavabla tərbiyə metodları xüsusi yer tutur.

İslamın təbliğinə və tədrisinə böyük önəm verən və bilavasitə bunun üçün seçildiyini hər fürsətdə bəyan edən Məhəmməd Peyğəmbərin (s) də Qurandan qaynaqlanan tədris prinsipləri və metodları var idi. Əsas metodlara keçməzdən əvvəl onun islamın öyrənilməsində böyük əhəmiyyət verdiyi bəzi prinsipləri vurğulamaq yerinə düşərdi.

Allah Rəsulu (s) öyrədərkən zamana riayət edərdi. Təhsildə zamanın düzgün təyini son dərəcə mühüm amildir. Veriləcək məlumatın, deyiləcək sözün diqqətin dağılmayacağı bir zaman içində qısa və konkret şəkildə dinləyiciyə, tələbəyə çatdırılması vacibdir. Bu zaman onun bu bilginə

öyrənməyə hazır olub-olmadığını da nəzərə almaq lazımdır. Hədislərdəki, qısa və konkretlik, hər birinin bir epigram xüsusiyyətində olması da buna əsaslanır.¹

İbn Məsuddan edilən rəvayətə görə səhabələrin bezə biləcəyi düşüncəsi ilə Rəsuli-Əkrəm onlara hər gün deyil, arada bir vaz və nəsihət edərmiş.

İbn Məsud da bir çoxları kimi bu prinsipə son dərəcə diqqət edərmiş. “Bizə hər gün nəsihət versən nə olar? deyə sual verənlərə o, Rəsulallahın (s) bu yöndəki metodunu xatırladaraq təklifi qəbul etməz və yalnız cümə axşamı günləri vaz edərdi.”²

Rəsulallah (s) öyrətdiklərinin anlaşılib-anlaşılmadığını yoxlayar, öyrədi-lənlərin tətbiq olunmasını tələb edərdi. Səhabəyə bütün ibadətlərini tam və qüsursuz yerinə yetirmələrini əmr edər, onlara bunun necə ediləcəyini göstə-rər, xətaları yerində düzəldərdi. O, dəstəmaz alarkən ayaq topuqlarını tələ-sərək tam yumayanları görmüş və onlara irad bildirmişdi. Həzrəti Ömərdən belə rəvayət olunur: “Bir nəfər dəstəmaz alarkən ayağının üzərində su vur-madığı yer qaldı. Bunu gören Peyğəmbər (s) “geri dön və dəstəmazını yenidən al” buyurdu. O şəxs də, geri döndü, dəstəmazını yenidən aldı, sonra namazını qıldı”³

Yaxşı başa düşülməsi və yadda qalması üçün mühüm məsələlərdə sözü üç dəfə təkrar edərdi. Bu təkrar zamanı onun kəlmələri adətən sayılacaq qədər olurdu. O, ağır-ağır danışır, sözləri bir-bir deyirdi. O, hər zaman hər şeyi üç dəfə təkrar etməzdi. Bunu ancaq əhəmiyyətli şey öyrədərkən edərdi.⁴ Bu fikrin zehində yer alması üçün mühüm metoddur. Təhsildə təkrarın əhəmiyyəti və xeyri hər zaman və hər yerdə mənimsənilmiş və qəbul edilmişdir.

Rəsulallah (s) hər suala, və ya cavabını bilmədiyi suala qətiyyəən cavab verməz, bu xüsusda vəhy gözləyərdi. Vəhy gəldikdən sonra dərhal sual sahibini taparaq ilahi cavabı verərdi. Bu prinsipə müəllimlərin daim diqqət verməsi vacibdir. Tələbənin hər sualına cavab verməyə çalışan müəllim xəta edə bilər. Bilmədiyi bir mövzuda verilən suala sırf cavab vermək xətrinə cavab verməkdənsə, cavab verməmək daha məqsədəuyğundur. Belə

¹ Kandemir, M.Yaşar, Örneklerle İslam Ahlakı, 369

² Buxari, əl-Camiu -Sahih, Elm, 11, 12

³ Müslüm, əl-Camiu-Sahih, Təharə 10

⁴ Müslüm, a.k.ə. İman, 10

vəziyyətdə müəllim tələbəni bu sahədə daha bilikli olanın yanına göndərməlidir.⁵

Rəsulallah (s) təhsil sahəsində asan və yüngül olan yolu tərcih edərdi. Asanı tərcih etmək islamın ruhunda da var. Necə ki, əl-Bəqərə sürəsindəki 185-ci “Allah sizin üçün ağırlıq deyil, yüngüllük istər...” ayəsi buna misaldır. Məhəmməd Peyğəmbər (s) belə buyurmuşdur: “Asanlaşdırın, çətinləşdirməyin; müjdələyin, nifrət etdirməyin”.⁶

O, həmsöhbətini əsla xəcil etməzdi. Ona qarşı son dərəcə nəzakətli davranardı. Bu xüsusda Əbu Hureyrədən belə nəql edilir: “Peyğəmbərin yanına bir nəfər gəldi və “həlak oldum, ya Rəsulallah” dedi. Rəsulallah: “Səni həlak edən nədir” deyə soruşdu. O,: “Ramazanda oruc olduğum halda zövcəmlə əlaqədə oldum” dedi. Rəsulallah: “Bir köləni azadlığa çıxarmağa gücün çatarmı?” buyurdu. “Xeyr” cavabı aldıqda Rəsulallah (s): “Elə isə iki ay dalbadal oruc tuta bilərsənmi” deyə soruşdu. “Xeyr, buna da gücüm çatmaz” cavabından sonra Rəsuli Əkrəm “60 yoxsulu doyura bilərsənmi” deyə soruşdu. Həmin şəxs “Xeyr, burada edə bilmərəm” deyərək çarəsizlikdən yerə oturdu. Bu zaman Rəsulallah içi xurma ilə dolu bir səbət gətirdi və o adama dedi: “Bunu götür, sədəqə kimi payla”. Həmin şəxs: Məndən kasıb birinəmi verəcəyəm bunu? Mədinədə buna mənim ailəmdən daha möhtac bir ailə yoxdur” dedi. Bunu eşidən Məhəmməd Peyğəmbər (s) ürəkdən gülərək dedi: “Haydı, apar öz ailənə yedirt”.⁷

Məhəmməd Peyğəmbərin təhsil metodları

Öz səhabələrinə və islamın öyrənmək üçün uzaq yerlərdən gələn ərəblərə dinin tədrisi, habelə hər hansı bir dini hökmün izahı zamanı mövzunun tam aydın olması və qavranılması üçün Məhəmməd Peyğəmbər bir çox metodlardan məharətlə istifadə etmişdir. Türkiyəli alim Faruk Bayraktar və başqa islam alimləri əsasən hədislərə və tarixi kitablara istinad edərək Məhəmməd Peyğəmbərin tədris zamanı həyata keçirdiyi bir neçə metod müəyyənləşdirmişlər. Onun səhabələri öyrədərkən istifadə etdiyi metodlardan bəzilərini araşdıracağıq.

