

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

ELMİ
MƏCMUƏSİ

№ 13 APREL (NİSAN) 2010

ƏNƏNƏVİ ƏRƏB DİLÇİLİYİNDƏ BAŞQA DİLLƏRİN TƏDQIQI MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

*V.M.MƏMMƏDƏLİYEV**

Orta əsrlərdə Avropanın keçirdiyi durğunluq dövründə çiçəklənən ərəb dilçiliyi lingvistikada yeni ənənə yaratmış, onun müəyyən etdiyi prinsip, metod və normalar qohum dillərlə yanaşı, geneoloji və tipoloji baxımdan ərəb dilindən fərqli dillərə də tətbiq edilmişdir (1,147;2,23). Bu çətin işdə mənşəcə ərəb olan alimlərlə birlikdə, qeyri-ərəblər də fəal iştirak etmişlər.

Ərəb dilinin qrammatikasına dair bizə gəlib çatmış ilk əsərin müəllifi Sibəveyhi (vəfatı 794 və ya 796), Sibəveyhinin kitabına geniş şərh yazmış Sirafi (898-929) mənşə etibarilə farsdırlar.

Siryanı əsilli tarixçi, filosof, ilahiyyatçı, ədib və təbib Əbül-Fərəc Cəmaləddin ibnül- İbri (v.1286) mənşəcə türk olan Zəməxsərinin” əl-Müfəssəl” əsərini nümunə olaraq siryanı dilinin qrammatikasını yazmışdır(3). Əndəlisdə yaşayan yəhudi alimlər ərəb dilçiliyində qəbul edilmiş normalar əsasında ibri dilinin qrammatikasını yazmışlar (4;5).

Əndəlis qrammatika məktəbinin görkəmli nümayəndələrindən Əbu Həyyan (1256-1344) türk, fars, həbəş dillərinə dair əsər yazan ərəb alimlərindəndir (6). Əbu Həyyan bu dillərə dair

كتاب الأفعال في لسان الترك ، كتاب الادراك في لسان الأتراك ، منطق الخرس في لسان الفرس ،
زهو الملك في نحو الترك ، نور الغيش في لسان الحبش (لاء الغيش عن لسان الحبش)
المخبور في لسان البشموور (və ya) المخبور في لسان اليعمور

kitablarını yazmışdır. Çox təəssüf ki, Əbu Həyyanın son dörd əsəri tapılmamışdır. Əbu Həyyanın “bəşmur”, yaxud “yəhmur” adlandırdığı dilin məhz hansı dil olduğunu indiyə qədər müəyyənləşdirmək mümkün olmamışdır (6,186-187; 7,120-121). Çox ehtimal ki, o, Afrika dillərindən biridir.

Zahiri məzhəbinin ən böyük nümayəndələrindən biri, məşhur fəqih, mühəddis, tarixçi, ədib və şair İbn Həzm (994-1064) nəzəri dilçilik və başqa

* BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekani, akademik

dillərə münasibət barədə maraqlı fikirlər irəli sürmüşdür. Əndəlisdə doğulub boya-başa çatmış, dövrünə görə çox mükəmməl təhsil almış yüksək mədəniyyət və intellekt sahibi İbn Həzm ərəb, ibri və siryani dillərinin yaxınlığını yaxşı dərk edir, bu yaxınlığı bir dilin ləhcələrinin bir-birinə yaxınlığı, oxşarlığı kimi qəbul edirdi. İspan və ya fars mənşəli olduğu güman edilən İbn Həzmin fikrincə, siryani, ibrani və ərəb dilləri əslində bir dildir. Bu dildə danışanlar müxtəlif yerlərə köçmüş və tədriclə hərəsinin öz ləhcəsi meydana gəlmişdir (8,I,30).

İbn Həzm Həzrəti Adəmin danışdığı dildən bəhs edərkən, ümumiyyətlə, dillərin yaranması məsələsi üzərində geniş dayanmış və bu məsələdə ərəb alimlərindən çoxunun müdafiə etdiyi tövqif (dilin insana Allah tərəfindən bildirilməsi, öyrədilməsi) nəzəriyyəsini dəstəkləmişdir.

İbn Həzm dilin təbiətdən doğduğu fikrini qəbul etməmişdir. Onun fikrincə, ilk və əsl dil Həzrəti Adəmə vəhy edilən dildir. Adəmin övladları zaman, məkan və şəraitə uyğun olaraq bu əsl, lakin bəsit olan dildən başqa dillərin törəməsinə zəmin yaratmışlar (8,I,130).

İlkin dilin siryani, ibrani, ərəb, yaxud yunan dili olması barədə heç bir nəqli (Qurana, hədisə istinad edən) dəlil olmadığı üçün bu haqda qəti fikir söyləməyin, qeyri-mümkün olduğunu deyən İbn Həzm dil alimləri, dil qrupları nəzəriyyəsinə Avropa dilçilərindən iki əsr öncə diqqəti cəlb etmişdir. İbn Həzmə görə, ərəb, ibrani (yəhudi) və siryani dilləri Himyər dil qrupuna deyil, Mudar və Rəbiə dil ailəsinə mənsub olub bir tək dil hesab edilir. Bu dillər tədriclə zaman, məkan və şəraitə uyğun olaraq, həm də qonşu dillərin təsiri ilə müəyyən dəyişikliklərə uğramış, onların hər biri müstəqil bir dil halına gəlmişdir (7,121-122;9,59). Ərəbcə danışan ilk şəxsin Həzrəti İsmail, ibranicə danışan ilk şəxsin Həzrəti İshaq olduğun, onların atası Həzrəti İbrahimin isə siryanicə danışdığını qeyd edən İbn Həzm bundan belə bir nəticəyə gəlir ki, ərəb və ibrani dilləri siryanicədən törəmişdir (8,1,30-31;9,59).

İbn Həzm yunancanın ən zəngin dil sayıldığı üçün ilk dil ola biləcəyi fikrinə şərik çıxmır. O, belə hesab edir ki, hər hansı bir dilin güclü, zəngin, yaxud zəif olması həmin dilin əsl, kökü ilə deyil, o dildə danışanların ictimai-siyasi gücü ilə müəyyən olunur. Dövləti dağılan, işğala uğrayan, yaxud yurd-yuvalarından çıxarılıb didərgin salınan millətlərin, xalqların dilləri tədriclə zəifləyib yox olur. İbn Həzmin özünün bu görüşü ilə müasir

dilçiliyin dillərin təşəkkülü, inkişafı və təkamülü barəsindəki konsepsiyasına xeyli yaxınlaşdığını söyləmək olar (9,59). İbn Həzmin eyni zamanda bir dilin digərindən üstün olması iddialarını rədd etməsi də müasir nəzəri dilçilik anlayışlarına uyğun gəlir.

Yunancanın ən üstün bir dil sayıldığını, digər dillərin köpək mırıltısı, yaxud qurbağa qurultusu qəbilindən olduğunu iddia edən yunan filosofu Calinusun cahil və axmaq bir adam olduğunu söyləyən İbn Həzm məsələyə psixoloji baxımdan yanaşaraq hər bir insanın öz ana dili xaricindəki bütün dilləri bir sıra qarışıq səslər toplusu kimi qəbul edə biləcəyini və bu məsələdə üstünlüyü dil, əlifba, hərf kimi vasitələrdə axtarmağın doğru olmadığını göstərir. İbn Həzm vəhy dili olduğu üçün ərəb dilini üstün dil sayan görüşə qarşı da çıxaraq belə hesab edir ki, dil ünsiyyət vasitəsidir və hər peyğəmbər ilahi əmrləri öz xalqının, öz qövminin dili ilə təbliğ etmişdir. Belə ki, Tövrat, Zəbur və İncili ibrancə, İbrahimin sühufü isə siryanicədir. İbn Həzm Cənnətdəki dilin ərəb dili olduğu iddiasını da bu barədə nəss (Quran ayəsi, hədis), yaxud icma (islam alimlərinin ümumi fikir birliyi) olmadığı üçün qəbul etmir (9,59).

Əndəlisdə doğulub boya-başa çatdığı, orada təhsil aldığı, ömrünü orada başa vurduğu, üstəlik, bəzi mütəxəssislərin fikrincə, ispan əsilli olduğu üçün latın dilini bildiyi guman edilən İbn Həzm yeri gəldikcə ərəb və latın dillərini bir-biri ilə qarşılaşdırmış və belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, ərəb dilinin əksinə olaraq latıncada dolaşılığa gətirib çıxaracaq eyni və ortaq mənalı sözlərin (sinonimlərin- V.M) az olması bu dilin möhkəm bir dil olmasını təmin etmişdir (9,59;10,52-54). İbn Həzmin bu görüşü ilk baxışda mənsub olduğu zahiri məzhəbinin bir təzahürü kimi görünsə də, onun hər hansı bir dilin zənginliyinin və mükəmməlliyinin eyni anamlı, təkrar sözlərin çoxluğu ilə deyil, müəyyən bir məfhumu ifadə edən sözlərin zənginliyi ilə ölçüldüyünü söyləməsi nəzəri dilçilik baxımından çox maraqlı bir fikirdir (9,39). Göründüyü kimi, İbn Həzm öz mülahizələrini əsaslandırarkən müasir dilçiliyin əsas cərəyanlarından olan sosiolinqvistika və psixolinqvistikanın müddəaları ilə səsleşən maraqlı fikirlər irəli sürmüşdür.

Dilin hədəfi, qayəsi, önəmi, təlimi səs-söz, söz-məna əlaqəsi, kəlmə, kəlam, qövl (deyim), dillərin müqayisəsi, sözdüzəltmə kimi linqvistik mövzularda mənsub olduğu zahiriyyə məktəbinin normalarından, mülahizə

və müddəalarından çıxış edərək maraqlı fikirlər irəli sürən İbn Həzm dili “qavram və düşüncələri ifadə edən sözlər toplusu” adlandıraraq onu Allahın yaratdıqları içərisində sadəcə insana deyil, ağıl sahibi olan bütün varlıqlara (mələklərə, cinlərə və s. – V.M) bəxş etdiyi ən böyük nemət hesab etməkdədir (8,4-5;9,59).

İbn Həzm bəlağətlə də çox maraqlanmış, özünün müxtəlif kitab və risalələrində bəlağət məsələlərinə toxunmuşdur. Onun fikrincə, hər hansı bir söz, ifadə yalnız o zaman bəliğ (bəlağətli, ədəbi) ola bilər ki, o xalqın və ziyalıların anlaya biləcəyi dərəcədə sadə olsun, məqsəddən kənara çıxmasın, onun ibarəsi qısa, mənası dərin olsun və, beləliklə, zəhndə rahat qalsın.

Bəlağətdən danışan İbn Həzm onun aşağıdakı üç növündən bəhs edir: 1) Cahizin üslubunda olduğu kimi, xalqın bildiyi sözlərdən yaranan bəlağət; 2) Həsən Bəsri və Səhl bin Harunun ömərində olduğu kimi, xalqa yabancı sözlərdən yaranan bəlağət; 3) İbnül Müqəffə və bəzi başqa ərəb ədiblərinin üslubunda olduğu kimi, əvvəlki iki növün qarışığından yaranan bəlağət (9,59).

Quranın ecazından danışan İbn Həzm onun təqlid edilməzliyini Allah kəlamının bəlağət və nəzminə (sözdüzümündə), insanların bilə bilməyəcəkləri bir sıra qeyb xəbərlərində görənlərlə qəti razılaşmayaraq onları tənqid edir və bu məsələdə məşhur mötəzili filosof ən - Nəzzamın Allahın Quranı təqlid etmə gücünü insanların əlindən aldığını iddia edən “sərfə” nəzəriyyəsinin tərəfdarı kimi çıxış edir (11,III,16-17).

İbn Həzm haqqında deyilənlərə yekun vuraraq onu qeyd etmək istəyirik ki, fiqhə, dinlər tarixinə, hədisə, xüsusilə zahiri məzhəbinə dair qiymətli kitablar yazmış, özünün məşhur *محفوظ الحمامة* ilə ərəb ədəbiyyatında romantizmin, demək olar ki, əsasını qoymuş, platonik eşqin öncüllərindən biri olmuş bu görkəmli alim eyni zamanda ərəb dilinə, sami dillərə, bütövlükdə nəzəri dilçiliyə dair çox maraqlı və qiymətli fikirlər söyləmişdir. İbn Həzm orta çağ ərəb filosofları tərəfindən “peşəkar dilçi” hesab edilməsinə də, onun dilçiliyə dair mülahizələrinin, eləcə də ədəbi görüşlərinin müstəqil, monoqrafik tədqiqata cəlb edilməsinə ciddi ehtiyac vardır. Bu baxımdan tanınmış türk ərəbşünası İsmayıl Durmuşun araşdırmaları xüsusi maraq doğurur (bax: 9,58-61).

Ənənəvi ərəb dilçiliyində başqa dillərin öyrənilməsindən söhbət gedərkən iki məşhur alimdən xüsusi bəhs etmək lazım gəlir. Onların birincisi

türk əsilli Mahmud bin əl-Hüseyn bin Məhəmməd əl-Kaşğari, ikincisi isə yenə türk əsilli Seyyid Əhməd Cəmaləddin ibn Mühənnadır.

Mahmud Kaşğari 1029-1038-ci illər arasında Kaşğarda anadan olmuşdur. Kınık türk qəbiləsinə mənsub olan Mahmud Kaşğari doğma şəhəri ilə yanaşı, Buxara, Mərv, Nişapur və Bağdadda da oxumuş, ərəb dilinə və ərəb qrammatika elminə yaxşı bələd olmuşdur.

Mütəxəssislərin fikrincə, Mahmud Kaşğari özünün şah əsəri olan “Divanu lüğətit-türk” (“Türk dilləri toplusu”) kitabını 1072-ci ilin yanvar ayında başlamış, 1083-cü ilin oktyabr ayında bitirmişdir.

Mahmud Kaşğari struktur-əlifba prinsipi əsasında tərtib etdiyi bu lüğətdə sözləri isim və feil olmaqla iki qrupa bölərək orada aşağıdakı məsələləri nəzərdən keçirmişdir: 1) leksika (burada sözlərin hansı qəbiləyə mənsub olduğu göstərilir); 2) türk qəbilələrinin yerləşdiyi bölgələr haqqında məlumat; 3) türk dillərinin təsnifatı; 4) türk dillərinin tarixi fonetikasına və qrammatikasına dair məlumat; 5) türklərin tarixi coğrafiyası, etnoqrafiyası, poeziya və folkloru haqqında məlumat; 6) dünyanın ən qədim türk xəritəsi (12,3-17).

Lüğətdə qoyulmuş məsələlərə nəzər saldıqda Mahmud Kaşğarının elm aləminə məlum olan ilk türkoloq-dilçi, tarixçi, etnoqraf və folklorçu olduğu nəzərə çarpır. Digər tərəfdən lüğətdə türk dillərinin tarixi fonetikasına dair məlumat verilməsi onun ərəb dilçiliyinə də böyük yenilik gətirməsi kimi qiymətləndirilməlidir. Çünki zəngin ənənələrə malik çoxəsrlik ərəb dilçiliyi tarixində Mahmud Kaşğaridən nə əvvəl, nə də sonra dilçilik məsələlərinin, dil hadisələrinin izahında tarixilik prinsipinə riayət olunmamışdır.

Bəzi mütəxəssislər “Divanu lüğətit-türk”ün Xəlil bin Əhməd əl-Fərahidinin “Kitabul-eyn” (13,13), digərləri isə İbrahim əl-Farabının “Divanul-ədəb” lüğəti prinsipində tərtib olunduğunu göstərirlər (14, 11). Lakin müəllif özü əsərinin müqəddiməsində əvvəlcə lüğətini Xəlilin “Kitabul-eyn” səpgisində tərtib etmək istədiyini, sonra isə lakoniklik xatirinə bu fikirdən daşındığını göstərir. Lüğətin “Divanul-ədəb” səpgisində tərtibi barəsindəki mülahizə isə xüsusi tədqiqat tələb edir.

Mahmud Kaşğarının bütövlükdə ərəb dilçiliyi və leksikoqrafiyası prinsipləri əsasında yazdığı “Divanu lüğətit-türk” kitabı türk dilləri və ləhcələrinin müqayisəli fonetikasına və qrammatikasına həsr edilmiş ilk elmi əsəridir. Lüğətə nəzər salarkən, müəllifin ərəb və türk dillərinin müxtəlif

sistemlərə malik olduğunu yaxşı dərk etdiyi, türk dillərinə xas olan iltisafiliyi ərəb dilindəki daxili fleksiyadan ciddi surətdə fərqləndirdiyi açıq-aşkar nəzərə çarpır.

Dərin zəkası, incə dil duyumu və dəqiq müşahidə qabiliyyəti ilə öz dövrünü çox qabaqlamış Mahmud Kaşğarını 13 əsrdən artıq zəngin tarixə malik ərəb dilçiliyində özündən əvvəlki və sonrakı dilçilərdən fərqləndirən, ona xüsusi mövqe qazandıran, orijinal tədqiqatçı edən cəhət budur ki, o, qohum dillərin öyrənilməsində müqayisəli metodu ilk dəfə şüurlu elmi prinsip kimi geniş, ardıcıl surətdə tətbiq etmiş, bir çox faktların izahında isə tarixilik prinsipini əsas götürmüşdür. Cəsarətlə demək olar ki, Mahmud Kaşğari dilçilikdə müqayisəli metodun, tarixilik prinsipinin əsasını qoymuşdur. Məhz buna görə də bəzi mütəxəssislər haqlı olaraq, onu müasir nəzəri dilçiliyin əsasını təşkil edən tarixi-müqayisəli metodun banisi hesab edirlər (15, 856; 16, 31; 17, 27).

Mahmud Kaşğarının türk dillərinin sintaksisinə həsr edilmiş “Kitabu cəvahirin-nəhv fi lüğəti-türk” əsəri isə təəssüf ki indiyə qədər tapılmamışdır.

Seyid Cəmaləddin ibn Mühənnanın (? - 1283) *حلية الإنسان و حلية اللسان* adlı əsəri haqqında ilk dəfə məşhur rus şərqşünası P.M.Melioranski məlumat vermiş və onu 1900-cu ildə Sankt-Peterburqda nəşr etdirmişdir (18). P.M.Memoranski İbn Mühənnanın bu əsərinin XIV əsrdən gec olmayaraq həttə ola bilsin ki XIII əsrin sonlarında Hülakilər dövründə İranda yazıldığını güman edir. T.Hacıyev burada İran dedikdə Güney Azərbaycanın Urmi ətrafı nəzərdə tutulduğunu qeyd edir.

İbn Mühənnanın *حلية الإنسان و حلية اللسان* əsərində fars, monqol və türk dilləri əhatə olunduğuna görə, P.M.Melioranskinin fikrincə, o, həmin üç dilin mövcud, və işlək olduğu bir məkanda yarana bilərdi. Bu məkan isə Azərbaycandır, çünki Hülakilər dövründə Azərbaycanda türk, fars və monqol dilləri əməli şəkildə işlənirdi (18,18;19, 4-5).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, P.M.Melioranski İbn Mühənnanın türk, özü də məhz Azərbaycan türkü olduğunu vurğulayır (18,19).

İbn Mühənnanın özünün də qeyd etdiyi kimi, təcrübi məqsədlə yazdığı bu lüğəti üç hissədən - ərəbcə, farsca, ərəbcə-türkcə və ərəbcə-monqolca lüğətdən ibarətdir. Həmin lüğətlərin hər biri iki hissədən təşəkkül tapır:

- 1) araşdırılan dilin fonetik, morfoloji, leksik-terminoloji təhlili;
- 2) müvafiq dilin lüğət tərkibinin qlossarisi-sözlərin ərəbcəyə tərcüməsi.

Bizi əsasən əsərin ərəbcə-türkcə lüğət qismi maraqlandırdığından qeyd etməliyik ki, müəllif bu qismin fonetika bəhsində türk səslərinin fonetik təbiətini, artikulyasiyasını və tələffüzünü izah edir, spesifik türk səslərinin izahına xüsusi diqqət yetirir, türk dilindəki səslərin ərəb əlifbası ilə adekvat olaraq ifadə edilə bilməsi üçün müəyyən diakratik işarələrin tətbiqindən bəhs edir (19,10).

Morfologiyaya həsr edilmiş bölmədə türk dilinin morfologiyası yüksək nəzəri səviyyədə təhlil olunur, bu və ya digər qrammatik kateqoriya barədə məlumat verilir, daha sonra hər bir şəkilçinin işlənmə yeri və qrammatik funksiyası izah edilir (19,10).

Əsərdə maraqlı cəhətlərdən biri də ondan ibarətdir ki, burada öyrədilən dillərin şivələrə malik olması qeyd edilir və ənənəvi ərəb dilçiliyinin normalarına müvafiq olaraq şivələrə aid olan xüsusiyyətlər ümumi qaydadan (qiyasdan) kənara çıxma kimi xarakterizə olunur.

Nəhayət onu qeyd etmək lazımdır ki, İbn Mühənnə həm də Həzrəti Əli barəsində yazılmış عمدة الطلب في أنساب أبي طالب kitabının müəllifidir.

İbn Mühənnanın Mahmud Kaşğaridən iki əsr sonra yazıb yaratdığını nəzərə alsaq, onun tərtib etdiyi bu lüğətin ərəb dilçiliyində yeni bir hadisə olmadığını qeyd edə bilərik. Dünya dilçiliyinin nəhənglərindən biri hesab edilən Mahmud Kaşğari tarixi-müqayisəli metodu XI əsrdə şüurlu elmi prinsip kimi tətbiq etməklə bu işə XIX əsrdə girişən Avropa dilçiliyini səkkiz əsr qabaqlamış, İbn Mühənnə isə XIII əsrdə bu istiqamətdə yeni bir əsər yazaraq müqayisəyə cəlb edilən dillərin sayını daha da artırmışdır. Ərəb dilçiliyi ilə yanaşı, hind-Avropa dilçiliyini də gözəl bilən P.M.Melioranski məhz buna görə orta çağ ərəb filoloqlarının öz təcrübə və nəzəriyyələrinin rəşadətli baxımından Avropa alimlərinin nəinki orta əsrlərdəki, hətta XIX əsrə qədərki səviyyələrindən daha yüksəkdə durduqlarını qeyd edir (19,13).

Sonda onu qeyd etmək istəyirik ki, ənənəvi ərəb dilçiliyində ərəb dili ilə yanaşı, yəhudi, siryani, həbəş, fars, türk, monqol və s. dillərin öyrənilməsinə də maraq göstərilmişdir. Həmin dillərin öyrənilməsi ilə məşğul olan mütəxəssislər ərəb olub-olmadıqlarından asılı olmayaraq tədqiq etdikləri digər dilləri ərəb dilçiliyində qəbul edilmiş qayda-qanunlar, norma və prinsiplər əsasında öyrənmiş, bununla da bütövlükdə nəzəri dilçiliyin inkişafına böyük xidmət göstərmişlər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Амирова Т.А., Ольховников Б.А., Рождественский Ю.В. Очерки по истории лингвистики, М., 1975.
2. Кондрашов Н.П. История лингвистических учений, Москва 1979.
3. Oeuvres Grammaticales d, Abou'l Faradj dit Bar Hebraeus Edite' es par M. L'abbé' Martin. Paris, 1872.
4. Hirschfeld. Literary history of Hebrew grammarians and lexicographers, London, 1926.
5. P. Wechter. Ibn Barun's Arabic works on Hebrew grammar and lexicographic, 1964.
6. ۱۹۶۶ ، بغداد ، خديجة الحديثي ، أبو حيان النحوي ،
7. ۱۳۷۹ ، تهران ، محمود فهمی حجازي ، زبان شناسي عربي (ترجمه دكتور سيد حسين سيدي) ،
8. ۱۳۴۵ ، القاهرة ، ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقق أحمد شاكر ،
9. TDV Islam ansiklopedisi, v.20., İstanbul, 1999 .
10. ۱۹۵۹ ، بيروت ، ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، تحقيق احسان عباس ،
11. ۱۴۰۲ ، جدة ، ابن حزم ، الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، جدة ،
12. Кононов Т.Н. Махмуд Кашгарский и его «Дивану лугатит-турк» - «Советская тюркология», в., 1972, №1.
13. Боровкова Т.А. Грамматический очерк языка «Дивану лугатит-турк» Махмуд Кашгари, АКД., Москва, 1966.
14. Zeynalov F. Qədim türk yazılı abidələri, ADU nəşri, Bakı, 1980.
15. Джафар А. Из истории применения сравнительно-исторического метода к изучению тюркских языков. – «Материалы Первого всесоюзного совещания востоковедов», Ташкент, 1959.
16. Демирчизаде А.М. Сравнительный метод Махмуда Кашгари, - Советская тюркология.
17. Məmmədov N. Axundov A. Dilçiliyə giriş, Bakı, 1980.
18. Мелиоранский П.М. Араб-филолог о турецком языке, Санкт-Петербург, 1900.
19. Seyid Əhməd Cəmaləddin ibn Mühənnə, Hilyətül- insan və həlbətül-lisan, - lügəti tərcümə edən, nəşrə hazırlayan, qeyd və şərhlərin müəllifi Tofiq Hacıyev, Bakı, 2008.

ABOUT THE INVESTIGATION OF OTHER LANGUAGES IN TRADITIONAL ARABIC LINGUISTICS

In traditional Arabic linguistics along with the Arabic language a great interest was given to learning Yiddish, Siriani (ancient Syrian), Ethiopian, Persian, Turkish, Mongolian and other languages, too.

Ishaq ibn Barun, Jamaladdin ibn al-Ibri, Abu Hayyan, Mahmud Kashgari, ibn Muhanna and others investigated these languages, irrespective being or not being the Arabs according to rules, standards and principles admitted to Arabic linguistics and then on the whole made a great contribution to the development of theoretical linguistics.

NADİR ƏLYAZMA

f.e.n., dos. Çimnaz MİRZƏZADƏ

Yaxın Şərq mədəniyyətinin inkişafında böyük rol oynamış Azərbaycan alimlərinin biri də XII əsrdə yaşayıb-yaratmış Əbu-l-Fəzl Hübeyş Tiflisidir. O, başqa elm sahələrində olduğu kimi, ərəb leksikoqrafiyası sahəsində də sanballı əsərlər yazmışdır. Ədibin əsərlərinin dördü ərəbcə-farsca izahlı lüğətdən ibarətdir: “Tərcüman əl-Quran”, “Vucuh əl-quran”, “Tərcüman əl-qəvafi”, “Qanun əl-‘ədəb”. Ümumiyyətlə, qələmini ərəb leksikoqrafiyasında sınamış azərbaycanlı alimlər yalnız ərəbcə izahlı lüğət yazmaqla kifayətlənməmiş, ərəbcə-farsca, ərəbcə-türkcə nəsr və şer formasında lüğətlərin tərtiblə də məşğul olmuşlar: İbrahim oğlu Əbdülvahab Zəncani (XIII) “Əl-mu‘rab’əmma fi as-sihah əl-məğrib”, Hüsəməddin ibn Əbdülmömin Həsən Xoyi (XIII) “Nasib əl-fityən və nəсіб ət-tibyən”, Hinduşah Naxçıvani (XIII-XIV) “Sihah əl-Əcəm”, Bədii Təbrizi (XVI) “Musəllət bədi‘i”, Əliqulu oğlu Mehdiqulu Səfanın (XVII-XVIII) “Səma’ əl-əsma” və s. müəlliflərin iri həcmli əsərləri buna misal ola bilər. Hübeyş Tiflisinin “Qanun əl-‘ədəb” əsəri XII əsr leksikoqrafiya elminin inkişafına yeni bir mərhələ kimi daxil olmuşdur. Bu əsərin xəttatlar tərəfindən müxtəlif əsrlərdə dəfələrlə üzü köçürülmüşdür, nüsxələrinin əksəriyyəti dünyanın bir sıra məşhur kitabxanalarında, şəxsi arxivlərdə və əlyazmalar fondunda saxlanılır və mühafizə olunur: İngiltərə (6), Fransa (2), Almaniya (3), İran (4), Türkiyə (7;1).

Aparılan tədqiqatlar əsasında keçmiş Sovet İttifaqında “Qanun əl-‘ədəb”in əlyazma nüsxəsinin mövcud olmadığını deyə bilərik. Bu əsər üzərində elmi tədqiqat işləri aparmaq məqsədilə biz Berlin Dövlət kitabxanasından “Qanun əl-‘ədəb”in əlyazma nüsxəsinin mikrofilmini əldə etmişik¹. Adını çəkdiyimiz lüğət orta əsrlər ərəb leksikoqrafiyası tarixində

¹ Həmin nüsxənin fotosurəti Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının kitabxanasında saxlanılır, şifr 158

məlum beş məktəbin birinə məxsus olub, qafiyə quruluşlu, leksik-etimoloji sistemli lüğətlər arasında ən fundamental bir əsərdir.

Bəzi tədqiqatçılar Hübeyş Tiflisinin lüğətinin quruluşca İshaq ibn İbrahim əl-Fərabinin (təqribən 350 h. ildə vəfat edib) “Divan əl-‘ədəb” üslubunda (5,62), bəziləri isə Əbu-l-Qasım Mahmud Ömər əz-Zəməxsərinin (1075-1144) “Müqəddimət əl-‘ədəb”in üslubunda yazıldığını söyləyirlər (1,53). Bizcə bu fikirlər əsassızdır. Belə ki, əl-Fərabinin lüğəti morfoloji (“ilm as-sarf”) prinsipi üzrə tərtib edilmiş və altı “bab”dan (hissədən) ibarətdir. Sözlər axıncı hərf (samit) üzrə qruplaşdırılmış və köklər 3-1-2 ardıcılıq üzrə verilib. Ə.Munzərinin deyildiyinə görə birinci babı çıxmaq şərtilə onun, yəni “Divan əl-‘ədəb”in “Qanun əl-‘ədəb”lə heç bir bağlılığı yoxdur (5,62-63). Əz-Zəməxsərinin lüğətinə gəldikdə, o beş aqşam (hissədən) və girişdən ibarətdir. Qədim ərəb ənənəsinin ardıcılı olan ədib sözləri tematik əlamətlərə görə qruplaşdırıb, hər sözün yanında onun, sinonimlərini və fars ekvivalentini verib. İsimləri tək və cəmdə, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlikdə gətirib. Hübeyş Tiflisinin müdrikliyi ondadır ki, o, tədqiq etdiyi elm sahəsini hərtərəfli öyrənmiş və lüğət tərtibatında yeni prinsip yaratmışdır. Bu barədə həmin əsərin müqəddiməsində oxuyuruq: “... ədəb elmi haqqında yazılan kitablara nəzər saldım, lakin bunların arasında məni qane edən bir əsər görmədim və belə bir kitabı tərtib etməyə çalışdım”. Görkəmli alim əsəri yazarkən zamanəsinin ən məşhur alimlərinin əsərlərindən istifadə etmiş və onların adını “Qanun əl-‘ədəb”in girişində çəkmişdir: ensiklopedik alim İbn Sikkitin “Kitab əl-‘əlfaz”, görkəmli ərəb yazıçısı, tarixçi və ədəbiyyatşünas İbn Kuteybin “Kitab müşkil əl-quran”, məşhur Bəsrə dilçisi Əbu Məhəmməd əl-Qasim əl-Həririnin “Təsmiyə əl-‘ədəb”, Əbu-l-Qasim Mahmud Ömər əz-Zəməxsərinin “Müqəddimət əl-‘ədəb” və s.

Ümumiyyətlə, lüğət tərtib edən alimlərin əksəriyyəti sözləri əlifba üzrə 28 baba bölmüşdür və sözün birinci, başlanğıc hərəkəsini nəzərə almışlar, yəni “əlif” babını fəthəli, kəsreli, dammalı olmaqla hissələrə bölmüşlər. Bu prinsip ən çox fellərdə və məsdərlərdə özünü göstərirdi.

Hübeyş Tiflisi isə birinci dəfə olaraq lüğətində fellər və məsdərlərdən əlavə isimləri, hətta toplu isimləri, qoşmaları da toplayıb əsəri 29 hissəyə bölmüşdür. O, əlifə həmzədən ayıraraq müstəqil hissədə vermiş, sözləri axıncı hərfinə görə qafiyə üsulunda düzmüşdür. Bu prinsip müəllifin

özünün müqəddimədə yazdığı kimi "... şairlər və əcəmlər üçün çox faydalı idi". Belə ki, istənilən sözü bu qayda ilə lüğətdən tez tapmaq olurdu.

Hər hissə 9 "vəznə", hər "vəzn" 9 "növə" ayrılmışdır. Burada sözlər reqressiv üsuldə – sait və samitlərin dəyişməsinə nəzərə almaq şərtlə verilmişdir. Lüğətdə əvvəl iki, sonra üç, dörd, beş, daha sonra altı, yeddi hərfli sözlər yerləşdirilmişdir.

Lüğətin yazılma tarixinə gəldikdə "Qanun əl-'ədəb"-in Türkiyədə Əsəd Əfəndi kitabxanasında (№3252) saxlanılan əlyazma nüsxəsinin sonunda kitabın hicri 545-ci (1150) ildə yazılması qeyd olunur. Təbriz əlyazma nüsxəsinin (Soltan əl-Qərayi nüsxəsi) müqəddiməsində isə əsərin yazılma tarixinə dair aşağıdakı sözləri oxuyuruq: "Mən Allahın köməyi ilə "Qanun əl-'ədəb"-i çərşənbə günü, günorta vaxtı, Şəvval ayının 7-də hicrətin 549-cu (1154) ilində tamamladım. Dörd il şirin canımı bu əsərin üzərində qoydum". İran tədqiqatçısı Əli Nəqi Munzəvinin fikrincə "... əsər hicri 545-ci ildə tamamlanmışdır. Görünür Hübeyş Tiflisi sonrakı dörd il müddətində onun üzərində yenidən işləmiş, əsəri təkmilləşdirmiş və yenidən köçürmüşdür" (5,65-66). Müəllifin özünün yuxarıdakı qeydinə əsasən deyə bilərik ki, ədib lüğəti hicri 545/1150-ci ildə başlamış, hicri 549/1154-cu ildə tamamlamışdır. O, "dörd il şirin canımı qoydum", - dedikdə kitabın üzərində yenidən işləməsinə deyil, onu dörd ilə bitirməsinə işarə etmişdir.

Əsərin adına gəldikdə isə Katib Çələbi "Kəşf əz-zünun"-da göstərir ki, kitabın tam adı "Qanun əl-'ədəb fi zabti kəlimət əl-'ərəb"-dir (Ərəb kəlmələrinin hərəkələnməsində ədəbi qanun). XIX əsrdə yaşamış və Katib Çələbinin ənənəsini davam etdirərək onun əsərinə əlavə (zeyl) yazan görkəmli türk alimi İsmayıl Paşa Bağdadi də "Hədiyyət əl-'arif" kitabında bu adı olduğu kimi təkrar edir. Soltan əl-Qərayinin nüsxəsində isə əsərin adı "Qanun-i 'ədəb" yazılır. Göründüyü kimi, bu nüsxədə əsərin adı fars dili qanunlarına uyğun olaraq izafət tərkibində verilmişdir. Əli Nəqi Munzəvinin fikrincə, müəllif bilərəkdən əsərin adını farslaşdırmışdır (5, 65). Fikrimizcə İran tədqiqatçısının dedikləri o qədər də, inandırıcı deyildir. Belə ki, bizcə əsərin adının həqiqətdə olduğu kimi deyil, farslaşdırılmış şəkildə verilməsi kitabın üzünü köçürən xəttatın düzəlişidir. Görünür, əsərin üzünü köçürən katib fars olmuş və başlığı "Qanun-i 'ədəb" kimi yazmışdır. O biri tərəfdən Munzəvinin dediklərində, o cümlədən əsərin adını qısaldılmış şəkildə verilməsində bir həqiqət var: Hübeyş Tiflisinin uzun və mürəkkəb başlıqdan

əl çəkib sadə yolla getməsi onun kimi böyük alimin yazıçılıq məharətini göstərir. Biz lüğəti müəllifin özünün müqəddimədə yazdığı kimi, “Qanun əl-’ədəb” adlandırmağı düzgün hesab edirik.

Beləliklə, Azərbaycan alimi Əbu-l-Fəzl Hübeyş Tiflisinin “Qanun əl-’ədəb” əsərinin tədqiqatı orta əsr ərəb leksikoqrafiyasının inkişafının öyrənilməsi üçün geniş imkanlar açır.

ƏDƏBİYYAT

1. Абу-л-Фазл Тифлиси. Описание ремесел /Перевод с персидского, введение и комментарии Г.П.Михалевич. М., 1976.
2. Blochet E. Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, t. I-IV, Paris, 1905-1934.
3. Eilers W. und Heinz W. Persische Handschriften Teil I. Hrsg. von Wilhelm Eilers. Beschreiben von Wilhelm Heinz, Wiesbaden, 1968, № 286.
4. Fixrîst ketabxane-ye madrase-ye Sepaxsalar, Talif Ibn Yusif Şirazi, Tehran, 1315-1318, т.1, s. 247-250.
5. ۱۳۳۷ (۱۹۵۹) منزوع ع , خبیش تفلیسی , فرهنگنامه های عربی بفارسی نکانش , تهران
6. Rieu Ch. Supplement to the Catalogue the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1825.
7. ایرج افشار , بیان الصناعات , فرهنگ ایران زمین چاپ دوم از جلد اول تابیسیم ۱۳۳۲ - ۱۳۵۳

РЕДКАЯ РУКОПИСЬ

доц. Ч.Х.МИРЗАДАДЕ

В развитии и усовершенствовании арабской рукописи активная роль принадлежит также азербайджанским ученым. Одним из ярких представителей арабо-персидской культуры является выдающийся азербайджанский ученый – энциклопедист XII века Абу-л-Фазл Хубейш Тифлиси.

Из филологических работ ученого наибольший интерес вызывает его фундаментальное лексикографическое сочинение «Ганун ал-'адаб». При исследовании сочинения наше внимание занимали главным образом две центральные проблемы: роль, которую сыграл ученый в арабской лексикографии и его новаторство в этой области.

THE RARE MANUSCRIPT

Assistant professor Ch.H.MIRZAZADEH

An active role also belongs to Azerbaijani scientists on improvement and development of Arabic manuscripts. One of the brilliant representatives of Arabic-Persian culture is the well-known Azerbaijani scientist-encyclopaedist of XII century Abu-l-Fazl Hubeysh Tiflisi.

From the scientist's philological works his fundamental lexicographic composition "Qanun al-adab" provokes the most interest. On investigating the composition two basic problems mainly attracted our attention: the role that the scientist played in Arabic lexicography and his innovation in this sphere.

**H.Z.MUHAMMED'İN SAVAřLARINDAN
(GAZVE ve SERİYYELERİNDEN) ELDE EDİLEN BAZI ASKERİ,
DİPLOMATİK VE HUKUKİ SONUÇLAR**

*i.e.n. Elşad MAHMUDOV**

Dünya tarihinde önemli bir yere sahip olan müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tarih boyu çeşitli nedenlerle savařlar yapmış, bu konuda deęişik metotlar geliřtirmiş, çeşitli kural, hüküm ve prensipler vazetmeęe çalışmışlardır. İslâm'da savařın esaslarına yönelik bütün bu görüşler öncelikli olarak İslâm'ın birinci ve en önemli kaynaęı olan Kur'ân-ı Kerîm'e, daha sonra ise Kur'ân'ın uygulayıcısı olan İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in (s. a. v) savař faaliyetlerine, bu faaliyetlerin gerçekleřtirdięi Asr-ı Saadet'e dayandırılmaktadır. Bununla da hayatın çeşitli alanlarında örnek gösterilen bu devirde yapılan askerî hareket, bir başka ifadeyle Hz. Peygamber'in gazve ve seriiyyelerini de içine alan cihad faaliyeti daha sonraki dönemlerde müslümanların savař telakkisini doğrudan etkilemiş, İslâm âlimleri asırlardan beri Hz. Peygamber'in askerî yönünü çeşitli vesilelerle incelemiş, onun bu konudaki uygulamalarını Kur'ân'da savařla ilgili vazedilen prensiplerle karşılařtırmış ve her iki kaynakta belirtilen prensipleri esas alarak İslâm'da savařın (cihadın) sebep ve sonuçlarına yönelik kâideler manzumesini ortaya koymaya çalışmış, gerek savař öncesi ve savař esnasında, gerekse sonrasında uyulması gereken kuralları kendi zamanlarındaki şartlar çerçevesinde bazen en ince ayrıntılarına kadar inceleyip tartışmışlardır. Bu tartışmalar bazı guruplar arasında birbirine yakın olmakla beraber çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, en önemlisi ise gün geçtikçe sosyal ve siyasî şartların da deęişmesiyle müslümanların savařa bakış ve silâhlı mücadele tarzlarında mühim

* BDU. İslam Elmleri Kafedrasının Müellimi

BDU.İlahiyyat Fakültesi İslam Tarihî ve Mədəniyyeti Müellimi

değişikliklere yol açmıştır. Günümüzde dünyanın çeşitli coğrafyalarında bulunan müslüman halkların veya gurupların özgürlük, bağımsızlık ve sömürge karşıtı gibi eylemlerine bağlı olarak gerek iç gerekse dış düşmana karşı verdikleri mücadelelerinde kullandıkları ve çoğu kez İslâm adına gerçekleştirdikleri değişik metotlar, müslümanların geçmişten bu yana gelen cihad veya savaş anlayışının çeşitli tezahürleri olarak karşımıza çıkmakla beraber, İslâm'da cihad ve savaş üzerine çeşitli ve yeni görüşlerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu hususlar aynı zamanda cihadın yalnız savaştan ibaret olduğunu ileri süren bazı müsteşriklerin yine cihadı, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş (Holy war) olarak ifade etmelerine mesnet teşkil etmiştir.¹ Bütün bu görüşler ve yukarıda işaret edilen hususlar dünyada savaş telakkisine önemli bir katkı sağlamakla beraber her zaman güncelliğini koruyan İslâm'da savaş (cihad) konusu, özellikle de fiilî olarak bu alanda mücadele yapan ve Kur'ân'ın bu konudaki prensiplerini bizzat hayata geçiren Hz. Peygamber'in savaşları üzerinde bir daha durma ihtiyacını hissettirmiştir. Biz bu çalışmada İslâm'da savaş (cihad) üzerine yapılan teorik tartışmalara, değişik görüşlere ve ortaya konulan genel prensiplere fazla girmeden mezkur konuya kaynaklık teşkil eden Hz. Peygamber'in bu alandaki uygulamalarını esas alarak onun savaşlarından, bir başka ifadeyle gazve ve seriyyelerinden elde edilen bazı siyasî, askerî, diplomatik ve hukukî gibi çeşitli alanları ilgilendiren sonuçları ortaya koymaya gayret edecek ve genel olarak İslâm'da savaş konusuna veya müsteşrikler tarafından iddia edildiği gibi Hz. Peygamber'in yaptığı cihadın bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş olup olmadığı hususuna katkıda bulunma yolunda bir deneme yapacağız. **Bunu yaparken Siyer-Megâzî, Ensâb, Tabakât, Genel İslâm Tarihi, Şehir Tarihleri, Hadis,**

¹ bk. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1955, s. 53 vd.; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University, London 1964, s. 130. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, London 1981, s. 201-202; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, Netherlands 1979, s. 3, 4, 118; a. mlf., *Jihad In Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publishers Prenceton, 1996, s. 115-116.

Tefsir, Fıkıh, Edebiyat ve Coğrafya eserleri gibi İslâmî kaynaklardaki rivayet ve haberlerden hareketle elde ettiğimiz bilgilerden yararlanmağa çalışacağız.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s. a. s) âlemlere rahmet olarak gönderilen ve müslümanlar için hayatın hemen her alanında örnek gösterilen bir şahsiyettir. Onun her sözü ve her fiilinde insanlığa rahmet vardır. O, müslümanların karşılaşılabilecekleri problemlerin çözümüne yönelik olarak din, siyaset, ekonomi, eğitim, sosyal ve kültür gibi hayatî önem taşıyan çeşitli alanlarda büyük deęişikliklere imza atmıştır. İnsanlara sulh, emniyet, adalet, barış, kardeşlik, merhamet ve sevgi gibi değerleri aşlamış, bununla da büyük bir medeniyetin temelini oluşturan rahmet peygamberi olmuştur. Bunun yanında gerektięi takdirde çeşitli vesilelerle savařlara da katılmış, bu savařlar onun hayatının önemli bir kesitini oluşturmuş, hedeflerini gerçekleştirmede ve başarılı olmasında önemli bir yere sahip olmuşlardır. Hz. Peygamber bunun önemini vurgulamak için bir “rahmet peygamberi” oluşunun yanında aynı zamanda bir “savař peygamberi” olduğunu ifade etmiştir. Bir devlet başkanı ve çok başarılı bir komutan olma özelliğine sahip olduğunu gösteren Hz. Peygamber’in icraatlarında bu özellikler açık şekilde kendini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber çok sayıda gazve ve seriyye düzenlemesine rağmen, hiçbir zaman etrafa saldırgan bir kiři olmamış, ciddi sebebi olmadan herhangi bir askerî faaliyete girişmemiş, insanlara müslüman olmuyorlar diye savař açmamıştır. Burada önemle vurgulamak gerekir ki Hz. Peygamber tespit edilen 29’u gazve ve 91’i seriyye olmak üzere düzenledięi toplam 120 askerî faaliyetinde öyle bir siyaset izlemiştir ki idaresi altına aldığı tüm Arap yarımadası düşünüldüğünde o, ister müslüman isterse de düşman taraf olmak üzere her iki cepheden de fazla kan dökülmesine meydan vermemiştir. Onun 11 sene zarfında çeşitli sebeplerle gerçekleştirdięi irili ufaklı 120 askerî faaliyetinde sahih rivayetlerden yola çıkılarak elde ettiğimiz ve makalenin sonunda verilen tablodaki bilgiler esas alınrsa müslümanlardan ortalama 340, düşmandan ise ortalama 800 olmak üzere, toplam 1200 kadar kiři zayıat verdirilmiştir. Bu sayılarda seriyyeleri hesaba katmadan sadece Hz. Peygamber’in bizzat katıldığı ve komuta ettięi gazveleri esas alacak olursak, yapılan 29 gazvenin 16 tanesinde fiilî olarak hiçbir çatışma çıkmamış fakat hedef gerçekleştirilmiştir. 13 gazvede ise fiilî olarak çatışma çıkmış ve müslümanlardan 140 kadar kiři şehid düşmüş,

düşmandan ise 335 kadar kişi öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in silâhlı mücadele yılları ve yaptığı askerî operasyonların sayısı göz önünde bulundurulursa İslâm'ın Arabistan'da hâkim kılınması gibi bir hedefin gerçekleştirilmesi için gazvelerde her iki taraftan da toplam 500 kadar zayıat verilmesi zannımızca fazla kan dökülmesinin önünün alındığı hususunda önemli bir göstergedir. Böylece Hz. Peygamber birçok yeri cephe açılmadan siyasetiyle kendine bağlamayı ve yine birçok yeri de imanlarıyla teslim almayı daha üstün addederek silâh kullanmaktan kaçınmış, bazen siyaset ve diplomasiyi istihbaratla birleştirerek çok başarılı bir şekilde düşmanı savaştan vazgeçirebilmiş ve böylece az kan dökülmesini temin etmiştir.²

Hz. Peygamber'in cephelerde her iki tarafa da insan zâyiâtı olarak az kayıp verdirmedi, kendisinin aynı zamanda askerî dehaya sahip olduğunu ve başarılı bir komutan görevini hakkıyla yerine getirdiğini de göstermektedir. Hz. Peygamber bir askerî operasyon düzenlemek istediğinde istişâreye büyük önem vermiş, öncelikle ashabının konuyla ilgili görüşlerini almış ve bu yönde karar vermek ve izlenecek taktiği belirlemede onlardan büyük ölçüde yararlanmıştır.³ Kumandanların tayininde sadece şahsî meziyet ve kabiliyetlere önem vermiştir.⁴ Ordu kumandanlarının gönderilen bölgeden

² Elşad Mahmudov, *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2005, s. 444.

³ Savaşlar öncesi ve sonrası çeşitli vesilelerle yapılan istişârelerle ilgili bk: Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk: Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, III, 936-937, 1019; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut 1967, III, 84; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, I-II, Dâru Âfâkî'l-Cedide, Beyrut 1982, II, 260; Dimyâtî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Esad Muhammed et-Tib), Dâru's-Sâbûnî, Halep 1996, s. 244; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye bi Minâhi'l-Muhammediyye*, (thk: Sâlih Ahmed eş-Şamî), I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991, I, 351; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ehvâli Enfûs Nefts*, I-II, Müessesetü Şa'bân, Beyrut ts; I, 373; Şamî, *Sübüli'l-Hidâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayrî'l-İbâd*, I-VIII, Lecnetü'l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire 1990, IV, 43; V, 663-664; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn, İnsânü'l-Uyûn*, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts; II, 385; Zeynî Dahlân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'l-Âsârü'l-Muhammediyye*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts; I, 193; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), I-II, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2001, I, 494.

⁴ Buna örnek olarak Üsâme b. Zeyd'in Übnâ (Mûte) Seriyyesi'nin gönderilmesi esnasında vuku bulan olaylara bk: Vâkıdî, III, 1118-1119; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh - Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979, Megâzî 87; İbn Sa'd, *Kitâbu't-*

olması veya düşman kabileye mensubiyeti savařın sonucunun müspet sonuçlanması için çoęu kez tercih edilmiştir.⁵ Herhangi bir gazveye çıkarken veya seriyye düzenlerken ordu kumandanı dâhil savařa iřtirak eden askerleriyle birebir ve bizzat ilgilenmiş, çeřitli söz ve tavırlarıyla onlara savař öncesi mânevî güç ve yüksek moral ařılamıştır.⁶ Düşmana, zamana ve řartlara baęlı olarak bazen varılacak hedef hakkında askerlerini bilgilendiren bazen ise gidilecek yeri gizili tutan Hz. Peygamber insanların kalbini İslâm'a açmayı temel hedef edinmeleri gerektięini vurgulayarak, düşmanı öncelikle İslâmiyet'e davet etmelerini; davate müspet karřılık vermeleri halinde onlarla savařmamalarını; daveti kabul etmeyip karřı koydukları takdirde Allah'a sığınıp onlarla savařmalarını emretmiş, ayrıca askerlerine sözlerinde durmalarını, aşırı gitmemelerini, abitleri bozup gadir ve zulüm yapmamalarını, boş yere insanları öldürmemelerini, özellikle kölelere, çocuklara, kadınlara, yařlılara ve manastırlara çekilmiş münzevîlere dokunmamalarını; hurmalıklara zarar vermemelerini, ağaçları kesmemelerini ve binaları yıkmamalarını da tembih etmiştir.⁷

"Harp hiledir" (*el-harbu hud'atün*)⁸ sözleriyle düşmana karřı manevra yapılması gerektięine dikkat çeken Hz. Muhammed, bu taktikten her zaman maharetle istifade etmiştir. Duruma göre ordunun Medine'den çıkışını bazen

Tabakâti'l-Kebîr, (thk: Ali Muhammed Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001, II, 170-171; Taberî, III, 184; İbn Seyyidünnâs, II, 355-356.

⁵ Bu tür seriyyelere örnek olarak Gâlib b. Abdullah'ın Kedid (Benî Mulevvi) Seriiyesi, Dahhâk b. Süfyân'ın Kuratâ Seriiyesi, Ukkâşe b. Mihsan el-Esedî'nin'ın Gamr (Benî Esed) Seriiyesi gösterilebilir.

⁶ İbn Hiřâm, *es-Sireti'n-Nebeviyye*, (thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şelebî), I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995, IV, 210; Vâkıdî, II, 561; İbn Sa'd, II, 85; Dimyâtî, s. 211; İbn Seyyidünnâs, II, 143; Şâmî, VI, 149; Halebî, III, 184-185.

⁷ İbn İřhâk, *Kitâbü'l-Mübtedâ ve'l-Meb'as ve'l-Megâzi-Sireti İbn İřhâk*, (thk: Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 305; İbn Hiřâm, IV, 210; Vâkıdî, I, 220-225; II, 561, 757-758; İbn Sa'd, II, 37, 85, 119; Belâzürî, *Kitâbü Cumel min Ensâbi'l-Eřraf*, (thk: R. Zirikli-S. Zekkâr), I-XIII, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1996, I, 387; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şeria*, (thk: Dr. Abdülmü'ü Kal'acı), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, III, 209; Dimyâtî, s. 211, 231; İbn Seyyidünnâs, II, 143; Şâmî, VI, 149, 229, 231; Diyârbekrî, II, 70; Halebî, III, 184-185.

⁸ İbn Hiřâm, III, 181; Buhârî, Cihâd ve's-Siyer 156, 157; Müslim, *Sahih-i Müslim*, (thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts; Cihâd ve's-Siyer 5, 17, 18; Vâkıdî, II, 487; Beyhakî, III, 405.

gizli tutmaya çalışmış;⁹ kimsenin aklına gelmeyen yollar deneyerek düşmanı şaşırtma yoluna gitmiş; yollarda kılavuz edinmiş; öncü ve casus birlikleri dâhil sivil ve askerî istihbarat birimlerinden düşman hakkında gereken bilgi toplamak için geniş ölçüde istifade etmiş;¹⁰ müslümanlara yönelik saldırı planlayan düşmanı yurdunda bastırmak taktiğini başarılı şekilde hayata geçirmiş; çoğu kez düşman üzerine gidilirken gündüzleri gizlenip geceleri yol alınmasını ve âni bir baskın yapılmasını tercih etmiş ve sonuç olarak düşmanı zaafa uğratmak sûretiyle saldırı güçlerini kırmış ve ortadan kaldırmıştır. Yapılan savaşın önemi ve ele geçirilen ganimetlerin çokluğuna bağlı olarak elde edilen zaferin haberini Medine'ye ulaştırmak için çoğu kez müjdeciler göndermiştir.¹¹

Hız. Peygamber'in yaptığı gazvelerindeki olaylar ve uyguladığı strateji dikkate alındığında görülecektir ki O, savaşlarda her zaman askeri ile beraber olmuş ve cephede bulunmuş; belirli bir parola kullanmış; gerektiği takdirde düşman üzerine bizzat hücum etmiş; fiilî olarak savaşa katılmış; silâh kullanmış; savaş meydanında soğukkanlılığını korumuş; zor durumlarda hiçbir zaman paniğe kapılmamış; en çıkılmaz durumlarda olaylara anında, zaman kaybetmeden, isabetli ve gerekli müdahaleler yapmış; savaşın kaçınılmaz olduğunu gördüğü zaman geri durmamış; devrinin süper güçleri dâhil olmak üzere düşmanlarından çekinmemiş ve hatta gerektiği takdirde korkmadan düşmanın savaş teklifi üzerine sefere çıkmıştır. Savaşlarda her zaman askerî manevra ve taktiklerini doğru şekilde uygulamaya çalışmış, ordunun disiplinine büyük önem vermiştir. Savaş meydanını önceden gözden geçiren Hız. Peygamber yağın yağmuru, esen

⁹ Bu taktiğe Abdullah b. Cahş'ın Batn-ı Nahle Seriyyesi, Fetih Gazvesi ve Ebû Katâde'nin Batn-ı İdam Seriyyesi'nde rastlanılmaktadır. bk: İbn Hişâm, IV, 31-32; Vâkıdî, II, 793-795, 796-797; İbn Sa'd, II, 123-125; Belâzürî, I, 489; Beyhakî, V, 11-12; Dimyâtî, s. 234; Diyârbekrî, II, 76; Halebî, III, 207.

¹⁰ bk: Vâkıdî, I, 403-404; İbn Sa'd, II, 59; Belâzürî, I, 421; Taberî, II, 564; Beyhakî, III, 390-391; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hülefâ*, (thk: Seyyid Azizbek), Müessesetü Küttübî's-Sekafiyye, Beyrut 1987, s. 251; Dimyâtî, s. 200; İbn Seyyidünnâs, II, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, Cize 1997, VI, 6-7.

¹¹ Hız. Peygamber Müreysi' (Benî Mustalik) Gazvesi'nde elde edilen zaferin haberini Medine'ye ulaştırmak için Ebû Nemle et-Tâî'yi müjdeci olarak göndermiştir. bk: İbn Hibbân, s. 254; Diyârbekrî, I, 470; Halebî, II, 586.

rüzgarı, savař alanının tabiî kořullarını dikkate alarak doęru bir řekilde mevzilenmeye ve birleřik komutayı elinde bulundurmaya çalıřmıř; savař meydanında dıřmanın zayıf noktalarını belirleyerek ona bu yönden hücum etmeyi uygun görmüř; gerektięi takdirde dıřmanı zayıflatmak, mânevî olarak çökertmek ve savař gücünü yok etmek için onları maddî olan önemli gelir kaynaklarını mahvetmeęi de emretmiřtir.¹²

Savařta yaralananların tedavi edilmesine büyük önem veren Hz. Peygamber bu konuda müslüman kadınların yardımından büyük ölçüde istifade etmiřtir. Kadınlar Uhud Gazvesi dâhil olmak üzere dięer bazı savařlarda omuzlarında su ve gıda taşıyarak müslüman savařçıların yanlarına gelmiř, yaralarının tedavisi ve bazen savařmak dâhil kendilerine her türlü yardımda bulunmuřlardı.¹³

Hız. Peygamber müslüman řehitlerin öldürüldükleri yerde gömülmesini emretmiř, řehit cenazeleri çoęu kez savař meydanında defnedilmiřtir.¹⁴ Hz. Peygamber bazı rivayetlere göre řehit cenazeleri üzerine namaz da kılmıřtır.¹⁵ Savař meydanında dıřmana yönelik herhangi bir řiddet

¹² Dıřmanın maddî kaynaklarının mahvedilmesiyle ilgili bk: Benî Nadîr Gazvesi:- İbn Hiřâm, III, 151; Buhârî, Megâzî 14; Vâkıdî, I, 373; Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*, (thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 32; Tâif Gazvesi:- İbn Hiřâm, IV, 100; Vâkıdî, III, 928-929; İbn Sa'd, II, 146; Taberî, *Târîh*, III, 84; Beyhakî, V, 157-158; İbn Seyyidünnâs, II, 259.

¹³ bk: Vâkıdî, I, 249-250; Beyhakî, III, 283; İbn Kesîr, V, 389.

¹⁴ İbn Hiřâm, III, 78; Taberî, II, 532; Beyhakî, III, 292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XIII, Dâru Sâdr, Beyrut 1979, II, 162; İbn Kesîr, V, 435-436; Kilâ'î, *el-İktifâ bimâ-Tadammenehu min Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ*, (thk: Kamûleddîn İzzeddîn Ali), I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1997, II, 83; Halebî, II, 540. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, (thk: Tâhâ Abdürraûf Tâhâ), I-IV, Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, Kahire 1970, II, 109; ayrıca bk. Rızkullah Ahmed, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Masâdirü'l-Asliyye*, Merkezü'l-Melik Faysal, Riyâd 1992, s. 404; Ebû Şuhbe, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, I-II, Dimařk, Dâru'l-Kalem, 1999, II, 215.

¹⁵ İbn Hiřâm, III, 77-78; Vâkıdî, I, 303; Buhârî, Megâzî 26; Belâzürî, I, 409; İbnü'l-Esîr, II, 162-163; İbn Seyyidünnâs, II, 29; İbn Kayyim, II, 109-110; İbn Kesîr, III, 428, Şâmî, IV, 330-331. ayrıca bk: Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, (thk: Selâhuddîn Müneccid), I-V, Câmîatü'd-Düvelî'l-Arabiyye, Kahire 1971, I, 230-232; a. mlf., *el-Mebsût*, I-XXX, Darü'd-Da've (Çaęrı Yayınları), İstanbul 1982-83, II, 49; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahvâli'l-Beęer - Târîhu Ebi'l-Fidâ*, Matbaatü'l-Hüseyniyye, Mısır 1907, I, 132; İbn Kayyim, II, 110; bk. Muhammed Saîd Ramazan el-Bütî, *Fıkhu's-Sire mine'l-Milâd ile'l-Hicre-min Ba'di'l-Hicre ile'l-Vefât*, I-II, Dâru'l-Fikrî'l-Hadis, Beyrut 1967, II, 69; Ebû Şuhbe, II, 216.

uygulanmasını ve taşkınlık yapılmasını, ayrıca müsl¹⁶ yapılmasını, yani ölülerin uzuvlarının kesilmesini yasaklayan Hz. Peygamber, savaş esnasında katledilmiş olan düşman askerlerinin gömülmesine imkân tanımıştır.¹⁷ Hz. Peygamber'in düşmana yönelik olarak düzenlemiş olduğu misilleme amaçlı askerî operasyonlarda ve cezalandırmalarda İslâm'ın adalet anlayışı ve İslâm'ın temel prensipleriyle çatışan mukabele tarzları yer almamış, câiz görülmemiş, bu konularda aşırılıklara yol verilmemiş ve ahlâk dışı konularda "mütekabiliyet" uygulanmamıştır. Hz. Peygamber düşman sayısının çokluğu ve müslümanların düşman karşısında zayıf kaldıkları görüldüğü takdirde müslümanların menfaat, maslahat ve selâmetleri gereği savaşı terkederek geri çekilebilme¹⁸ ve müslümanların savaş halinde olan düşmanın mallarına taarruz ederek ele geçirme stratejisini uygulamayı uygun görmüş;¹⁹ gerektiği takdirde Haram aylarda (el-Eşhürü'l-Hurum) küffara karşı askerî sefer düzenlemiş;²⁰ "savaşın bir hile" olduğunu dikkate alarak düşmanın aralarını açmak için çeşitli yollara baş vurmuştur. Savaşta askerî maksatlarla düşmanı aldatmak, hedefin gerçekleştirilebilmesi için yalan söyleyip, hikayeler uydurmak; kâfir olduğunu ilan edip, kâfir gibi gözükerek müslümanların

¹⁶ Müsl-"Başkalarına ibret olmak için düşmanın burnunu, kulağını ve diğer organlarını kesmek, çirkin bir şekle sokmak için gözlerini oymak vb. gibi yollarla ölünün vücut ve organ bütünlüğüne saldırıda bulunmadır ki câiz değildir." bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 342.

¹⁷ İbn İshâk, s. 314-315; Buhârî, Megâzî 8; Vâkıdî, I, 290; Taberî, II, 529; Beyhakî, III, 92, 288; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâl-i'l-Mustafâ*, I-II, (thk: Mustafa Abdülvâhid), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966, II, 681; İbn Kesîr, V, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (thk: Muhyiddin Hatib-Mahmûd Fuâd Abdülbâkî), I-XIV, Dâru'r-Reyyan li't-Türâs, Kahire 1987, XV, 167. Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-Târîh*, I-IV, (thk: Ekrem Ziya el-Ömerî), Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990, III, 284; Makrîzî, *İmtâ'ul-Esmâ bimâ li'n-Nebiyî mine'l-Ahvâl ve'l-Emvâl ve'l-Hafade ve'l-Matla'*, (thk: M. Abdülhamîd. en-Nemîsî), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 168; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yayınları İstanbul 1998, s. 28.

¹⁸ İbn Hişâm, II, 179; Vâkıdî, I, 9-10; İbn Sa'd, II, 6; Taberî, II, 402; Beyhakî, III, 9. bk: Şâmî, VI, 22; Halebî, III, 136; Zeynî Dahlân, I, 186-187. Ayrıca bk: İsvî, *Fikhi's-Serâyâ*, Dâru Ammâr, Ammân 2000, s. 63; ayrıca bk. Şâfiî, *el-Üm*, I-VII, Bulak 1903, IV, 110; Vehbe Zühaylî, *Âsârü'l-Harb fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1983, s. 753.

¹⁹ Bütün savaşların sonucunda rastgelinen bu uygulamaya özellikle Müşrik Kureyş keranlarına yönelik düzenlenen askerî operasyonlar örnek gösterilebilir.

²⁰ Bununla ilgili bk: Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, I, 93; İbn Kayyim, II, 156-161; Bûtî, II, 160-164; Muhammed Ebû Zehra, *Hâtemü'n-Nebiyîn*, I-II, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1979, II, 906-935; İsvî, *Fikhi'l-Gazavat*, Dâru Ammâr, Ammân 2000, s. 170-171 vd. a. mlf: *Fikhi's-Serâyâ*, 64-81; Hüseyin Algül, "Haram Aylar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 105-106.

lehine çalışmak; düşman hakkında bilgi almak gibi hilelere başvurmayı ashabına izin vermiştir.²¹

Hız. Peygamber sıkıntılı anlarda gayri müslimlerden emanet olarak silâh, yani savaş anında askere lâzım olacak her türlü araç ve malzeme de almıştır.²² Duruma göre müslüman dahi olsa casusları öldürmeye cevaz vermiştir.²³ Müslümanların aleyhine savařa katılmayan kadın, çocuk, yaşlı ve elçileri öldürmemeyi sürekli tavsiye eden²⁴ Hız. Peygamber Uhud savaşında yaralandığından dolayı bu şekilde imam olup oturarak ashabına namaz kıldırması;²⁵ savaş ve seyir esnasında müslümanların rahatlamaları için orucunu bozmuş ve onların da bozmasını tavsiye etmiştir.²⁶

²¹ Bunlara örnek olarak Büreyde b. Husayb'ın Benî Mustalik Seriiyesi'ne -Vâkıdî, I, 404-405; Beyhakî, IV, 47; Dimyâtî, s. 200; İbn Seyyidünnâs, II, 123; Şâmî, IV, 486; Ahmet Önkâl, "Büreyde b. Husayb", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 492; ve Kâ'b b. Eşref'in Öldürülmesi (Urve b. Zübeyr, *Megâzî Resûlillâh*, (thk: Muhammed Mustafa A'zamî), Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyâd 1981, s. 162-163; İbn İshâk, s. 298-299; Buhârî, *Megâzî* 15; Vâkıdî, I, 187; İbn Şebbe, *Kitâbü Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*, (*Ahbârü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*), (thk: F. Muhammed Şeltût), I-IV, Dâru'l-İsfahânî, Cidde 1973, II, 458; İbnü'l-Esrîr, II, 143-144; Mehmet Ali Kapar, "Kâ'b b. Eşref", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 3-4) için düzenlenen askerî operasyonda vuku bulan olaylara bakılabilir.

²² Hız. Peygamber Huneyn (Hevâzin) Gazvesi hazırlıklarını yaparken ordusunun bazı mühimmat eksikliklerini Kureyşli zenginlerden ödünç veya satın alarak kapatmıştır. bk: İbn Hişâm, IV, 65; Vâkıdî, III, 890; İbn Sa'd, II, 139; Taberî, III, 73; Beyhakî, V, 121; İbn Seyyidünnâs, II, 244. Yine Hendek Gazvesi öncesi düşmanlarının yakın zamanda Medine üzerine gelmelerini de göz önünde bulundurarak çalışmalarını hızlı ve kısa bir zamanda bitiren müslümanlar kazı işlerinde yahudi Benî Kurayza kabilesinden kazmalar, küçük bal-talar, büyük sepetler gibi çok sayıda alet ödünç almışlardı. bk: Vâkıdî, II, 445; Halebî, II, 632; İbrâhim el-Ömerî, *el-Hıraf ve's-Sinâat fî'l-Hicâz fî Asrı'r-Resûl*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 1985, s. 224-225.

²³ Çeşitli vesilelerle casusların öldürülmeleriyle ilgili bk: İbn Hişâm, IV, 212-213; Vâkıdî, I, 406; İbn Sa'd, II, 60, 91; Taberî, II, 544-545; Beyhakî, III, 335-336; Dimyâtî, s. 201, 217-218; İbn Seyyidünnâs, II, 123; Diyârbekrî, I, 470; Şâmî, IV, 487; Kastallânî, I, 488; Halebî, III, 188-189.

²⁴ İbn Hişâm, IV, 78; Vâkıdî, III, 912; İbn Sa'd, II, 140; Dimyâtî, s. 241-242.

²⁵ Vâkıdî, I, 245-246; Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, I, 127; İbn Abdülber, *ed-Dürer fî'htisârî'l-Megâzî ve's-Siyer*, (thk: Mustafa Dîb el-Buğâ), Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, Beyrut 1984, s. 164; Şâmî, IV, 311; Halebî, II, 521; Ebû Şuhbe, II, 210; Hamidullah, *Hız. Peygamberin Savaşları*, (çev: Salih Tuğ), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1991, s. 99.

²⁶ Vâkıdî, II, 802; İbn Sa'd, II, 128-129; Buhârî, *Megâzî* 47; İbn Hazm, *Cevâmiu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 179-180; İbn Kesîr, VI, 529-530; İshâvî, *Fikhu'l-Gazavât*, s. 409; Rızkullah Ahmed, s. 574; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *el-Müctemau'l-Medenî fî Ahdi'n-Nübüvve*, Medine 1984, s. 185.

Hız. Peygamber'in gazve ve seriyyelerinde çok sayıda düşman esir olarak ele geçirilmiştir. Sonraki dönemlerde birçok konuda olduğu gibi İslâm'da esirlere uygulanacak muameleler ve uygulamalarda bu dönem örnek alınmıştır. Hız. Peygamber savaşta esir edilen düşmana kötü muamele yapılmasını askerlerine yasaklamış ve esirlere eziyet edilmesini menetmiştir. Her zaman ashabına esirler konusunda hayır tavsiye eden Hız. Peygamber onlara iyi ve yumuşak davranılmasını emretmiştir.²⁷ Savaş sonrasında üzerlerinde elbise bulunmayan esirlere elbise giydirilmiş,²⁸ karınlarının doyurulması için gereken gıda temin edilmiştir.²⁹ Şayet esirler savaş meydanından başka bir yere götürülmüşlerse öncelikle elleri, onları incitmeyecek şekilde bağlanmış, üzerlerine muhafız tayin edilmiş, müslümanlar bazen esirlere eziyet olmasın diye onları hayvanlara bindirerek kendileri yaya olarak yürümüşlerdir. Hız. Peygamber esirlere bakmak için onları genelde ashabı arasında paylaşmış, müslümanlar ise esirlere özenle muamele etmeye gayret göstermişlerdir. Müslümanlar bazen evlerinde bulunan en iyi yiyecekleri esirlere vererek kendileri daha az ve sıradan yiyeceklerle yetinmiş, muhtaç oldukları halde esirleri kendi nefislerine tercih etmişlerdir.³⁰ Ehl-i kitapla yapılan bazı savaşlar sonucunda ele geçirilen esirler Hız. Peygamber'in emriyle kendi ibadetlerini özgürce yerine getirmiş, ölüme mahkum edilen esirlere süt ve su içirilmiş, onlara eziyet olmasın diye üzerlerinde güneşin sıcaklığıyla kılıcın sıcaklığının birleştirilmemesine özen gösterilmiştir.³¹

Esirlerin öldürülmesi genellikle onların savaş suçu işledikleri zaman vuku bulmuştur.³² Sadece bir kere, Kürz b. Câbir el-Fihri Seriiyesi

²⁷ İbn Hişâm, II, 217; Vâkıdî, I, 119; Taberî, II, 460-461; İbn Seyyidünnâs, I, 318-319; İbn Kesîr, V, 191.

²⁸ İbn Hişâm, IV, 106; Vâkıdî, III, 942-944; İbn Sa'd, II, 141; İbn Seyyidünnâs, II, 249-250; Dimyâtî, s. 242; Diyârbekrî, II, 112.

²⁹ Vâkıdî, II, 512-513; Şâmi, V, 22; Diyârbekrî, I, 497; Halebî, II, 667.

³⁰ İbn Hişâm, II, 217; Vâkıdî, I, 119; Taberî, II, 460-461; İbn Seyyidünnâs, I, 318-319; İbn Kesîr, V, 191.

³¹ Vâkıdî, II, 512-514; Şâmi, V, 22; Diyârbekrî, I, 497; Halebî, II, 667.

³² Vâkıdî, I, 106-107, 82, 114; Beyhakî, III, 94, 117; a. mlf., *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Dâiratu'l-Ma'ârif, Haydarabad 1925, IX, 64-65; Halebî, II, 441-442; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Râbitetu'l-Âlemi'l-İslâmî, Cidde 1985, s. 254; Ayrıca bk: İbn Hişâm, III, 189, Vâkıdî, II, 517-518; İbn Sa'd, II, 71; Taberî, II, 588; Beyhakî, IV, 23; İbn Hübân, s. 266; Şâmi, V, 25; Halebî, II, 667.

sonucunda Mâide sûresinin 33. âyeti³³ esas alınarak müslümanlara ihânet eden ‘Ureyne kabilesine mensup bir grup saldırgan-mürtetlere haklı gerekçelere dayanılarak kısas uygulanmış ve onlar yaptıklarına karşılıklı olarak cezalandırılıp öldürölmüşlerdir.³⁴ Hz. Peygamber’in esirlere yönelik uygulamaları muharip erkek esirlerin öldürölmelerinin devlet başkanının uygun görmesi şartına bağlandığı hükümünü de beraberinde getirmiştir.³⁵ Bundan başka Hz. Peygamber döneminde genel olarak esirlere benzeri bir ceza verilmemiş, ölüme mahkum edilmiş esirler herhangi bir işkenceye tâbi tutulmadan infaz edilmiş,³⁶ ölüme mahkum edilmeyen esirler ise bazen karşılıksız olarak affedilerek âzad edilmiş³⁷ veya fideyle salıverilmiş,³⁸ bazen mübâdele yoluyla bırakılmış,³⁹ bazen köleleştirilmiş, hibe edilmiş, hizmeti yapılmış, bazen ise satılmışlardır.⁴⁰ Hz. Peygamber gerek ganimetin paylaşılması gerek esirlerin satışı sırasında annelerle çocuklarının birbirinden ayrı düşürölmesini yasaklamış, ayrıca öksüzlerin sadece

³³ “Allah ve Resölüne karşı savařanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürölmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da bulundukları yerden sürölmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.” (el-Mâide 5/33).

³⁴ İbn Hişâm, IV, 217; Vâkıdı, II, 570; Buhârı, Megâzi 36; İbn Sa’d, II, 90; Belâzürı, I, 485; Beyhakı, IV, 86; İbn Hibbân, s. 274; Dimyâtı, s. 216; İbn Kesır, VI, 244, 245; 356-357; İbn Seyyidünnâs, II, 119-120; Zehebı, *Târıhu’l-İslâm ve Vefâyâtı’l-Meşâhır ve’l-A’lâm, el-Megâzi*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmuri), Dâru’l-Kütübi’l-Arabı, Beyrut 1990, s. 357; Şâmı, VI, 184-185.

³⁵ Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 81-82.

³⁶ İbn Hişâm, III, 189-190; Vâkıdı, I, 106-107, 82, 114; II, 514, 517; İbn Sa’d, II, 71; Taberı, II, 588, 589, 593; Beyhakı, *Delâilü’n-Nübüvve*, III, 94, 117; a. mlf., *es-Sünenü’l-Kübrâ*, IX, 64-65; İbn Hazm, s. 155; İbn Abdölber, s. 206; Dimyâtı, s. 204; Diyârbekrı, I, 497; Halebı, II, 441-442.

³⁷ İbn Hişâm, II, 221, 228, 229; III, 231-232; Vâkıdı, I, 111, 129, 139, 142, 411; İbn Sa’d, II, 17; IV, 42; Belâzürı, I, 320-323; Taberı, II, 610; İbn Hazm, s. 163; Şâmı, IV, 105, 110, 490; Halebı, II, 451, 462; Ahmet Özel, “Esir”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 383.

³⁸ İbn Hişâm, II, 185-186; Vâkıdı, I, 17, 18; 107-110; İbn Şebbe, II, 476-477; Müslim, *Cihâd ve’s-Siyer* 58; Taberı, II, 475-477; Beyhakı, III, 19, 21, 137-138; Şâmı, IV, 93; VI, 32, 93; Halebı, III, 144; Salim Öğüt, “Fideyle”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 55.

³⁹ İbn Sa’d, II, 111-112; Müslim, *Cihâd ve’s-Siyer* 14; Beyhakı, IV, 291; Taberı, II, 643-644; İbnü’l-Esir, II, 209; Şâmı, VI, 159; Ahmet Özel, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, s. 35-36; Mehmet Erkal, “Ganimet”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 352.