⁵ Bayraktar, Faruk, İslam Eğitiminde Öğretmen-öğrenci münasebetleri., 62

⁶ Müslüm, a.k.ə. Cihad və Siyer, 3

⁷ Müslüm, a.k.ə. Siyam, 14

1) Tədrisilik metodu

Bir çox məlumatın, bilginin eyni anda verilməsi psixoloji və pedaqoji prinsiplərə ziddir. Elmi bilgi zaman keçdikcə az-az verilməlidir ki, zehində yer etsin, yaxşı qavranılsın və yadda qalsın. Bilginin bir anda və çox verilməsi öyrənən şəxsi əzbərçiliyə məcbur edər, onu məsələnin mahiyyətini düşünməkdən uzaq qoyar. Az-az sızdırılan elmi bilgini isə tələbə həm asan qəbul edər, həm də onu təkrar etməklə və düşünməklə yaxşı qavrayar. Bu psixoloji məqamı çox gözəl dəyərləndirən Peyğəmbər (s) öyrədərkən tədrisilik metodundan daim istifadə etmişdir. Başqa sözlə, İslamın 23 ildə zəfər qazanmasının səbəblərindən biri də budur.⁸

Rəsulallah (s) hər gün yeni bir dini bilgi verir, yeni bir qayda öyrədirdi. Ancaq bu bilgiler əvvəlki bilgilərə əlavə olunaraq vəhdət təşkil edirdi. Səhəbələr Peyğəmbərdən (s) öyrəndiklərini öz ailələrinə, qohumlarına, yaxınlarına öyrədirdilər. Əgər eyni vaxtda çoxlu məlumat verilseydi, onu yadda saxlamaq, başqalarına öyrətmək səhabə üçün çətin olardı, ümumiyyətlə mümkün olmazdı.

Rəsuli Əkrəm həm də insanların psixoloji vəziyyətini yaxşı bilən bir psixoloq idi desək, yanılmarıq. Öyrətdiyi şəxslər nəyi öyrənməyə hazır olublarsa, onlara o qədərini öyrədib, nəyi soruşublarsa, ona cavab verib. Həmsöhbətini bezdirməyib.⁹

Misal olaraq Buxarinin Səhihində keçən hədisi göstərmək olar: “Bir dəfə Nəcidi tayfasından üstü-başı dağınıq şəkildə bir bədəvi gəldi və Peyğəmbərlə (s) aralarında belə bir dialoq keçdi:

- İslam nədir?
- Gündə beş vaxt namaz qılmaqdır.
- Bu namazlardan başqa etməli olduğum nə isə varmı?
- Xeyr, Ancaq nafilə olaraq qılmaq istəsən, qılarsan. Bir də Ramazan orucu var.

Bu sorğu-sualla davam edən söhbətdə Rəsulallah (s) zəkəti də əlavə etmişdir. Həmin şəxs: “Vallahı bundan nə artıq, nə də əskik edərim”, dedi və çıxıb getdi.

⁸ Bayraktar, a.k.ə. 65

⁹ Kandemir, a.k.ə. 389

Peyğəmbərimiz (s): “Əgər düz deyirsə xilas oldu”, buyurdu.¹⁰

Dialoqdan aydın olduğu kimi, Rəsulallah (s) qəribə görünüşlü, səfil görkəmdə olan bu bədəviyə qarşı fərqli davranmış, onun psixoloji vəziyyətinə görə bir metod tətbiq etmiş və yaxşı başa düşsün və qavrasın deyər, bilgiləri sıra ilə və tədricən vermişdir.

2) İsticvab (sual-cavab) metodu

Rəsulallah (s) səhabəni həm də istacvab, yəni sual-cavab metodu ilə öyrətməyə çalışmışdır. O, ilk sualın səhabədən gəlməsini istəmişdir. Yəni səhabənin daim təşəbbüskar, öyrənməyə həvəsli olmasını istəmiş və bunu tələb etmişdir. Kitablarda rəvayət edilən belə bir hədis vardır: Rəsulallah (s) bir gün səhabələrin yanına gəldi və dedi: “Mənə sual verin”. Bu zaman heç kimin tanımadığı bir şəxs gələrək əyləşdi və soruşdu: “İslam nədir, ya Rəsulallah?” Rəsulallah (s) “Allaha orta qoşmamaq, namazı düzgün qılmaq, zəkat vermək, Ramazan orucunu tutmaqdır” deyər cavab verdi. Həmin şəxs də bunu təsdiq etdi və Rəsulallaha (s) iman, ehsan və qiyamətin nə zaman qopacağı barədə suallar verdi və sonra çıxıb getdi. Rəsulallah (s) yanındakılardan həmin şəxsi onun yanına çağırımlarını istədi. Səhabələr onu axtarsalar da, tapa bilmədilər. Bundan sonra Rəsulallah (s): Bax, O, Cəbrayıl idi. Öyrənməyinizi istədi. Çünki siz öyrənmək üçün soruşmadınız” buyurdu.¹¹

Türk İslam alimi F.Bayraktara görə, buradan bir çox tərbiyəvi nəticələr çıxarmaq mümkündür. Bunlardan birincisi tələbələrə sual verməyə, bilmədikləri şeyləri soruşmağa təşviq etməkdir. Belə olan halda, tələbə öyrəndiyini daha yaxşı yadda saxlayacaq. Çünki tələbə öz istəyi ilə öyrəndiyi mövzuları tez qavrayır, gec unudur. İkinci nəticə öyrənilən mövzunun öyrənənlərə praktiki izahı ilə bağlıdır. Xüsusilə dini öyrənən şəxs dini vacibətləri təkcə eşidərək deyil, həm də görərək qavrayır. Yuxarıda zikr edilən hədisdən də göründüyü kimi Məhəmməd Peyğəmbər bu metoddan şəxsən istifadə etmiş və buna təşviq etmişdir.¹²

¹⁰ Buxari, , a.k.ə. iman, 34

¹¹ Müslüm, , a.k.ə. iman 1

¹² Bayraktar, , a.k.ə. 67

Bu metod səhabədən bir çoxunun xoşuna gəlib. Necə ki, Müslimin hədis kitabında Ənəs bin Malikdən gələn bir rəvayətdə Ənəs belə deyir: “Biz Rəsulallaha hər-hansı bir sual verməkdə çəkinirdik. Buna görə də, səhradan ağıllı bir adamın gəlməsi və bizlər dinləyərkən Rəsulallaha sual verməsi xoşumuza gəlirdi”.¹³

Cəbrayılba bağlı olan bu hədisin əslində elə səhabəni dini mövzularda bilmədikləri şeyləri soruşaraq öyrənmələrinə təşviq etmək baxımından çox əhəmiyyətli olduğunu görürük. Səhabə ayə və hədislərin mənalарının daha da aydınlaşması üçün sual verməkdən çəkinirdi. Cəbrayıl hədisi, xüsusilə dini mövzuları daha dərinədən və düzgün öyrənmək üçün Peyğəmbərə (s) sual verməyin əslində vacib olduğunu açıqlamaq üçün varid olmuşdur.

Sual-cavab metodu həzrəti Peyğəmbərin (s) ən çox müraciət etdiyi metoddur desək, yanılmırıq. O, səhabəyə sual verər, cavabı həmsöhbətindən gözləyər, sonra isə əsl cavabı özü verərdi. Həmsöhbətin diqqətini mövzuya çəkmək, onun bilgisini ölçərək, öyrədəcəyi şeyi onun bilgisinə uyğun formada öyrətmək baxımından sual-cavab metodunun iki faydası vardır.

Sual-cavab metoduna nümunə kimi çoxlu hədislər vardır. Bunlardan birində belə rəvayət edilir: İbn Ömərdən rəvayət edildiyinə görə Həzrəti Peyğəmbər bir gün belə buyurdu: “Ağaclar içində elə bir növ vardır ki, yarpaqları heç vaxt düşmür. O, eynilə müsəlmana bənzəyir. Söyləyin görüm, nədir o?” Məclisdə olanlar müxtəlif ağacların adlarını sadaladılar. Ağlıma xurma ağacı gəlsə də, yaşıam kiçik olduğundan bunu deməyə cəsarətim çatmadı. Səhabələrin suala düzgün cavab vermədiklərini görə Həzrəti Peyğəmbər (s): “O, xurmadır” dedi.¹⁴

Göründüyü kimi, O, verdiyi sualla əvvəlcə məclisdəkilərin diqqətini mövzuya yönəltdi, sonra da cavabını özü verərək öyrətmək istədiyini sadə, amma yaddan çıxmayacaq gözəl bir misalla öyrətdi.

Öyrənən şəxsə, tələbəyə sual verməyin əhəmiyyəti aydındır. Ancaq bunun müəyyən məqsəd üçün edilməsi təhsil metodlarının ən önəmlilərindəndir.

¹³ Müslüm, , a.k.ə. iman, 3

¹⁴ Buxari, , a.k.ə. elm, 14

Rəsulallahın (s) diqqəti cəlb etmək üçün verdiyi suallar təsadüfi seçilmirdi. Bunlar həmsöhbəti xəbərdar edən, zehni mövzuya hazırlayan, yönləndirən suallar idi. Mühüm mövzuları öyrətmək istədikdə sualı üç dəfə təkrar edər, hər sual arasında bir qədər gözləyər, onlarda öyrənmək marağını bir da alovlandırır, diqqətləri bir nöqtəyə toplayardı.¹⁵

Nəticə olaraq demək olar ki, Rəsulallahın (s) bu metodu yunan alimi Sokratın metoduna bənzər kimi xarakterizə edilə bilər. Amma Məhəmməd Peyğəmbərin (s) bu metodu daha ciddi, daha cəlbədici və pedaqoji yöndən də daha praktikdir. Çünki, O, öncə maraq yaradır, diqqət çəkərək öyrənmə arzusunu yaradır, öyrənmə marağı içində qıvrınanlara cavabı verərək mövzunu aydınlandır.¹⁶

3) Təkrar Metodu

Həzrəti Peyğəmbərin (s) öyrətmək metodlarından biri də hərəkəti təkrar etdirmə üsuludur.

O, minbərə çıxıb, orada namaz qılıb, səhabələr də onun hərəkətlərini təkrar edərək və ona uyğun olaraq namaz qılıblar. Sonra O, : “mən bunu mənə uymanız və namazı mənim qıldığım formada öyrənməyiniz üçün etdim”, buyurmuşdur.

Bu mövzuda Əbu Hureyrədən rəvayət edilən bir hədisin məzmunu belədir: “Məscidə bir nəfər girdi. Rəsulallah (s) da məscidin bir küncündə oturmuşdu. Həmin şəxs namazını qıldı və Onun yanına gedərək salam verdi. Həzrəti Peyğəmbər (s) onun salamını aldı və dedi: “Geri dön və namazını yenidən qıl, çünki, sən namaz qılmadın”. O şəxs namazını təkrar qılaraq onun yanına qayıtdı. Həzrəti Məhəmməd (s) ona namazı yenidən qılmağı əmr etdi. O, üçüncü dəfə namazı qıldıqdan sonra Rəsulallaha (s) dönərək: “Ey Allahın elçisi, mənə namaz qılmağı öyrət, mən ancaq bu qədərini bilirəm”, dedi. Peyğəmbərimiz (s) bu sözdən sonra belə buyurdu: “Namaza başladığın zaman əvvəlcə dəstəmaz al. Sonra qibləyə dön və təkbir gətir. Sonra Qurandan bildiyin qədəri ilə sənə asan gələni oxu, sonra rükuya əyil,

¹⁵ Bayraktar, a.k.ə. 68

¹⁶ Bayraktar, a.k.ə. 68

sonra səcdəyə get, daha sonra səcdədən başını qaldır və otur. Bax, bütün namazlarını belə qıl”.¹⁷

Rəsulallahın (s) dəstəmaz almağını səhabənin öyrənməsi, Onun gördüyü nöqsanları düzəltməsi və ya səhabədən birinin digərinin nöqsanını düzəltməsi, hərəkətlə və təkrar etdirməklə öyrətməkdir. Hədis kitablarında buna dair misallara rast gəlmək mümkündür: Məsələn, xəlifə Osman bir gün su gətirilməsini istədi və dəstəmaz aldı. Sonra güldü və yanındakı yoldaşlarına: “Məndən nə üçün güldüyümü niyə soruşmadınız?”, dedi. Gülməyinin səbəbini soruşduqda belə cavab verdi: “Mən Rəsulallahın dəstəmaz alarkən eynilə mənim kimi güldüyünün şahidi olmuşdum və bunun səbəbini soruşduqda belə buyurmuşdu: “Qul dəstəmazını alarkən üzünü yuduqda Allah üzünə isabət edən bütün xətalara əfv edir. Qollarını və ayaqlarını yuduqda da belədir”.¹⁸

Bu hədisdə ifadə edilən “Rəsulallahın eynilə mənim kimi dəstəmaz aldığı” sözündə tabe olmaq yolu və təkrarla öyrənmək üsulu vardır.

Burada öyrədən şəxs üçün, müəllim üçün alınması lazım olan ibrətlər çoxdur. Müəllim tələbə üçün nümunədir. Müəllim tələbənin önündə qüsursuz olmalıdır. Ən azından ona görə ki, öyrənən, başqa sözlə, tələbə müəllimin hər hərəkətini izləyir və təkrar edir. Çox vaxt ona bənzəməyə çalışır. Tələbəyə düzgün olanı öyrətmək üçün müəllimdən də biliklə yanaşı, öyrətmək bacarığı, dürüstlük, və səmimiyyət tələb olunur.

Rəsulallah (s) səhəbələri bilginə praktikada tətbiq etməklə öyrədirdi. Əvəzində də səhəbə ona verilən məlumatı, elmi bilginə Onun hüsurunda nöqsanlarını aradan qaldırmaq məqsədi ilə səsli olaraq təkrar edərdi. Bu barədəki rəvayətlərdən birini, məsələn, yatmazdan öncə oxunan duanın öyrənilməsi barəsində varid olan hədisi qeyd etmək yerinə düşərdi:

Səhəbədən Əl-Bəra bin Azib belə rəvayət edib: “Rəsulallah (s) buyurdu ki: Yatmağa gedəndə namaz dəstəmazı kimi dəstəmaz al, yatağına gir və sağ yanağı üstə yat, sonra da belə dua et: Ey Allahım, nəfisiyi sənə təslim etdim. Üzümi sənə yönəltdim. İşlərimi sənə həvalə etdim. Ümid və qorxu sənədir. Səndən başqa bir sığınacağım da yoxdur. Göndərdiyin Nəbinə, endirdiyin

¹⁷ Buxari, a.k.ə. eyman, 15

¹⁸ Əl-Munzir, ət-Təğrir və Tərhib, I, 152-153

kitabı iman etdim. Belə dua etdiyin bir gecədə ölsən tərtəmiz Allaha qovuşarsan”.