⁴⁰ İbn Hişâm, III, 192; Vâkıdı, II, 523-524; Taberı, II, 592; Beyhakı, IV, 24; Zehebı, s. 318; İbn Seyyidünnâs, II, 103; İbn Kesır, VI, 96; Şâmı, V, 29; Halebı, II, 674-675.

müslümanlara satılmasını emretmiştir.⁴¹ İslâm'ı kabul eden esirler kayıtsız şartsız âzad edilmiş, hürriyetlerine kavuşturulmuş ve onların ganimet olarak ele geçirilen malları da genel olarak kendilerine iade edilmiştir.⁴² Bazen esir edilen büyük toplulukların tamamının canını bağışlayan⁴³ Hz. Peygamber kendilerine mallarıyla beraber memleketlerini terketme izni vermiş, bazen bu kararını yumuşatarak onları istediği zaman çıkarmak şartıyla yerlerinde kalarak ortakçılık yapmalarına, yani yetiştirecekleri mahsulün yarısını almalarına izin vermiştir.⁴⁴

Hz. Peygamber Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme kabilesine yönelik olarak düzenlediği askerî faaliyette müslüman askerler tarafından ele geçirilmiş bazı esirlerin öldürülmesi olayına çok üzülmüş, bu davranışı tasvip etmemiş, yapılan hatanın hemen telâfi edilmesi ve bu kabilenin gönlünün alınması gerektiğine karar vererek Hz. Ali'yi olay yerine göndermiş ve ona bu kabileye sarfedilmek üzere beytûlmâlden para vermiştir. Hz. Peygamber'in elçisi, bu kabileye gelerek öldürülenlerin diyetlerini ödemiş, köpek yalاکlarına varıncaya kadar onların uğradıkları zararı fazlasıyla tazmin etmiştir. Bütün ödemeler yapıldıktan sonra elinde kalan parayı da bilinmeyen zararın karşılığı olarak Hz. Peygamber adına onlara vermiştir.

⁴¹ Vâkıdî, II, 524; Şâmî, V, 29-30; Halebî, II, 675. Ayrıca bk: İbn Hişâm, IV, 213; İbn Seyyidünnâs, II, 143-144; Diyârbekrî, II, 15-16; Şâmî, VI, 153; Halebî, III, 185.

⁴² Vâkıdî, I, 373, 411; II, 754; İbn Hişâm, III, 152, 187, 231-232; Taberî, *Târîh*, II, 585-586, 610; Beyhakî, IV, 31-32, 353-354; İbn Hazm, s. 153-154, 163; İbn Abdülber, s. 204; Zehebî, s. 476; İbn Seyyidünnâs, II, 68; Şâmî, IV, 490.

⁴³ İbn İshâk, s. 295; İbn Hişâm, III, 41, 152, IV, 43, 104-105; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, (thk: Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, el-Meclisü'l-İlmî - el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983, V, 381-382; Buhârî, Megâzî 54; Vâkıdî, I, 178-180, 374, III, 951-954; İbn Sa'd, II, 27, 142; Taberî, II, 481, III, 61, 87-88; Beyhakî, V, 191-193; İbn Hibbân, s. 337; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn-Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtade ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*, I-VII, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1979, II, 45; İbnü'l-Esir, II, 252; İbn Seyyidünnâs, II, 252-253; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, I, 133; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûnî'l-Edeb*, I-XXVII, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Kahire ts; XVII, 69; Halebî, II, 476.

⁴⁴ İbn Hişâm, III, 273-276; Abdürrezzâk, V, 372-373; Buhârî, Megâzî 40; Vâkıdî, II, 690-691, 707; İbn Sa'd, II, 108; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 36-37, 42; Taberî, III, 15; Beyhakî, IV, 230, 234; İbn Hibbân, s. 303; Dimyâtî, s. 222; Zehebî, s. 422; Şâmî, V, 206-208.

Sonuç olarak bu yapılanlar Hz. Peygamber tarafından büyük memnuniyet ve iç rahatlığıyla karşılanmıştır.⁴⁵

Bazen esir kadınları âzad eden Hz. Peygamber Hayber Gazvesi sonucu Safiyye bint Huyey b. Ahtab'la⁴⁶ ve Müreysi' (Benî Mustalik) Gazvesi sonucunda Cüveyriye bint Hâris b. Ebû Dırar'la⁴⁷ evlilikler yapmıştır. Bu evlilikler çoğu kez esir edilen toplulukların köleleştirilmemesi, âzad edilmesi, taraflar arasında savaşın doğurduğu düşmanlığı hafifletmesi ve düşmanın İslâm'a girmesi bakımından önemli vesileler olmuştur.

Hz. Peygamber'in bu uygulamalarından herhangi bir dine mensubiyetine bakılmaksızın, ister Ehl-i kitap olsun isterse başka bir dinden olsun, esir edilen kadın ve çocukların kesinlikle katledilmemesi; esir anne ile çocuğunun ayrı düşürölmemesi; esirlerin barınma ve bakımı konusunda, gıda ihtiyacının esir alan devlet tarafından karşılanması; esirlere açlık, susuzluk, baskı ve benzeri bir şekilde işkence yapılmaması; esirlerin satılabilmesi ve satılan esirler mukabilinde müslümanlara at ve silâh gibi temel ihtiyaçlarının karşılanması gibi sonuçlara varmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in gazve ve seriiyyelerinin sonuçları aynı zamanda İslâm'da ganimet, sulh veya savaş yoluyla elde edilen toprak ve arazilerin paylaşılması, kullanılması, fey ve humus gibi konularda belli prensip ve kaideleri beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber askerlerine savaş esnasında ganimetlere ihanet etmemelerini tavsiye etmiş⁴⁸ ve elde edilen ganimetlerin çoğu kez bir yere toplanmasını emrettikten sonra adaletli bir şekilde, herhangi bir ayırma veya seçime tâbi tutmadan dağıtımını yapmıştır. Bir yere toplanan ganimetin üzerine çeşitli vesilelerle bakıcı veya koruyucu

⁴⁵ İbn Hişâm, IV, 56-57; Buhârî, Megâzi 58; Vâkıdî, III, 880-882; Taberî, III, 67; Beyhakî, V, 114-115; İbn Hibbân, s. 342. İbn Hacer, VII, 655; Şâmî, VI, 307-309; Halebî, III, 211.

⁴⁶ İbn Hişâm, III, 257, 261; Buhârî, Megâzi 38; Vâkıdî, II, 668-669, 673-675; İbn Sa'd, II, 102, 110; Taberî, III, 9; Beyhakî, IV, 227, 230, 232; İbn Seyyidünnâs, II, 172-173.

⁴⁷ İbn Hişâm, III, 231-232; Vâkıdî, I, 411-412; İbn Sa'd, II, 61; Taberî, II, 610; İbn Hazm, s. 163; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (thk: H. Me'mun Şeyhâ), I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, I, 381; İbn Abdülber, *ed-Dürrer*, s. 221; İbn Seyyidünnâs, II, 127; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Tenyizi's-Sahâbe*, (thk: A. A. Abdülmevcüd - A. M. Muavviz), I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 673-674; Şâmî, IV, 490-491. Rıza Savaş, "Cüveyriye bint Hâris", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 146; Mehmet Ali Sönmez, "Hâris b. Ebû Dırar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 195.

⁴⁸ İbn Hişâm, IV, 210; Vâkıdî, II, 561, III, 916-917; İbn Sa'd, II, 85; Dimyâtî, s. 211; İbn Seyyidünnâs, II, 143; Şâmî, VI, 149; Halebî, III, 184-185.

görevlendirmiştir.⁴⁹ Bazen ganimet malları bölüştürülünceye, herkese hissesi verilinceye kadar müslüman savaşçıların katık ve hayvan yemi ihtiyacı ganimet mallarından karşılandığı gibi gerektiğinde, onlara emanet olarak silâhlar da verilmiş, fakat daha sonra müslüman askerlere verilen bazı emanetler geri alınarak ganimet mallarının içine karıştırılmıştır.⁵⁰ Hz. Peygamber bazen ganimetlerin dağılımını hemen yapmamış, malları ganimet olarak ele geçirilen düşmanın müslüman olarak kendisine başvuracağını, dolayısıyla bu ganimetleri iade etmek amacıyla bir süre beklediği de olmuştur.⁵¹ Bazı savaşlarda Hz. Peygamber ganimetten “safıyy” diye adlandırılan kumandanlık payından kendisine has kılınan hisseyi almıştır.⁵² Yerine göre ganimetleri menkul veya gayri menkul olmak üzere ayırmış, öncelikle menkul malların paylaşımını yapmıştır.⁵³

Ganimetler genel olarak ilk önce beşe ayrılmış ve beşte bir humus olarak beytülmâl’e tahsis edilmiş, dolayısıyla Hz. Peygamber’e teslim edilmiştir. Hz. Peygamber bu hisseden genelde ev halkı, Abdülmuttalıboğulları’nın erkek ve kadınları, müslümanların yetimleri ve ihtiyaç içinde olanlarına,⁵⁴ ayrıca müellefe-i kulûb statüsüne girenlere, düşmanlık eden ve imanları zayıf olup henüz müslüman olan kişileri kazanmak amacıyla pay vermiştir.⁵⁵ Menkul ganimetler müslüman askerler arasında piyadelere ve süvarilere birer, atlara ise ikişer olmak üzere piyadelere birer ve süvarilere genelde üçer

⁴⁹ Bu uygulamalarla ilgili bk: Vâkıdî, I, 410, II, 509-510, 523-524; İbn Sa’d, II, 60, 71; İbnü’l-Cevzî, II, 695; Dimyâtî, s. 203-204; İbn Seyyidünnâs, II, 101, 124; Kastallânî, I, 467; Şâmî, IV, 488-489, V, 19, 28.

⁵⁰ Vâkıdî, II, 680.

⁵¹ Buhârî, Fardü’l-Humus 15; Vâkıdî, III, 943-944; İbn Sa’d, II, 141; İbn Seyyidünnâs, II, 249-250; Dimyâtî, s. 242; Diyârbekrî, II, 112.

⁵² Vâkıdî, I, 100-104, 178-179; İbn Sa’d, II, 17, 26, 27; Belâzürî, I, 423-424; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, II, 136-137; İbn Seyyidünnâs, I, 354; Nuveyrî, XVII, 70; Şâmî, IV, 94-95; Halebî, II, 439-440; Köksal, *İslâm Tarihi, Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed (aleyhis-selâm) ve İslâmiyet*, I-VIII, Köksal Yayıncılık, İstanbul 1999, III, 371.

⁵³ Vâkıdî, II, 680, 688-689; Buhârî, Megâzi 38; İbn Sa’d, II, 102; Beyhakî, IV, 238; Dimyâtî, s. 221; İbn Seyyidünnâs, II, 180-181; Şâmî, V, 221.

⁵⁴ Vâkıdî, II, 680; Buhârî, Megâzi 38; Belâzürî, *Fütûh*, s. 41; Dimyâtî, s. 221-222; İbn Seyyidünnâs, II, 180; Şâmî, V, 222.

⁵⁵ İbn Hişâm, IV, 107-110; Vâkıdî, III, 944-947; İbn Sa’d, II, 141; Taberî, III, 90-91; Beyhakî, V, 182-183; İbn Seyyidünnâs, II, 250-251.

pay olarak dağıtılmıştır.⁵⁶ Savaşlara iki atla katılanlara dördü iki at, biri de at sahibi olmak üzere beş hisse şeklinde verildiğine de rastlanmaktadır. Bazen humusu ayrılan menkul ganimetlerin geri kalanının satışa çıkarıldığı, açık arttırma yoluyla satılan bu malların gelirinin müslüman askerler arasında bölüştürüldüğü de olmuştur.⁵⁷

Barışçı yollarla (sulhen) ele geçirilen araziler kılıç kullanılmadığı için Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş ve onlar bazen hazine arazisi yapılmıştır.⁵⁸ Hz. Peygamber kendisine ve devlete devredilen arazileri genelde işletilip elde edilen yıllık gelirlerinden kendi ev halkının geçimleri ile karşılaşılabilecek önemli hadiseleri, musibet ve felaketleri, halkın umumî ihtiyaçlarını, Medine'ye gelecek olan heyetlerin masraflarını karşılar ve bazı kimselerin maaş ve atıyyelerini vermek üzere elinde tutardı. Bundan ayrıca akrabaları ile yetimlerin, yoksulların, yolcuların ve sulh için Medine'ye gelip gidenlerin yiyecekleri de karşılanmakta idi.⁵⁹ Ganimetten beytülmâl için ayrılan beşte bir hisse de bazen dörde bölünerek Allah ve Resûlü ve Resûlullah'ın akrabaları, yetimler, miskinler-yoksullar ve müslümanların yanlarına gelen fakir konuklar için ayrılmırdı.⁶⁰ Hz. Peygamber aynı zamanda mülkiyeti İslâm devletinin elinde kalmak üzere arazileri yarıcılıkla ekip biçmeleri için karşı tarafla da anlaşmıştır.⁶¹ Hz. Peygamber, bazı mazur sebeplerden dolayı

⁵⁶ Vâkıdî, I, 100-104, 410, III, 949; İbn Sa'd, II, 17, 60, 141; Taberî, III, 95; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 136-137; İbnü'l-Cevzi, II, 292; İbn Seyyidünnâs, II, 250; Diyârbekrî, II, 115; Şâmî, IV, 94-95, 489; Halebî, II, 439-440; Köksal, III, 371.

⁵⁷ Vâkıdî, II, 688-689; Buhârî, Megâzî 38; İbn Sa'd, II, 102; Beyhakî, IV, 238; Dimyâtî, s. 221; İbn Seyyidünnâs, II, 180-181; Şâmî, V, 221.

⁵⁸ Bu uygulamalarla ilgili Benî Nadîr Gazvesi; Vâkıdî, I, 377; İbn Sa'd, II, 54; Belâzürî, *Fütûh*, s. 31; Dimyâtî, s. 197; ve Hayber Gazvesi'nin sonuçlarına bakılabilir: İbn Hişâm, III, 262, 270; Vâkıdî, II, 689, 691-693; Belâzürî, *Fütûh*, s. 39; Beyhakî, IV, 226-236; İbn Seyyidünnâs, II, 180; Şâmî, V, 220; Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 22.

⁵⁹ Vâkıdî, I, 377-378; Belâzürî, *Fütûh*, s. 31; İbn Seyyidünnâs, II, 71.

⁶⁰ İbn Hişâm, III, 270-272; Vâkıdî, II, 692-696; Belâzürî, *Fütûh*, s. 39-40; İbn Sa'd, II, 102; Beyhakî, IV, 236-237, 240; Şâmî, V, 220-221.

⁶¹ İbn Hişâm, III, 275-276; Abdürrezzâk, V, 372-373; Buhârî, Megâzî 40; Vâkıdî, II, 690-691, 711; İbn Sa'd, II, 108; Belâzürî, *Fütûh*, s. 36-37; Taberî, III, 15; Beyhakî, IV, 230, 234, 271; Dimyâtî, s. 222; İbnü'l-Esîr, II, 222; İbn Kesîr, VI, 352-353; İbn Seyyidünnâs, II, 186; Şâmî, V, 206-208.

savaşa iştirak edemeyen veya savaş sonrası müslümanlara katılan kişilere,⁶² aynı zamanda savaşta şehid düşenlere de ganimetten pay ayırmıştır.⁶³ Bazı gazveler sonucu elde edilen ganimet taksiminde savaşa katılan müslüman kadınlara ganimetten hisse ayrılmamışsa da, onlara gerdanlık, boncuk, küpe, kadife, kumaş ve para şeklinde hediyeler verilmiştir. Hayber’de bulunan veya orada doğan müslüman çocuklarına da, Hayber ganimetinden az çok bazı eşyalar verildiği bilinmektedir.⁶⁴ Bir gazvede ganimetler arasında yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat’ın nüshaları bulunmuş ve Hz. Peygamber bütün bu Tevrat nüshalarını sahiplerine geri vermiştir.⁶⁵

Hız. Peygamber’in savaşlarının sebep ve sonuçları aynı zamanda uluslararası ilişkiler ve burada uygulanan siyâset alanını ilgilendirdiği için İslâm tarihinde çok büyük önemi hâizdir. Nitekim bu gibi durumlarda Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu tavır, davranış, uygulama ve yürüttüğü siyâset sadece bu dönemle sınırlı kalmamış, daha sonraki dönemlerde diplomatik ilişkilere giren, devletlerarası münasebetlerini genişleten ve bu alanda önemli prensipler vazederek uluslararası ilişkiler tesis eden müslümanlar için önemli müracaat kaynağı olma özelliğini de taşımıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in savaşları öncesi veya sonrasında yaptığı antlaşmalar İslâm’da antlaşmalar ve onların uygulanması konusunda önemli sonuçlar ve kaideleri de beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında: devlet içinde sulhu temin etmek, devletin varlığını devam ettirerek itibarını korumak, komşuluk münasebetlerini sağlamak, savaşa engel olmak ve sulh teklifine icabet⁶⁶ gibi amaçlarla siyasi muahedelerin imzalanmasının gerekliliği; yürürlükte olduğu gerçek süreye dayanarak İslâm’ın çıkarları ile uyuşması koşuluyla düşmanla

⁶² Buhârî, Megâzî 38; Vâkıdî, II, 683; İbn Sa’d, II, 102; Beyhakî, IV, 238, 247; İbn Seyyidün-nâs, II, 178, 180; Şâmî, V, 210-213, 222; Mustafa Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 80, 84; a. mlf., “Devs (Benî Devs)”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 253; Cengiz Kallek, “Eş’ar (Benî Eş’ar)”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 442; Ahmet Önkal, “Ca’fer b. Ebû Tâlib”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 549.

⁶³ Vâkıdî, I, 100-104, II, 522; İbn Sa’d, II, 17; Taberî, II, 591; İbn Abdülber, *ed-Dürer*, s. 207; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, II, 136-137; İbn Kesir, VI, 96; Şâmî, IV, 94-95; Halebî, II, 439-440; Köksal, III, 371.

⁶⁴ İbn Hişâm, III, 265-266; Vâkıdî, II, 685-688; Şâmî, V, 223.

⁶⁵ Vâkıdî, II, 680-681; Hamîdullah, “Hayber”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 22.

⁶⁶ Mehmet Ali Kapar, *Hız. Muhammed(s.a.v)’in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yayınları, İstanbul 1993, s. 203-209; Selahattin Polat, “Hz. Peygamber’in A. S. İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler”, *EUİFD*, sayı: 5, s. 125-127, Kayseri 1988.

geçici barıř antlařmasının imzalanabileceęi,⁶⁷ sonuçta müslümanların yararına olacak ve hayrına neticeler doğuracaksa, bařlangıçta müslümanlar aleyhinde olan ve açık bir haksızlık içeren maddeler üzerinde kâfirlerle barıř antlařmasının yapılabilmesi,⁶⁸ sulh antlařmasının devlet bařkanı istedięi zaman bozulması řartıyla bir akit olarak yapılması;⁶⁹ müslümanlarla antlařması bulunup sonradan bu antlařmaları bozanlara ve ihanet edenlere karřı müslümanların savař açmasının meřrû, câiz ve gereklilięi; devlet bařkanının zimmet, himaye ve güveni altında bulunanlara karřı savař açılması durumunda antlařmalılarn buna ses çıkarmamaları, karřı gelmemeleri ve razı olmaları destekçinin bizzat savařa katılan statüsüne girdięine, bizzat yapanlarla destekçileri dâhil hepsinin antlařmasının bozulmasına, dolayısıyla İslâm'da antlařmaların ortadan kalkması ve antlařmaları bozanları cezalandırmak amacıyla âniden onların yurtlarına baskın düzenleyebilmenin câiz olması gibi hususlar⁷⁰ burada zikredilebilir. Bundan bařka ahdini bozanların idam edilebilmesi,⁷¹ ehl-i küfür'den ihtidâ ederek müslümanların yanına iltica edenlerin kadınlar hâriç antlařmalar gereęi ehl-i küfre iade edilmesi;⁷² gayri müslimlerle yapılan antlařmaların yazılı halde olması ve antlařmalarda řahit bulundurmanın zarurilięi⁷³ gibi konular Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in gayri müslimlerle girdięi askerî mücadele sonucu yapılan siyasî antlařmaları ve özellikle Tebük seferi sırasında nâzil olan ve İslâm ülkesinde yařamak istedięi halde Müslümanlıęı kabul etmeyen gayri

⁶⁷ İbn Kayyim, II, 143; Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, s. 212-213; 219. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Barıř Temeline Dayalı Devletlerarası İliřkiler*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 1996, s. 172-173.

⁶⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, V, 1689-1690; İbn Kayyim, II, 143; İřâvî, *Fıkhu'l-Gazavât*, s. 371; Ebû Zehra, II, 858; Bûtî, II, 153-154; Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savař*, s. 156.

⁶⁹ Bu fikhî hükümlerle ilgili bk. İbn Kayyim, II, 156-161; Bûtî, II, 160-164; Ebû Zehra, II, 906-935; İřâvî, *Fıkhu'l-Gazavât*, s. 170-171 vd.

⁷⁰ İbn Kayyim, II, 188; Bûtî, II, 192-193; Zühaylî, *Âsârû'l-Harb*, s. 381, 385; İřâvî, *Fıkhu'l-Gazavât*, s. 395, 418.

⁷¹ Müslim, Cihâd ve's-Siyer 22; Bûtî, II, 128; İřâvî, *Fıkhu'l-Gazavât*, s. 165, 198-201; Rızkullah Ahmed, s. 463.

⁷² İbn Kayyim, II, 144; Zühaylî, *Âsârû'l-Harb*, s. 674. Rızkullah Ahmed, *es-Sîre*, s. 495

⁷³ Zühaylî, *Âsârû'l-Harb*, s. 659-661.

müslimlere malî mükellefiyet getiren cizye âyetiyle⁷⁴ zımmîlerin can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınmış ve onlara birçok hak tanınmıştır.⁷⁵

Hız. Peygamber'in uluslararası ilişkiler alanında ele alınan ve elçi dokunulmazlığının ihlâli gibi sebeplerle yapılan askerî faaliyetlerinin sonuçları da büyük önem arz etmektedir. Hız. Peygamber müslümanların kendileriyle diplomatik ilişki kuran fakat elçi dokunulmazlığı gibi evrensel bir kuralı bozan ve ihanet edenlere karşı savaş açmış; müslümanların İslâm devletiyle olan ilişkilerinde aykırı hareketlerde bulunan ve diplomatik nezaket kurallarını ihlâl edenlere gereken cezayı vermek için askerî faaliyete girişmiştir. Elçilerine yönelik yapılan kötü muamele ve davranış, hakaret ve hatta öldürölme olaylarına karşı elçi dokunulmazlığını öngören uluslararası hukuku açık şekilde ihlâl edenleri cezalandırmak amacıyla askerî operasyonlar düzenleyen Hız. Peygamber, müslüman veya gayri müslim elçilerinin öldürölmemesi; düşman elçilerine müslümanların çokluğunu, gücünü, şevketini ve heybetini göstermenin câiz ve müstehap oluşu;⁷⁶ devlete karşı harekete geçen ve ihânet edenlere gereken cezanın verilmesi; müslümanların bazı meselelerde ve fevkalade önemli durumlarda hakem tayin etmeleri ve tahkîmin meşrûiyeti; bunun sadece iç işlerde değil beynelmilel sorunların hallinde de geçerli olacağı gibi birçok kural

⁷⁴ "Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resül'ü'nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselere, küçülmek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın". (et-Tevbe 9/29).

⁷⁵ İbn Hişâm, IV, 132-133; Vâkıdî, III, 1025-1032; İbn Sa'd, I, 250-252, II, 151-152; Belâzürî, *Ensâb*, I, 491; a. mlf. *Fütüh*, s. 71; Taberî, *Târîh*, III, 108-109; a. mlf. *Câmi'ü'l-Beyân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, X, 109; Beyhakî, V, 250-252; İbn Hibbân, s. 369-371; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 280; İbn Seyyidünnâs, II, 282-283; Zehebî, s. 646-647; Di-myâtî, s. 250. Şâmî, V, 662-663, VI, 337-340. Muhammed Hamîdullah, *Mecmûati'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1985, s. 293-294; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s. 217-219; a. mlf. "Cerbâ", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 391; Mustafa L., Bilge, "Akabe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 210; Ahmet Güner, "Dümettül-cendel", *DİA*, İstanbul 1994, X, 1; Musil. A., "Eyle", *İA*, MEB, İstanbul 1988, IV, 420-421; Lammens. H., "Cerbâ", *İA*, MEB, İstanbul 1988, III, 105; Recep Uslu, "Ezruh", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 70; Oleg Georgievîç Bolşakov, *İstoriya Halifata*, I-III, Vostoçnaya Literatura, Moskova 2000, I, 173; Mehmet Erkal, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

⁷⁶ İbn Kayyim, II, 188-191; Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, s. 132-133; Zühaylî, *Âsârü'l-Harb*, s. 390-391; Rızkullah Ahmed, *es-Sîre*, s. 577-578; İşâvî, *Fikhü'l-Gazavat*, s. 399-400.

koymuřtur.⁷⁷ Ayrıca Hz. Peygamber devlete karřı isyana, ayaklanmaya, bařkaldırı ve saldırıya teřvik ederek büyük tehlike arzeden, İřlâm'ın kutsal addettiđi ahlâkî ve dinî deđerlerine hakaret ederek kendisini inciten ve eziyet eden kiřileri çeřitli řekillerde cezalandırma yoluna da gitmiřtir. Bu olayların sadece öldürme ve yok etme düşüncesinden kaynaklandıđı anlayıřının yanlıř olduđuna dikkat çeken uzmanlar bu tür operasyonların yalnızca, azgın, zâlim, inatçı ve küfrün bařını çeken ve bu iř için sarfedilen güce denk kiřilere karřı uygulandıđını vurgulamaktadırlar.⁷⁸

Hz. Peygamber'in savařlarında vuku bulan olaylardan hareketle bařka hükümler de vazedilmiřtir. Hadis'te "Munâvele" yoluyla rivayetin sıhhati Hz. Peygamber'in gönderdiđi Batn-ı Nahle seriiyyesinden yola çıkılarak elde edilmiřtir.⁷⁹ Ayrıca bir müslümanın, özellikle de müslüman kadının bir gayri müslimi barındırarak ona eman hakkı tanıma hakkına sahip olabilmesi hükmü⁸⁰ Zeyd b. Hârise'nin İřs Seriiyesi⁸¹ sonucunda vuku bulan olaylardan hareketle hükme bađlanmıřtır. Bir kadının ne teyzesi, ne de halası üzerine nikâhlanamaması; kimsesiz kadın ve çocukların himaye edilip beslenmesi, evlendirilmesi, řahıslar üzerinde velâyet hakkının olması;⁸² hac aylarında umre ihramına girmenin sahih ve câiz oluřu; hac ya da umre için ihrama girdikten sonra mahsur kalan bir kimsenin mahsur kaldıđı yerde kurbanını keserek ihramdan çıkabilmesi⁸³ gibi uygulamalar Hudeybiye Gazvesi ve

⁷⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972, XII, 92; Yaman, *İřlâm Devletler Hukukunda Savař*, s. 159-160; Bûtî, II, 128-129; İřsâvî, *Fıkhu'l-Gazavât*, s. 207; Rızkullah Ahmed, s. 463; Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* s. 233-234.

⁷⁸ Münir Muhammed Gadbân, *el-Menhecü'l-Harekât li's-Sireti'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1992, I, 357-358.

⁷⁹ Buhârî, İlim 7; Süheylî, *er-Ravdu'l-Ünüf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebeviyyeti li'bni Hiřâm*, (thk: Abdurrahman el-Vekil), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1967, V, 78-79; Halebî, III, 140; Mücteba Uđur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüđü*, TDV. Yayınları, Ankara 1992, s. 269.

⁸⁰ Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, I, 253-254; Zühaylî, *Âsârü'l-Harb*, s. 233; İřsâvî, *Fıkhu's-Serâyâ*, s. 131-133; Nebi Bozkurt, "Eman", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 76.

⁸¹ Vâkıdı, II, 553-554; Dimyâtî, s. 209; İbn Kesîr, VI, 241; Kastallânî, I, 478; Şâmî, VI, 133-135; Diyârbekrî, II, 9; Halebî, III, 176-178.

⁸² Vâkıdı, II, 738-739; İbn Sa'd, II, 115; İbn Kayyim, II, 170-171; Kastallânî, I, 544-545; Ebû Zehra, II, 946-947; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti's-Sahîha*, I-II, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1994, II, 465.

⁸³ İbn Kayyim, II, 141, 143; Ebû Zehra, II, 857-858.

Kaza Umresi Gazvesi'nde vuku bulan olaylardan hareketle hükme bağlanmıştır. Bundan başka müslümanca selâm veren bir kâfirin, durumu belli oluncaya kadar katledilmemesi;⁸⁴ içki ve satışının,⁸⁵ put alım satımının, ölü hayvan etinin, domuzun ve kahine ücret vermenin yasaklanması,⁸⁶ evcil eşek etlerinin yenilmesinin yasaklanması; kadınlarla mut'a sûretiyle belirli bir süre için evlenmenin yasaklanması;⁸⁷ seferî namazların kısaltılması,⁸⁸ ayrıca herhangi bir zorluk olmazsa seferî birinin Ramazan ayında oruç tutabilmesi; ferî meselelerde içtihadın câiz, ihtilafın ise kaçınılmaz olabilmesi; zımmîlerin statüsünün belirlenmesi, cariyenin âzad edilmesinin mehir olarak sayılması gibi birçok hüküm⁸⁹ yapılan gazve ve seriyyelerde meydana gelen bazı olaylardan hareketle elde edilmiştir.

Hiz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri ile ilgili bazı istatistikî bilgiler de şöyle sıralanabilir.

Kaynaklardaki rivayetleri esas alarak Hiz. Peygamber'in gazve ve seriyye bazında düzenlediği toplam 120 askerî operasyonundan Hiz. Peygamber'in bizzat katılarak sevk, komuta ve idare ettiği ve İslâm literatüründe ağırlıklı olarak gazve diye tanımlanan askerî operasyonların sayısı 29'tur. 29 gazveden 13'ü (Ebvâ- Veddân, Buvât, Sefevân, 'Uşeyre, Bedir, Sevîk,

⁸⁴ Ebû Katâde'nin Batn-ı İdam Seriyyesi'nde, seriyyeye katılanlardan Muhallim b. Cessâme, kendilerine bir müslüman gibi selâm verdiği halde Âmir b. Adbat el-Eşca'i'yi aralarındaki şahsî bir mesele yüzünden öldürmüş, onun haksız yere öldürülmesi üzerine nâzil olan "Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman meselelerin tam açıklanmasını bekleyin. Size müslümanca selâm verene, dünya hayatının menfaatini göz önüne alarak 'Sen müminin değilsin' demeyin" (en-Nisâ 4/94) meâlindeki âyetle müminler bu çeşit hareketlerden sakınmaları hususunda ikaz edilmiştir. bk: Vâkıdî, II, 797; İbn Sa'd, II, 124; Beyhakî, III, 305-307; İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, (thk: Ali Muhammed el-Buhârî), Dâru Nahdati Mısır, Kahire ts; III, 888; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 576; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1959, s. 63; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I-IX, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, II, 574; İsvâvî, *Fikhi's-Serâyâ*, s. 202-203; Ahmet Önkâl, "Batn-ı İdam Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 202.

⁸⁵ Buhârî, Megâzî 51.

⁸⁶ Vâkıdî, II, 864-865; Rızkullah Ahmed, s. 576.

⁸⁷ Vâkıdî, II, 864-865; İbn Kayyim, II, 204; İsvâvî, *Fikhi'l-Gazavât*, s. 416-418; Rızkullah Ahmed, s. 575; Ömerî, *el-Müctema'u'l-Medenî*, s. 185-186.

⁸⁸ İbn Hişâm, IV, 62; Vâkıdî, II, 871; Buhârî, Megâzî 52; İbn Kuteybe, *el-Maarîf*, (thk: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1969, s. 163; İbn Sa'd, II, 133; İsvâvî, *Fikhi'l-Gazavât*, s. 409; Ömerî, *el-Müctema'u'l-Medenî*, s. 185.

⁸⁹ Bu fikhî hükümlerle ilgili bk. İbn Kayyim, II, 156-161; Bûtî, II, 160-164; Ebû Zehra, II, 906-935; İsvâvî, *Fikhi'l-Gazavât*, s. 170-171 vd.

Uhud, Hamrâulessed, Bedrü'l-Mev'id, Hendek, Hudeybiye, Kaza Umresi ve Fetih gazveleri) Mekkeli Kureyř müşrikleriyle yapılmıřtır.

Kureyř dıřında diğerk müşrik Arap kabilelerine yönelik yapılan gazvelerin sayısı ise 9'tur. Bunlardan 3'ü Gatafân kabilelerine (**Züemer Gazvesi Benî Gatafân'a, Zâtürrikâ' Gazvesi Benî Enmâr ve Benî Sa'lebe'ye (Gâbe-Zükared Gazvesi Benî Fezâre'ye)**) yönelik düzenlenmiřtir. 2 gazve (**Karkaratülküdr ve Benî Süleym gazveleri**) Benî Süleym kabilesine, bir bařka 2 gazve (**Huneyn ve Tâif gazveleri**) ise Hevâzîn ve Sakîf kabilelerine, **Müreysî' Gazvesi** Huzâa kabilesinin Benî Mustalik koluna, **Benî Lihyân Gazvesi** ise Hüzeylliler'in Lihyân koluna yönelik gerçekteřtirilmiřtir.

Geri kalan gazvelerden 7'si ise Ehl-i kitaba yönelik düzenlenmiřtir. Bunlardan 5'i (**Benî Kaynukâ', Benî Nadîr, Benî Kurayza, Hayber ve Vâdilkurâ gazveleri**) yahudilerle, **Tebük Gazvesi** Bizans'la, **Dûmetülcendel Gazvesi** ise Kuzey Arabistan'da bulunan hıristiyan Arap kabilelerine (Kudâ'a ve Gassânîler) karřı yapılmıřtır.

Hız. Peygamber'in yaptıđı 29 gazveden Uhud Gazvesi hâriç 28 gazvesi başarıyla sonuçlanmış, dolayısıyla belirlenen hedef hayata geçirilmiřtir. Bu gazvelerden 16'sında -(Ebvâ-Veddân, Buvât, Sefevân, 'Uşeyre, Karkaratülküdr, Züemer, Benî Süleym, Sevîk, Hamrâulessed, Bedrü'l-Mev'id, Zâtürrikâ', Dûmetülcendel, Benî Lihyân, Hudeybiye, Kaza Umresi, Tebük gazveleri) fiilî olarak herhangi bir savař veya çatıřma çıkmamıř, dolayısıyla insan kaybı olmamıřtır.

Hız. Peygamber'in düşmana yönelik düzenlediđi ve sancađı sahabeden birine teslim ederek onun kumandası altında gönderdiđi, böylece kendisinin bizzat katılmadıđı seriyye adı verilen askerî birlik, operasyon veya hareketlerin sayısı ise 91'dir. Bununla birlikte seriyyelerin sayısı kaynaklarda farklı rakamlarla ifade edilmektedir. Bunun sebebi, bir kaynakta var olan seriyyenin bir bařka kaynakta zikredilmemiř olması; seriyye olarak kabul edilen askerî faaliyetlerde ortak bir kabulün bulunmaması, yani bir kaynakta seriyye olarak kabul edilen bir vakıanın bir bařka yerde bu konuya dâhil edilmemesi veya zaman, mekan ve durum bakımından aynı ve birbirine benzer iki seriyyenin bir seriyye veya gazve altında zikredilmesidir. 91 seriyyeden 13 tanesi Kureyř müşriklerine, 63'ü diğerk müşrik Arap

kabilelerine yönelik, geri kalanı ise 10'u yahudilere ve 4'ü hristiyanlara olmak üzere Ehl-i kitaba yönelik düzenlenmiştir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in yaptığı savaşlar ve bu yönde yürüttüğü siyasetten hareketle İslâm'da savaş veya cihadı, İslâm'ın insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle, dolayısıyla İslâmî tebliğin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik Allah yolunda can, mal, dil ve diğer bütün vasıtalarla mücadele etmek ve bu uğurda bütün gayretini sarfetmek şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımlamayı savaşın rakip güçler arasında tarafların birbirlerine iradelerini kabul ettirmek veya kabule zorlamak için bir kuvvet kullanma eylemi ve mücadele şeklindeki tarifiyle veya bazı müsteşriklerin cihadı, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hakimiyetine boyun eğinceye kadar müslüman olmayanlarla mukaddes savaş (Holy war) tarifiyle karşılaştıracak olursak İslâm'da savaşla ilgili durumun hiç de böyle olmadığı gözükecektir. Buna göre İslâm'da savaş, İslâm'ın tanımadığı diğer savaşlardan ayrı olduğu, gaye ve mahiyeti bakımından onlara benzemediği için doğrudan "savaş" anlamına gelecek kelimeler yerine, ya özel terim olan "cihad" kelimesiyle ifade edilmiş, ya da "Allah yolunda" anlamında "fî sebîlillâh" terkibiyle beraber anlatılmıştır. Çünkü isimlerini zikrettiğimiz ve ortaya koymaya çalıştığımız savaşların gayesi, İslâm idaresine ve müslümanlara yönelik düşmanca duygu ve hareketleri bertaraf etmek; barış için gerekli şartların meydana gelmesini sağlamak, insan hak ve hürriyetlerini garanti altına almak ve bununla da İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmaktır. Binaenaleyh İslâm'da savaşın asıl hedefi insanları öldürmek, ganimet kazanmak, yeryüzünü tahrip etmek, savaşlardan şahsî çıkar, maddî kazanç sağlamak veya intikam almak değil, aksine zulmü ortadan kaldırmak, inanç hürriyetini sağlamak, insanları hidayete kavuşturmak ve her türlü haksızlığı giderme hedefi gütmektedir.⁹⁰

⁹⁰ Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları, s. 443-444.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî (211/826), *el-Musannef*, (thk: Habîburrahmân el-A'zamî), I-XI, el-Meclisü'l-İlmî - el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1983.

AHMED, Mehdi Rızkullah, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Masâdiri'l-Asliyye*, Merkezü'l-Melik Faysal, Riyâd 1992.

ALGÜL, Hüseyin, "Haram Aylar", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 105-106.

el-BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892), *Kitâbü Cumel min Ensâbi'l-Eşraf*, (thk: R. Zirikli-S. Zekkâr), I-XIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

_____, *Fütûhu'l-Büldân*, (thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978. (Türkçe çeviri: Mustafa Fayda, *Fütûhu'l-Büldân*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002).

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (458/1066) *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Serîa*, (thk: Dr. Abdülmü'tî Kal'acî), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

_____, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Dâiratü'l-Ma'ârif, Haydarabad 1925.

BİLGE, Mustafa L., "Akabe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 209-210.

BOLŞAKOV, Oleg Georgieviç, *İstoriya Halifata*, I-III, Vostoçnaya Literatura, Moskova 2000.

BOZKURT, Nebi "Eman", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 76.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (256/870), *el-Câmî'u's-Sahîh - Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul 1979.

el-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan, *Fikhü's-Sîre mine'l-Milâd ile'l-Hicre-min Ba'di'l-Hicre ile'l-Vefât*, I-II, Dâru'l-Fikri'l-Hadîs, Beyrut 1967.

DAHLÂN, Ahmed Zeynî el-Mekkî eş-Şâfiî (1304-1886), *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'l-Âsâru'l-Muhammediyye*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

ed-DİMYÂTÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef (705/1306), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk: Esad Muhammed et-Tîb), Dâru's-Sâbûnî, Haleb 1996.

ed-DİYÂRBEKRÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (995/1582), *Târîhu 'l-Hamîs fî Ehvâli Enfûs Nefîs*, I-II, Müessesetü Şa'bân, Beyrut ts.

EBÛ'L-FİDÂ, İmâdüddîn İsmâîl (732/1332), *el-Muhtasar fî Ahvâli'l-Beşer - Târîhu Ebî'l-Fidâ*, Matbaatü'l-Hüseyniyye, Mısır 1907.

EBÛ ŞUHBE, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'î'l-Kur'an ve 's-Sünne*, I-II, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1999.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed (1394/1974), *Hâtemü'n-Nebiyîn*, I-II, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire 1979.

ELMALILI M. Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, I-IX, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

ERDOĞAN, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

ERKAL, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

_____, "Ganimet", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 351-354.

FAYDA, Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.

_____, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982.

_____, "Cerbâ", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 391.

_____, "Devs (Benî Devs)", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 253.

el-FESEVÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cuvvan el-Fârisî (277/890), *Kitâbü'l-Ma'rife ve 't-Târîh*, I-IV, (thk: Ekrem Ziya el-Ömerî), Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990.

GADBÂN, Münîr Muhammed, *Fikhü's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1989.

_____, *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1992.

GÜNER, Ahmet, "Dûmetülcendel", *DİA*, İstanbul 1994, X, 1.

el-HALEBÎ, Ali b. Burhâneddîn, (1044/1635) *es-Sîretü'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn, İnsânü'l-'Uyûn*, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

HAMÎDULLAH, Muhammed (1423/2002), *İslâm Peygamberi*, (çev: Salih Tuğ), I-II, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2001.

_____, *Mecmûatü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve 'l-Hilâfeti'r-Râside*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1985.

_____, "Hayber", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 20.

İBN ABDÜLBER, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî (463/1071), *ed-Dürer fî 'htisâri 'l-Megâzi ve 's-Siyyer*, (thk: Mustafa Dîb el-Buğâ), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1984.

_____, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti 'l-Ashâb*, I-IV, (thk: Ali Muhammed el-Buhârî), Dâru Nahdatı Mısır, Kahire ts.

İBN HACER el-ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *Fethu 'l-Bârî Bişerhi Sahîhi 'l-Buhârî*, (thk: Muhyiddîn Hatib-Mahmûd Fuâd Abdülbâkî), I-XIV, Dâru'r-Reyyan li't-Türâs, Kahire 1987.

_____, *el-İsâbe fî Temyîzi 's-Sahâbe*, (thk: A. A. Abdülmevcûd - A. M. Muavviz), I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Târîhu İbn Haldûn-Kitâbü 'l-İber ve Dîvânü 'l-Mübtede ve 'l-Haber fî Eyyâmî 'l-Arab ve 'l-Acem ve 'l-Berber ve men Âsarahüm min Zevi 's-Sultânî 'l-Ekber*, I-VII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülüsî (456/1064), *Cevâmiu 's-Sîreti 'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed (354/965), *es-Sîretü 'n-Nebeviyye ve Ahbâru 'l-Hülefâ*, (thk: Seyyid Azizbek), Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1987.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü 'n-Nebeviyye*, (thk: Mustafa es-Sakkâ, İbrâhim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şelebî), I-IV, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1995.

İBN İSHÂK, Muhammed b. Yesâr (151/768), *Kitâbü 'l-Mübtedâ ve 'l-Meb'as ve 'l-Megâzi-Sîretü İbn İshâk*, (thk: Muhammed Hamîdullah), Konya 1981.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir (751/1350), *Zâdü 'l-Me'âd fî Hedyi Hayri 'l-'İbâd*, (thk: Tâhâ Abdürraûf Tâhâ), I-IV, Matbaatü'l-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, Kahire 1970.

İBN KESÎR, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, (774/1373), *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, (thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XXI, Dâru Hicr, Cize 1997.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Maarif*, (thk: Servet Ukkâşe), Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1969.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, (230/844), *Kutâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, (thk: Ali Muhammed Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.

İBN SEYYİDÜNNÂS (734/1334), *'Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, I-II, Dâru Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1982.

İBN ŞEBBE, Ebû Zeyd Ömer en-Nemirî (262/876), *Kitâbü Târîhi'l-Medîneti'l-Münevvere*, (*Ahbâru'l-Medîneti'n-Nebeviyye*), (thk: F. Muhammed Şeltût), I-IV, Dâru'l-İsfahânî, Cidde 1973.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (597/1200), *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*, I-II, (thk: Mustafa Abdülvâhid), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966.

İBNÜ'L-ESÎR, İzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XIII, Dâru Sâdr, Beyrut 1979.

_____, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (thk: H. Me'mun Şeyhâ), I-V, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.

el-ÎSÂVÎ, Mahmûd Halef Cerrâd, *Fıkhü'l-Gazavât*, Dâru Ammâr, Ammân 2000.

_____, *Fıkhü's-Serâyâ*, Dâru Ammâr, Ammân 2000.

KALLEK, Cengiz, "Eş'ar (Benî Eş'ar)", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 442.

KAPAR, Mehmet Ali, *H. Muhammed (s.a.v)'in Müşriklerle Münasebeti*, Esra Yayınları, İstanbul 1993.

_____, "Kâ'b b. Eşref", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 3.

el-KASTALLÂNÎ, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed (923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledüniyye bi Minâhi'l-Muhammediyye*, (thk: Sâlih Ahmed eş-Şamî), I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1991.

KHADDURÎ, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1955. (Türkçe çeviri: Nejdî Özbek, *İslâm'da Savaş ve Barış*, Fener Yayınları, İstanbul 1998).

el-KİLÂ'Î, Ebû'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ el-Endülüsi (634/1237), *el-İktifâ bimâ-Tadammenehu min Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ*, (thk: Kamüledîn İzzeddîn Ali), I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1997.

KÖKSAL, M. Âsım, *İslâm Tarihi, Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed (aleyhisselâm) ve İslâmiyet*, I-VIII, Köksal Yayıncılık, İstanbul 1999.

LAMBTON, Ann K. S, *State and Goverment in Medieval Islam*, Oxford University Press, London 1981.

LAMMENS, H, "Cerbâ", *İA*, MEB, İstanbul 1988, III, 105.

_____, "Ezruh", *İA*, MEB, İstanbul 1988, IV, 443-444.

el-MAKRÎZÎ, Takiyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâhir b. Muhammed (845/1442), *İmtâ'ul-Esmâ bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâl ve'l-Emvâl ve'l-Hafade ve'l-Matla'*, (thk: M. Abdülhamîd. en-Nemîsî), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Mahmudov, Elşad, *Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savařları*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2005, s. 444.

MUSİL, A., "Eyle", *İA*, MEB, İstanbul 1988, IV, 420-421.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Seyfî Rahmân, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Râbitetü'l-'Âlemi'l-İslâmî, Cidde 1985.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüî (261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh-Sahîhu Müslim*, (thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murî (676/1277), *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972.

en-NUVEYRÎ, Şehabeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed (733/1333), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, I-XXVII, Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Kahire ts.

ÖĞÜT, Salim "Fidye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 55.

el-ÖMERÎ, Abdülaziz b. İbrâhim, *el-Hıraf ve's-Sinaat fî'l-Hicâz fî Asri'r-Resûl (s.a.v)*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye 1985.

el-ÖMERÎ, Ekrem Ziyâ, *es-Sîretü'n-Nebeviyyetü's-Sahîha*, I-II, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1994.

_____, *el-Müctemau'l-Medenî fî Ahdi'n-Nübüvve*, Medine 1984.

ÖNKAL, Ahmet, "Batn-ı İdam Seriiyesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 202.

_____, "Büreyde b. Husayb", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 492.

_____, "Ca'fer b. Ebû Tâlib", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 549.

ÖZEL, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savař Esirleri*, TDV Yayınları, Ankara 1996.

_____, "Esir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 383.

PETERS, Rudolph, *Islam and Colonialism, The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton Publishers, Netherlands 1979.

_____, *Jihad In Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publishers Prenceton, 1996.

POLAT, Selahattin, "Hz. Peygamber'in A. S. İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5. sayı, s. 105-127, Kayseri 1988.

SAVAŞ, Rıza "Cüveyriye bint Hâris", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 146.

SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University, London 1964.

es-SERAHSÎ, Şemsüddîn Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed (483/1090), *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-Kebîr*, (thk: Selâhuddîn Münecid), I-V, Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kahire 1971.

_____, *el-Mebsût*, I-XXX, Darü'd-Da've (Çağrı Yayınları), İstanbul 1982-83.

SÖNMEZ, Mehmet Ali, "Hâris b. Ebû Dırâr", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 195.

es-SÜHEYLÎ, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah (581/1185), *er-Ravdu'l-Üntif fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm*, (thk: Abdurrahman el-Vekil), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1967.

eş-ŞÂFÎÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs (204/820), *el-Üm*, I-VII, Bulak 1903.

eş-ŞÂMÎ, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî (942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-'İbâd*, I-VIII, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire 1990.

et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim), I-XI, Dâru Süveydân, Beyrut 1967.

_____, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.

UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV. Yayınları, Ankara 1992.

URVE B. ZÜBEYR, Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureřî (93/712), *Megâzî Resûlillâh*, (thk: Muhammed Mustafa A'zami), Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyâd 1981.

USLU, Recep, "Ezruh", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 70.

el-VÂHİDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri (468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, Âlemü'l-Kütüb, Kahire 1959.

el-VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbü'l-Megâzî*, (thk: Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.

YAMAN, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yayınları İstanbul 1998.

_____, *İslam Hukukunda Barış Temeline Dayalı Devletlerarası İliřkiler*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 1996.

ez-ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meřâhîr ve'l-A'lâm*, *el-Megâzî*, (thk: Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1990.

_____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ - es-Sîretü'n-Nebeviyye-*, (thk: Beřşâr Avvâd Ma'rûf), I-III, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996.

ZÜHAYLÎ, Vehbe, *Âsâru'l-Harb fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Dimařk 1983.

_____, *el-Alâkâtü'd-Devliyye fi'l-İslâm*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1989.

РЕЗЮМЕ

НЕКОТОРЫЕ ВОЕННЫЕ, ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ И ЮРИДИЧЕСКИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ВОЙН (ПОХОДЫ-“АЛ-ГАЗАВАТ” И ОТПРАВЛЕНИЕ ВООРУЖЕННЫХ ОТРЯДОВ-“АС-САРИЙЯ” НА ВРАГА) ПРОРОКА МУХАММЕДА

С момента появления Ислама, мусульмане играли значительную роль в истории мира. В течении этой истории мусульмане много раз воевали против своих врагов. Они развивали различные методы, стратегии, правила и принципы для этих сражений. Всё это изначально обосновывалось на основной источник Ислама- Коран. А потом на военные деятельности пророка Ислама Мухаммеда (с. а. в), который в своё время (Аср-ы Саадат) претворял в жизнь все основы этой Книги. Жизнь пророка играла и играет незаменимую роль в жизни мусульман всех времен. Также военные действия происходившие в те времена – другими словами, джихад, включающий в себя и военные походы пророка Мухаммеда (с. а. в)- сильно воздействовали на военное воззрение мусульман. Исламские ученые с давних времен изучали разные стороны военных действий пророка. Они сопоставляли его военные методы с принципами Корана и Сунны о войне с врагом (джихад). При этом исследователи вырабатывали новые военно-стратегические методы, связанные с причинами вступления в войну и её результатами. Соответствующие правила перед войной и во время войны, тоже вырабатывались этими же учеными в соответствии с условиями их времен. В своей статье мы постарались не затрагивать теоретические разногласия и общие принципы о войне в Исламе (джихад). Вы здесь сможете найти действия великого пророка (с. а. в) в этой сфере, увидеть общественные, политические, правовые-юридические, военные, экономические, культурные и религиозные результаты этих войн.

SUMMARY

THE SOME MİLİTARY, DIPLOMATIC AND JURIDICAL CONCLUSIONS OF THE BATTLES (GHAZAWAT AND SARİYYAS) OF PROPHET MUHAMMAD

Muslims always took imortant place in the History of world. They always made war with diferent reasons. Opinions about the fights in Islam refer to Koran, and fights of Prophet Muhammad and the life of Prophet Muhammad (Asr-ı Saadat). During the centuries scientists of Islam ressearched on the battles of Prophet Muhammad and connected them with the prinsiples of Koran. Sometimes there where debatable problems about several themes in this article don't prevail religions disputes and different opinions. We wanted to solve political, military, diplomatic, legal-juridical, social, civilized, economical, religios conclusions and problems in the battles of Prophet Muhammad.

İNDİKİ - GƏLƏCƏK ZAMAN FELLƏRİNİN QURANİ-KƏRİMDƏ MORFOLOJİ ƏLAMƏTLƏRİ

*dos. N.N.MƏMMƏDOV**

Fleksiya əlamətlərinin tədqiqi ilə bağlı aparılan tədqiqatlarda, ilk növbədə, bədəvi ərəblərin danışığlarına müraciət etmək, fel bölgüsünü nəzərdən keçirmək və fellərin nədən ötrü ərəb əlamətləri qəbul etməsinə diqqət yetirmək lazımdır. Qeyd etmək lazımdır ki, ərəbin bir çox mənalı vardır və məşhur dilçi Əd-Dənşuri onlardan altısını qeyd edərək, həmin mənalı iki başlıq (əl-bəyan və ət- təğyir) altında izah etməyə çalışmışdır¹.

İbn Mənzur da ərəb dilində fleksiyanın çoxlu mənalı olduğunu qeyd edərək, onları bəyan və izah növlərinə bölmüşdür. O, dediklərini təsdiqləməkdən ötrü Peyğəmbərdən (s.) belə bir hədisi nəql etmişdir:

"الْبَنْتُ تَعَرَّبَ عَنْ نَفْسِهَا"

- "Qız özü haqqında danışır" – yəni, o özünü tanıdır, özünü bildirir.

Ərəb alimləri bir istilah olaraq ərəbi kəlmə sonlarının müxtəlif səbəblərdən dəyişilməsi kimi qiymətləndirmişlər. Bir çox alimlər ərəba müxtəlif təriflər versələr də, sonda eyni mənaya gəlib çıxmışlar.

Bundan başqa, alimlər ərəbin əslində isimlərə, yoxsa fellərə aid olması barədə müxtəlif fikirlər söyləmişlər.

Bəsra qrammatika məktəbinin nümayəndələrinin rəyinə görə, ərəb ilk növbədə isimlərə aid bir məfhum olmuş, sonra isə felləri ehtiva etmişdir. Onların fikrinə görə, ərəb müxtəlif mənalı bildirərək fail və məfullara aid olur, yəni adlıqda olmaq failin, təsirlik halda olmaq məfulun, yiyəlik halda olmaq isə izafətin ikinci tərəfinin əlamətidir.

Onlar indiki-gələcək zaman fellərini isimlərə bənzədərək demişlər: Bu fellər isimlər kimi fleksiya əlamətləri qəbul edir. Yəni, **يَفْهَم** feli hərəkələrin

* BDU-nun ərəb filologiyası kafedrası

¹ حاشية ابن علي: يضرب / ١٥٩

və sükunun işlənməsi baxımından tam şəkildə فاهم ismi-faili ilə eyni şəkildə hərəkələnir. Belə ki, hər iki sözdə üç hərəkə və bir sükun mövcuddur.

Digər bir məsələ də, həmin fellərin əvvəlində ل ədatının (لام الابتداء) işlənməsi ilə bağlıdır ki, həmin əlamət isimlərə də aid ola bilər. Buna əmin olmaq üçün Qurani-Kərimə müraciət edək:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى

"Şübhəsiz ki, bunda (Allahdan) qorxan kimsələr üçün bir ibrət vardır".
(ən-Naziat: 26)

İndi isə felə aid olması barədə ayəyə baxaq:

لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ...

"Əlbəttə, siz malınız və canunuzla imtahan ediləcəksiniz..." (Ali-İmran: 186)

Felin ismə olan bənzərliyindən danışarkən alimlər isimlərə artırılan müəyyənlik artiklindən bəhs edərək, həmin artikl vasitəsilə isimlərin qeyri-müəyyən vəziyyətdən müəyyənliyə gətirilməsini qeyd etmiş və bu cür əlamətlərin felə də aid olduğunu bildirmişlər. Fellərin də indiki-gələcək zamanda işləndiyi vaxt onların məhz hansı zaman bildirmələri cəhətdən dəqiqləşdirilməyə ehtiyac duyulur. Yəni, onların konkret zaman bildirməsini göstərmək üçün müəyyən sözlərdən istifadə olunur. Buraya ليس , غدا , سوف , لا , الان və s. kimi kəlmələr daxildir.

Kufəliyə gəldikdə, onlar bu məsələdə çox da dərinə getməmiş, erabın həm isim, həm də felləri ehtiva etdiyini bildirmiş və mövzunu bu əsasda təhlil etməyə üstünlük vermişlər.

Müzare felin fleksiya əlamətlərini qəbul etməsini ərəb dilçiləri ilk növbədə onun ismə oxşarlığı ilə əlaqələndirdikləri üçün felin, əslində, dəyişmədiyini qeyd etmişlər. Belə ki, fel iki halda məbndir, yəni sonu dəyişilmir.

1) Felin sonunda təkid nunu (نون التوكيد) gəldikdə. Məsələn:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...

"(Ya Rəsulum!) Yəhudiləri və müşrikləri iman gətirənlərin ən pis düşməni görəcəksən..." (əl-Maidə: 82)

2) Cəmdə qadın cinsini bildirən nun sonluğu (نون النسوة) gəldikdə. Məsələn:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِّمَن أَرَادَ أَن يُنْمِ الرِّضَاعَةَ...

"Analar (istər boşanmış, istərsə də boşanmamış olsunlar) uşaqlarını əmizdirmə müddətini tamamlamaq istəyən (atalar) üçün tam iki il əmizdirsinlər..." (əl-Bəqərə: 233)

Nəyə görə bu iki vəziyyətdə fel dəyişmir? Ərəb qrammatikləri felin bu iki vəziyyətini onun isimlə oxşarlığının olmaması ilə izah edir və bildirirlər ki, isimlər heç zaman bu nunlar vasitəsi ilə işlənmədiyi üçün, bunlar yalnız fellərə aid bir hal hesab olunmalıdır. Buna görə də, bu cəhətdən fellə isim arasında bir ayrılıq hiss olunur və bu da deməyə əsas verir ki, felin əsl vəziyyəti – dəyişməz olması, yəni fleksiya əlaməti qəbul etməməsidir. Felin təkid nunu qəbul etməsi ilə mürəkkəb söz əmələ gətirməsini iddia edən dilçilər onu عبد الجليل (لتجدن) (və ya başqa izafətin) tərkib yaratması ilə müqayisə edərək, həmin sözün iki hissədən ibarət olmasını (ن + تجد) bildirmişlər.

Felin ikinci vəziyyətdə sonunda sükundan sonra nun (نون النسوة) qəbul etməsini isə həmin felin keçmiş zamanına bənzətmək olar. Çünki həmin fel keçmiş zamanda da nun sonluğu qəbul edir. Məsələn:

رضعن və يرضعن

Dilçilər ərəb dilində isim və fellərin dörd fleksiya əlaməti daşdığını dəqiqləşdirmişlər: rəf (adlıq), nəsb (təsirlik), cər (yiyəlik) və cəzm (sükunlu).

Qeyd etmək lazımdır ki, rəf və nəsb əlamətləri daşımaq həm isimlərə, həm də fellərə aid əlamətlər hesab olunur. Məsələn:

إن محمدا لن يهمل الواجب - Məhəmməd oxuyur, محمد يقرأ - Məhəmməd işi yerinə yetirməz.

Birinci misalda istər isim, istərsə də fel rəf halında olduğu halda, ikincidə hər ikisi nəsb vəziyyətindədir.

Digər iki hala gəldikdə, bunlardan sükunlu olmaq (cəzm) fellərə, yiyəlikdə olmaq (cər) isə isimlərə aid bir əlamət hesab olunur. Beləliklə də, həm isimlərin, həm də fellərin bu əlamətlərdən yalnız ikisində müştərək olduğu ortaya çıxdığı kimi, onların hər birinin də ayrılıqda bu əlamətlərdən birini ehtiva etdiyi məlum olur.

Müzare fel nə zaman rəf əlaməti qəbul edir?

Müzare fel görünən (ظاهرة) və nəzərdə tutulan (مقدرة) zəmmə ilə və nun hərfi ilə rəf halında işlənir. Bu halda həmin feli nəsb və ya cəzm

halına gətirə biləcək bir vəziyyətin olmaması şərtidir. Bunlara aid misallara müraciət edək:

يبقى الثناء وتذهب الاموال ولكل دهر دولة ورجال

Gözəl sözlər qalar, mal-mülk isə yox olub gedər

Hər zamanın öz dövləti və xadimləri olur.

Bu beytdə يبقى və تذهبelləri rəf halındadır. Onlardan birincisinin rəf əlaməti nəzərdə tutulduğu halda, ikincisində görünəndir. Başqa misala baxaq:

إن المحبين احرار و انفسهم لمن يحبون في حكم الهوى

Sevənlər və onların nəfsləri azaddır

Kimi istəsələr sevə bilərlər.

İbn Malikin təbirincə desək:

إرفع مضارعا إذا مجرد من ناصب و جازم كتسعد

"Əgər müzare felini nəsb və cəzm edəcək bir əlamət yoxdursa, onda onu تسعد feli kimi rəf vəziyyətində yazın".

Qrammatiklər arasında müzare felləri rəf halına gətirən səbəblər haqqında da bəzi ixtilafırlar mövcuddur.

1) Kufə qrammatiklərinin rəyinə görə, əgər müzare felləri nəsb və cəzm vəziyyətinə salan hallar olmazsa, həmin fellər rəf vəziyyətində olmalıdır.

2) Bəsrelilərin fikrinə görə, müzare feli rəf vəziyyətinə gətirən şərtlərdən biri onu bu vəziyyətə gətirənin cümlədə isim yerini tutmasıdır. Bu vəziyyətdə fel cümlədə xəbər, hal (zərf) və sifət (təyin) yerində işlənməlidir. Məsələn:

...وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

"... Allah dilədiyinə sayısız-hesabsız ruzi verər." (ən-Nur: 38)

Başqa bir misalda:

جاء محمد يضحك - Məhəmməd gülərək gəldi.

Və ya:

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

"Şəhərin (Antakiyanın) ən ucqar tərəfindən (abid) bir kişi (Həbib Nəccar) çaparaq gəlib dedi: "Ey qövmüm! Elçilərə tabe olun!" (Yasin: 20)

Ənənəvi ərəb dilçiliyinin prinsipləri ilə yanaşdıqda, yuxarıdakı misalları ardıcılıqla bu cümlələrə bənzətmək olar: محمد مجتهد

Məhəmməd çalışqandır; جاء محمد ضاحكا – Məhəmməd gülərək gəldi; رأيت الطالب الناجح – Müvəffəqiyyət qazanan tələbəni gördüm.

Ərəb qrammatikasında xəbər, zərf (hal) və sifət yerində isim işlənə bilər. Buna görə də, müzare fel həmin isimlərin yerini tutduğu üçün bu isimlər kimi (yəni, rəf halında) fleksiya əlamətləri qəbul edir.

Lakin mövzunu bir qədər dərinlənən araşdırdıqda, ikinci rəyin daha zəif olduğu qənaətinə gəlmək olur. Belə ki, müzare fel ismin yerində işlənmədiyi hallarda belə rəf vəziyyətində ola bilər. Məsələn:

مالك لا تفعل ، هلا تجتهد

Qurani-Kərimə müraciət etsək, orada da buna aid misalın olduğunu görə bilərik:

سَيُهْزَمُ الْجَنْعُ وَيُوْلَوْنَ الدُّبُرَ

"(Bədr döyüşündə) bu dəstə mütləq məğlub olacaq və arxaya çevrilib qaçacaqdır." (əl-Qəmər: 45)

Başqa bir misala baxaq:

و رأيت الذي يفعل - Edəni (iş görəni) gördüm.

Bütün bu misallarda fel ismin yerində işlənmədiyi halda rəf vəziyyətindədir, yəni onu rəf halına salan bir şərt yoxdur. Buradan da belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bəsrəliyələrin bu barədəki fikirləri bir qədər zəif görünür.

3) Əl-Kisainin fikrinə görə, indiki zaman fellərinin rəf vəziyyətdə olması felə əlavə edilən müzare hərfləri (أَنتِ) ilə bağlı bir məsələdir ki, bu hərflər felin əvvəlinə artırılmaqla ondan indiki zaman düzəldilir. Lakin bu hərflərin əlavə olunduğu fellər nəsb və cəzm əmələ gətirən hallar əlavə edildikdə həmin fellər rəf halından çıxır. Buna görə də Kisainin bu fikri də həmin məsələ ilə bağlı əsas kimi götürülə bilməz.

4) Sələbin fikrinə gəldikdə, o, müzare feli rəf vəziyyətinə gətirmiş halın isimlə bağlılığını və müzare hərflərin olduğunu inkar edərək, həmin felin rəf vəziyyətində olmasını məhz müzare felin öz mahiyyəti ilə bağlayır. Əgər felin ayrılıqda işləndiyi zaman erab əlamətlərinə, o cümlədən rəf halına ehtiyac duyulmadığını və bunun yalnız cümlə tərkibində əhəmiyyət kəsb etdiyini nəzərə alsaq, Sələbin bu rəyinin də zəif olduğunu görürük.

Bütün bu deyilənləri nəzərə alsaq, bu məsələ ilə bağlı İbn Malikin kufəliyələrdən gətirdiyi fikrin daha düzgün olmasını qəbul etməliyik. Belə

ki, həmin rəyə görə, müzare felləri nəsb və cəzm vəziyyətinə gətirən hallar olmazsa, həmin fellər rəf vəziyyətində olur. Zənnimizcə, bu fikir daha doğru hesab olunmalıdır.

Müzare felləri nəsb vəziyyətinə gətirən əlamətlər

Ənənəvi ərəb dilçiliyinin qaydalarına əsasən, müzare fel dörd ədat vasitəsilə nəsb vəziyyətinə gətirilir. Həmin ədatlar bunlardır: *أن، لن، كي، إن*.

Bu ədatlardan birincisi (*أن*) haqqında daha təfəsilatı ilə şərh tələb olduğu üçün onu sona saxlayıb ikincisi ilə (*لن*) bağlı araşdırmalara başlamağa üstünlük veririk:

لن ədatı mazi və əmr fellərinə deyil, yalnız müzare fellərin əvvəlinə gətirilərək, felin ifadə etdiyi hərəkətin gələcəkdə baş verəcəyini inkar edir və feli nəsb vəziyyətinə salır. Məsələn:

...قالوا لن نُؤثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا...

"(Sehrbazlar) dedilər: "Biz heç vaxt səni bizə gələn bu açıq möcüzələrdən və bizi yaradandan üstün tutmayacağıq..." (Taha: 72)

Və ya:

...قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا...

"De: Allahın bizim üçün (ləvhi-məhfuzda) yazdığından başqa bizə heç bir şey üz verməz..." (əl-Tövbə: 51)

Bu iki misalda *لن* ədatının feli nəsb etməsi *لا* ədatının ismi nəsb etməsinə bənzəyir. Bu ədatla *سوف* və *س* vasitəsi ilə ifadə olunan və gələcəkdə baş verə biləcək hallar inkar olunur. Həm Sibəveyhi, həm də bir çox alimlər bu ədatın həmin vəziyyətdə yalnız inkar bildirdiyini qeyd etsələr də, Zəməxşəri *لن* ədatının bu vəziyyətdə işləndiyi halda inkarın təkid edilməsini və gücləndirilməsini bildirdiyini qeyd edir. Onun fikrinə görə, bir fikrin indiki-gələcək zamanda mütləq inkarı bildirildiyi zaman *لا* ədatından, təkidlə inkarı bildirildiyi zaman isə *لن* ədatından istifadə olunur. Məsələn:

لا أسافر - Getmirəm (getməyəm), لن أسافر – Heç getməyərəm.

Zəməxşəri həmin fikrini əsaslandırmaq üçün Qurani-Kərimdən bu ayəni misal gətirir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ...

"Ey insanlar! Bir məsəl çəkildi, ona qulaq asın! Şübhəsiz ki, Allahdan qeyri ibadət etdiyiniz bütələr heç bir mülçək də yarada bilməzlər – lap hamısı bunun üçün bir yerə yığılsa belə!..." (əl-Həcc: 73)

Qeyd etmək lazımdır ki, bu rəyi çoxları dəstəkləmişlər. Digərləri isə bu ayənin mənasından çıxış edərək orada **لن** ədatının gücləndirmə və ya təkid bildirməsini inkar edərək, Zəməxşərinin bu haqda fikirlərinə qarşı çıxmışlar. Onların rəyinə görə, milçəyin həmin bütələr tərəfindən xəlq olunmasının, **لن** ədatı olmadan belə, qeyri-mümkün olması səbəbindən buradakı ədat yalnız inkar mənasında işlənmişdir.

Başqa bir qrup alimlərin fikrinə görə isə **لن** ədatının gücləndirmə və ya təkid bildirməsi üçün cümlədə **اليوم**, **ايدار** və ya **كيمي** dəqiqləşdirici kəlmələrin olması vacibdir. Onlar öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün Qurani-Kərimdən bu ayələri misal gətirmişlər:

إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكْتُمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا...

"... Mən Rəhman üçün oruc (sükut orucu) tutmağı nəzir etmişəm, ona görə də bu gün heç kəslə danışmayacağam!" (Məryəm: 26)

وَكُن يَتِمُّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتِ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

"(Əlbəttə) onlar öz əməllərini bildiklərinə görə ölümü əsla istəməzlər. Allah zalımları tanıyandır!" (əl-Bəqərə: 95)

قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى

"Onlar: "Musa (Tür dağından) qayıdıb yanımıza gələncə qədər bu buzova sitayiş etməkdən əl çəkməyəcəyik!" – deyər cavab vermişdilər." (Taha: 91)

Buradan belə çıxır ki, Zəməxşəri həmin ədat haqqında danışdığı zaman onun inkarla yanaşı, eyni zamanda gücləndirmə və təkid də bildirməsinə işarə etmişdir.

لن ədatının sadə və ya mürəkkəb söz olması barədə üç rəy mövcuddur:

1) Sibəveyhi və əksər dilçilərin rəyinə görə **لن** ədatı sadə ədatdır, heç bir başqa sözə qarışığı yoxdur və mürəkkəb deyil.

2) Əl-Fərranın rəyincə, bu ədatın əslı forması **لا**-dır və buradakı əlif **ن** -la əvəz olunmuş və beləliklə də **لن** ədatı əmələ gəlmişdir.² Lakin bir çox alimlər bu rəyin zəif olduğunu qeyd edərək bildirmişlər ki, əlifin nuna deyil, nunun əlifə keçməsi halına rast gəlinir və bununla bağlı olaraq Qurani-Kərimdən bu ayəni misal gətirmişlər:

كَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَهِ لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ

² ٢٢٥ / الرضى: شرح الكافي ٢

"Yox, yox! (Əbu Cəhl bu yaramaz əməllərinə son qoysun). Əgər son qoymasa, and olsun ki, Biz onu kəkilindən yapışib (Cəhənnəmə) sürükləyəcəyik." (Əl-Ələq: 15)

3) Əl-Xəlil ibn Əhməd və Əl-Kəsainin fikrinə gəldikdə, onlar bu kəlmənin

mürəkkəb söz olduğunu və اَلْاْ ədatlarından yarandığını iddia etmişlər. Onların fikrincə bu ədatlardan birincisində əlif, ikincisində isə həməzə samiti həzf olunmuşdur (düşmüşdür)³. Onların rəyincə, اَلْ ədatı gələcək zamanın inkarını bildirdiyi üçün iki xüsusiyyəti özündə birləşdirir və buna görə də həmin ədatın iki sözdən yaranması təbiidir.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu rəy də zəifdir. Çünki, alimlər iki sözdən yaranmış ədatlarda hər ikisinin xüsusiyyətinin saxlanmasını lazım bilirlər (اَلْ ədatı kimi). Ancaq yuxarıda qeyd olunmuş fikrə görə, bu ədatda iki ədatın hər birindən bir hissə birləşmişdir ki, bu da ərəb dilçiliyində qəbul olunmur. Bu rəyin zəif olduğunu təsdiqləyən digər dəlillər də gətirilmişdir.⁴

Bəzi qrammatiklər اَلْədatından sonra feilin şərt formasında işləmə bilməsini mümkün hesab etmişdir. Onlar bu fikirlərini əsaslandırmaq üçün ərəb ədəbiyyatına müraciət etmiş və bu beyti misal gətirmişlər:

أَبَادِي سَبَأٍ عَزَمَ كُنْتُ بَعْدَكُمْ فَلَنْ يَحِلَّ لِلْعَيْنَيْنِ بَعْدَكَ فَتَنْظُرْ

Sizdən sonra Səbanı tərək etməyi qərara aldım

Səndən sonra gözlərimi açıb baxmaram.

Dilçilərin fikrinə görə, bu beytdə اَلْədatından sonra gələn حَلَى feilinin arzu formasında (nəsb vəziyyətində) olması tələb olunduğu halda, həmin feil şərt formasında (cəzm vəziyyətində) işlənmişdir.

Bir qrup alimlər isə həmin feilin arzu formasında olduğunu iddia etmiş və oradakı fəthənin əslində yə hərfinin əvəzində işlənməsini qeyd etmiş və yənin həzf olunduğunu bildirmişlər.⁵

Feilin məmulu اَلْdən əvvəl gələ bilərmi?

Əksər ərəb dilçiləri bunun mümkün olduğunu qeyd etmişlər. Məsələn:

³ سيبويه: الكتاب: ١/ص: ٤٠٧

⁴ الرضي: شرح الكافية: ٢/ص: ٤٣٢٥

⁵ الخصري علي بن عقيب: حاشية الخصري: ٢/ص ١١٠

النحو لن اھمل - Nəhvi tərک etmərəm.

Əbul Həsən Əşmuni də bu rəyin tərəfdarları kimi çıxış edərək, onun mümkünlüyünü qeyd etmiş və belə bir misal gətirmişdir:

زيدا لن اضرب - Zeydi vurmaram.⁶

Sibəveyhi də cür ədatının bu cür işləmə bilməsini mümkün hesab edir. Lakin Əbul Həsən Əxtər لن ədatının yalnız əvvəldə işlənməsini təkidlə qeyd edir və yuxarıda deyilən rəylərlə razılaşmadığını bildirir. Bununla yanaşı, həmin dilçilər yalnız əvvəldə işlənmənin ədatına aid olduğunu bildirərək öz rəylərində möhkəm dayanmış və buna aid “rəcəz” bəhrində yazılmış bir beyti misal gətirmişlər:

مه عاذ لي فهانما لن ابرحا بمثل او احسن من شمس الضحا

Nə vaxt istəsən, mən mövcudam (hazıram)

Günəş şüası kimi və ya ondan da parlaq şəkildə.

لن –lə onun məmulu arasında başqa söz gələ bilərmi?

Bütün Bəsreləli alimlər, o cümlədən də Kufəli alim Hişam bunun mümkün olmadığını bildirmiş və: لن-тіpli cümlələrin düzgün olmadığını bildirmişlər. Lakin, zəruri halda, xüsusilə də şeir üslubunda لن –in bu cür işlənməsinə yol vermək olar. Məsələn:

لن ما رايت ابا يزيد مقاتلا.. ادع القتال و اشهد الهجاء

Yəni: “Əbu Yəzidi döyüşdə gördüyüm müddətdə döyüşü tərک etmərəm”. Göründüyü kimi, bu misalda لن və onun məmulu arasında bir neçə söz mövcuddur.

Kisaiyə gəlincə, o, and üslubunda bu cür işlənmənin mümkün olduğunu qeyd edir. Məsələn:

لن و الله اضيع الحق - “Allaha and olsun ki, haqqı zay etmərəm”. Fərra da onun fikrini dəstəkləyir.

Müzare feili nəsb edən ədatlardan biri کی ədatıdır.

کی ədatının xüsusiyyətlərindən biri də onun aydınlaşdırıcı və cər ədatı rolunda da çıxış edə bilməsidir.

1) Hər hansı səbəbdən ötrü sual ədatı olan ما ədatına əlavə edildikdə özündən sonra gələn sözü cər (yiyəlik) halında idarə edir. Bu zaman həmin ədat کی vəziyyətində işlənir və له mənasını verir. Bu halda həmin ədat کی

الشموني: ٢٧٨/٣⁶

vəziyyətində işləmə bilməz. Çünki həmin halda işlənsəydi, ondan sonra feilin nəsb vəziyyətində gəlməsi lazım olardı.

2) Əgər *ما* ədatı (*ما المصدرية*) ilə birlikdə işlənsə, yenə də aydınlaşdırıcı və cərr ədatı rolunda çıxış edir. Buna misal olaraq Ən-Nabiğənin bir beytini misal göstərmək olar:

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما
يرجى الفتى كيما يضر و ينفع

Əgər bir xeyir verməsən, zərər ver.

Çünki, insan ya zərər verməlidir, ya da xeyir!

Bu beytdəki *ما* ədatı *ل* –ədatının aydınlaşdırıcı və cərr vəzifəsində işlənmişdir.

3) *ما* ədatı gizli *أن* –dən (*ان المصدرية*) əvvəl işləndikdə. Məsələn:

جنت كي تكرمي – Gəldim ki, mənə yaxşılıq edəsən.

Həmin cümlə əslində bu vəziyyətdə işlənməlidir: *جنت كي أن تكرمي*

Bəsrəlilər birinci variantın işlənməsini doğru hesab etdikləri halda, kufəlilər hər iki variantın doğru olduğunu və bunun üslubdan asılı olaraq seçilməsini məqbul hesab etmişlər.

4) *ما* ədatı *ل* ədatından (*لام التعليلية*) əvvəl gəldikdə də həmin vəzifəni yerinə yetirir. Məsələn: *جنت كي لأساعدك* – Gəldim ki, sənə kömək edəm.

Bu misalda *ل* ədatından sonra *أن* ədatının düşməsi (həzf olunması) müşahidə olunur.

ما ədatı nə zaman *المصدرية* adlanır?

ما ədatı *ل* –dən sonra gəldikdə və özündən sonra *أن* ədatı gəlmədiyi zaman *المصدرية* adlanır. Məsələn:

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ...

“Bu sizin əlinizdən çıxana kədərlənməməyiniz və sizə verilənə də sevinib qürrelənməməyiniz üçündür...” (Əl-Hədid: 23)

ما ədatı nə zaman aydınlaşdırıcı və məsdər *ما* olur.

ما ədatının bu şəkildə işlədilməsi iki qismə bölünür:

1) *ما* ədatı *ل* ədatı ilə *أن* ədatı arasında gəldikdə. Məsələn:

جنت لكي أن أفهم النحو

ما ədatının bu cür işlədilməsi haqqında müxtəlif rəylər vardır.

2) *ما* ədatı *ل* ədatı ilə *أن* ədatları olmadan müstəqil şəkildə işlənir.

Məsələn:

...كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...

"... Bu ona görədir ki, (həmin mal-dövlət) içərinizdəki zənginlər arasında əldən-ələ dolaşan bir sərvət olmasın (ondan yoxsullar da faydalansın)..." (Əl-Həşr: 7)

كى ədatının bu misalda həmin şəkildə işlənməsinin də iki xüsusiyyəti ola bilər:

a) Bu şəkildə işləndiyi zaman ondan əvvəl ل gəldikdə كى ədatı المصدريه adlanır.

b) Həmin şəkildə işləndiyi zaman özündən sonra أن ədatı gəldiyi zaman isə aydınlaşdırıcı (كى التعليلية) adlanır.

Başqa bir məsələ كى ədatının muzmar (gizli) vəziyyətdə işlənməsi ilə bağlıdır. Bəzi alimlər كى ədatının həmin vəziyyətdə işləmə bilməsini caiz hesab etdikləri halda, əksər alimlər bunun mümkün olmadığını bildirmiş və bununla bağlı belə bir misal gətirmişlər: **جنت لتكرمني**

Onların fikrinə görə bu cür misallarda ل ədatından sonra كى ədatı deyil, müzmar أن ədatı gələ bilər və həmin misal bu şəkildə ola bilər: **جنت لأن تكرمني**

Müzare feili nəsb vəziyyətinə gətirən ədatlardan biri də أن ədatıdır.

Bu ədatın ümumilikdə ərəb dilində işlənməsinin dörd xüsusiyyəti vardır:

- 1) Məsdər (أن المصدريه) -i أن rolunda
- 2) Muxəffif (ان المخففه) – أن vəzifəsində
- 3) Müfəssir (ان المفسره) -ان (تəfsir edici)
- 4) Zaid (əlavə) – أن (ان الزائدة) kimi işlənmək

1. Cümlənin əvvəlində gəlib özündən əvvəl heç bir söz gəlmədiyi halda أن ədatı məsdər (أن المصدريه) -i أن adlanır və iki qismə bölünür:

a) Əvvəldə gəlib özü və ondan sonra gələn söz rəf halında hesab olunduqda. Məsələn:

...وَأَنْ تَعْتَفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...

"... (Ey kişilər!)" Sizin bağışlamağınız (güzaştə getməyiniz) müttəqiliyə daha yaxındır..." (Əl-Bəqərə: 237)

Buradakı məna əslində "عفوكم أقرب للتقوى" olduğu üçün buradakı وَأَنْ ondan sonrakı feil المصدريه أن adlanır və rəf halında hesab olunur.

b) Qeyri-yəqinlik bildirən sözlərdən sonra gəldikdə. Məsələn:

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ...

"İman gətirənlərin qəlblərinin Allahın zikri və haqdan nazil olan (Quran) üçün yumşalması vaxtı gəlib çatmadımı?!..." (Əl-Hədid:16)

2. Muxəffif ədətinə gəldikdə, o əsasən ələm (xüsusi isim) kəlmələrdən sonra gəlir və çox halda da yəqinlik və zənn bildirir. Bu zaman *أن* və feil arasında *لا* ədatından başqa bir kəlmə gəlməlidir.⁷ Məsələn:

ظننت أن ستقوم *və* ya ظننت أن قد تقوم

Əgər onların ikisi arasında hər hansı bir söz, hətta *لا* –də gəlsə, o zaman üç cəhət ortaya çıxır:

a) *أن* ədatı *المصدرية* *أن* olduqda. Məsələn:

...وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"...Bilsəniz oruc tutmaq sizin üçün nə qədər xeyirlidir!" (Əl-Bəqərə: 184)

b) *أن* ədatı *المخففة* *ان* olduqda. Məsələn:

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً...

"Və elə hesab edirdilər ki, (bunun müqabilində özlərinə) heç bir bəla üz verməyəcəkdir..." (Əl-Maidə:71)

c) Əgər onların arasında heç bir söz olmazsa, yenə də o, müzare feili nəsb edir. Məsələn:

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُفْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ

"İnsanlar (möminlər) yalnız: "İman gətirdik!-demələri ilə onlarıdan əl çəkilib imtahan olunmayacaqlarınımı sanırlar?" (Əl-Ənkəbut: 2)

3. Özündən əvvəl və sonra gələn iki cümlə arasında gəlib ön qoşma qəbul etməyən *أن* ədatı *المفسرة* *ان* adlanır. Məsələn:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ...

"Biz Musanın anasına (ilham yolu ilə, yaxud rəyada): "Onu (Musanı) əmizdir...-deyə bildirdik." (Əl-Qəsəs: 7)

Qeyd etmək lazımdır ki, *أن* ədatından əvvəl *قال* feili gəldiyi zaman *أن* ədatı yazılmaz, yəni: *قلت له أن أفهم* - bu tipli cümlələrdə *أن* ədatının yazılması caiz hesab olunmur.

Əgər *أن* ədatından sonra cümlə gəlməzsə, o zaman *أن* ədatı müfəssir deyil, muxəffifə adlanır. Məsələn: *أرسلت إليه ما يليق أن مدحا* -Ona göndərdiyim sözlərdə onu mədh etdim.

Əgər *أَنْ* ədatından əvvəl hər hansı bir ön qoşma gələrsə, o zaman *أَنْ* ədatı təfsiri deyil, *المصدرية* adlanır. Məsələn: *كُتِبَ إِلَيْهِ بِأَنْ قَم* – Ona yazdım ki, qalx!

Bu halda *أَنْ* ədatının məsdər *أَنْ* -i olmamasının səbəbi ondan ibarətdir ki, ön qoşmalar isimlərə aid olur.

4. *الزائدة* *أَنْ* adlanan *أَنْ* ədatı digər ədatlar kimi yalnız təkid bildirməyə xidmət edir. Bu vəziyyətdə işlənən *أَنْ* ədatının dörd qismi vardır:

a) Vaxt və zaman bildirən *لَمَّا* - ədatından (*لَمَّا الحينية التوقيتية*) sonra gəldikdə. Məsələn:

لَمَّا كَرَّمَكُ لَمَّا أَنْ تَنْجُ Müvəffəqiyyət qazandığın zaman sənə hörmət edərdim. Buna aid Quran ayəsini misal gətirmək mümkündür. Məsələn:

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا...

"Muştuluqçu gəlib köynəyi (Yəqubun) üzünə sürtən kimi onun gözləri açıldı..." (Yusuf:96)

b) *كَ* - ön qoşması ilə onun yiyəlikdə idarə etdiyi söz arasında gəldikdə. Məsələn:

وَيَوْمَا تَوَافَيْنَا بَوَجْهِهِ مَقْسَمٌ

كَأَنَّ ظَبْيَةً تَعْطُو إِلَى وَارِقِ السَّلْمِ

Bir gün gözəl sevincli bir üzlə qarşılaşdıq.

Sanki ahu sülh yarpağı yeməyə gedirdi.

c) *أَنْ* bildirən feillə *لَوْ* ədatı arasında gəldikdə. Məsələn:

وَأَقْسَمُ أَنْ لَوْ التَّقِينَا وَ أَنْتُمْ

لَكَانَ لَكُمْ يَوْمَ مِنَ الشَّرِّ مَظْلَمٌ

And içdi ki, əgər biz sizinlə görüşsək,

Həmin gün sizin üçün zülmətə dönəcək.

d) *أَنْ* ədatından sonra gəldikdə. Məsələn:

فَأَمْهَلْهُ حَتَّى إِذَا كَانَ

مَعَاطِي يَدٍ مِنْ جَمَةِ الْمَاءِ غَارَفَ

Ona bir qədər fürsət versən,

O, öz kəramətini və səxavətini göstərəcək.

Zaid *أَنْ* ədatı özündən sonra gələn müzare feili nəsb edirmi?

a) Əksər alimlərin fikrinə görə, zaid *أَنْ* ədatı özündən sonra gələn müzare feili nəsb etmir. Məsələn:

أَكْرَمَكَ لَمَّا أَنْ يَقُومُ مُحَمَّدٌ

Bu misalda zaid اِنْ ədatından sonra gələn müzare feil nəsb olunmamışdır.

b) İkinci qrup ailələrin rəyinə gəldikdə, onlar zaid اِنْ ədatının da cərənləri ilə analoji oxşarlığını nəzərə alaraq, həmin ədatın özündən sonra gələn müzare feili nəsb ediyini bildirmiş və bununla bağlı bu Quran ayəsini misal gətirmişlər:

...قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...

"... Onlar (cavabında) dedilər: "Allah yolunda nə üçün vuruşmıyaq ki, ..." (Əl-Bəqərə: 246)

Müzare feili nəsb edən ədatlardan biri də اِنْ ədatıdır. Bu ədat həmin vəzifədə aşağıdakı şərtlər daxilində işlənir:

1) اِنْ ədatından sonra gələn fel gələcək zamanı bildirdikdə. Məs: اِنْ تنجح

2) اِنْ ədatı cümlənin əvvəlində gəldikdə.

3) اِنْ ədatı ilə müzare fel arasında başqa bir söz gəlmədikdə.

Əgər bu üç şərtdən biri olmazsa, o zaman اِنْ ədatı müzare feili nəsb etmər.⁸

اِنْ ədatı və fel arasında and bildirən söz və ya yə gəldikdə fel nəsb vəziyyətində olur. Məsələn:

اِنْ لا أهمل , اِنْ و الله أساعدك

Bəs görəsən, اِنْ ədatı nə zaman əhəmiyyət daşıyır?

a) Əgər اِنْ ədatı cümlənin əvvəlində gəlməzsə, müzare fel ondan sonra mütləq rəf halında olur. Məsələn: تسافر اِنْ أو تنجح

"Ya səfər edərsən, ya müvəffəqiyyət qazanarsan."

b) Digər bir vəziyyət isə اِنْ ədatının xəbərlə mübtəda arasında gəlməsilə bağlıdır. Məsələn: أنا اِنْ أكرمك Mən, onda sənə hörmət edəyəm.

c) Özündən əvvəlki şərtə cavab bildirdikdə. Məsələn: اِنْ تذاكر اِنْ تنجح

d) Özündən əvvəlki anda cavab bildirdikdə. Məsələn: اِنْ لا اجتهدن

Feil ədatına görə, yoxsa a ədatına görə (أن المضمره) nəsb olunur?

Bu məsələ ilə bağlı ərəb dilçiləri arasında ixtilaf mövcuddur.

1) Birinci qrup ərəb dilçilərinin rəyinə görə o, bəsit bir ədatdır və məhz həmin ədat feili nəsb edir.

2) İkinci qrup alimlərin fikrinə görə isə feilin nəsb olunması *إن* ədatına görə deyil, *أن* ədatına görədir. Bildirmişlər ki, *أن* ədatı yalnız bağlayıcı və ön qoşmalardan sonra zahir şəkildə ola bilər.

3) Üçüncü qrup isə *إن* ədatının zərf olduğunu bildirmiş və feilin nəsb olmasına *أن* ədatının səbəb olduğunu əsas götürmüşlər.

أن ədatının idmar bildirməsi

أن ədatı üç ön qoşmadan və dörd bağlayıcıdan sonra idmar olunur. Həmin ön qoşmalar bunlardır: *كي*, *ل*, *حتى*. Bağlayıcılar isə bunlardır: *ثم*, *و*, *ف*, *أو*.

أن ədatının *كي* ön qoşmasından sonra idmar olunması üç şəraitdə baş verir:

1) *أن* ədatı aydınlaşdırıcı (*كي* *التعليلية*) olduqda. Məsələn: *جنت كي تكرمني* -Gəldim ki, mənə hörmət edəsən.

Bu vəziyyətdə olduqda *كي* ədatından sonra *لا* ədatı gəldikdə *أن* ədatı təqdir olunaraq işlənəlməlidir. Məsələn:

...*لَكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا*

"...(Ya Rəsulum!) Sənə (evlənməkdə) bir çətinlik olmasın deyər (bu buyurduqlarımızı sənə halal etdik). Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!" (*Əl-Əhzab*: 50)

2) Əgər *ل* ədatından əvvəl naqis feil keçmiş zamanın inkarında gəlsə, o zaman *أن* ədatı yazılmaz. Məsələn:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ...

"Halbuki sən onların arasında ola-ola Allah (sənə hörmət əlaməti olaraq) onlara əzab verən deyildir..." (*əl-Ənfal*: 33)

ل ədatının özü dörd cür adlandırıla bilər:

a) (*ل* *للعاقبة*) Ləmul-aqibəti. Məsələn:

فَالنَّقْطَةُ آلٌ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَحَرَّتَا...

"Fironun adamları axırda özlərinə düşmən kəsiləcək və başlarına bəla olacaq onu (Musanı) (içində olduğu sandıqla birlikdə) götürüb gəldilər..." (*Əl-Qəsəs*: 8)

b) (*ل* *التأكيد*) Təkid ləmi. Məsələn:

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Allah sizə (bilmədiklərinizi) bildirmək, sizdən əvvəlkilərin getdiyi yolları sizə göstərmək və tövbələrinizi qəbul etmək istər. Allah (hər şeyi) biləndir, hikmət sahibidir!" (*Ən-Nisa*: 26)

c) (ل التعدية) - Tədiyə bildirən J. Məsələn:

أعدت الجندي ليقا تل في المعركة “Əsgəri hazırladım ki, döyüşdə vuruşsun.”

Bu misaldakı ل ədatı ərəb dilində “tədiyə ləm” -i adlanır.

أن ədatının حتى - ön qoşmasından sonra idmarı

Bu cür idmar iki yerə bölünür:

1) حتى ədatı aydın ismi cər halına saldıqda. Məsələn:

قرأت الكتاب حتى النهاية Kitabı sona qədər oxudum.

Bu halda حتى ədatı məqsəd bildirdiyi üçün الغاية adlanır.

2) حتى ədatı aydın görünməyən ismi məcrur edərsə. Məsələn:

...فقاتلوا التي ثبغى حتى ثقيء إلى أمر الله...

“... (Təcavüzkarlıq edənlə) Allahın əmrinə (itaətinə) qayıdana qədər vuruşun...” (əl-Hucurat: 9)

Bu halda işlənən حتى ədatının üç mənası vardır:

a) حتى ədatı hər hansı məqsədlə işləndikdə. Bu zaman ondan sonrakı mənə əvvəlki mənanın bitməsi üçün həqiqi sonluq kimi işlənirsə. حتى ədatının məhz bu mənada işlənməsinə əmin olmaq üçün cümlədə onun işləndiyi yerdə إلى ön qoşmasını işlətmək lazımdır. Bu halda mənada bir dəyişiklik baş verməzsə, o zaman حتى ədatının sözügedən mənada işlənməsinə əmin olmaq olar. Məsələn: يسرع القطار حتى يدخل المحطة “Qatar stansiyaya daxil olmağa tələsir.” Əgər bu misalda حتى ədatının yerinə إلى qoysaq da, mənada bir dəyişiklik baş verməz.

b) حتى ədatının təlil, yəni aydınlaşdırıcı mənasında işlədilməsi. Bu halda حتى ədatından əvvəl gələn fikirlər ondan sonrakı üçün səbəb olur. Burada da حتى ədatının məhz bu mənada işlənməsinə əmin olmaq üçün cümlədə onun yerinə كي ədatının işlədilməsi lazım gəlir. Əgər bu halda mənə dəyişməzsə, حتى ədatının sözügedən mənada işlənməsinə əmin olmaq olar. Məsələn: أسلم حتى تدخل الجنة - İslamı qəbul et ki, Cənnətə daxil olasan. Əgər bu misalda حتى ədatının yerinə كي ədatını qoysaq, yenə də mənada bir dəyişiklik baş verməz.

c) حتى ədatının istisna mənasında işlədilməsi. Bu halda işləndikdə حتى ədatından sonra gələn fikir ondan əvvəlki fikir üçün məqsəd və səbəb olmamalıdır. Məsələn: لا يصلح الوالي للحكم حتى يلتزم العدل - Vali hakimiyyəti ədalətlə idarə etdikdə doğru olar.

Bu misalda حتى ədatının yerinə müvafiq şəkildə لا ədatı yazılırsa, mənada bir dəyişiklik baş verməz.

İndi isə **أَنْ** ədatının «ətf» ədatlarından (bağlayıcılardan) sonra idmar olunmasına nəzər salaq. Ətf ədatları bunlardır: **أَوْ**, **فَ**, **و**, **ثُمَّ**.

1) **أَنْ** ədatının **أَوْ** bağlayıcısından sonra idmarına nəzər salaq: **أَنْ** ədatının bu vəziyyətdə idmar olunmasının bir neçə şərti vardır.

أَوْ bağlayıcısının yerində **حَتَّى** və ya **إِلَّا** kəlmələri işləndikdə mənaya bir xələl gəlmir. Məsələn: **لَأَسْتَسْهِلَنَّ الصَّعْبَ أَوْ أَدْرِكَ الْمُنَى**

فَمَا انْقَادَتِ الْأَمَالُ إِلَّا لِصَابِرٍ

Bütün çətinlikləri asanlaşdıraram ki, niyyətimə çatam,

Bütün arzular yalnız səbr edənlər üçün yerinə yetər.

Bu misaldakı **أَوْ** bağlayıcısına nəzər salsaq, onun **حَتَّى** mənasında işləndiyinin şahidi olarıq. İkinci misala nəzər salaq:

لَا قَتْلَنَ الْمُرْتَدَّ أَوْ يَسْلَمَ

Mürtəddi yalnız İslamı qəbul etdikdə öldürmərəm.

Göründüyü kimi bu misalda **أَوْ** bağlayıcısı **إِلَّا** ədatının mənasında işlənmişdir.

Ərəb dilçilik məktəbinin nümayəndələri arasında müzare feilin **أَوْ** bağlayıcısından sonra nəsb edilməsi ilə bağlı ixtilaf mövcuddur.

Bəsrali alimlərin rəyinə görə, **أَوْ** bağlayıcısından sonra indiki zaman feilinin nəsb olunması bu bağlayıcıya görə deyil, mudmar **أَنْ** ədatına görədir.

Əl-Kisainin fikrinə gəldikdə, o, indiki zaman feilinin nəsb vəziyyətində olmasını məhz **أَوْ** bağlayıcısının özünə aid edərək **أَنْ** ədatının orada heç bir rolunun olmadığını bildirir.

Əl-Fərra və ümumilikdə Kufəli alimlərin fikrinə görə isə müzare feilin nəsb olunması **أَوْ** bağlayıcısından əvvəl gələn hissənin ondan sonra gələn hissə ilə olan mənə müxtəlifliyi ilə bağlıdır.

2) İndi isə **أَنْ** ədatının **فَ** bağlayıcısından sonra idmar olunmasına nəzər salaq. **أَنْ**-in bu vəziyyətdə idmar olunması üçün **فَ** bağlayıcısından əvvəl inkar ədatı gəlməlidir və bu, iki şərtlə bağlıdır:

a) Cümlədəki **فَ** səbəb məqsədilə işlənməlidir. Məsələn:

...لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَؤُتُوا وَلَا يُحَقَّقُ عَنْهُمْ مَنَ عَذَابُهَا...

"... Orada nə onların ölümünə hökm olunar ki, ölüb canları qurtarsın, nə də əzabları yüngülləşər..." (Fatir: 36)

b) **فَ** bağlayıcısından əvvəl ya inkar, ya da tələb gəlməlidir. Məsələn:

مَا يَلِيقُ بِاللّٰهِ الظَّالِمُ فَيُظْلَمُنَا

"Bizə zülm etmək Allaha yaraşmaz!"

ف bağlayıcısının səbəb üçün işlənmədiyi hallarda müzare feili nəsb etməsi mümkündürmü?

Qeyd etmək lazımdır ki, bu halda feil mənsub olunur və iki şərt daxilində mərfu olur:

1) **ف** ədatından əvvəl və sonra gələn cümlələr eyni məqsəddən ötrü işlədilir və bu halda həmin ədat bağlayıcı rolunda çıxış edir. Məsələn:

وَلَا يُؤْتِنُ لَهُمْ فَيْعَتُهُمْ

"Onlara üzr istəməyə izin verilməz." (Əl-Mursəlat: 36)

2) **ف** ədatının bağlayıcı kimi iştirak etdiyi cümlələrdən birincisi inkarda olduğu halda, ikinci təsdiqdə olur. Məsələn:

ما تَزُورُنَا فَفَنَكْرِمُكَ

"Sən gəlmədin ki, (gəlsəydin) sənə hörmət edərdik."

Tələb cümlələrinə cavab olduğu vəziyyətdə **ف** ədatından sonra müzare feilin nəsb olunması.

Tələb ərəb dilində aşağıdakı növlərə bölünür: əmr, inkar, dua, sual, ərz, təhiz (sövq etdirmə), təmənni və rica.

a) Əmr - أدب ابنك في الصغر فيحملك في الكبر

Övladını uşaq ikən tərbiyə et ki, böyüdükdə sənə şükür etsin.

b) Nəhy (inkar) –

... لا تُقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ...

"... Allaha iftira yaxmayın, yoxsa, O, sizi əzabla məhv edər..." (Taha: 61)

c) Dua –

... رَبَّنَا اطمئن على أموالهم واشتد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم

"... Ey Rəbbimiz! Onların mal-dövlətini məhv et və ürəklərini möhürlə (sərtləşdir) ki, mömin olmayıb şiddətli əzabı görsünlər. " (Yunus: 88)

d) Sual – هل تعرفون لباناتي فأرجو أن

تقضي فيريد بعض الروح للجسد

"Qızlarımı tanıyırsınızmı, xahiş edirəm gələsiniz (onları görəsiniz) və yenidən ruhumun bir hissəsi cəsədimə qayıda."

e) Ərz – يا آبن الكرام ألا تدنو فتبصر ما

قد حدثوك فما راء كمن سمعا

"Ey Kərəmətli insanın oğlu yaxınlaşıb görməzmişən,

Məgər sənə deyilənlə gördüklərin eynidir?"

ə) Təhiz (تحضيض) – هلا حطمت قيود الاستبداد فتعز –

"Sən istibdadın zəncirlərini qırıb azad və güclü olmazmısan?!"

f) Təmənni – يا ليت أم خليل واعدت فوفت
ودام لي ولها عمر فنصطحبا

“Nə olaydı Xüleydin anası verdiyi vədə vəfa edəydi,
Mənim və onun ömrü davam etdikcə onunla evli olardıq.”

g) Rica – لعل الله فيرحمنا

“Ola bilsin ki, Allah bizə rəhm etsin.”

3) İndi isə أن ədatının و bağlayıcısından sonra idmar olunmasına nəzər salaq. أن ədatının bu vəziyyətdə idmar olunması iki şərtlə bağlıdır:

a) و ədatı cümlədə birgəlik mənasında işləndikdə.

b) و ədatından əvvəl tələb və ya inkar gəldikdə. Məsələn:

لا يتكلم الخطيب و يقعد

“Xatib danışdığı zaman ayağa durdu”. Bu misalda yuxarıda göstərdiyimiz hər iki şərtlə bağlı nümunə mövcuddur.

Əl-Əşmuninin fikrinə görə, müzare feil beş vəziyyətdə و ədatından sonra nəsb vəziyyətində olur: nəfy, əmr, nəhy, sual, təmənni.

a) Nəfy –

... أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين

“Yoxsa Allah içərinizdən cihad edənləri (düşmənlə vuruşanları) və (əziyyətə) səbr edənləri bilib (bəlliləşdirib bir-birindən) ayırd etməmişdən qabaq cənnətə girəcəyinizi güman edirsiniz...?!” (Ali-İmran: 142)

Bu ayədə يعلم feli mudmar أن vasitəsilə nəsb vəziyyətinə gətirilmişdir.⁹

b) Əmr – يا صديقي اغفر لي ذلتي و أغفر لك ذلتك

Dostum, mənim səhvini bağışla, mən də sənə səhvini bağışlaram.

c) Nəhy – لا تنه عن خلق و يأتي بمثله

عار عليك اذا فعلت عظيم

Etdiyin bir şeyi başqalarına qadağan edirsən.

Belə etdiyin üçün sənə böyük ar olsun!

d) Sual – ألم أك جاركم و يكون بيني

و بينكم المودة و الأخاء

Məgər biz qonşu deyildik,

Bizim aramızda sevgi və dostluq olmazmı?

ə) Təmənni –

...يَا لَيْتُنَا لَرَدَّ وَلَا لِنَكْتَبَ بآيَاتِ رَبَّنَا وَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

⁹ الخضرى علي ابن عقيل , م ٢ ص ١١٧

“... *Kaş ki, biz dünyaya qaytarılıb Rəbbimizin ayələrini yalan hesab etməyəydik və möminlərdən olaydıq!*” (Əl-Ənam: 27)

Bu ədat(و) birgəlik deyil, bağlayıcı və ya yeni bir fikir bildirmək üçün işləndiyi zaman indiki zaman feili nəsb vəziyyətinə düşməz. Məs:

لا تأكل السمك و تشرب اللبن

Bu misalda işlənən müzare fellərin üç xüsusiyyəti ola bilər, yəni, feillər nəsb, rəf və ya cəzm vəziyyətində ola bilər.

1) İkinci felin nəsb vəziyyətdə olması onun əvvəlki fellə birgəlik bildirməsi ilə bağlıdır.

2) Həmin felin rəf olması onun yeni bir fikir bildirməsi ilə bağlıdır.

3) Felin cəzm olması isə onun yalnız bağlayıcı vəzifəsində işlənməsi ilə bağlıdır.

اُنْ ədatının idmar olmasının mümkün olduğu hallar.

اُنْ ədatı dörd vəziyyətdə idmar ola bilər:

Fel bu dörd bağlayıcıdan (ثم, أو, ف, و) birindən sonra gəldikdə. Bu zaman həmin ədatdan əvvəl ismin (xalis ismin) gəlməsi əsas şərtidir. Məsələn:

وَمَا كَانَ لِيُخْشِيَ أَنَّ إِلَهًا وَحْدًا أَوْ مِنْ وَرَاءَ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...

“Allah bəşər övladı ilə (Musanın anası ilə olduğu kimi) ancaq vəhy ilə (ilham və ya rəya ilə), yaxud (Musa kimi) pərdə arxasından danışar (Allah kəlamı eşidilər, amma Özünü görünməz), və ya bir elçi (mələk) göndərər...” (Şura: 51)

Bu ayədə sözügedən məsələ ilə bağlı iki dəlilə rast gəlmək mümkündür.

Müzare fellərin cəzm olunması

Müzare fellər əsasən cəzm ədatlarından sonra cəzm olunur. Həmin ədatların sayı on beşdir və onlar iki hissəyə bölünür:

1) Yalnız bir feli cəzm edən ədatlar.

Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir: لا, لم, لم, لا

2) İki feli cəzm edən ədatlar. Bu ədatların sayı on birdir. Məsələn:

إِذَا, أَيْنَ, أَيْنَ, متى, أي, مهما, ما, من, إن, أنى, حيثما

İndi isə həmin ədatlar haqqında tərtibatla izahat verməyə çalışaq və bunun üçün لا (الطلبية) ədatından başlayaq. Bunun mənası bir şeyin yerinə yetirilməsini istəməməkdir. Məsələn:

...يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“...Oğlum! Allaha şərikin qoşma. Doğrudan da, Allaha şərikin qoşmaq böyük zülmüdür! (Ağır günahdır!) ” (Loğman: 13)

Qeyd etmək lazımdır ki, bu ədat felləri iki vəziyyətdə cəzm edir.

a) Həmin ədatla fel arasında başqa bir söz olmamalıdır.

b) Həmin ədatdan əvvəl *أَنْ* ədatı (إن الشرطية) gəlmədikdə.

ل ədatı (لام الأمر) Məsələn:

...وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلِيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِيَ اللَّهَ رَبَّهُ...

“...Katib gərək Allahın öyrətədiyi kimi yazmaqdan boyun qaçırməsın, yazsın! Borclu olan şəxs borcunu söyləyərək (deyə-deyə) yazdırsın və Rəbbi olan Allahdan qorxaraq ondan (borcdan) bir şey əskiltməsin...” (əl-Bəqərə: 282)

ل ədatı (لام الدعاء) Məsələn:

وَتَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضَ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَّا كُنْتُمْ

“Onlar (Cəhənnəmin gözetçisi Malikə) müraciət edib deyəcəklər: “Ey Malik! Qoy Rəbbin bizi öldürsün (bu əzabdan qurtaraq)! O isə (min ildən sonra onlara): Siz (həmişəlik burada) qalacaqsınız!-deyə cavab verəcəkdir!” (Əz-Zuxruf: 77)

ل ədatı bu vəzifəsində bütün hallarda kəsre qəbul edir.

ل ədatına gəldikdə, onun əsas mənası inkar bildirməkdir. Bu ədat müzare feli cəzm edərək mənasını inkar edir və beləliklə də, mənanı keçmişə aid edir. Məsələn:

...أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ...

“(Ya Peyğəmbər!) Məgər Biz (haqqı bilmək, elm və hikmət dəryası etmək üçün) sənə köksünü (qəlbini) açıb genişlətmədikmi?!” (Əl-İnşirah: 1)

Bu ədatın altı hökmü vardır:

1) Bəzi şərt ədatları ilə işləmə bilməsi. Məsələn: *إِنْ لَمْ*

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

“Madam ki, belə bir işi bacarmadınız, heç bacara da bilməzsınız, o halda kafirlər üçün hazırlanmış, yanacağı (günahkar) insanlardan və kibrit daşlarından ibarət olan oddan (cəhənnəmdən) həzər edin.” (əl-Bəqərə: 24)

2) Həmin ədatla fel arasında zəruri halda hər hansı bir sözün gələ bilməsi. Məsələn:

فَأَضَحَّتْ مَغَانِيهَا قَفَارًا رَسُومَهَا

كَأَنَّ لَمْ سِوَى أَهْلِ مِنَ الْوَحْشِ تَوَهَّلَ

Günəş çıxan vaxtı onun oxuduğu nəğmələr mənasızdır

Sanki onu səhradakı vəhşilərdən başqa eşidən yoxdur.

3) Ondan sonra həzf olunmuş fələ aid ismin gələ bilməsi. Məsələn:

ظننت فقيراً ذا غنى ثم تلته
فلم ذا رجاء القه غير واهب

Onu kasıb hesab etdim, lakin o varlı idi

Ondan bir şey istəyəndə isə, onu varlı görmədim.

4) Ondan sonra müzare felin gələ bilməməsi (bu hal yuxarıdakı şəraitə aid

deyil). Məsələn:

إحفظ وديعتك التي استودعتها
يوم الأعازب إن وصلت و إن لم

Səndə olan əmanəti qoru,

Çünki sən (onun sahibinə çatıb-çatmadığına görə) qiyamət günü cavab verəcəksən.

5) Bəzi ərəb dilçiləri həmin ədatdan sonra felin nəsb vəziyyətinə gətirilməsini dəstəkləmişlər. Məsələn:

ألم يجدك يتيماً فأوى

“Məgər O səni yetim ikən tapıb sığınacaq vermədimi?!” (Əz-Zuha:6)

Bu ayədə بجدك kəlməsini bəzi qarilər nəsb halında qiraət etmişlər.

6) Bəzi ərəb dilçiləri isə ona əhəmiyyət verməyərək ondan sonra gələn felin rəf halında olmasını demişlər. Məsələn:

لو لا فوارس من ذهل و أسرتهم
يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

Əgər süvarilər Zühəl qəbiləsindən olmasaydı,

Pis gündə qonşularına vəfa etməzdilər.

لما ədatı da əvvəl sadaladığımız feillər kimi müzare feili cəzm vəziyyətinə salan ədatlardandır. Məsələn:

...كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرُهُ...

“Xeyr, (insan Allahın) ona buyurduğunu hələ yerinə yetirməmişdir”.
(Əbəsə:23)

Bu ədat mənasına görə üç qismə bölünür:

1. İnkâr bildirir. (النافية)
 2. İstisna bildirir. (الاستثناء)
 3. Başqa bir işin mövcudluğu ilə bağlı olma. (وجود لوجود)
- لما ədatı mədatından iki xüsusiyyətinə görə fərqlənir:

a) *ədatından sonra məczum müzare felin həzflə oluna bilməsi (düşə bilməsi). Məsələn: فَجَنَّتْ قُبُورَهُمْ بَدْعًا وَلَمَّا*

فَنَادَيْتِ الْقُبُورَ فَلَمْ يَجِبْنَهُ

Onların qəbirlərini ziyarət etməyə başladım.

Ora gəldikdən sonra qəbirləri çağırıdım, cavab gəlmədi.

b) Bir çox hallarda birinci şəxs inkarda danışdığı halda ondan sonra gələn hərəkət ola bilər ki, inkar bildirməsin, isbat bildirsin. Məsələn:

أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَتُوقُوا عَذَابَ

"...Məgər Quran aramızdan onanı nazil olmuşdur?! (Halbuki o, yaşca bizdən kiçik, özü də kasıbdır). Doğrusu, onlar Mənim Quranımı barədə şəkk-şübhə içindədirlər. Doğrusu, onlar hələ Mənim əzabımı dadmamışlar!" (Sad:8)

İndi isə eyni zamanda iki feli cəzm edən kəlmələrə nəzər salaq.

İn ədatı. Məsələn:

...إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...

"...Əgər onlar yoxsuldurlarsa, Allah öz lütfü ilə onları dövlətli edər..." (Ən-Nur:32)

əmədatı. Bu ədat insanlara aid bir suala dəlalət edir. Məsələn:

...وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"...Kim Allaha iman gətirsə, (Allah) onun qəlbini haqqa doğru yönəldər. Allah hər şeyi biləndir." (Ət-Təğabun:11)

ədatı. Bu ədat bizi əhatə edən hər bir şeyə aid olan sualda işləmə bilir. Məsələn:

مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"Allahın insanlara əta etdiyi mərhəmətə (verdiyi nemətə, ruziyə) heç kəs mane ola bilməz. Onun vermədiyi bir şeyi də özündən başqa heç kəs göndərə (verə) bilməz. O, yenilməz qüvvət və hikmət sahibidir!" (Fətir:2)

əmədatı. Ərəb dilçilərinin rəyinə görə, bu ədatın mənasını verir. Məsələn:

وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ

"(Fironun adamları Musaya) dedilər: Sən bizi ovsunlamaq üçün nə möcüzə gətirsən də, yenə sənə iman gətirən deyilik." (Əl-Əraf: 132)

ədatı. ədatından sonra müzare feil cəzm olunur. Məsələn:

أي الناس يأتي أكرمه “Kim yanıma gəlsə, hörmət edəmə.”

ماتى ʔədatı. ʔədatından sonra da müzare feli cəzm olunur. Məsələn:

متى تكرمني أكرمك “Nə vaxt mənə yaxşılıq etsən, mən də sənə yaxşılıq edəmə.”

أيان ʔədatı. Bu ʔədatın özündən sonra müzare feli cəzm etməsi haqqında belə bir fikir mövcuddur ki, ondan sonra çox az hallarda müzare feli cəzm olunur.

Məsələn:

أيان تأتيك “Nə vaxt yanıma gəlsən, mən də sənənin yanına gələmə.”

أين ʔədatı. Məsələn:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ...

“Harada olursunuz olun, hətta uca (möhkəm) qalalar içərisində olsanız belə, ölüm sizi haqlayacaq...” (Ən-Nisa:78)

إذما ʔədatı. Ərəb dilçilərinin rəyinə görə, bu ʔədatın əslisi zaman zərfidir və ona ʔədatı əlavə olunmuş və bunların ikilikdə mənası إن (in) - nin bildirdiyi mənadır. Məsələn:

إذما تقم أقم “Qalxsan, qalxaram.”

حيثما ʔədatı. Bu ʔədatın da əslisi حيث kəlməsidir və ona ʔədatı əlavə olunmuşdur. Həmin ʔədat yalnız ما ilə birlikdə işləndikdə şərt bildirir və özündən sonra gələn müzare feli cəzm edir. Məsələn:

حيثما تستقم يقدر لك الله

نجاحا في غابر الأزمان¹⁰

Nə zaman yolunda düz olsan,

Allah sənə ən çətin vaxtlarda belə müvəffəqiyyət verir.

أنى ʔədatı. Bu ʔədatın əsas xüsusiyyəti ümumiləşdirmə olduğu halda, zaman və məkan bildirməyə də dəlalət edir. Məsələn:

أنى تفعل هذا أكرمك Nə vaxt bunu etsən, sənə hörmət edəmə.

Yuxarıda qeyd olunanlardan başqa, Bəsrəli alimlər qeyd edirlər ki, ʔədatından sonra müzare feli cəzm olunmaz. Kufəli alimlərin rəyinə gəldikdə, onlar bildirirlər ki, كيف ʔədatı da أين ʔədatları kimi müzare feli cəzm edə bilər.¹¹ Məsələn:

كيفما تكن أكن Necə olsan, mən də elə olaram.

¹⁰ شرح ابن ناظم للألفية، ص ٢٧٢. ط. ايران

¹¹ شرح الكافية: ١١٧/٢

كيف تفعل Necə etsən, mən də elə edəmə.

کم ədatına gəldikdə, Bəsrəli alimlərdən olan Qatrabdan¹² başqa bütün alimlər کم ədatının özündən sonra müzare felin məzum olunmasını bildirmişlər. Məsələn:

كم تلبس Nə qədər geyinsən, o qədər geyinərəm.

İndi isə كيف ilə digər ədatlar arasında fərqə nəzər salaq.

Dilçilər كيف ilə digər ədatlar arasında iki fərqi olduğunu bildirmişlər.

1) كيف ədatına cavab olan kəlmə yalnız qeyri-müəyyənlikdə (nəkrə) olmalıdır.

Məsələn:

كيف زيد – سقيم Zeyd necədir? – Xəstədir.

Digər ədatlarda isə cavab həm müəyyən (mərifə), həm də qeyri-müəyyən (nəkrə) ola bilər.

2) Digər ədatlardan fərqli olaraq كيف ədatının işləndiyi cümlədə xəbər olmur və ona (ədata) aid bitişən əvəzlilik də olmur.

اذا ədatına gəldikdə, bəzi alimlərin fikrinə görə o da feli məzum edir. Bununla yanaşı o, كان feilinə zaman bildirmək cəhətdən bənzəyir. Lakin bildirdiyi zaman məchul, qeyri-müəyyən olduğu üçün ان ədatına bənzəyir. Sibəveyhinin fikrinə görə, ondan sonra gələn fel daha çox cəzm deyil, rəf vəziyyətində olur. Bəzi zəruri hallarda isə cəzm də ola bilər.

اذا kəlməsinə gəldikdə, bəzi alimlər onu ədat hesab etdikləri halda, bəziləri də onu isim hesab etmişlər. Sibəveyhi isə onu ədat hesab edir və onun əslinin اذ olduğunu bildirir. Onun fikrinə, ona ما əlavə olunmuş və mənaca انما və قلما ədatlarına bənzəyir.

اي حين isə bu kəlmənin isim olduğunu və mənasının حين olduğunu yəni – zaman və ya məkan bildirdiyini qeyd etmişlər.

Şərt və cavab felləri. Şərt və cavab fellərinin cəzm olunması haqqında dörd rəy vardır:

1) Birinci rəyin tərəfdarları eyni cümlədə şərt və ona cavab olan fellərdən birincinin cəzm olunmasını ədata aid etdikləri halda, ikinci

¹² Onun əsil adı İbn Əli Əl-Bəsridir.

felin cəzm olunmasının səbəbini ədata deyil, cəzm vəziyyətində olan birinci felin təsirinə aid edirlər.¹³

2) İbn Malikin rəyinə hər iki fel ədatın təsirinə görə cəzm olunur.¹⁴

3) Üçüncü qrup alimlərin fikrinə, birinci fel ədat vasitəsilə cəzm olunduğu halda, ikinci fel həm ədat, həm də fel vasitəsilə cəzm olunur.¹⁵

4) Kufəli alimlərin fikrinə gəldikdə, onlar birinci felin ədat vasitəsilə cəzm olunduğunu, ikinci felin isə şərt üçün işlənən birinci felin yaxınlığında işlənməsinə görə cəzm olunduğunu bildirmişlər.¹⁶

Şərt bildirən felin ona cavab olan feldən əvvəl və ya sonra gələ bilməsi ilə bağlı müxtəlif rəylər mövcuddur. Əksər alimlərin rəyinə görə şərt bildirən fel yalnız və yalnız əvvəl gəlməli, ondan sonra isə ona cavab olan fel gəlməlidir. Onların fikrinə görə, cavab feli əvvəldə gələ bilməz. Əgər cavab əvvəl, şərt isə sonra gələrsə, o halda həmin fel həqiqi şərt deyil, şərtə dəlalət edən fel (və ya mənəvi şərt) hesab oluna bilər.¹⁷ Bununla bağlı aşağıdakı ayə misal gətirilir:

قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا مِنَ اللَّهِ مِنْهَا...

"Allah bizi sizin (batil) dininizdən xilas etdikdən sonra biz sizin dininizə dönsək, (sizin büt-pərəst dininizin haqq olduğunu etiraf etməklə) Allaha qarşı yalan uydurmuş olarıq..." (Əl-Əraf: 89)

Kufəlilər isə cavabın şərtdən əvvəl gəlməsinin mümkünlüyünü qeyd etməklə yuxarıda qeyd olunmuş fikrə qarşı çıxmış və bununla bağlı olaraq belə bir misal gətirmişlər:¹⁸

فَتَمَسَّ صَرِيحًا مَا تَقُومُ لِحَاجَةٍ

و لَا تَسْمَعُ الدَّاعِيَ وَ يَسْمَعُكَ مِنْ دَعَا

Ehtiyacını yerinə yetirməmiş qətlə yetirildin,

Çağıranı eşitmərsən, çağıranı isə səni eşidir.

Əslində isə, buradakı sukunun (yəni cəzm əlamətinin) şərt üçün deyil, təxif (yüngülləşdirmə) üçün işlədilməsini hesab etmək daha doğru ola

الرضي: شرح الكافية. ٢/٢٣٥٤

الاشموني: ٢/٣٢٥

سبيويه. الكتاب ٢/١٦٢

شرح الشاطبي: ص ١٦٣

نزهة الالبياء: ص. ١٥٦

الاشموني: ٢/٣٢٤

bilər. Bununla bağlı olaraq “Ən-Nur” surəsindən bu ayəyə müraciət etmək yerinə düşər:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْقَائِمُونَ

“Allaha və Onun Peyğəmbərinə itaət edənlər, Allahdan qorxub çəkinənlər – məhz belələri uğura çatanlardır (əbədi səadətə -cənnətə qovuşanlardır).” (Ən-Nur:52)

Fikrimizcə, bu məsələdə daha doğru fikir birinci qrup alimlərin fikri hesab olunmalıdır.

Bəs görəsən, bu iki fel cümlədə necə iştirak edir, hansı zamanda olur? Qeyd etmək lazımdır ki, bu iki fel həmin vəzifədə dörd vəziyyətdə işləyə bilər.

a) Hər ikisi mazi olur. Məsələn:

إِنْ قَامَ مُحَمَّدٌ قَامَ عَلِيٌّ Məhəmməd qalxsə, Əli də qalxar.

b) Kər ikisi müzare olaraq cəzm vəziyyətində olur. Məsələn:

إِنْ تَكْرَمَنِي أَكْرَمَكَ Mənə hörmət etsən, mən də sənə hörmət edərəm.

c) Birinci tərəf (şərt) mazi, ikinci tərəf (cavab) isə müzare olaraq cəzm vəziyyətində olur. Məsələn:

إِنْ قَامَ مُحَمَّدٌ يَقُمْ مُحَمَّدٌ Məhəmməd qalxsə, Mahmud qalxar.

Bununla bağlı bir Quran ayəsini də misal gətirmək yerinə düşər.

مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ

“Kim (axirətdən vaz keçib) dünyanı və onun bər-bəzəyini istəyirsə, Biz ona əməllərinin əvəzini (sağlamlıq, sərvət, övlad, gözəl yaşayış) elə orada (dünyada) verərik. Onların dünyadakı müqafatları əsla azaldılmaz.” (Hud:15)

d) Birinci tərəf müzare, ikinci tərəf isə mazi olur. Bununla bağlı bir hədisi misal gətirək: “مَنْ يَمُتْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَ مَا تَأَخَّرَ”

“Kim Qədr gecəsi imanla qalxıb ixlasla ibadət etsə, onun əvvəlki və sonrakı günahları bağışlanar.”

Bu cümlələrdə ən əhəmiyyətli məsələlərdən biri də şərtə cavab olan feldən əvvəl fədatının işlənməsi ilə bağlıdır. Bu məsələ ilə bağlı yeddi mövqə vardır:

1. Əgər şərt cümləsinə cavab olan cümlə (ərəb dilçiliyi baxımından) ismi cümlədən ibarətdirsə, o zaman həmin cümlənin əvvəlində fədatının işlənməsi vacibdir. Məsələn:

إِنْ اجْتَهَدْتَ فَأَنْتَ الْفَازُ Əgər çalışsan, qələbə çalan sən olarsan.

2. Şərtə cavab olan cümlə tələb (əmr) cümləsi olduqda həmin cümlənin əvvəlində ف ədatı gəlir. Məsələn:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...

“Əgər bəndəmizə (Məhəmmədə) nazil etdiyimiz (Qurana) şəkkiniz varsa, siz də (fəsahtədə və bəlağətdə) ona bənzər bir surə gətirin...” (Əl-Bəqərə:23)

3. Şərtə cavab olan cümlənin əvvəlində ya ləfzi, ya da təqdiri قَدْ ədatı gəldikdə ondan əvvəl ف ədatı işlənir. Məsələn:

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ...

“(Qardaşlar) dedilər: “Əgər o (Bin Yamin) oğurlanmışdırsa, bundan qabaq onun bir qardaşı da (Yusif də) oğurluq etmişdir...” (Yusif:77)

4. Şərtə cavab olan cümlə feli olub, orada işlənən fel dəyişməyən fellərdən olduqda ف ədatı yazılır. Məsələn:

...إِنْ تُرِنَ أُنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا * فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُوْتِيَنَّ خَيْرًا مِّنْ حَسْبِكَ...

“... Əgər mənə özündən daha az mal-dövlət və övlad sahibi görürsənsə, ola bilsin ki, Rəbbim mənə sənənin bağından daha yaxşısını versin...” (Əl-Kəhf: 39-40)

5. Şərtə cavab olan feli cümlə س və ya سوف ilə başlananda onun əvvəlində ف ədatı olur. Məsələn:

...فَإِنْ اسْتَفْرَغَ مَكَانَهُ فَيَسُوفَ تُرَايَا...

“...Əgər o yerində dura bilsə, sən də Məni görə bilərsən!” (Əl-Əraf:143)

6. Şərtə cavab olan feli cümlə لَنْ ədatı ilə inkar bildirdikdə, ondan əvvəl ف ədatı gəlir. Məsələn:

بِالْمُتَّقِينَ عَلِيمٌ يُكْفِرُوهُ وَاللَّهُ وَمَا يَقْعُلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ

“Onların yaxşılıq naminə etdikləri işlərdən heç biri inkar edilməz (mükafatsız qalmaz). Şübhəsiz ki, Allah müttəqi olanları tanıyır!” (Ali-İmran:115)

7. Şərtə cavab olan feli cümlə مَّا ədatı ilə inkar edildikdə ondan əvvəl ف ədatı gəlir. Məsələn:

...سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرِ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا

“Əgər siz (mənim öyüd-nəsihətimdən, dəvətimdən) üz çevirsəniz, (bilin ki,) mən (bunun müqabilində) sizdən heç bir mükafat (əvəz, mızd) istəmirəm...” (Yunus:72)

Əgər şərtə cavab olan fel mazidirsə, ondan əvvəl ف ədatı gələrmə?

Şərtə cavab olan fel mazidirsə, üç halda ondan əvvəl ف ədatının işlədilməsi mümkündür.

1. Müzare fel salim fel olduqda,
2. Həmin feldən əvvəl ف ədatı olmadıqda,
3. Keçmişdə işləndiyi halda gələcəyə aid olduqda. Məsələn:

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَيْتٌ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ...

"(Rəbbinin hüsuruna) pis əməllə gələnlər isə cəhənnəm oduna üzüstə atırlar..." (Ən-Nəml:90)

Bu məsələ ilə bağlı digər bir maraqlı məqam اذا ədatının (إذا الفجائية) ف ədatının yerində işlənib onu əvəz edə bilməsi ilə bağlıdır. Aparılan tədqiqatlar belə deməyə əsas verir ki, bu hal mümkündür. Buna aid ən tutarlı cavabı Qurani-kərimin özündə axtarmaq lazımdır. Məsələn:

وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا...

"İnsanların başına gələn bir müsibətdən sonra onlara bir mərhəmət (asudəlik) dadızdırsaq, (ayələrimiz barəsində) dərhal hiylə qurmağa girişərlər..." (Yunus:21)

Lakin bu o demək deyildir ki, اذا ədatı bütün hallarda ف ədatını əvəz edə bilər. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin ədat bu vəziyyətdə yalnız bəzi ismi cümlələrin əvvəlində işləyə bilər.

Bundan əlavə, onu da qeyd etmək lazımdır ki, ف ədatının اذا ilə birlikdə şərtə cavab olan cümlələrdə işləyə bilməsi məsələsi də diqqəti cəlb edən hallardandır. Bunun mümkünlüyü ilə bağlı müxtəlif rəylərin olmasına rəğmən, apardığımız araşdırmalardan məlum oldu ki, bu ədatlar birlikdə yalnız təkid bildirdiyi zaman işlənir və başqa hallarda buna təsadüf olunmur. Məsələn:

وَاقْتَرِبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَتَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا...

"Doğru vəd (qiyamət günü) yaxınlaşdıqda kafir olanların gözləri (dəhşətdən) dərhal bərəlib: "Vay halımıza! Biz (dünyada) bundan qafil idik..." (Əl-Ənbiya:97)

Şərt cümləsinə cavab olan müzare feldən sonra gələn əvvəldə و, ف və ya فəmələ gələn həmcins fel rəf, nəsb və ya cəzm olur?

Qeyd etmək lazımdır ki, ikinci felin (həmcins üzvün) hansı vəziyyətdə olması əvvəlki fellə, yəni şərtə cavab olan fellə bağlıdır. Həmin fel hansı vəziyyətdə olarsa, sonra gələn fel də ona uyğun olmalıdır. Məsələn:

إِنْ تَكْرَمْنِي أَكْرَمَكَ وَ أَحْسَنَ إِلَيْكَ

Bu məsələ ilə bağlı maraqlı məqamlardan biri də şərtə cavab olan cümlənin anda cavab olan cümlədən fərqlərini ortaya çıxarmaqdan

ibarətdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu iki növ arasında əsas fərq ondan ibarətdir ki, şərtə cavab olan cümlənin feilindən əvvəl yalnız ف ədatı gəlir, anda cavab olan cümlədə isə felin əvvəlində ان və ۛədatı gələ bilər. Bəzən də bu ədatlarsız işləne bilər. Məsələn:

لو لم يجتهد الطالب لم يفز Tələbə çalışmasa, müvəffəqiyyət qazana bilməz.
و الله الذي لا إله غيره هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة

“Özündən başqa bir ilah olmayan Allaha and olsun ki, bu, “Əl-Bəqər” surəsinin göndərildiyi adamın (Peyğəmbərin s.) məqamıdır.”

Yeri gəlmişkən, eyni cümlədə iki şərt gəldikdə və onlardan sonra birçə cavab gəldikdə bunları nəzərə almaq lazımdır:

1. İkinci şərtədən əvvəl ف ədatı gəlir. Məsələn:

إن قرأت فإن فهمت اتسعت معارفك Əgər oxusan və başa düşsən, biliyin artar.

2. İkinci şərtədən əvvəl ف ədatı gəlmir. Məsələn:

إن جاء سعيد إن ضحك فعبدي حر Səid gəlsə, gülsə, qulum azaddır.

Bu cür cümlələrdə cavab ikinci şərt felinə aid olduğu halda, onların hər ikisi də birinci şərtə cavab hesab olunur.

Fəli cəzm etməyən لو ədatı. Bu لو ədatının iki xüsusiyyəti vardır:

1) Həmin ədat cümlənin əvvəlində gələrək المصدرية adlanır və bu xüsusiyyətinə görə ان ۛədatlarına bənzəyir. Məsələn:

وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ

“(Müşriklər) istərdilər ki, sən onlara yumşaqılıq göstərsən, onlar da sənə yumşaqılıq göstərsinlər! (Sən onların bütlləri barəsində pis söz deməyəsən, onlar da sənə əziyyət verməsinlər və ya sən onların bütllərinə tapınsan, onlar da sənənin Allahına ibadət etsinlər!)”. (Nun və ya qələm:9)

2) Məhz şərt üçün işlənərək الشرطية لو adlanır və bu xüsusiyyətinə görə ان ۛədatına bənzəyərək iki cümləni əhatə edir. Bu cür cümlələrdə birinci cümlə ikinci ilə sıx bağlı olur, birinci cümlə şərt adlanır, ikincisi isə ona cavab cümləsi. Məsələn:

لو قام خالد لقام محمد Xalid qalxsa, Məhəmməd də qalxar.

Bu ədatın xüsusiyyətlərindən biri də budur ki, ondan sonra isim və ya isimləşmiş söz deyil, fel gəlməlidir. Belə ki, لو محمد قام لقام محمود -Əgər Məhəmməd qalxsa, Mahmud da qalxar- tipli cümlələrin deyilməsi ərəb ədəbi dilində məqbul sayılmasa da, bu tipli cümlələrə rast gəlmək mümkündür. Məsələn:

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُورًا

“(Ya Peyğəmbərim, müşriklərə) de: “Əgər siz Rəbbimin rəhmət xəzinələrinə (var-dövlətinə) sahib olsaydınız, yenə də (onun) xərclənilib tükənməsindən qorxaraq xəsislik edərdiniz. İnsan (nə qədər varlı olsa da, təbiəti etibarilə) xəsisdir!” (Əl-İsra:100)

Bu cür halları Quranın yüksək dili və üslubu ilə əlaqələndirmək lazımdır.

لو ədatının xüsusiyyətlərindən biri də onun اُن ədatı ilə yanaşı işləmə bilməsidir. Məsələn:

لو Əgər Xalid gəlsə, ona hörmət edərim.

Bu misalın ərəb variantına diqqətlə baxdıqda, görərik ki, اُن ədatının işlədilməsi ilə şərtin mənasında bir qüvvələndirmə və təkidlə yanaşı, həm də bir xüsusiləşmə nəzərə çarpır. Bununla bağlı Quran ayəsinə nəzər salsaq, yuxarıda qeyd etdiyimiz fikirlərdə bir həqiqətin olduğunu görmək olar. Məsələn:

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ...

“Əgər Biz onlara: “Özünüzdə öldürün, yaxud yurdlarınızdan çıxın!” – deyə yazıb əmr etsəydik, içərilərindən az bir hissəsi müstəsna olmaqla, (bu əmri) yerinə yetirməzdilər... ” (Ən-Nisa: 66)

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, لو ədatından sonra gələn اُن ədatının fleksiya əlamətləri ilə bağlı müxtəlif fikirlər vardır.¹⁹

Bütün bunlarla yanaşı, digər bir məsələ də لو ədatından sonra müzare feilin gələ bilib-bilməməsi ilə bağlıdır. Qeyd etmək lazımdır ki, bəzən bu cür halın mövcud olmasına baxmayaraq, həmin müzare feil indiki-gələcək zamanı deyil, keçmiş zamanı bildirir. Məsələn:

لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونُ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Kaş kafirlər atəşi üzlərindən və arxalarından dəf edə bilməyəcəkləri və onlara heç bir kömək olunmayacağı vaxtı (qiyaməti) biləydilər!” (Əl-Ənbiya:39)

Bəs, لو ədatının işləndiyi şərt cümləsinə cavab necə verilir? Bu cür cavab bir neçə şəkildə ola bilər:

1) لو ədatı vasitəsilə inkar olunan fikir müzare feil vasitəsilə verilə bilər. Buna misal olaraq Peyğəmbər əleyhissəlamın bir hədisini göstərmək olar:

¹⁹ شرح الشاطبي علي الالفية ص ١٨٥ شرح المفصل لابن مخبش ٩/ ص. ٩ سيبويه: الكتاب: ٣/ ١٢٠

نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه

“Süheyb necə də gözəl quldur. Əgər Allahdan qorxmasaydı belə, Ona asi olmazdı!”

2) Cavab təsdiq və ya inkar bildirən mazi feillə verilir. Məsələn:

لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ

“Əgər Biz istəsəydik, onu bir saman çöpünə döndərər, siz də mat-məəttəl qalardınız”. (Əl-Vaqiə:65)

Aydınlaşdırıcı (تفصيل) və başlanğıc (ابتداء) ədatı اما

Bu ədatın əsas vəzifələrindən biri cümlələri və fikirləri bir-birindən ayırmaq və onlara yeni başlanğıc verməkdir. Məsələn:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

“Elə isə yetimə zülm etmə! Dilənçini də (qapıdan) qovma! Və (həmişə) Rəbbinin sənə olan nemətindən söhbət aç!”. (Əz-Zuha:9-11)

Məlun olduğu kimi bu ifadə iki komponentdən ibarətdir. Belə ki, اما -dən sonra gələn fikri aydınlaşdırmaq üçün ف hissəsi gəlir və daha sonra cavab (xəbər) işlənir. Bu ifadənin işlənməsində diqqəti cəlb edən bir cəhət ondan ibarətdir ki, görəsən, ف hissəsi həzf oluna (düşə) bilərmə? Qeyd etmək lazımdır ki, ف ədatı bu ifadənin tərkibində çox lazımlı və sabit bir komponentdir. Lakin, zərurət tələb etdiyi zaman həmin ədatın işlənməməsinin şahidi olmaq mümkündür. Məsələn:

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَدُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

“Bəzi üzlərin ağ, bəzi üzlərin isə qara olacağı gündə (qiyamət günündə), üzü qara olanlara: “İman gətirəndən sonra kafirmi oldunuz? İndi, kafir olduğunuza görə dadın əzabı!- deyiləcəkdir.” (Ali-İmran:106)

Bu ayənin ərəb variantı ilə tərcüməsini müqayisə etsək, ayənin mənasında فيقال feilinin ədatla birlikdə həzf olunmasının şahidi ola bilərik.

Bu ədatın üç əsas xüsusiyyəti vardır:

- 1) اما hissəsindən sonra ف ədatının gəlməsi vacibdir.
- 2) Bu iki komponent arasında başqa cümlənin gəlməsi qadağandır (and cümləsindən başqa).
- 3) اما hissəsindən sonra feilin gəlməsi mümkün deyil.

Bu ibarənin əsas mənasına gəldikdə, o təkid bildirməyə xidmət edir. Bunu əsaslandırmaqdan ötrü aşağıdakı misala nəzər salmaq kifayətdir:

زید ذاهب – Zeyd gedir

اما زید فذاهب – Zeydə gəlinəcə, o gedir

لولا ولوما ədatları

Bu iki ədat başlanğıc ədatları hesab olunur və onlardan sonra mübtəda və ya xəbərin gəlməsi vacibdir. Onlar əsasən iki mənada olur:

a) Xüsusişdirmə ədatı (حرف التخصيص) mənasında

b) Bir şeydən başqa bir şeyə görə imtina etmək üçün. Bu xüsusiyyətinə görə onlara امتناع لوجود deyilir. Məsələn:

لولا محمد لأكرمتك Əgər Məhəmməd olmasaydı, sənə hörmət edərdim.

Bu misalda hər iki mənə ehtiva olunmuşdur.

Bu ədatların üç əsas xüsusiyyəti vardır:

1) Bu ədatlardan sonra feilin gəlməsi mümkün deyil.

2) Onlardan sonra gələn isim mübtəda vəzifəsində olub əvvəl gəlidiyi üçün mərfu (adlıq halda) olur. Əl-Kəsai və davamçıları isə mübtədanın adlıqda olmasını ondan əvvəl məhzuf (düşmüş) feillə bağlayaraq bildirirlər ki, həmin isimdən əvvəl bir feilin mənası vardır.²⁰ Yəni:

لولا محمد لأكرمتك Məhəmməd olmasaydı, sənə hörmət edərdim.

cümləsi, əslində belədir:

لولا حضر محمد لأكرمتك Məhəmməd gəlməsəydi (olmasaydı), sənə hörmət edərdim

3) Bir qrup alimlər isə həmin ədatlardan sonra gələn ismin adlıqda olmasının səbəbini həmin ədatlarla bağlı bilməyib, sadəcə ismin (mübtədanın) cümlənin əvvəlində gəlməsi ilə bağlı olaraq adlıq halda olmasını vurğulamışlar. Kufəli alimlər isə sonrakı ismin adlıqda olmasının səbəbini məhz həmin ədatlarla bağlayırlar.²¹

Bu ədatlardan sonra bitişən əvəzliliklərin hansı halda olması barədə bəzi rəylər mövcuddur. Bir qrup alimlər onlardan sonra bitişən əvəzliliklərin adlıqda olmasını iddia etsələr də²², Sibəveyhi və Xəlil ibn Əhməd kimi məşhur dilçilər əvəzliliklərin həmin vəziyyətdə yiyəlikdə olmasını iddia etmişlər.²³

²⁰ المغنى. ص. ٢٧٢

²¹ الانصاف. ص. ١٧١

²² المغنى لابن هشام. ٢٧٤

²³ سيبويه. ٣٧٣/٢

Sonda qeyd etmək lazımdır ki, müxtəlif qrammatika məktəbləri nümayəndələrinin isimlərlə fellərin ümumi ərəb əlamətləri qəbul etməsini əsas götürərək ərəb əlamətlərinin ilk növbədə ismə aid olub, daha sonra feillərə keçməsi haqqında fikirlərini özünü tam şəkildə doğrultmur. Belə ki, bu nitq hissələrindən hər biri özünəməxsus səbəblərdən ərəb əlamətləri qəbul edir və bu əlamətlərin zahiri oxşarlıq kəsb etməsi, onların eyni olması demək deyil.

Məqalədə mövzunun ətraflı şəkildə və ənənəvi ərəb dilçiliyi baxımından araşdırılmasına baxmayaraq, felləri rəf, nəsb və cəzm vəziyyətinə salan əlamətlərin, xüsusilə də ədatların daha geniş və fundamental tədqiqata ehtiyacı vardır.

РЕЗЮМЕ

МОРФОЛОГИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ГЛАГОЛА В НАСТОЯЩЕ-БУДУЩЕМ ВРЕМЕНИ В КОРАНЕ

Статья посвящена вопросу характеристики глагола в настояще-будущем времени в морфологическом аспекте, с точки зрения арабского языкознания представляет собой важную область исследования в арабистике. Автор, исследуя и анализируя мнения различных представителей арабских грамматических школ рассматривает особенности морфологических характеристик, как имён, так и глаголов, их схожесть и отличие. Он, приводя многочисленные примеры из Корана и арабской литературы, исследует характер окончаний глаголов.

С точки зрения рассмотрения данного вопроса в традиционной арабской грамматике, действия различных частиц на окончания глаголов представляет большой научный интерес.

RESUME

MORPHOLOGICAL ASPECT OF PRESENT AND FUTURE TIME OF VERB IN KORAN

This article is about characteristic of verb in present and future time in morphological aspect with Arabic language point of view it has an important role in Arabic exploration. Author is researching and analyzing different views of different grammar schools, which are researching morphological characteristic as names verbs and their difference and sameness. He is giving many examples from Koran and Arabic literature, researching character of the endings of the verbs.

In this question in traditional Arabic grammar, the influence of different fractions on ends of the verbs is a big scientific interest.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. V.Məmmədəliyev. Ərəb ədəbi dilində feilin zaman, şəxs və şəkil kateqoriyaları. Bakı, 1992.

2. Sosin A. Arabbischen Grammatik. Berlin, 1989.

3. Nebes, Norbert. Funktionsanalyse von kaana yaf'alu, Kapitel

4. Fischer, Wolfdietrich. grammatik des klassischen Arabisch.

5. Reckendorf H. Arabische Syntax.

۶. حاشية ابن علي: يضرب ۵۹/۱

۷. الرضى: شرح الكافية ۳۲۵/۲

۸. سيبويه: الكتاب ۱/ص ۴۰۷

۹. الخصري علي بن عقيب: حاشية الخصري ۲/ص ۱۱۰

۱۰. الاشموني: ۲۷۸/۳

۱۱. الخصري علي ابن عقييل، م ۲/ص ۱۱۷

۱۲. شرح ابن ناظم للألفية، ص ۲۷۲ ط. ايران

۱۳. سيبويه: الكتاب ۲/۶۲

۱۴. نزهة الالباء: ص ۱۵۶

۱۵. شرح الشاطبي على الالفية ص ۱۸۵

۱۶. شرح المفصل لابن مخيش ۹/ص ۹

۱۷. المغنى، لابن هشام . ص ۲۷۲

۱۸. الانصاف، لابن الانباري . ص ۷۱

۱۹. علوم اللغة ، الناشر دار غريب. القاهرة ۱۹۹۸

۲۰. حامد عبد القادر، معانى الماضى و المضارع فى القرآن الكريم. مجلة مجمع اللغة

العربية. ۱/۶۷

TÜRK DİLİNDƏ SÖZDÜZƏLDİCİ ŞƏKİLÇİLƏR

*f.e.n. Nigar İSMAYILZADƏ**

Sözdüzəldici şəkilçilər mövzusu müasir türk dilçiliyinin mühüm problemlərindən biridir. Belə ki, bu mövzunun öyrənilməsi türk dilçiliyinin bir çox mühüm məsələlərini dəqiqləşdirməyə imkan verir.

Məlumdur ki, bütün dillərdə şəkilçilərin əhəmiyyəti böyükdür və bütün dillərdə şəkilçilər qədim və müxtəlifdir.

Hər bir sözün kökü məlum bir şəkilçi ilə işlənərkən yeni bir məna kəsb edir, həmin dili əsaslı şəkildə zənginləşdirir. Məhz belə bir şəraitdə həmin şəkilçinin ayrı-ayrılıqda tədqiq edilməsi bir mövzudur.

Türk dilində sözdüzəltmə son illərdə alimlərin diqqətini cəlb etmiş və bu mövzuda çoxlu elmi əsərlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Ədəbi dil inkişaf etdikcə dilçilik əhəmiyyətindən başqa, yeni sözlərə və şifahi nitqdə işlədilən yeni anlayışları öyrənməyə ehtiyac və maraq artmışdır.

Xarici tədqiqatlardan fərqli olaraq keçmiş sovet alimləri türk dillərində sözdüzəltmə şəkilçilərinin iki əsas xüsusiyyətini qeyd edirlər: 1) sözdüzəltmə formalarının semantikasına böyük diqqət; 2) nitq hissələrinin öyrənilməsində sözdüzəldici şəkilçilərə münasibət.

Hər iki xüsusiyyət, əsası XIX əsrdə rus türkoloqları tərəfindən qoyulmuş elmi ənənəyə arxalanır. Sözdüzəltmə vasitələrinə maraq O.Byötlinqin¹ yakut dilinin qrammatikası və "Altay dilinin qrammatikası" elmi əsərlərindən sonra yaranmışdır. Sonrakı tədqiqatlarda sözdüzəltmənin əsasları sözdüzəldici şəkilçilərə əsasən qəbul edilir. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, sözdüzəltmə prosesindəki tədqiqatlar qrammatik xarakter daşıyır: adətən şəkilçilərin vasitəsi ilə hansı nitq hissələrindən söz düzəltmək mümkün olduğu göstərilir. Xarici tədqiqatlardan bəhs edərkən, qeyd etmək lazımdır ki, B.Banqın bu sahədəki tədqiqatından sonra bu sahə tarixi və elmi əsaslarla tədqiq olunmamışdır.

* BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

¹ Бетлингген О. Грамматика якутского языка, Москва, 1948, с.54-55.

Türkiyədə bu məsələnin öyrənilməsinin özünəməxsus yeri vardır. 30-cu illərdən başlayaraq sözdüzəltmə məsələsi türk mütəxəssislərinin tədqiqat mövzusu olmuşdur. Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müasir türk dilçiliyində tədqiqatlar sözdüzəltmə şəkilçiləri ilə bağlıdır. İlk vaxtlarda türk dilçilərinin əsas işi sözdüzəltməyə aid materialın toplanması və onların sistemləşdirilməsindən ibarət olmuşdur. Qısa müddət ərzində müəyyən təməl daşı əldə ediləndən sonra türk dilçiliyi fundamental əsaslarla sözdüzəldici şəkilçiləri öyrənməyə diqqətini yönəltdi. E.V.Sevartyanın “Azərbaycan dilində sözdüzəldən şəkilçilər” kitabında türk dillərində sözdüzəldici şəkilçilərə münasibətini öz əksini tapmışdır. Buna əsaslanaraq sözün əmələ gəlməsinin bəzi məsələlərini dəqiqləşdirməyi və müəyyən əlavələr etməyi zəruri hesab edirik. Sözün əmələ gəlməsinin (isimdən, sifətdən, zərfdən) mənası iki mənbənin qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlıdır: sözdüzəldici şəkilçinin əhəmiyyəti və ilkin əhəmiyyəti. Bu cəhətdən nitq hissələrindən sözdüzəldilməsi, fəllərdən sözdüzəldilməsindən fərqlənir. Buna görə də söz əmələ gətirən fəlin yaranmasında üç faktor mühüm rol oynayır: fəl düzəldən şəkilçinin xüsusi mənası, fəlin əşya mənasından doğulan ilkin əsası və bunların arasındakı əlaqələr. Bunu da qeyd edək ki, sözdüzəldilməsində əşya mənasından doğulan ilkin əsası bəzi hallarda kifayət deyildir. Söz əmələ gəlməsində onların mənasının da əhəmiyyəti vardır. Bunu bir misalla göstərək. Azərbaycan dilində -lı şəkilçisinin köməyi ilə iki mənada söz əmələ gəlir². Sifət olaraq hər hansı bir əşyanın əlamətini bildirir (şanlı, rəngli, güllü), isim olaraq ölkə, şəhər, yer adlarına əlavə olunur, hər hansı bir yerin sakini mənasını ifadə edir (avropalı, azərbaycanlı). Düzəltmə sifət və isimlərin yuxarıda qeyd edilmiş mənalərini almaq üçün ilk növbədə əşyanın adını və keyfiyyətini nəzərə almaq, ikincisi bu keyfiyyətlər xüsusiyyət, əlamət, coğrafi ad, yer ifadə etməlidir. Yuxarıda qeyd edilənlərə əlavə etmək lazımdır ki, sözün semantik mənasına uyğun olaraq söz düzəltmək üçün müvafiq sözdüzəldici şəkilçilər artırılmalıdır.

Bir qayda olaraq təkmənalı sadə sözdən sözdüzəldici şəkilçi vasitəsilə təkmənalı düzəltmə söz əmələ gəlir, yəni əgər kök bir mənə ifadə edərsə, bu və ya digər mənaya uyğun düzəltmə söz əmələ gətirmək üçün müvafiq şəkilçi istifadə edilməlidir.

² Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Bakı 1983, səh.36

Türk dilinin lüğət tərkibi Azərbaycan dili kimi kök və şəkilçidən ibarətdir. Nümunə üçün bu sözləri göstərək: ad-sız, göz-cü, kapa-lı, kapa-lılık, ara-lık-sız.

Türk dilinin şəkilçiləri, kökləri kimi ümumiyyətlə tək hecalıdır. Şəkilçilər məlum bir qaydaya görə ancaq kökə əlavə olunurlar. Bəzi dillərdə hər hansı bir mənanı ifadə etmək üçün bir neçə sözdən, hətta uzun bir cümlədən istifadə olunur. Türk dilində isə bir və ya bir neçə şəkilçi kökə əlavə edilərək hər hansı bir mənanı əks etdirir. Buna görə də türk dili aqlyutinativ bir dildir. Bir kökün sonuna on bir, hətta on yeddi şəkilçi əlavə oluna bilər³. Türk dilində şəkilçilərin əhəmiyyətli bir hissəsi sözlərin şəkilçi vəzifəsini yerinə yetirməklə meydana gəlmişdir.

“Turur” kimi sözdəyişdirici şəkilçi olan müstəqil bir söz asanlıqla şəkilçi vəzifəsini yerinə yetirir, əvvəlindəki samit, içindəki saitlər ahəng qanununa görə dəyişmişdir. Sözdə qalın, dar, yuvarlaq saitlər, lazım olduqca qalınlıqlığını və yuvarlaqlığını itirmiş, əlavə olunduğu sözün vəziyyətinə görə dəyişmişdir. Birsözlə, iki hecalı müstəqil bir söz, təkhecalı olmuş, əvvəlində gələn samitlər sözə uyğun olaraq dəyişmiş və iki hecalı müstəqil bir sözdən təkhecalı bir şəkilçi yaranmışdır: turur - durur; -dır, dir, dur, dür; -tır, tir, tur, tür şəkilçiləri “olgun-dur, alan-dır, üzgün-dür, gelen-dir, açık-tır, seçik-tir, olmuş-tur, görmüş-tür” kimi misallarda göründüyü kimi, samit və saitləri ahəng qanununa görə dəyişmişdir. “iken, ile, ise, idi, imiş” sözləri də eyni yolla şəkilçi vəzifəsini yerinə yetirmişdir: “yapar iken” sözləri “yaparken”, “kitap ile”, “kalem ile” sözləri də “ile”nin şəkilçi vəzifəsini yerinə yetirməsi ilə bir söz olaraq “kitapla” və “kalemle” şəklinə keçmişdir.

“idi, ise, imiş” sözdəyişdirici şəkilçilərində “i” kökü düşərək, “kalır idi” sözləri “kalır-dı”, “kalır - ise” sözləri “kalırsa”, “kalır - imiş” sözləri də “kalır-mış” şəklinə keçərək iki sözdən birinə şəkilçi əlavə olunmuşdur.

Şübhəsiz ki, şəkilçi vəzifəsini yerinə yetirən sözlər vəzifələrini davam etdirmişlər, mənalərini birləşdikləri sözə əlavə etmişlər.