Əl-Bəra deyir ki, Rəsulallahın söylədiyini mən Ona təkrar etdim. Amma “endirdiyin kitabı və Rəsuluna inandım” dedim. Bunu eşidən Rəsulallah (s): “Olmadı, göndərdiyin Nəbinə də”, buyurdu.¹⁹

Peyğəmbərin həyatından yazan tarix kitablarında bəhs edildiyinə görə, hər il ramazan ayında Rəsulallah (s) Quranı Cəbrayıl ilə təkrar edirdi. Bu, Peyğəmbərin (s) həyatda olduğu son ramazanda iki dəfə edilib. Günümüzdə ramazan ayında məscidlərdə Quranın təkrarlanması məhz Peyğəmbərin sünnətinin davamıdır.²⁰

Ümumiyyətlə, elm öyrənmədə təkrarın əhəmiyyəti böyükdür. Bu yerdə “təkrar biliyin anasıdır” deyimini bu fikri daha da qüvvətləndirir. Tələbənin, hər-hansı bir elmi öyrənən şəxsin təkrar etməsi, bunu bacarması vacibdir. Təkrar metodunun tətbiqi nəticəsində diqqət təkrar həmin sahəyə toplanır, keçmişdə oxunanlar təkrar gözdən keçirilərək və analiz edilərək dolğun nəticəyə gəlinir.

Təkrar metodu tələbənin öyrəndiyi şeyə əhəmiyyət verməsi baxımından da önəmlidir. Bu da İslam tərbiyə metodunun diqqət, etina və doğru ədə etmə üzərində qurulduğunu göstərir.

Təkrar metodunun mütəvazilik, işə sevgi ilə yanaşma, tənbellikdən vaz keçmək kimi xüsusiyyətləri vardır. Bu barədə maraqlı bir hədis rəvayət edilir. Rəsulallah (s) ruzi qazanmaq üçün səhabəyə dilənçiliklə məşğul olmağın heç də yaxşı variant olmadığını göstərmək üçün əyani dərs vermişdir.

Səhabə Ənəsdən belə rəvayət edilir: Ənsardan olan bir nəfər Rəsulallahın (s) yanına gəldi və ondan bir şey istədi. Həzrəti Peyğəmbər (s): “Evində bir şeyin varmı?” dedi. Həmin şəxs: “Bəli, yerə sərdiyimiz bir həsir və su içmək üçün qab vardır” dedi. Həzrəti Peyğəmbər (s) : “Onları buraya gətir” buyurdu. O, evindəki sadalanan şeyləri gətirərək Rəsulallaha (s) verdi. Peyğəmbər (s) “bunları almaq istəyən varmı?” deyərək soruşdu. Yanındakı səhabələrdən biri onları iki dirhəmə satın aldı. Həzrəti Peyğəmbər (s) iki dirhəmi ona verdi və dedi: “Bir dirhəmə evə ərzaq al, qalan bir dirhəmə də balta alıb yanıma gəl”. Həmin şəxs baltanı alaraq Rəsulallahın (s) yanına gəldi. Peyğəmbər (s)

¹⁹ Müslüm, , a.k.ə. əz-zikr, 17

²⁰ Bayraktar, , a.k.ə. 71

:“Get odun kəs, sat. Səni 15 gün buralarda görməyim” buyurdu. O şəxs deyiləni etdi və 15 dirhəm qazandı. Qazandığı pulun bir hissəsinə ərzaq, bir hissəsinə də paltar aldı. Bunu gören Həzrəti Peyğəmbər (s) : “Bax, bu sənin üçün qiymət günündə üzü ləkəli gəlməyindən daha xeyirlidir” buyurdu.²¹

1) Hekayə ilə öyrətmə metodu

Məlumdur ki, Qurani Kərimdə öyüd və nəsihətlə dolu, tərbiyələndirici hekayələr çoxluq təşkil edir. Cənabi Allah belə ibrətamiz hekayələrlə insanları düşünməyə, doğru yola gəlməyə təşviq edir. İslam Peyğəmbəri (s) də müsəlmanlara bəzi məsələləri izah etməkdən ötrü Qurani Kərimin prinsipləri əsasında bəzi hekayələr danışmış, ibrətamiz misallar çəkmişdir. Bunun özü də öyrətmək üçün tətbiq edilən metodlardan biri idi. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, sadə və avam kütləyə bəzi mətləbləri aydın başa salmaq üçün bu metod olduqca səmərəli idi. Məhz hekayələr, misallar sayəsində cavan, yaşlı, kişi, qadın, hər təbəqədən olan insanlar tərəfindən dini ehkamlar daha asan mənimsənilirdi. Hekayələrdəki bəzi sözlər və ifadələr hekayənin məqsədinin daha asan başa düşülməsi üçün bəzən dəfələrlə təkrar edilirdi.

Müsəlmanlara ibrət olsun və keçmişdə ata-babalarının düşdükləri səhv yola sapmasınlar deyən Həzrəti Peyğəmbər demək olar ki, mütəmadi olaraq keçmişlə, tarixlə bağlı hekayələr danışardı.

2) Duyğulara təsiretmə metodu

Həzrəti Peyğəmbər (s) mükəmməl insan, gözəl müəllim olmaqla yanaşı, həm də insanların duyğularına hakim ola bilən əla psixoloq idi. O, ilahi duyğuların tərbiyəsində, şübhəsiz ki, insanların ən güclüsü idi. Məhz bu bacarığından məharətlə istifadə edən Rəsulallah (s) bir çox hallarda kiçik anlaşılmazlıq üzündən müsəlmanlar arasında çıxıb gələcək fitnə-fəsadın qabağını ala bilmişdi.