Bəzən də şəkilçi öz vəzifəsini itirir: “bir-i-si, kimi-si, hep-i-si” sözlərində əks olunan “i-si” şəkilçiləri kimi. “Biri” və yaxud “kimi” sözlərində “i”

³ Çox yayılmış olmasa da, bəzi sözlərdə şəkilçinin sayı on yeddiyə qədər ola bilər: “gör-ev-len-dir-e-me-dik-ler-i-miz-den-mi-sin-iz” misalında olduğu kimi. Vecihe Hatiboğlu. Türkçenin ekleri. Ankara 1974, s.7-8.

viyəlİK şəkİlçİsİ. Köklə eynİ formadə İşləndİyİ üçün , sİt İlə bİtən bİr kök və yə sÖzün sonunə gətİrİlən “-sİ” viyəlİK şəkİlçİsİnİ alır və sÖzlər “bİrİ-sİ, kİmİ-sİ” şəkİlİndə İşlənİrlər.

Belə hadisələr şəkİlçİlərİ ümumİ bİr formayə salır. Osmanlı dilİndə, xüsusİlə XVI əsrdə İstİfadə olunan “yapalar, edeler” kİmİ sÖzlər, XVII əsrə doğru “yapacaklar, edecekler” şəkİlİnə keçmİş, vəzİfə və formasını möhkəmlətmİş, yenİ formayə salınmİş, şəkİlçİ yenİ bİr vəzİfəni yerinə yetİrmİşdİr. Qədim “ yapalar, edeler” sÖzlərİ mənə və vəzİfə etİbarİlə yerİnİ “yapacaklar, edecekler” sÖzlərinə keçərkən” yenİ “-acak, -ecek” şəkİlçİsİ də qədim “-a,-e” şəkİlçİsİnİn vəzİfəsİnİ möhkəmlətmİşdİr.

Müasİr dİldə də həmİn cəhətlərlə şəkİlçİlərİn formayə salındığı nəzərə çarpır: “-la” və “-n”, “-la” və “-s” və “-t” şəkİlçİlərİ, “-lan, -laş, -lat” formasına salınmİşdİr. Necə kİ, “yozlamak, yerlemek, kullamak, kİrlemek” şəkİlİndə olan fellər az İstİfadə olunduqlarına görə “yozlaşmak, yerleşmek, kullanmak, kİrletmek” kİmİ fellər daha çox yayılmışdır.

Türk dilİndə ön şəkİlçİdən İstİfadə edİlmİr.Yalnız sİfətin çoxaltma dərəcəsİndə sÖzün önünə artırılr: açıq – apaçık (ap+açık), uzun – upuzun (up+uzun), mavi – masmaVİ kİmİ. Amma bu hecalar ön şəkİlçİ kİmİ eynİ vəzİfəni yerinə yetİrmİr.

Bundan əlavə türk dilİndə ön şəkİlçİ kİmİ İstİfadə olunmuş ön səslərin də mühüm bİr xüsusiyyəti vardır: ilan - y-ı-lan; ıldız – y-ıldız; su-la-mak mənəsİndə ı-s- la-mak; su – lat-mak mənəsİndə ı-s- lat – mak və qədim türk dilİndəki ıg-ıt, y-ıg-ıt, s-ıg-ıt mİsallarındə olduğı kİmİ. Beləliklə, türk dilİndə ön şəkİlçİ olmasə də sÖzün əvvəlİnə artırılan ön səslər vardır və bu ön səslər sÖzün kökünü dəyişdİrdİyİ kİmİ, sÖzə də təsİr edİr.

Türk dilİndə şəkİlçİlərİn çoxu vəzİfə, mənə cəhətcə və sÖz qurmaq baxımından köklərə əlavə edİlən sÖzdüzəltmə şəkİlçİlərİdİr.

Şəkİlçİlərİn üç xüsusiyyəti vardır:

1.İsİm və yaxud fel kökünə əlavə edİlərək yalnız sÖzün mənəsİnİ dəyişdİrən şəkİlçİlərə “sÖzdəyişdİrİcİ şəkİlçİlər” deyİlİr. “Evim, geldim, gəlİyorum” kİmİ isİm və yaxud fellərdə İstİfadə olunan “ım” şəkİlçİsİ kİmİ.

2.İsİm köklü sÖzlərin başqa bİr sÖzlə əlaqəyə gİrərək düzələn şəkİlçİlərə “İsİmİn hal şəkİlçİlərİ” deyİlİr: “taş, taşə, taşta, taştan, taşın” mİsallarındəki “+ı, +a, +ta, +tan, +ın” şəkİlçİlərİ kİmİ.

3.Sözün kökünə əlavə edilərək yeni məna yaradan şəkilçilərə sözdüzəldici şəkilçilər deyilir: “taşlıq, taşlı, taşçı” misallarındakı “+lıq, +lı, +çı” şəkilçiləri kimi.

Ümumiyyətlə, söz düzəltmək sözün kökünə sözdüzəldici şəkilçilər əlavə etməkdən ibarətdir. Buna görə də sözdüzəltmə yolu ilə söz yaratmaq demək, müəyyən şərtlər əsasında hər hansı bir mənanı ifadə etmək üçün kök ilə sözdüzəldici şəkilçini birləşdirmək deməkdir. Kök sözdüzəltmə məhsuludur, sözdüzəltmə isə müxtəlif söz kökündən, mürəkkəb və alınma sözlərdən yaranır.

Türk dilində isim və yaxud fel köklərinə şəkilçilər əlavə edilərək isimdən isim, isimdən fel, feldən isim, feldən fel əmələ gəlir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, sözdüzəltmənin dörd üsulu mövcuddur. Bu dörd üsuldən isimdən düzələn sözlər üstünlük təşkil edir. Sözdüzəltmənin 4 üsulunun aşağıdakı misallarla göstərmək olar.

1.Bir isim kökü sözdüzəldici şəkilçi qəbul edərək yeni məna kəsb edən isimdən düzələn isimlər. -lı, -sız, -cı. -daş, -man, -sal kimi isim düzəldən şəkilçilər: köylü. Keskinlik, çiftçi, kaderci, balıqçı, ünsüz, ağırbaşlılıq, avukatlıq, yetersiz kimi.

2.İsmə əlavə edilərək sözdüzəldici fel şəkilçiləri -la, -e, -en, -er, -ı, -lan, -leş şəkilçiləri ilə isimdən düzələn fellər: izlemek, bışaklamak, horuzlamak, yaşamak, denemek, güvenmek, usanmak, başarmak, taşımak, kurumak, anlamak, paralanmak, pekleşmek (katılaşmak), taşlaşmak (birbirini taşlamak).

3.Fel kökünə əlavə edilərək sözdüzəldici isim şəkilçiləri vasitəsilə feldən düzələn isimlər. Türk dilində fel köklərinin isim köklərindən kəskin fərqləndiyindən və sayca çox olduğundan feldən isim düzəltmə geniş yayılmışdır. Feldən isim düzəldən başlıca şəkilçilər -ce, -el, -gi, -gin, -ıcı, -ım, -ın: eğlence, düşünce, yapal, sergi, vergi, dergi, dalgın, salgın, kırgın, taşkın, satıcı, sürücü, örücü, susturucu, gözəlci, ölüm, seçim, akın, koşun.

4.Türk dilində fel düzəldən fellər fel kökünün mənasına dəyişiklik gətirən bir sıra şəkilçilərlə meydana gəlir. Bu dəyişiklikləri felin məna növləri əmələ gətirir və bunlar sözdəyişdirici şəkilçilər sayılır. Fel kökünə əlavə edilərək sözdüzəldici fel şəkilçiləri ilə feldən düzələn fellər: sezdirmek, görüşdürmək, başəgdirmək, kaybetdirmək kimi.

Sözdüzəltmədə sözdüzəltmə zamanı kökün mənası ilə şəkilçinin mənası əsasdır. Bu iki ünsür yeni sözə bir məna verəcəkdir. Köklər də, şəkilçilər də

yaşayan ünsürlərdir, bunlar zaman keçdikcə forma və mənalərini itirə bilirlər. Əvvəllər istifadə olunmuş, sonralar mənasını itirmiş köklər və şəkilçilər vardır⁴.¹⁾

a)Heç istifadə olunmamış köklər:

Kü (ün), bün (çorba), kolmak (dilemek).

b)Qədim sözdüzəltmədə qalmış köklər:

Öksüz (anasız), kınamak (kın=ceza).

c)Mürəkkəb sözlərdə qalmış sözlər:

Evbark (yapı), vazgeçmek (baz=barış).

d)Məna dəyişdirmiş köklər:

Yaz (bahar-yaz), turmak (kalkmak-durmak).

e)Forma və məna dəyişdirmiş köklər:

tün (gece=dün), ton (elbise+ton)

Şəkilçilər də dəyişmişlər.

Forma (-gerü, -eri; -güçü, -içi) və mənasını dəyişmiş (ber geli, ver-eli, yeg-rek, eksi-rek) şəkilçilər də vardır.

Müasir türk dilində istifadə olunmamış şəkilçilər:

-sire: el-siremek (yurtsuz kalmak), -iğme: kelğme (gelen).

Məlumdur ki, tarix boyunca müxtəlif dillər bir-birindən söz almaqla bərabər şəkilçi də almışlar. Türk dilində də başqa dillərdən alınmış sözlərdən və şəkilçilərdən istifadə olunur⁵. Bu cür şəkilçilər ayrı bir tədqiqat mövzudur.

Türk dilində sözdüzəldici şəkilçilər türk dilinin quruluşunda böyük əhəmiyyət kəsb edən yeni sözlərin meydana gəlməsində və lüğət tərkibinin zənginləşməsində böyük rola malikdir.

Müasir türk dilində dilin milliləşməsi sözdüzəldici şəkilçilərlə bağlıdır. Sözdüzəldici şəkilçilər vasitəsilə yeni milli sözlər yaranmış və yaxud yaddan çıxmış milli sözlər bu üsulla yenidən öz yerini tutmuşdur. Alınma sözlərin yerini türk dilində yeni yaranmış sözlər əvəz etmişdir. Həmçinin alınma sözlər də türk dilinin sözdüzəldici şəkilçilərini qəbul etmişdir: etraflıca, hesapça, şartlanmak, tertipli, planlamak, fotografcılık, sinemacı kimi sözlər.

⁴ Tahsin Banguoğlu. Türkçenin grameri. Ankara 1986, s.149.

⁵ Ərəb dilindən keçmiş "milli, medeni. İnsanı" sözləri kimi. Türk dilində söz köklərinə fars dilinin şəkilçiləri də əlavə olunmuşdur: "emek-tar, sürme-dan-lık, iğne-den-lik" kimi. (Türk dili. 1974, sayı 268,s.333).

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Бетлингген О. Грамматика якутского языка. М; 1948.
2. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, "Maarif" nəşriyyatı, 1983.
3. Vecihe Hatiboğlu. Türkçenin ekleri. Ankara 1974.
4. Seyidov Y. Azərbaycan dili, "Bakı Universiteti" nəşriyyatı, 2008.
5. Bangouğlu Tahsin. Türkçenin Grameri. Türk Tarih Kurumu Basım Evi. Ankara 1986.
6. Muharrem Ergin. Türk Dilbilgisi. İstanbul 1992.
7. Nurettin Koç. Türkçenin Dilbilgisi. İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1990.

РЕЗЮМЕ

Тема словообразовательных аффиксов – одна из важных проблем тюркологии. Словообразовательные аффиксы служат для образования имен существительных и прилагательных, а также глаголов из других именных и глагольных основ. Словообразовательные аффиксы обычно присоединяются непосредственно к корню или основе слова и имеют определенную степень продуктивности, т.е. могут использоваться лишь с определенной ограниченной группой слов. Словообразовательные аффиксы в турецком языке играют большую роль в образовании новых слов, представляющих важное значение в структуре языка и обогащении его словарного состава.

SUMMARY

Derivational affixes are one of important issues in Turkology. A word in the Turkish language contains a root and ending. The word – building includes the adding of derivational affixes to the root of a word. By adding affixes to the root a noun, verb into verb. Derivational affixes in the Turkish language play an important role in forming new words and enriching the vocabulary.

**BİR DAHA ƏRƏB DİLİNDƏ SİFƏ MOVSUFƏ
ADLANAN DİL HADİSƏSİNDƏ TƏYİNİN İFADƏ
VASİTƏLƏRİ HAQQINDA (İKİNCİ MƏQALƏ)¹**

*Qurbanəli Rəhman oğlu SÜLEYMANOV**
filologiya elmləri namizədi, dosent

Ğeyrun, şibhun, və nısfun sözləri vasitəsilə yaranan sifətlə ifadə olunan təyin.

Ərəb dilində geniş yayılmış mürəkkəb sifət növlərindən biri də ğeyrun – başqa, şibhun – bənzər, nısfun – yarı sözlərinin sifətlə izafəti ilə ifadə olunan sifətlərdir. Belə birləşmələr tam, ayrılmaz, vahid məfhum ifadə edən və vahid bir sözə ekvivalent birləşmələrdir. Başqa təbirlə demiş olsaq, bu növ sifətlər də birləşmə daxilində müəyyən uzlaşma halları gözlənilməklə tam mənalı vahid kimi təyinin (sifətin) funksiyasını yerinə yetirir.

Azərbaycanca yazılmış «Ərəb dili» dərsliyində ğeyrun sözünü sifət, nisbi sifət, ismi-fail və ismi-məfullarla bildirilən keyfiyyəti inkar etmək üçün həmin sözlərin əvvəlinə əlavə olunaraq istənilən qədər izafət əmələ gətirdiyi qeyd edilir (1, səh. 355).

Ğeyrun sözünün keyfiyyət sifəti ilə izafəti nəticəsində yaranan sifət çox zaman dilimizə həmin sifətin mənasına antonim bir söz, yaxud «olmayan» köməkçi sözünü artırmaqla tərcümə olunur:

zəmənun ğeyru bəidin – yaxın (uzaq olmayan) bir vaxt;

cəridətun ğeyru şəhیرətin – pis (məşhur olmayan) bir qəzet və s.

Nisbi və feli sifətlərlə yaratdığı birləşmələrdə isə ğeyrun sözü dilimizdə sözün əvvəlində işlənən qeyri sözü, eləcə də sözün axırına əlavə

¹ Birinci məqalə haqqında bax: BDU İlahiyyat fakültəsinin Elmi məcmuəsi, Bakı-2009, aprel, №11, səh. 77-93.

* Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi

edilən -sız, -siz şəkilçisi və «olmayan» köməkçi söz vasitəsilə tərcümə olunur:

hədisun ğeyru iradiyyin – qeyri-iradi bir söhbət;

masadiru ğeyru məlumatın – naməlum (məlum olmayan) mənbələr və s.

Mürəkkəb sifətlərin digər bir növü də nisbi və fəli sifətlərin və bəzən də keyfiyyət sifətlərinin əvvəlinə (izafətin birinci tərəfi kimi) artırılan nısfun və şibhun sözləri vasitəsilə yaranan sifətlərdir. Belə mürəkkəb sifətlər Azərbaycan və rus dillərindəki, müvafiq olaraq, «yarı» və «polu» sözlərinin artırılması ilə yaranan mürəkkəb sifətlərə uyğun gəlir. Misallara müraciət edək:

liqaatun şibhu rəsmiyyətin – yarımrəsmi görüşlər (полуофициальные встречи);

əl-əməlu nısful-qanuniyyi – yarımləqal fəaliyyət (полулегальная деятельность);

atfalun şibhu naiminə – yarımyuxulu uşaqlar (полусонные дети) və s.

Zu (zatun) sözü vasitəsilə yaranan sifətlə ifadə olunan təyin.

Ərəb dilindəki sözdüzəltmə prosesinin qanunauyğunluqlarına müvafiq şəkildə digər bir sözlə genitiv əlaqəyə girərək vahid bir məfhum, vahid bir element təşkil edə bilən sözlərdən biri də zu (zatun) – malik (sahib) olan sözüdür. Nısfun, şibhun, və ğeyrun kimi sözlərdən fərqli olaraq, zu (zatun) sözü sifətlə deyil, isimlə izafət əmələ gətirir. Bu söz vasitəsilə yaranan leksik vahidlər dildə eyni zamanda həm isim, həm də sifət kimi işlədilir və yerinə görə təyin edən, yaxud təyin olunan kimi çıxış edə bilər. Təyinin ifadə vasitəsi kimi digər sifət formaları ilə müqayisədə nisbətən az işlədilsə də, bu birləşmələrin dilə xüsusi bir gözəllik verdiyi qeyd olunmalıdır.

Məsələn, ələsbabu zatul-xatari – mühüm səbəblər; ətibbaun zatu damirin həyyin – insaflı həkimlər; insanun zu lisaneyni – ikiüzlü adam və s.

Bu tip birləşmənin ifadə etdiyi mənaya əks mənada olan sifət yenə də ğeyrun sözü vasitəsilə yaranır.

Məsələn, rəculun ğeyru zi ilmin – biliksiz bir adam; talibun ğeyru zi əqlin – ağıl olmayan bir tələbə və s.

Sifət tərkibləri ilə ifadə olunan təyin.

1. Təmyizli sifət tərkibi ilə ifadə olunan təyin.

Özünün «Ərəb dili» dərsliyində Ə. C. Məmmədov sifət tərkiblərindən danışarkən yazır ki, «hər hansı cümlə üzvü kimi, sifətlə bildirilən təyinin də mənə cəhətdən aydınlaşdırılmağa (tamamlanmağa, dəqiqləşdirilməyə, məhdudlaşdırılmağa və s.) ehtiyacı olur ki, bu da yerinə görə bir sözlə və ya bütöv bir tərkib əmələ gətirən söz qrupu ilə ifadə edilir. Belə ifadə formalarından biri təmyizdir. (2, səh. 294)»

Mənası təmyizlə dəqiqləşdirilən keyfiyyət bildirən sifət ilə ifadə olunan təyindən misallara diqqət etmək yerinə düşərdi:

- cilun sağırın sinnən – yaşca kiçik olan bir nəsil;
- məsələtün kəbirətün əhəmiyyətən – çox mühüm bir məsələ;
- əlkitabul-vasiü intişarən – geniş yayılmış kitab;
- əxbarun qalılətün kəmmiyyətən – kəmiyyətə az xəbər və s.

Bu növ sifət tərkibləri mənaca səbəb sifətli mürəkkəb sifətlərə çox yaxın olduqlarından bəzən elə dilimizə də mürəkkəb sifətlər kimi tərcümə oluna bilər, məsələn:

- ğulamun həsənün vəchən – xoşsifət (bir) oğlan;
- bintun sağırətün sinnən – azyaşlı (bir) qız;
- liqaatun qasiratun əcələn – qısamüddətli görüşlər və s.

2.İsmi cümləyə bənzər sifət tərkibi ilə ifadə olunan təyin.

Belə tərkiblər, həqiqətən də ismi cümlələrə çox bənzəyir. B.M.Qrande bu bənzərliyi göstərməklə yanaşı onlar arasındakı fərqi belə izah edir: «... bu birləşmələri müəyyən mənada üzvləri inversiya halında olan ismi cümlə ilə qarışdırmaq olardı... Lakin bu birləşmələr cümlə deyildir, çünki burada sifət təyinlənən sözlə hala görə uzlaşır, halbuki, cinsə və kəmiyyətə görə onunla uzlaşmır (3, səh. 329)».

«Ərəb dili» dərsliyində Ə.C.Məmmədov isə bu növ tərkibin mahiyyətini açarkən göstərir ki, bu vəziyyətdə sifətin oynadığı rol çox mühümdür. «Tərkib bütövlükdə təyin vəzifəsini daşıyaraq, sifət vasitəsilə təyinlənənə bağlanır, sifət özü isə həm təyinlənənə, həm də təyin qrupuna xidmət edən bir sintaktik «keçid» və yaxud da sintaktik «bağlayıcı» kimi təzahür edir: hal, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlikdə təyinlənənlə, cinsdə isə təyinlənənə müvafiq aid əvəzlilik qəbul edən isimlə uzlaşır. İlk baxışda həmin sifət mübtədə kimi qəbul edilə bilən bu ismin xəbəri, həm də özündən əvvəlki ismin təyini təsiri bağışlayırsa da, əslində ismi xəbərdən

və uzlaşan təyindən tələb olunan xüsusiyyətlərə tam şəkildə cavab verə bilmədiyi üçün müstəqil bir cümlə üzvü sayıla bilməz (3, səh. 295)».

Yuxarıda deyilənlərdən belə məlum olur ki, bu növ tərkiblər üzvləri inversiya halında olan ismi cümlə kimi qəbul edilməməlidir. Çünki, halda, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlikdə təyinlənən sözlə uzlaşan sifət ismi cümlənin müstəqil üzvü ola bilməz. Sifətin ifadə etdiyi məna isə tam şəkildə təyin olunana aid olmayıb ardınca gələn sözün köməkliyi ilə aydınlaşdırılır və məhz tərkib halında təyin kimi çıxış edir. Bu cür birləşmələrdəki isim isə, bir qayda olaraq, təyinlənən ismə aid müvafiq bitişən əvəzliliklə işlənərək, eyni zamanda həm sifəti aydınlaşdırır, həm də təyinlənənə işarə etməklə, bir növ xəbər rolunu oynayır:

muəllimun həsənun vəchuhu – xoşsifət (gözəlüzlü) müəllim (hər fən: bir müəllim, gözəldir onun üzvü);

vələdun məridatun ummuhu – anası xəstə olan (bir) uşaq (hər fən: uşaq, xəstədir onun anası) və s.

Ərəb dilçiliyində bu növ birləşmələrdəki sifət də «səbəb sifəti» hesab olunur, çünki o, təyin edilən sözü bilavasitə təyin etmir. Elə buna görə də ona «səbəb» funksiyasında çıxış edən qayıdış əvəzlilikli söz kömək edir. Əgər, sifət «həqiqi» deyilsə, deməli, təyin olunan isim də «əsl sahib» (sahibun əsliyyun), yəni, əsl, həqiqi təyinlənən deyil. Belə birləşmələrdə sifətin uzlaşması məsələsinə gəlincə, Abbas Həsən burada sifətin cinsə görə özündən sonrakı sözlə uzlaşdığı kimi, birləşmənin «əsl təyini» ilə uzlaşması variantının da mümkünlüyünü göstərir: alimətin azimun ixtirauha, yaxud alimətin azimətin ixtirauha – ixtirası böyük olan alim qadın və s.

Nəticə olaraq deməliyik ki, sadə və mürəkkəb sifətlərə və onların ifadə vasitələrinə dair bu məqalədə çox maraq doğuran məsələlərin araşdırılmasına cəhd göstərilərsə də, bu kiçik məqalədə mövzunun tam həll edildiyini iddia etmək düzgün olmazdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili, Bakı, 1971.
2. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili, Bakı, 1998.
3. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-источеском освещении, Москва, 1983.
4. Abbas Həsən. Ənnəhvul-Vafi, Qahirə, 1966.

РЕЗЮМЕ

Сулейманов Курбанали

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

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

SUMMARY

Suleymanov Gurbanali

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

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

ƏRƏB DİLÇİLİK TARİXİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ MÖVCUD OLAN MÜXTƏLİF İSTİQAMƏTLƏR

Səbinə MİRZƏYEVA

Dünya dilçiliyinin ayrılmaz hissəsi olan ərəb dilçiliyi öz inkişafında uzun müddətli, daha doğrusu, 1400 illik tarixi bir yol keçmişdir. İslamın yaranması ilə ərəb cəmiyyətinin həyatının bütün sahələrində müşahidə olunan inkişaf və canlanma, təbii ki, ərəb dilindən də yan keçə bilməzdi. Ölkəni bürümüş fəthat dalğası başa çatdıqdan, yəni böyük ərəb xilafəti yarandıqdan sonra “ərəb dili problemi” özünü daha aydın şəkildə göstərməyə başladı ki, bu da dilçilərin, filoloqların və mütəfəkkirlərin bu sahəyə daha ciddi yanaşmasını zəruri edirdi. Ərəb qəbilələri arasında müxtəlif ləhcələrin mövcudluğu, müsəlman ordusunun tərkibində bir çox qəbilələrin nümayəndələri iştirak etdiyindən işğal olunmuş ərazilərdə müxtəlif ləhcələrin yayılması, yerli xalq-qeyri-ərəblər tərəfindən bu ləhcələrə yeni çarların vurulması, ən başlıcası isə Quranın dili ilə danışq dili olan ləhcələr arasında ciddi fərqlərin mövcudluğu ərəb qrammatikasının sistemləşdirilməsini, ərəb nəhvinin sərhədlərinin (qayda-qanunlarının) müəyyənləşdirilməsini tələb edirdi. Elə buna görə də işğal olunmuş ərazilərdə məktəb və mədrəsələrin açılması, ərəb dilinin tədrisi geniş vüsət alır, məscidlərdə keçirilən məşğələlərdə Quranın qiraəti, ərəb dilinin qayda-qanunları öyrənilirdi.

Adətən ərəb dilçiliyinin yaranmasını dini amillərlə bağlayırlar. Bu baxımdan doktor Əli Əbul Məkarimin fikirləri diqqətə layiqdir. O, özünün “Əl-Mədxəl ilə dirasəti-n-nəhv” əsərində ərəb dilçiliyinin yaranmasını stimullaşdıran amillərdən danışarkən onları ictimai və dini olaraq iki yerə bölmür. İctimai amil dedikdə ərəb qəbilələri ilə qeyri-ərəblərin qaynayıb-qarışması, beləliklə, xilafət tərkibində böyük müsəlman ümmətinin formalaşması nəzərdə tutulur. İnsanların qarşılıqlı ünsiyyətini təmin edən “dil faktoru” olmadan isə bu, yəni belə bir cəmiyyətin formalaşması mümkün deyil. Dini amil dedikdə sonuncu haqq din olan İslamın insanlara

Quran vasitəsilə göndərilməsi, Quranın isə ərəb dilində olması nəzərdə tutulur. İslamın məhz ərəb dilində göndərilməsi ərəb dilinin geniş imkanlarından xəbər verərək onun Quran təlimində əvəzolunmaz əhəmiyyət kəsb etdiyini bir daha sübut edir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bu iki amil eyni məqsədə xidmət etməsinə baxmayaraq qarşılıqlı əks təsirə malikdir. Belə ki, ictimai amil müsəlman dövlətində yaşayan müxtəlif millətlər arasında qarşılıqlı anlaşmanı təmin etmək üçün “müştərek dil”in formalaşmasına gətirib çıxarmışdır. Beləliklə, qarşılıqlı anlaşmanı təmin edən qeyd etdiyimiz bu “müştərek dil” ərəb dilinin ən sadə ifadə vasitələrindən yararlanaraq dildə sauf (səs) məhsulunu genişləndirmiş, nəticədə, sözün sonundakı dəyişikliklərə (qrammatik qayda-qanunlara) riayət etməyə ehtiyac qalmamışdır. Dini amil isə ictimai amildən fərqli olaraq “müştərek dil” prinsipindən deyil, “vahid dil” prinsipindən çıxış edir. Sərhədləri müəyyənləşdirilmiş, qayda-qanunlarla sistemləşdirilmiş dil olmadan həmin dilin və bu dildə göndərilmiş dinin tədrisi mümkün deyil. Qeyri-ərəblər arasında dilin (və dinin) tədrisini asanlaşdırmaq, onların arasında fikir və əqidə birliyinə nail olmaq üçün sistemləşdirilmiş vahid dilin mövcudluğu zəruridir.(5,38)

Həmin dövrdəki mövcud Bəsrə mühiti ilə tanış olarkən ərəb dilçiliyinin nə üçün məhz Bəsrədə formalaşması tamamilə aydın olur. Bu dövrdə nə Şam, nə Misir, nə də xilafətin digər mərkəzi şəhərlərinin mühiti İraq, xüsusilə də Bəsrə mühiti ilə müqayisə olunacaq səviyyədə deyildi. Şam hələ İslamdan əvvəl burada məskunlaşmış ərəb qəbilələri vasitəsilə lazımi səviyyədə ərəbləşmişdi və buna görə də ərəb dili problemi burada o qədər də kəskin xarakter almamışdı. Misirə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, bu mərhələdə Misirə çox az qəbilə mühacirət etmişdi. Buna görə də Bəsrədən fərqli olaraq Misirdə ərəb dilinin təhlükə altında olması faktı hiss olunmurdu. Bəsrənin əlverişli təbii mühiti, Ərəbistan yarımadasından və Şamdan gələn, həmçinin İrana aparan səhra ticarət yollarının buradan keçməsi Bəsrədə məskunlaşan insanların tərkib etibarilə müxtəlifliyinə, Bəsrə cəmiyyətinin təşəkkülündə çoxsaylı ünsürlərin iştirakına zəmin yaratmışdır. Heç də təsadüfi deyil ki, Bəsrə sözünün mənası onun bu özelliyi ilə əlaqələndirilir. Bəsrə bəzi filoloqların fikrincə, bəs rah sözlərindən (çoxlu ayrıca yol) götürülüb.(1,18)

Başqa bir versiyaya görə isə Bəsrə möhkəm daşlı sərt yer deməkdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Bəsrə II Rəşidi xəlifəsi Ömər in hakimiyyəti zamanında müsəlmanlar İraqın cənub-şərqini fəth etdikdən sonra onun əmri ilə 635-ci ildə Ərəb sərkərdəsi Ütbə bin Qəzvan tərəfindən inşa edilmişdir.

Ütbə Bəsrənin abadlığına fikir vermiş, orada tez bir zamanda məscidlər, saraylar, bazarlar, dükənlər, hamamlar və s. ictimai binalar tikilmişdir.

Bəsrənin ilk sakinləri Ütbənin sərkərdəlik etdiyi ordunun döyüşçüləri bəzi mühacirlərdən ibarət idi. Sonralar şəhərə müxtəlif ərəb qəbilələri (Rəbiə, Təmin, Səqif, Qeys, Əsəd və s.) və başqa xalqların nümayəndələrindən ibarət olan məvalilər, xüsusilə farslar axışmışlar. 656-cı ildə baş vermiş Cəməl müharibəsindən sonra burada III Rəşidi xəlifəsi Osmanın, Aişənin, ilk əshablardan Zübeyrin və Talhanın tərəfdarları çoxalmışdı. Sıffin müharibəsindən sonra (657) xəlifə Əlidən ayrılmış xaricilər də burada az deyildi. (5,76)

Bəsrənin coğrafi mövqeyi, Fars körfəzində Şət-t-ül Ərəb çayının mənsəbində yerləşməsi, onun az bir müddət içərisində böyük şəhərə, İraqın çox mühüm ticarət limanına çevrilməsinə, həm iqtisadi, həm də mədəni cəhətdən inkişaf etməsinə zəmin yaratmışdı. Bəsrə Əməvilər dövründə genişləniş şəhər formasına düşmüş, Abbasilər dövründə isə özünün çiçəklənmə dövrünü keçirmişdir. Bəsrə Hindistan və Çin ilə ticarətdə əsas rol oynayır. Gözəl imarətləri, bağ-bağatı, bol suyu olan bu şəhər tezliklə bir sıra ərəb qəbilələrinin və qeyri-ərəb müsəlmanların diqqətini cəlb etmiş, tacirlərin, səyyahların, alim və şairlərin toplaşdığı bir yer olmuşdur. Qısa bir müddət ərzində üç yüz min nəfərə çatan bəsrəlilərin böyük hissəsini qeyri-ərəblər (mövlələr) təşkil edirdi. Artıq xilafət tərkibində həm ərəb ədəbi dilində, həm ərəb qəbilələrinin müxtəlif ləhcələrindən, həm ərəblər tərəfindən işğal olunmuş ərazilərin dilindən, həm də fəthat dalğasının yaratdığı yeni cəmiyyətlərdə millətlərin bir-birinə qaynaşaraq qarışması nəticəsində yaranan dil formasından istifadə olunurdu. Dilin bu dərəcədə şaxələndiyi və hamını öz ətrafında birləşdirəcək vahid dilə böyük ehtiyacın hiss olunduğu bir dövrdə ərəb dili nəinki "fəthlərin dili" olaraq, həm də sonuncu haqq din olan İslamın dili kimi özünü bütün müsəlmanlara təqdim edir.

Ərəb "nəhvini" (qrammatika elminin) mənşəyi, nə vaxt yaranması, ümumiyyətlə, əvvəlcədən mövcud olub-olmaması haqda bir sıra nəzəriyyələr

mövcuddur. Hər şeydən əvvəl qeyd etməliyik ki, ərəb qrammatika elmi əksər dilçilərin fikrincə, İslamın birinci yüzilliyində yaranmışdır. Bəzi dilçi alim və mütəxəssislərin fikirlərinə görə isə ərəblər həmişə söhbət edərkən ərəb dilinin qanunlarına riayət etmiş, ərəb nəhvi hələ qədim zamanlardan onlarda mövcud olmuşdur. Zaman keçdikcə nəhv (qrammatika elmi) ərəblər arasında unudulmuş, lakin İslamın gəlişi ilə o, yenidən doğulmuşdur. Belə dilçilərdən Əhməd ibn Fərisini misal göstərə bilərik. O, bu fikirləri “Əs-Sahibi” kitabının əvvəlində qeyd edir. İyirminci əsrin ən görkəmli filoloqu, doqmatik ilahiyatçısı, dilçi alimi və böyük müfəssiri Şeyx Məhəmməd Təntəvi özünün “Nəşəton nəhvi və tərxi əşhurun nəhat” əsərində bütün bu fikirlərin əsassız olduğunu qeyd edir. (7,10)

Avropa şərqşünası Litman öz mühazirələrində yazır: “Bu elmin mənşəyi haqqında avropalılar arasında bir çox ziddiyyətli fikirlər vardır. Bəziləri onun ərəb ölkələrinə Yunanunstandan - yunan fəlsəfəsindən keçdiyini qeyd edir. Bir çoxları isə bunu inkar edərək “xurma ağacı” ərəb torpağında bitdiyi kimi nəhv (ərəb qrammatika) elmi də ərəblər tərəfindən yaradılmışdır” fikrini irəli sürürlər. Ərəb dilçilərinin günümüzədək qələmə aldıkları kitablar da bunu sübut edir. Biz bu məsələdə “mötədilçilik” prinsipini üstün tuturuq. Bu o deməkdir ki, düzdür, ilk öncə ərəb nəhvini məhz ərəblər yaratmışdır, yəni Sibəveyhinin kitabında onun və ondan əvvəlkilərin ixtira etdiklərindən başqa heç nə yoxdur. Lakin ərəblər yunan fəlsəfəsini Sıryani dilindən tərcümə edərək öyrəndikdə ondan dilçiliyə dair də bəzi şeylər əxz etmişlər”. (7,12)

Qeyd etmək lazımdır ki, bir çoxlarının ərəb dilçiliyinə qarşı belə qərəzli mövqedən çıxış etməsinə baxmayaraq bu fikirlər öz təsdiqini tapmamış və ərəb nəhvinin xarici təsirlərə məruz qalmadığı ərəb dilçiləri tərəfindən sübuta yetirilmişdir.

Orta əsr filoloqlarının əksəriyyəti ərəb qrammatika elminin yaranmasını IV xəlifə Əli ibn Əbu Talibin (ö 661) və onun ardıcılardan biri olan Əbu Əsvəd əd-Duəlinin adı ilə bağlayırlar (605-688). Onların bu barədə söylədikləri rəvayətlərin bir çoxunda göstərilir ki, əd-Duəli ərəb dilinin qayda-qanunlarını Əlidən öyrənmiş və onun tövsiyyəsi ilə qrammatikaya aid əsər yazmağa başlamışdır. Əli nitq hissələrini, onların mənalarını müəyyənləşdirmiş, sonra əd-Duəliyə bu işi davam etdirməyi əmr etmişdir. Əd-Duəli “innə” tipli modal sözlərin siyahısını tərtib edib Əliyə göstərmiş,

Əli isə ona “ləkinne” sözünü də buraya daxil etməyi məsləhət görmüşdür. Bundan sonra əd-Duəli nöqtə şəklində işlənən hərəkələri (qısa səsləri) müəyyənləşdirmiş, ərəb dilində fail, məful (feli sifətlər), ön qoşmalar, ismin halları, təəccüb bildirən fellər və başqa qrammatik hadisələri işləyib hazırlamışdır.(1,8)

Müasir dilçi Məhəmməd əl-Muxtar Vələd Əbbah da özünün “Tarix ən-nəhv əl-ərəbi fi-l məşriq va-l məğrib” kitabında bu fikrə şarik çıxdığını qeyd edir. Lakin Şeyx Təntavinin bu barədə olan fikirləri ziddiyyətlidir. Belə ki, o, əvvəlcə əl-Ənbarinin fikrinə (yəni ərəb qrammatikasının əsası IV xəlifə Əli tərəfindən qoyulmuşdur fikrinə) üstünlük verdiyini qeyd etsə də, az sonra nəhvi (qrammatikanı) tərtib etməyin çox çətin bir iş olduğunu, bunu edən şəxsdən maksimum diqqət və ərəb kəlamını tədqiq etmək üçün asudə vaxt tələb etdiyini vurğulayaraq ömrü kəşməkeşlərlə dolu olan xəlifənin belə bir imkana malik olmadığını yazır. O, fikrini tamamlayaraq bildirir ki, məhz bu səbəblərə görə nəhvin banisi Əbul Əsvəd əd-Duəlidir.

Təbii ki, orta əsr filoloqlarının fikri qarşısında Şeyxin irəli sürdüyü mülahizənin acizliyi şübhəedilməzdir.

Ərəb dilçiliyinin öyrənilməsində mövcud olan müxtəlif istiqamətlər, həmçinin onun inkişaf mərhələləri haqqında danışarkən qeyd etməliyəm ki, bu barədə dilçilər arasında vahid bir fikir yoxdur. Belə ki, ərəb nəhvinin tarixini tədqiq edərkən hər bir dilçinin bu məsələyə özünəməxsus şəkildə yanaşdığının şahidi oluruq. Məsələn, iyirminci əsrin ən görkəmli şəxsiyyətlərindən olan Şeyx Məhəmməd Təntavi özünün “Nəşəton -nəhvi va tərxi əşhurun - nəhat” əsərində ərəb dilçiliyinin inkişaf mərhələlərinin dörd yerə bölür. Bu dövrlər aşağıdakılardan ibarətdir: (7,89)

- 1.Yaranma dövrü; Bəsrə.
- 2.İnkişaf dövrü; Bəsrə-Kufə.
- 3.Ərəb nəhvinin kamilləşdiyi dövr; Bəsrə-Kufə.
- 4.Üstünlük(və genişlənmə) dövrü; Bağdad-Əndəlüs-Misir-Şam.

Doktor Əli Əbul Məkarim bir növ Şeyx Təntavi ilə razılaşırmı və özünün “Əl mədxəlu ilə dirasətin - nəhv” əsərində ərəb dilçiliyinin inkişaf mərhələlərini beş yerə bölür. Onlar ibarətdir:

- 1.Yaranma dövrü
- 2.İnkişaf dövrü
- 3.Təkamül dövrü

4. Daşlaşma (donma) dövrü

5. Hərəkətə gəlmə dövrü.

Müasir ərəb dilçisi Məhəmməd əl-Muxtar Vələd Əbbah özünün “**tərixun nəhvil arabi fil - məşriqi val - məğrib**” əsərində ərəb dilçiliyinin mərhələlərini daha geniş şəkildə izah edərək onu yeddi dövrə bölür. (1,269)

1. عصر النشأ و التأسيس - ərəb dilçiliyinin yaranma dövrü.

Bu mərhələ IV xəlifə Əli ibn Əbu Talibin dövründən başlayaraq Abdullah ibn Əbu İshaq (ö. h.117) əl-Hadraminin dövrünədək (təqribən yüz il) davam etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu dövrdə ərəb nəhvinin ilkin əsaslarının müəyyənləşdirilməsi, prinsip və qanunlarının tərtib edilməsi başa çatmışdır.

2. عصر التدوين و التصنيف - yazmaq, qeydə almaq dövrü. Hicrətin II yüzilliyi.

Bu dövr Əbu Əmr bin əl-Əla (689-770) və İsa ibn Ömər (710-770)-dən başlayaraq Xəlil ibn Əhməd, Sibəveyhini, Əl-Kisaini və əl-Əxfəş əl- Əvsəti əhatə etməklə Yəhya bin Ziyad əl-Fərrada (761-822) başa çatır. Qısa bir müddət ərzində şöhrəti nəinki Bəsra, hətta Bağdad hədudlarını aşan “Əl - kitab” əsərinin Sibəveyhi tərəfindən ortaya qoyulması o dövrün artıq lazımı şəkildə inkişaf etdiyini, püxtələşdiyini sübut edir.

3. عصر البيان و التحصيل - hicrətin III yüzilliyi

Üçüncü yüzillik Xəlilinin, Sibəveyhinin, əl-Kisainin, əl-Fərranın fikirlərini genişləndirməklə, onların əsərlərində olan tam açıqlanmamış qaranlıq məqamları izah etməklə və onların əsaslarını aydınlaşdırmaqla məşğul olan Mübərrəd və Sələbin fəaliyyətini əks etdirdiyi üçün eyni zamanda əl - bəyan və təqib adlanır.

4. عصر الحصر و التظير - hicrətin IV yüzilliyi

Hicrətin IV yüzilliyində ərəb nəhvini öyrənilməsi özünün kulminasiya nöqtəsinə çataraq bütün xilafəti əhatə etdi. Beləliklə, qrammatika məktəbləri normaya salınmış (qanuni şəkil almış) nəzəriyyələr forması almağa başladı. Elə buna görə də bu dövrdə müxtəlif ideya istiqamətlərinin, cərəyanların və tendensiyaaların formalaşdığını nəzərə alaraq onu “məhdudlaşdırma və müqayisə” dövrü adlandırırıq.

5. عصر التأصيل و التقويم V-VI əsrlər.

Mənşəyin müəyyənləşdirilməsi dövrü.

Beşinci əsrə çatdıqda ərəb nəhvini öyrənilməsinin əğırlıq mərkəzi məşriqdən məğribə keçir. Bu mərhələ iki yüz ildən artıq davam etmişdir.

6. عصر التصحيح و التثبيت -VII əsrdən müasir dövrədək.

Artıq VII əsrdən başlayaraq ərəb nəhvini tədqiqi və müzakirəsi cəhdləri bütünlüklə başa çatır, bu istiqamətdə mövcud olan düzgün tədqiqat üsullarından birinin seçilməsi, ümumiləşdirilməsi və təsbit edilməsi zərurəti meydana çıxır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu mərhələ ərəb nəhvini indiki formasını müəyyənləşdirməyi bacaran Abdullah bin Malik ət-Tai əl-Cəyyəni tərəfindən başa çatdırılmışdır. Beş yüz ildən artıqdır ki, ərəb qrammatika elminin öyrənilməsində onun “Əl-əlfıyyə” adı ilə məşhur olan “Əl-xulasa” əsərləri mənbə rolunu oynayır. İbn Malikdən sonra gələn dilçilərə isə onun yolunu davam etdirməkdən, yazdığı kitablara şərh yazmaqdan başqa heç bir şey qalmamışdır. Qeyd etməliyik ki, Əbu Həyyanın və İbn Hişamın yazdığı əsərlər də İbn Malik məktəbinin inkişafı və öz təsdiqini tapması istiqamətində çox mühüm rol oynamışdır.

7. عصر التجديد و التيسير -müasir dövr.

Bu gün də dilçi mütəxəssislər ərəb dilçiliyinin müasir problemləri ilə məşğul olur, qarşıya çıxan suallara cavab tapmağa çalışırlar.

Bir sıra dilçilər ərəb nəhvini inkişaf tarixini yuxarıda qeyd etdiyimiz üç məşhur dilçidən fərqli olaraq dövrlər üzrə deyil, tabaqat və-l-məratib səpkisində öyrənirlər.

ƏDƏBİYYAT

AZƏRBAYCAN DİLİNDƏ

1. Məmmədliyəv V.M. Ərəb dilçiliyi. Maarif, Bakı, 1985
2. Məmmədov Ə.S. Ərəb dili. BDU nəşri, Bakı, 1958
3. Məmmədov Ə.S. Ərəb dilinin qısa kursu. Maarif, Bakı, 1999

RUS DİLİNDƏ

4. Гранде Б.М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972.
5. Звегинцев В.А. История арабского языкознания (краткий очерк). М., 1958.
6. Каменский Н.С. Вводный курс современного арабского литературного языка. ivM., 1952.

ƏRƏB DİLİNDƏ

7. محمد طنطاوي نشأة النحو و تاريخ اشهر الذخاة طبع مصر عام 1964

РАЗЛИЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ АРАБСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

Арабское языкознание, являясь неотъемлимой частью мирового языкознания прошел долгий путь, вернее исторический путь развития за 1400 лет.

Обычно, всегда создание Арабского языкознания связывалась с религией. В этом отношении мнение д-ра Али Абдула Мекарами достойны внимания. В своей работе «Ал-Мадхал ила дирасетин – нахв» затрагивая факторы стимулирующие развитие Арабского языкознания разделил их на две группы - общественные и религиозные. Говоря об общественном факторе подразумевается слияние арабских племен с не-арабскими, т.е. формирование великого мусульманского народа в составе Халифата. Без языкового фактора обеспечивающего взаимоотношение между людьми формирование такого общества невозможно. Говоря об религиозном факторе подразумевается Ислам-явлющийся последним правдивым религием посланным людям через священный Коран который на арабском языке.

DIFFERENT DIRECTIONS IN LEARNING THE HISTORY OF THE ARABIC LINGUISTICS

The Arabic linguistics which is an integral part of the world linguistics passed the long, historical way of development for 1400 years.

Generally, the creation of the Arabic linguistics is connected with the religion. On this point, Dr.Ali Abdul Mekarami's view is noteworthy. In his work "Al-Madhal ila dirasetin-nahv" touching upon the factors stimulating the development of the Arabic linguistics, he divided them into two groups- social and religious. Speaking about the social factor the conglomeration of Arabic tribes with non-Arabs, i.e. the formation of the great Muslim people in Caliphate was meant.

Without the language factor supplied by interpersonal relations the formation of such society is impossible. Speaking about the religious factor Islam, the last true religion sent to people through the Holy Koran written in the Arabic language was meant.

KƏLAMA GÖRƏ ALƏMİN YARADILIŞI

i.e.n. Aqil ŞİRİNOV

Aləmin yaradılışı problemi klassik kəlam kitablarında ciddi müzakirə obyektinə çevrilmiş ən önəmli məsələlərdən biridir. Cüveyninin (ö. 478/1085) yetkinlik yaşına çatanlar üçün şəriət baxımından lüzumlu olan ən ümdə şeyin aləmin bir başlangıcı olduğu görüşünə aparan doğru düşünmə fəaliyyəti olduğuna dair görüşü¹ kəlamçılardan bu məsələyə nə qədər əhəmiyyət verdiklərini göstərir. Biz bu məqalədə aləmin yaradılışı ilə bağlı kəlamçıların görüşlərini müzakirə edərək aşağıdakı suallara cavab tapmağa çalışacağıq:

1. Kəlamçılar “aləm” məfhumu ilə nəyi nəzərdə tuturlar?
2. Aləm əzəlidirmi (qədim), yoxsa sonradan yaradılıb?
3. Əgər aləm sonradan yaradılıbsa onda nədən (hansı maddədən) yaradılmışdır?

Yuxarıdakı suallara cavab verməzdən əvvəl klassik kəlam kitablarında qeyd olunan mövzunun hansı bölüm və fəsillər altında müzakirə olunduğuna dair məlumat vermək lazımdır. Mütəqəddimin (Qəzzalidən əvvəlki) dövrü kəlamçıları aləmin yaradılışı ilə əlaqəli mövzulardan əsasən “aləmin sonradan olması (hüdəs)”, “varlıqların qisimləri”, “ərəzlərin (aksidensiya) hüdəsu”, “cövhərin (substansiya) əzəli olmasının imkansızlığı”, “əl-cövhəru-l-fərd (atom)”, “aləmin əzəliliyini inkar edənlərin görüşləri”, “aləm haqqında insanlar arasındakı ixtilaflar”, “həyula (ilk maddə, materiya) və ünsürü qəbul edən filosofların görüşlərinin rəddi” və buna bənzər fəsillər altında bəhs ediblər. Bundan başqa, elm (bilgi), qüdrət, iradə, təkvin kimi ilahi sifətlərin (atributların) və “şey” məfhumunun müzakirə olunduğu bölümlərin də mövzu ilə əlaqəsi vardır.²

¹ İmamı-l-Hərəmeyn əl-Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, thq. M. Yusuf Musa-Əli Əbdülmünim Əbdülhəmid, Qahirə, 2002/1422, səh. 3.

² Bax. Əbu Mənsur əl-Maturidi, *Kitabu-t-Tövhid*, thq. Bəkir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005, səh. 25-62, 73-78, 92-99, 170-183, 211-268; Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, thq. Hüseyn Atay, Ankara, 2004, səh. 62-145; Cüveyni, *əş-Şamil*, Beyrut, 1999/1420, səh. 11-12, 23-115.

Mütəəxxirun (Qəzzalidən sonrakı) dövrü kəlam kitablarında isə mövzu daha çox “əl-umuru-l-ammə”³ bölümündə “qədimin (başlangıcı olmayan, əzəli) və muhdəsin (başlangıcı olan) xüsusiyyətləri”, “qədim bəhsləri”, “hadis (sonradan olan, başlangıcı olan) bəhsləri” və “zaman” başlıqları altında müzakirə olunmuşdur. Bu qısa məlumatdan sonra yuxarıdakı suallara cavab verməyə çalışaq.⁴

Aləmin Hüdusu (sonradan yaradılması): Aləmi “Allahdan başqa hər şey” kimi tərif edən kəlamçılar⁵ Aristotelin (b.e.ə. 384-322) irəli sürdüyü materiya-forma mərkəzli aləm anlayışına (hilomorfizm) qarşı cövhər-ərəz (substansiya-aksidensiya) mərkəzli atomçu (bölünməyən parça - əl-cuz əlləzi lə yətcəzzəu- الجزء الذي لا يتجزأ) bir aləm ideyasını mənimsəmişlər. Kəlamçıların bu anlayışı mənimsəyərək müdafiə etmələrinə səbəb olan ən əsas təkanverici güc aləmin sonradan olmasını və bunun öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olan bir Yaradıcı tərəfindən yaradıldığını dəlilləndirmə tələsidir. Cövhər-ərəz mərkəzli aləm anlayışı kəlamçıların bu dəlilləndirmədə ən təməl arqumenti olmaqla yanaşı onlara fizikadan metafizikaya keçmə imkanı da vermişdir. Kəlamçıların qeyd olunan anlayışı dəlilləndirmə tərzinə toxunmazdan əvvəl atomçu görüşün mənbəyi və onun kəlamdakı istifadə olunma tarixindən qısaca bəhs edək.

Kəlamın atom nəzəriyyəsinin qaynağı mövzusunda müxtəlif fikirlər irəli sürülüb. Bunlardan birincisi onun qədim yunan düşüncəsindən alındığına dair görüşdür. Bu görüşü müdafiə edənlərə görə kəlamda istifadə olunan bu nəzəriyyə qədim yunan filosoflarından biri olan Demokrit (b.e.ə. təq. 460-370) tərəfindən irəli sürülən və aləmin bölünməyən zərrəciklərdən yəni atomlardan ibarət olduğunu irəli sürən görüşə əsaslanmışdır. Mehmed Şemseddin kimi bəzi tədqiqatçılara görə isə kəlam atomçuluğu əsası filosof Kanada⁶ tərəfindən qoyulan hind atomçuluğuna daha yaxındır.⁷ Lakin yunan

³ Kəlam kitablarındakı “əl-umuru-l-ammə” bölümü bu elmin əsas mövzusu olan İslamın əqidə əsasları ilə əlaqəli bəhslərdən əvvəl gnesioloji və ontoloji mövzuların müzakirə olunduğu giriş xarakterli bölümdür. Kəlam kitablarında bu bölüm bəzən bir kitabın üçdə ikisini əhatə edəcək qədər geniş şəkildə müzakirə olunmuşdur.

⁴ Bax. Fəxrəddin ər-Razi, *Muhassal*, tərc. edən: Hüseyn Atay, səh. 78-81; Təftəzani, *Şərhu-l-Məqasid*, thq. Əbdürrəhman ‘Umeyra, II, 1-23, 179-197 ; Seyyid Şərif Cürçani, *Şərhu-l-Məvaqif*, thq. Mahmud Ömər əd-Dimyati, Beyrut, 1998/1419, III, 3-20, 181-203.

⁵ Nəsfəli, *Təbsiratu-l-Ədilla*, I, 62

⁶ Kanada bizim eradan 500 il əvvəl yaşamış bir hind filosofudur. O, maddənin daimi surətdə hərəkət edən çoxlu sayda kiçik və bəsit zərrəciklərdən ibarət olduğunu və bunların sonsuz bir şəkildə bölünməsinin mümkün olmadığını irəli sürmüşdür.

və hind ənənələrindəki görüşlərdən istifadə etsə də, kəlam atomçuluğu bu düşüncə sistemlərindəki atomçuluqdan bariz bir şəkildə fərqlənir. Materialist bir təmələ əsaslanan Demokritin atom anlayışına görə atomlar əzəli və əbədi olub nə yaradılmışlar nə də yox olacaqlar.⁸ Hind düşüncəsində də atomlar əzəlidir.⁹ Kəlam atomçuluğu isə atomların yaradılmışlığını və bundan çıxış edərək Allahın varlığının dəlilləndirilməsini mümkün edən özünəməxsus bir struktura malikdir. Bu isə kəlam atomçuluğunun məqsəd baxımından yunan və hind atomçuluqlarından tamamilə fərqli olduğunu göstərir.¹⁰

Aləmin cövhər və ərəzlərdən ibarət olduğuna dair görüşü İslam düşüncəsində ilk dəfə Cə'd ibn Dirhəm (ö.118/736) və Cəhm ibn Səfvanın (ö. 128/720) mənimsədiyi, daha sonra isə mötəzilə məzhəbinin qabaqcıl mütəfəkkirlərindən biri olan Əbu-l-Hüzeyl əl-Əllaf (ö. 235/850) tərəfindən sistemləşdirilərək kəlamı bir tezis kimi irəli sürüldüyü qəbul edilir. əl-Əllafın sistemi dörd əsasa istinad edirdi. Bunlar ərəzlər, onların hüdusu, cismin ərəzlərdən xali olmasının mümkün olmaması və başlanğıcı olmayan hadisələrin olmasının mümkün süzlüyü idi.¹¹ Sünni kəlamçılar içərisində isə bu nəzəriyyəni ilk qəbul edən İbn Küllab əl-Bəsri (ö. 240/857) olmuşdur.¹²

Kəlamı atom nəzəriyyəsinin qayəsinin aləmin yoxkən sonra var olduğunun və öz hərəkətlərində ixtiyar sahibi olan (fail-i muxtar) Allah tərəfindən yoxdan yaradıldığına isbatı olduğunu yuxarıda qeyd etmişdik. Kəlamçılardan bu metodu induktiv bir təmələ istinad edir. Nəticəyə çatmaq üçün onlar əvvəlcə ərəzlərin varlığını və onların hadis olduqlarını isbat edir, daha sonra da cövhərlərin ərəzlərsiz olmasının mümkün olmadığını və beləcə onların da hadis olduğunu əsaslandırırlar; ən nəhayət isə başlanğıcı

⁷ M. Şemsəddin, "Mütəkəllimîn və Atom Nazariyesi", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, I, 91-93

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, səh. 259

⁹ Çağır Karataş, *Bəklilâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, səh. 132

¹⁰ M. Şemsəddinə görə kəlamçılar aləmdə mövcud olan hər şeyin yeganə yaradıcısının və tənzimləyicisinin Allah olduğuna dair əqidəni əsaslandırmaq istədikləri üçün təbii olaraq aləmin varlıq səbəblərini nəticədə Allaha aparıb çıxaran münasib bir yol axtarmışlar. Bu nəticəyə çatmaq üçün izlənməsi mümkün olan ən münasib metodun isə kainatın yaradılmasındakı maddi ünsürün iştirak payını son həddə qədər azaltmağa imkan verən mənasib bir yol olduğunda şübhə yoxdur. Bu mənada kəlamçılar atom nəzəriyyəsini mənimsəyərək ona öz görüşlərini dəlilləndirməyə yarayan yeni bir forma vermişlər. Bax. M. Şemsəddin, *a.k.m.*, səh. 92-94

¹¹ M. Şemsəddin, *a.k.m.*, səh. 68

¹² İzmirli İsmail Hakkı, "Âlem", *İslam Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941, səh. 262-3

olmayan hadislərin olmasının mümkünsüzlüyünü dəlilləndirərək cövhər və ərəzlərin yoxdan yaradıldığını nəticəsinə gəlib çıxırlar. İndi bunlardan qısaca bəhs edək.

Kəlamçılara görə, aləm ərəzlərdən və onların daşıyıcısı olan cövhərlərdən ibarətdir və yalnızca maddə deyil, eyni zamanda məkan, zaman və hərəkət də atomlardan ibarətdir.¹³ Müxtəlif görüşlər olsa da, ərəz “başlı başına mövcud olmayan” və ya “cövhərdə var (qaim) olan mənə”¹⁴, cövhər isə “başlı başına var olan” şəklində tərif olunmuşdur. Cövhərin “başlı başına mövcud olan” şəklində tərif olunmasının səbəbi onun varlığın heç bir məhəllə (yer) ehtiyac olmadan gerçəkləşməsidir.¹⁵

Kəlamçıların əksəriyyəti cövhəri ikiye ayırır. Birinci növ cövhər mürəkkəb olmayan, nə aqli, nə kəsri (parçalanma və qırılma yolu ilə), nə də hissi baxımdan bölünməsinin düşünülməsi mümkün olmayan cövhər, yəni atomdur; kəlam istilahında buna “cövhər-i fərd” və “əl-cuz əlləzi lə yətacəzzəu (bölünməyən parça)” deyilir.¹⁶ Cövhərin ikinci növü isə atomlardan ibarət olan cismdir. İbrahim ibn Səyyar ən-Nəzzam (ö. 232/845) və Dıraq ibn Amr (ö. 200/815?) kimi mötəzilə alimləri bölünməyən bir parçanın olmasının mümkün olmadığına dair görüşü müdafiə etmişlərsə də, bu görüş kəlam ənənəsində o qədər də tərəfdar toplamamışdır.¹⁷

Kəlamçılar, zəruri olaraq bilindikləri üçün¹⁸ ərəzlərin var olduğuna dair əlavə bir dəlilləndirmənin lazım olmadığı görüşünü mənimsəməklə birlikdə mövzu ilə əlaqəli bəzi dəlillər də irəli sürmüşlər. Bu dəlillərdən biri belədir:

¹³ Mehmet Dağ, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1975, sayı 2, səh. 83; Zamanın cövhər və ya ərəz olması ilə əlaqəli mübahisələr haqqında bax. Fəxrəddin ər-Razi, *əl-Məbahisü-l-Məşriqiyyə*, thq. M. əl-Mu'tasim Billah əl-Bağdadi, Beyrut, 1990/1410, I, 765-768

¹⁴ Kəlam ənənəsindəki ərəzlə əlaqəli müxtəlif təriflər haqqında bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 52; Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Ərəz Nazariyesi”, *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6, səh. 72

¹⁵ Cövhərin bu tərfi bütün kəlam alimləri tərəfindən qəbul olunmamışdır. Məsələn, Əbu-l-Həsən əl-Əş'ari yalnızca Allahın başlı başına var olduğunu iddia edərək bu tərifə qarşı çıxmışdır. Bax. Nəşəfi, *Təfsiratu-l-ədillə*, I, 63; Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, Qahirə, 2002/1422, səh. 2

¹⁶ Kəlamçıların bu görüşü ilə Demokritin atom anlayışı arasında yaxınlıq var. Belə ki, Demokritə görə də atomlar istər məfhumı, istər məntiqi, istərsə də fiziki baxımdan bölünməzlər. Bax. Cevizci, *Felsefə Sözlüğü*, səh. 259

¹⁷ Nəzzam cövhərin varlığını inkar edir və aləmin bütövlükdə yeganə ərəz şəkli olan hərəkətdən ibarət olduğunu müdafiə edirdi.

¹⁸ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 61; Y. Sevki Yavuz, *a.k.m.*, səh. 73

biz bir cismin, öz varlığını davam etdirməklə birlikdə, əvvəlcə qara, sonra isə ağ rəngə büründüyünü müşahidə edirik. Onun ağ və qara rənglərə bürünməsinin iki səbəbi ola bilər: bu rəng dəyişməsi ya onun özündən (zat) və ya onun xaricindəki bir şeydən qaynaqlanır. Bunun onun özündən olması mümkün deyildir, çünki belə olan halda o həmişə qara olmalıdır. Özü qalmaqla birlikdə əvvəlcə qara olan cismin sonra ağa çevrilməsi həm onun özü səbəbi ilə ağ rəngə bürünmədiyini, həm də, daha öncə qara olmasının da özü səbəbilə deyil, yox olan bir xüsusiyyət səbəbilə olduğunun dəlilidir; bu xüsusiyyət də ərəzdır.¹⁹

Başqa bir dəlilə görə, cismin sükunət halından sonra əvvəlki yerindən ayrılaraq başqa bir yönə doğru hərəkət etdiyini müşahidə edirik. Zəruri olaraq bilirik ki, cövhərin öz cəhətinə məxsus olması zəruri deyil, mümkündür. Belə ki, onun ilk cəhətdə qalması imkansız bir hal deyildir. Onun bir cəhətdə yox olaraq başqa bir cəhətə məxsus olmasını lüzumlu edən bir zəruri ediciyə ehtiyac vardır. Bu isə ya cövhərin özü və ya onun xaricində olan bir şeydir. Birincisi imkansızdır, çünki cövhərin varlığı mütəmaddır (müstəmirru-l-vücut), mütəmadi olanın məxsus olduğu cəhət isə onunla birlikdə davam edir. Bu da öz növbəsində cövhərin bir cəhətdən başqa bir cəhətə keçməsinə mümkünsüz edir. Cövhərin bütün cəhətlərə olan nisbəti eyni dərəcədədir və özü eyni şəkildə qaldığı halda cəhətlərə olan nisbəti dəyişər. Elə isə onun müəyyən cəhətlərə məxsusluğunu təmin edəcək başqa bir zəruri ediciyə ehtiyac vardır. Belə olan halda isə cövhərə zaid (əlavə olan) başqa bir məna olmalıdır; bu da ərəzdır.²⁰

Ərəzlərin varlığının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ onların hadis olduqlarının, yəni varlıqlarının bir başlanğıcı olduğunun isbat edilməsidir. Bir çox kəlamçının irəli sürdüyü və artıq klassik hala gəlmiş bu dəlillərdən biri belədir: biz müəyyən bir cismin sakit bir vəziyyətdə olduğu halda daha sonra hərəkət etdiyini müşahidə edirik. Hərəkət və sükunun (sakit olma halının) ərəz olması isə məlumdur. Sakit bir halda olan cisimdə daha sonra hərəkət ortaya çıxır və o, hərəkət etməyə başlayır. Cisim sakit bir halda olanda onda hərəkət mövcud olmur. Hərəkət sonradan ortaya çıxır və biz bu

¹⁹ Nəsefi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, 73-74

²⁰ Dəlilin daha geniş versiyası üçün bax. Cüveyni, *əl-İrşad*, səh. 18-19; Mehmet Dağ, *İmam el-Haraməyni el-Cüveyni'nin Ələm və Allah Görüşü*, 1976, səh. 101-102; Bağdadi, *Usulu-d-din*, Beyrut, 1981/1401, səh. 36-38

ortaya çıxmanı müşahidə və hisslərin köməyi ilə bilirik. Bundan başqa, sükun daha öncə cismdə mövcud deyildi və daha sonra yeni hərəkət meydana gəldikdən sonra yox oldu. Bu durum bizə onun hadis olduğunu və qədim olmasının əsla mümkün olmadığını göstərir. Çünki qədimin yoxluq xüsusiyyətini qəbul etməsi imkansız bir şeydir. Bu bütün ərəzlərin hadis olduğunun dəlilidir.²¹ Sünni kəlamçılara görə hadis olan ərəzlər varlıqlarını iki anda davam etdirə bilməzlər və mütəmadi olaraq yaradılıb yox edirlər. Bir anda var olan ərəzlər yox olur və ikinci anda onların bənzərləri yaradılır. Onların davam etməsi yalnızca Allahın yenidən yaratmasından asılıdır.²² Bu, kəlamî terminologiyada “təcəddudu-l-əmsal (bənzərlərin yenilənməsi)” prinsipi kimi tanınır. Eyni zamanda bu anlayışa görə ərəz nə özü ilə, nə də başqa ərəzlərlə qaim ola bilməzlər; onlar yalnızca cövhərlə qaim olurlar.²³ Sünni kəlamçılardan fərqli olaraq mötəzilə kəlamçıları ərəzlərin öz varlıqlarını davam etdirmələrinin mümkün olduğunu irəli sürüblər.

Ərəzlərin hadis olduqlarının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ cövhərlərin onlardan xali olmasının mümkünsüz olduğunun və beləcə onların da hadis olduğunun dəlilləndirilməsidir. Buna görə cövhər hərəkət və sükun ərəzlərindən xali deyildir. Hadislərdən xali olmayan özü də hadisdir. Demək ki, cövhər də hadisdir.²⁴ Cövhər və ərəzlər hadis olduğu üçün onlardan ibarət olan aləm də hadisdir. Aləmin hüdusu ilə əlaqəli irəli sürülən bütün dəlillər kəlamçılar tərəfindən nəticədə Allahın varlığının isbatında bir müqəddimə kimi istifadə edilmişdir. Hüdus dəlili adı ilə məşhur olan bu dəlilləndirmə şəklində qısaca belədir: aləm ərəz və cövhərləri ilə birlikdə hadisdir. Hər hadisın bir muhdisi (yaradıcısı) vardır. Elə isə aləmin də bir muhdisi vardır; bu da Allahdır.²⁵

Kəlamçılar hadis və qədim məfhumları ilə nəyi nəzərdə tuturlar? Müxtəlif görüşlər olsa da qədim əsasən “varlığının başlanğıcı olmayandır” şəklində tərifi olunmuşdur.²⁶ Hadis isə “başlanğıcı olan”²⁷ və “əvvəli yoxluq olan” şəklində

²¹ Nəşəfi, *Təbsiratu-l-ədilla*, I, səh. 82-83

²² M.Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 96

²³ Bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 72-77

²⁴ Siyalkuti, *Haşiyəti ‘alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Mahmüd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III, 183

²⁵ Hüdus dəlili ətrafındakı müzakirələr haqqında bax. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kəlamçılarına və Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001, səh. 69-73, 80-93

²⁶ Bax. Nəşəfi, *Təbsiratu-l-ədilla*, I, 77

tərif olunan “zaman baxımından hadis” və “əvvəli başqası olan” şəklində tərif olunan “zat baxımından hadis” olmaqla ikiye ayrılmışdır. Kəlamçılar aləmin həm zat həm də zaman baxımından hadis olduğunu iddia edərək onu zat baxımından hadis olaraq qəbul edən məşşai (peripatetik) filosoflara qarşı çıxmışlar. Xüsusən mütəqəddimun dövrü kəlam kitablarında “əbhasu-l-hadis (hadis bəhsləri)” və “əbhasu-l-qadim (qədim bəhsləri)” sərlövhəli bölümlərdə məşşai filosofların aləmi zaman baxımından qədim olaraq qəbul etmələri tənqid olunmuş və onların bu mövzudakı dəlilləri çürüdülməyə çalışılmışdır. Görəsən Allahın sifətlərini qədim olaraq qəbul edən və bunun qədim varlıqların çoxluğuna (təəddudu-l-qudəma) yol açmayacağını irəli sürən sünni kəlamçıların aləmin zaman baxımından hüdusundakı israrlarının əsas səbəbi nədir? Bizə görə Fəxrəddin ər-Razi (ö. 606/1210) və Seyyid Şərif Cürcani (ö. 816/1413) kimi kəlamçıların da qeyd etdikləri kimi kəlamçıların aləmin hüdusunu, filosofların isə qədimliyini (qidəm) müdafiə etmələrinin əsas səbəbi hər ikisinin Tanrı anlayışından qaynaqlanmışdır. Belə ki, kəlamçılar Allahın “Fail-i muxtar” yəni öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olduğunu və onun fellərinin “var etmə məqsədindən” sonra gəldiyini və bu məqsədin yoxluğa bərabər olduğunu qəbul edirlər. Onlara görə Fail-i muxtarın bütün hərəkətləri məqsəd, ixtiyar və iradə kimi şeylərdən sonra gəlir. Başqa bir varlıqdan sonra gələnin isə hadis olması zəruridir. Əgər məqsəd və iradə hərəkətin varlığa çıxması halında olarsa onda bu var olan bir şeyi yenidən var etmək mənasına gəldiyi üçün taftalogiya (təhsilu-l-hasil-الحاصل) səbəb olar. Halbuki İslam filosoflarına görə, Allah zati baxımından zəruri edicidir (mucib bi-z-zat-موجب بالذات) və feilin ondan çıxması zəruri olub heç bir məqsəddən sonra deyildir. Qısacası, kəlamçılarla məşşai filosoflar arasındakı əsas anlaşılmazlıq birincilərin iradə və qüdrət sahibi olan Allahın “muxtar” olduğunu və Onun “mucib” olmasının mümkün olmadığını, ikincilərin isə bunun mümkün olduğunu qəbul etmələrindən qaynaqlanır.²⁸ Kəlamçılar aləmin qədimliyinin qəbul edilməsinin Allahın iradə və qüdrət sifətlərinə xələl gətirəcəyi təlaşını daşımışlar. Belə ki, “mucib bi-z-zat” olan bir tanrı bir şeyi yaradıb yaratmama azadlığına malik ola bilməz; Onun yaratması zəruridir. O,

²⁷ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 113

²⁸ Râzi, *Mühassal*, səh. 78; Cürçânî, *Şərhu-l-Məvaqif*, III, 181-183; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kəlam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, səh. 180-181

ortaya çıxmanı müşahidə və hisslərin köməyi ilə bilirik. Bundan başqa, sükun daha öncə cismdə mövcud deyildi və daha sonra yeni hərəkət meydana gəldikdən sonra yox oldu. Bu durum bizə onun hadis olduğunu və qədim olmasının əsla mümkün olmadığını göstərir. Çünki qədimin yoxluq xüsusiyyətini qəbul etməsi imkansız bir şeydir. Bu bütün ərəzlərin hadis olduğunun dəlilidir.²¹ Sünni kəlamçılara görə hadis olan ərəzlər varlıqlarını iki anda davam etdirə bilməzlər və mütəmadi olaraq yaradılıb yox edirlər. Bir anda var olan ərəzlər yox olur və ikinci anda onların bənzərləri yaradılır. Onların davam etməsi yalnızca Allahın yenidən yaratmasından asılıdır.²² Bu, kəlamî terminologiyada “təcəddudu-l-əmsal (bənzərlərin yenilənməsi)” prinsipi kimi tanınır. Eyni zamanda bu anlayışa görə ərəz nə özü ilə, nə də başqa ərəzlərlə qaim ola bilməzlər; onlar yalnızca cövhərlə qaim olurlar.²³ Sünni kəlamçılardan fərqli olaraq mötəzilə kəlamçıları ərəzlərin öz varlıqlarını davam etdirmələrinin mümkün olduğunu irəli sürüblər.

Ərəzlərin hadis olduqlarının dəlilləndirilməsindən sonrakı mərhələ cövhərlərin onlardan xali olmasının mümkün olmadığını və beləcə onların da hadis olduğunun dəlilləndirilməsidir. Buna görə cövhər hərəkət və sükun ərəzlərindən xali deyildir. Hadislərdən xali olmayan özü də hadisdir. Demək ki, cövhər də hadisdir.²⁴ Cövhər və ərəzlər hadis olduğu üçün onlardan ibarət olan aləm də hadisdir. Aləmin hüdusu ilə əlaqəli irəli sürülən bütün dəlillər kəlamçılar tərəfindən nəticədə Allahın varlığının isbatında bir müqəddimə kimi istifadə edilmişdir. Hüdus dəlili adı ilə məşhur olan bu dəlilləndirmə şəkli qısaca belədir: aləm ərəz və cövhərləri ilə birlikdə hadisdir. Hər hadisın bir muhdisi (yaradıcısı) vardır. Elə isə aləmin də bir muhdisi vardır; bu da Allahdır.²⁵

Kəlamçılar hadis və qədim məfhumları ilə nəyi nəzərdə tuturlar? Müxtəlif görüşlər olsa da qədim əsasən “varlığının başlanğıcı olmayandır” şəklində tərifi olunmuşdur.²⁶ Hadis isə “başlanğıcı olan”²⁷ və “əvvəli yoxluq olan” şəklində

²¹ Nəşəfi, *Təbsiratu-l-adillə*, I, səh. 82-83

²² M.Şemseddin, *a.k.m.*, səh. 96

²³ Bax. Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 72-77

²⁴ Siyalkuti, *Həşiyətin ‘alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Məhmûd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III, 183

²⁵ Hüdus dəlili ətrafındakı müzakirələr haqqında bax. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kəlamçılarına və Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001, səh. 69-73, 80-93

²⁶ Bax. Nəşəfi, *Təbsiratu-l-adillə*, I, 77

tərif olunan “zaman baxımından hadis” və “əvvəli başqası olan” şəklində tərif olunan “zat baxımından hadis” olmaqla ikiye ayrılmışdır. Kəlamçılar aləmin həm zat həm də zaman baxımından hadis olduğunu iddia edərək onu zat baxımından hadis olaraq qəbul edən məşşai (peripatetik) filosoflara qarşı çıxmışlar. Xüsusən mütəqaddimun dövrü kəlam kitablarında “əbhasu-l-hadis (hadis bəhsləri)” və “əbhasu-l-qadim (qədim bəhsləri)” sərlövhəli bölümlərdə məşşai filosofların aləmi zaman baxımından qədim olaraq qəbul etmələri tənqid olunmuş və onların bu mövzudakı dəlilləri çürüdülməyə çalışılmışdır. Görəsən Allahın sifətlərini qədim olaraq qəbul edən və bunun qədim varlıqların çoxluğuna (təddudu-l-qudəma) yol açmayacağını irəli sürən sünni kəlamçıların aləmin zaman baxımından hüdusundakı israrlarının əsas səbəbi nədir? Bizə görə Fəxrəddin ər-Razi (ö. 606/1210) və Seyyid Şərif Cürəni (ö. 816/1413) kimi kəlamçıların də qeyd etdikləri kimi kəlamçıların aləmin hüdusunu, filosofların isə qədimliyini (qidəm) müdafiə etmələrinin əsas səbəbi hər ikisinin Tanrı anlayışından qaynaqlanmışdır. Belə ki, kəlamçılar Allahın “Fail-i muxtar” yəni öz hərəkətlərində seçmə azadlığına sahib olduğunu və onun fellərinin “var etmə məqsədindən” sonra gəldiyini və bu məqsədin yoxluğa bərabər olduğunu qəbul edirlər. Onlara görə Fail-i muxtarın bütün hərəkətləri məqsəd, ixtiyar və iradə kimi şeylərdən sonra gəlir. Başqa bir varlıqdan sonra gələnin isə hadis olması zəruridir. Əgər məqsəd və iradə hərəkətin varlığa çıxması halında olarsa onda bu var olan bir şeyi yenidən var etmək mənasına gəldiyi üçün taftalogiya (təhsilu-l-hasil-الحاصل) səbəb olar. Halbuki İslam filosoflarına görə, Allah zati baxımından zəruri edicidir (mucib bi-z-zat-بالذات) və feilin ondan çıxması zəruri olub heç bir məqsəddən sonra deyildir. Qısacası, kəlamçılarla məşşai filosoflar arasındakı əsas anlaşılmazlıq birincilərin iradə və qüdrət sahibi olan Allahın “muxtar” olduğunu və Onun “mucib” olmasının mümkün olmadığını, ikincilərin isə bunun mümkün olduğunu qəbul etmələrindən qaynaqlanır.²⁸ Kəlamçılar aləmin qədimliyinin qəbul edilməsinin Allahın iradə və qüdrət sifətlərinə xələl gətirəcəyi təlaşını daşımışlar. Belə ki, “mucib bi-z-zat” olan bir tannı bir şeyi yaradıb yaratmama azadlığına malik ola bilməz; Onun yaratması zəruridir. O,

²⁷ Cüveyni, *əş-Şamil*, səh. 113

²⁸ Râzi, *Muhassal*, səh. 78; Cürəni, *Şərhu-l-Məvaqif*, III, 181-183; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kəlam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, səh. 180-181

illətdir (səbəb) və məlul (səbəb olunan) ondan zəruri olaraq çıxar. Məlulun illətlə birlikdə var olması zəruridir. Bu anlayış Allahın iradə sahibi olmasını və seçmə azadlığını yox edərək Onun qüdrət sifəti ilə vəsfənmədiyini göstərir. Halbuki bu xüsusiyyət Quranın Allaha istinad etdiyi ən əsas atributlardan biridir.

Kəlamçılar aləmin yaradılışında elm, iradə və qüdrət sifətlərinin təsirli olduğunu qəbul edirlər. Maturidilər buna təkvin sifətini də əlavə edirlər. Buna görə Allah hər şeyi, hətta yox olanı (mə'dum) belə əzəli bilgisi ilə bilir. Lakin məşşailərin iddia etdikləri kimi onun bilgisi yaratması manasına gəlməz. Tanrı bir şeyi bildiyində o şey bütün varlıq şərtlərini hazırlayaraq var olmaz. Bir şeyin yaradılması üçün onu bənzərlərindən ayırmağı və müəyyən bir vaxtda yaratmağı təmin edən iradənin və istəniləni yaratma qüdrətinin²⁹ olması lazımdır. Bu mənada mümkün³⁰ varlıqların bir təsir ediciyə ehtiyac səbəbinin əzəli imkan olduğunu qəbul edən məşşai filosoflardan fərqli olaraq kəlamçılar bu illətin hüdus olduğunu müdafiə ediblər.³¹

Kəlamçılar iradə olunan (murad) olmadan iradənin, qüdrət yetirilən (məqdur) olmadan da qüdrətin olmasının mümkün olmadığına, bundan başqa qədim bir iradədən hadis bir feilin meydana gəlməsinin imkansızlığına dair etirazlara Allahın iradəsi ilə bəşərin iradəsi arasındakı fərqi diqqət çəkərək cavablandırmağa çalışmışlar.³² Bundan başqa, problemi həll etmək üçün əzəli sifətlə sonradan olan fel arasına "zamani aidiyyəti" qoymaqladırlar. Beləcə fellər əzəli iradə və qüdrət sifətlərinin zaman içindəki gerçəkləşməsindən ibarət olmaqla, sifətlərin əzəliliyi isə fellərin də əzəli olmalarını zəruri etməməkdədir.³³

²⁹ İradə ilə qüdrət arasında fərq olmadığını irəli sürənlərə cavab olaraq Razi qüdrətin bir şeyin yaradılmasında təsirli olduğunu, lakin zamanın dəyişməsi ilə dəyişmədiyini və bu mənada bir şeyin müəyyən bir zamanda var olmasında qüdrət deyil iradənin təsirli olduğunu qeyd edir. Bax. Razi, *Mə'alimu Usuli-d-din*, thq. Səmih Dağım, Beyrut, 1992, səh. 44

³⁰ Mümkün belə tərif olunmuşdur: zatına nisbətli varlığı və yoxluğu eyni olan, varlığı və yoxluğu imkan daxilində olan.

³¹ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcəni* (nəşr olunmamış dissertasiya), İstanbul, 2006, səh. 57-59; Halife Keskin, "İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, 2001, sayı 1, səh. 70

³² Bax. Qəzzali, *Təhəfütü-l-Fələsifə*, tərc.ed. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu, İstanbul, 2005, səh. 19.

³³ Halife Keskin, *a.k.m.*, səh. 78.

Kəlamçılar aləmin zaman baxımından hadis olduğunu qəbul etməklə zamanın da hadisliyini mənimsəmişlər.³⁴ Belə ki, aləm Allahdan başqa hər şey olduğu üçün zaman da hadis olmalıdır. Aləm zamanda yaradılıb, zaman da onunla birlikdə var olub. Zaman da məkan kimi sonludur və bir başlanğıca sahibdir. Qəzzali, məşşai filosofların “Allah zaman baxımından aləmdən əvvəldir deyilsə onda bu, aləm və zaman var olmadan öncə aləmin olmadığı sonsuz bir zamanın var olduğu mənasına gələr”³⁵ şəklindəki etirazlarına qarşı bir kəlamçı kimi belə cavab verir:

Zaman sonradandır və yaradılmışdır; ondan öncə əsla heç bir zaman yoxdur. “Allah aləm və zamandan öncədir” sözümlərinin mənası ondan ibarətdir ki, “Allah vardı, aləm isə yoxdu, sonra Allah yenə vardı və onunla birlikdə aləm də var oldu”; “O vardı və aləm yoxdu” sözümlərinin mənası “Yaradıcının zəti var idi və aləmin zəti yox idi”; “O vardı, Onunla birlikdə aləm də vardı” sözümlərinin mənası isə “yalnızca iki zətin var olmasıdır”. Bu halda biz “əvvəl olma” sözü ilə sadəcə Onun var olmadakı təkliliyini nəzərdə tuturuq; aləm isə tək bir şəxs kimidir. Əgər biz məsələn, “Allah vardı İsa yoxdu; sonra O var olmağa davam edərkən Onunla birlikdə İsa da var oldu” desəydik bu ifadə yalnızca bir zətin varlığını, digərinin yoxluğunu, sonra da iki zətin var olduğu mənasını ehtiva edər, üçüncü bir şeyin varlığını zəruri etməzdi. Hər nə qədər xəyal gücü (vəhm) üçüncü bir şeyi, yəni zamanı nəzərdə tutmadan qane olmasa da, xəyal gücünün səhvlərinə dəyər verilməz.³⁶

Qəzzalının son cümləsi insan ağı üçün zamanın yoxluğunu düşünməyin nə qədər çətin olduğunu etirafıdır. Zira insan zaman məfhumunu bir kənara qoyaraq düşünə bilməz.

Qəzzali zamanın gerçəkliyini qəbul etsə də, Ədududdin əl-İci (ö. 756/1355) kəlamçıların “dünənin bu gündən əvvəl olmasının yalnızca

³⁴ Kəlamçıların əksəriyyəti zamanı “onunla məlum olmayan yenilənin ölçüldüyü məlum yenilənən (متجدد معلوم مقدر به متجدد غير معلوم)” şəklində tərif etmişlərə də (bax. Təftəzani, *a.k.a.*, II, səh. 188), kəlam ənənəsində müxtəlif zaman tərifləri mövcuddur. Məsələn Əbu-l-Hüzeyl əl-Əlafa görə zaman “işlər arasındakı fərq”, Əbu Əli əl-Cübbai və Bəlxıyyə görə isə “fələyin hərəkətidir”. Bax. Hüsəmuddin əl-Alusi, “əz-Zəmənu fi fikri-d-dini və-l-fəlsəfiyyi-l-qadim”, *Aləmu l-Fikr*, Küveyt, 1977 (Avqust-Sentyabr), VIII cild, II sayı, səh. 453.

³⁵ Qəzzali, *a.k.e.*, səh. 32.

³⁶ Qəzzali, *a.k.e.*, səh. 32.

zamani bir əvvəllik ola biləcəyini, bunun da 'zamanın da bir zamanı var' mənasına gələrək təsəlsülə³⁷ səbəb olacağını" irəli sürərək zamanı inkar etdiklərini qeyd edir.³⁸ Kəlamçılardan əksəriyyəti zamanın nisbi bir məfhum olduğunu müdafiə etmişdir.³⁹ Onlara görə zamanın varlığı cism və hərəkətlərin varlığına bağlı olub onlardan ayrı bir varlığa sahib deyildir.

Yoxdan yaratma: Aləmin bütün hissələri ilə birlikdə hadis olduğunu dəlilləndirdikdən sonra onun nədən yaradıldığı, yaradılışda hansısa bir ilk maddədən bəhs etməyin mümkünlüyü sualı ortaya çıxır. Kəlamçılardan buna cavabı "xeyr"-dir. Onlar *creatio ex nihilo* anlayışını qəbul edərək aləmin yoxdan yaradıldığını irəli sürüblər. Kəlamçılar arasında yoxdan yaratma mövzusunda yekdillik olsa da, yoxluğa verdikləri mənə baxımından onlar bir-birlərindən ayrılırlar. Əş'ari və maturidilər yoxluqla mütləq mənada yoxluğu (العدم المحض -*al-adəmu-l-məhz*) nəzərdə tutmuşlar. Onlara görə aləmin yaradılışında hansısa bir ilk maddədən bəhs etmək mümkün deyil. Allah aləmi yoxluqla əlaqəli qüdrəti ilə⁴⁰ yoxdan yaratmışdır. Bu mənada başda məşşailər olmaqla müxtəlif fəlsəfi məktəblərin irəli sürdüyü "həyula" anlayışı kəlamda qəbul olunmamışdır. Mütəqaddimun dövründən etibarən kəlam kitablarında "həyulanı qəbul edənlərə rəddiyyə" başlığı altında bu görüşü müdafiə edənlərə qarşı dəlillər irəli sürülüb.

Bəs elə isə kəlamçılar yoxdan yaratma fikrini necə əsaslandırıblar? İzmirli İsmail Hakkı kəlamçıların bu görüşə atom, yer tutma (تحيز -*təhəyyuz*) və boşluq (خلاء -*xalə*)⁴¹ məfhumlarından çıxış edərək çatdıqlarını qeyd edir. Ona görə kəlamçılar fizikadan metafizikaya atom və *xalə* məfhumları ilə keçirlər. Belə ki, kəlamçılar atomları və onların hərəkət etdiyi boşluğu isbat etməklə aləmin hüdusunu, aləmin hüdusu ilə də Allahın varlığını isbat edirlər. Onlara görə atomlar yer tuturlar, yer tutma isə boşluq (*xalə*) olub yoxluqdan ibarətdir. Beləcə atomların məhəlli (tutduğu yer) yoxluq olmaqdadır. Atomların məhəldən xali olmaları mümkün olmadığı üçün yoxluqdan sonra gəlməlidirlər. Beləcə "yoxluqdan" sonra gələn atomlar

³⁷ Təsəlsül səbəblər zincirinin sonsuza qədər bir silsilədə davam etməsidir.

³⁸ Bax. İci, *al-Məvaqif*, Qahirə: Məktəbətu-l-Mütənəbbi, [tarixsiz], səh. 108-109.

³⁹ Təhanəvi, *Kəşşafu İstilahati Fənnin*, thq. Əli Dahruc, Beyrut, 1996, I, 910.

⁴⁰ Bax. İbn Fərək, *Mücarredü Maqaləti-ş-Şeyx Əbi-l-Həsən al-Əş'ari*, thq. Daniel Gımarət, Beyrut, 1987 səh. 253

⁴¹ Xalə məfhumu haqqında bax. İlhan Kutluer, "Halâ", *DİA*, XV, səh. 221-225

hadis olmaqda və hadis olduqları üçün də Fail-i muxtar olan Allaha ehtiyac duymağdadırlar.⁴²

Yoxdan yaratma anlayışını qəbul edən kəlamçılar əslində bunu anlamağın və qavramağın çətin olduğunun fərqləndirlər. Məsələn, maduridi kəlamının ikinci ən önəmli alimi olan Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi (ö. 508/1115) aləmin sonradan olduğunu dəlilləndirdikdən sonra bu mövzudakı etirazlara qarşı belə cavab verməkdədir:

“Heç bir şey olmadan bir şeyin olması (وجود الشيء لا من شيء) ağla uyğun deyil” görüşünə qarşı belə deyirik: biz onu əqli dəlillə isbat etdik. Əqli olan (məqul) sübutu əqli dəlil vasitəsilə gerçəkləşəndir. (Yoxdan yaratma) vəhmi deyil əqlidir. Çünki vəhm hissın nəticələrindəndir. Belə ki o (vəhm) hissə yox olduğdan sonra hiss olunanın surətinin düşüncədə iz salmasıdır. Hisslərlə dərk olunmayan vəhmə təsəvvür oluna bilməz. Qeyblərlə (metafizika) əlaqəli məlumat əldə etmə yolu isə hiss deyil ağıldır. Hiss baxımından gizli olanı hissi faktlarla bilmək istəyən o şeyi bilinməsi üçün qoyulmuş bilgi səbəbləri xaricində olan bir şeylə bilmək istəyir və (bu) şəxs rəngləri qulağı ilə, səsləri gözü ilə, cismlərin dadlarını da əli ilə ayırd edən kimidir. Bu isə ifrat cəhalətdən başqa bir şey deyildir.⁴³

Yuxarıdakı parçadan da görüldüyü kimi Nəsəfi əqli olanla hissi olanı bir-birindən ayıraraq heç bir material olmadan var edilməyi birinci kateqoriyada dəyərləndirir. Bu, yoxdan yaradılışın yalnızca əqlən imkansız olmadığını bilə biləcəyimizi, lakin hissi faktlardan çıxış edərək onun dəlilləndirilməsinin mümkün olmadığını göstərir.

Mötəzilənin Bağdad məktəbinə mənsub olan kəlamçılar sünni kəlamçılarla eyni görüşü bölüşsə də, eyni məzhəbin Bəsrə məktəbi bu mövzuda fərqli görüşlər irəli sürmüşdür. Onlar aləmin yoxdan yaradıldığını qəbul etsələr də, “yox” məfhumuna verdikləri mənə baxımından digər kəlamı düşüncə məktəblərindən ayrılmışlar. Bu məktəbə görə sübut (sabit olma) və nəfy (mənfilik) varlıq (vücud) və yoxluqdan (ədəm) daha geniş məfhumdurlar. Bu mənada var olmayan amma var olma potensialını daşıyan şeylər (mümkün mə`dum) var olmasalar da sabitdirlər. Əslində “yox olanın”

⁴² İzmirlı, a.k.ə., səh. 179-181

⁴³ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, səh. 99

“şey” məfhumunun əhatə dairəsinə girdiyini irəli sürmək “yoxdan yaratma” problemini həll etmək məqsədindən qaynaqlanır.⁴⁴ Bu məktəbin bütün mə’dumları deyil yalnızca “mümkün mə’dumlar”-ı “şey” məfhumunun əhatə dairəsində qəbul etməsi bu iddianı daha da qüvvətləndirməkdədir. Belə ki, var olmayan, lakin sonradan var olma potensialını daşıyan “mümkün mə’dumlar”-a “şey” demək onları bir baxımdan varlıqla əlaqələndirmə mənasına gəlir. Bu, yoxdan yaratmanı, “mütləq yoxdan yaratma” fikrini rədd edərək əsaslandırma tələşindən qaynaqlanır. Beləcə Bəsrrə mötəziləsi “yoxdan ancaq yox çıxar (ex nihilo nihil fit)” etirazını cavablandırmağa çalışmışdır. Başda əş’arilər olmaqla digər məktəblərə mənsub olan kəlamçılar Bəsrrə mötəziləsinin bu müddəasına qarşı çıxmışlar. Bəsrrə mötəziləsinin qeyd olunan görüşünə etiraz edən digər kəlamçıların əsas qorxusu mə’duma “şey” deyilsə Allahla birlikdə ikinci bir qədimin olacağı və beləcə Tövhid əqidəsinin zədələnməsidir. Nəsəfiyə görə mötəzilənin bu mövzudakı əsas səhvi hissi-əqli bölgüsü aparmamasından və hisslərlə dərk olunmayanların əqlən də dərk olunmasının mümkün olmadığı fikrini müdafiə etməsindən qaynaqlanır.⁴⁵

Görəsən Quranda açıq bir şəkildə qeyd olunmamasına baxmayaraq kəlamçılar yoxdan yaradılış doktrinasını müdafiə etməyə sövq edən əsas amillər nələrdir? Bizə görə onların bu görüşü müdafiə etmələrinin əsas səbəbi aləmin yaradılışında hansısa bir ilk maddənin qəbul edilməsinin Allahla birlikdə ikinci bir qədimin qəbul edilməsinə aparıb çıxaracağı və bundan başqa, işi yalnızca maddəyə şəkil (forma) verməkdən ibarət olan bir tanı anlayışına səbəb olaraq bütövlükdə Quranın ruhuna hakim olan “Fail-i muxtar” Allah anlayışını zədələyəcəyi qorxusudur. Məhz bu tələş səbəbilə Plotinosdan (b.e.ə. 205-270) bəri var olan, Fərabî, İbn Sina kimi məşşai filosoflar tərəfindən də qəbul olunan “südür nəzəriyyəsi” və bu nəzəriyyənin “birdən ancaq bir çıxar”⁴⁶ prinsipi kəlamçılar tərəfindən İslama zid bir

⁴⁴ “Yoktan yaratma” sadəcə âlemin ilk yaratılışı deyil, aynı zamanda yok olan cesetlerin yeniden var edilmesi bağlamında cismânî haşrin imkanıyla ilgili bir sorundur

⁴⁵ Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, I, səh. 100.

⁴⁶ Bu prinsipi qısaca belə xülasə etmək mümkündür: Səbəb və səbəblilər nəticədə “zəruri varlıq”-da bitir ki, bu varlıq da bəbu ilkeyi kısaca şöyle özetlemek mümkündür: İllet ve maluller sonda “zorunlu varlık”-ta bitmektedir ki, basit olan bu varlıq bütün cəhət və yönərdən mücərrəddir. Belə olan bir varlıqdan ancaq özü kimi tək bir basit varlıq südür edə bilər. Əks təqdirdə zəruri varlıq basit deyil mürəkkəb olar. Südür nəzəriyyəsinə görə zəruri

düşüncə kimi qəbul olunmuşdur. Bu mənada özü də məşşai ənənəyə mənsub bir mütəfəkkir olan və filosofların məramını açıqlamaq üçün “birdən ancaq bir çıxar” prinsipi ilə əlaqəli bir risalə (traktat) yazan Nəsirəddin Tusinin (ö. 672/1274) belə özünün *Fusul* adlı əsərində bu prinsipi bir kəlamçı kimi tənqid etməsi düşündürücüdür. Tusiyə görə Tanrıdan çıxan “ilk ağıl”-dakı çoxluğun (kəsrət) süduru (çıxması) mövzusunda iki ehtimal ola bilər. Birincisi, bu çoxluğun Allahdan südur etməsidir ki, onda bunların “bir”-dən südur etmələri lazım gəlir. İkincisi, onların Allahdan başqa bir şeydən südur etməsidir ki, belə olan halda zəruri varlığın (Vacibu-l-vücut-Tann) tək olmaması lazım gəlir. Üçüncü ehtimal isə hansısa bir çoxluğun var olmadığıdır. Tusiyə görə belə olan halda da var olmayan bir çoxluğun var olanlara təsirinin qəbul edilməsi lazım gəlir ki, bu da mümkün deyildir. Tusi qeyd olunan üç ehtimalın mümkünsüzlüyünü ortaya qoymaqla südur nəzəriyyəsinin doğru olmadığı nəticəsinə çatır.⁴⁷

Nəticə olaraq kəlamçıların aləmin yaradılışı ilə əlaqəli görüşlərini qısaca belə ifadə etmək mümkündür: hadis olan cövher və ərazilərdən ibarət olan aləm “Fail-i muxtar” olan Allah tərəfindən yoxdan yaradılmışdır. Aləm həm zat, həm də zaman baxımından hadisdir. Tanrının “Fail-i muxtar” olması kəlamın ən ümdə prinsiplərindən biridir və məşşailərdən fərqli olaraq kəlamçıların “zaman baxımından hüdəs” anlayışını mənimsəyərək aləmin qədim olmasının mümkün olmadığını müdafiə etmələrindəki ən əsas amildir. Belə ki, kəlamçılara görə vəzifəsi var olan materiyaya forma verməkdən ibarət olan və aləmi “südur” yolu ilə yaratdığı güman olunan “Mucib bi-z-zat” bir tanrı anlayışı Qurana uyğun deyildir. Bundan başqa kəlamçılar “Mucib bi-z-zat” tanrı anlayışının iradə və qüdrət kimi ilahi sifətlərə də xələl gətirəcəyini düşünmüşlər.

varlıqdan ilk olaraq imkan və varlıqdan ibarət olan çoxluğu ehtiva edən tək bir ağıl südur etmişdir. Bu ağıldan da başqa bir ağıl və nəfs, bundan başqa həyula və surəttən (materiya və forma) ibarət olan fəlek südur etmişdir.

⁴⁷ Bax. Tusi, *Fusul* (Abdullah Nemətin *əl-Ədillətu-l-Celiyyə fi Şərhi Fusuli-n-Nasiriyyə* adlı əsəri ilə birlikdə), Beyrut, 1987, səh. 65

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Alusi, Hüsamuddin, “əz-Zəmənu fi fikri-d-dini və-l-fəlsəfiyyi-l-qadim”, *Aləmu'l-Fikr*, Küveyt, 1977 (Avqust-Sentyabr), VIII cild, sayı 2.

Bağdadi, Əbdülqahir, *Usulu-d-din*, Beyrut, 1981/1401.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002.

Cürcani, Seyyid Şərif, *Şərhu-l-Məvaqif*, thq. Mahmud Ömər əd-Dimyati, Beyrut, 1998/1419, III.

Cüveyni, *aş-Şamil*, thq. Abdullah Mahmud Muhamməd Ömer, Beyrut, 1999/1420.

Cüveyni, *Kitabu-l-İrşad*, təhqiq edən: M. Yusuf Musa-Əli Əbdülmunim Əbdülhəmid, Qahirə, 2002/1422.

Dağ, Mehmet, “Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1975, sayı 2.

Dağ, Mehmet, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, 1976.

İbn Furək, *Mucərrədu Maqaləti-ş-Şeyx Əbi-l-Həsən əl-Əş'ari*, thq. Daniel Gımarət, Beyrut, 1987.

İci, Ədududdin, *əl-Məvaqif*, Qahirə: Məktəbatu-l-Mütənəbbi, [tarixsiz].

İsmail Hakkı, İzmirli, “Âlem”, *İslam Türk Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941.

İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.

Karataş, Çağfer, *Bâkıllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.

Keskin, Halife, “İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana, 2001, sayı 1.

Kutluer, İlhan, “Halâ”, *DİA*, XV.

Qəzzali, Əbu Hamid, *Təhafutu-l-Fəlasifə*, tərc.ed. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu, İstanbul, 2005.

Maturidi, Əbu Mənsur, *Kitabu-t-Tövhid*, Thq. Bəkir Topalğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2005.

Nəsəfi, Əbu-l-Muin, *Təbsratu-l-ədillə*, təhqiq edən: Hüseyn Atay, Ankara, 2004.

Razi, Fəxrəddin, *əl-Məbahisu-l-Məşriqiyyə*, thq. M. əl-Mu'tasim Billəh əl-Bağdadi, Beyrut, 1990/1410, I.

Razi, Fəxrəddin, *Muhassal*, tərc. edən: Hüseyin Atay, Ankara, 2002.

Razi, Fəxrəddin, *Mə'alimu Usuli-d-din*, thq. Səmih Dağım, Beyrut, 1992.

Siyalkuti, *Haşiyətu 'alə Şərhi-l-Məvqif*, thq. Mahmūd Ömər əd-Dəmyati, Beyrut, 1998/1419, III.

Şemseddin, M., "Mütəkəllimîn ve Atom Nazariyesi", *Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı 1.

Təftəzani, Sə'duddin, *Şərhu-l-Məqasid*, thq. Əbdürrəhman 'Umeyra, Beyrut, 1989/1409, II.

Təhanəvi, *Kəşşafu İstilahati Fünun*, thq. Əli Dahruc, Beyrut, 1996, I.

Topaloğlu, Bekir *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 2001.

Tusi, Nəsirəddin, *Fusul* (Abdullah Nemətin *əl-Ədillətu-l-Celiyyə fi Şərhi Fusuli-n-Nasiriyyə* adlı əsəri ilə birlikdə), Beyrut, 1987.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî* (nəşr olunmamış dissertasiya), İstanbul, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İslam Kelamında Ərəz Nazariyesi", *MÜİFD*, İstanbul, 1987-8, Sayı 5-6.

RESUME

CREATION IN ISLAMIC THEOLOGY (KALAM)

Aqil SHIRINOV

The question of the creation of the universe occupies a central place in kalamic books. al-Juwayni (d. 478/1085) emphasizes that the most important thing in Islam is the meditation on the creation of the universe. It shows how important was the problem for the kalamic scholars (*mutakallimin*). In this article we will discuss the opinions of pre-Ghazali kalamic scholars on the creation of the universe and will seek answers to the following questions: What do Islamic theologians mean with the universe (العالم)? Does the universe have any beginning or not? If the universe has a beginning, what substance it was created from?

ON QİRAƏT İMAMI VƏ ONLARIN RAVİLƏRİ

Mirniyaz MÜRSƏLOV*

Qiraət elmi haqqında ilk əsərləri Əbu Übeyd əl-Qasım ibn Səllam (ö. 828), Əbu Cəfər ət-Təbəri (ö. 922) və Əbu Xatim əs-Sicistani (ö. 868) yazdıqları zaman qiraətlər daha “Yeddi Qiraət” və ya “On qiraət” deyə sistemləşdirilməmişdi. Ona görə də onlar öz əsərlərində yeddi və ya on deyil daha çox qiraətin adını çəkmişdilər.¹ Ancaq hicri ikinci əsrin əvvəllərində xilafət ərazisində fərqli şəhərlərdə fərqli qiraətlərin müsəlmanlar tərəfindən mənimsənilməyə başlanması ilə “Yeddi Qiraət” geniş yayılmağa başlamışdır.² Beləliklə də, Məkkədə Abdullah ibn Kəsirin, Mədinədə Nəfinin, Şamda ibn Amirin, Bəsrədə Əbu Əmr və Yaqubun, Kufədə isə Həməzə və Asımın qiraətləri məşhurlaşmışdır.³

Hicri üçüncü əsrdə Əbu Bəkr ibn Mücahid (ö. 935) bunları “Yeddi Qiraət” olaraq təsis etmişdir.⁴ O, Yaqub əl-Hədrəminin yerinə yeddinci qiraət imamı olaraq əl-Kisaini seçmişdir.⁵ Sonradan əl-Bəğavi (ö. 1116) bu yeddi qiraətə, digər üçün də Yaqub əl-Hədrəmi, Xələf ibn Hişam ibn Sələb və Əbu Cəfər ibn Qaqanın qiraətlərini əlavə edərək onların sayını ona çatdırmışdır.⁶ Bu imamların qiraətlərini rəvayət edən çoxlu raviləri olsa da, qiraətlə bağlı yazılmış əsərlərdə onların sayı məhdudlaşdırılaraq ikiyə endirilmişdir. Biz bu məqalədə on qiraət imamının və onların hər birinin iki ravisinin həyat və yaradıcılıqlarını, qiraətlərinin istinadını tədqiq etməyə çalışmışıq.

* Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Müəllimi

¹ Mustafə Sadiq Rafii, *İcazul-Qur'an vəl-Bəlağatin-Nəbəviyyə*, 52

² Sübhis-Salih, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 281

³ Zərqani, *Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Qur'an*, I, 409

⁴ Zərkeşi, *əl-Bürhan fi Ulumil-Qur'an*, I, 330

⁵ Mustafə Sadiq Rafii, *İcazul-Qur'an vəl-Bəlağatin-Nəbəviyyə*, 52

⁶ Sübhis-Salih, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 280-281

I. NAFİ

Əbu Rüveym Nafi ibn Əbdirrəhman ibn Əbi Nueym əl-Leysi 689-cu ildə Misirdə anadan olmuşdur.⁷ Əslən İsfahanlı olan Nafi Mədinə qiraət imamıdır. Qiraət elmini ərz yolu ilə özünün də ifadəsinə görə 70-ə yaxın Mədinəli tabiundan öyrənmişdir. Mədinədə yaşamış və 70 ildən çox qiraət elminin tədrisi ilə məşğul olmuşdur. Onun qiraəti mütəvatir qiraətlərdəndir və sənədi Məhəmməd peyğəmbərə gedib çıxır.

Qiraətinin istinadına gəlincə, o, qiraətini Əbu Cəfər Yezid ibn əl-Qaqa, Əbu Davud Əbdürrəhman ibn Hörmüz əl-Ərac, Şeybə ibn Nisah, Əbu Əbdilləh Müslim ibn Cündəb əl-Hüzəli, Əbu Yezid ibn Rumandan almış, onlar da Əbu Hüreyrə, Abdullah ibn Əyyaş ibn Əbi Rabiədən öyrənmiş, onlar da Übey ibn Kəbdan və o da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.⁸

785-ci ildə Mədinədə vəfat etmişdir.⁹ Rəmzi “əlif” (ا) hərfidir.

İki məşhur ravisi var:

1) Qalun

İsa ibn Mina ibn Virdan 737-ci ildə Mədinədə anadan olmuş və 835-ci ildə Mədinədə vəfat etmişdir.¹⁰ Yunan əsllidir. Mənbələrdə Nafinin ögey oğlu olduğu bildirilir.¹¹ Qiraəti gözəl olduğu üçün müəllimi İmam Nafi ona yunan dilində gözəl mənasını verən “Qalun” ləqəbini vermiş və bu ləqəblə də məşhurlaşmışdır. Müəlliminin ölümündən sonra onun yerinə keçərək Mədinənin qiraət imamı olmuşdur.¹² Rəmzi “bə” (ب) hərfidir.

2) Vərş

Osman ibn Səid əl-Misri 728-ci ildə Misirdə anadan olmuş və 812-ci ildə Misirdə vəfat etmişdir.¹³ Üzünün rəngi çox ağ olduğu üçün müəllimi Nafi ona “Vərş” ləqəbini vermişdir.¹⁴

⁷ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri və Tayyibetün-Nəsr*, 267

⁸ Dani, *ət-Təysir fil-Qiraəti-Səb*, 8

⁹ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 182

¹⁰ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhkid fi Ulumil-Qur'an*, 228

¹¹ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhkid fi Ulumil-Qur'an*, 228

¹² İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatıl-Qurra*, I, 615-616

¹³ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Qur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 107

¹⁴ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 172

771-ci ildə Mədinəyə gəlmiş, qiraət elmini İmam Nəfidən öyrəndikdən sonra vətəni Misirə qayıdaraq Misirin qiraət şeyxi olmuşdur. Rəmzi “cim” (ج) hərfidir.

II. İBN KƏSİR

Abdullah ibn Kəsir əd-Dari əl-Məkki 665-ci ildə Məkkədə anadan olmuşdur. Fars əsllidir.¹⁵ Məkkəlilərin qiraət imamı olmuşdur. Tabiun nəslindən olan İbn Kəsir, səhabədən Abdullah ibn Zübeyr, Əbu Əyyub əl-Ənsari, Ənəs ibn Maliki görə bilmişdir. Qiraətini Abdullah ibn Saib əl-Məxzumi, Mücahid ibn Cübeyr və İbn Abbasın azad etdiyi köləsi Dərbasdən ərz yolu ilə almışdır.¹⁶ Mənbələrdə onun hədis rəvayət etdiyi də bildirilir.¹⁷

İbn Kəsirin qiraətinin istinadı belədir:

a) Abdullah ibn Saib, Ömər ibn əl-Xəttabdan və Übey ibn Kə'bden, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən almışdır.

b) Mücahid ibn Cübeyr Abdullah ibn Abbas və Abdullah ibn Saibdən; Abdullah ibn Abbas da Übey ibn Kə'b və Zeyd ibn Sabitdən; Ömər ibn əl-Xəttab, Zeyd ibn Sabit və Übey ibn Kə'b isə Məhəmməd peyğəmbərdən almışdır.

c) Dərbas, Abdullah ibn Abbasdan, o da Übey ibn Kə'b, Zeyd ibn Sabit və Ömər ibn əl-Xəttabdan, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.¹⁸

İbn Kəsir 737-ci ildə Məkkədə vəfat etmişdir.¹⁹ Rəmzi “dəl” (د) hərfidir.

İki məşhur ravisi vardır:

1) əl-Bəzzi

Əhməd ibn Məhəmməd ibn Abdillahi ibn Əbi Bəzzə 786-cı ildə Məkkədə anadan olub, 864-cü ildə Məkkədə vəfat etmişdir.²⁰ Fars əsllidir. Qiraət elmini bir-başə İbn Kəsirdən öyrənməyə də istinad yolu ilə ona gedib çatır.²¹ Əz-Zuxa surəsindən ən-Nas surəsinə qədər olan bütün surələrin sonunda təkbir gətirməyi məhz əl-Bəzzi başlamış və bu barədə hədis də nəql

¹⁵ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri və Təyyibetün-Neşr*, 267

¹⁶ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmihid fi Ulumil-Qur'an*, II, 63

¹⁷ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatül-Qurra*, I, 443-445

¹⁸ İbn Mihran ən-Nisaburi, *əl-Ğayə fil-Qiraatil-Aşr*, 46

¹⁹ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmihid fi Ulumil-Qur'an*, 228

²⁰ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri və Təyyibetün-Neşr*, 267

²¹ İbnul-Cəzəri, *ən-Naşr fil-Qiraatil-Aşr*, I, 120

etmişdir.²² İbn Kəsirin qiraətini rəvayət edənlər içərisində daha üstün və güvənilir hesab edilmiş, bu baxımından da onun adı qiraət kitablarına İbn Kəsirin birinci ravisi olaraq çəkilməmişdir.²³ Rəmzi “hə” (هـ) həfəfidir.

2) Qunbul

Məhəmməd ibn Əbdirrəhman ibn Məhəmməd ibn Xalid ibn Səid əl-Məkki əl-Məxzumi 810-cu ildə Məkkədə anadan olmuş və 903-cü ildə Məkkədə vəfat etmişdir.²⁴ Mənsub olduğu sülaləyə görə “Qunbul” ləqəbi ilə tanınır. Hicazlıların qiraət ustadı olan Qunbul qiraətini istinad yolu ilə İbn Kəsirdən rəvayət etmişdir.²⁵ Mənbələrdə ibn Kəsirin ikinci ravisi olaraq zikr edilir.²⁶ Rəmzi “zə” (ز) həfəfidir.

III. ƏBU ƏMR

Əbu Əmr Zəbban ibn əl-Əla ibn Əmmar əl-Mazini əl-Bəsri 689-cu ildə Məkkədə anadan olmuşdur.²⁷ Bəsralilərin qiraət imamıdır. Məkkə, Mədinə və Kufə şəhərlərinə gedərək qiraət elmini öyrənmişdir. Ömrünün çox hissəsini Bəsrədə yaşamışdır. Onun tələbələri arasında Yəhya əl-Yəzidi, Əbu Zeyd əl-Ənsari, əl-Usmui, İsa ibn Ömər və Sibəveyhin adları çəkilir.²⁸

“Kitabul-Qiraət”, “Kitabu Məsumil-Müşəf”, “əl-Vəqfu vəl-İbtida”, “Kitabu İdğamul-Kəbir” və başqa əsərlərin müəllifidir.²⁹ Əbu Əmrin qiraətinin istinadı belədir: O, qiraətini Mücahid ibn Cübeyr, Əta ibn Əbi Rəbah, Səid ibn Cübeyr, İbn Kəsir, İbn Mühəysin, əl-Ərac, Əbu Cəfər, Şeybə ibn Nisah, Həsən Bəsri, Yəhya ibn Yəmə, Nasr ibn Asim, Abdullah ibn Əbi İshaqdan; onlar da Əli ibn Əbi Talib, Osman ibn Əffan, Übey ibn Kə'b, Zeyd ibn Sabit və Əbu Musa əl-Əş'əridən; onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.³⁰

Əbu Əmr 771-ci ildə Kufədə vəfat etmişdir.³¹ Rəmzi “ha” (ح) həfəfidir.

İki ravisi vardır:

²² Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 219

²³ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 119-120

²⁴ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerimin Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 153

²⁵ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraatil-Aşr*, I, 12

²⁶ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, II, 165-166

²⁷ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 220

²⁸ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetini-Neşr*, 268

²⁹ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 288-292

³⁰ İbn Mühran ən-Nisaburi, *əl-Ğayə fil-Qiraatil-Aşr*, 46

³¹ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 171

1) Əd-Duri

Əbu Ömər Həfs ibn Ömər ibn Əbdiləziz ibn Sühban əl-Əzdi əd-Durinin doğum tarixi haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Bağdadın şərqindəki Dür məhəlləsində anadan olduğu üçün Duri ləqəbini almışdır.

Qiraətləri toplayaraq onları kitab halında yazan ilk alim olduğu söylənilir.³²

Əbu Ömər əd-Duri Əbu Əmrin birinci rəvisi olmaqla yanaşı, həm də yeddinci qiraət imamı Kisainin ikinci rəvisidir. O, Əbu Əmrin qiraətini Yəhya əl-Yəzidinin vasitəsi ilə öyrənib rəvayət etmişdir. Kisainin qiraətini isə bir-başə onun özündən öyrənərək rəvayət etmişdir.³³

“Qiraətün-Nəbi”, “Fədailul-Qur’an”, “Əcraul-Qur’an” adlı bəzi əsərlərin müəllifi olmuşdur.³⁴

Əbu Ömər əd-Duri hədis də rəvayət etmişdir. Onun rəvayət etdiyi hədislər İbn Macənin Sünənində mövcuddur.³⁵

860-cı ildə vəfat etmişdir.³⁶ Rəmzi “ta” (ط) həfvidir.

2) Əs-Susi

Əbu Şueyb Salih ibn Ziyad ibn Abdilləh əs-Susi 789-cu ildə anadan olmuşdur.³⁷

Əs-Susi də Əbu Əmrin qiraətini Yəhya əl-Yəzidinin vasitəsi ilə öyrənib rəvayət etmişdir. O, Əbu Əmrin qiraətini ondan ərz və səmə yolu ilə öyrənmişdir.

874-cü ildə vəfat etmişdir.³⁸ Rəmzi “yə” (ي) həfvidir.

IV. İBN AMİR

Əbu İmran Abdilləh ibn Amir əl-Yəhsubi 641-ci ildə anadan olmuşdur.³⁹ Şamlıların qiraət imamı olan İbn Amir özü tabiun nəslindəndir. Qur’anın qiraətini böyük səhabələrdən sayılan Əbud-Dərdadan və Muğirə

³² Məhəmməd Hadi Mərifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur’an*, 199

³³ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 221

³⁴ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 221

³⁵ İbnul-Cəzəri, *Gayətun-Nihayə fi Tabaqatıl-Qurra*, I, 255-257

³⁶ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur’an*, 172

³⁷ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 221

³⁸ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur’an*, 172

³⁹ Məhəmməd Hadi Mərifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur’an*, 186

ibn Əbi Şihabdan öyrənmişdir.⁴⁰ Bundan başqa onun Muaz ibn Cəbəl və Fədalə ibn Übeyddən də qiraət öyrəndiyi söylənilir.⁴¹

Uzun müddət Şamda Əməvi Məscidində imamlıq edən İbn Amir, xəlifə Vəlid ibn Abdilməlikin dövründə həmin şəhərdə qazılıq etmişdir.⁴²

Mənbələrdə onun “İxtilafu Məsahifş-Şam vəl-Hicaz vəl-İraq” və “Kitabu fi Məqtuil-Qur'an və Məvsulih” adlı iki əsərin müəllifi olduğu nəql olunur.⁴³

İbn Amirin qiraətinin istinadı belədir: O, Muğirə ibn Əbi Şihabdan, o da Osman ibn Əffandan; bundan başqa o, Əbud-Dərdadan; Əbud-Dərda ilə Osman ibn Əffan da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.⁴⁴

736-cı ildə Dəməşqdə vəfat etmişdir.⁴⁵ Rəmzi “kəf” (ك) hərfidir.

Raviləri:

1) *Hişam*

Əbul-Vəlid Hişam ibn Əmmar əs-Süləmi əd-Dəməşqi 770-ci ildə Dəməşqdə anadan olub, 859-cu ildə Dəməşqdə vəfat etmişdir.⁴⁶

Həm qiraət, həm də hədis alimidir. Onun rəvayət etdiyi hədislər Buxari, Əbu Davud, Nəsai və İbn Macənin əsərlərində mövcuddur.⁴⁷

Qiraəti isnad yolu ilə İbn Amirə gedib çıxır.⁴⁸ Yəni o, qiraəti bir-başə İbn Amirin özündən deyil, onun məşhur tələbəsi Yəhya ibn Haris əz-Zimarinin yetişdirdiyi İraq ibn Xalid və Əyyub ibn Təmidən ərz yolu ilə öyrənmişdir.

Rəmzi “ləm” (ل) hərfidir.

2) *İbn Zəkvan*

Əbu Əmr Abdullah ibn Əhməd ibn Bəşir ibn Zəkvan əd-Dəməşqi 789-cu ildə Dəməşqdə anadan olub, 857-ci ildə Dəməşqdə vəfat etmişdir.⁴⁹

⁴⁰ Zəhəbi, *Marifətul-Qurra'il-Kibar*, I, 68

⁴¹ İbn Haləveyh, *İrabul-Qiraətiş-Səb'i və İləluhə*, I, 17-18

⁴² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Qur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevətir Kıraatların Yorum fərqliliklərinə etkisi*, 110

⁴³ İbnul-Cəzəri, *Ğayətu-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 423-425

⁴⁴ İbn Haləveyh, *İrabul-Qiraətiş-Səb'i və İləluhə*, I, 17-18

⁴⁵ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 189

⁴⁶ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 227

⁴⁷ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 223

⁴⁸ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fi'l-Qiraətil-Aşr*, I, 143-144

⁴⁹ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 227

İbn Zəkvanın da qiraəti isnad yolu ilə İbn Amirə gedib çıxır.⁵⁰ O da, İbn Amirin qiraətini onun tələbəsi Yəhya ibn Haris əz-Zimarinin yetişdirdiyi Əyyub ibn Təmidən öyrənmişdir.⁵¹

İbn Zəkvan eyni zamanda hədis alimi olub, rəvayət etdiyi hədislər Əbu Davud və İbn Macənin Sünnələrində mövcuddur.⁵²

Mənbələrdə onun "Mə Yəcibu alə Qariil-Qur'an ində Hərəkəti Lisanihi" və "Əqsamul-Qur'ani və Cəvabuhə" adlı əsərlərin müəllifi olduğu söylənilir.⁵³

Rəmzi "mim" (م) hərfidir.

V. ASİM

Əbu Bəkr Asim ibn Əbin-Nəcud Bəhdələ əl-Əsədi əl-Kufinin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. Atasının adı Əbun-Nəcuddur. Anasının adı ilə "Bəhdələnin oğlu" deyə də adlandırılmışlar.⁵⁴ Tabiun nəslindən olan Asim Kufəlilərin qiraət imamıdır.

Əbu Əbdirrahman əs-Sülemidən Əli ibn Əbi Talibin qiraətini öyrənərək özünün məşhur rəvisi Həfsə öyrətmişdir. Bundan başqa Zirr ibn Hübeyşdən də İbn Məsudun qiraətini öyrənmiş və bunu özünün digər rəvisi olan Əbu Bəkr Şübəyə öyrətmişdir.⁵⁵ Abdullah ibn Məsudun qiraətini Əbu Əmr əş-Şeybanidən də öyrəndiyi söylənilir.⁵⁶

Hal-hazırda Asimin qiraəti istər sadələyi, istərsə də sənədinin səhihliyi baxımından ən geniş yayılmış qiraətdir.

İmam Asim eyni zaman da Məhəmməd peyğəmbərdən hədis də rəvayət etmişdir. Onun rəvayət etdiyi hədislər "Kutubu Sittə"də mövcuddur.⁵⁷

Asimin qiraətinin istinadı belədir:

a) O, Əbu Əbdirrahman əs-Sülemidən, o da Əli ibn Əbi Talibdən, Osman ibn Əffandan, Abdullah ibn Məsuddan, Übey ibn Kə'bdən və Zeyd ibn Sabitdən, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.

⁵⁰ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraət-il-Aşr*, I, 143-144

⁵¹ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Qur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevətir Kıraatların Yorum fərqliliklərinə etkisi*, 111

⁵² Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 223

⁵³ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 404-405

⁵⁴ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 173

⁵⁵ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 224

⁵⁶ İbn Mücahid, *Qiraatus-Səb'a*, 70

⁵⁷ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 346-349

b) O, Zirr ibn Hübeyşdən, o da Əli ibn Əbi Talibdən, Osman ibn Əffandan və Abdullah ibn Məsuddan, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.

c) O, Əbu Əmr əş-Şeybanidən, o da Abdullah ibn Məsuddan, o da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.

Rəmzi “nun” (ن) hərfidir.

Raviləri:

1) Əbu Bəkr Şubə

Əbu Bəkr Şubə ibn Əyyaş ibn Abbas ibn Salim əl-Əsədi əl-Kufi 713-cü ildə anadan olub.⁵⁸ Asimin qiraətini bir-başa onun özündən öyrənərək rəvayət etmişdir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi Asim ona Zirr ibn Hübeyşdən aldığı Abdullah ibn Məsudun qiraətini öyrətmişdir.

Əbu Bəkr Şubə eyni zamanda hədis alimidir. Onun rəvayət etdiyi hədislər “Kutubu Sittə” müəlliflərindən Müslim xaric digərlərinin əsərlərində mövcuddur.⁵⁹

Quranın otuz cüzə bölünməsi ilə bağlı “Əczau Səlasin” adında əsər yazdığı söylənir.⁶⁰

805-ci ildə Kufədə vəfat etmişdir.⁶¹ Rəmzi “sad” (ص) hərfidir.

2) Həfs

Əbu Ömər Həfs ibn Süleyman ibn əl-Muğirə əl-Bəzzaz əl-Əsədi əl-Kufi 709-cu ildə Kufədə anadan olmuşdur.⁶² İmam Asimin ögey oğlu olan Həfs, qiraəti bir-başa onun özündən öyrənmişdir.⁶³

Asim ona Əbu Əbdirrahman əs-Sülamidən öyrəndiyi Əli ibn Əbi Talibin qiraətini öyrətmişdir.

Bir müddət Bağdad və Məkkədə yaşayaraq orada Asimin qiraətini öyrətmişdir. Bu gün dünya müsəlmanları arasında ən geniş yayılan qiraət, məhz Asim qiraətinin Həfs rəvayətidir.

O, 796-cı ildə Kufədə vəfat etmişdir.⁶⁴ Rəmzi “ayn” (ع) hərfidir.

⁵⁸ İsmail Karaçam, *Kur'an-i Kerimin Faziletleri ve Okuma Kaideleri*, 156

⁵⁹ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 225

⁶⁰ İbnul-Cəzəri, *Gayatun-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 325-327

⁶¹ Zərqani, *Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Qur'an*, I, 459

⁶² Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhvid fi Ulumil-Qur'an*, 227

⁶³ Necati Tetik, *Kıraat İlminin Talimi*, 68

⁶⁴ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 173

VI. HƏMZƏ

Əbu Əmmarə Həməzə ibn Həbib ibn Əmmarə əz-Zəyyat əl-Kufi 699-cu ildə anadan olmuşdur.⁶⁵ Kufəlilərin qiraət imamıdır. Zeytun yağı ticarəti ilə məşğul olduğuna görə “əz-Zəyyat” ləqəbini almışdır.

Asim və əl-Ə'məşdən sonra Kufənin qiraət imamı olmuşdur. O, Qur'anın qiraətini Süleyman ibn Mihran əl-Ə'məş, Humran ibn Əyən əş-Şeybani və Məhəmməd ibn Əbdirrəhman ibn Əbi Leyladan öyrənmişdir. İmam Həməzə Yeddi qiraətin (Qiraətus-Səb'a) sonuncu imamı Əbul-Həsən əl-Kisainin qiraət müəllimi olmuşdur.⁶⁶

O, təkcə qiraət elmində deyil, ərəb dili, hədis və fıqh sahəsində də alim idi. Rəvayət etdiyi hədislər “Kutubu Sittə” müəlliflərinin əsərlərində mövcuddur.⁶⁷

Mənbələrdə “Kitabu Qiraəti Həməzə”, “Kitabul-Fəraiz”, “Kitabul-Vəqfi vəl-İbtida” və “Mənam fi Fəziləti Hifzil-Qur'an” adlı əsərlərin ona məxsus olduğu göstərilir.⁶⁸

Həməzinin qiraətinin istinadı belədir: O, Süleyman ibn Mihran əl-Ə'məşdən, əl-Ə'məş Yəhya ibn Vəssabdan, o da əl-Əsvəd ibn Yəzid, Übeyd ibn Nudəylə, Zirr ibn Hübeyş və Əbu Əbdirrəhman əs-Süləmidən; bundan başqa İbn Əbi Leyla, Humran İbn Əyən, Əbu İshaq əs-Sabii, Mənsur ibn əl-Mutəmir, Muğirə ibn Miqsəm və Cəfər ibn Məhəmməd əs-Sadiqdən; onlar da Əli ibn Əbi Talib, Osman ibn Əffan və Abdullah ibn Məsuddan, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.⁶⁹

773-cü ildə Hülvanda vəfat etmişdir.⁷⁰ Rəmzi “fə” (ف) hərfidir.

Raviləri:

1) Xələf

Əbu Məhəmməd Xələf ibn Hişam ibn Sələb əl-Bəzzar 757-ci ildə anadan olmuşdur.⁷¹ Xələf imam Həməzinin birinci ravisi olmaqla yanaşı, on qiraətin (Qiraətu Aşərə) sonuncu imamı olaraq qəbul edilmişdir.

⁶⁵ Dani, *ət-Təysir fil-Qiraəti-Səb*, 6-9

⁶⁶ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 192

⁶⁷ İbn Mihran ən-Nisaburi, *əl-Ğayə fil-Qiraətil-Aşr*, 104

⁶⁸ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr*, I, 165

⁶⁹ İbnul-Cəzəri, *Ğayətul-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, 261-263

⁷⁰ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 173

⁷¹ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 227

O, Həməzin qiraətini bir-başa onun özündən öyrənməyib isnad yolu ilə rəvayət etmişdir. Başqa bir ifadə ilə Həməzin qiraətini Süleym ibn İsadən öyrənmişdir.⁷²

Xələf eyni zamanda İshaq əl-Müseyyibdən Nafinin; əl-Əşa və Yəhya ibn Adəmdən də Asimin qiraətini öyrənmişdir.⁷³

844-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir.⁷⁴ Rəmzi “dad” (ض) hərfidir.

2) Xəllad

Əbu İsa Xəllad ibn Xəlid əş-Şeybaninin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. İmam Həməzin ikinci ravisi olan Xəllad onun qiraətini bir-başa onun özündən almamış, isnad yolu ilə rəvayət etmişdir. İmam Həməzin qiraətini Süleym ibn İsadən öyrənmişdir.⁷⁵

835-ci ildə Kufədə vəfat etmişdir.⁷⁶ Rəmzi “qaf” (ق) hərfidir.

VII. KİSAİ

Əbul-Həsən Əli ibn Həməzə ibn Abdullah ibn Bəhmən ibn Firuz əl-Kisai əl-Kufi 738-ci ildə Kufədə doğulub böyümüşdür.⁷⁷ Fars əsilli olan Kisai Kufəlilərin qiraət imamıdır. Kisai ləqəbini qara rəngli qiymətli (kisəyi) parçadan paltar geyindiyinə görə almışdır.⁷⁸

Kisai, dövrünün klassik təhsil sisteminə uyğun olaraq ilk təhsilinə Qur'anı əzbərləməklə başlamış, az da olsa nəhv, fiqh, təfsir, hədis və əqaid dərsləri oxumuşdur. Sonra isə təhsilinin ikinci və ən önəmli mərhələsində, Həməzə ibn Həbib əz-Zəyyatın yanında uzun müddət qalaraq ondan qiraət elmini öyrənmişdir. O, Həməzə ibn Həbib əz-Zəyyatla yanaşı Məhəmməd ibn Abdirrəhman ibn Əbi Leyla və İsa ibn Ömər əl-Həmədanidən də qiraət dərsləri almışdır.⁷⁹ Qiraət elmində ən çox Həməzə ibn Həbib əz-Zəyyatın təsirinə məruz qalmış Kisai, ondan sonra qiraət məşğələlərinə rəhbərlik edərək öz qiraətini Bağdad və digər şəhərlərdə insanlara öyrətmişdir.⁸⁰

⁷² İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindəki Yeri*, 113

⁷³ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 227

⁷⁴ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 173

⁷⁵ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 113

⁷⁶ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 228

⁷⁷ əz-Zəhəbi, *Marifətu Qurrail-Kibar*, I, 100

⁷⁸ V.M. Məmmədəliyev, *Ərəb Dilçiliyi*, 101

⁷⁹ əz-Zəhəbi, *Marifətu Qurrail-Kibar*, I, 101

⁸⁰ Əbu Bəkr Əhməd ibn Əli əl-Xətib əl-Bağdadi, *Tarixi Bağdad*, II, 403

Kisai, Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Musa ibn əl-Abbəs ibn Mücahid (ö. 935) tərəfindən Yaqub əl-Hədrəminin yerinə yeddinci qiraət imamı olaraq seçilmişdir.⁸¹

Kisai eyni zamanda Kufə qrammatika məktəbinin qurucularındandır. Bəzi ərəb alimləri belə hesab edirlər ki, Kufədə nəhv, sözün həqiqi mənasında Kisai ilə başlayır. O, Kufə qrammatika məktəbinin əsl banisi və rəhbəridir. Kisai nəhvə yeni üslub, yeni metod gətirmişdir.⁸²

Əvvəlcə qare kimi məşhur olan Kisai, nəhvi orta yaşlarında öyrənmişdir. Bu məqsədlə o, öncə Kufədə Muaz ibn Müslim əl-Hərra və Əbu Cəfər ər-Ruasinin yanında oxumuş, sonra Bəsrəyə gedərək Xəlil ibn Əhmədin yanında dərslərinə davam etmişdir. Bəsrədə o, nəhvi Xəlil ibn Əhmədlə yanaşı Əbu Əmr ibn əl-Əla, Yunus ibn Həbib və İsa ibn Ömərənən öyrənmişdir.⁸³ Bəzi mənbələr Kisainin Əbu Əmr ibn əl-Əlanın yanında on yeddi il qalaraq onun elmindən istifadə etdiyini yazırlar.⁸⁴

Mənbələrdə onun “Kitabu ma təlhənu fihil-avamm”, “Kitabu məanil-Qur’an”, “Kitabul-qiraət”, “Kitabun-nəvadiril-kəbir vəs-səğir”, “Kitabu müxtəsərin-nəhv”, “Kitabul-ədəd”, “Kitabu məqtulil-Qur’an və məvsulih”, “Kitabul-məsadir”, “Kitabul-huruf”, “Kitabul-həat”, “Kitabu əş’ar”, “Kitabul-heca”⁸⁵ “Kitabu-hüdəd fin-nəhvi”,⁸⁶ “Kitabu qisəsəl-ənbiya”⁸⁷ adlı on dörd əsərin müəllifi olduğu bildirilir.

Kisainin qiraətinin istinadı qiraət elmini əsasən imam Həməzədən öyrəndiyi üçün onun qiraətinin istinadı ilə eynidir. Yəni onun qiraəti Əli ibn Əbi Talib, Osman ibn Əffan, Abdullah ibn Məsud, Übeyy ibn Kə’b və Muaz ibn Cəbəl kimi səhabələr vasitəsi ilə Məhəmməd peyğəmbərə gedib çıxır.⁸⁸

⁸¹ əz-Zərkeşi, *əl-Burhan fi ulumil-Qur’an*, I, 329

⁸² V.M. Məmmədəliyev, *Ərəb Dilçiliyi*, 101

⁸³ əz-Zəhəbi, *Marifətu Qurrail-Kibar*, I, 100

⁸⁴ Şövqi Zeyf, *əl-Mədarisun-nəhviyyə*, 172-173

⁸⁵ İbnun-Nədim, *əl-Fihrist*, 66

⁸⁶ əl-Qifti, *İnbahur-Rıvəh*, II, 271

⁸⁷ İsmail Paşa, *Hədiyyətul-arifin*, I, 668

⁸⁸ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fi Qiraətil-Asr*, I, 172

Ölüm tarixi ilə bağlı ixtilaf olsa da, mənbələrdə ən çox rastlanan görüş məşhur fəqih Məhəmməd ibn Həsənlə eyni gündə, yəni 805 tarixində vəfat etməsidir. O gün Harun ər-Rəşid tarixdə məşhur olan bir söz söyləmişdir: “Reyde fiqhi və nəhvi eyni gündə dəfn etdik.”⁸⁹ Rəmzi “ra” (ر) hərfidir.

Kisainin iki ravisı vardır:

1) Əbul-Haris

Əbul-Haris əl-Leys ibn Xalid əl-Bağdadinin anadan olduğu tarixi haqqında dəqiq məlumat yoxdur.

Əbul-Haris əl-Leys ibn Xalid qiraət elmini “ərz” yolu ilə Kisaidən öyrənmiş və onun məşhur tələbələrindən biri olmuşdur. Qiraət elmində “siqə” (etibarlı) və “zəbt” (güclü yaddaşa malik) sahibi şəxslərdən hesab edilir.⁹⁰

Sələmə ibn Asım, Məhəmməd ibn Yəhya əl-Kisai əs-Səğir, Fəzl ibn Şazan və başqaları ondan qiraət rəvayət etmişlər.⁹¹

854-cü ildə vəfat etmişdir.⁹² Rəmzi “sin” (س) hərfidir.

2) Əd-Duri

Əbu Ömər Həfs ibn Ömər ibn Əbdiləziz ibn Sühban əl-Əzdi əd-Durinin doğum tarixi haqqında dəqiq məlumat yoxdur. Bağdadın şərqindəki Dür məhəlləsində anadan olduğu üçün Duri ləqəbini almışdır.

Qiraətləri toplayaraq onları kitab halında yazan ilk alim olduğu söylənilir.⁹³

Əbu Ömər əd-Duri Əbu Əmrin birinci ravisı olmaqla yanaşı, həm də yeddinci qiraət imamı Kisainin ikinci ravisidir. O, Əbu Əmrin qiraətini Yəhya əl-Yəzidinin vasitəsi ilə öyrənib rəvayət etmişdir. Kisainin qiraətini isə bir-başa onun özündən öyrənərək rəvayət etmişdir.⁹⁴

“Qiraətün-Nəbi”, “Fədailul-Qur’an”, “Əczaul-Qur’an” adlı bəzi əsərlərin müəllifi olmuşdur.⁹⁵

⁸⁹ əl-Buxari, *ət-Tarixul-Kəbir*, VI, 268

⁹⁰ əz-Zərqani, *Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Qur’an*, I, 455

⁹¹ Əhməd Mahmud Əbdus-Səmi əş-Şafii əl-Hufyan, *Qiraətul-Kisai minəl-qiraatil-aşril-millətvatirati*, 11

⁹² Məhəmməd Hadi Mərifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur’an*, II, 198

⁹³ Məhəmməd Hadi Mərifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur’an*, 199

⁹⁴ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 221

⁹⁵ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 221

Əbu Ömər əd-Duri hədis də rəvayət etmişdir. Onun rəvayət etdiyi hədislər İbn Macənin Sünəninə mövcuddur.⁹⁶

860-cı ildə vəfat etmişdir.⁹⁷ Rəmzi “ta” (ٲ) hərfidir.

VIII. ƏBU CƏFƏR

Əbu Cəfər Yezid ibn Qaqa əl-Məxzumi əl-Mədəni tabiun nəslindən olub, Abdullah ibn Əyyaşın azad etdiyi köləsidir. Mədinəlilərin qiraət imamıdır.

Quranın qiraətini Abdullah ibn Abbas, Əbu Hüreyrə və Abdullah ibn Əyyaşdan öyrənmişdir.⁹⁸ Yeddi qiraət imamlarından birincisi olan Nafi və üçüncüsü Əbu Əmr onun tələbələrindəndir.

Qiraətinin istinadı: O, Abdullah ibn Əyyaş, Abdullah ibn Abbas və Əbu Hüreyrədən, onlar da Übey ibn Kə'bdən; bundan başqa Əbu Hüreyrə və Abdullah ibn Abbas, Zeyd ibn Sabitdən; Übey ibn Kə'b və Zeyd ibn Sabit də Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.⁹⁹

747-cil ildə Mədinədə vəfat etmişdir.¹⁰⁰ Rəmzi “cim-ayn” (ج) hərləridir.

Raviləri:

1) İsa ibn Vərdan

Əbul Haris İsa ibn Vərdan əl-Mədəninin doğum tarixi haqqında məlumat yoxdur. O, Əbu Cəfərin qiraətini bir-başına onun özündən öyrənib rəvayət etmişdir.¹⁰¹ Əbu Cəfərdən başqa Nafi və Şeybə ibn Nəşahdan da qiraət öyrənmişdir.¹⁰²

776-cı ildə Mədinədə vəfat etmişdir.¹⁰³ Rəmzi “ayn-yə” (ع) hərləridir.

2) Süleyman ibn Cəmmaz

Əbur-Rəbi Süleyman ibn Müslim ibn Cəmmaz əz-Zühərinin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. Süleyman ibn Cəmmaz da Əbu

⁹⁶ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatül-Qurra*, I, 255-257

⁹⁷ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 172

⁹⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 230

⁹⁹ İbn Mihran ən-Nisaburi, *əl-Ğayə fil-Qiraatil-Aşr*, 40

¹⁰⁰ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mutevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 158

¹⁰¹ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatül-Qurra*, I, 616

¹⁰² Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhmüd fi Ulumil-Qur'an*, 193

¹⁰³ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 174

Cəfərin qiraətini bir-başa onun özündən öyrənib rəvayət etmişdir.¹⁰⁴ Əbu Cəfərlə yanaşı Nafi və Şeybə ibn Nəsaħdan da qiraət dərsləri almışdır.¹⁰⁵

O, 786-cı ildə vəfat etmişdir.¹⁰⁶ Rəmzi “cim-mim” (م) hərfləridir.

IX. YAQUB

Əbu Məhəmməd Yaqub ibn İshaq ibn Zeyd əl-Hədrəmi 735-cil ildə Bəsrədə anadan olmuşdur.¹⁰⁷ Bəsrəlilərin qiraət imamıdır. Qiraəti Əbu Yəhya Mehdi ibn Meymundan ərz yolu ilə öyrənmişdir.¹⁰⁸

Onun qiraəti bəzi alimlər tərəfindən tənqid edilərək şəz qirəatlərdən hesab edilmişdir. Lakin əz-Zəhəbi və İbnul-Cəzəri kimi alimlər buna qarşı çıxmış və onun qiraətini Yeddi Qiraət kimi səhih qəbul etmişlər.¹⁰⁹

“Əl-Cami”, “Vücuħul-Qiraət” və “Vəqfüt-Tam” adlı əsərlərin müəllifidir.¹¹⁰

Yaqubun qiraətinin istinadı belədir: O, Əbul-Munzir Səllam ibn Süleyman, Şihab ibn Şərifə, Əbu Yəhya Mehdi ibn Meymun və Əbul-Əşhəb Cəfər ibn Həyyandan; onlar da Həsən Bəsri, Əbul-Əsvəd əd-Duəli, Yəhya ibn Yamər, Nəsr ibn Asim və Əbul-Aliyədən; onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.¹¹¹

820-ci ildə Bəsrədə vəfat etmişdir.¹¹² Rəmzi “yə-ayn” (ع) hərfləridir.

Yaqubun iki ravisi vardır:

1) Ruveys

Əbu Abdilləh Məhəmməd ibn əl-Mütəvəkkil əl-Lulüi əl-Bəsrinin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. Ruveys qiraətini ərz yolu ilə bir-başa Yaqub əl-Hədrəmidən öyrənmiş və rəvayət etmişdir.¹¹³ Məhəmməd ibn Xəldun ət-Təmmar və Əbu Abdilləh əz-Zübeyri onun tələbələrindəndir.¹¹⁴

¹⁰⁴ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatut-Turra*, I, 315

¹⁰⁵ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 231

¹⁰⁶ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 193

¹⁰⁷ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 231

¹⁰⁸ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri ve Teyyibetun-Neşr*, 270

¹⁰⁹ Zəhəbi, *Marifətul-Qurra*l-Kıbar, I, 328-331; İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatut-Turra*, II, 386-389

¹¹⁰ Abdurrahman Çetin, eyni əsər, 232

¹¹¹ İbnul-Cəzəri, *Ğayətun-Nihayə fi Tabaqatut-Turra*, II, 234-235

¹¹² Zərqani, *Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Qur'an*, I, 456

¹¹³ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, 197

¹¹⁴ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri ve Teyyibetun-Neşr*, 271

852-ci ildə Bəsrədə vəfat etmişdir.¹¹⁵ Rəmzi “yə-sin” (يس) hərfələri.

2) Ravh

Əbul-Həsən Ravh ibn Əbdilmömin əl-Bəsrinin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. Ravh da qiraətini ərz yolu ilə bir-başa Yaqub əl-Hədrəmidən öyrənərək rəvayət etmişdir.¹¹⁶

O, eyni zamanda hədis alimi olmuşdur. Rəvayət etdiyi hədislərə Buxari öz əsərində yer vermişdir.¹¹⁷

848-ci ildə vəfat etmişdir.¹¹⁸ Rəmzi “ha-hə” (حە) hərfələri.

X. XƏLƏF

Əbu Məhəmməd Xələf ibn Hışam ibn Sələb əl-Bəzzar 767-ci ildə anadan olub, 844-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir.¹¹⁹ Qeyd etdiyimiz kimi Xələf eyni zamanda altıncı qiraət imamı Həməzinin birinci rəvayətidir. Onuncu qiraət imamı olduğuna görə o, “Xələful-Aşir” deyə də adlandırılmışdır.

Həməzinin, Süleym ibn İsadın öyrəndiyi qiraətini isnad yolu ilə rəvayət etmişdir.¹²⁰ Bundan başqa İshaq əl-Müseyyibdən Nəfinin, Yaqub ibn Məhəmməd ibn Xəlifə əl-Əşə və Yəhya ibn Adəmdən də Asimin qiraətini öyrənmişdir.¹²¹

Xələf eyni zamandan hədis alimi olmuşdur. Onun rəvayət etdiyi hədislərə Müslim və Əbu Davud öz əsərlərində yer vermişdir.

Mənbələrdə “Kitabul-Qiraət”, “İxtilaful-Məşahif”, “Kitabul-Ədəd” və “Mütəşəbihul-Qur'an” adlı əsərlərin müəllifi olduğu da söylənilir.¹²²

Qiraətinin istinadı: O, Süleym ibn İsadın, o da İmam Həməzədən; Yaqub ibn Məhəmməd ibn Xəlifə əl-Əşə və Yəhya ibn Adəmdən, onlar Əbu Bəkr Şubədən, Əbu Bəkr Şubə də İmam Asimdən; İshaq ibn Məhəmməd əl-Müseyyibdən, o İmam Nəfidən; onlar da Osman ibn Əffan, Əli ibn Talib, Zeyd ibn Sabit, Abdullah ibn Məsud və Übey ibn Kə'bdən, onlar da Məhəmməd peyğəmbərdən öyrənmişdir.¹²³

¹¹⁵ Mənnəul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 174

¹¹⁶ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhmidi fi Ulumil-Qur'an*, 197

¹¹⁷ İbnul-Cəzəri, *Ğayətul-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 285

¹¹⁸ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, 192

¹¹⁹ Məhəmməd Hadi Mə'rifə, *ət-Təhmidi fi Ulumil-Qur'an*, 227

¹²⁰ İsmail Karaçam, *Kiraat İliminin Kur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevatir Kiraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, 113

¹²¹ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar*, 227

¹²² İbnul-Cəzəri, *Ğayətul-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, I, 285

¹²³ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraatil-Aşir*, I, 191

Rəmzi “xa-ləm” (خل) hərfəlidir.

Xələfin iki ravisi vardır:

1) İshaq

Əbu Yaqub İshaq ibn İbrahim ibn Osman əl-Vərraq əl-Mərvəzinin anadan olduğu tarix haqqında məlumat yoxdur. Xələfin qiraətini bir-başa onun özündən öyrənərək rəvayət etmişdir.¹²⁴

889-cu ildə vəfat etmişdir.¹²⁵ Rəmzi “sin-ha” (سح) hərfəlidir.

2) İdris

Əbul-Həsən İdris ibn Abdilkərim əl-Həddad əl-Bağdadi 804-cü ildə Bağdadda anadan olmuşdur.¹²⁶ Xələfin qiraətini bir-başa onun özündən öyrənərək rəvayət etmişdir.¹²⁷

İbn Mücahid, İbn Miqsəm, İbnul-Münadi, Musa ibn Übeydullah əl-Xaqani və Əbu Bəkr ən-Nəqqaş ondan qiraət dərsləri almışdır.¹²⁸

İdris əl-Həddad 904-cü ildə vəfat etmişdir.¹²⁹ Rəmzi “sin-hə” (سه) hərfəlidir.

Hal-hazırda bu on qiraətdən yalnız üçü müsəlmanlar tərəfindən praktik olaraq oxunur. Bunlar Asim, Nafi və Əbu Əmrin qiraətləridir. İmam Asimin qiraətinin Həfs rəvayəti demək olar ki, dünya müsəlmanlarının böyük əksəriyyətinin oxuduğu qiraətdir. Belə ki, Azərbaycan, Türkiyə, Səudiyyə Ərəbistanı, Misir, Suriyə, İraq, İran, Pakistan, Əfqanıstan, Hindistan və s. ölkələrdə məhz bu qiraət oxunur və Qur'an nəşr olunduğu zaman da bu qiraət əsas alınır.

İmam Nafinin qiraətinin Qalun rəvayəti Livan, Misir və Tunisin bir hissəsində, Vərş rəvayəti isə Misir istisna olmaqla Afrikanın şimalındakı bəzi bölgələrdə müsəlmanlar tərəfindən oxunur.

Əbu Əmrin qiraəti isə daha az oxunan qiraətdir. Demək olar ki, onun qiraəti sadəcə Sudanda oxunur.¹³⁰

¹²⁴ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri və Təyyibetun-Neşr*, 271

¹²⁵ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 174

¹²⁶ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezəri və Təyyibetun-Neşr*, 271

¹²⁷ İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr*, I, 192

¹²⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, 234

¹²⁹ Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, 175

¹³⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 112

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf və Kıraatlar*, İstanbul, 2005
2. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetün-Neşr*, İstanbul, 1996
3. Dani, *ət-Təysir fil-Qiraəti-Səb*, təhqiq edən Otto Pretzl, İstanbul, 1930
4. Əbu Bəkr Əhməd ibn Əli əl-Xətib əl-Bağdadi, *Tarixi Bağdad*, Beyrut, tarixsiz
5. əl-Buxari, *ət-Tarixul-Kəbir*, Beyrut, 1991
6. Əhməd Mahmud Əbdus-Səmi əş-Şafii əl-Hufyan, *Qiraətul-Kisai minəl-qiraatil-aşril-mütəvatirati*, Beyrut, 2002
7. əl-Qifti, *İnbahur-Ruvəh*, Beyrut, 1986
8. İbnul-Cəzəri, *ən-Nəşr fil-Qiraətil-Aşr*, təhqiq edən Əli Məhəmməd əd-Dəbba, Misir, tarixsiz
9. İbnul-Cəzəri, *Ğayətu-Nihayə fi Tabaqatul-Qurra*, Misir, 1932
10. İbn Haləveyh, *İrabul-Qiraəti-Səb'i və İləluhə*, təhqiq edən Əbdürrəhman ibn Süleyman əl-Üseymin, Qahirə, 1992
11. İbn Mihran Nisaburi, *əl-Ğayə fil-Qiraətil Aşr*, təhqiq edən Məhəmməd Qiyas əl-Cəmbaz, ər-Riyad, 1985
12. İbn Mücahid, *Qiraətu-Səb'a*, təhqiq edən Şevqi Dayf, Qahirə, 1988
13. İbnun-Nədim, *əl-Fihrist*, Qahirə, tarixsiz
14. İsmail Cerrahoglu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1995
15. İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindəki Yeri və Mutevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul, 1996
16. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerimin Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul, 2000
17. İsmail Paşa, *Hədiyyətul-arifin*, I-II nəşr, İstanbul, 1951-1955
18. Məhəmməd Hadi Mərifə, *ət-Təmhid fi Ulumil-Qur'an*, Qum, h. 1425
19. Mənnaul Qəttan, *Məbahis fi Ulumil-Qur'an*, ər-Riyad, 1981
20. Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, 1997
21. Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İstanbul, 1990

-
22. Mustafa Sadiq Rafii, İcazul-Qur'an vəl-Bəlağatın-Nəbəviyyə, Beyrut, 1973
 23. Sübhis-Salih, Məbahis fi Ulumil-Qur'an, Beyrut, 1979
 23. Şövqi Zeyf, əl-Mədərisun-nəhviyyə, Qahirə, 1968
 25. V.M. Məmmədəliyev, Ərəb Dilçiliyi, Bakı, 1985
 26. Zəhəbi, Marifətul-Qurra'il-Kibar, Misir, 1969
 27. Zərkeşi, əl-Bürhan fi Ulumil-Qur'an, təhqiq edən Məhəmməd Əbul-Fəzl İbrahim, Misir, 1972
 28. Zərqani, Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Qur'an, Misir, tarixsiz

SUMMARY

As is known, Sahabas had learnt the reading of Koran from Prophet Mohammed in a different ways. Equally, Tabiun and Atbaut-tabiun had been learning these different reading ways from Sahabas. Afterwards these different reading ways had been continued learning in the same manner and as a result different giraats had been appeared. Imams who read these giraats had been spread out Caliphate's cities, at the same time each giraats had become famous with name of the imam who read it.

In the beginning of Hijri II century the number of giraats had reached 30, on the other hand, only seven of them had been approved and read between Muslims. In particular, Ibn Kesir's giraat was famous in Mecca, Nafi's giraat in Medina, Ibn Amir's giraat in Sham, Abu Amr's and Yagub's giraats in Basra, and Hamza's and Asim's giraats in Kufa. Ibn Mujahid collected these giraats in his work named 'Kitabus-Saba' in Hijri III century. Afterwards, al-Bagavi had supplied Yagub al-Hadrami's, Halaf ibn Hisham's and Abu Jafar's giraats to these seven giraats and had reached them to ten.

At the present time 3 of these giraats are read among Muslim practically. The broadest spread giraat is Hafs version of Asim's giraat.

РЕЗЮМЕ

Как известно сахабы научились чтению Корана с разными методами от пророка Мухаммеда. Конечно же, поколение табиунов и атбаут-табиунов тоже изучили от сахабов эти разные методы чтения. Именно изучение этих разных методов чтения в последствие продолжилось в таком же порядке и в итоге образовались разные гирааты. Имамы, читавшие эти гирааты, распространились по всем городам Халифата, а каждый гираат прославился именем имама, который его читал.

В начале II века по хиджре не смотря на то что число гираатов увеличилось до 30-ти, только семеро из них пользовались успехом и читались у мусульман. Из них гираат Абдуллах ибн Кеси́ра из Мекки, гираат Нафи́ из Меди́ны, гираат Ибн Амира́ из Ша́ма, гирааты Абу Амра́ и Ягуба́ из Басры́ и гирааты Хамзы́ и Асы́ма из Куфы́ были знамениты. В III веке по хиджре Ибн Муджахид собрал все эти гирааты в своем произведении названной «Китабус-Саб'а». После аль-Багави к этим семи гираатам добавил гирааты Ягуба́ ал-Хадрами́, Халя́ф ибн Хи́шама и Абу Джа́фара и увеличил их число до десяти.

В нынешнее время практически только трое из всех гираатов читается среди мусульман. И самое распространенное среди них равая́т Ха́фса из гираата Асы́ма.

ƏRƏB DİLÇİLİYİNDƏ QRAMMATIKA MƏKTƏBLƏRİ

*Tərən Paşa oğlu MƏLİKOV**

Ərəb qrammatika məktəblərinin xarakter xüsusiyyətlərinin, onların başqa qrammatik sistemlərlə oxşar və fərqli cəhətlərinin öyrənilməsi nəzəri dilçilik qarşısında duran mühüm problemlərdən biridir. Bu isə, hər şeydən əvvəl, həmin məktəblərin yarandığı dövrlərin ictimai-iqtisadi şəraitini, onların təmasda olduqları digər qrammatik sistemlərlə əlaqələrini öyrənməyi tələb edir. Ərəb qrammatika məktəbləri başqa qrammatik təlimlərdən (hind, yunan, roma dilçiliyi və s.) təcrid olunan şəkildə deyil, onlarla qarşılıqlı əlaqə şəraitində inkişaf etmiş və bu inkişaf prosesində özünəməxsus orijinal xüsusiyyətlər kəsb etmişdir. Tədqiqatçılar qarşısında duran əsas problem həmin məktəblərin ayrı-ayrılıqda araşdırılması, sonra vahid bir küll şəklində başqa qrammatik təlimlərlə müqayisəli şəkildə öyrənilməsi, daha sonra isə onların ümumi dilçilik nəzəriyyəsinin inkişafındakı mövqe və rolunun müəyyənəşdirilməsindən ibarətdir.