Hədis kitablarında bu mövzu ilə bağlı zikr edilən hadisələrdən birini misal gətirmək olar. Məlum olduğu kimi Həzrəti Peyğəmbərin (s) Məkkədəki çətin günlərində ona qucaq açan, onu bir peyğəmbər və rəhbər kimi qəbul edərək şəhərlərinə dəvət edən mədinəliklərə Rəsulallah (s) həmişə hörmətlə yanaşmış, onlara ənsarlar adını vermişdi. Peyğəmbər (s) onları

²¹ Əl-Münzir, a.k.ə. I, 591

Allahı sevmək, dini qorumaq kimi xüsuslarda tərbiyələndirdi, onlara təkrar küfrə və cəhalətə dönməyin pisliyindən bəhs etdi, bir sözlə onlara İslamı öyrətdi. Yəni, Peyğəmbər (s) Ənsar münasibətləri qarşılıqlı hörmət və sevgi üzərində qurulmuşdu. Lakin bir dəfə bu sevgi bağları az qala təhlükə altına düşəcəkdi. Belə ki, Məkkənin fəthindən az sonra, 630-cu ildə Həvazin və Qatafin qəbilələri ilə aparılan Huneyn döyüşündə qalib gələn İslam ordusunda əldə olunan qənimətlərin bölgüsündə anlaşılmazlıq yarandı. Ənsardan olan döyüşçülər onlara digər müsəlmanlardan az qənimət payı bölünməsinə narazılıq edirdilər. Ordu arasına dedi-qodu düşdüyünü eşidən Məhəmməd Peyğəmbər (s) Sad bin Ubadəyə ənsardan olan döyüşçüləri bir yerə toplamasını əmr etdi. Toplanan döyüşçülərə Onun belə xitab etdiyi rəvayət edilir: “Ey ənsar topluluğu, mənə çatan bu dedi-qodu nədir? Nəfslərinizdə mənə duyduğunuz hirsin səbəbi nədir? Halbuki, siz yolunuzdan sapmışlardanız. Allah sizə hidayət etmədimi?” Onlar hamısı bir yerdə: “Bəli, Allah və Rəsulu daha etibarlı və daha üstündür”, dedilər. Peyğəmbərin (s) bu qısa, lakin təsirli çıxışından sonra təsirlənən və ağlayan döyüşçülər sonra dedilər: “Bizə Allah və Rəsulu yetər”.²²

Misaldan da görüldüyü kimi, duyğulara təsiretmə ilə öyrətmək üsulu Rəsulallahın (s) məharətlə istifadə etdiyi növbəti mühüm metodlardandır. Bu misalı təhlil edərək belə qənaətə gəlmək olur ki, lazım gəldiyi anda və ya bəzi kritik vəziyyətlərdə ilahi duyğulara toxunaraq, beləcə həmsöhbətləri həyəcanlandırdıqdan sonra məlumatı vermək daha məqsədəuyğundur. Ənsarlar üçün Allah və Rəsulu mal və mülkdən daha üstün olduğundan Peyğəmbərin (s) onlara bu xitabı effektiv olmuşdu.

3) Razi salaraq öyrətmək metodu

Təhsildə təmin edici cavab vermək, öyrənəni razı salan bir tutum sərgiləmək də Məhəmməd Peyğəmbərin (s) tədrisdə istifadə etdiyi metodlardandır. Bir mövzunu həmsöhbətə başa düşə biləcəyi şəkildə izah edərək onu razı salmaq, xüsusilə mədəni səviyyəsi aşağı olan adamlara etdiyi hərəkətin çirkin olduğunu anlada bilmək üçün bu metod çox səmərəlidir. Qaynaqlarda buna dair misallar çoxdur. Onlardan birini qeyd etmək yerinə düşərdi:

²² Müslüm, , a.k.ə. zəkat, 46

Bir gün Qureyş tayfasından olan bir gənc Məhəmməd Peyğəmbərin (s) hüzuruna gələrək: “Ey Allahın Rəsulu, şəhvətimə hakim ola bilmirəm. Mənə zina etmək üçün izn ver”, dedi. Bunun eşidən məclis əhli hiddətlənərək ona öz həddini bildirmək üçün onun üstünə yeridi. Lakin çox təmkinli olan Həzrəti Peyğəmbər (s) gəncin onun yanına gətirilməsini buyurdu. Yanına gələn gəncə Allah Rəsulu arasında belə bir dialoq yaşandı:

- Ananın zina etməsini istərsənmi?
- Xeyr, ya Rəsulallah.
- Bəs, qızınla bir başqa şəxsin zina etməsinə razı olarsanmı?
- Xeyr, olmaram ya Rəsulallah.
- Eləsə, heç kim anasının, bacısının, qızının, digər yaxınlarının zina etməsinə razı olmaz.

Söhbət əsnasında gəncin artıq öz səhvinin anladığını görən Məhəmməd Peyğəmbər (s) əlini onun çiyinə qoyaraq: “Allahım, bu gəncin günahını bağışla, qəlbini təmizlə və iffətini qoru”, deyə dua etdi.²³

Nəticə olaraq qeyd etməliyik ki, Peyğəmbərlik missiyası çərçivəsində Cənab Allah tərəfindən insanları öyrətmək üçün də vəzifələndirilən Allah Rəsulu (s) Ulu Tanrıdan aldığı bu müqəddəs tapşırığı ən yüksək səviyyədə yerinə yetirmək üçün çalışmış, o dövrün imkanları daxilində əlindən gələni əsirgəməmişdir. Məhz onun sayəsində yazıb-oxumağı bilməyən ərəb toplumu öyrənməyə təşviq edildi, məscidlərdə məktəblər açıldı. Xüsusilə Mədinədə inşa edilən Peyğəmbər Məscidində təşkil olunan Suffada elm öyrənən səhabələrin sayı onlarla, bəzi qaynaqlara görə yüzlərlə idi. Həmin Suffa məktəbində yetişən, İslamı hərtərəfli qavrayan səhabələr idi ki, sonralar dinin təbliği üçün İslamın yeni yayıldığı bölgələrə göndərilir, yeni müsəlman olan toplumlara cəhalətdən qurtulmağa kömək edirdilər. Bütün bunlar Allah Rəsulunun (s) uzaqgörənliyinin, müdrikliyinin nəticəsində mümkün olmuşdu. Onun təbliğ etdiyi İslam dini əbədi olduğu kimi, insanları öyrətmək üçün istifadə etdiyi prinsip və metodlar da daim işlək və aktualdır.

²³ Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, V, 256-257

ƏDƏBİYYAT

1. Kandemir, M.Yaşar, Örneklerle İslam Ahlakı, İstanbul, 1987
2. Buxari, Məhəmməd b.İsmayıl, əl-Camiu-Sahih, I-VIII, İstanbul, 1979
3. Müslüm, əl-Camiu-Sahih, tərc. M.Sofuoğlu, I-VIII, İstanbul, 1970
4. Bayraktar Faruk, İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, İstanbul, 1987
5. Əl-Munziri, ət-TəğrİR və Tərhİb, I, Misir, 1373 hicri
6. Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, V, Qahirə, 1313 hicri

RESUME

Globalization, one of the main characteristic problems of modern world's development has been investigated on the article "The essence of globalization and the national features of globalization strategy of the Azerbaijan Republic" by S.A.Gurbanova, PhD of History, a leader scientist of Institute of History named after A.A.Bakikhanov of ANAS.

Possessing the most difficult conditions of joining to the world's capitalist system, Azerbaijan has stepped into the earliest integration and globalization among the post-soviet countries.

Correctly defining the importance of a considerable cause of globalization to world's strategy, our republic's entrance to this process for economical development the National Leader Haydar Aliyev succeeded some important achievements. The signing of "Century's contract", drawing BTC oil pipe-line and realizing some other projects were a start point for Azerbaijan to join to globalization process. So, Azerbaijan has changed into a strategic zone of the western states becoming a part of world.

YENİ DÖVR AVROPA FƏLSƏFƏSİNDƏ RUH PROBLEMİNİN QOYULUŞUNA DAİR

*Həsəni Zəhra Baratəli qızı**

Ruh, Allahın sirli xilqətlərindən biridir. Allahdan başqa heç kəs onun mahiyyətinə yol tapa bilməz, onun həqiqətindən heç kəsin xəbəri yoxdur. Allahın sonsuz elmi və varlığın böyüklüyü müqabilində insanın elmi çox az və məhduddur.

İnsan belə bir elmə yiyələnmək imkanlarına da malik deyildir. İnsan hələ bu günə qədər öz ətrafındakı maddi mühitin və maddənin sirrinin mahiyyətini öyrənmə bilməyibdir. Bəz belə olan halda insan Allahın qeyblərindən biri olan və dünyanın quruluş və mahiyyətindən daha üstün olan ruhun mahiyyəti və quruluşundan necə baş çıxara bilər?

Biz ruh haqqında yalnız bir şeyi bilə bilərik. O da bundan ibarətdir ki, ruh bütün cisimdə mövcuddur və cisimdən xaric olduğu təqdirdə başqa materiallar kimi yenidən həmin ölü və sönük cansız maddəyə çevrilər.

Beləliklə də ruh, insanın bu dünyadakı yeganə imtiyazı və üstünlük işarəsidir. İnsanın həmin ruhuna görədir ki, Allah mələkləri onun qarşısında baş əyməyə vadar etdi. Allah yerdə və göydə nə varsa hər şeyi insanın ixtiyarına buraxaraq onu bütün canlıların sərvəti və özünün yer üzərindəki canişini təyin etdi.

Hollandiyalı Barux Spinoza (1632-1677) insanın ruh və bədəndən yarandığını qeyd edir, onu cəvhər hesab etmir. (1, s.82)

Cəvhəriyyət vücudu lazım olanda meydana gəlir. Lakin insanın vücudu zəruri deyil. (1, s.77) İnsanın zəti Allahın sifətlərinin bəzisi hesab olur. Nəzərə alsaq ki, mövcud olan hər şey Allaha xasdırsa, demək insan da ona məxsusdur, onsuz yarana bilməz. Allah insanı yaradıb. (1, s.78)

* BDU-nun aspirantı və Astara Azad İslam universitetinin baş müəllimi

Spinoza nəfsin tərifində söyləyir: «Ruh cismin surətidir.» O, bədəni ruha mövzu kimi hesab edir. Belə olmadıqda bədən təsəvvürü ruhda mövcud ola bilməz. O, mövzunun davamında deyir: «İnsan bədən və ruhdan ibarətdir, insan cismini dərk etdiyimiz kimi görürük. Həmçinin başa düşürük ki, insan nəfsi bədənə birləşir. Bu birləşmə anlaşılandır.» (1, s.82)

Spinoza cövhərinin çoxluğunu rədd edirdi. O, ruhla bədənin iki sadə variant olduğuna, cövhərləri və ya şirələrinin allaha xas olduğuna inanırdı. Dekart fəlsəfəsində ruh və bədənə bağlı olan iki şey Spinoza fəlsəfəsində yoxdur. Spinozanın dediklərində diqqəti cəlb edən məsələ onun ruhla bədən arasında olan qarşılıqlı təsiri qəbul etməkdir. O deyir: «Bədənlə ruh bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərə bilməzlər.» (1, s.136-137) Ruhda olan dəyişikliklər bədəndə baş verir. Beləliklə o iki predmetin bir-birinə qarşılıqlı təsir etməmələrini sübuta yetirir. Ruhla bədən arasında duet ayrılıq olmadığına görə onların arasında vasitə rolu oynayacaq üçüncü şey yoxdur.

Spinoza bəzi alimlərə «insan bədəni ruhun fərmanı ilə hərəkətə gəlir, dayanır və ruhla əlaqədar hansısa əməllərdə bulunurlar.» dedikləri üçün irad tutur və deyir ki, onlar nə dediklərini başa düşmür. Ancaq cümlələrlə oynayırlar.

İndiyə qədər təcrübə heç kimə göstərməyib ki, bədən təbiətindən irəli gələn hansı işi görməyib. Çünki bədənin quruluşu qeyd edilən məsələni aydınlaşdırmaq üçün lazımınca öyrənilməyib. Ondan əlavə heç kim ruhu hansı vasitələrlə, hansı surətlə bədəni hərəkətə gətirmək, ona hansı hərəkətləri ki, bədən yalnız təbiətdən irəli gələn və bəzi hallarda ruhu heyratə gətirən işlər görür.

Spinoza Dekartın fikirlərinə irad tuturdu. O, Dekartı egoistlikdə ittiham edir və deyirdi ki, bəzi alimlər aydın surətdə dərk olan şeyi qəbul etmirlər. Anlaşılmayan məsələləri şübhəli şəkildə bəyan edirlər. Dekartdan soruşmaq lazımdır ki, o, ruhla bədənin birləşməsi deyəndə nəyi nəzərdə tutur?

O, ruhla bədənin mücərrədliyini o dərəcədə qabartdı ki, onların birləşmə səbəbini izah etməkdən aciz qalıb məsələni Allaha həvalə etdi. (1, s.227)

Alim Leybnits də hər bir fəlsəfi fikrin izahından aciz qaldıqda onu Allaha tapşırırdı. Leybnits həyata malik fərdi cövhərlərin idrakı, mütləq idrak və başqa məsələlərdə tanrını yardıma çağırırdı. Leybnits öz fəlsəfəsində tanrının yeganəliyini, kamilliyini, məhdud olmadığını və başqa sifətlərində sübut etdi.

Leybnitsin fikrincə cism gerçəkliyi ölçüyə gəlmir. Belə olmadığı surətdə cövhər də ola bilməz. O, ruhun varlığını təfəkkür, elm və idrak hesab etmir. Ona görə ki, şəxs yatdığı və ya özündən getdiyi zaman canlıdır. Yalnız həmin anlar nə elmə, nə də təfəkkürə malikdir. Demək elmlə təfəkkür ruhun əlamətləridir, həqiqətən özü deyil. Cism fəzaya malik hansısa ölçü deyil, ruh da elmin, idrakın özü deyil, onlar ikilikdə iki mücərrəd gerçəklik deyillər, əksinə vahid həqiqətdirlər. Həqiqət əslində cəhd və enerjidir, təsir bağışlayan şeydir. Bu enerji hərəkətə gəldikdə cismə çevrilir, elm və idraka yiyələndikdə ruh adlanır. (2, s.82-83)

Leybnitsin fikrincə həqiqət ya ruh vahid olduqda canlıların sayı çoxalır və təbii hala çevrilir. Vahid həqiqət çoxlu cüzlərə çevrilir. Dünya da bu əczalardan yaranıb. Bu cüzlərlə fəza yoxdur, gerçəkdir, düşüncə sahibidir. Onların hər biri enerji, qüvvə olaraq canlıdır, onların mənşəyidir. Leybnits qeyd edilən sözləri «monad» (yunanca vahid deməkdir) adlandırır. Lakin ona fərqi cövhəri deyirlər. (2, s.84-85)