Eramızın VII əsrinin ortalarında meydana gəlmiş ərəb qrammatika elmi dilçiliyin ümumi inkişaf tarixinin çox maraqlı və eyni zamanda orijinal cəhətlərə malik olan mərhələlərindən biridir. Orta əsr ərəb qrammatiklərinin mülahizə və müddəalarını araşdırarkən onların müəyyən məsələlərin izahında özlərindən çox sonrakı alimlərlə ayaqlaşdıqlarının, bəzi məsələlərin izahında hətta onları qabaqladıqlarının şahidi oluruq. Ərəb qrammatikləri dedikdə yalnız ərəb mənşəli dilçilər deyil, eyni zamanda ərəb dilində yazıb-yaratmış digər müsəlman ölkələrinin nümayəndələri də nəzərdə tutulur. Mübaligəsiz demək olar ki, orta əsr ərəb qrammatiklərinin bir sıra fikirləri müasir dilçiliyin mülahizə və müddəalarını xatırladır. Təsədüfi deyildir ki, M.Karter Sibeyhinin ərəb qrammatikasının ilk sistematik təsvirini verən

* Bakı Dövlət Universiteti
Şərqşünaslıq fakültəsi, magistr, II kurs
Bakı / Azərbaycan
terlan_malikov@mail.ru
tel: (051) 850 09 99

əsrinin XX əsrə qədər Qərbə məlum olmayan struktur təhlil nümunəsi olduğunu qeyd edir. O göstərir ki, əgər Sibəveyhi bizim dövrümüzdə doğulsaydı, harda isə Sössyür ilə Blumfild arasında bir yer tutardı.

Eyni sözləri Mahud Kaşqarının (XI əsr) müqayisəli qrammatika və dialektologiya, XI əsrin böyük Azərbaycan alimi Xətib Təbrizinin ədəbi tənqid, Zəməxşərinin mətnşünaslıq, həmçinin XIII əsrdə yaşamış ərəb alimi Yaqut əl-Həməvinin toponimika sahəsindəki xidmətləri barədə demək olar. Maraqlıdır ki, Yaqut əl-Həməvi müasir toponimikada geniş tətbiq semantik və formant metolarından hələ XIII əsrdə istifadə etmişdi.

Ərəb dilçilik ənənəsi Avropa ərəbşünaslığına da dərin təsir göstərmişdir. Casarətlə demək olar ki, XIX-XX əsrlərdə Qərbi Avropada ərəb dilinin qrammatikasına dair yazılmış əsərlər əslində orta əsr ərəb qrammatiklərinin fikirlərinin təkrarından başqa bir şey deyildir. H. Rekkendorfun ərəb dilinin sintaksisinə dair yazdığı böyük monoqrafiyanın özündə belə ərəb qrammatiklərinin cümlə quruluşu barəsindəki fikirləri təkrar olunur. Eyni sözləri Avropada tərtib edilən ərəb lüğətləri barəsində də demək olar.

Ərəb filoloqlarından əz-Zübeydi, əz-Zəccaci, əl-Qifti, İbn Nədim, əl-Ənbəri, Yaqut əl-Həməvi, İbn Xəllikan, əs-Süyuti və bir çoxları Bəsrə, Kufə, Əndəlis (İspaniya), Bağdad, Misir qrammatika məktəbləri nümayəndələrinin həyat və yaradıcılığı haqqında qiymətli məlumatlar vermişlər. Lakin onların əsərlərində yaradıcılıq təhlilindən daha tərcümeyi-halına yer ayrılmışdır.

Son illərdə ərəb dilçilərindən Əbdürrəhman Seyyidin Bəsrə mətəbinə, Mehdi Məxzuminin Kufə və Bağdad məktəblərinə, Şövqi Zeyfin, ümumiyyətlə, ərəb qrammatika məktəblərinə, həmçinin digər dilçilərin orta əsrlərin bir sıra görkəmli qrammatiklərinin həyat və yaradıcılığına həsr etdikləri tədqiqatlar öz elmi sanbalı və əhatəliliyi cəhətdən nəzər-diqqəti cəlb edir.

Avropa şərqşünaslarından Q.Flügelin oçerki, əsasən, ərəb qrammatiklərinin bioqrafiyasına həsr edilmişdir. Q.Ballin, K.Follers, A.Şaade, M.Bravman, H.S.Kantintonun tədqiqatları ərəb dilçiliyinin yalnız bir sahəsinin - fonetikanın öyrənilməsi ilə məhdudlaşır.

H.Fleyş 1961-cı ildə Beyrutda nəşr edilmiş sanballı monoqrafiyasının I cildində ərəb dilçiliyində ərəb fonetika və ad quruplu sözlərin morfologiyası ilə bağlı məsələləri çox müfəssəl sürətdə araşdırmışdır.

Y.A.Heyvud XIII-XVIII əsrlərdə ərəb leksikoqrafiyasının inkişafına xüsusi monoqrafiya həsr etmişdir.

Alman alimi V.Royşel Sibəveyhinin məşhur əsərində Xəlil ibn Əhməd əl-Fərahidiyə istinad edilən sitatlar əsasında onun ərəb dilinin morfologiya və sintaksisi barəsindəki konsepsiyasını bərpa etməyə müvəffəq olmuşdur.

Rus ərəbşünaslarından V.Kirqas öz əsərlərində ərəb dilçiliyinin inkişaf tarixini, təkamülünü nəzərə almadan qrammatika sisteminin yalnız sadə şərhini vermiş, onun nəzəri və metodoloji əsaslarını açıb göstərməyə çalışmış və buna qismən müvəffəq olmuşdur.

Sovet dövründə V.A.Zeqintsev ərəb dilçilik tarixinə dair qeyri-mütəxəssislər üçün yazdığı qısa очерkdə, özünün qeyd etdiyi kimi, Orta Şərq xalqlarının diqqət mərkəzində duran dilçilik məsələləri və onların tədqiqat istiqamətləri barəsində məlumat vermişdir.

Ən böyük ərəb qrammatika məktəblərindən biri Bəsrə qrammatika məktəbidir. Bəsrə şəhərinin əhalisi ləhcələri bir-birindən fərqlənən müxtəlif ərəb qəbilələrindən, həmçinin müxtəlif etnik tərkibə, mədəniyyətlərə, dini əqidələrə, dillərə mənsub olan müsəlman və qeyri-müsəlman xalqların nümayəndələrindən təşəkkül tapmışdı. Burada klassik ərəb dilinin qayda-qanunlarının pozulması, Quranın təhrif edilməsi, dialektizmlərin və əcnəbi sözlərin ərəb dilinə nüfuz etməsi halları daha tez müşahidə edilirdi. Məhz buna görə də Quranın təhriflərdən klassik ərəb dilini dialektizm və yad təsirlərdən qorumaq məqsədilə ərəb dilinin qayda-qanunlarını öyrənmək, onları bir yerə toplamaq, sistemləşdirmək təşəbbüsünün şüurlu surətdə ilk dəfə Bəsrədə yaranması heç də təəccüb doğurmur.

Bəsrədə qrammatika elmi Kufədən çox əvvəl meydana gəldiyi üçün ilk Kufə qrammatikləri dilçilik elminin incəliklərini məhz orada oxuyub öyrənmişlər. Bəsrə ilə müqayisədə Kufə qrammatika məktəbi sonra yaramışdır.

Kufə müəyyən müddət ərzində islam Şərqinin siyasi mərkəzi olduğu kimi, eyni zamanda qiraət, hədis, fıqh, ədəbiyyat sahəsində də mərkəz rolunu oynamışdır.

Orta əsr filoloqlarının fikrincə, Kufə məktəbi Rusai ilə başlayır. Zübeydi, Ənbəri, İbn ən-Nədim, İbn Xəllikan, Yaqut Həməvi başqaları Ruasini əmisi Hərra ilə birlikdə Kufə qrammatiklərinin ilk təbəqəsində verirlər. Bəsrə qrammatiklərindən olan Muaz bin Müslim əl-Hərra Süyutinin fikrincə, sərf elminin əsasını qoymuşdur. Əbu Cəfər ər-Ruasinin isə “Kitabul-feysəl, “Kitabut-təşqir”, “Kitabu məanil-Quran”, “Kitabul-vəqfi val-ibtida” əsərləri olduğu qeyd edilir.

Bağdad qrammatika məktəb Bəsrə və Kufə qrammatika məktəblərinin bir-birinə qovuşması nəticəsində yaranmışdır. Bağdad məktəbinin ilk nümayəndələri Sələb və Mubərrədin şagirdlərindən ibarət olmuşlar. Sələbin şagirdləri özlərini kufəlilər, Mubərrədin şagirdləri isə özlərini bəsrəlilər adlandırdıqları üçün, ilk dövrlərdə Bağdad qrammatiklərinin bir hissəsi Bəsrə məktəbinə, digər hissəsi isə Kufə məktəbinə aid edilmişdir. Bağdad qrammatiklərinə xüsusi tədqiqat əsəri həsr etmiş Mehdi Məxzumi göstərir ki, İbn Nədim hər iki məktəbin müddəalarından qarşılıqlı surətdə istifadə edən qrammatikləri qeyd etməklə heç də onların Bəsrə və Kufə qrammatiklərindən fərqlənən yeni bir cərəyan yaratdıqlarını iddia etmir.

Şövqi Zeyf haqlı olaraq göstərir ki, bəzi müasir alimlər Bağdad məktəbinin varlığını inkar edirlər. Həmin mütəxəssislərə bu müddəanı irəli sürməyə imkan verən odur ki, Bağdad məktəbinin iki ən görkəmli nümayəndəsi Əbu Əli əl-Farisi və onun şagirdi İbn Cinni özlərini Bəsrə qrammatiklərinə aid edir, kufəliləri isə çox zaman bağdadlılar adlandırırlar. Farisi və İbn Cinni əksər hallarda bəsrəlilərin fikirlərini böyük bir ciddiyətlə müdafiə edir, onlara “اصحابنا” (dostlarımız, sirdaşlarımız) deyərək müraciət edirlər. Şövqi Zeyf Bağdad qrammatiklərinin bəzilərinin daha çox bəsrəlilərə, bəzilərinin isə daha çox kufəlilərə meyl etməsinə baxmayaraq, onların hər iki məktəbin fikirlərindən müştərək surətdə istifadə etmək və bir sıra məsələlər barəsində öz orijinal mülahizələrini söyləməklə yeni bir məktəb formalaşıdırma bildiklərini qeyd edir.

Şövqi Zeyfin fikrincə, İbn Cinninin bağdadlılar deyərkən kufəliləri nəzərdə tutması ondan irəli gəlir ki, Bağdad nəhvinin ilk nümayəndələri, o cümlədən İbn Keysan, İbn Şuqeyr və İbn əl-Xəyyata kufəlilərin təsiri daha güclü olmuşdur. İbn Cinni onları bəzən bağdadlılar, bəzən isə kufəlilər adlandırır.

Başqa ərəb ölkələrində olduğu kimi, Misirdə də ərəb qrammatika elminin təşəkkülü ilk növbədə Quranın düzgün qiraəti, əzbərlənməsi və şərhilə əlaqədardır. Misirin Fustat, İsgəndəriyyə və s. şəhərlərində bu məqsədlə fəaliyyət göstərən məktəblərdə (mədrəsələrdə) ilk vaxtlar digər ərəb ölkələrindən, xüsusilə İraqdan gələn mütəxəssislər dərs deyirdilər. Bu mütəxəssislər cərgəsində ilk növbədə Bəsrə qrammatika məktəbinin banisi Əbul Əsvəd əd-Düəlinin şagirdi Əbdürrəhman bin Hörmüzün adını çəkmək lazımdır. O, Əbul Əsvəd və Nəsr ibn Asimlə birlikdə müxtəlif hərf və fleksiya əlamətlərini bir-birindən fərqləndirmək üçün Qurana nöqtələr

sistemini tətbiq edən ilk qarelərdən biridir. O, Quranın oxunmasını Abullah bin Abbas Əbu Hureyrədən öyrənmiş, özü isə sonralar bütün ərəb və islam aləmində yeddi məşhur Quran oxunyanlardan biri hesab edilən Mədinə qaresi Nafe ibn Əbu Nüəymin müəllimi olmuşdur.

Ərəb qrammatika məktəbləri içərisində Əndəlis məktəbinin özünəməxsus mövqeyi vardır. Burada digər ərəb şərq ölkələrinə nisbətən daha rəşional yeni bir sistem mövcud idi. Belə ki, burada əvvəlcə dil, daha sonra dini elmlər öyrənilirdi. İspaniyada ərəb xilafəti, ərəb mədəniyyəti tarixinə dair müxtəlif əsərlər yazılmasına baxmayaraq, Avropa və Sovet ərəbşünaslığında Əndəlis qrammatika məktəbinə həsr olunmuş ayrıca monoqrafik tədqiqat yoxdur. Ərəb dilçilərinin bu məsələyə həsr edilmiş əsərləri isə, əsasən, icmal xarakteri daşıyır; onlar başlıca diqqətlərini həmin məktəb nümayəndələrinin tərcümeyi-halını verməyə, əsərlərinin adlarını çəkib onların qısa məzmununu söyləməyə yönəldilər.

Məlumdur ki, müstəqil dövlət kimi əməvilərdən I Əbdürrəhman (756-778) tərəfindən qoyulmuş Əndəlis xilafətində mədəniyyət, elm sürətlə inkişaf edirdi. Əndəlisdə gözəl poeziya, nəsr nümunələri yaradılır, tarixə, fəlsəfəyə, filologiyaya, fiqhə və s. ciddi tədqiqat əsərləri həsr edilirdi. Müvəşşəh, zəcəl kimi şeir formalarının ərəb ədəbiyyatında təşəkkül tapması, geniş yayılıb şöhrətlənməsi məhz Əndəlis şairlərinin adı ilə bağlıdır. Əndəlisdə ərəb dili geniş tədris olunur, Quranın əzbərlənməsinə, düzgün qiraətinə ciddi fikir verilirdi. Bütün bunlar ərəb dilinin qayda-qanunlarına, tələffüz normalarına və s. aid əsərlər yazılmasını zəruri edirdi.

Əndəlisdə fiqhə, Quranın qiraətinə dair ilk əsər yazan alim Əbdürrəhman dövründə yaşayıb-yaratmış Əbu Musa əl-həvari olmuşdur. Lakin bununla belə, mütəxəssislər Küfə məktəbinin yaradıcılarından Kisai və Fərranın şagirdi olub sonralar həmin məktəb üslubunda əsər yazmış Cudi bin əl Məvrurini sözün həqiqi mənasında, Əndəlis qrammatika məktəbinin banisi hesab edirlər.

Zaman keçdikcə Əndəlis qrammatikləri Bəsrə və Küfə məktəbləri ilə yanaşı, Bağdad məktəbinin prinsipləri ilə də maraqlanırlar, onlardan yaradıcı şəkildə bəhrələnməyə başlayırlar. Bağdad dilçiləri, rəşionalist məktəbin nümayəndələri kimi, Bəsrə və Küfə məktəblərinin fikirlərini elmi təhlil süzgəcindən keçirib yaxşılarını, qəbul etdikləri halda Əndəlis qrammatikləri hər üç məktəbin fikirlərini saf-çürük edib onları sistemləşdirməyə çalışır, yeri gəldikcə Bəsrə və Küfə məktəblərinin fikirlərinə Bağdad dilçilərinin, xüsusilə Əbu Əli

əl-Farisi və İbn Cinninin müddəalarını əlavə edir, bəzən bununla kifayətlənməyib müxtəlif qrammatik məsələrin izahında öz orijinal fikirlərini söyləyirlər.

VII-XIII əsrlərdə Ərəb xilafəti yarandıqdan sonra, bu geniş regionda dövlət və elm dili ərəb dili idi. Xilafətdə ərəb dilçiliyinin yaranması qədim hindistanda olduğu kimipraktiki səbəblərlə bağlı idi. Quranın yazıldığı klassik dil ilə canlı danışq dili olan müxtəlif ərəb ləhcələri arasında ciddi fərqlər mövcud idi. Bir tərəfdən müsəlmanların müqəddəs kitabını savadsız ərəblərin özlərinə və islamı qəbul etmiş başqa xalqlara düzgün oxuyub başa düşmək, onun təhrif edilməsinə yol verməmək, digər tərəfdən klassik ərəb dilini ləhcələrin və əcəmlərin (qeyri-ərəblərin) dillərinin təsirindən qorunmaq zərurəti ərəb dilinin qayda-qanunlarını bir yərə toplayıb sistemləşdirməyi tələb edirdi. Məhz buna görə də islamın ilk dövrlərindən başlayaraq ərəb dilində məktəblər açılır. Quranın düzgün qiraəti məqsədilə məscidlərdə məşğələlər keçirilir, ərəb dilinin qayda-qanunları ciddi surətdə öyrənilirdi. Bütün bunlar ərəb dilçilik elminin yaranması üçün real zəmin yaradırdı.

Artıq VII əsrdə Bəsra, Kufə, daha sonralar isə Əndəlis, Bağdad və Misir qrammatika məktəblərinin ətrafına toplanmış dilçilər ərəb dilini böyük bir səylə öyrənir, müxtəlif məsələlər barəsində ciddi elmi mübahisələr edirdilər. Orta əsr qrammatiklərindən İsa bin Ömər, Xəlil ibn Əhməd, Sibəveyhi, əl-Əxfəş əl-Ovsət, əl-Mazini, ər-Rüasi, əl-Kisai, əl-Əsməi, əl-Mubərrəd, ibn Sikkit, əz-Zəccaci, əl-Farisi, Əbu Həyyan, İbn Cinni, əl-Curcani, əl-Ənbəri, əz-Zəməxsəri, İbn Malik, İbn Hişam, əs-Suyuti və başqalarının ərəb dilinin tədqiqində böyük rolu olmuşdur.

Ərəb dilçiliyinin əsas məziyyəti onun empirik əsasda yaranması, qrammatika sisteminin ərəb dilinin strukturuna tam uyğun olmasıdır. Ərəb dilinin özünəməxsus xüsusiyyətləri, spesifik qayda-qanunları qrammatikləri bir sıra yeni və təkrəredilməz fikirlər irəli sürməyə sövq etmişdir. Bu isə, təbii ki, mexaniki təsir, kortəbii təqlid nəticəsində heç cür mümkün olmazdı.

Beləliklə, ərəb qrammatika elminə ümümbəşər mədəniyyətinin təcrid olunmuş sahəsi kimi deyil, əksinə bu mədəniyyətin üzvi komponenti kimi baxmaq lazımdır. Əvvəldən orijinal sistem kimi ərəb zəminində meydana gəlmiş bu elm sahəsi sonralar öz tarixi inkişafı gedində başqa dilçilik təlimləri ilə sıx əlaqədə olmuş, onlardan təsirlənmiş və öz növbəsində onlara da təsir göstərmişdir. Hind-Avropa dilçiliyinin irəlində adı çəkilən bir sıra nailiyyətləri buna canlı sübutdur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. V.M.Məmmədliyəv Ərəb dilçiliyi, Bakı, 1985.
2. Məmmədov N., Axundov A. Dilçiliyə giriş. Bakı, 1980.
3. Белова А. Г. Проблемы арабского языкознания (1960-1973). – сб. «Семитские языки», вып. 3, М., 1976.
4. Звегинцев В. А. История арабского языкознания. М., 1950.
5. Агаева Н. Труды Азербайджанских ученых по грамматике арабского языка, АҚД, Баку, 1983.
6. Амирова Т. А., Ольховников Б., А., Рождественский Ю. В. Очерки по истории лингвистики. М., 1975.
7. Кондрашов Н. А. История лингвистических учений. М., 1979.
8. شوقى ضيف. المدارس النحوية. القاهرة. 1968
9. Звегинцев В. А. История арабского языкознания. Краткий очерк. М., 1958.
10. Большая Советская Энциклопедия, т. I второе издание, М., 1963.
11. Бартольд В. В. Мусульманский мир. Петербург, 1922.
12. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения, т. II. М.,-Л., 1956.
13. Уотт У. М., Какиа П. Мусульманская Испания, М., 1976.
14. ابن مضاء القرطبي. الرد على النحاة. تحقيق الدكتور شوقى ضيف. مطبعة دار الفكر العربى

XÜLASƏ

Məqalə ərəb dilçiliyinin formalaşmasında mühüm rol oynamış ərəb qrammatika məktəbləri mövzusunə həsr edilmişdir. Burada ərəb dilçilik elminin dünya dilçilik elmində orijinal sistemə malik olması, onun nəzəri və metodoloji baxımdan Hind-Avropa dilçiliyindən fərqlənməsi, həmçinin Ərəb dilçiliyinin Avropa dilçilik elminə təsirində ərəb qrammatika məktəblərinin böyük rolu vurğulanmışdır. Məqalədə əsasən Bəsrə, Kufə, Bağdad, Misir, Əndəlis qrammatika məktəbinin tarixi, yaranması və nümayəndələri haqqında geniş mövzuya yer verilmişdir.

ABSTRACT

Article was devoted to arabian grammer schools which had played the important part in the forming of the arabian linguistics. Arabian linguistics having original system, is different from India-Europe linguistics from theoretical and methodical point of view in the world linguistics & the great role of the Arab grammar schools has been emphasired in the influence of the Arab linguistics to the Europe linguistics. Here it was told about arising, history & representatives of Basrah, Kufah, Baghdad, Egypt, Andalis grammer school.

M.FÜZULİNİN «YEDDİ CAM» ƏSƏRİNDƏ İSLAMİ TƏSƏVVÜFÜN TƏCƏSSÜMÜ

S.M.QOCAYEVA
BDU, f.e.n., dosent əvəzi

Klassik Azərbaycan ədəbiyyatında saqiyyə müraciətlə qələmə alınmış örnəklər çoxdur. Lakin bu ədəbi nümunələr sırasında iki əsər xüsusilə seçilir. Bunlar Əssar Təbrizinin 120 beytlik saqınaməsi və Füzulinin «Yeddi cam» poemasıdır. Buradan suallar doğur: «Saqi» dedikdə təsəvvüf ədəbiyyatında kim nəzərdə tutulur? Cam, xarabat və şərabın ifadə etdiyi rəmzi mənalar nədir? Təsəvvüfdə saqiyyə piri-muğan kimi də müraciət olunur ki, o, kamil şeyxə və mənəvi mürşidə işarədir. Füzuli əsərinin qəhrəmanı onunla meyhanədə, yəni deyri-muğanda, rəmzi mənada isə xarabatda rastlaşır. Xarabat lüğəti mənada şərab içilən yeri, şərabxananı bildirsə də sufi ədəbiyyatında yeni mənə kəsb etmiş, tamamilə fərqli məzmununda başa düşülmüşdür. Belə ki, «burada Tanrı vüsəlinə yetmək istəyənləri vəhdət bədəsilə məst edirlər. Zəhiri riyaya qarşı batini paklıq xarabat dünyasında gerçəkləşir... (3, s.220).

Xarabatda maddi vücudu xarab edərək qəlbi saflaşdıran isə şərabdır. Bu eşq şərabıdır. N.Gümüşüdoğlunun «Füzulinin sənət və mərifət dünyası» kitabında şərabın ifadə etdiyi rəmzi mənalar sadalanır: 1) Zövq, daxili duyum; 2) Məhəbbət odu və eşq saflığı; 3) Mərifət nurunun zahir olması və arifin cismani varlığının fənası (səh.225). Eşq şərabını içərək mərifətə yetən salik məstlik halına çatır ki, bu zaman «vüsəl şövqündən və haqqın batini müşahidəsindən məst olan arif eyni zamanda mənəvi ayıqlıq əldə edir. Bu huşyarlıq isə ürəyin nəfsi meyllərdən paklaşaraq işıqlanması və haqqa doğru yönəlməsidir» (3, s.231).

Təsəvvüfdə xarabatın əsas anlamlarından biri olan cam da yeni məzmun kəsb edərək, rəmzi mənada kamil insanın mərifətlə dolu qəlbini bildirir.

Fars dilində yazılmış poema 327 beytdən ibarətdir. Bu əsərdə Füzulinin təsəvvüfi düşüncələri musiqi alətləri ilə söhbətlərdə daha qabarıq əks olunmuşdur. Bu parçalar şairin musiqi haqqında da bilgilərə sahib olmasından xəbər verir.

Şair çalğı alətlərindən birinci olaraq Neyə müraciət edir:

Sordum ona: «Ey qəm elinin tacı-qururu,

Neyçin sarısan, anlat o qəlbindəki şuru?!

Söylə, de görüm ah, nə yanıq nalələrin var,

Solğun yanağından tökülən jalələrin var!» (5, s.333)

Əlsindən uzaq düşdüyü üçün Ney ayrılıqdan şikayətlənərək nalələri ilə ürəklərə od salır. Bu nalələrin yaranmasına səbəb qamışlıqdan uzaq düşməsidir. Beləliklə, məlum olur ki, Ney də aşiqdir və eşqdən doğan hicran dərini anladır. Füzuli də C.Rumi kimi bu fikirdədir ki, sevgilisindən ayrı düşmüşləri Ney qədər kimsə anlayamaz. Ney sufi rəmzlərində «Ələst» bağçasından gələrək cisim daxilində dustaq olan insan ruhu, nəfsinə qalib gəlmiş salikin vücudu və qəlbi kimi anlaşılır. Ney fəryad etməklə yanaşı özünə təskinlik verməyi də unutmur. Bu misralarla sanki Füzuli insanları həyatdan ibrət almağa çağırır:

Verdiklərini sonra hamı qapdı apardı,

Ancaq mənə o qaldı ki, əslimdə nə vardı.

Neyçin saralım mən bu işin dərdü qəmindən?!

Dünyaya gəlirkən nə gətirmişdim özüm mən?! (5, s.333)

Neyin mənalı sözləri şairin könlünü işıqlandırır. Bu deyilənlərdə həqiqət vardı. İnsan bu dünyanı tərk edərkən onun qərib ruhu sevincində Mələkut və Cəbrut aləminə üz tutur. O, dünyanı gəldiyi kimi tərk edir, özü ilə maddi aləmdən heç nə aparmır. Nə həyat, nə cavanlıq, nə gözəllik, nə də ki var-dövlət daimi deyildir. Allahın insana bəxş etdiyi ən böyük sərvət zəka, eşq və bilikdir. Kamil insan üçün mənəvi durum əsasdır. O, öz yaxşı əməlləri, bəşəri sevgisi və bilgisi ilə bu dünyadan köçdükdən sonra da yaddaşlarda yaşayır, unudulmur. Belələrinə qibtə etməyə dəyər, çünki onlar həyatı olduğu kimi dərk edirlər:

Xoş məstlərin halına ki, şamü səhərlər,

Meyxanələrin küncünü asudə gəzərlər.

Hər şeylərini vəqf edərək badəyə candan,

Öz əllərini çəkdilər alver yaxasından. (5, s.335)

İkinci qədəh üçün saqiye müraciət edən şair eşqlə dolu olan vəhdət bədəsini Nuhun gəmisinə bənzədir. Onu qərq edən qəm, möhnət tufanından ancaq bədə ilə nicat tapacağına inanır. Daha sonra Dəfə müraciət edərək ondan bu fani dünyanın sirlərini öyrənməyə çalışır. O, dünyagörmüş qoca Dəfi suallar yağışına tutur. Bu parçada Cəmşid, Firidun, Keyxosrov kimi məşhur simaları xatırlatması da təsadüfi deyildir. Burada Füzulinin XII əsrdə yaşamış sələfi Xaqaninin «Mədain xarabələri» əsəri yada düşür. Füzuli də sələfi kimi tarixdən ibrət almağa çağırır (2 s.442).

Təsəvvüf anlamında dəf «dairəvi olduğuna görə varlıq aləminə işarədir. Onun səsi dərvişi Mələkut (ruhlar) aləminə çağırır» (3, s.66). Füzuli bu rəmzi mənalı nəzərdən qaçırmayaraq dəfin dili ilə demək istəyir ki, dünya insanı aldatmağa, öz zövq və əyləncələrinə, səfasına bağlamağa çalışsa da, insan dünya nemətlərinə laqeyd olmamaqla yanaşı, dünyaya – «fani cahana» çox meyl etməməli, nəfsini nəzarətdə saxlamağı bacarmalıdır. Dünya vəfasız olduğu üçün ona könül bağlamağa dəyməz:

At boşluğa bu fani cahanı, daha bəsdir,

Gəl çəkmə cahan qeydini çox, çünki əbəsdir. (5, s.337)

Dəf öz sözlərini bitirdikdən sonra müğənniyə müraciət edən şair yenə də üstünlüyü öz saf qəlbi, pak mənəviyyatı ilə göylərə yüksələnlərə – eşq bədəsi ilə qəlbini nurlandıranlara verir:

Xoş ol kəsə ki, camı tutub qəlbinə həmdəm,

Bilmir gecə-gündüz nədi, ya ki, nədi dərd, qəm,

Hər gün mey içib, zövqə batıb, məst düşübdür,

Bilmir ki, bu aləm nədi, sərməst düşübdür. (5, s.338)

Tar, Ud, Setar, Cəng, Qanunla söhbətlərdən sonra şair mütribə qonaq olur. H.Araslı yazırdı: «Musiqi alətlərinin dili ilə öz fikirlərini ifadə edən Füzuli, həyatın ziddiyyətlərini göstərməklə bərabər, öz dövrünə olan münasibətini bildirir» (2, s.445). Mütribin dililə şair fəlsəfi fikirlərini yekunlaşdırır. Musiqi alətləri cansızdırlar, onları insanlar Allahın yaratdıqları vasitəsilə (ağac, dəri, və s.) düzəldir, məclislərdə istifadə edirlər. Onları cana gətirən – yəni səsləndirən də yaradıcı insan əlləridir. Bu alətlər musiqinin ecəzkar dililə öz hislərini ifadə edirlər. İnsansa yaradılmışlardan fərqli olaraq nitqə sahibdir:

Hər cansıza gəl sən eləmə sirrini izhar
 Qorx ki, bu qəza, çərxi dolanmışda xilaf var!
 Hikmətlər açan nitqdən heç olma uzaq sən,
 İnsan bədənində budu can çünki əzəldən. (5, s.350)

Sonuncu beytdəki fikir M.Füzulinin «Leyli və Məcnun» əsərində də əks olunmuşdur:

Can sözdür əgər bilirsə insan
 Sözdür ki, dərlər özgədir can
 (Billah bu yamanmıdır ki, hala
 Əmvatı söz ilə qıldın ihya). (5, s.190)

M.Füzulinin XII əsrdə yaşamış böyük sələfləri Xaqani Şirvani və N.Gəncəvi də sözə yüksək dəyər vermişlər. Əgər Xaqani: «Şah mənə çörək, mən isə ona can, yəni söz bağışladım...Mənim verdiyim can əbədi xəzinədir» deyə sözün qüdrətindən bəhs açırdısa, Nizami «söz candır və can canın dərmanıdır» deyərək sözün can qədər əziz olduğunu bu səbəblə bağlayırdı.

Füzuli farsca Divanının müqəddiməsində yazır ki, mənə söz vasitəsilə meydana çıxır, «söz mənadan, mənə da sözdən, can ilə cisim kimi bir-birindən ayrı deyildir».

Sözə küçümsəyərək baxılmaz.

Söz uca Ərşdən enmiş bir şeydir.

Sufilərə görə, bəşər ilahimənşəli olan insani ruhun sayəsində nitqə sahib olmuşdur. Prof. Dr.M.Nur Doğan «Füzulinin poetikası» kitabında yazır ki, insanı məxluqatın əsrəfi olaraq yaradan Allah ona öz ruhundan üfləmiş, yəni insana öz sifətlərindən çox-çox kiçik nifrətlə də olsa eşitmək, görmək, qüdrət, qüvvət, kəlam, elm, icad, mərhəmət, sevgi, qəzəb, ehsan, lütf, cəmərdlik və b. özəlliklər bağışlamışdır. Bunlar Allah üçün düşünüldüyündə mütləqlik ifadə edən, insan üçün düşünüldüyündə isə nisbi və izafi anlam daşıyan sifətlərdir. Söz, sənət və şairlik Allahın insana «sani» (Yaradıcı-S.Q.) sifətinin bir kiçik təcəllisi olaraq bağışladığı özəlliklərdəndir (4, s.20).

Füzulinin farsca «Divan»ının müqəddiməsində oxuyuruq:

Söz, ilahi feyz xəzinəsidir; heç bir zaman xərcəlməklə tükənməz.

Füzuliyə görə, dünyada baqi olan da sözdür:

Ey saqi! Dünyada zövq və nəşə şərabını daimi edən sözdən başqası deyildir.

Sözün bəqası hüsusunda söz yoxdur. Qalan ancaq odur, digərləri baqi deyildir.

Füzulinin bu müqəddiməsindəki «söz»lə bağlı düşüncələri şairin «Yeddi cam» poemasının əsas ideyasına işıq saçıır. Belə ki, mütrib ilə məclis quran şair heyrətə düşür:

Sordum ona:

- Ey qəlblər açan həmdəmərim insan!

Qaldır göyə min nəşə duyaq bəlkə sazından.

Mütrib eşidib qalxdı, haman sazsız əlilə,

Cismiylə, başıyla və o mənalı diliylə,

Nitqiylə tutub qollarını bağladı sazın,

Kəsdi yolunu, qarşısını saxladı sazın. (5, s.349)

Mütrib öz nitqi və mənalı sözlərilə saz kimi bir musiqi alətini mat qoyur. Şair heyrətini bildirməklə yanaşı bu işin əslilə maraqlanır:

- Bu rütbə nədir? Sordum ona, söylə bir, ey yar,

Bir rütbə ki, zatında tapılmaz dolaşıqlar? (5, s.349)

Mütribsə bunu belə açıqlayır:

- Ruhani olan feyzdi, feyzim,

Nadanlıq olar, qeyrə könül vermə, nə lazım.

Qeyri kəsə bu dəhrdə meyl etmə, ey insan,

Dost sirrini dostun ürəyindən eşit hər an. (5, s.349)

Füzuliyə görə, «söz»də sehir var. Təsədüfi deyildir ki, şair özü türkcə «Divan»ının müqəddiməsində bu lirik şeirlər toplusunun «sehirli sözlər söyləyən idrakının nəticəsi» olduğunu bəyan edir. Sənətkarın məna siqləti kəsb edən, gözəl, bilgi və sevgi ilə dolu olan kəlamları neçə əsrlərdir ki, insanları sehirləyərək cəzb edir, beləliklə də şairə əbədi həyat qazandırır:

Bu dünyada yalnız qalacaqdır quru bir ad,

Sən də elə söz söylə ki, daim olasan yad. (5, s.350)

«Leyli və Məcnun» poemasında şeiri günəşə bənzədən şair farsca «Divan»ının müqəddiməsində sözü saqiyyə bənzədir. Belə ki, söz də saqidir, o insanlara zövq və sevinc, fərəh şərabı paylayır. «Yeddi cam»

əsrinin əsas ideyasını da həmin fikir təşkil edir və bu sonuncu beytlərdə şair tərəfindən belə açıqlanır:

Xoş ol kəsə hər yerdə mənim tək dolu camdan,
Meydən, məzədən söhbət açar daima, hər an.
Bir mey, məzə ki, hər kəsə ta ruzi-əzəldən,
Keyfiyyəti məlumdur o heç düşmədi əldən. (5, s.350)

Beləliklə, M.Füzuli bəhs açdığımız bu əsərində təsəvvüfdən bədii özünü ifadə vasitəsi kimi faydalanaraq mühüm bəşəri ideyanı əks etdirməyə müvəffəq olmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. II cild. Bakı, 2007
2. Araslı H. Böyük Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri. Bakı, 1998
3. Gümşüdoğlu Nəsim. Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, 1997
4. Dr.M.Nur Doğan. Füzulinin poetikası. İstanbul, 1997
5. Füzuli Məhəmməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1992
6. Füzuli Məhəmməd. Əsərləri. I-V cildlər. Bakı, 1958-1985

ВОПЛОЩЕНИЕ МИСТИКИ ИСЛАМА В ПРОИЗВЕДЕНИИ МОГАМЕДА ФИЗУЛИ «ЙЕДДИ ДЖАМ»

Произведение М.Физули «Йедди джам» является самым большим саги́наме в Азербайджанской литературе. В статье произведение анализируется, приходим к такой вывод что, поэт под восхищенным мистикой как способом художественного самовыражения отражал идеи человечества.

PERSONIFICATION OF ISLAMIC- MYSTICS IN M. PHISULY'S MASTERPIECE CALLED "SEVEN BASINS"

M.Phisuly's masterpiece called "Seven basins" is the greatest saginame in Azerbaijan literature. The masterpiece is analyzed in the article and is received such result that, the poet has reflected the human ideas, being influenced by mystics as a mean of self-expression.

AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ İNKARLIQ VƏ QADAĞANLIQ KONSTRUKSIYALARI

Yeganə QARAŞOVA
BDU İlahiyyat fakültəsi

Dildə inkar ilk növbədə məzmun və formanın, daha dəqiq desək, cümlə strukturunun və onun ifadə etdiyi fikrin qarşılıqlı münasibətləri planında ümumi dilçiliyin mühüm problemlərindən biridir. Ümumiyyətlə, inkar hələ qədim dövrlərdən əvvəlcə formal məntiqin, sonra isə həm də dilçiliyin tədqiqat obyektinə olmuş və bir çox cəhətdən kifayət qədər öyrənilmişdir. Buna baxmayaraq, inkarın hələ həm öyrənilməyən, həm də tam həllini tapmayan məsələləri qalmaqdadır. Məsələn, inkarın məntiqi-qrammatik kateqoriya kimi mahiyyəti, inkar cümlələrinin hansı meyarlara görə təsdiq cümlələrindən fərqləndirilməsi, cümlənin strukturunda və onun ifadə etdiyi fikirdə inkarın rolu, bəzi inkar vasitələrinin leksik və sintaktik tərkibinə görə eyni olan cümlələrin iki səviyyədə üzvlənməsində neçə fəaliyyət göstərməsi kimi məsələlər bu sahədə olan çoxsaylı tədqiqatlara baxmayaraq, hələ də qəti həllini tapmamışdır.

Inkar cümlənin ifadə etdiyi fikrin strukturuna təsir edən və cümlənin strukturunun qurulmasında iştirak edən əsas vasitələrdən biridir. Buna görə də cümlənin və mühakimənin strukturunu müəyyənləşdirmək məqsədilə inkarın məntiqi-qrammatik kateqoriya kimi analizi çox vacibdir. Bu zaman inkarın cümlənin üzvlənməsinin sintaktik və məntiqi-qrammatik səviyyələrində fəaliyyəti problemi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Bununla yanaşı, əmr konstruksiyalarının inkarla ifadə edilən xüsusi forması kimi qadağan konstruksiyalarının da (onlar eyni zamanda inkar konstruksiyalarının xüsusi formasıdır) göstərilən səviyyələrdə öyrənilməsi inkarla bağlı məsələlərə xeyli aydınlıq gətirə bilər.

Azərbaycan və ingilis dillərində inkarlıq əsasən qrammatik kateqoriya səviyyəsində öyrənilmişdir. İnkar konstruksiyaları, xüsusilə də qadağan konstruksiyaları nə bu dillərdə ayrı-ayrılıqda, nə də müqayisəli şəkildə

tədqiq edilməmişdir. Halbuki istər inkar və qadağan konstruksiyalarında inkar vasitələrinin, onların xarakterik xüsusiyyətlərinin, istərsə də leksik və sintaktik tərkibinə görə eyni olan cümlənin məntiqi-qrammatik və sintaktik səviyyələrdə üzvlənməsinin qohum olmayan iki dilin materialları əsasında öyrənilməsi yalnız inkarla bağlı sadalanan məsələlərə aydınlıq gətirmir, həmçinin tipoloji baxımdan əhəmiyyətli faktlar əldə etməyə imkan verir. Bu baxımdan Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyalarının öyrənilməsi çox aktualdır.

Məlumdur ki, müxtəlif strukturlara malik və müxtəlif dil ailələrinə mənsub olan iki dilin qarşılaşdırılması dillərin deyil, sistem və yarımsistemlərin müqayisəsindən sonra mümkün olmuşdur. Müqayisəli tipologiya genealogi baxımdan müxtəlif qruplara daxil olan dillərin tipoloji oxşarlıq və fərqliliklərini müəyyənləşdirir. O yalnız məhdud sayda dillərin sisteminə bəzi ümümliliyi izomorfluğu üzə çıxara bilər. Lakin qarşılaşdırılan dillərin sayının məhdudluğu müqayisəli tipologiyaya dil universalilərini müəyyənləşdirməyə imkan verməsə də, məhdud sayda dillərin sistemlərinin öyrənilməsi əsasında əldə olunmuş nəticələr dil universalilərinin sonrakı mərhələdə üzə çıxarılması üçün struktur tipologiyaya imkan yaratmış olur. Bu məqsədlə də biz Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyalarını məntiqi-qrammatik və sintaktik səviyyələrdə analiz edərək onların semantika və strukturunda tipoloji baxımdan oxşar və fərqli cəhətləri müəyyənləşdiririk.

Bu məqsədə nail olmaq üçün məqalədə inkar və qadağan konstruksiyalarında inkar və qadağanın eksplisit və implisit ifadə vasitələri, söyləmin məqsədinə görə cümlə tiplərinin-nəqli, əmr və sual cümlələrinin strukturunun qurulmasında bu vasitələrin rolu, inkarın köçürülməsi, inkari inkar konstruksiyaları, inkar və qadağanı intensivləşdirən vasitələr, inkar və qadağan konstruksiyalarında cümlənin konstruktiv əsası olan fellərin işlənməsinə qoyulan məhdudiyyətlər və s. məsələlər öyrənilir.

Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyaları müqayisəli şəkildə tədqiq edilir. Bu iki dilin materialları əsasında inkar və qadağanın ifadə vasitələri sistemləşdirilir, onların cümlənin strukturunun qurulmasına təsir göstərməsi və inkişafındakı ümumi meyllər, inkarın köçürülmə imkanları hərtərəfli araşdırılır, inkar konstruksiyaları çərçivəsində həmin dillərin tipoloji xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilərək təsnif edilir.

Dilçiləri inkar ilk növbədə forma və məzmunun, yəni inkarın daxil olduğu cümlə strukturunun və bu cümlənin ifadə etdiyi fikrin qarşılıqlı münasibətləri planında maraqlandırır. Lakin inkar təkcə dilçiliyin tədqiqat obyektidir, o daha əvvəllər formal məntiqdə öyrənilirdi. Odur ki, mövcud elmi ədəbiyyatda bu sahəyə də diqqət yetirilir.

Dilçilərin böyük bir hissəsi belə hesab edir ki, qrammatik kategoriya kimi inkarlıq kategoriyasının əsas məzmunu məntiqi inkardır. Bu fikir istə-istəməz məntiqi və dil inkarının bir-birinə hansı münasibətdə olmaları, onların bir-biri ilə hansı oxşar və bir-birindən hansı fərqli cəhətlərinin olması suallarını ortaya çıxarır.

Məntiqi inkarlıq kategoriyası dil inkarlığı kategoriyasının əsas məzmununu təşkil etsə də, onu tam əhatə etmir. Çünki məntiqi inkarlıq kategoriyasından fərqli olaraq, dil inkarlığı kategoriyası bir çox başqa funksiyalar da yerinə yetirir, nisbi müstəqilliyə və özünə xas olan mənə tutumuna malikdir. Məsələn, inkar göstəricisinə malik olan cümlələrin heç də hamısı inkar mühakiməsinə müfəviq gəlmir, onlar təsdiq mühakiməsinə də uyğun gələ qadağan və sualın ifadə vasitəsi kimi dəfə çıxış edə bilirlər.

Məntiqi inkarlıq bütün dillərdə öz əksini tapdığından, dil universalisi hesab edilir. Dil inkarlığı kategoriyasının məntiqi məzmununu mövcud olmamaq, mənfilik, məhrumluq, fərqlilik və s. təşkil edir. Lakin dil inkarlığının məzmununa etiraz, imtina, qadağan və s. mənalar da daxil ola bilər. İnkər forması müsbət semantikaya da malik olur. Bu, istər ayrı-ayrı leksik vahidləri, istərsə də bütöv sintaktik konstruksiyaları əhatə edə bilər.

Dil forması kimi qəbul etdiyimiz inkar təsdiq ilə birlikdə fikrin iki formasının-anlayış və mühakimənin təzahürüdür. Müqayisə et: An quş deyildir. Görüş baş tutdu-Görüş baş tutmadı. Bu baxımdan inkarı bütün dillər üçün ümumi olan formal universal kimi qəbul etmək olar. O, fikrin və onu ifadə edən cümlənin komponentidir. Odur ki, inkar leksik mənənin və cümlə strukturunun (formasının) onun sintaktik səviyyəsində struktur-semantik modifikatoru hesab etmək olar.

Təsdiq və inkarın semantikasi cümlə-mühakimənin məntiqi xassəsidir. Lakin o eyni zamanda cümlənin də qrammatik xassəsidir, çünki təsdiq və inkarı bildirmək üçün cümlələrin xüsusi formaları mövcuddur. Cümlə strukturunun qurulmasında inkarın xüsusi rolu vardır. İnkər və təsdiq cümlələrinin bir-birinə qarşı qoyulması bütün dillərdə mövcuddur, lakin

inkarın ifadə yolları müxtəlif dillərdə müxtəlifdir. İnkarnın həmçinin cümlə strukturunun onun məntiqi-qrammatik və sintaktik üzvlənmə səviyyələrində qurulmasında da rolu mühümdür. Cümlədə inkarın olub-olmaması cümlənin ifadə etdiyi mühakimənin keyfiyyətini müəyyənləşdirir. Məntiqdə isə təsdiq və inkar mühakimələrinin fərqi onların keyfiyyətə formal fərqi kimi müəyyənləşdirilir. Bununla bərabər, inkar onun işləndiyi cümlədə ifadə edilən fikrin strukturuna da təsir göstərir. Belə ki, inkardan məntiqi predikatın fikrin subyekt-predikat strukturunun komponenti kimi dil elementləri ilə nişanlanması vasitəsi olaraq istifadə edilir.¹

Bəzi dilçilər inkarı onun ifadəsi baxımından sintaktik kateqoriya hesab edirlər. Lakin inkarın ifadə vasitələrini sintaktik sinif kimi, elementlərin qapalı toplusu kimi təsəvvür etmək mümkün deyildir. İnkər heç də həmişə inkar vasitələri ilə reallaşmır, o, implisit şəkildə və ya digər dil vasitələri ilə də ifadə edilə bilər. Əslində inkar dildə həm leksik, həm də qrammatik, o cümlədən sintaktik vasitələrlə ifadə edilir. Odur ki, onu leksik-qrammatik kateqoriya adlandırmaq daha doğru olardı. Sintaktik kateqoriya ayrılıqda götürülmüş bir sözü deyil, bütöv cümləni xarakterizə etdiyindən, ona təsdiq və inkar konstruksiyalarının oppozisiyası müvafiq gəlir. Məhz bu baxımdan inkarı sintaktik kateqoriya hesab etmək olar.

Beləliklə, inkar dil universalisi kimi ən müxtəlif səviyyələrdə təzahür edir. İngilis və Azərbaycan dilləri müxtəlif tipli dillər olduğundan, onlarda inkarların ifadəsi də müxtəlif vasitələrlə reallaşır.

Hər bir inkar təsdiqdən irəli gəlir. İnkər cümləsi eynilə təsdiq cümləsi kimi qurulur. Onlar arasındakı fərq yalnız inkar cümləsində inkar göstəricisinin olmasıdır. Beləliklə hər bir dildə istənilən nəqli cümlənin əks mənalı korrelyatı vardır. O, inkar cümləsi adlanır.

İfadə edilmə baxımından inkar standart və qeyri-standart olur. Standart inkar məfhumu altında biz eksplisit inkarı, qeyri-standart inkar dedikdə isə implisit inkarı nəzərdə tuturuq. O, birincidə bilavasitə inkar göstəriciləri ilə, ikincidə isə dolayıcı ilə, semantikasındakı inkar mənası, inkar çağırışı olan və bəzən də olmayan müxtəlif leksik və sintaktik vasitələr ilə reallaşır.

¹ Панфилов В.З. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. М., 1982, с.180-181

İnkar göstəricisi müxtəlif mövqelərdə-prepozisiyada və ya postpozisiyada çıxış edə bilər. Prepozitiv inkar göstəricisi analitik dillərdə, postpozitiv inkar göstəricisi isə daha çox sintetik morfoloji baxımdan iltisacı quruluşlu dillərdə işlənir.

Azərbaycan dili sintetik quruluşa malik olduğu üçün eksplisit inkar daha çox sintetik yolla – fellərə qoşulan –ma affiksi və onun allomorfları vasitəsi ilə ifadə edilir. Bundan başqa, inkar vasitəsi kimi –sız affiksindən də istifadə olunur. Bu affiks yalnız adlara və zərflərin bir qisminə qoşula bilər və konstruksiyaya mənfilik mənası verir. Ərəb və fars dilindən alınmış sözlərdə bu funksiyayı fars mənşəli na-, bi- və ərəb mənşəli la- prefiksləri yerinə yetirir. Mənfilik mənası yaratmaq üçün ərəb mənşəli qeyri tərkibli konstruksiyalardan da istifadə olunur. Lakin bu sözün birləşmə imkanları çox məhduddur.

İngilis dilində inkar mənası analitik yolla düzəlir və bu məqsədlə əsasən not inkarı və onun do not (don't), does not (doesn't), did not (didn't) birləşmələrindən və no inkar əvəzliyindən istifadə olunur: It was not possible to change her room...(J.B.Priestley) "Onun otağını dəyişmək mümkün deyildi."

Not inkarı bütün operatorlar ilə - köməkçi fel kimi çıxış edən do və have, eləcə də am, is, are, was, were, shall, should, will, would, can, could, may, might, must və ought sözləri ilə də birləşə bilər və konstruksiyada onlardan sonra işlənir. Bu sözlər əsas fel ilə birləşdikdə, not inkarı modal və ya köməkçi feldən sonra işlənir. Ümumiyyətlə, not inkarı qoşulduğu köməkçi sözlə birlikdə cümlədə mübtədadan sonra gəlir.

Not inkarı "can+infinitiv" birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya hərəkətə dair təəccüb, şübhə bildirir: He can not finish his work tomorrow. "Ola bilməz ki, o, işini sabah qurtarsın".

Bu inkar "may+infinitiv" birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya hərəkət haqqında fərziyyə, güman bildirir: He may not have been come to Moscow yesterday "O, ola bilər ki, dünən Moskvaya gəlməyib."

Müəyyən bir hərəkətin icrasına zərurət olmaması not inkarının need modal feli ilə birləşdiyi konstruksiyalara ifadə edilə bilər: You needn't have sent the telegram yesterday "Dünən sizə teleqram göndərmək lazım deyildi".

Not inkarı "ought+Perfect Infinitive" birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya keçmişdə icra edilmiş hərəkətin qınandığını bildirir: This question ought not to have been discussed without me "Bu məsələ mənsiz müzakirə edilməməli idi".

Lakin need və ought modal felləri vasitəsilə əmələ gələn belə konstruksiyalarda hər hansı şəkildə (istər qrammatik, istərsə də leksik yolla) gələcək zaman ifadə edilərsə, o zaman konstruksiya qadağan bildirir.

Xüsusi sual əvəzliyi olmayan inkarlı sual cümlələrində inkar göstəricisi qoşulduğu köməkçi və ya modal söz ilə birlikdə cümlənin əvvəlinə keçirilir, xüsusi sual əvəzliyi olan inkarlı sual cümlələrində isə inkar birləşməsi bu əvəzlilikdən sonra gələ bilər: *Didn't you meet him while you were in London?* (C. Dickens) "Siz onunla Londonda olduğunuz müddətdə görüşmədinizmi?" *"Haven't you seen him?"* "Məgər siz onu görməmişiniz?"

Not inkarı only "yalnız, təkcə" bağlayıcısı ilə birləşərək not only...but [also]... konstruksiyasını yaradır. Belə tərkibli inversiv cümlələrdə keyfiyyətin, iştirakçının və ya hərəkətin sayca bir olması inkar edilir: *Not only her face, but her whole body, gave a sense of alacrity* (S. Maugham) "Onun yalnız sıfəti deyil, sanki bütün bədənə buna cəhd göstərirdi". Azərbaycan dilində bu konstruksiyanın eyni mənalı dəqiq qarşılığı vardır.

Azərbaycan dilində cümlədə inkar mənası yaratmaq üçün ona bir inkarın daxil edilməsi kifayətdir. Eyni bir üzvə aid olan iki inkar göstəricisi cümləyə təsdiq mənası verir. Lakin müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan danışığı dilində bu normaya heç də həmişə riayət edilmir və bir çox hallarda iqiqat inkar cümlədə təsdiq deyil, inkar bildirmək üçün işlədilir: Nə dinmir, nə danışmır.

İngilis dilində konstruksiyada inkar mənası həmçinin inkar əvəzlilikləri, zərfləri və bağlayıcıları vasitəsi ilə də ifadə edilir. Həmin vasitələrə nobody, nothing, never, nowhere, no one, none, neither, neither....nor....və s. aiddir. Bu sözlər vasitəsi ilə reallaşan inkar cümlələrində fel yalnız təsdiq formasında işlənir, çünki ingilis dilində cümlədə yalnız bir inkar göstəricisi ola bilər: *Oh, nobody reads him now...* (E. Hemingway) "Eh, indi onu heç kim oxumur..."; *But you've never been to South America* (E. Hemingway) "Axı siz heç vaxt Cənubi Amerikada olmamısınız".

No inkarının köməyi ilə həmçinin no sooner...than...konstruksiyası əmələ gəlmişdir. Bu konstruksiyanın işləndiyi cümlələrdə inversiya tətbiq edilir: *No sooner had we reached the town than we learned the news* "Şəhərə çatarmaz bu xəbəri eşitdik". Azərbaycan dilində belə cümlələr daha çox təsdiq formasında verilir: Şəhərə yenəcə çatmışdıq ki, bu xəbəri eşitdik.

Azərbaycan dilində inkar konstruksiyaları deyil inkar mənalı sözünün köməyi ilə də əmələ gəlir. Bu söz isim və digər nitq hissələri ilə birləşərək işlənir, yəni –ma affiksinin işləmə bilmədiyi bütün hallarda bu sözdən istifadə olunur: O, sənədləri sabah deyil, bu gün təhvil verməli idi. Məni deyil, səni axtarırlar.

Deyil inkarını konstruksiyada yox inkarı da əvəz edə bilər (onun cümlənin xəbəri kimi çıxış etməsi halı istisna olmaqla). Hər iki inkar onların cümlədə xəbər rolunda çıxış etməsi halı istisna olmaqla, bütün digər hallarda mürəkkəb konstruksiya təşkil edir və iki obyekt, əlamət. Kəmiyyət və s. -dən birinin inkar, digərinin isə təsdiq edildiyini bildirir.

Yox sözü semantik baxımdan çox mürəkkəbdir. Məsələn, təkrar formasında işlənərkən onun semantikasi daha dərinlərdə olur, ön plana isə təxminlik bildirən kəmiyyət mənası keçir: Onun yox-yox yetmiş yaşı vardır (Onun ən azı yetmiş yaşı vardır// Onun yaşı yetmişdən az deyildir).

Dialoji nitqdə bu söz həm inkar, həm də təsdiq (aid olduğu söz inkar formasında olduqda) mənasında işləmə bilər. Müqayisə et: -Sən gedəcəksən? Yox! – Həsən də getməyəcək? –Yox! İkinci halda cümlə, zənnimizcə, iki cür başa düşülə bilər: a)Yox, gedəcək; b)Yox, getməyəcək.

Yuxarıda göstərilən bu bir neçə xüsusiyyət Azərbaycan dili üçün xarakterikdir və onları bu dilin tipoloji əlamətləri sırasına daxil etmək olar. Həmin xüsusiyyətlər ingilis dilində müşahidə edilmir.

Dildə inkarlıq xüsusi inkar göstəricisi olmadan təsdiq mənalı söz forması və ya bütöv bir sintaktik konstruksiya çərçivəsində də ifadə edilə bilər. Bu, inkarlığın implisit ifadə yoludur. İnkarlığın implisit ifadə vasitəsi kimi inkar semantikalı ayrı-ayrı leksik vahidlər,söz birləşmələri, intonasiya və bütöv cümlə də çıxış edə bilər. Azərbaycan dilində konstruksiyada inkar mənası yaradan bu sözlərə əcəb, yaman, pis, ay, elə və s. sözləri aid etmək olar. Məsələn: Əcəb gəldi! (= Gəlmədi.) Yaman kitabdır! (Yaxşı kitab deyildir.) İmplicit inkarın ifadəsində həmişə xüsusi intonasiya iştirak edir: Ona yenə borc verəcəksən? – Tez verərəm! (=Verməyəcəm).

Bəzi dilçilərin fikrincə, inkar bildirmək üçün istifadə edilən inkar semantikalı leksik vahidlər, söz birləşmələri və frazeoloji birləşmələr müvafiq təsdiq formasına malik olmurlar. Zənnimizcə, müəyyən istisnalar da mövcuddur. Məsələn, Azərbaycan dilində yaman və pis sözlərinin yaxşı təsdiq mənalı antonimi vardır. Digər tərəfdən, yaxşı sözü özü də ironik intonasiya ilə deyildikdə,inkar bildirir: Yaxşı düzəltidin! (İşi dolaşdırdın).

Həm yaman, həm də əcəb sözü intonasiyadan asılı olaraq təsdiq və ya inkar bildirə bilər, yəni potensial şəkildə onlarda həm təsdiq, həm də inkar mənaları vardır. (enantiosemiya).

İnkarnın konstruksiyası sual intonasiyası və sual ədatından istifadə edilməklə formaca təsdiq cümləsi şəklində də qurula bilər: -Bu gün bu əşyaları yeni binaya daşımaq lazımdır. – Buna vaxt var? (= Yoxdur).

İngilis dilində inkarlığın imlisit ifadəsinin leksik vasitələrinə misal olaraq to fail “baş tutmamaq” felini göstərmək olar: He failed to appear “O görünmədi”. Bu fel inkarnın qrammatik formasını da qəbul edə bilər: Don’t fail to let me know “Mənə xəbər verməyi unutma”.

Hesab edirik ki, hardly “çətin (ki), az qala, güclə” sözünün də semantikasındakı inkar çaları var. Bu çalar özünü xüsusilə nisbi əvəzliliklərlə birləşdikdə büruzə verir: They have hardly any money “Onların çətin ki pulu olsun” (=Onların, çox güman ki, pulu yoxdur).

Guya, sanki, elə bil (ki) sözlərində ayrılıqda inkar mənası o qədər də hiss olunmur, lakin konstruksiyaya daxilində həmin sözlərdə inkar mənasının, inkar çalarının olması şübhə doğurmur: Guya bilir (=Bilmir). Bu fikir onunla da təsdiqlənir ki, həmin sözlərin inkar mənalı digər söz ilə birləşməsi təsdiq bildirir: Guya bilmir (=Bilir).

Həm Azərbaycan dilində, həm də ingilis dilində inkar cümləsi formaca sual cümləsi şəklində də qurula bilər: Bütün bunlara görə biz özümüz məsuliyyət daşıyırmı? Aren’t we all human being? “Biz hamımız bəşəri varlıq deyilikmi? Buradakı sual əslində ritorik sualdır və inkar cümləsinə ekspressivlik verməyə xidmət edir. Lakin inkar cümləsi ümumi və xüsusi sual cümləsi şəklində də qurula bilər: Qonaqları hələ yola salmamısınız? Don’t you think I’m right, Jake? (E.Hemingway) “Ceyk, sən hesab etmirsənmi ki, mən haqlıyam?”

Sual və inkarnın iştirakı ilə qurulmuş cümlələrin bir tipi nida intonasiyası ilə deyildikdə, ekspressiv şəkildə təsdiq bildirir: Bu sözləri eşitdikdə, qan onun beyninə vurmadımı?! (=...qan onun beyninə vurdu).

Göründüyü kimi, ifadə planı bir çox hallarda uyğun gəlmir, yəni funksional dəyişiklik baş verir. Odur ki formaca inkar cümlələri təsdiq mənasına və əksinə, formaca təsdiq cümlələri inkar vasitələrindən istifadə edilmədən, inkar mənasına malik olurlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Müasir Azərbaycan dilçiliyi və tipoloji tədqiqatlar. - Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal, 1998, N 2 (20), c.173-174.
2. İngilis və Azərbaycan dillərində inkar konstruksiyaları. - EA Dilçilik İnstitutunun dissertantlarının elmi konfransının tezisləri. 13-14 sentyabr 1999-cu il, c.4-5.
3. Azərbaycan və ingilis dillərində qadağan konstruksiyaları. - Tədqiqlər. N 5, 1999, c.272-277.
4. İnkari inkar konstruksiyaları. - Tədqiqlər. 2000, N 1, c.31-39.
5. Cümlənin strukturunun qurulmasında inkarın rolu. - Tədqiqlər. 2000, N 1, c.39-57.

РЕЗЮМЕ

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ И ЗАПРЕТИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

В настоящей статье впервые в языкознании в сравнительно-сопоставительном плане исследуются отрицательные и запретительные конструкции в азербайджанском и английском языках.

В статье обосновываются актуальность и научная новизна темы, определяются цели и задачи, теоретическая и практическая значимость, методы и источники исследования. Здесь также дается критический обзор использованной научной литературы.

В этой статье излагается отрицательные конструкций как объекта сравнительно-сопоставительных и типологических исследований, выявляются средства отрицания в отрицательных конструкциях и их характерные особенности, анализируются отрицательность в типах предложений по целям высказывания, интенсивность в отрицательных конструкциях, конструкции, содержащие отрицание отрицания, перенос отрицания и роль отрицания в конструировании структуры предложения, которые представляют типологический интерес. На основании полученных результатов здесь в рамках характерных черт отрицательных конструкций составлен инвентарь типологических признаков азербайджанского и английского языков.

SUMMARY

NEGATIVE AND PROHIBITIVE CONSTRUCTIONS IN AZERBAIJANI AND ENGLISH

In the present thesis for the first time in linguistics in the comparative-contrastive aspect the negative and prohibitive constructions in Azerbaijani and English are investigated. The thesis consists of two chapters, extensive introduction, conclusion and list of the used literature.

In the Introduction topicality and scientific novelty of the theme are proved, the purposes and tasks, theoretical and practical importance, methods and sources of the research are defined. It includes also a critical survey of the used scientific literature.

“Negative constructions in Azerbaijani and English”. In this the thesis, which begins with the statement of the negative constructions as the object of comparative-contrastive and typological researches, the means of negation in negative constructions and their characteristic features are disclosed, negation in the various types of the sentences, intensity in negative constructions, constructions containing double negation, transfer of the negation, role of the negation in constructing structure of the sentences and many other questions representing typological interest are analyzed. On the basis of received results within the framework of the characteristic features of the negative constructions typological features of Azerbaijani and English are classified.

EBU SAÏD MUHAMMED HÂDÎMÎ'NİN KUR'AN AYETLERİNİ KELÂMÎ BAKIŞ AÇISIYLA YORUMLAMASI

Dr. Râşad İLYASOV

Giriş:

Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemleri arasında her asır insanı, kendisinden önceki dönemin bilgisini ve tefsir metodunu rivâyet ve işitme (semâ') yoluyla elde ediyordu. Ancak zaman geçtikçe her dönemde, daha önce söz konusu olmayan bazı yeni nazarî – kelâmî yorumlar da meydana geliyordu. Nitekim bazı müfessirler, itikâdi konuları işleyen ayetlerin tefsirinde mensubu bulundukları itikadi mezhebin görüşleri doğrultusunda ayetin manasını tespit etmeğe gayret göstermişler¹.

İslam düşünce tarihinde Kur'an, temel bir kaynak olarak ele alınmış ve bu bağlamda Allah'ın kelimıyla ilgili olarak bir çok disiplinler açısından açıklamalar ve yorumlar yapılmıştır. Nitekim Kur'an'ın kendisi de anlam katmanları bakımından çok boyutlu mahiyete sahiptir. Bu nedenle de ister kelimacı, ister fakih, isterse de mutasavvıf olsun, herhangi bir alim kendi görüşlerini ve düşünce sistemini ortaya koyarken Kur'an ayetleri ile irtibatlı bir biçimde kendi paradigmasını sunmuştur, diyebiliriz.

Hâdîmî kelâmî, tasavvufî ve fikhî yöntemlerin hepsinin, "Kur'an'ı Hakikatleri" keşf etme maksadıyla geliştirildiğini savunmaktadır. Ona göre tefsir, mahiyeti gereği söz konusu yöntemler alanında mükemmel bir şekilde uzmanlaştıktan sonar yapılmalıdır. Aksi takdirde parçacı, bölük-pörçük bir Kur'an tasavvuru ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim Kur'an'ın kendisini de incelediğimizde, onun bu bütünlüğü koruyacak mahiyete sahip olduğunu görmekteyiz. Müellifimiz Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda zikredilen sistematik düşünceye sahip birisi olarak çalışmalarını şte böyle bir yöntemle sürdürmüştür. Onun bu sistemi interdisipliner bir mahiyet

¹ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1989.,I, s. 243-244.

taşımaktadır. Neticede Hâdimi müslüman gözüyle Kur'an çerçevesinden dünyaya bakmış, olayları ve konuları bu bütünlüğü bozmayacak bir şekilde anlayarak yorumlamıştır, diyebiliriz.

Ayetlerin itikadi yönden değerlendirilmesini yapan müfessirimiz, bazen kelami ekollerin ismini vermeksizin genel anlamda izahlarda bulunmakta, bazen de kelami mezheplerin isimlerini zikrederek eleştiriler yapmakta ve tercihlerini belirtmektedir. Hâdimi akılla nakli, felsefeyle şeriatı, kesfle elde edilen "hikmet" anlayışında uzlaştırmıştır. Hâdimi filozoflarla kelimciler arasındaki konuyla ilgili yöntemsel tartışmalara yeni bir boyut getirmektedir.

Hâdimî, eserlerinde aklî yorumlarını dinî naslarla desteklemeye çalıştığı gibi, dinî izahları da aklî yorum ve yaklaşımlarla temellendirmeye çalışmakta, ilâhi bilginin insani bilgiyi tamamladığını düşünmektedir. Hâdimî'nin hem aklın, hem naklin verilerini doğru bilgiyi elde etmede yeterli gördüğü açıktır. Fakat o, tek başına aklı veya tek başına nakli doğru bilgiyi verebilme konusunda yeterli görmez. Aksine o, birinin diğerine ihtiyacı olduğu görüşündedir.

Netice olarak Hâdimî'nin kelâmî yöntemi İbn Sina terminolojisine dayanarak geliştirilen bir sistematığe sahiptir. Ancak o, bu konuda tasavvuf metafiziğini de işin içine sokmaktadır.

1. Allah'ın Sıfatları:Zât-Sıfat Ayırımı

Allah, bütün kemâl sıfatlarını kendisinde toplamış olan varlıktır. Bir kimseden Allah'a iman etmesi istendiği zaman, gerçekte onun yüksek ahlâki sıfatlara sahip olma istenilmiş olur. Onun amacı ilâhi sıfatları elde etmek olmalıdır. Kur'an'da şöyle denilmektedir: *"En güzel isimler Allahındır. O halde O'na onlarla dua edin ve O'nun isimleri hakkında egrilğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çeceklerdir"*² Bir bakıma Allah'ın "ahlakıyla ahlaklanmak", kulun Allah'ın güzel isimlerini veya sıfatlarını kendisine nisbet etmesi değildir. Aksine insanın Allah'ı bilmesi, tanınması ve anlamasıdır. Bir bakıma insan, Allah'ı bilirse kendisini bilir.

Hâdimi, bu bağlamda dilsel ve mantıksal terimleri kullanarak "Allah" lafzını tahlile tabi tutmak suretiyle bu açıdan konuyu değerlendirmektedir. Ona göre "Allah" lafzı, kendisinde diğer sıfatları barındıran bir isimdir. Bu

² A'raf, 180.

“lafzî tarif” olmaktadır. Eğer denilirse ki O, kendiliginden “Vacibu'l Vücut”tur, o zaman buradan anlaşılmaktadır ki, bu sözsel değil mantıksal bir tanımlamadır. Yani, söz konusu tarif, gerçek resmi (tasvirî) ve nâkıs bir tariftir. Şayet tanımlama gereğince eğer Allah'ı tarif etseydik o zaman O'na cins izafe eder ve böylece terkip gereğince fasıl ve nevlere ayırmıs olurduk. Bu ise Allah hakkında muhaldır ve bu nedenle O'nun hakkında tam bir tarif mümkün değildir. Hâdimî, Allah hakkında tasvirî gerçeklik yoluyla yapılan tanımlamaya karşı çıkanların görüşlerini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Müellifimize göre, küllileri tanımlama arazlarla olmaktadır. Cüzi şeylerin arazları ise levazımdan değil “mufarık” kabilindendir. Bu nedenle mufarık, yani ayrı şeyler tanımlanmaya ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla tarifi özellik şartı, lazım, açıklayıcı ve kapsayıcı (şâmil) olmasında yatmaktadır. Bu nedenle cüz'üyü tanımlama, diğer cüzlerden farklı olarak varlığı gereğince, yani “lazım'el vücud” oluşu gereğince mümkündür. Bu nedenle cüzünün külli anlamda ele alınması da makuldür³. Nitekim bazı düşünürlerce, maddi olmayan cüz'üyü tanımlama mümkündür. Bu bağlamda şunu ifade etmede yarar var ki, müellifimizin bu görüşleri meşhur muhakkik alim Teftâzânî'nin görüşleriyle de örtüşmektedir. Teftâzânî'ye göre de, cüzlerin tek-tek tasavvurlarını ele aldığımız zaman bu bir tanım (hadd) olmaktadır. Çünkü tanımda tafsîl vardır. O cüzlerin dağınık halde bilinenlerde olduğunu söyler. Dışarıda ve içeride olan bu dağınık cüzleri bir araya getirmek ve mahiyetin tasavvuru ile ilgili bir sûret oluşturmak için nazara ihtiyaç vardır. Teftâzânî'ye göre zâten iktisabın anlamı da budur. Dolayısıyla, cüzlerin bilgisiyle mâhiyetin tanımlanması mümkündür⁴. Diğer açıdan ise Hâdimî'ye göre, konuyla irtibatlı olması açısından “besmele” tümel bir önermedir (kaziyyeyi külliye). Bu nedenle Allah'ın tüm isimlerini kapsamaktadır. Bu nedenle “besmele” önermesi, kıyas yöntemiyle küçük önerme (suğra) gereğince Allah lafzıyla beraber zıkr edilmektedir. Daha sonra gelen “Rahman” lafzı büyük önermeye (kübra) delil olmaktadır. Dolayısıyla bu isim gereğince O'ndan dünya rahmeti ve nimetleri feyiz yoluyla çıkmaktadır. “Er-Rahîm” lafzı da bu minval üzere bir işlevselliğe sahiptir⁵.

³ Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, İstanbul: Matbaaî Âmire, 1886, s. 60.

⁴ Sa'deddin Teftâzânî, *Serhu'l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut, 1989, I, s.206.

⁵ Hâdimî, *Risâletü'l-Besmele*, s.59-61.

Hâdimî, kelimî-felsefî delillerle Alahin zatı ve sıfatları konusunda ayetlerle irtibatlı bir biçimde açıklamalar yapmaktadır. Alimimize göre cevher parçalara bölünmesi mümkün olmayan bir cüzdür. O halde böyle olan, cismin bir cüzü olur ve mütehayyiz yani bir boşluğa yerleşen, boşlukta yer işgal eden olur. Böylece mümkün olur. Ama felsefecilere gelince; onlar onu varlık kategorisi olarak mümkün kabilinden kabul ettiler. Müellifimize göre ise, şayet burada cisimle zatıyla kaim olan şey ve cevherle bir konuda olmaksızın mevcut olan şey kast ediliyorsa, onların Allah'a itlakı, Şer'de varid olmadığından dolayı men olunur. O, yemez ve içmez, çünkü bunlar cisimlerin ve yaratılmışların hallerindendir. İhtiyacı icâb edici şeylerdendir. Allahu Teâlâ buyuruyor ki, "O, beslenmeip, besleyendir"⁶(En'am, 14).

Hâdimî, konuyla irtibatlı olarak, İbn Sina'nın ihlas suresi tefsirindeki "işte bu hüviyyet ve hususiyet, ismi olmayan bir manadır ki, bu ismi olmayan mananın açıklanması da ancak gereklikleri (levazım) ile mümkündür" görüşünü değerlendirmektedir. Hâdimîye göre, bu kural, Allah'ın zatının tanımlanamayacağı düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Ama akıl Allah'ı gerekli nitelikleri (levazım) ile bile bilir. Nitekim İbn Sina'ya göre, O'nun levazımından bazıları selbî, bazıları da izafidir. Hâdimî, burada lazımla kast edilen şeyin, mahiyetin lazım (gerekli) oluşuyla ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda tanımlamadaki maksat şahsî ve cüz'î tanımlamadır. Bu nedenle Allah'ın tanımlanması tam olmamaktadır. Hâdimî burada İbn Sina'nın tarifler arasında izâfî anlamda bu tanımlamanın en mükemmel oluşuna istirak etmektedir. Ona göre, bu tanım tüm levazımın türlerini, yani izafet ve selbiyeti içermektedir. Bu anlamda "hüviyet" ilah olarak kabul edilmektedir. Çünkü tüm başka şeyler ona nisbetle bilinmektedir. Hâdimî, İbn Sina'nın, "mutlak ilah odur ki, bütün mevcudatla beraber işte bu şekilde başkasının ona nispeti izâfî, kendisinin başkasına nispet edilemeyişi de selbî olan"dır görüşüne katılmaktadır. Ancak müellifimiz onu da ifade etmektedir ki, filozoflara göre, Allah'tan "ilk akıl"dan (el-aklı evvel) başka hiçbir şey sudur etmemektedir. Bu nedenle irade ve ihtiyar konusunun ona nispet edilmesi tartışma götürmektedir. Nitekim Hâdimî, İbn Sina'nın

⁶ Hâdimî, *Berika Mahmûdiyye fî Şerhi Tarikat-I Muhammediyye ve Şeriat-ı nebeviyye fî Siret-i Ahmediyye*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1908, I, s.203.

bu konuda yanıldığını düşünmektedir⁷. Hâdîmî kadim sıfatlar konusunda gelenekte süre giden tartışmaları zikretmekte ve değerlendirmektedir. Müellifimize göre bu sıfatları felsefeciler ve mutezile inkar ettiler. Onlar, o sıfatların, Allah'ın zatının aynı olduğuna kaidirler. Buna kadimleri ve vacipleri çoğaltmaktan kaçınmak için gittiler. Onlara göre muhal olan, bizatihi kadimlerin çokludur. Bu ise gerekmez. Çünkü havadisın Allah'ın zatıyla kaim olması muhal görülmüştür. "Allah sıfatlarıyla kadîmdir" sözüne gelince bu söz kadimlere atf olunmamalıdır ki onlardan her birinin uluhiyet sıfatlarıyla mevsuf olan zatıyla kaim sıfatlardan olduğu vehmi ortaya çıkmasın. "Kaime-tun bizatih"i demek açıklama ve tekit içindir. Çünkü kıyam, inayetin kamil olması nedeniyle sıfat mefhumunun içerisinde veya Mutezile ve bazı muhaliflere cevap vermek içindir. Onlar derler ki Allah mütekellimdir, fakat kelim Allah'ın gayriyle kaimdir. Levhu mahfuz, Musa ağacı ve Cebrail'in kalbi gibi ve O'nun bir mahalde olmayan hâdis iradesi vardır. Mutezilenin hüccet izhar ettiği şeyde tevhide iptal vardır. Çünkü onlar mevcut, kadim ve Allah'ın zatına müğayir iseler Allah'ın kâdemi lazım gelir. Böylece kadimler birden çok olurlar. Konuyla ilgili olarak Mutezilenin bu iddiasına şu sözle cevap verilmiştir; bu sıfatlar ne O'nun aynıdır, ne de gayındır. Yani Allah'ın zatının aynı değildirler. Allahın zatının gayrı da değildirler. Böylece ne başkasının kadim olması ne de kadimlerin çokluğu lazım gelmez. Aynı olmasını nefy etmeğe gelince sıfatların araz kabilinden olduğu, zatın da cevher kabilinden olduğu içindir. Yani kendisiyle kaim olmasında ve olmamasında ona benzer durumdadır. O halde aynının olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Halbuki sıfatlar zata muhtaçtır. O halde sıfatlar haddizatında mümkündürler. Zat vaciptir, müstağnidir. Vücup ise mümkünün aynı olamaz. Deniliyor ki naslar âlim ve kâdir gibi iştikaka tabi tutuldular. Bir şeyin bilen olması şahidde ve gaibte bilmek nedeniyledir. Bu kıyasi fihhidir ve ayırma ile gaibin şahide kıyasıdır. Çünkü kudret gaibin hilafına şahitte artıyor, azalıyor. Nitekim müellifimize göre, nedenin, haddin ve şartın gaip ve şahitte birleşmesi buna zarar vermez. Şüphe yoktur ki bir şeyin bilen olması gaip ve şahidde bilgidir. Aynı zamanda alimin haddi tarifi ister şahitte olsun ister gaip, bilginin onunla var olmasından ibarettir. Bir şey üzerine iştikakın

⁷ Hâdîmî, *Hâsiye Alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Li'l İbn-Sîna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no:1017,vrk.51

doğruluğunun şartı onun şahitte ve gaipte aslının sübutudur. Gayrı olmasının nefyine gelince örfi lügat ve şer' şuna sahitlik ediyorlar ki, sıfat ve mevsuf birbirinin dışında olan şeyler degillerdir. Tıpkı kül ve cüz gibi⁸. Söz konusu tahlillerden sonra ifade etmemiz gerekiyor ki, Hâdimî konuyla ilgili görüşlerinde Ehl-i sünnet çizgisini felsefi kelami argümanlarla desteklemekte ve geliştirmektedir. O, bu konuda sentezci bir anlayışa sahiptir, diyebiliriz. Çünkü ona göre Allah'ın zâtı ve sıfatlarını bilmek yakîni bilgiyle olmaktadır. Yani bu istidlâlî (çıkarımsal) bilgi degildir. Böylece görüldüğü gibi Hâdimî, bir taraftan özellikle istidlal konusunda filozofların yakîn anlayışını kabul ederken, öteki taraftan Allah'ın zat ve sıfatları konusunda onları olumsuzlamakta ve sufilerin keşfinin yakîni vereceğini söylemektedir.