Demək Leybnits insanlarda fəzası olmayan can və ruha inanır. Ancaq ikisi də mənşəyə malikdir. O deyir ki, insanda ruhla nəfs olduğu kimi bütün canlılar da müxtəlifliyindən asılı olaraq qeyd edilənlər mövcuddur və fərdin cövhəri adlanır. Leybnits gerçəkliyi qüvvə adlandırır. Onun da yalnız əsərləri hiss olunur və maddi deyil. Fikirlərdən göründüyü kimi cism gerçəkliyi qeyri-maddidir. Fəza isə cövhərin nəticəsində əmələ gəlir. Yalnız fərdin cövhərləri bir yerə toplaşdıqda insan zehninə fəza təsəvvürü yaranır. Ədədlər tək olduqda cəm sayılmadığı məsələni nümunə gətirmək olar. (2, s.85-86)

Hər bir fərdi cövhər özlüyündə dünyadır. Demək o, dünyanı özündə əks etdirir. Hər cövhər də yalnız istedadından asılı olaraq həqiqətin bir hissəsini əks etdirir. Fərdi cövhərlərin bir yerə cəmləşməsi zati gerçəklik əmələ gətirir. Təbii varlıq isə onun təzahürüdür. Canlılarda olan cövhərlərin hansı üstündürsə o hakim kəsilir və nəfs ya ruh adlanır. İnsan bədəninin hər bir üzvü və hər bir hissəsi fərdi cövhər xasiyyətinə

malikdir. Onlardan biri hakim kəsilir, ona da ruh deyilir. O, fərdin bütün vücuduna hakim olur. (2, s.88-89)

Hər bir fərdi öcvhər özlüyündə kiçik aləm olaraq bütün fərdlərin idrakları onda mövcuddur. Xaricdən ona heç nə müdaxilə etmir, xariclə də əlaqəsi yoxdur. O yalnız özünü dərk edir. Özündə nəşə olduğuna görə başqa şeyi dərk edə bilər. (2, s.90)

Qeyd edilənləri nəzərə alaraq ali cövhərlərin və ya fərdlərin aşağıdakılar üzərində hökmranlıq məsələsi, başqa sözlə desək ruhla cismın münasibətləri nə səviyyədə olacaq? Ruh cismi necə hərəkətə gətirəcək, cismın hərəkətləri ruhda reaksiya verəcəkmi? Leybnitsin düşüncəsinə görə fərdi cövhərlər əlaqəyə girə bilmirlər. Deməli hər cövhər təklikdə dünyanı özündə əks etdirir. Bu reaksiyanın səbəbi xarici amilin təsirindən irəli gəlir. Bu tanrının qüvvəsi və enerjisidir ki, təsir yaradır. Bu təklikdə digər təklik arasında əmələ gələn dəyişikliklərdə hansısa qüvvə tərəfindən həmahənglik yaradır. Qeyd edilən həmahənglik qurulmuş iki saatın eyni zamanda zəng çalmasına bənzəyir. (3, s.805)

Cövhərlər bir-birinə təsir göstərmir. Lakin hər biri öz çəkirlərinə görə dünyanı əks etdikləri üçün sazişə girməli olurlar. Onların arasında heç nə baş vermir. Lakin təklikdə baş vermiş hadisə onların zatından irəli gəlir. Cövhər yaşadığı müddətdə hadisələr baş verəcəkdir. (3, s.817)

Allah fərdin cövhərlərini qarşılıqlı təsirləri olmadan yaratdı. Lakin onların varlığı, quruluşu elə nizamlandı ki, bir-biri ilə saziş etsinlər. (4, s.227)

Leybnitsin fikrincə vahidlər və təkliklər bir-birinə təsir etmirlər. Çünki balı fəzada olurlar. Leybnits təkliklərin bir-birləri ilə əlaqələrini və dünyanın onlarda əks olunmasını iddia edənlərə söyləyir ki, təkliklərin subyektiv və mürəkkəb təkliklərdə əks olunması onların arasında mövcud olmuş əzəli həmahənglik nəticəsində müəssər olub. Onu tanrı nizama salıb. (5, s.214)

Leybnits tanrını mahir saatsaza oxşadır. O, saatları elə nizamlayır ki, hamısı eyni vaxtı göstərir. Allahın işi də belədir. (6, s.142-143)

Leybnitsinin «vahidlərin həmahəngliyi» fikrini belə şərh etmək olar: Allah əvvəldən bütün vahidləri elə yaradıb ki, fərdin bir cövhəri indi xəbər tuta bilmədiyimiz gələcək hadisələri müəyyənləşdirir. Belə ki, hər fərdin cövhəri başqalarının cövhərləri ilə uyğun və həmahəng olur. Bu da

Allahın hər şeyə qadir olduğunu göstərir. Ruhla bədənin münasibətləri misal gətirdiyimiz iki saatın işləməsinə oxşayır. Onlar bir-birindən müstəqil olsalar da nizama salınıblar. Malbranş və Leybnits deyirdilər: «Bədən ruhu fikirləşməyə vadar edə bilmədiyi kimi ruh da bədəni hərəkətə gətirə bilməz. İnsan təfəkkürü tanrı tərəfindən idarə olunur. Cismləri hərəkətə gətirən Allahdır. Varlıqlar bir-birinə təsir edə bilməz, təsir edən Allahdır. (7, s.229-300)

Vurulan qamçı ağrısı yerin dəqiq fəlsəfi səbəbi deyil, qamçı təkliddə müəyyən zamanda, müəyyən vasitə ilə hərəkətə gəlir. Qamçı yemiş şəxs və ya vahid, təklik müəyyən zamanda ağrı hiss edir. Bu o deməkdir ki, hər şey öncədən həmahəng olunub. (4, s.227)

Allah ruhla bədənin hərəkətlərini, onların həmahəngliyini iki saatın işləməsinə və həmahəngliyinə oxşadıb. İki hərəkətin heç biri digərinə təsir etmir, lakin həmahəngdirlər. Onlar gerçək təsir göstərmir. Əgər təsəvvürümüzdə belə gəlsə də ona görə ki, biz ruhda olan ardıcılığı daha asan müşahidə edirik. Ruhla bağlı təsəvvürlərimiz aydındır və elə zənn edirik ki, ruh bədənin hərəkətinə səbəb olur. Lakin bu bir təsəvvüdü. (9, s.81)

Bu qanunlara əsasən heç bir cəvhər digərinə təsir etmir. Lakin onlarda hadisələr baş verir. (9, s.81)

Bizdə yaranan fikirlər bədənimizin hərəkətləri ilə uyğun və həmahəngdir. Bədən hərəkətləri olduğu üçün də fikirlər bu hərəkətlərə münasib yaranır. (9, s.746) Tanrı şər bir düşünən insanda təsəvvürlər yaradır. Həmin təsəvvürlər canlıların nəfsi və ruhuni dəyişiklikləri ilə uyğundur. (8, s.210)

Demək Melbranşın düşüncəsi belədir: «Bədən nəfsin düşünməsinə səbəb deyil, eyni zamanda nəfs də bədənin hərəkətlərinə səbəb olmur. Səbəbkər tanrıdır. O, cisimləri hərəkətə gətirir. Tanrı ruhda idrak əmələ gətirərək beynin işləməsinə səbəb olur, onun vasitəsilə əzələlər hərəkətə keçir. Tanrı ruhda, idrakda və cisimdə fəaliyyət yaradır. (10, s.157)

Böyük alimlərin ruh haqqında olan düşüncələrini nəzərə alaraq pereroretiklərin düşüncələri müqayisəli şəkildə tədqiq edilməlidir.