Hâdimî Mutezili düşünürlerin ve filozofların sıfatlar konusunda görüşlerini değerlendirirken onların bu görüşlerinin tekfirle nitelendirilemeyeceğini de şu cümlelerle ifade etmektedir:

“ ... Yani Mutezile ve filozoflar derler ki, Allah'ın zâtı , onun ilminin kendisidir. Yine diğer sıfatları da böyledir. Zira onlara göre Allah'ın sıfatlarının hepsi zatının aynıdır. Derim ki, küfür ancak onların inkârı, o sıfatların aslını ve eserlerini inkar şeklinde olursa lazım gelir. Amma sayet onların o sıfatları inkarları, onların neticelerini ve gayelerini ispat ile birlikte olursa küfrün lâzım gelmesi söz götürür. Zira onlara göre zât, inkişafı başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın kâfidir. Hatta onların bundan muratları, ancak tevhid ve kemalde mübalağadan ibarettir”⁹

Hâdimî'ye göre zat ve sıfat ayırımını ifade eden “ayn” ve “gayr” terimleri kavramsal düşüncede (mefhum) birleşiyor ve onlardan biri diğeri olmaksızın mevcut olmuyor. Mefhum nedeniyle ayniyeti nefy, varlık nedeniyle gayriyeti nefy mümkündür. Bunlarda cihetlerin farklılaşmasıyla tezat söz konusu degildir¹⁰.

⁸ Hâdimî, *Berîka*, I, s. 209.

⁹ Hâdimî, *Berîka*, I, s. 287

¹⁰ A.g.e., I, s. 210

1.1. İlim Sıfatı

Müellifimize göre ilim (bilgi) anlamlardan (maani) ibarettir. O, burada bilgi ile ilgili iki kavramı ele alıyor; ilim ve marifet. İlim, “külli idraklar (el-idrakat elkülliye)’da, marifet “cüz’î idraklar” da kullanılır. Bu sebeple Allah ariftir denilmez, aksine Allah âlimdir denilir. İlmin(bilginin) deliline gelince, bu ya semi’dir, ya da aklidir. Sem’i delile gelince görüleni, görülmeyeni bilen Allah olmasıdır.¹¹ Akli delile gelince ise alem sağlam yapısıyla ve var oluşuyla O’na işaret etmektedir. Kim yerin ve göğün yaratılması ve oluşumu ile ilgili düşünürse o zaman o şahıs, tüm bunların, Tanrının hikmetine ve sonsuz bilgisine delalet edeceğini ifade edecektir¹². Diğer açıdan ise Hâdimî’ye göre Bakara 31-33 ayetleri, bilen varlığın meleklerden üstün olduğunu anlatır. O, Hz. Adem’i bu üstün oluşa örnek olarak gösterir. Adem’in halifelîğe layık olması, bilgiye sahip olması nedeniyledir¹³. Hâdimî’ye göre ilim sıfatı Allah’ın zatının aynı değildir. Mefhum olarak ise onun varlığı onsuz mümkün değildir. Müellifimizin düşüncesine göre ,eğer ona zat açısından bakılırsa o zatın aynıdır eğer varlığın kısımlara bölünmesi açısından bakılırsa o zaman gayri zattır. Örneğin onluk kendi başına vahiddir. Beşliğe ayrılması zayıflık alametidir. İyirmi olması (nısf) yarı yarıya oluşu hasebiyledir. Otuzluk ise 3 defa artması demektir. Böylece bütün bu dairevi sıfatların bir ve diğer açıdan çoğa ayrılması vahid onluk üzerinedir. Zat hakikatte birliktir (muttahir), değişme ise isimlerdedir . Bu ise felsefecilerin ve Mutezilenin mezhebidir¹⁴.

1.2. Kudret Sıfatı

Hâdîmî Kur’an da bir çok ayette geçen Allah’ın kudret sıfatının mahiyetini analitik bir biçimde tahlil etmekte ve değerlendirmektedir. O, kudretin mümkünleri var kılmada kadim olduğunu kabul ediyor. Müellifimizin düşüncesine göre bu bir sıfattır kikabiliyete tesir eder. Bu, o sıfatın onlara taalluku esnasında onların fail tarafından var olmaları mümkün kılınmakla olur. O halde kudretin taalluklarının hepsi kadimdir. Alimimiz bununla beraber kudret sıfatının tekvinde de kadim olduğunu düşünmektedir. Bu şu

¹¹ Teğabun, 18.

¹² Hâdimî, *Berika* ,I,s.210.

¹³ A.g.e., I, s.245-248.

¹⁴ Hadimi, *Berika* ,I, s.210.

manaya gelmektedir ki o kudret sıfatı, ezelde makdura yani mahluka onun gelecekte var olmasıyla ilişmiş olur. Bazılarına göre ise o talluklar tekvinde hâdistir. Sem'i deliller ile kudret bir kemaldır. Onun zıddı ise acizliktir ve Allah bundan münezzehtir¹⁵. Alimimiz, İbn Sina'nın ihlas suresi tefsirine dair yazdığı haşiyesinde, filozofun "huva" olarak Allah'ın hüviyyetini kudretle ilişkisi bağlamında da tahlil etmektedir. Bu nedenle Hâdimi, sonuç bölümünde İbn Sina'nın "bütün ilimlerin en büyük hedefinin tamamen Allah'ın zatını bilmek, sıfatlarını ve fiillerinin ondan nasıl sudur ettiğini öğrenmek olduğunu..." açıklarken ifade etmektedir ki, 'fiillerin ondan nasıl sudur ettiği' lafzı, ihtiyâr ve etkin (müessir) kudret anlamında anlaşılmalıdır¹⁶ Hâdimi, kudret sıfatının aynı zamanda kul fiili ile ilişkisini de tahlil etmekte ve belirtmektedir ki, kulun fiilinin "netice" anlamında ele alınması gerekmektedir. Çünkü Allahu Têalâ kulda, zorunlu anlamda başlangıç ve sonuç olarak mevcut kudreti yaratmıştır. Bundan sonra kul, fiillerini tercih ettiği yönde kullana bilir. Burada Hâdimî "talluk" terimini kullanmaktadır. Talluk ise hariçte varlığı ve yokluğu olmayan şey demektir¹⁷. Bu ise iradei cüziyye ile bağlı olup ortaya çıkacaktır. Alimimize göre kul, ne zamanki kendi kudretiyle fiil yapıyorsa, o zaman Allah bu fiili onun adeti üzerine yaratıyor. Eğer Allah bu fiili yaratmada etkin bir rol almıyorsa, o zaman bu fiil Allah'ın kulda yarattığı kudret vasıtasıyla yapılmaktadır¹⁸.

1.3. Basar Sıfatı

Hâdimi Allah'ın Basar (görme) sıfatını idrak düzeyinde ele almaktadır. O, konuyla ilgili dilsel tahliller yaparak akli ve nakli ayırımını da göz önünde bulundurarak açıklamalarını yapmaktadır. Ona göre basar, yani görme bir sıfattır ki görülen şeylere taalluk eder. Böylece o hayal etme tarikiyle olmaksızın, ne de bir hassenin (duyu verisinin) tesiri olmaksızın idrak eder. Çünkü o iki sıfatın, iki zaid sıfat olduklarına dair zahir sem'i deliller (Kur'an ve Sünnet) vardır. Sarf edilen yani, delilleri zahirlerinden

¹⁵ A.g.e., I,s.210-211.

¹⁶ Hâdimi, *Hâsiye Alâ Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Li'l İbn-Sîna*, vrk.57.

¹⁷ Muhammed ali b. Ali et-Tehânevi, *Kessafu İstlâhat el-Fınum*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut,s.45.

¹⁸ Hâdimî, *Risâletun Fi Ef'alil-İbâd Mecmuatı' Resâil*, haz. Abdülbasir Efendi, İstanbul:Matbai Amire, 1886, s.196-197.

uzaklaştıran bir şey olmaksızın zahiri manada mecaza dönmek caiz degildir. O halde işitilen ve görülen şeyleri bilmeğe raci olmazlar. Nitekim felsefeciler, mutezileden Kâbi (ö.931)ve Hüseyin Basri (ö.1044) bunları ilim sıfatına raci kılarlar. Konuya dair Eş'ariler de aynı görüştedirler. Böylece işitilen şeyler ve görülen şeyler onun ilminin mûtaallıklı oldukları gibi, aynı zamanda onun işitmesinin ve görmesinin de muteallıktır. Eğer denilirse ki o iki sıfatı ispat etmek zaruret olmaksızın kadimleri çoğaltmaktır. Cevaben deriz ki, asıl olan ise onları azaltmaktır¹⁹. Sonuç olarak, Hâdimî'nin burada konuyla ilgili olarak nakli yöntemin verilerini kabul ettiğini tespit etmekteyiz. Hâdimî'ye göre bunlarla ilgili şer' varid olunca, buna iman etmemiz gerekmektedir. Ve biz biliyoruz ki onlar maruf bilinen iki aletle yani göz ve kulakla olmazlar. Neticede o, kusurumuz ve noksanlığımızdan dolayı, onların hakikatlerine vakıf olmadığımızı itiraf ettiğini belirtmektedir²⁰.

1.4. İrade Sıfatı

Hâdimî irade sıfatını filozofların mümkinat-vacibat ayırımına tabi tutarak değerlendirmektedir. Ona göre irade öyle bir sıfattır ki bilgisel açıdan kapasiteden birinin ortaya çıkmasına izin vermez. Çünkü iki zıdda kudretin nispeti müsavi olunca, elbette iki taraftan birini bir tercih edicinin bulunması lazım gelir. Bu ilim degildir. Çünkü ilim maluma tabidir. O halde diğer bir sıfat ortaya çıkar ki işte bu da iradedir. Bu irade sıfatı bütün kainata şamildir. Kullanın fiilleri bunlardandır. Müellifiz burada kötülük problemine değinmekte ve Allah'ın irade sıfatını da bu bağlamda yorumlamaktadır. Ona göre şerler ve masiyetler bu irade sıfatının içerisinde değerlendirilmelidir. Mesela küfür gibi. Mutezile buna muhalefet etmektedir. Onlara göre irade de kudret gibi, ancak mümkünata talluk eder. Fakat kudret, madumata ve mevcudata şamil olur. İrade ise mevcudata mahsustur. Alimimize göre bundan dolayı Allah, bütün mümkün olan şeylerin üzerine kadirdir. Bütün kâinatı irade edicidir. Yani, onun iradesi zorunluluğu ve yokluğu da ihtiva etmektedir²¹ Hâdimî Enfal sûresi 23. ayetini "*Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek döner-*

¹⁹ Hâdimî, *Berîka*, II, s.210.

²⁰ A.g.e., II, s.210-211.

²¹ Hadimi, *Berika*, I, s.211.

lerdi', dilsel bakış açısıyla mantıksal çerçevede ele alarak irade ve bilgi ilişkisinin nitelik ve nelik olarak irtibatına vurgu yaparak yorumlamaktadır, diyebiliriz. Mellifimize göre, Allah'ın, onlarda (kafirlerde) hayra dair bir şeyin olmayacağı ile ilgili bilgisinin oluşu, onların yüz çevirmesini (tevelle) gerektirmektedir. Çünkü yüz çevirme, hayrın kabulünden sonra olmaktadır. Ve onlar bunu kabul etmemektedirler. Bu nedenle, Hâdimi'ye göre "yüz çevirme" ile bağlantılı olarak, burada dilsel olarak kast edilen şeyin, küfür anlamında kötülük (sekâvet) olduğudur. Alimimiz diğer açıdan ise, Allah'ın işittirmesinin, Allah'ın bilgisi çerçevesinde onlarda hayrın olması için bilfiil varlık kazandırılması anlamına gelebildiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah'ın, bilgisi gereğince, onlarda hayrın olduğunu onlara işittirmesi caizdir. Ancak onlarda hayrın bulunmaması ise, O'nun hikmeti mucibince'dir. Buradaki istisna anlamında tümel şartlı cümle (külliye şartiyye), "hatâbi" makamdadır. Çünkü yüz çevirmenin oluşu, işittirmenin olmayışına, işittirmenin olmayışı ise, onlarda, Allah'ın bilgisi gereğince hayrın olamayacağı dair argüman teskil etmektedir. Bu nedenle Hâdimi, dilsel boyut üzerinden ayeti yorumlarken, mantıksal boyutu da işin içine katmakta ve böylece dil-düşünce ilişkisi ve etkileşimi açısından da söz konusu ayeti geniş bir bakış açısıyla yorumlamaktadır, diyebiliriz. Çünkü iradenin bir boyutunun aynı zamanda dil-düşünceyle de bağlantılı olduğu malumdur. Nitekim, müellifimize göre, bilgi (ilim) bir şeyin varlığını ortaya çıkarmada etkin (müessir) değildir. Zira bilindiği üzere önerme olarak bilinmektedir ki, 'ilim maluma tabidir'. Malum (bilinen) de, kulların iradeleri ve özgürlükleri sayesinde, onlardan sadır olan şeydir. Dolayısıyla müellifimiz burada, bilgi ve irade ilişkisinin mahiyetini irtibatlı bir biçimde açıklamaktadır²².

1.5. Tekvîn Sıfatı

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî gelenekte tanımlanan tarifi kabul ederek tekvin sıfatının kadim olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu sıfat meşhur olan yedi sıfat üzerine zaidir. Bu sıfat aynı zamanda yokluğu varlığa dönüştüren bir sıfattır. Bu nedenle kendisinden fiili yaratma, icat ve benzerlerinin tabir olunduğu şeyden maksat işte bu tekvin sıfatıdır. Burada hüccet,

²² Hâdimî, *Risâletün Fî Def'i -İşkâli'l-Vakii Fî Kavlihi Teâlâ " Ve Lev Alimallahu Fihim Hayran..."* Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no:1017, vrk.213-217.

aklın ve naklin Allah'ın hâlık mükevvin(varedici) olduğu üzerine mutabakat etmesidir. Böylece müellifimiz yine de gelenekteki akıl-nakil sistematığıne sadık kalarak konuyu bu boyutta ele almaktadır. Ona göre bu sıfat kudretin dışındadır. Çünkü kudretin eseri fiilin ve terkin sıhhatidir (dogruluk). Sıhhat ise vücudu gerektirmez. Müellifimize göre Eş'ariler katında tekvin, hadis bir sıfattır ve kudretin yeteneğe teallukundan ibarettir. Hâdimî'ye göre ise tekvin izafetlerden ve akli itibarlardan olup müessirin teallukundan kabul edilmelidir. Bu sıfat irade ve kudretin taallukunun dışında bir şey değildir. Çünkü her ne kadar kudret mükevvinin varlığına ve yokluğuna nisbetle aynı seviyede ise de, iradenin katılımıyla iki taraftan birisine ait olmuştur. Hâdimî gelenekteki bu tartışmaları değerlendirerek tekvinin eserinin işte bu tercihten sonra bilfiil vuku olmasının caiz olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak alimimize göre kudretin eseri "imkan'ı zatı" (fiil yapma melekesine sahip olma), iradenin eseri "imkan'ı isti'dadı" (fili yapmaya muktedir olma) ve tekvin sıfatının eseri ise "imkan'ı vuku" (fille ortaya çıkma) olarak anlaşılmalıdır. Çünkü tekvin failde mefulla irtibatlı halde bulunuyor Her ne kadar meful henüz mevcut olmasa bile. Bunu genel olarak anlamak gerekiyor. Çünkü tekvin sıfatı kudret ve iradenin nefesine nispetle vacipte mevcuttur. O halde nasıl olur da diğer bir sıfat olmaz?²³ Hâdimî Kelam sıfatını değerlendirirken, bu sıfatın mahiyeti gereği, Kur'an'la da irtibatını kurmaktadır. Ona göre Kelam sıfatı ezeli sıfattır. Allahu Teala'nın zatıyla kaimdir. O aynı zamanda nazım açısından Kur'an olarak da isimlendiriliyor. O, kalam-i lafzinin medlül olan kalam-i nefsidir. Ve ilmin(bilginin) dışındadır. Müellifimiz kalamın, yani dilin mahiyetine de bu bağlamda değinmektedir. Ona göre zira insan, kalam vasıtasıyla bazen bilmediği şeyden haber verebilir. Bu irade'nin de dışındadır. Bazen da murad etmediği bir şeyi emredebilir²⁴. Hâdimî konuyu lafız-mana bağlamında ele alarak lafzın mahiyetini de bu haysiyetle tahlil etmektedir. Ona göre şurası açıktır ki, lafızlar kararlı ve akıcı olmamakla beraber devamlı yenilenen seslerdir. O halde nasıl kudem ve Allahu Teâlâ ile kaim olmak tasavvur olunur? Belki de bu yine onun kalamının harf ve ses cinsinden olması imkansız olur düşüncesine yakın bir şeydir. Netice olarak müellifimiz bu konuda evla olanın, bunun gibisinde ke-

²³ Hâdimî, *Berika*, I, s.211-212.

²⁴ A.g.e.,I,s. 212.

laman mahiyeti üzerine düşüncenin Allah'ı Teâlâya havale etmekten ibaret olması gerektiğini söylemektedir²⁵.

Hâdimî bu konuyla irtibatı açısından Kur'an'ın mahiyetini de burada ele almakta ve Kuran denilince, harfler ve seslerden ibaret olan kıraat murad olundugunu belirtmektedir. Yine bununla Allahu Teala ile kaim ve kadim olan, bir manadan ibaret Allah kelamı ve okunmuş olan şeyin kastediliyor olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi hâdistir. Usûlcülerin nazarındaki Kur'an işte budur. Çünkü onların ahkam istihraç etmekteki garazları ona taalluk etmektedir²⁶.

2. Allah'ın Fiillerinde Gaye ve Hikmet

Hâdimî İslam düşünce ekolleri tarafından tartışılan Tanrı'nın fiillerinde gaye ve hikmet konusunu ele almakta ve tahlil etmektedir. Müellifimize göre Allah'ın bütün ef'ali, hikmeti üzeredir. Her ne kadar ilmimiz onu ihate etmese de bu böyledir. Çünkü O, mutlak manada herkesin ve her şeyin malikidir. Öyle ise onun fiilinde veya terkinde kötüleme tasavvur olunmaz. Bu nedenle Allah tarafından itaat edene sevap verilmesi bir lutuf ve adalettir²⁷.

Hâdimî, Allah'ın fiillerinin hikmetle ilişkisini kurarak kısaca ekollerin konuyla ilgili görüşleri çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre Mâturidiler indinde hikmet, kendisi için âkibet-i hamîde olan şey demektir. Eşariyye katında ise hikmet, failin kastı üzerine vaki olan şeydir. Mutezile'ye göre ise hikmet, kendisinde fail kastı için menfaat olan şeydir. Hâdimî, Maturidi'nin görüşünü benimseyerek, Allah'ın tüm fiillerinin, zorunluluk olmaksızın hikmeti gereğince "mesalihi" içerdiğini ifade etmektedir. Nitekim bu bağlamda Hâdimî'ye göre, iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubuh) anlaşılmasında akıl onların bazılarını idrak eder, bazılarını ise edemez. O zaman şeri hükümler devreye girer²⁸.

Müellifimize göre fiilden murad, Allah'ın halk etmesine ve emrine sâmil olan şeydir. Allah halk ettiği ve emrettiği şeyde hikmet'e riayet etti. Fakat şunun bilinmesi gerekir ki hikmet O'nun fiili üzerine hadis değildir. Yoksa Allah'ı Teâlâ'nın fiilinin bir takım sebeplere bağlı olmakla, illetli olması

²⁵ A.g.e., I, s. 212.

²⁶ Hâdimî, *Berika*, I, 212.

²⁷ A.g.e., I, 206.

²⁸ Hâdimî, *Risâletu'l-Besmele*, s.57

lazım gelir. Bu husustaki açık naslarş sunlardır: “*Yalnız Allah'a kulluk etmekle emr olunurlar*”(Tur, 56); “*Cinleri ve insanları,ancak bana kulluk etmeleri için yaratmışımdır*”(Beyyine,56). Burada geçen emir ve halk etmesi; işte o hikmetleri ve maslahatları içermektedir. Müellifimiz teklifi hükümlerin mahiyetine de bu bağlamda değinmekte ve ser'i hükümlerin hikmetlerle muallal olduğunu söylemektedir. Ona göre bu görüşe karşı itiraz getirilirse ve bazı şer'i hükümler öyle değildir denilirse buna şöyle cevap verilir; eğer burada gâyi neden (illeti gaiyye) kast ediliyorsa o zaman bu makul değildir. Neticede şer'i hükümlerle ilgili illet-hikmet ilişkisi ancak Allah Teâlâ'nın nuru ile teyit olunmuş olan râsihun zümresi vasıtasıyla bilinir²⁹ Böylece biz burada Hâdîmî'nin konuyu açıklarken İbn Sina felsefî terminolojisini kullanarak görüşlerini analitik bir biçimde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Çoğu müslüman düşünörlere göre de “gai illet” (gâyi neden) açısından Tanrı'nın fiillerinde gaye ve hikmet aranması olanaksızdır. Konuyla irtibatlı olarak müellifimiz teodise (kötölük) problemine de dokunmakta ve küfür, şerler ve kabahatlerin, Allah Teâlâ tarafından halk edilmesinin faideden hali olmadığını belirtmektedir³⁰.

Hâdîmî Tanrının fiillerini aynı zamanda “*faâhun limâ yuriyd*” bağlamında da değlendirmektedir. Yani, Allah ne murad ederse, o, olur. Çünkü böyle olmazsa acizlik ortaya çıkar. Bunu, kendisine bir şeyi vacip olmaksızın yapar. Çünkü O, kast ve ihtiyar ile her şeyden öncedir³¹. Neticede Allah'ın meşieti metafizik anlamda anlaşılmalıdır. Yoksa adaleti ve yaşadığımız dünyanın imtahan vesilesi olduğu gereginde de, insanlar hakkında Allah'ın böyle davranmayacağı Kur'an'ın mahiyetine ve ruhuna uygun düşmektedir.

²⁹ Hâdîmî, *Berika*, I,s.207

³⁰ A.g.e., I, s.207.

³¹ A.g.e, I,s.208.

BİBLİYOGRAFYA

Hâdimî, Ebu Said Muhammed, *Berîka Mahmûdiyye fî Şerhi Tarîkat-I Muhammediyye ve Şeriat-ı nebeviyye fî Sîret-i Ahmediyye*, (*Tarîkat-I Muhammediyye Şerhi Berîka*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1908.

....., *Risâletü 'l-Besmele*, İstanbul: Matbaaî Âmire, 1886.

....., *Mecmuatu'r Resâil*, haz. Abdülbasir Efendi, İstanbul: Matbâi Âmire, 1886.

....., *Hasiyetün ala Tefsîri Sûreti 'l-İhlas li 'l-İbn Sîna*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi no: 1017.

....., *Risaletün fî def'i İskali 'l-Vakii Fi Kavlihi Teala "Velev alimallahu fihim hayran..."*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1017.

Teftazânî, Sa'deddin, *Serhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989.

et-Tehânevi, Muhammed ali b. Ali, *Kessafu İstlâhat el-Funun*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

Zehebi, M. Hüseyin, *et-Tefsir ve 'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.

RESUME

ABU SA'ID MUHAMMAD KHADIMI'S THEOLOGICAL-HERMENEUTICAL METHOD ON QURAN

Khadimi's method based on Theological Hermeneutics generally is the result of his synthesist thought. In the very thought of Khadimi, the theological-hermeneutical method and the juridico-mystico-philosophical methods complete each other in accordance with *maratib al-wujud* (the vast hierarchical chain of being). Consequently, for him the method based on Theological Hermeneutics uniquely expresses the metaphysical notions and concepts.

РЕЗЮМЕ

МЕТОД ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ АБУ САИДА МУХАММЕДА ХАДИМИ

Метод теологической интерпретации Абу Саида Мухаммеда Хадими в общем смысле является результатом его синтеза мышления. Именно в системе сознания Хадими теологический герменевтический метод соответствует степеням существования (*маратибул вуджуд*) юридических, суфийских и философских методов. Подводя итог, теологический герменевтический метод раскрывает присущим ему способом метафизическое понимание и понятия.

CAHİLİYE'DEN İSLAM'A SÜTANNELİĞİ GELENEĞİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR

i.e.n. Elnurə ƏZİZOVA

Xəzər Universiteti

İslam öncesi Arap toplumunda üretkenlik dönemindeki kadınlar arasında sütanneliği bir geçim vasıtası olarak görülmekteydi. Yeni doğmuş bebeğin iki sene annesi tarafından emzirilmesini tavsiye eden, fakat baba ile annenin mutabakata varmasıyla ve ücreti baba tarafından karşılanmak üzere çocuğun sütanneye teslim edilebileceğini bildiren Kurân-ı Kerîm ayeti¹, çocukların kiralık sütanneler tarafından emzirilmesinin toplumca kabul gören yaygın bir adet olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Konuyla ilgili ilk dönem kaynaklarındaki veriler, sütannenin sadece çocuğu emzirmekle yükümlü olmayıp, uzun bir süreliğine çocuk bakıcılığını da yerine getirdiğini göstermektedir. Özellikle kırsal kesimlerdeki sütannelerine gönderilen çocukların aynı zamanda fasih Arapça öğrenmeleri, ayrıca bünyelerinin kuvvet ve bağışıklık kazanması da amaçlanmaktaydı.² Çocukları yaşamadığı için hastalıksız, havası ve suyu temiz bir yer arayan Sâsânî hükümdarı Yezdicerd'in (399-420) yeni doğmuş oğlu Behrâmgur'u (420-438), havası ve suyuyla ün kazanmış Hîre'de³ yetiştirmek üzere Sâsânîlerin müttefiki olan Lahmî kralı Münzîr b. Nu'mân'ın (418-462) himayesine vermesine⁴ ve Münzîr'in Behrâmgur için vücutça sıhhatli, zeki ve terbiyeli eşraf ailelerinden olmak üzere ikisi Arap, birisi Acem üç tane

¹ Bk. Bakara, 2/233.

² Benî Sa'd kabilesinden sütanesi Halime bint Abdullah, iki yaşında sütten ayırdığı zaman Hz. Peygamber'in dört yaşında gibi gösterdiğini söylerken, muhtemelen çöl hayatının çocuğun fizikî gelişimindeki etkisini vurgulamıştır. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 158; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968, I, 112; Taberî, *Târih*, II, 159.

³ Hîre'de bir gün bir gece kalmak bütün bir yıl tedavi görmekten iyidir diyen darbi mesel için bk. Dakûkî, "Hîre", *DİA*, XVIII, 123-124.

⁴ Bk. İsfahânî, *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986, II, 137.

sütannesi tahsis etmesine dair rivayetler⁵ dikkate alındığında, hükümdar çocuklarının dahi sağlıklı büyümesi için saraydan uzaklaştırılıp çöle gönderildiği anlaşılmaktadır. Nitekim veliahtların gerek dil, gerekse fizikî açıdan gelişimi için mahsusen çöle gönderildiği, saray kültürünün hâkim olduğu ilk İslâm devleti olan Emevîler döneminde de görülmektedir. Emevî hükümdarlarından Abdülmelik b. Mervân (685-705), aralarında fesahatiyle bilinen Süleymân'ın da bulunduğu diğer evlatlarına kıyasla Velîd'in dilbilgisi açısından hatalı konuşmasını (لحان), kendisine olan sevgileri sebebiyle yanlarından ayırıp çöle göndermeye kıyamamalarına bağlamıştır.⁶ Ayrıca Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekr koluna süt evladı olarak verilen Hz. Peygamber'in kendisinin Kureyşli olmakla birlikte, dilinin yetiştiği Benî Sa'd kabilesi sebebiyle fasîh olduğunu bildirmesi⁷, sözlü edebiyatın hâkim olduğu Araplar arasında büyük önem arz eden ve özellikle çocukluğun ilk senelerinde hızlı gelişim gösteren dil unsurunun sağlam temeller üzerine kurulmasında sütannelik müessesesinin önemli rolü olduğuna dair kanaati pekiştirmektedir.

Doğumundan itibaren çocukluğunun ilk beş senesini sütannesinin yanında geçiren toplumun bir ferdi olarak Hz. Peygamber'in hayatının bu safhasıyla ilgili ilk dönem kaynaklarındaki veriler, sütannelik mesleği ve çocukların sütannelere verilme sebepleriyle ilgili yukarıdaki mülâhazaları destekler mahiyettedir. İbn İshâk'tan gelen ve neredeyse ilk dönem kaynakların tamamında geçen bu rivayete göre, Hz. Peygamber doğduğu yıl, adet üzere Hevâzin'in Sa'd b. Bekr kolundan birkaç kadın Mekke'ye süt çocuğu almak üzere gelmiş. Uzun bir süreliğine kendileriyle birlikte memleketlerine götürecekleri çocuğun babası tarafından ödenecek ücreti önemsedikleri için müstakbel sütanneler, kendilerine kâr sağlayabilecek ve babası hayatta olan çocuklarla ilgilendikleri için Abdumuttalib'in yetim torununa yaklaşmamışlar. Kabilesinin diğer kadınları kendisine süt çocuğu bulup Mekke'den ayrılmak üzereyken, henüz bir süt çocuğu bulamayan

⁵ Bk. Taberî, *Târih*, II, 68-69; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümme*, I-XVIII, Beyrut t.y., II, 93; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-târîh* (thk. Abdullah el-Kâdî), I-XI, Beyrut 1415, I, 308.

⁶ Bk. İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, I-VII, Kahire 1969, II, 480; Süheylî, *er-Ravzû'l-ümîf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, I-VII, y.y. 1390/1970, II, 168.

⁷ Bk. İbn Sa'd, I, 113; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981, II, 277.

fakat boş dönmek de istemeyen Halîme bint Abdullah çaresizlikten Hz. Muhammed'i kendisiyle götürmeyi kabul etmiştir. İki sene yanında çölde yetiştirdikten sonra süttan kestığı Hz. Peygamber'i ailesine getirdiğinde, oğlunun Mekke'de vebaya yakalanacağından endişe eden Âmine binti Vehb'in isteği üzerine tekrar çöle götürmüş ve beş yaşına kadar bakıcılığını yapmıştır.⁸ Hz. Âmine'nin oğlu için Mekke'deki vebadan endişelenmesi, uzun süreliğine ailesinden uzakta yaşamak üzere çöle gönderilen süt çocuklarının, kalabalık şehirlerdeki muhtemel bulaşıcı hastalıklara karşı bünyelerinin bağışıklık kazanıp güçlenmesinin amaçlandığını gösterir.

Öyle anlaşıyor ki, sadece çölde oturan bedevî kadınlar değil, şehir ve kasabalarda toplumun çeşitli sosyo-ekonomik tabakalarından hür ve köle kadınlar da sütanneliği yapmaktaydı. Nitekim Ebû Leheb'in Süveybe isimli cariyesi, doğumundan Halîme bint Abdullah'a verilinceye kadar Resûlullâh'a sütanneliği yapmıştır.⁹ Süveybe'nin daha önce Hamza b. Abdulmuttalib'i ve Resûlullâh'ın ardından Ebû Seleme b. Abdüsed el-Mahzûmî'ye de sütanneliği yaptığına dair rivayetler dikkate alındığında¹⁰, kendisi bir köle olan bu kadının Ebû Leheb'e ödediği vergisinin bir kısmını sütannelikten aldığı bağışlarla karşıladığı düşünülebilir. Zilhicce 8/Mart 630 tarihinde Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim doğduğunda çok sayıda Medîneli kadının sütanneliği teklifinde bulunmasına dair İbn Sa'd'ın aktardığı rivayet¹¹, şehir kadınları arasında da sütanneliği adetinin yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

İbrâhim'in sütanneleriyle ilgili ilk dönem kaynaklarındaki veriler aynı zamanda değişik sosyal kesimlerden kadınların bu meslekle iştigal ettiği

⁸ Bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk: Kitâbu'l-mübtada ve'l-meb'as ve'l-meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981, s. 26 vd.; İbn Hişâm, s. 156 vd.; İbn Sa'd, I, 110 vd.; Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşraf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959, I, 92-94; Taberî, *Târih*, II, 158 vd.; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, II, 261 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 356 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 273 vd.

⁹ İbn Sa'd, I, 108; Ya'kubî, *Târihü'l-Ya'kubî*, I-II, Beyrut t.y., II, 9; Taberî, *Târih*, II, 158; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, II, 260; Makdisî, *el-Bed' ve't-târih* (nşr. Clement Imbault Huart), I-VI, Bağdat t.y., V, 8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 356; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992, VII, 548.

¹⁰ İbn Sa'd, I, 108; Belâzûrî, *Ensâb* (Hamidullah), I, 94; Ya'kubî, II, 9; Taberî, *Târih*, II, 158; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, I, 28; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam*, II, 260; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 548; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 273.

¹¹ Bk. İbn Sa'd, I, 136.

görüşünü de teyit etmektedir. İbn Sa'd'ın aktardığı bilgiye göre İbrâhim, kendisine sütanneliği yapmak için adeta yarışa girmiş Ensâr kadınları arasından Benî Neccâr kabilesinden Berâ b. Evs'in hanımı Ümmü Bürde Havle bint Münzir'e teslim edilmiştir.¹² İbrâhim'i emzirmek için Ümmü Bürde'nin yanı sıra Ümmü Seyf isimli başka bir sütanne de tahsis olunmuştur.¹³ Medîne'de Ebû Seyf isimli bir demircinin hanımı Ümmü Seyf'in Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'e sütanneliği yaptığını anlatan Enes b. Mâlik, Resûlullâh'la birlikte kendilerini ziyaret etmek için Ebû Seyf'in körükten çıkan dumanla dolmuş demirci atölyesine geldiklerini aktarmaktadır.¹⁴ Oğlunun süt emme süresinin tamamlanmadan vefat ettiğine dair Hz. Peygamber'in: "*şimdi Cennet'te onun yanında süt süresini tamamlamak üzere iki sütanesi bulunmaktadır*" şeklindeki ifadeleri¹⁵, İbrâhim'in toplumun farklı tabakalarına mensup bu iki sütanne tarafından emzirildiğine işaret etmektedir.

Gerek hür, gerekse köle olsun, sütannelik görevini üstlenen kadınların, toplumun ekonomik düzeyi ortanın altında olan kesiminden olduğu söylenebilir. Nitekim bir köle olan Süveybe¹⁶, kıtlık yılında Mekke'ye gelerek süt evladından yardım alma durumunda kalan Halîme¹⁷, Medîne'de orta hallı bir aileye mensup olup oğlunun sütanneliğini üstlendiği için Resûlullâh tarafından kendisine bir hurmalık tahsis edilen Havle bint Münzir¹⁸ ve eşi Medîne'de sıradan bir demirci olup gerek nesebi gerekse kabilesiyle ilgili biyografi kitaplarında ayrıntılı bilgiye rastlanmayan Ümmü Seyf¹⁹ gibi Hz. Peygamber döneminde sütanneliği yapmış kadınların toplumun refah düzeyi yüksek ailelerine mensup olmaması da bunu göstermektedir. Öte yandan süt çocuğu almak üzere Mekke'ye gelen Sa'd b.

¹² İbn Sa'd, I, 136.

¹³ Bk. İbn Sa'd, I, 136-137; İbn Abdülber, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412, I, 54-55; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 235.

¹⁴ Bk. İbn Sa'd, I, 136-137; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih*, I-V, İstanbul 1981, "Fadâil", 62; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 194.

¹⁵ Bk. İbn Sa'd, I, 139; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, IV, 11; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 310.

¹⁶ Bk. İbn Sa'd, I, 108; Ya'kubi, II, 9; Taberî, *Târih*, II, 157-158; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, II, 260; Makdisi, *el-Bed'*, V, 8; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 356; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 548.

¹⁷ Bk. İbn Sa'd, I, 113-114;

¹⁸ Bk. İbn Sa'd, I, 144; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, I, 56; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed Arnaût), I-XXIX, Beyrut 2000, VI, 67.

¹⁹ Bk. İbn Sa'd, I, 136-137; Müslim, "Fadâil", 62; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 194.

Bekr kabilesi sütannelerinden biri olarak Halîme bint Abdullah'ın "süt çocuklarının babalarından alınan geleneksel ücreti umuyorduk" (إِنَّمَا نَرْجُو (المعروف من أبي الولد)²⁰ şeklindeki ifadeleri de bu tespiti teyit etmektedir. Böylece diğer birçok kazanç yolları gibi sütannelik de toplumun ekonomik düzeyi yüksek sınıfta hor görülen mesleklerden sayılmış, hatta bu hususta "açlıktan ölse dahi bir hür kadının göğsünün kazancını yemeyeceğine" (تَجُوعُ (الحرّة ولا تأكل بثديّها) dair bir darbı mesel de Arap edebiyatına geçmiştir.²¹

Zikredilmesi gereken bir diğer husus, ebeveyn tarafından sütanne seçildiğinde bazı fizikî, ahlâkî ve zekâ değerlerinin dikkate alındığıdır.²² Zira emzirdiği süt sebebiyle bu değerlerin sütanneden çocuğa intikal ettiği düşünülmüyordu. Nitekim "çocuklarınızı aptal sütannelerine teslim etmeyin zira süt, emzirene benzetir" (لا تَسْتَرْضِعُوا الْحَمَقَاءَ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُشَبِّهُ) şeklinde Hz. Peygamber'e nispet edilen sözler²³, "evlatlarınızı çelimsiz ve âmâ sütannelere emzirmeyin, süt bu özellikleri miras alır" (لا تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ الرُّسَجَ (ولا العُتَمَ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُورِثُ الرَّسَجَ) şeklinde Hz. Ömer'den geldiği rivayet edilen sözler²⁴ emdiği süt sebebiyle çocuğun sütannenin bazı özelliklerini taşıyacağına dair endişenin ifadesi olmalıdır.

Geleneksel olarak sütannelerin aldıkları ücret veya bağışla ilgili kaynaklardaki verilerden bahsedilmeden önce, sütannenin ailesi ve süt çocuk arasında Cähiliye'den itibaren kısmen var olduğu anlaşılan²⁵ ve Kurân-ı

²⁰ Bk. İbn İshâk, s. 26; İbn Hişâm, s. 157; Taberî, *Târih*, II, 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 357; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 274.

²¹ Bk. Bekrî, *Faslu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1971, s. 289; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut 1972, I, 122; Askerî, *Kitâbü Cemhereti'l-emsâl* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Abdülmecid Katameş), I-II, Kahire 1964, I, 261-262; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi emsâli'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1987, II, 20; Süheylî, *Ravdu'l-ıvuf*, II, 166.

²² Münzir b. Nu'man Behramgür'a sütanne seçerken vücutça sıhhatli, zekî ve terbiyeli oluşuna dikkat etmiştir. Bk. Taberî, *Târih*, II, 68-69; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 93; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 308.

²³ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhîr Atâ), I-X, Mekke 1994, VII, 464; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399, II, 442; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 657. Süheylî, *Ravdu'l-ıvuf*, II, 167 (Hz. Âişe'ye nisbet edilir).

²⁴ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 221; Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 219.

²⁵ Cähiliye dönemi Arap şairlerinden Antere'nin hanımı Able'den boşanmasını isteyen bir düşmanı, onlara kardeş olduklarını, Able'nin Antere'nin annesi Zebîbe'den süt emdiğini iddia etmiştir. Bk. Chelhod, "Rada'", EI², VIII, 361-362. Öte yandan İslâm öncesi Araplarda evlilik şekilleri üzerine yazdığı *Kinship and Marriage in early Arabia* isimli eserinde

Kerîm'in de ikrar ettiği²⁶ süt-akrabalığına işaret etmekte fayda vardır. Böylece süt emzirdiği sürece ücreti ödenen kiralık çocuk bakıcısından ziyade, himayesine aldığı çocuğun ailesinin bir ferdi olarak saygı gören sütanne, hatta süt bacı-kardeşler de hayatta olduğu sürece süt çocuk ve ailesinin ikram ve ihsanına mazhar olmaktaydı. Meselâ Resûlullâh kısa bir süreliğine kendisine sütanneliği yapmış Süveybe'ye Mekke'deyken çeşitli yardımlarda bulunmuş, eşinin sütannesi olduğu için Hz. Hafice Süveybe'yi Ebû Leheb'den satın alarak serbest bırakmak istemiş, hatta Medîne'ye hicretten sonra da Resûlullâh kendilerine gönderdiği çeşitli hediye ve elbiselerle sütannesini ve sütkardeşi Mesrûh'u unutmadığını göstermiş, Hayber fethinden döndüğünde Süveybe'nin vefat ettiğini duyunca çok üzülmüştür.²⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in bir kıtlık senesi Mekke'ye kendisini ziyarete gelen Halîme bint Abdullâh'a kırk koyun, bir deve ve bazı hediyeler verdiği²⁸, hatta Hüneyn savaşının ardından ele geçirilen Hevâzinli savaş esirlerinin geri verilmesi için Benî Sa'd kabilesinden sütamcası Ebû Surad'ın kendileriyle olan akraballığını hatırlatarak alınan esirlerin halaları, teyzeleri, kızkardeşleri vs. olduğunu hatırlatmasının esirlerin serbest bırakılmasında etkili olduğu rivayet edilir.²⁹

Daha önce de ilgili ayetten referansla işaret edildiği gibi çocuğu emzirdiği sürece sütanneye belli bir ücret ödenmesi bilinen yaygın bir adetti.³⁰ Özellikle bedevî kadınlar arasından seçilen sütannelerinin ücreti genellikle kumaş veya giysi gibi çöl sakinlerinin üretmeyip dışarıdan aldığı türden eşyayla ödenmekteydi.³¹ Ayrıca sağmal hayvan ve hurmalık gibi yarımadanın servet unsuru sayılan mallarının, zaman zaman kölenin de sütanneye ödenen ücrete konu olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber oğlu İbrâhim'e sütanneliği yapan Havle bint Münzir'e bir hurmalık tahsis

Robertson Smith, süt-akraballığı fikrinin Câhiliye Araplarında da yaygın olduğunu ileri sürmüştür. Bk. Schacht, "Rûdâ", *İA*, IX, 724.

²⁶ Bk. Nisâ, 4/23.

²⁷ İbn Sa'd, I, 108-109; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 260; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 356.

²⁸ Bk. İbn Sa'd, I, 113-114; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 264.

²⁹ Bk. İbn Sa'd, I, 114-115; Taberî, *Târih*, III, 86; Makdisî, *el-Bed'*, IV, 237-238; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III, 338-339; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 141-142.

³⁰ Bakara, 2/233.

³¹ Sütannelerine verilen ücret için kaynaklarda genellikle hediye anlamında sıla (سيلة) ve giysi (كيسوة) ifadeleri kullanılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 548; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 93, 260.

etmiştir.³² Sahabeden Haccâc b. Mâlik el-Eslemî'nin tayin olunmuş emzirme süresi tamamlanınca çocuğunun sütannesine ödeyeceği en uygun bedelle ilgili sorusuna (مَا يَذْهَبُ عَلَيَّ مِذْمَةَ الرِّضَاعِ) Resûlullâh'ın bunun iyi bir köle veya cariye olacağına dair cevabı³³ dikkate alındığında, ebeveynin kendisine yüksek manevi değer verdiği sütanneye azımsanmayacak bir ücret ödediği söylenebilir.

³² Bk. İbn Sa'd, I, 144; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, I, 56; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 67.

³³ Bk. Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Rıdâ", 6; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Nikâh", 11; Nesâî, "Nikâh", 56; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1992, "Nikâh", 50; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 450; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut 1414/1993, X, 43-44; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebürr*, III, 222-223.

BİBLİYOGRAFYA

ASKERÎ, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.400/1009), *Kitâbü Cemhereti'l-emsâl* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Abdülmecid Katameş), I-II, Kahire 1964.

BEKRÎ, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd (ö. 487/1094), *Faslu'l-makâl fi şerhi Kitâbi'l-Emsâl* (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1971.

BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşraf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994.

CHELHOD, J., "Rada", *ET*, VIII, 361-362.

DAKÛKÎ, Hüseyin Ali, "Hire", *DİA*, XVIII, 122-124.

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.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992.

İBN ABDÛLBER, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412.

İBN ABDÛRABBÎH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 328/940), *el-'İkdü'l-ferîd*, I-VII, Kahire 1969.

İbn Hanbel, Müsned,

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 Cemâleddin Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003.

İBN İSHÂK, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 150/767), *Sîretu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981.

İBN KESÎR, Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmâil b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut 1981.

İBN 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, Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî't-târih* (thk. Abdullah el-Kâdî), I-XI, Beyrut 1415.

-----, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebû'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986.

MAKDÎSÎ, Mutahhâr b. Tâhir (ö. 355/966), *el-Bed' ve't-târih* (nşr. Clement Imbault Huart), I-VI, Bağdat t.y.

MEYDÂNÎ, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö. 518/1124), *Mecma'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut 1972.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981.

SAFEDÎ, Ebû's-Safa Selâhaddin Halîl b. Aybek (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (thk. Ahmed Arnaût), I-XXIX, Beyrut 2000.

SCHACHT, Joseph, "Ridâ", *İA*, IX, 724-726.

SÜHEYLÎ, Ebû'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.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

YA'KUBÎ, İbn Vâzıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer (ö. 292/905), *Târihü'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut t.y.

ZEMAHŞERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Mustaksâ fî emsâli'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1987.

ÖZET

Cahiliye'den İslam'a devam eden bir gelenek olarak sütanneliği, ilk İslam toplumunda çoğu zaman çocuğun gıda ile temininin yanı sıra bakım, sağlık, dil ve vücut gelişimi ve ilk eğitimi görevini bir arada yürüten önemli bir meslek kolunu oluşturmaktaydı. Bu makalede, kadınlara mahsus bir kazanç vasıtası olarak sütanneliğinin Cahiliye ve İslam'ın ilk dönemlerinde toplumdaki konumu karşılaştırılmalı olarak tetkik edilmiştir.

RESUME

Being a continuing tradition from Jahiliyya to Islam, wet nursing was one of the significant professions performed not only to feed children, but also dealing with their health care, phisical and linguistic development as well as primary education. In this article the role of wet nursing, as one of the occupations performed by women only, has been comperatively investigated in both of Jahiliya and Islamic society.

XƏLVƏTİLİK NƏZƏRİYYƏSİ VƏ SEYİD YƏHYA ŞİRVANİ

Dr. Rafiz MANAFOV

rafiz_manafov@hotmail.com

I. XV əsrdə Azərbaycanda ümumi təsəvvüfi vəziyyət

XV əsrdə Anadolu bəyliklərindəki elmi fəaliyyətlərə nəzər saldıqda təfsir, hədis, əxlaq, təsəvvüf, kəlam, fiqh kimi müxtəlif elm sahələrinə aid əsərlərin, bir əsr əvvəlki vəziyyətə nisbətən daha geniş və dərin tərcümələrin olduğu, riyaziyyat, tibb və astronomiya haqqındakı əsərlərin daha da çoxluğu görülür.¹

Yəhya Şirvani Ağqoyunlu dövlətinin ikinci paytaxtı olan Təbrizdə yaşamışdır. Təbriz Ağqoyunlular dövründə elm və mədəniyyət şəhəri olaraq yüksək mövqeyə sahib idi. Uzun Həsən mükəmməl bir idarə üsulu ilə dövlətin daha da güclənməsinə və təşkilatlı bir dövlət halına gəlməsinə səbəb olmuşdu. Bu əsnada da elmin və texnologiyanın yayılmasına çox əhəmiyyət vermiş olduğuna görə hər yerdə mədrəsə, imarət və sair xeyriyyə müəssisələri açmış, İraq, İran, Mavəraunnəhr və Türkünstanın alim, şair və ədiblərini dəvət edərək bu şəhərlərə yerləşdirmişdir. Yaqub xan dövründə bu vəziyyət daha da inkişaf etdirilmişdir.²

Ağqoyunlu bəylərinin elm adamlarına belə hörmətlə yanaşması təsəvvüf ərbaına qarşı olan münasibətdə də özünü büruzə verirdi. Müxtəlif bölgələrdən olan mütəsəvviflər böyük maraqla qarşılanmış və irşad fəaliyyətləri üçün böyük dəstək görmüşlər. Hətta Sultan Yaqub kimi bəzi sultanlar bu şəxsiyyətlərə intisab etmişdir. Bu mütəsəvviflərdən biri olan Xəlvətiyyə təriqinin Rövşəniyyə qolunun qurucusu Dədə Ömər Rövşəni (öl. 1487) Sultan Həsənin İbrahim Rövşəni vasitəsilə çatdırdığı dəvətə əsasən

¹ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devleti*, Ankara 1998, s. 226.

² Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devleti*, s. 224-226.

Təbrizə gəlmiş, Sultan Həsənin xələfi olan Sultan Yaqubun tikdirdiyi məscid və zaviyələrdə uzun illər irşad fəaliyyətləri ilə məşğul olmuşlar. Sultan Yaqub da bu əsnada ona intisab etmişdir.³ Ağqoyunlu bəyləri tərəfindən hörmətlə qarşılanan Rövşəniyyə Uzun Həsənin xanımı Sultan Yaqubun anası olan Səlcuq Xatun da intisab etmişdir.⁴ Sadəcə Ağqoyunlu dövlətində yox, bütün Azərbaycan torpaqlarında şöhrət qazanan Rövşəni Təbrizdə vəfat etmişdir.⁵

Təbrizdə olan digər bir müfəssəvvüf isə Xəlvətiyyə təriqinin Gülşəniyyə qolunu quran İbrahim Gülşənidir (öl. 1533). Şeirdəki ləqəbi 'Heybəti' olmuşdur. Mürşidi Dədə Ömər Rövşəninin ona bir gül verərək: 'Sən o baği-bəqanın (əbədiyyət bağçası) gülşənisen' deməsindən sonra özünə 'Gülşəni' ləqəbini götürmüşdür. Diyarbəkrdə dünyaya gələn İbrahim Gülşəni, əmisi Şeyx Seyid Əlinin himayəsində təhsil aldığı vaxt biliyini artırmaq məqsədilə Mavəənnəhrə getmək istəmişdir. Bu niyyətlə yola çıxmış və Təbrizə gəlmişdir. Uzun Həsənin qazışkəri olan Mövlana Həsən həmin o tarixlərdə gənc olan Gülşəninin zəka və qabiliyyətinə şahid olmuş, təhsil və tərbiyyəsini öz öhdəliyinə götürmüşdür. O dövrdə öyrədilən islam elmlərini mükəmməl şəkildə müxtəlif alimlərdən əxz edən Gülşəni, Mövlana Həsənin getdikcə artan sevgi və ehtiramında görə hökmdar Uzun Həsənin də rəğbətinin artdığı görülmüşdür.⁶ Dədə Ömər Rövşənin şöhrəti bütün Azərbaycana yayıldıqdan sonra Sultan Həsənin qardaşı İdrisin də intisab etdiyi bu şeyxlə Mövlana Həsən də tanış olmaq istəmişdir. Sultanın Rövşənini Təbrizə dəvət üçün İbrahim Gülşənini seçməsi ona olan sevgi, etimad və bağlılığın açıq dəlilidir.⁷

İbrahim Gülşənin mürşidi olan Rövşəninin Mühyiddin Ərəbi tərəfdarı olduğu, hətta *Fususul-Hikəmi* öyrətdiyinə görə kəskin tənqidlərə məruz qaldığı, Qarabağda olarkən *Fususul-Hikəminin* yandırıldığı da məlumdur. Rövşəninin vəfatından sonra Sultan Yaqub dövrün məşhur alimləri ilə İbrahim Gülşəni arasında Füsusun tənqid olunan məsələləri üstündə

³ Sadık Viedani, *Tomari-Turuki-Aliyye*, (İrfan Gündüz, *Tarikatlar və Silsileləri: Melamiyyə, Kadiriyyə, Halvetiyyə, Süfi və Tasavvuf*), s. 190, İstanbul 1995.

⁴ Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, *Kitabı Tariki Künhi-l Ahbar*, (Həzirləyənlar Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İ. Hakkı Çuhadar) c. I, Kayseri 1997, s. 781.

⁵ Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, Ankara, 1995, s. 13.

⁶ Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik və Halvetiler*, İstanbul 1964, s. 93.

⁷ Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik və Halvetiler*, s. 94.

müzakirələr aparılmış və müzakirələr nəticəsində Gülşəninin haqlı olduğunu görenlər ona intisab etmişlər.

XIII əsrin əvvəllərində Monqol işğalları ərəfəsində Mavəəunnəhr, Xorasan, Xarəzm və Azərbaycanda müxtəlif mahiyyətli dini-təsəvvüfi cərəyanlar yaranmışdı. Bu qüvvələrin bölgəyə gətirdikləri dini-təsəvvüfi cərəyanlar bölgənin strukturuna uyğun olaraq yenidən izah olunmuş və yeni cərəyanların yaranmasına səbəb olmuşdu. Bu cərəyanlardan bir də Hürufilikdir. Nəsimi Fəzlullah Hürufiyə xəlifə olduqdan sonra fikirlərini səyahətlər vasitəsilə yaymağa başlamışdır. Teymurilərin şiddətli basqılarından sonra Azərbaycandan ayrılmaq məcburiyyətində qalmış və Anadoluya səyahət etmişdir. Osmanlı dövlətinin paytaxtı olan Bursaya gəlmiş və burada xoş qarşılanmadığını görərək oradan Hacı Bayram Vəli ilə görüşmək məqsədilə Ankaraya getmişdir. Dərvişlərdən birinin Nəsiminin “tanrılıq iddiasında” olduğunu Hacı Bayram Vəliyə bildirməsindən sonra o, hüzura qəbul olunmamışdır.⁸

Nəsimi getdiyi hər yerdə böyük bir həvəslə Hüruf elmindən bəhs etmiş, insan üzündə səkkiz və ya otuz iki hərfi oxuyaraq, uzun Tanrının təcəlli yeri olduğunu bildirmiş və yazdığı şeirlərdə bu fikri dilə gətirmişdir. Hürufilikdən bəhs etməsi, insan üzündə “Tanrının təcəlli edəcəyi” fikri və bu barədəki rəmzlər daşıyan şeirləri sünni mühit və İslam alimləri tərəfindən dinlənilmə oxunduqda Nəsiminin düşmanlarının sayı artmağa başlamışdı. Şeirlərindəki qeyri-müəyyənlik və vəhdəti-vücut düşüncəsi xüsusilə bəzi müsəlmanlar tərəfindən qınanmasına gətirib çıxarmışdır. Məhz buna görə də Nəsimiyə zındıqlıq ətf olunmağa başlandı. O dövrlərdə kim ki, zındıqlıqla günahlandırılırdı və həmin o şəxs mütləq şəkildə cəzalandırılmalı idi. Buna görə də Hələb şəhərinin din alimləri Seyid Nəsimini cəzalandırmaq qərarına gəldilər. Şəriət alimləri Mənsurun məzhəbindən olduğu qənaətinə vardılar. Hələb müftüsü “dərisi soyularaq öldürülməsi”nə fitva verdi və sonra da edam olundu.

II. Xəlvətilik və Yəhya Şirvani

Xəlvətilik Şeyx Əbu Abdullah Siracüddin Ömər ibn Şeyx Əkməlüddin Lahci (v. 1349 və ya 1397) tərəfindən qurulmuş bir təsəvvüf təriqətdir. Bu

⁸ Reha Çamuroğlu, *Sahab Ruzgarı: Enel-Hak Demişti Nesimi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 38.

şəxs, xəlvətə çox böyük əhəmiyyət verərdi. Hətta onun hər kəsdən uzaqlaşaraq içi boş, böyük bir çinar ağacına girərək ard-arda min altı yüz gün xəlvətə çəkildiyi mənbələrdə qeyd olunur. Onun xəlvətə bu qədər əhəmiyyət verməsi, qurduğu təsəvvüf təriqətinin Xəlvətlik adlanmasına səbəb olmuşdur. Sarı Abdullah Əfəndi Xəlvətiyyə kəlməsinin hərfələrinin mənasını belə izah etmişdir: Xa-qəlbin Allahdan qeyri hər şeydən təmizlənməsi, Lam-ləzzəti-zikrə, Vav-viqayeyi-zahir (yəni zahir və batınını qeyri-islami şeylərdən qorumaq) və əhdə sadıq qalmaq, Tə-təmkin, Yə-çətinlikdən asanlıq, Hə-Allahı müşahidə etmək mənasına gəlir.

Xəlvətin ərəb dilində yalnız qalmaq, tənhalığa çəkilmək mənalıdır. Təsəvvüfi terminologiyada isə, zehni müvazinəti sabit saxlamaq, xüsusi zikrlərlə riyazəti gerçəkləşdirmək üçün, şeyxin müridini uzaq, xarici dünyadan təcrid olunmuş bir yerə müəyyən zaman üçün göndərməsidir. Allahla gizlicə danışmaq, qəlbi batil inanc və duyğulardan təmizləmək də xəlvət olaraq adlandırılır. Kaşaniyə görə isə bəndənin özünü bütün varlığı ilə Allaha verərək, Ondən savayə hər şeydən özünü uzaqlaşdırmasıdır. Xəlvət Hz. Peyğəmbərin vəhy gəlməzdən əvvəl Hirada üzlətə çəkilməsindən meydana gəlmişdir. Hz. Musanın Tur dağında qırx gün qalması da xəlvət olaraq dəyərləndirilir. Xəlvətin əsası düşüncəni Allahdan savayı hər şeydən təmizləməkdir. Bir şəxs ömrü boyu xəlvətdə qalsa, lakin ehni dünyəvi düşüncələrlə məşğul olsa, bu xəlvət sayılmaz. Xəlvət demək olar ki bütün təriqətlərdə vardır. Xəlvət ümumi olaraq dərgahlardakı xüsusi otaqlarda edilərdi. Şeyxin, xəlvətə qoyacağı dəvəsi bu otağa aparması, onu orada tərək edərək ayrılması və dua etməsilə bu tətbiqat başlamış hesab olunurdu. Yemək və su hər gün müntəzəm olaraq aparılır və hər gün bir miqdar azaldırdı. Təriqətlərin bəzilərinə zeytun yağı və mərcimək verilərkən, bəzilərinə isə, müxtəlif duzlu yeməklər verilər, lakin su verilməzdi. Qırx gün bu şəkildə davam edərdi. Mürid, dəstəmaz, tuvalet, cümə və bayram namazı xaricindəki bütün vaxtını, bu dar və qaranlıq otaqda az yuxu, zikir və təfəkkürlə keçirərdi. Şeyx ara-sıra müridin yanına gələrək, ona yeni zikrlər verər vəziyyəti ilə maraqlanardı. Bu müddətdə mürid bədənindən dırmaq və tük kəsməzdi. Qırxıncı gün, şeyx otağa gələrək müridin başına gələnəri, gördüyü yuxuları dinləyər, sonra şükür qurbanı kəsər və bununla da mürid xəlvətdən çıxmış hesab olunurdu. Bundan sonra müridin edəcəyi ilk iş,

yuyunaraq, dırnaq və tüklərini kəsmək, paltarını təmizləmək olardı. Həmin axşam şükür olaraq fəqirlərin qarnı doyurulardı.

Xəlvəti təriqətinin inkişaf prosesini tarixi olaraq dörd hissəyə ayırmaq mümkündür:

1. Ə. Söhrəverdidən İ. Zahidə qədərki dövr (X-XIII əsrlər). Üsul dövrü adlanır.

2. İ. Zahiddən Pir Ömərə qədərki dövr (XIII-XIV əsrlər). Təriqətləşmə dövrü sayılır.

3. Pir Ömərdən Seyid Yəhyaya qədərki dövr (XIV-XV əsrlər). Təkamül dövrü hesab olunur.

4. Seyid Yəhyadan sonrakı dövr (XV əsrdən sonra). Yayılma və qruplaşma dövrüdür.⁹

Xəlvətiliyin qurulması Ömər Xəlvətinin adı ilə əlaqədar olsa da bu təriqətin həqiqi qurucusu “piri-sani”/ikinci pir” hesab olunan Seyid Yəhya Şirvanidir. Taşköprüzadənin bildirdiyinə görə xəlvətilikdə ilk dəfə xəlifələr yetişdirib başqa vilayətlərə göndərən məhz Şirvani olmuşdur. Xəlvətiyyə təriqətinin silsiləsi isə belədir:

1. Hz. Məhəmməd (s.ə.s.)
2. Hz. Əli (v. 661)
3. Əbul-Səid Həsən ibn Yəsar əl-Bəsri (v. 728)
4. Şeyx Həbib əl-Əcəmi (?)
5. Şeyx Davud ət-Tai (v. 782)
6. Şeyx Məruf Əli əl-Kərxi (v. 815)
7. Şeyx Seri əs-Səqəti (v. 867)
8. Şeyx Əbul-Qasım Cüneyd əl-Bağdadi (v. 910)
9. Şeyx Mimsad Dinəvəri (v. 912)
10. Şeyx Məhəmməd Dinəvəri (v. 951)
11. Şeyx Muhəmməd əl-Bəkri (v. 990)
12. Şeyx Vəcihuddin (v. 1050)
13. Şeyx Ömər əl-Bəkri (v. 1094)
14. Şeyx Əbu Nəcib Sührəverdi (v. 1201)
15. Şeyx Qütbuddin Əbhəri (v. 1225)
16. Şeyx Məhəmməd Sincani (?)

⁹ Mehmet Rıhtım, *Seyid Yəhya Bakıvi və Xəlvətilik*, Qismət nəşriyyatı, Bakı 2005, s. 151.

17. Şeyx Şəhabəddin Təbrizi (v. 1302)
18. Şeyx İbrahim Zahid Gilani (v. 1305)
19. Şeyx Əxi Məhəmməd (v. 1378)
20. Şeyx Ömər Xəlvəti (v. 1397)
21. Pir Əxi Mirəm (v. 1409)
22. Şeyx Hacı İzzəddin Xəlvəti (v. 1424)
23. Şeyx Sədrəddin Pir Ömər Xəlvəti (v. 1455)
24. Şeyx Seyid Yəhya Şirvani (v. 1463)
25. Şeyx Pir Muhəmməd Ərzincani (v. 1464)
26. Şeyx Tacəddin Qeysəri (v. 1455)
27. Şeyx Ələddin Uşşaqi (?)
28. Şeyx Əhməd Mərmərəvi (v. 1504)

Xəlvətiyyə təriqəti Seyid Yəhya Şirvanidən sonra 4 əsas qola ayrılmışdır.¹⁰

1. Rövşəniyyəyi-Xəlvətiyyə: Bu qol Yəhya Şirvaninin baş xəlifəsi və postnişini Dədə Ömər Rövşəni tərəfindən qurulmuşdur.

2. Cəmalıyyəyi-Xəlvətiyyə: Bu qol Çələbi Xəlifə kimi məşhur olan Şeyx Məhəmməd Çələbi Cəmalıyyə tərəfindən qurulmuşdur.

3. Şəmsiyyəyi-Xəlvətiyyə: Təriqətin bu qolunun qurucusu Şeyx Şəmsəddin Əhməd Sivasidir.

4. Əhmədiyyəyi-Xəlvətiyyə: Əhməd Şəmsəddin Mərmərəvi tərəfindən qurulmuşdur.

Xəlvətilik təriqətinin əsasını "kəlməyi-tövhid" ilə məşhur olan 7 əsmanı gizli və açıq şəkildə hər yerdə zikr etmək təşkil edir. Bu 7 əsma: Lə ilahə illallah, Allah, Hu, Haqq, Hayy, Qəyyum, Qəhhar ismi-şəriflərdir. Xəlvətiliyin ilk və böyük piri Ömər Xəlvəti bu yeddi əsməyi-hüsna üzərinə təsis etdiyi üsulu sonra Şeyx Ömər Rövşəni tərəfindən 12 ismə çıxarılmışdır. Bu 7 əsmaya Vəhhab, Fəttah, Vahid, Əhəd və Səməd ismi-şərifləri də əlavə olunmuşdur.¹¹

¹⁰ Vıcdani, *Tomar*, s. 40.

¹¹ Serin, *Halvetilik*, s. 72-74.

III. Yəhya Şirvaninin həyatı, tələbələri və əsərləri

Bakıda Xəlilullahın sarayında yaşamış alim və mütəfəkkir, Xəlvətiliyin Yaxın və Orta Şərqdə ən böyük təmsilçisi olan Seyid Yəhya Şirvaninin doğum tarixi haqqında tarixi mənbələrdə məlumat verilməse də, dövrün şərtləri, onun tələbə və müəllimləri nəzərə alındıqda təxminən 1410-cu ildə anadan olduğunu söyləmək mümkündür. Yəhya Şirvaninin doğum tarixi haqqındakı məlumatların azlığı həmçinin onun uşaqlığının da necə keçdiyini müəyyənləşdirməyi çətinləşdirir. Əsl adı Yəhya ibn Bəhauddindir. Seyid nəslindən olub, soyu Hz. Peyğəmbərə (s.ə.s.) qədər gedib çıxır. Tarixçi Sara Aşurbəylinin verdiyi məlumata görə tam adı Seyid Yəhya ibn Seyid Bəhauddin əş-Şirvani əş-Şamaxi əl-Bakuvidir.¹² Xəlvətiyyə təriqətinin inkişaf etməsində göstərdiyi böyük xidmətə görə ona təriqətin “piri-sani”si (ikinci pir) ləqəbi verilmişdir.¹³ İkinci ləqəbi isə mənbələrdə II Pir Seyyidul-Taifətul-Xəlvətiyyə əş-Şeyx Seyid Cəlaləddin Yəhya ibn əs-Seyid Bəhaəddin əş-Şirvani əl-Bakuvidir.¹⁴

Şirvaninin ailəsi Şamaxının zəngin ailələrindən biri idi. Atası Bəhaəddin onun dini təhsil almasına qarşı çıxmışdır. Yəhya Şirvani İmam Musa Kazımın nəvələrindəndir. Yəhya Şirvaninin doğumu kimi, ölümü haqqındakı məlumatlar da müxtəlif mənbələrə əsaslanır. Bəzi Osmanlı müəllifləri onun ölüm tarixinin 1457, bəziləri də 1463-də olduğunu qeyd etmişlər.¹⁵ Qəbri Bakıda içəri şəhərdədir.

Yəhya Şirvani Şamaxıda anadan olmuş və Təbrizdə yaşamışdır. Başqa bir çox yerlərə səyahət etməsi onun həm müəllimlərinin, həm də tələbələrini sayının artmasına səbəb olmuşdur. Qısa müddət ərzində Azərbaycanın hər yerindən onun yanına minlərlə tələbələr gəlməyə başladı. Bu tələbələrdən bəziləri onun yanında qalmış, bəziləri elm öyrəndikdən sonra öz vətənlərinə qayıtmışlar. Beləcə Şirvaninin mənsub olduğu Xəlvətlik həm Osmanlının müxtəlif bölgələrində, həm İranda, həm də Azərbaycanda sürətlə yayılmağa başlamışdır. Şirvaninin ən yaxın tələbələri (xəlifələri) bunlardır:

¹² Sara Aşurbəyli, *Şirvanşahlar Dövləti*, Azərənşər, Bakı, 1997, s. 408.

¹³ Vəcdani, *Tomar*, s. 176.

¹⁴ Vəcdani, *Tomar*, s. 176.

¹⁵ Heyət, *Büyük İslam Ve Tasavvuf Öndərləri*, Vəfa yay., İstanbul 1993, s. 243.

1. Pir Şükrullah. Şirvani öldükdən sonra onun postnişini olmuşdu.
2. Şeyx Ələddin ər-Rumi. Yəhya Şirvaninin əmri ilə xəlifə kimi Ruma irşad etmək üçün göndərilmişdi.
3. Şeyx Həbib Qaramani. Seyid Yəhyanın əmri ilə Ruma xidmətçün göndərilmişdi.
4. Şeyx Pir Məhəmməd Ərzincani. Ərzincan xalqını irşad etmək üçün icazət almışdı.
5. Dədə Ömər Rövşəni. Seyid Yəhyadan icazət aldıqdan sonra Gəncə, Bərdə və Qarabağda xəlvətiliyi yaymışdır.
6. Əli Xəlvəti. Fateh Sultan Mehmet dövründə İstanbulda xidmət etmişdir.
7. Həbib Ömər Xəlvəti. Yəhya Şirvaninin yanında “əqaid şərh” oxumuş, Aydın, Qaraman və Anadolunun digər vilayətlərində irşadla məşğul olmuşdur.
8. Çələbi Xəlifə. Seyid Yəhya ilə görüşmək istəmiş, onun səfər əsnasında vəfat etdiyini öyrənmiş, geri qayıdıb Piri həzrətlərinə xidmət etmiş və icazət aldıqdan sonra Ruma gedib dərvişlik etmişdir.¹⁶
9. Pirzadə Nəsrullah.
10. Dərviş Kamal.
11. Üveys Xəlvəti.
12. Şeyx Mənsur Əfəndi.¹⁷

Kiçik yaşlardan etibarən yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə və güclü zəkaya sahib idi.¹⁸ Onun əsərlərini öz dililə (türk) yanaşı ərəb və fars dillərində yazması bu dilləri nə qədər dərinlən bildiyini göstərir. Xüsusilə təsəvvüf, təfsir və hədis sahəsindəki elmi əsərləri elminin genişliyindən xəbər verir. Demək olar ki, bütün ömrünü elmə həsr etmiş Şirvani öz dövrünün mötəbər elm adamlarından biri olmuşdur. Ağqoyunlu və Şirvanşahlar sarayında yüksək vəzifələrdə olması bu fikri təsdiqləyir.

Fars dilindəki əsərləri bunlardır: 1. Əcaibul-Qulub: Əsasən Bəyazid Bistaminin qəlbin mərhələləri ilə bağlı görüşləri və Yəhya ibn Muazın

¹⁶ Abdurrahman Cami, *Nefahatul-Üns Evliya Menkıbeleri*, Mərifet yay., İstanbul 1995 s. 703-706.

¹⁷ Mehmet Rıhtım, *Seyid Yəhya Bakıvi və Xəlvətlik*, s. 50.

¹⁸ Abdurrahman Cami, *Nefahatul-Üns Evliya Menkıbeleri*, Mərifet yay., İstanbul 1995, s. 700-701.

məqam və hallar barəsindəki fikirlərinə yer verilmişdir; 2. Əsrarul-Vəhy: Hz. Peyğəmbərə (s.ə.s.) gələn vəhyin xüsusiyyətləri, şeyxlərdə ilhami-rəbbaniyyənin mahiyyəti kimi məsələlərdən bəhs olunur; 3. Əsrarul-Vudu: Dəstəmazın şəriət və təriqətdəki mövqeyi və əhəmiyyətindən bəhs olunur; 4. Əşar: Yəhya Şirvaninin fars dilində təsəvvüfi şeir məcmuəsidir; 5. Bəyanul-Elm: Məsnəvi tərzində mənzum yazılan əsərdə ilk dörd xəlifənin mədh olunması, bəzi təsəvvüfi nəsihətlər və Allahu tanımanın fərz olduğu fikrinin əhəmiyyətindən bəhs olunur.

Ərəb dilindəki əsərləri bunlardır: 1. Əsrarut-Talibin: Kəlmeyi-tövhid hərflərinin sayı qədər əsəri 24 fəslə bölüb, hər fəsildə təriqət yolunun sirlərindən bəhs olunur. Təsəvvüf və təriqətlərdəki ibadətlər haqqındadır; 2. Risaləut-Tövhid: Xəlvətiliyin məqamlarından, təriqət ədəb-ərkanından, dərviş-mürid və mürşid münasibətlərindən bəhs olunur; 3. Şərhi-Əvradis-Səadətül-Xəlvətiyyə: Xəlvətiyyə təriqətinin mənsublarına görə səhər və axşam oxunan viridlərdir; Virdus-Səttar: Xəlvətilik təriqətinin ən mühüm əsəridir. Bu günə qədər oxunaraq gəlmişdir.

Türk dilindəki əsəri: 1. Ətvarul-Qulub: Qəlbin təsəvvüfdəki yeri və əhəmiyyəti, Xəlvətiyyə təriqəti üçün “ətvari-səba”dan (yeddi hal) bəhs olunur. Bu fikri möhkəmləndirmək üçün ayə və hədislər verilir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Aşurbəyli, Sara, *Şirvanşahlar Dövləti*, Azərnəşr, Bakı 1997.

Cami, Abdurrahman, *Nefahatul-Üns Evliya Menkıbeleri*, Marifet yay., İstanbul 1995.

Çamuroğlu, Reha, *Sahah Ruzgarı: Enel-Hak Demişti Nesimi*, Metis Yayınları, İstanbul 1992.

Heyət, Büyük İslam Ve Tasavvuf Önderleri, Vefa yay., İstanbul 1993.

Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rumi*, Ankara, 1995.

Mustafa Ali Efendi, Gelibolulu, *Kitabu Tarihi Künhü-l Ahbar*, (Hazırlayanlar Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İ. Hakkı Çuhadar), Kayseri 1997.

Rıhtım, Mehmet, *Seyid Yəhya Bakıvi və Xəlvətlik*, Qismət nəşriyyatı, Bakı 2005.

Serin, Rahmi, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, İstanbul 1964.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devleti*, Ankara 1998.

Vicdani, Sadik, *Tarikatler ve silsileleri: Tomari tariki aliyye*, Enderun kitap evi, İstanbul 1995.

XÜLASƏ

Azərbaycan tarix boyu böyük mütəfəkkirlər və filosoflar yetişdirmişdir. Bu mütəfəkkirlərdən biri də mütəsəvvif Seyid Yəhya Şirvanidir. XIV əsrdə Azərbaycanda yaranmış təriqətlərdən biri Xəlvətilikdir. Əvvəlcə XV əsrin əvvəllərindən etibarən Seyid Yəhya Şirvani vasitəsilə Anadoluda, sonra Sultan Mehmet Fateh dövründə Osmanlıda geniş yayılmışdır. Məqələmizdə Xəlvətilik və Şirvani barəsində məlumat verməyə çalışacağıq.