Ruhun varlığına inanan alimlər ruhi cəvhərlərin gerçəkliyinə inanır, cisimlərin də onlarda (ruhlarda) təzahür etdiyini söyləyirlər.

Platonun «misl» oxşarlıq nəzəriyyəsi ruhun əsliliyindən bəhs edir və dialektik dünyanın fəvqündə dayanır. Hiss olunan şeylər «mislin» (oxşarlıq) bir kölgəsidir. (11, s.226,227,230)

Qeyd edilən nəzəriyyə bədənin ruha təsirindən söz açdığı üçün qəti demək olmaz ki, bu fikir ruhu gerçək hesab edənlər tərəfindən yürüdülmüş.

Söyləndiyi kimi Leybnits ruhun gerçəkliyinə inananların sırasında öndə gedənlərdən olub. O, ruhdan başqa heç nəyi əsas götürmürdü.

Hər bir ruhu geniş vücut hesab edərək ona fərdin cövhəri deyirdi. (2, s.85)

Ruh elminə inanan alimlər ruhla cismin əlaqələrinin necə yaranmasını ya tanrıya bağlayır, ya da Leybnits kimi ruhla cismin əmələ gəlməsini vahidlər və ya təkliklərlə əlaqələndirirdilər. (2, s.85)

Lakin perepatetik filosofları ruhla cismin əlaqələrini başqa cür izah edirdilər. Misal üçün, Dekart cismi və ruhu iki müxalif və bir-birindən ayrılan cövhər hesab edirdi. Aristotel ilə də İbn Sina «ruh bədənin surətidir» nəzəriyyəsində eyni mövqedən çıxış edirdilər.

Aristotel ruhla cism arasındakı birləşməsi kamil hesab edirdi. Ruhçu alimlər ruhla cismin birləşməsi düşüncəsi ilə məşğul idilər.

Alim Spinoza onların bariz nümunəsidir. Onların fikrincə ruhla cövhərin müxtəlif təzahürləridir. Heç biri də gerçəklikdə bir-birindən üstün deyil. (1, s.96)

Düşünən cövhər müxtəlifdir. (9, s.87)

Ruhçular perepatetiklərin bu mövzuya aid fikirlərinə münasibət bildirərkən deyiblər ki, hər şeyin cövhəri tanrıdır.

Spinoza deyib ki, Dekart fəlsəfəsində ruhla bədən arasında dərin uçurum var, bu ziddiyyəti izah etmək üçün onun fəlsəfəsi yetərli deyil. (1, s.277)

Ruhçuluq məktəbi ruhla materiya arasında olan münasibətləri izah etmək üçün Allahı bəhanə gətirirlər. Spinoza və Malbrans da ruhla cismin münasibətlərini izah edərkən insani şəxsiyyət və onda olan ixtiyarlarla diqqət yetirməyiblər. Malbrans öz fəlsəfəsində insani ixtiyardan danışanda insanın taleyini və əməllərini sonda tanrıya həvalə edir. (2, s.42)

Bu məktəbin ruhla bədən münasibətləri haqda fikirləri kamil deyil və aşağıdakı qüsurlarla müşayət olunur: tanrı bir məkanda səbəbdən doğan şeyi o zaman əmələ gətirir ki, başqa məkanda da onun iradəsi ilə nəşə baş versin. Ruhani, nəfs və cisimlərin münasibətləri və bu haqda verilən izahlar qanecedici deyil. (12, s.158)

Malbrans fəlsəfəsində hər şeyi allaha bağışlamaq, onunla əlaqələndirmək qəbul edilməzdir. Malbrans düşüncələrinin məntiqi nəticəsi tanrının ruha və bədənə təsir etməməsini aşkar edir. Dekartçılar isə cövhərdən verdikləri tərifdə onların (cövhərlərin) arasındakı əlaqələri əsaslandırmadılar. Verilən tərifə əsasən iki cövhər heç nədə müştərək deyillər. Belə olduqda onlar təbiətən bir-birinə təsir göstərə bilməyəcəklər. Səbəb və onu doğuran şey bir-biri ilə cənniyyət təşkil etməlidir. Səbəbdə də olan şey onu doğuranda olmazsa, belə anlaşılar ki, səbəb olmadan nə isə bir hadisə baş verib. Ancaq onlar belə inanırlar ki, Allah ruhda idrakı, cismdə isə orqanları yaradıb. Demək iradə təklikdə qərar qəbul edə bilməz. Lakin Allahın müdaxiləsi nəticəsində orqanlar hərəkətə gəlir. (13, s.141)

Qeydlər:

1. Spinoza B. Əxlaq. Amsterdam, 1981, s. 423
2. Fıruqi M. Avropada hikmət. c.2, Tehran, 1385, s. 376
3. Bertran R. Qərb fəlsəfəsinin tarixi. c.2, Paris, 1986, s.1215
4. Luin P. Həqiqət və fəlsəfə. Tehran, 1351, s.451
5. Kristun S. Qərb-Şərq fəlsəfəsinin tarixi. c.2, Tehran, 1357, s. 381
6. Kursan A. Böyük filosoflar. c.2, Tehran, 1366, s. 415
7. Folkye P. Ümumi fəlsəfə. Tehran, 1362, s. 365
8. Folkye P. Ümumi fəlsəfə. London, 1972, s.455
9. Val J. Məbəddətəbiyyə. Tehran, 1353, s.505
10. Jilson E. Qərbin fəlsəfəsi təfəkkürünün təhlili. Tehran, 1366, s. 492
11. Kaplestin F. Fəlsəfə tarixi. c.1, London, 1982, s. 395
12. Riçard Y. Fəlsəfə külliyyəti. London, 1983, s.625
13. Andre K. Böyük filosoflar. c.2, Nyu-York, 1975, s.381.

РЕЗЮМЕ**О СТАНОВЛЕНИИ ПРОБЛЕМЕ ДУШИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ НОВОГО ПЕРИОДА**

*Старший преподаватель Астаринского
Свободного Исламского Университета
и аспирантка БГУ Гасани Захра Баратали к.*

Душа одна из тайных сторон Аллаха. Никто кроме Аллаха не сможет найти путь в сущность души. Мы о душе можем знать только одно и это то, что она существует в каждом существе и когда она отсутствует существо превращается в мертвое и потухшее массу. В учении Спинозы привлекает внимание взаимное влияние души и тела. Ученый Лейбниц тоже оставшийся перед трудностями объяснении философского мысли он возлагал на Бога.

SUMMARY**ABOUT THE FORMATION OF PROBLEM OF THE
SOUL IN EUROPE PHILOSOPHY OF THE NEW PERIOD**

*Qasani Zahra Baratali Leader Teacher
of the Freedom Islamic University of
Astara and graduate of the BSU*

The soul one from of the co wet sides of Allah. No one besides Allah can't fine the direction in the essence of the soul. We can to know about soul that it is each essence and when it is absent the essence turning into dead and extinct base. In the studies of Spinoza was payed attention on mutual influence of the soul and body.

A scientific Leibnitz also was in painful situation in order to under stand of philosophical opinion and it he entrusted to Allah.