Əsas kəlmələr: Xəlvətilik, təriqət, Şirvan, təsəvvüf.

RESUME

There are many great thinkers and philosophers in Azerbaijan at history. One of these thinkers is Sayyid Yahya Shirvani. He was second man in Khalvaty religious tradition. Khalvaty sect was one of the active sects which founded around the middle of 15th century in Azerbaijan. Chalvaty tradition began to expand first in Anatolia with endeavors of Sayyid Yahya Shirvani from the beginning of 15th century and in Ottoman State during Fatih Sultan Mehmed's reign. We will try to dealing with Chalvaty sect and Sayyid Yahya Shirvani in our article.

Key words: Chalvaty sect, order, Shirvan, sufism.

NASÎRUDDİN TÛSÎ FELSEFESİNDE NEFSİN BEDENLE İLİŞKİSİ VE ONUN GÜÇLERİ

Dr. Anar QAFAROV

Nefs-beden veya ruh-beden ilişkisi problemi eskiden beri ontolojik ve epistemolojik temel bir problem olarak tartışıla gelen konulardan biridir. Bu problemin esasını insan olmak bakımından kendini idrakin konusu olan nefsin maddi varlığımız olan bedenle ilişki kurup kurmadığı, başka bir ifadeyle, nesnel dünyanın bir parçası olan bedenimizle soyut bir varlık alanımız olan nefsimizin ne tür bir ilişki içinde olduğu meselesi oluşturmaktadır.

İşte bu bağlamda Nasîruddîn Tûsî'nin görüşlerini değerlendirecek olursak problem, iki yönden ele alınabilir. Birinci yönü itibariyle problem nefsin sonradanlığı ve bedene gelişi meselesi ile ilgiliyken, soyut bir cevher olan nefsin bedeni nasıl yönettiği ise mezkur problemin ikinci yönünü oluşturmaktadır. Bu itibarla ilk olarak şu soruyla konuya giriş yapabiliriz; Tûsî'nin düşünce sisteminde nefsin bedene gelişinde bir nedensellik ilişkisinden bahsedilebilir mi?

Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Nasîruddîn Tûsî'ye göre de nefsin bedenden önce varlığı imkânsızdır. Nefsin ezeliğini savunan Eflatun¹ karşın Aristo'yu izleyen bu telakkiye göre nefis sonradan meydana gelmektedir.² Hatta Tûsî'nin öğrencisi ve aynı zamanda şârihi olan Hillî'nin İbn Sînâ'yı takip ederek nefsin ezeli olmasının imkânsızlığını kanıtlamaya çalışarak Tûsî'nin bu yöndeki görüşünü geniş bir şekilde açıkladığını görüyoruz.³ Buna göre eğer nefsin bedenden önce varlığı söz konusu olmuş olsaydı bu durumda nefsin ya bütün halinde ya da bağımsız fertler olarak

¹ Bkz. Eflatun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, M.E.B. Yay., 1990, s. 57-58 [249b]; a.mlf., *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, M.E.B. Yay., 1945, s. 29 [70cd].

² Bkz. Tûsî, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâm, 1406/1986, s. 157.

³ Bkz. Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut, Müessesetü'l-İlmi Li'l-Matbûât, 1408/1988, s. 167-168.

bulunması gerekirdi ki, dolayısıyla bu iki ihtimal de geçersizdir. Zira bedenden önce insan nefisleri bir bütün halinde bulunuyor olsaydı bu durumda bütün insanların nefislerinin birbirinin aynı olması gerekirdi. Binaenaleyh insanlar arasındaki farklılığın açıklanması imkânsız olurdu. Ayrıca, bedenden önce nefsin bağımsız fertler olarak bulunduklarını söylemek de imkânsızdır. Böylece bedenden önce nefsin varlığından söz edilemeyeceği, dolayısıyla onun hâdis olduğu ileri sürülmektedir.⁴ Peki, Tûsî'nin, nefsin hadis oluşu yönündeki telakkisinden hareketle nefs-beden ilişkisi bağlamında ne tür bir sonuca gidilebilir? Tûsî'nin nefsin bedene nasıl geldiği yönündeki açıklamalarının ele alınmasının, bu sorunun yanıtını bulabilmesi açısından uygun olacağını düşünüyoruz.

Tûsî'ye göre bedenin mizacı itidal yönünden tamamlanıp nefsi kabul etmeye hazır olduğu an, hemen Fa'âl Akıldan (vâhibu's-suver) kendisine bir nefs feyezân eder.⁵ Binaenaleyh bileşiğin veya bedenin belli bir mizaçla nefsi kabul edebilecek bir duruma gelmesi, nefsin varoluşunun imkânıdır. Bu durumda beden nefsin meydana gelmesinde bir şarttır. Yine bu durum itibarıyla nefs hâdis olup, hâdis olan bedenlerin meydana gelmesiyle ferdi birer varlık olur.⁶

Fakat bütün bunlarla birlikte ayrıca, Tûsî nefsin de beden için bir şart olduğundan bahseder⁷ ki, bu ebeveynlerin çocuğun mizacının oluşumundaki rolleriyle açıklanmaktadır.⁸ İbn Sînâ'cı bir yaklaşım olan bu duruma göre nefs ve beden birbirilerini oluşturmaktadır.⁹

Buraya kadar anlatılanları kısaca toparlayacak olursak: Mizacın itidali ölçüsünce Fa'âl Akıldan gelen nefs bedenle ferdileşir ve bu itibarla beden nefis için bir şart konumundadır. Bir diğer yönden ebeveyn, nefsi almaya uygun olacak bedeni hazırlamaya hizmet etmektedirler ki, bu durum

⁴ Bkz. Hillî, *a.g.e.*, s. 167-168.

⁵ Tûsî, *Ecvibetü Mesâilü İzzeddin Ebu'r-Ridâ Said b. Mansûr b. Kemûne el-Bagdâdî*, (*Ecvibetü'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde) haz. Abdullah Nûrânî, Tahran, Pijuhîşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1383 hş., s. 33.

⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 33.

⁷ Hillî, *a.g.e.*, s. 161.

⁸ Bkz. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, (Siyalkûtî'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eserinin ham-işinde) İstanbul, 1311, c. 2, s. 491.

⁹ Bkz. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2007, s. 341.

itibariyle nefs bedenin oluşumunda şart konumundadır. Dolayısıyla nefs ve beden birbirlerini oluşturmada şart konumundadırlar.

Nefs ile bedenin bir araya gelmesiyle bedenin canlılığa, türsel sûretine ve yetkinliğe, nefsin ise fonksiyonlarını icra etmek için bir âlete kavuşmuş olması ve onu yönetmesi¹⁰ nefis-beden ilişkisi bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer husustur. Şöyle ki, Tûsî'ye göre nefsin bileşiğe veya bedene gelmesiyle beden canlılık kazanır ve dolayısıyla nefis bedeni canlı kılar. Böylece bedende beslenme, büyüme, uygun olanı çekme, uygun olmayana ise itme gibi canlılığa işaret edecek birkaç özellik ortaya çıkar. Buna göre nefis güç halindeki canlı doğal cismin ilk yetkinliğidir.¹¹ Bitki, hayvan ve insanların kendilerine özgü olan nefsleri ait oldukları canlı türün fonksiyonlarını belirlemektedir. Dolayısıyla bedenlerde gözlemlenen fiillerin ilkesi beden olmayıp, nefstir. Nitekim beslenme, büyüme ve üremeye ilişkin işlevleri bitkisel nefis, hareket etme ve bir takım irâdî eylemlerde bulunmaya ilişkin işlevleri hayvânî nefis ve nihayet düşünüp taşınma gibi işlevleri insânî veya nâtika nefis gerçekleştirmektedir. Ayrıca insan ilk iki nefis itibariyle bitki ve hayvanlarla ortaktır. Nitekim beslenme (gâziye), büyüme (nâmiye), üreme (müvellide) ve duyumsama, uygun olanı çekme ve uygun olmayana defetme gibi özellikler insanda da mevcuttur. Fakat insanı bitki ve hayvan olan bu iki varlık türünden farklı kılan yönü onun düşünme özelliğidir ki, bu da nâtık nefisle gerçekleşir. Dolayısıyla nâtık nefis insana özgü bir nefstir.¹²

Soyut bir cevher olan insânî nefsin bedeni nasıl yönettiği problemine gelince ise Tûsî'nin bu konuda eski gelenekten farklı bir şey ileri sürdüğünü söyleyemeyiz. Nitekim diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'ye göre de beden nefsin aracı veya âleti menzilesindedir. Nefsin ondaki tasarrufu organlar vasıtasıyla açığa çıkar. Zira o duyu organlarıyla duyumsayıp adale ve sinirlerle de hareket ettirir.¹³

¹⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 4. baskı, Tahran, 1369 h., s. 56, 59; a.mlf., *Ecvibetü Mesâilî Şemsuddîn Muhammed Kîşî*, (*Ecvibetü'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 286; a.mlf., *el-Kemâlu'l-Evvel ve'l-Kemâlu's-Sânî*, (*Telhisü'l-Muhassal* içinde), Beyrût, 1405/1985, s. 521; a.mlf., *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, s. 106; a.mlf., *Ecvibetü Nasîruddîn et-Tûsî an Mesâil Sadruddîn Künevî*, (*Ecvibetü'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 234.

¹¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 59; a.mlf., *Ecvibetü Mesâilî Şemsuddîn Muhammed Kîşî*, s. 286.

¹² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56-58; a.mlf., *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, s. 158; Hillî, *Kesfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 171-172.

¹³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 54, 56.

Tûsî'nin yine bu kabilden bir diğer açıklaması, nefsin bedeni nasıl idare ettiği ve yönlendirdiği yönünde Konevî'nin kendisine yönelttiği bir soru üzerinedir. Tûsî'nin Konevî'ye yanıtı ise şöyledir:

“Nefsin bu bedeni çeşitli şekillerde idare etmesine gelince: Nefs beslenme, uyuma ve benzerini doğurma gibi bilinçsiz kuvvetler ile; bedenın iç ve dış hissî idrakleri gibi bilinçli melekeler ile bedeni idare eder. Bazen de vâsıtalarla değil, zâtı ile idrâk ederek idare eder; bunlar, amel ve düşüncelerin ilkeleridir. Bazen iradî bir tahrik ile idare eder; bu ya şehvî, kuvvet gibi çekmek, ya da gazabî kuvvet gibi itmek içindir.

Eğer nefis aynı anda başka bir bedeni de diğeri gibi idare ederse, bunun farkında olur. Çünkü nefsin idarelerinin çoğu, belirli bir şuura tabidir.”¹⁴

Anlaşıldığı üzere Tûsî'ye göre insânî nefis bedeni bilinçsiz ve bilinçli kuvve ve melekelerle idâre etmekle birlikte vasıtasız olarak da idare edebilir. Dolayısıyla nefis için düşünme, amel, uygun olanı çekme (şehvî kuvve) ve uygun olmayanı itme (gadabî kuvvet) veya defetme gibi fiillerden söz edilebilir. Hatta nefis bir tek aîd olduğu bedeni değil aynı zamanda diğeri bedenleri de yönetebilir. Aslında buna yönetmekten ziyade tesir denilmesi daha uygun olur. Zira Tûsî bu bağlamda göz değmesi veya nazarı, bir kavme tesirli olan dua ve bedduanı örnek getirir. Ayrıca onun, bu biçimdeki görüşüyle velilerin kerametini ve peygamberlerin mucizelerini temellendirmeye çalıştığı da söylenilebilir.¹⁵

Peki, nefis-beden ilişkisinin ahlâkı ilgilendiren yönü nedir? Bu soru, mezkur problemin Tûsî'nin ahlâk anlayışındaki yerinin tespit edilmesi açısından önemi haizdir.

Tûsî'nin gayri maddî bir cevher olan insanî nefsin bedenle olan ilişkisi yönündeki görüşleri bu bağlamda ele alınacak olursa, söz konusu problemin mezkûr bağlamdaki açıklamasını, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh aracılığı ile Tûsî'nin felsefesinde de mevcut olan ve temeli itibarıyla Aristo'ya dayanan

¹⁴ Bkz. Konevî, *el-Mürâselât Beyne Sadrüddîn Konevî ve Nasîrüddîn Tûsî*, Türkçe çevirisi: Ekrem Demirli Sadreddin Konevî ile Nasîrüddîn Tûsî Arasında Yazışmalar, İstanbul, İz Yay., 2002, s. 132; Tûsî, *Ecvibetü Nasîrüddîn et-Tûsî an Mesâil Sadrüddîn Kûnevî*, (*Ecvibetü'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde) s. 234.

¹⁵ Bkz. Tûsî, *Ecvibetü Nasîrüddîn et-Tûsî an Mesâil Sadrüddîn Kûnevî*, s. 234.

teorik-pratik (nazarî-amelî) akıl ayrımında¹⁶ bulabiliriz. Bu anlayışa göre soyut bir cevher olan nâtık nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'de de teorik akıl kendi dışında ve üstündeki prensiple irtibat kurarak müstefâd olurken,¹⁷ pratik akıl onun bedenle olan ilişkisini sağlar. İnsânî nefsin kendisinden yüce olana yönelmesinden ilimler, kendisinden aşağı olana yönelmesinden ise ahlâk doğmaktadır. Burada söz konusu ahlâk ise tabiatıyla aklın her emrine amade ve onun vereceği kararları uygulamaya koymaya hazır bir karakterdir.¹⁸

Ahlâkın insanî nefsin temel kuvvesi olan aklın bedene yönelik olan yönünden doğmuş olduğu hususu malum olsa da bu kuvvenin söz konusu bağlamda bedenle olan ilişkisini ortaya koyma çabası bizi, Tûsî'nin psikolojisinde akıl kuvvesi ile birlikte nefsin öfke ve şehvet olmak üzere diğer iki kuvvesinden de bahsetmeye götürmektedir. Şöyle ki, diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'nin de ahlâk felsefesinde ahlâkın temel kavramlarından biri olan erdem (fazilet) ve hatta bunun karşıtı olan erdemsizlik (rezîlet) nefsin söz konusu bu kuvve ve melekelerinden ayrı olarak düşünülemez. Ahlâkî fiillerimize belli bir yön ve nitelik kazandırmanın yolu insan nefsinde yatmaktadır. İnsan nefsinin kuvve ve melekelerinin bilinmesi insan davranışlarının hangi yönleere meyledebileceği hususunu vuzuha kavuşturmuş olmalı ki, bu da insanın erdemli ve erdemsizliğinin, yetkinlik ve noksanlığının hangi kuvveden ve ne şekilde kaynaklanabileceğinin ortaya konulması açısından oldukça önemlidir.

Meleke psikolojisi olarak adlandırılan bu konuya gelince insan nefsinin şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayırarak birbirilerinden ayrı, fakat, birbiriyle irtibatlı fonksiyonlara sahip bir şekilde ele alan Eflatuncu üçlü nefis anlayışı¹⁹ esas olmak üzere; yine insan nefsinin tabiat felsefesinin bir konusu olarak

¹⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs [Psikoloji Şerhi]*, çev. Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yay., 2001, s. 107 [309], 108 [310]; ayrıca bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1980, s. 87-88.

¹⁷ Tûsî, *en-Nufûsü'l-Ardîyye*, (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde) s. 500. İbn Sînâ'da aklî idrakin dereceleri için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, MÜİF Yay., İstanbul, 1993, s. 141-143.

¹⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsûrî*, s. 70.

¹⁹ Bkz. Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1975, s. 128[439 a]-130 [440 a].

değerlendirip tabiattaki nebâtî ve hayvânî varlık tabakalarına insânî mertebeyi ilave etmek suretiyle insânî nefsi nebâtî, hayvânî ve insânî kuvveleri itibariyle ele alan Aristocu nefis anlayışı,²⁰ İslâm filozoflarında olduğu gibi²¹ Tûsî'nin psikoloji sisteminde de bazen ayrı ayrı, bazen de tevhid ve sentez edilerek ahlâk ilminin zeminine yerleştirilmiştir.²²

Nefsin varlığı, cisimden ayrı bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü gibi konularda büyük ölçüde İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'ten etkilendiği görülen Nasîruddîn Tûsî'nin, nefis bölümlemesinde de bu geleneği sürdürmüş olduğu söylenebilir. Filozofun bu yöndeki görüşleri bize, problemi (belli ölçüde) tabiat felsefesi ve ahlâk olmak üzere iki bağlamda değerlendirebilme imkanı sağlamaktadır. Buna göre her şeyden önce İbn Sînâ'nın Aristocu üçlü ayırımına paralel olarak canlı dünyada görülen çeşitli fiilleri üç başlık altında ele alabiliriz: Bunlardan birincisi, organik varlık alanının tamamına yayılmış olarak bulunan beslenme ve buna bağlı olarak üreme ve büyüme faaliyetleridir; ikincisi, bitkisel varlık düzeyinde bulunmayıp, hayvan ve insanda ortaklaşa bulunan iradi hareket, duyum ve hayal vb. psikolojik etkinliklerdir; ve nihayet üçüncüsüne gelince bu da sadece insanda bulunan rasyonel fiillerdir. Bu üç çeşit fiile karşılık bitkisel, hayvânî ve insânî olmak üzere üç nefis türü vardır. Tûsî'nin bu konudaki görüşleri ayrıntılarıyla şöyle ortaya konulabilir: Nebâtî nefis bedeninin beslenme (gâziye), büyüme (münmiye) ve üreme (tevlîd) fonksiyonlarının ilkesidir. Ayrıca bu üç türlü fonksiyonu nebâtî nefsin üç kuvvesi olarak değerlendiren Tûsî, bunlardan besleyici kuvvenin (kuvvet-i gâziye) fonksiyonunun çeken (câzibe), tutan (mâsike), sindiren (hâzime) ve iten (dâfie) olmak üzere dört ayrı kuvve ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Büyüme kuvvesinin (kuvvet-i münmiye) fonksiyonu ise besleyici ve değiştirici (muğayyire) kuvvenin yardımıyla gerçekleşir. Nebâtî nefsin üçüncü kuvvesi olan üreme kuvvesine (kuvvet-i tevlîd) gelince bu kuvvenin fonksiyonu da besleyici kuvve ile biçimlendirici (musavvire) olarak adlandırılan diğer bir kuvvenin yardımıyla tamamlanmış olur.²³

²⁰ Bkz. Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, Fransızca'dan çev. Zeki Özcan, Bursa, Alfa Yay., 2001, s. 80-81 [414 b 20-30].

²¹ Bkz. İlhan Kutlu, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 1989, s. 10.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56-58, 76-79, 96, 108; a.mlf., *en-Nıfûsu'l-Ardiyye, (Telhîsu'l-Muhassal içinde)*, s. 497-500.

²³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56.

Hayvânî nefse gelince, Tûsî'nin bu yönde de İbn Sînâ'yı yakından takip ettiği görülmektedir. Nitekim, İbn Sînâ gibi o da hayvânî nefsin kuvvetlerini iki kategoride ele almaktadır. Bunlardan birinci kategoride irâdî tahrik (tahrîk-i irâdî)²⁴ ikinci kategoride ise organlarla algı (idrâk-i âlî) kuvvesi²⁵ bulunmaktadır. İrâdî tahrik kuvvesine gelince bu kuvvenin işi, yararlı olanı çekmek, zararlı olanı da def etmektir ki, bu itibarla sözkonusu kuvvenin şehvevî ve gazabî olmak üzere iki fonksiyonundan bahsedilebilir. Binaenaleyh İbn Sînâ' psikolojisinde olduğu gibi Tûsî'de de Eflatuncu şehvet ve gadab terimleri ruhun veya nefsin harekete geçirici melekesinin adeta bir motivasyon mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶

Hayvânî nefsin diğer kuvvesi olan organik algı kuvvesine gelince bu kuvve iç ve dış duyular vasıtasıyla fonksiyonlarını icra eder. Bu durumda hayvânî nefsin algı kuvvesi de iç ve dış duyularla olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan organları iç duyular olan algılar ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve hatırlama olmak üzere beştir. Organları dış duyular olan algılara da gören, işiten, koklayan, tadan ve dokunan olmak üzere aynı şekilde beş kısımdır.²⁷

Ve nihayet insânî nefse gelince bu nefis yalnızca insana özgü bir nefis olup, düşünme (nutk) kuvvesi ile ayrıcalık arz etmektedir. Ayrıca bitkiler zikredilen nefis türlerinden ilkinde, hayvanlar ise birinci nefis türü ile beraber ikincisine sahip olduğu halde insanlar ilk iki nefis itibarıyla bitki ve hayvanlarla ortaktır. Beslenmesi, büyümesi, üremesi, şehvevi istek duyması ve öfkelenmesi gibi özellikleriyle bitkiler ve hayvanlara ortak olan insan, sahip olduğu ve insânî nefis olarak da adlandırılan düşünen nefis (en-nefsü'n-nâtika) itibarıyla onlardan ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu ayrıcalığı belirleyen şey, sözkonusu nefsten sadır olan fiillerin zemininde irâde ile birlikte ayrıca düşünme kuvvesinin de bulunduğu gerçeğidir.²⁸

²⁴ Bu kuvve İbn Sînâ psikolojisinde kavram olarak "muharrike" şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiyyat, en-Nefs], thk. George Ganawatî, Saîd Zâyid, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975, s. 33.

²⁵ Bu kuvve İbn Sînâ psikolojisinde "müdrîke" kavramıyla ifade edilmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiyyat, en-Nefs], s. 33; ayrıca bkz. Fazlurrahman, *Avicenna's De Anima*, London, University of Durham, 1959, 41, 44-45.

²⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiyyat, en-Nefs], s. 32, 33.

²⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57.

²⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57-58, 59-63, 108.

İnsânî nefsin kendi fonksiyonları ile birlikte diğer nefis türlerinin güç ve fonksiyonlarını kapsaması, bu nefsin diğer iki nefis türünü birer kuvve olarak içermesi şeklindedir. Tûsî'nin İbn Sînâ aracılığıyla Aristo'yu takip ederek tabiatçı bir bakış açısı sergilediği söylenebilen bu duruma göre nefis bir hareket prensibi olarak görünmekte ve onun kuvvelerinden sözedilmektedir. Yine bu itibarla bir tek nefis ve onun çeşitli fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Nefsin bu fonksiyonları icra ederken belli isimler alması Eflatuncu anlamda farklı nefislerin varlığına delalet etmez²⁹ ki bu da Aristotelesin, "daha aşağı düzeyde bulunan nefsin daha üst düzeyde bulunan nefis türlerinde bir kuvve olarak ortaya çıkması" prensibine uygun düşmektedir. Nitekim Aristoteles nefis üzerine yazmış olduğu eserinde (*Peri Psykhes/De Anima*) şöyle der: "Nefsin durumu, tam olarak (geometrik) şekillerdeki duruma benzemektedir. Önce gelen sürekli olarak kendinden sonra gelene kuvve halinde dâhil olur. Bu ilke, şekillerle canlı varlıklar için eşit ölçüde geçerlidir. Örneğin: Üçken, dörtgene; besleyici nefis de duyulmayana dâhildir."³⁰

İşte bu itibarla bitkisel nefis ile hayvânî nefse ait psikolojik fonksiyonlar birer kuvve olarak insânî nefste bulunmaktadır. Bütün bunlar dikkate alınacak olursa Tûsî'nin Aristo çizgisine ne kadar bağlı kaldığı açıktır ki, bu da kendisini İbn Sînâ ile ortak kılmaktadır. Ayrıca, filozofumuzun nefsin kuvvelerini Platoncu terimlerle akıl, öfke ve şehvet şeklinde ifade etmesinin kendisini İbn Sînâ'ya olduğu kadar İbn Miskeveyh'e de yaklaştırmış olması, söylenilmesi gereken hususlardan bir diğeridir.³¹

İbn Miskeveyh'i takip ederek bu güçlerin tabiat felsefesi bağlamında geniş bir tartışmasına girmeyen Tûsî, insânî nefsin söz konusu kuvvelerinin üç ayrı nefis olarak adlandırıldığına da dikkat çeker.³² Hatta Tûsî'nin bununla kalmayıp ayrıca, sentezçi bir yaklaşımla *Ahlâk-ı Nâsirî*'de Aristo ve İbn Sînâ'cı tutumunun yanı sıra nefsin kuvvelerinden şehvî/behîmî, gadabî/sebuî ve âkile/nâtık/melekî olmak üzere üç nefis olarak bahsettiği de

²⁹ Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 58. Eflatun'un üçlü nefis yönündeki temellendirmesi için bkz. Eflatun *Devlet*, s. 125-131 [436 a-441 e].

³⁰ Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, çev. Zeki Özcan, s. 81 [414 b 25-30].

³¹ Bkz. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 58; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, thk. İbnu'l-Hatîb, [y.y.], Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978, s. 23.

³² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57-58; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 23-24.

görülmektedir. Platoncu bir yaklaşım olan bu tutumun İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-ahlâk*'ında da yer aldığı dikkate alınırsa halefi Tûsî'nin, kendisinden ne ölçüde etkilendiği pek açıktır.³³

Nefsin söz konusu üç kuvvesi farklı fiillerin ve etkilerin kaynağıdır. Tûsî'nin melekî, âkile ve nâtık olarak adlandırdığı düşünme kuvvesi (kuvve-i nâtika) kendisiyle işlerin hakikatleri hakkında düşünme (fikir), inceleme yapma (nazar) ve ayırt etmenin (temyîz) gerçekleştiği kuvvedir. Yırtıcı nefis (nefs-i sebûî) olarak adlandırılan öfke kuvvesi (kuvve-i gadabî) cesaretin, tehlikelere atılmanın, egemenlik kurma ve yüksek mevkî arzusunun kaynağıdır. Hayvânî nefis (nefs-i behîmî) olarak adlandırılan şehvet kuvvesine (kuvve-i şehevânî) gelince bu da şehvetin, besin talep etmenin, yiyecek, içecek ve cinsî ilişkiden haz duyma arzusunun kendisinden kaynaklandığı kuvvedir.³⁴ Bu kuvvelerden her birinin insanın organları içinde bir tezahür yeri olduğunu söyleyen Tûsî, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir:

“Bu kuvvelerden her birinin –âletleri mesabesinde olan– insan organları içinde bir tezahür yeri vardır: Düşünen kuvveninki fikir ve düşünüp taşınmanın yeri olan beyindir (dimağ); öfke (gadabî) kuvveninkisi garîzî sıcaklığın mâdeni ve canlılığın kaynağı olan kalptir; şehvet (şehevî) kuvvesininki ise beslenme ve çözülen gıdaları diğer organlara dağıtıcı âlet olan karaciğerdir.”³⁵

İnsanî nefsin içermiş olduğu bu kuvveler görüldüğü gibi farklı niteliklerdeki fiillerin gerisinde durup, onlara kaynaklık eden bir ilke durumundadır.³⁶

Öte yandan Tûsî'nin kademeli varlık anlayışına bakılacak olursa nefis türlerinin tabiatla gözlemlenen hiyerarşik tezahürü, filozofun küçük âlem olarak adlandırdığı insanda da görülmektedir. Bu duruma göre çocuklarda ortaya çıkan ilk kuvve besin arama ve onu elde etme için çabalama kuvvesidir. Bu konudaki delil ise çocuğun, annesinin rahminden ayrıldığı

³³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 77, 96, 108; a.mlf. *Evsâfu'l-Eşrâf*, haz. Seyyid Mehdi Şemsuddîn, 4. baskı, Tahran, 1377, s. 25-26; kırs. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 56, 62-64.

³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 108.

³⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 58. Benzer açıklamalar İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ında da mevcuttur. Bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 24.

³⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 108.

zaman öğretim almaksızın anne göğsünden süt istemesi ve bu kuvvesi şiddetlendiğinde de bağırarak ağlaması olayıdır. Daha sonra tahayyül (imgeleme) kuvvesi ile annenin sûreti vs. gibi imajları algılamaya başlayan çocukta öfke (gadabî) kuvvesi ortaya çıkar ki bu kuvve gereği çocukta zararlı şeylerden korunup, yararlı olan şeylere doğru meyiletme ve ayrıca, bu yoldaki engele karşı direniş ve çaba gösterme gibi durumlar tezahür eder. Hatta Tûsî bu durumu şöyle açıklar: “Eğer çocuk engeli defederse ayaklanır, aksi takdirde ise ağlayarak anne ve dadısından yardım ister.”³⁷

Bütün bu kuvvelerden sonra ise çocukta son olarak ayırt etme (temyiz) kuvvesi açığa çıkar. Bu kuvvenin ortaya çıkmasıyla onda utanma ve haya gibi durumlar tezahür eder ki bu da onun güzeli, çirkini, iyiyi ve kötüyü duyumsayabilmesi demektir.³⁸

Bu itibarla nefis türleri bir öncelik sonralık ilişkisi içerisinde oluşmaktadır. Besleyici nefis hayvanî nefsten, hayvânî nefis de insânî nefsten önce gelir. Zira doğal olarak yetkin noksandan sonradır.³⁹ Bu bağlamda Tûsî'nin İbn Miskeveyh'i takip ederek insanda mevcut olan ve üç ayrı nefse denk gelen kuvveleri altta, ortada ve üstte olarak sıralaması⁴⁰ oldukça anlamlıdır.

Ahlâk felsefesinde insânî nefsin kuvvelerinin dengelenmesinin başlangıç ve sonunu belirlemesi yönünden büyük önemi haiz olan bu yöndeki görüşlerinde İbn Miskeveyhden doğrudan etkilenmiş olduğu görülen Tûsî'nin, bununla birlikte yine bu bağlamda zaman- zaman farklı anlatım tarzıyla İbn Miskeveyh'ten belli ölçüde ayrıldığı da söylenilebilir.⁴¹

Tûsî'ye dayanarak nefsin kuvveleri yönünde buraya kadar yapılmış olan açıklamalar, tabii ki, konunun ahlâkla irtibatını henüz ortaya koymuş değil. Zira nefis ve onun güçleri fonksiyonların ilkesi olarak herhangi bir değer taşımamaktadır. Dolayısıyla buraya kadar yapılan açıklamalar her ne kadar Tûsî'nin psikolojik bağlamdaki görüşlerinin bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi açısından önemli olsa da bu açıklamaların ahlâkî

³⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 150.

³⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 151.

³⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 59-63, 150-151, 222.

⁴⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 76. Benzer açıklamalar İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde de görülmektedir. Fakat bu benzerliğin yanı sıra Tûsî'nin melekî olarak adlandırdığı nefis İbn Miskeveyh'in mezkûr eserinde nâûk nefis şeklinde geçer. Bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 56.

⁴¹ Bkz. Tûsî, *a.g.e.*, s. 150-151, 222; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 66-67.

fillerimizle psikoloji arasındaki irtibatın mahiyetini ortaya koyacak nitelikte olduğunu söyleyemeyiz. Bu nedenle Tûsî'nin bu problem yönündeki görüşlerini şu sorular eşliğinde ortaya koymaya çalışalım. Tûsî'nin psikolojisinde nefsin kuvveleriyle ahlâk arasında ne tür bir ilişkiden bahsedilebilir ve dolayısıyla bu ilişkinin mahiyeti nedir? Örneğin söz konusu kuvveler ahlâkî ya da ahlâkî olmayan, başka bir ifadeyle erdemli ya da erdemli olmayan fiillerimiz hususunda belirleyici bir role sahip mi? Eğer belirleyici iseler ne kadar belirleyicidirler?

Tûsî'nin görüşlerine dayanarak bu sorulara verilecek cevap, kısacası nefsin kuvveleri ile erdemler ve erdemsizlikler arasındaki irtibatı ortaya koymuş olacaktır.

Nefsin kuvvelerini sadece fonksiyonların ilkesi olarak ele alırsak daha önce de belirtildiği gibi bu kuvveler, ahlâkın konusu olamazlar. Fakat söz konusu kuvvelerin fiil ve infiallerine getirilecek bir ölçüden bahsedecek olursak bu durum itibarıyla bu kuvveler ve onların faaliyetleri ahlâkın konusu olurlar. Dolayısıyla ahlâk devreye girdiğinde nefsin her üç kuvvesinin kontrolü söz konusudur. Kuvvelerin kontrol edilerek fonksiyonlarına getirilecek ölçüye gelince bu, adalet ilkesine uygun olmalıdır. Zira adalet Tûsî'nin ahlâk felsefesinin üzerine bina edildiği temel kavram ve ölçüdür. Tûsî'ye göre eğer kuvveler adaletle göre dengelemezse, o zaman şehvî kuvve kişiyi kendi tabiatına uygun olan şeye, öfke de buna muhalif olana götürür. Ayrıca bu kuvvelerden biri diğeri üzerinde baskın olduğunda diğeri zayıflar ve mağlup olur. Bu durumu bizzat Tûsî'nin ifadeleriyle açıklayacak olursak: “ insan ya şehvî kuvvenin baskınlığının sonucu olarak yiyeceklere, içeceklere ve kadınlara ya da öfke (gadabî) kuvvesinin egemenliğinin ürünü olarak zorbalığa, baskınlığa ve intikama irtikap eder.” Bu durumda olan birisi ise Tûsî'ye göre hayvanların mertebesine ve hatta onlardan da aşağı bir mertebeye düşmüş olur.⁴² Böylece insanda birbiri ile çekişen farklı dürtüler ortaya çıkmış olur ki, bu da insanı doğal olarak zarar ve kötülüklere maruz bırakmış olacaktır. Bu nedenle kuvvelerin kontrol edilerek fonksiyonlarının itidal ölçüsüne getirilmesiyle

⁴² Tûsî, *Ahlâk-Nâsırî*, s. 66-67. Ayrıca, Tûsî, Kur'an mesajı ile örtüşen (bkz. A'raf 7/179) bu görüşünü geniş bir şekilde temellendirmeye çalışmaktadır. Söz konusu temellendirme ikinci bölümde ele alınacaktır.

onların dengesizliğinden kaynaklanan düzensizliğin ortadan kaldırılması gerekir. Tûsî,' bu durumu insanın adaleti ilk önce kendisinde uygulaması ve gerçekleştirmesi olarak tanımlar.⁴³

Bu kuvvelere ve onarın fonksiyonlarına getirilecek söz konusu ölçüyü tayin ve tatbik edecek olan ise bilgi ve iradenin kaynağı olan akıldır. Bu durum itibariyle Tûsî'nin, selefleri İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip ederek ağırlığı "rasyonel psikolojiye", yani, filozofun kendi tabiriyle dersek "nâtık nefs"e yüklediği görülmektedir. Bu ise Tûsî'yi psikoloji ile ahlâk arasında Aristocu teorik (nazârî) ve pratik (amelî) akıl ayırımına⁴⁴ dayalı bir ilişkiden bahsetmeye götürmüştür. Bu anlayışa göre soyut bir cevher olan nâtık nefsin biri akledilir âleme, diğeri hissedilir âleme olmak üzere iki yönü vardır. Nefsin akledilir âlemle olan ilişkisinden bilgiler ve ilimler elde edilir. Teorik akıl (el-aklu'n-nazarî) olarak adlandırılan ve ayrıca felsefenin teorik yönüne tekabül eden bu kuvve itibariyle insan için gücü ölçüsünde akledilirler sınıfını ve varlık mertebelerini kuşatacak bir bilgiye sahip olması, dolayısıyla onların hakikatlerine muttali olması durumu söz konusudur.⁴⁵ Fakat insanın teorik akıl vasıtasıyla Fa'âl Akıldan bilgileri elde etmesi onları kabul etme istidadı ölçüsünce'dir. Buna göre nefsin bedenî hazlardan sıyrılması ve kendisini yalnızca düşünce ve tefekküre yöneltmesi gerekir⁴⁶ ki, bu da nefsin fizik âlemle, yani bedenle ilişkisini sağlayan pratik akıl (el-aklu'l-amelî) aracılığıyla gerçekleşir. Zira pratik akıl nefsin bedenle beraber bulunmuş olmasının gerektirdiği bir kuvve olup, bedende veya bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiilleri içine almaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'de olduğu gibi Tûsî'nin psikolojisinde de aklın bu yönü, bedenî güçleri denetleyerek yönetir ve sonuç itibariyle iyi ahlâkın oluşmasını sağlar. Dolayısıyla pratik akıl kuvvesinin semeresi olan ahlâk, nefsin bedenle olan

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 147-148.

⁴⁴ Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1980, s. 87.

⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57, 69-70.

⁴⁶ Zira akledilirlerin gerçekliklerinin tam bir yön üzere bilinmesi cismin veya maddenin kusuruyla perdelenebilir. Tûsî'nin eski Yunan kaynaklı olan bu anlayışına göre beden, arzî (aşağı âleme ait) kaynaklı olup şehvetle bulanıklaşarak süfli âlemi özler. Semâvî kaynaklı olan insânî nefsin durmu ise bundan farklıdır. Tûsî, *en-Nufûsü'l-Ardîyye*, (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 500; a.mlf., *Risâletü'n-Nasîriyye* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 501; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86.

ilişkisinden doğar. Pratik akıl insan bedenini iyiyi kötüden ayırtedici düşünce faaliyetinin öngördüğü davranışlara sevk eden prensiptir.⁴⁷

İyi ve kötü fiilleri ayırt ederek bedeni ahlâkî yetkinliğe götürebilecek bir kuvve olan pratik akıl, ayrıca insanın yaşam işlerinin düzenlenmesini sağlayan sanatların ve siyasetin (tedbîr-i mudûn / siyâset-i mudûn)** de kendisine nispet edildiği bir melekedir.⁴⁸ Fârâbî'nin pratik aklı fikri-mihenî şeklinde iki kategoride değerlendirdiği⁴⁹ hatırlanacak olursa Tûsî'nin bu yöndeki görüşlerinin Fârâbî'nin izlerini taşıdığı söylenebilir. Bunun ise İbn Sînâ aracılığıyla olabileceği muhtemeldir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre de pratik akıl etik yargılarda bulunarak bedeni yönetmesinin yanı sıra insanî sanatların (sînâ'âtü'l-insâniyye) ortaya çıkmasını da sağlar.⁵⁰

Tûsî'nin buraya kadar ele aldığımız görüşlerinden insanî veya nâtık nefsin bedene yönelik olan melekесinin yani pratik aklın diğer kuvveleri ve onların fonksiyonlarını kontrol edici ve yönetici bir göreve sahip olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, kuvve ve fiillerin birbiriyle uygun olmaları, uyuşmaları ve birbirine baskınlık göstermeyecek şekilde düzenlenmelerini sağlayacak olan, aklın pratik yönüdür. O halde pratik akıl nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneğidir. Tûsî'nin ahlâk psikolojisinde melekî, nâtık ve akıl kuvvesi olarak adlandırdığı bu kuvve cevheri itibariyle edep ve saygınlık sahibidir. Buna karşın öfke kuvvesi ile şehvî kuvve bu tür bir özelliğe sahip değiller. İşte bu durum,

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 57, 70. İslam filozoflarının benzer açıklamaları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, 2.baskı, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 33; a.mlf., *Fusûlü'l-Miinteze*, thk. Fevzi Neccâr, Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1971, s. 29-30; İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiyyât, en-Nefs], s. 37-38, 184-186; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 49-50; a.mlf., *el-Fevzu'l-Asgâr*, thk. Sâlih Azîme, Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat Beytü'l-Hikme, 1987, s. 88-89.

** Bu kavramlar, Tûsî'nin kullanmış olduğu şekliyle yani Farsça orijinaline uygun olarak verilmiştir.

⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57, 70.

⁴⁹ Akıl gücünü teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olarak ikiye kısımda inceleyen Fârâbî, ayrıca pratik aklın da iki yönü olduğunu ileri sürer. Bunlardan biri ahlâk ve siyaseti içine alan fikir ve reviiye, diğer ise mihenîyye ve sînâiyye dediği teknik yöndür. Filozof mihenî olanla fert ve toplumun günlük ihtiyaçlarını karşılayacak marangozluk, çiftçilik, denizcilik, tıp vb. sanatları kastetmektedir. Dolayısıyla insan pratik aklının bu yönüyle söz konusu sanatları elde edebilir. Bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 41-42, 44; a.mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 33.

⁵⁰ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* [et-Tabiyyât, en-Nefs], s. 37; ayrıca bkz. Fazlurrahmân, *Avicenna's De Anima*, s. 46.

onun şehvet ve öfke kuvvesi üzerinde kontrol edici ve yönetici bir kuvve olduğunun nedenini açıklamış olmalı. Yine filozofumuzun her üç kuvvenin fiillerini onların gayeleri açısından mukayeseli bir biçimde ele almış olması aklın değerini ortaya koyma yönünde bir başka temellendiriş biçimi olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki, söz konusu anlayışa göre şehvî nefsin fiillerinin gâyesi hazz; gadabî nefsin fiillerinin gayesi egemenlik; akledici nefsin fiillerinin gayesi ise hikmettir. Her bir nefsin fiillerinin yönelik olduğu bu gayeleri bir gidişat (sîret) olarak değerlendiren Tûsî, mezkur gayelerin en üstününün hikmet olduğunu belirtmektedir. Zira akledici nefse ait olan bu gaye egemenlik ve hazzı da içerir. Hatta onun hazzı arazî olmayıp zâtîdir ve bu itibarla şehvî hazzdan farklılık arzeder. Çünkü şehvî hazz gibi değişken değil.⁵¹ Filozofumuzun bu yöndeki görüşlerinin onun ahlâk anlayışının temel gayesi olan mutlulukla bağlantısı dikkate alınırsa⁵² hazlar arasında neden zâtî olanın esas olduğu ve bu tür hazzı içeren hikmet gayesinin neden diğer gayelerden farklılık arzettiği hususu pek açıktır.^{***} Yine bu durum gereği gayesi hikmet olan aklî nefis, diğer nefislerden üstündür.

Nefsin kuvveleri arasında yöneticilik dizgininin hangi kuvvede olması gerektiği anlaşılmış olduğundan şimdi de Tûsî'nin bu kuvvelerin birbiriyle olan veya olması gereken ilişkisi yönündeki görüşlerini ortaya koymaya çalışalım. Zira bu husus çalışmanın üçüncü bölümünde geniş bir şekilde ele alınıp incelenecek ahlâkî fiillerimiz açısından oldukça önemlidir.

Her şeyden önce Tûsî'nin bu konuda İbn Miskeveyhî doğrudan takip ettiği söylenmelidir. Nitekim Tûsî de İbn Miskeveyh gibi Galenin Platoncu sembolizmini benimseyerek nefsin şehvânî kuvvesini domuza, gadabî (öfke) kuvvesini yırtıcı hayvana, nâtık (düşünme) kuvvesini de meleklerle benzetmektedir. Onun nefsi behîmî, sebu'î ve melekî olarak adlandırması da bu anlayışı gereğidir. Bu nefisler arasında yalnızca melekî nefis cevheri itibarıyla edep ve saygınlık sahibidir. Sebu'î nefis olarak adlandırılan yırtıcı nefse gelince bu nefis eğitilmiş olmasa da eğitime boyun eğicidir. Ve nihayet üçüncü nefis olan behîmî, yanî, hayvânî nefse gelince bu eğitimsiz yoksun olmakla birlikte ayrıca onu kabul edemeyişi gibi özelliği ile diğer iki nefisten

⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 96.

⁵² Tûsî, *a.g.e.*, s. 94.

^{***} Hazz-mutluluk ilişkisi ikinci bölümde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

tamamen farklılık arzeder.⁵³ Tûsî'nin İbn Miskeveyh aracılığıyla Platondan aktarmış olduğu örnek bu bağlamda güzel bir benzetme olmalı. Bu benzetmeye göre gadabî nefis yumuşaklıkta ve bükülebilmekte altın konumunda, şehvî nefis ise sertlikte ve bükülememekte demir konumundadır.⁵⁴

Tûsî'nin müslüman bir filozof olarak meseleyi Kur'ân bağlamında da ele almış olması bu itibarla işaret edilmesi gereken bir diğer husustur. Şöyle ki, filozofumuza göre üç nefis Kur'ân'daki üçlü, emreden (emmâre)⁵⁵, kınayan (levvâme)⁵⁶ ve mutmain (mutmainne)⁵⁷ nefse denk gelmektedir. Bunlardan emredici nefis (nefs-i emmâre) şehvî hazlara meyillidir. Ayıplayıcı nefis (nefs-i levvâme) noksanlığı gerektiren şeye bulaştıktan sonra bu girişimi pişmanlıkla ve ayıplayarak basîret gözündeki çirkinleştiren nefistir. Tatmin bulmuş nefis ise yalnız ahlâkî açıdan güzel ve beğenilen fiile meyleden nefistir.⁵⁸ Görüldüğü üzere nefsin üç kuvvesine denk gelen bu nefislerin farklı fiil ve etkinliklerin kaynağı olduğu söylenilebilir. Bu kuvve veya nefislerden biri diğeri üzerinde baskın olursa diğerleri mağlup olur ve böylece etkilerini kaybederler.⁵⁹ Tûsî bu durumu Galen'in örneğinde rastlanan türden avcı (düşünen kuvve), onun atı (öfke kuvvesi) ve köpeği (şehvî kuvve)⁶⁰ metaforuna başvurarak şöyle anlatır:

⁵³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 77. Benzer açıklamalar için bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 62.

⁵⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 77; karşılaştırmak için bkz. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 65.

⁵⁵ Yusuf 12/53.

⁵⁶ Kıyâmet 75/2.

⁵⁷ Fecr 89/27.

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 77. Bu kabilden açıklamalar filozofumuzun *Evsâfu'l-Eşrâf* adlı eserinde de mevcuttur. Fakat Tûsî bu eserinde Kur'ân'daki emmâre nefsin şehvî nefisle birlikte ayrıca gadabî nefsi de ifade ettiğini ileri sürmektedir. Hatta kötülüğe meyledecek olan bu iki nefse şeytânî dediği bir üçüncü nefis de ilave eder. Filozofun bu konudaki açıklamaları bir bütün olarak şöyledir: "Şehvî kuvveye tabi olan nefse hayvânî [behîmî] nefis derler. Öfke kuvvesine tabi olan nefis, yarıcı [sebu'î] olarak adlandırılır. Erdemsiz huyları meleke haline getiren nefis, şeytânî nefis olarak adlandırılır. Bu üç nefsin tümü Kur'ân'da "emmâre" yani, "kötülüğü emreden" nefis olarak geçer. Fakat bu erdemsizlikler nefste kalıcı olmazsa veya kökleşmezse, şöyle ki, nefis bazen kötüyü, bazen de iyiye meylederse, iyiye meylettğinde kötüyü meyletmesinden pişmanlık duyup kendisini azarlarsa bu nefis azarlayan nefis (en-nefsu'l-levvâme) olarak adlandırılır. Akla boyun eğen ve iyini isteme kendisi için meleke haline gelmiş olan nefis ise huzurlu ve tatmin olmuş nefis (en-nefsu'l-mutmainne) olarak adlandırılır." Bkz. Tûsî, *Efsâfu'l-Eşrâf*, s. 25-26.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 108.

⁶⁰ Bkz. Abdurrahman Bedevî, "Muhtasarı min Kitâb 'el-Ahlâk' li Câlînûs", (*Dirâsât ve'n-Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm İnde'l-Arab* içinde) Beyrut, el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981, s. 192; ayrıca bkz. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1992, s. 87-88.

“Antik filozoflar bu üç nefsi tek bir bağlamda bir araya gelen at, köpek ve domuz gibi farklı üç hayvana benzetmişlerdir; onların hangisi baskın olursa hüküm de onun olur. Bazıları şöyle demiştir: ‘Kişinin bu üç nefsi karşısındaki durumu güçlü bir hayvana binip, köpek veya kaplanla ava çıkan bir insanın durumu gibidir. Eğer hüküm insanda olursa hem dörtayaklı hayvanı hem de yırtıcı hayvanı itidal üzere kullanır, ihtiyaç anında onların ve kendisinin dinlenmesine riayet eder ve adalet kaidesince bütün grubun yemek ve gereksinimlerini düzenler. Böylece hepsinin yiyecek, içecek ve diğer yaşam zaruretlerini sağlar. Eğer at baskın olursa biniciye itaat etmez. Böylece uzaktan gördüğü daha iyi otlak yerine doğru koşar, hoplayıp zıplayarak dengesiz hareketle, yoldan saparak görmüş olduğu otlak yerine acele etmekle kendisini ve yanındakileri (insanı ve köpeği) sıkıntıya düşürür. Otlığa vardığında ise yanındakileri açıklıktan zayıflatıp helâke maruz kalacak şekilde azıksız bırakır. Bazen de koştuğu sırada bir ağaca, dikenli bir çalılığa, derin bir nehre veya tehlikeli bir dereye varıp çarpma, düşme ya da başka bir felaketle kendisini ve yanındakileri helâk eder. Benzer bir olarak eğer yırtıcı hayvan (yani köpek) baskın olursa, avını gördüğünde gücünün üstünlüğünden dolayı biniciyi (insanı) ve binek hayvanını (atı) o istikamete meylettirir ve söylendiği gibi bu durum sıkıntı, korku ve telef olmakla sonuçlanır. Gerçekten istenen hayvanın direnci ve savaşı esnasında diğerlerinin yaralanması ya da ölümcül şekilde yara alması muhtemeldir. Fakat onlar, hüküm sürmeyi hak eden hakîmin, yani binicinin buyruğunda olurlarsa bu felaket ve kazalardan güvende olurlar.”⁶¹

Bu metafordan hareketle bilgi ve tecrübeyle donanmış olan aklın, eğitimsiz olup fakat eğitilebilen öfke (gadabî) kuvvesini kendi direktiflerini uygulamaya hazır hale getirmesi ve böylece doğası gereği eğitilemeyen şehvet kuvvesini bastırması gereğine işaret edilmektedir.⁶² Buna göre şehvet kuvvesini ifade eden behîmî nefsin varlığındaki hikmet, insânî nefsin yetkinliğini elde etmesi ve hedefine ulaşması müddetince bedeni ayakta tutmaktır. Öfkeyi ifade eden sebu’î veya gadabî nefsin varlığındaki hikmet behîmî nefsi yenmektir. Gadabî nefsin bu görevi, behîmî nefsin istilasından

⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 78-79; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 62-63.

⁶² Tûsî, *a.g.e.*, s. 79.

beklenen bozgunluğun önlenmesi açısından oldukça önemlidir. Tûsî'nin melekî nefis olarak nitelendirdiği akla gelince onun varlığındaki hikmet, kuvveleri ve onların fonksiyonlarını itidal ölçüsüne getirmek ve korumaktır. Bu ise onun öfke kuvvesini ıslah etmesi ve böylece onu kendisine boyun eğdirerek eğitmiş olmasıyla gerçekleşir. Zira akıl, şehvet kuvvesini yalnızca öfke kuvvesiyle bastırabilir ve şehvet kuvvesinin isyanına karşı ondan yardım ister. Bu durumda eğitilmiş, dolayısıyla aklın her emrine amade olan öfke kuvvesi şehvet kuvvesini dizginlemede önemli bir role sahiptir.⁶³

İbn Miskeveyh'in de belirttiği gibi bu kuvveler arasındaki uzlaşım ve kaynaşmanın cisimlerinkinden farklı olduğuna değinen Tûsî, onlar arasında olması gereken uzlaşma ve kaynaşmayı şöyle dile getirmektedir: "Melekî nefsin yönetiminden dolayı diğer iki nefsin onunla birlik içerisinde olmaları gerekir. Tıpkı her üçünün gerçekte bir şey olduğunun söylenmesi gibi. Onların birbiriyle uyumu (mutâvaât) ve barışıklığı (müsâleme) öyle halde olmalı ki, etkili olanın yalnız başına tek bir kuvve olduğu, hiçbir çekişme ve zıtlığın bulunmadığı söylenebilsin."⁶⁴

Kısacası pasajdan anlaşılan, nefsin kuvveleri arasındaki uzlaşmanın şehvî ve gadabî kuvvelerin her an aklın emrine amade olması gerektiği şeklindedir. Eğer böyle olursa söz konusu iki kuvvenin fonksiyonları gereken zamanda ve gereken yerde ortaya çıkmış olur. Aksi takdirde ise kuvvelerin çokluğundan kaynaklanmış olacak düzensizlik Tûsî'nin de belirttiği gibi bedenin dağılmasına, hastalığına ve her üç kuvvenin helakine neden olur.⁶⁵

Sonuç olarak söz konusu kuvveler arasındaki uzlaşım ve uyumun sağlanması psikolojik sağlığın ve ahlâkî dengenin kazanılması demek olduğundan nefsin kuvveleri konusu ahlâk meselesinin temellendirilmesi açısından önem taşımaktadır. Zira bedensel doğanın dürtülerinin, şehvet ve öfke kuvvesinin etkilerinin aklın rehberliğinde ortadan kalkmasıyla insanda ahlâkî fiil dışında herhangi bir fiille yönelik irade ve gaye kalmaz. Burada söz konusu ahlâk ise tabiatıyla aklın her emrine amade ve onun vereceği

⁶³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 77; krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 64.

⁶⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 79.

⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 79; a.mlf. *Ravza-i Teslîm/Tasavvurât*, haz. Seyyid Celâl Hüseyinî Bedehşânî, London, I.B. Tauris and Co Ltd, s. 51-53.

kararları uygulamaya koymaya hazır bir karakterdir.⁶⁶ Ayrıca böyle bir karakterin kazanılabilmesi söz konusu kuvvelerin kontrolünün devamlı veya sürekli olmasına bağlıdır. Nitekim Tûsî'ye göre ilgisini bu kuvvelerin yalnızca bazısını ya da bazı vakitlerde ıslah etmekle sınırlayan bir kimsenin ne söz konusu ahlâkî yapıyı kazanacağından ne de mutlu olacağından bahsedemeyiz.⁶⁷

Bütün bunardan nefsin kuvveleri ile erdemler ve erdemsizlik arasında doğrudan bir irtibatın olduğu anlaşılmış olmalı. Bu bağlamda da Tûsî'nin Eflatuncu ve Meşşâî çizgiyi takip eden İbn Miskeveyh'ten doğrudan etkilendiği söylenebilir. Şöyle ki, İbn Miskeveyh gibi Tûsî de nefsin üç kuvvesinin her birine denk gelen üç erdemden bahseder. Bu duruma göre akıl kuvvesinin erdemi hikmet, öfke kuvvesinin erdemi şecaat ve şehvet kuvvesinin erdemi ise iffettir. Ayrıca bu kuvvelerin uyumlu hareket etmelerinden dördüncü erdem olan adalet erdemi ortaya çıkar.⁶⁸ Bütün bunlarla birlikte Tûsî, bu erdem cinslerinin altında olan pek çok erdem türünden de bahseder.⁶⁹

Söz konusu kuvveler itidalde olmadıkları zamansa dört cins temel erdeme zıt dört cins erdemsizlikten bahsedilebilir. Buna göre hikmetin zıddı cehalet, yiğitliğin (şecaat) zıddı korkaklık/ödleklik (cübn), iffetin zıddı hazlara düşkünlük (şereh), adaletin zıddı ise zulümdür (cevr). Fakat Tûsî, İbn Miskeveyh'in Aristoculuğunu benimseyerek erdemi iki zıt noktanın, yani ifrat ile tefritin ortası olarak tanımladığı için bu durum kendisini erdemin zıddı olan iki cins erdemsizlikten bahsetmeye götürmüştür. Sonuç olarak nefsin kuvvelerinden doğan erdemler dört olduğu halde erdemsizlikler sekizdir.⁷⁰ Bu itibarla nefsin kuvvelerinin itidal ölçüsünden uzaklaşmasının da ifrat ve tefrit olmak üzere iki yönde olabileceği söz konusudur.⁷¹ Bu konuyu erdemler ve erdemsizlikler bahsinde daha geniş bir şekilde el alacağımız için burada bu kadarını söylemekle yetinmenin uygun olacağını düşünüyoruz.

⁶⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 70.

⁶⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 93.

⁶⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 108-109; krş. İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 24.

⁶⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 112-117.

⁷⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 117; krş. İbn Miskeveyh *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 25.

⁷¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 168.

Böylece Tûsî'nin nefs konusundaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu kısmı sonuç olarak özetleyecek olursak şöyle deriz.

Her şeyden önce nefs İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'ye göre de inorganik varlık tabakasından organik varlık tabakasına geçişin ayırım noktasında bulunmaktadır. Buna göre nefs bilkuvve tabîî organik cismin yetkinliğidir. Bitki, hayvan ve insan türlerini oluşturması itibariyle nefs nebâtî, hayvânî ve insanî olarak üç türdür. Natık (düşünme) kuvvesi sayesinde diğer iki nefs türünden farklılık arzeden insanî nefs ne cisim ne de cismanî olmayıp yalındır; bölünebilir değildir. Dolayısıyla insanî nefs bedenden ayrı soyut/manevî bir cevherdir. Bu itibarla bilkuvve ebedî olup bedenın ölümüyle ortadan kalkmaz ve ölümsüzdür. Tûsî'ye göre insanî nefsin bedenle olan ilişkisi usta ile âleti arasındaki ilişkiye benzer. Buna göre beden nefsin âletidir. Nefsin bedendeki tasarrufu ve ya onu yönetmesi kuvve ve âletler aracılığıylaadır. Teorik (nazarî) ve pratik (amelî) akıl olarak iki kuvveye sahip olan insanî nefsin bedenle ilgilenen yönü pratik akıldır. Aklın bu yönü şehvî ve gadabî kuvveleri itidale getirerek ahlâkî fiillerimizin ortaya çıkmasını sağlar. Binaenaleyh insanî nefs, tüm iradî-ahlâkî davranışlarımızın kaynağıdır. Bir başka ifadeyle ahlâk, insanî nefsin bedenle olan ilişkisinden doğar.

İnsanî nefsin cisim ve cismanî olmayışı, dolayısıyla bedenden ayrı manevî bir cevher oluşu, ölümsüzlüğü, vs. gibi konular Tûsî'den sonraki müelliflerce de tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu husus, Tûsî'nin söz konusu müellifler üzerindeki etkisini gösterebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Örneğin filozofumuzun *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinde büyük ölçüde yer vermiş olduğu psikolojiye ilişkin görüşleri ve bu yöndeki delillendirmelerin aynı şekilde Osmanlı ahlâk düşüncesinin büyük temsilcilerinden olan Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde mevcuttur. Nitekim Kınalızâde Ali Efendi de Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sindeki yöntemi takip ederek mezkûr eserinde ilk önce ahlâk ilminin konusunun iyi ve kötü fiillerin ihtiyarî olarak kendisinden sadır olduğu insânî nefs olduğuna işaret ettikten sonra bu yönde yapılacak ilk işin söz konusu bu nefsin bilinmesi gerektiğine dikkat çeker.⁷² Bunun arkasından nefs problemini ontolojik temeli; cevherliliği, yalın oluşu; cisim ve cismanî olmayışı; zatıyla algılayabilmesi

⁷² Bkz Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yay., 2007, s. 62.

ve âletlerle tasarrufta bulunması ve duyularla duyumsanamaması⁷³ itibariyle altı başlık altında incelemeye başlar. Ayrıca mezkûr konu başlıklarının içeriği dikkate alınırsa bu durum Kınalızâde'nin Tûsî'den büyük ölçüde etkilendiğini tartışılmaz kılacaktır. Örneğin Kınalızâde nefsin varlığına ilişkin delillendirmede insânî nefsin varlığının a priori ve delile ihtiyaç olmadan açık ve seçik olduğunu belirterek bu bağlamda Tûsî'nin İbn Sînâcî temellendirmesi olan “kişinin uyuduğu veya uyanık olduğu, sarhoş veya ayık olduğu tüm durumlarda kendi zatının bilincinde olduğu” örneğini zikreder.⁷⁴ Kınalızâde'nin insânî nefsin cevherliliği probleminde Tûsî gibi ilk önce varlıkların ya cevher yada araz olduğuna işaret edip daha sonra da cevherin özellikleri ile arazın özelliklerini kıyaslayarak bu ikisi arasındaki farklılığa dikkat çekmesi bu bağlamda zikredilecek bir başka husustur. Sonuç olarak nefis ona göre de manevî bir cevherdir. Yine vahdet kavramından hareketle nefsin yalın oluşunu temellendirmeye çalışan Kınalızâde'nin bu yöndeki görüşlerinin *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki açıklamaların doğrudan alıntısı olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁵ Ayrıca nefis varlığı, cisim olmayışı ve cevherliliği yönündeki argümanlarının hemen ardından nefsin ölümsüzlüğü problemini ele almış

⁷³ Ayşe Sıdika Oktay söz konusu bu altıncı başlığı hatalı olarak “nefsin duyularla hisseden bir varlık olmadığı” şeklinde zikreder. Oysa *Ahlâk-ı Alâî*'de söz konusu altıncı başlık orijinal haliyle “Emr-i Sâdis Nefs Havâss ile Mahsûs olmadığıdır” şeklindedir. (Bkz. Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 66) Ayşe Sıdika Oktay'ın burada bir kavram karışıklığı içine düşmüş olabileceği düşünülse bile Kınalızâde'nin söz konusu başlık altındaki açıklamalarının müellifi böyle bir hata yapmamaya götürebilecek nitelikte olduğu da bir gerçektir. Oysa müellifin bu hatayı Kınalızâde'nin mezkûr başlık altındaki görüşlerine de yansıttığı görülmektedir. Şöyle ki, Kınalızâde, söz konusu bu başlık altında önce nefsin ne cisim ne de cismanî olduğunun daha önceki açıklamalarından malum olduğuna işaret ederek duyuların cisim ve cismanîler dışındakileri algılayamadıklarından hareketle dolayısıyla nefsi de duyumsayamayacaklarını belirtmektedir. Sonuç olarak bu durumda nefis duyularla duyumsanabilir değildir. (Bkz. Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 66) Ayşe Sıdika Oktay ise Kınalızâde'nin söz konusu bu görüşlerini yanlış olarak şöyle yorumlar: “Altıncı olarak nefsin duyularla hisseden bir varlık olmadığı incelenir. Çünkü Tûsî gibi müellifimize göre de cisim ve cismanî olan varlıklar duyularla hisseder, oysa daha önce ispatlandığı gibi nâut nefis cisim ve cismanî olmadığı için duyularla da hissetmez. Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 142-143.

⁷⁴ Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 64; kırs. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49.

⁷⁵ Bu delile göre nefis “bir”i taakkul eder. Böylece birin akledilmesi onun akla hulûl etmesidir ki, bu durumda akıl mahâl, bir kavramı ise hall durumundadır. Eğer mahâl olan nefsin bölünebilirliğinden bahsedilirse o zaman mahâlin bölünmesiyle halin de bölüneceği prensibine uygun olarak nefiste hall olan “bir”in de bölünebilir olması gerekecektir. Oysa bölünmeyi kabul edici olan “bir” olamaz. Bkz. Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 65; kırs. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50.

olması onun Tûsî'den etkilendiğini açıkça göstermektedir.⁷⁶ Kınalızâde'nin nefs konusunda geniş delillendirmelere gitmiş olması Tûsî'de olduğu gibi onun da ahlâk felsefesinde mutluluk telakkisi açısından oldukça önemli olan nefsin ölümsüzlüğü probleminin zeminini oluşturma kaygısından kaynaklanmış olmalı.

Kınalızâde'nin Tûsî'den etkilenmiş olduğu bir diğer alan meleke psikolojisidir. Her ne kadar Kınalızâde *Ahlâk-ı Alâî*'sinin mukaddime kısmında insânî nefsin kuvveleri ile ilgili yapmış olduğu tasnifle⁷⁷ ilk başta Tûsî'den ayrılmış olsa da daha sonra mezkur eserinin birinci makalesinde insânî nefsin kuvvelerinden melekî, sebu'î ve behîmî nefis olarak bahsetmesi onu doğrudan Tûsî'ye yaklaştırmaktadır.⁷⁸ Yine bu bağlamda zikredilecek örnekler arasında Kınalızâdenin, fiillerimizin kaynağını oluşturan nefsin sözkonusu üç kuvvesinin Kur'ân terminolojisinde emmâre, levvâme ve mutmainne olarak geçen üç nefse denk geldiği yönündeki görüşleri zikredilebilir.⁷⁹

Tûsî'nin psikoloji yönündeki etkileri bağlamında ele alınabilecek düşünürler arasında Celâleddin Devvânî (v. 908/1502), Muhyî-i Gülşenî (v. 1014/1606) ve Adudüddîn el-İcî (v. 756/1355) ve onun *er-Risâletü 'ş-şâhiyye* ve *Risâletü 'l-ahlâk* diye bilinen *Ahlâk-ı Adudîyye* adlı eserine⁸⁰ şerh yazmış olan Taşköprüzâde'yi (v. 968/1560) de zikredebiliriz. Her ne kadar nefsin cevherliliği ve ölümsüzlüğü konusunda Tûsî gibi pek geniş bir şekilde kanıtlar ortaya koymuş olmasalar da onların insânî nefsin soyut bir cevher

⁷⁶ Bkz. Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 66; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 54.

⁷⁷ Nitekim Kınalızâde Ali Efendi eserinin mukaddime kısmında insânî nefsi ilk önce âlime ve âmile şeklinde iki kısımda tasnif eder. Tûsî'nin nazari ve ameli akıl dediği kuvveler Kınalızâde'nin tasnifinde âlime kuvvesinin altında; şehvî ve gadabî olarak zikrettiği kuvveler ise âmile kuvvesinin altında yer almaktadır. Fakat, bu tür bir tasnifden sonra Kınalızâde'nin insânî nefsin âlime kuvvesinin nâtik nefse, âmile kuvvesinin ise şehvî ve gadabî nefslere denk geldiğini belirtmiş olması aslında onun Tûsî çizgiden ayrılmadığını göstermektedir. Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 75-76; ayrıca bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 158.

⁷⁸ Bkz. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 102; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 58.

⁷⁹ Kınalızâde'nin Tûsî'nin etkileri bağlamındaki bu kabilden diğer görüşleri için bkz. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, s. 158-160.

⁸⁰ Bu eser de aslında şekil ve muhteva bakımından *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin bir benzeridir. Bkz. Adudüddîn el-İcî, *el-Ahlâk*, Süleymaniye Kütü., Reşid Efendi Böl., No: 696, [y.y.], Yazma, 137 vr.-141 vr.

oluşu ve ölümsüzlüğü yönündeki telakkileri⁸¹ aslında bu yönde ileri sürülen kanıtları temelde kabul ettiklerini göstermektedir.

Ahlâk-ı Nâsirî'den sonraki ahlâk literatüründe de insanî nefis anlatılırken hayvan ve bitki nefslerinin de ele alınıp her üçünün karşılaştırılarak aralarındaki farkın ortaya konulması, ayrıca müşterek yönlerine dikkat çekilmesi ve böylece insanî nefsin nâtık kuvvesiyle diğer nefslerden üstünlük arzemesi gibi açıklamalarla karşılaşmaktayız. Yine Tûsî'den sonra onun Aristocu ve İbn Sînâ'cı çizgisinin takip edilerek insanî nefsin akıl kuvvesinin teorik (nazarî) ve pratik (amelî) şeklindeki ikili ayrımı, ayrıca, insanî nefsin üç kuvvesinin nitelendirilmesinin *Ahlâk-ı Nâsirî*'dekiyle aynı olması ve bu kuvvelerle erdem ve erdemsizlikler arasında kurulan irtibat bu bağlamda zikredilecek bir diğer husustur.⁸²

Böylece Tûsî'nin hem ahlâk ilminin ilimler tasnifindeki yeri hem de psikolojisi bağlamında buraya kadar ele almış olduğumuz görüşlerinden ve değerlendirmelerimizden onun kendisinden önceki İslâm filozoflarından büyük ölçüde etkilenmiş olmasıyla birlikte ayrıca, öncekilerden tevarüs etmiş olduğu bu düşünce geleneğini kendisinden sonrakilere de devrettiği görülmektedir. Bu itibarla Tûsî'nin görüşlerinin söz konusu sonraki ahlâk düşünürlerinin görüşleri üzerinde büyük ölçüde belirleyici bir role sahip olduğu söylenilebilir. Filozofumuzun bu yöndeki düşünce geleneğinin sürekliliğini sağlaması dikkate alınacak olursa onun İslâm ahlâk düşüncesinde ne gibi önemli bir düşünür olduğu hususu pek açıktır.

⁸¹ Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, Lahor, 1883, s. 172; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî, Hayat, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, s. 259, 261; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsel, s. 75. Taşköprizâde, *Şerhi Ahlâk-ı Adudîyye*, (*Taşköprizâde'nin Şerhi Ahlâk-ı Adudîyye Adlı Eseri*, [Yüksek Lisans Tezi] ek kısmında,) haz. Elzem İçöz, S.Ü.S.B.E., 2007, s. 103; ayrıca bkz. Taşköprizâde, *a.g.e.*, Beyazıt Devlet Kütü., Veliyüddin Efendi Böl., No: 1940, [y.y.] Yazma, [t.y.], 4 vr.(b).

⁸² Bkz. Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, s. 50-53; Harun Anay, *a.g.e.*, s. 284, 306-307; Gülşenî, *a.g.e.*, s. 75-76; Adudüddin el-İcî, *el-Ahlâk*, 137 vr.(b)-139 vr.(b), Taşköprizâde, *Şerhi Ahlâk-ı Adudîyye*, (*a.g.t.* ek kısmında), haz. Elzem İçöz, s. 103-105.

BİBLİYOGRAFYA

ABDURRAHMAN Bedevî, “Muhtasarı min Kitâb ‘el-Ahlâk’ li Câlînûs”, (*Dirâsât ve ‘n-Nusûs fî ‘l-Felsefe ve ‘l-Ulûm İnde ‘l-Arab içinde*) Beyrut, el-Müessesetü’l-Arabiyye, 1981, 265 s.

ADUDÜDDÎN el-İcî, *el-Ahlâk*, Süleymaniye Kütü., Reşid Efendi Böl., No: 696, [y.y.], Yazma, 141 vr.

ALİ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİF Yay., İstanbul, 1993, 256.

ALİ Kuşçu, *Şerhu’t-Tecrid*, (Siyalkûtî’nin *Hâşiye alâ Şerhi ‘l-Mevâkıf* adlı eserinin hamışında) İstanbul, 1311, c. 2, 640 s.

ARİSTOTELES, *De Anima (Ruh Üzerine)*, Fransızca’dan çev. Zeki Özcan, Bursa, Alfa Yay., 2001,

AYŞE Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 540 s.

CELÂLEDDÎN Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Lahor, 1883, s. 400.

EFLATUN, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1975, s. 128[439 a]-130 [440 a], s.125-131 [436 a-441 e].

-----, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, M.E.B. Yay., 1945, 165 s.

-----, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, M.E.B. Yay., 1990, 220 s.

ELZEM İçöz, *Taşköprîzâde’nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, [Yüksek Lisans Tezi] S.Ü.S.B.E., 2007, 250 s.

FÂRÂBÎ, *Fusûlü ‘l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, İstiklâl Matbaası, 1987, 122 s.

-----, *Fusûlü ‘l-Müntezâ*, thk. Fevzî Neccâr, Beyrut, Dârü’l-Maşrık, 1971, 125 s.

-----, *Kitâbu’s-Siyâseti ‘l-Medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, 2.baskı, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1993, 225 s.

FAZLURRAHMAN, *Avicenna’s De Anima*, London, University of Durham, 1959, 460 s.

FRANZ Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, 1992, 350 s.

GÜLŞENÎ Muhyî-i, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsek, İstanbul, İnsan Yay., 2004, 470 s.

HARUN Anay, *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (İÜSBE Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 1994, 400 s.

HİLLÎ Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdî'l-İ'tikâd*, Beyrut, Müessesetü'l-İlemî Li'l-Matbûât, 1408/1988, 360 s.

İBN MİSKEVEYH, *el-Fevzu'l-Asgâr*, thk. Sâlih Azîme, Tunus, el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat Beytü'l-Hikme, 1987, 290 s.

-----, *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, thk. İbnu'l-Hatîb, [y.y.], Matbaatü'l-Asriyye, 1398/1978, 255 s.

İBN RÜŞD, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs [Psikoloji Şerhi]*, çev. Atilla Arkan, İstanbul, Litera Yay., 2001, 200 s.

İBN SÎNÂ, *eş-Şifâ [et-Tabiyyat, en-Nefs]*, thk. George Ganawatî, Saîd Zâ'id, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975, 400 s.

İLHAN Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 1989, 260 s.

KINALİZÂDE Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yay., 2007, 500 s.

KONEVÎ Sadrüddîn *el-Mürâselât Beyne Sadrüddîn Konevî ve Nasîrud-dîn Tûsî*, thk. G. Schubert, Beyrut, 1995, 240; Türkçe çevirisi: Ekrem Demirli *Sadreddin Konevî ile Nasîruddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, İstanbul, İz Yay., 2002, 250 s.

KUR'ÂN A'raf 7/179, Fecr 89/27, Kıyâmet 75/2, Yusuf 12/53.

MACÎT Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay., 1980, 400 s.

PETER Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., 2007, 400 s.

TAŞKÖPRİZÂDE, *Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye*, Beyazıt Devlet Kütüp., Velîyüddin Efendi Böl., No: 1940, [y.y.] Yazma, [t.y.], 4 vr.(b).

TÛSÎ, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 4.baskı, Tahran, 1369 h., 311 s.

-----, *Ecvibetü Mesâili İzzeddin Ebu'r-Rıdâ Said b. Mansûr b. Kemûne el-Bagdâdî*, (Ecvibetu'l-Mesâil'n-Nasîriyye içinde) haz. Abdullah

Nûrânî, Tahran, Pijuhîşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1383 hş., s. 222-234.

-----, *Ecvibetü Mesâilî Şemsuddin Muhammed Kîşî*, (*Ecvibetu'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 286.

-----, *Ecvibetü Nasîruddîn et-Tûsî an Mesâil Sadruddîn Kûnevî*, (*Ecvibetu'l-Mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 234.

-----, *el-Kemâlu'l-Evvel ve'l-Kemâlu's-Sânî*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde), Beyrût, 1405/1985, s. 521.

-----, *en-Nufûsü'l-Ardiyye*, (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde) Beyrût, 1405/1985, s. 497-500.

-----, *Evsâfu'l-Eşrâf*, haz. Seyyid Mehdî Şemsuddîn, 4.baskı, Tahran, 1377, 70 s.

-----, *Ravza-i Teslîm/Tasavvurât*, haz. Seyyid Celâl Hüseyinî Be-dehşânî, London, I.B. Tauris and Co Ltd, 500 s.

-----, *Risâletü'n-Nasîriyye* (*Telhîsu'l-Muhassal* içinde), Beyrût, 1405/1985, s. 501.

-----, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, Kum, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâm, 1406/1986, 220 s.

РЕЗЮМЕ

“ОТНАШЕНИЕ МЕЖДУ ДУХОМ И ТЕЛОМ, И ЕГО СИЛЫ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗРЕНИЯХ НАСИРАДДИНА ТУСИ”

В этой статье исходя из философии Н. Туси рассказывается о связях между духом и телом. Проблема исследуется с двух аспектов. Первый аспект связан с вхождением души в тело, а второй с тем, как душа (дух) являющаяся отдельной субстанцией, управляет материальным телом. В связи с этим в статье рассматриваются в основном ответы на два вопроса: Что является с онтологического аспекта сущностью взаимосвязи души-тело в мыслительной системе Туси? В чем заключается значимость в взаимосвязи души-тело с аспекта этической философии Туси?

SUMMARY

“THE CONCEPTION OF “RELATION OF SOUL TO BODY AND ITS POWERS” FROM THE STANDPOINT OF NASR AD-DIN TUSI’S PHILOSOPHICAL THOUGHT.”

In this article I have dealt with the conception of Nasr Ad-Din Tusi related to relation of soul with body. The matter has investigated from two standpoints of view. One of them connected with that how come the soul to the body; and other aspect is the true nature of running of substantial soul the material body. From these standpoints it is looked for the answers related to these questions. The questions are that: What is the true nature of relation of soul with body from aspect of ontology? Can we speak about the importance of this relation which has been mentioned in the ethical concept of Tusi?

İMAMİYYƏ ALİMLƏRİNƏ GÖRƏ QURAN-İ KƏRİMDƏKİ MÜQƏTTƏƏ HƏRFLƏRİ

Aslan HƏBİBOV

AMEA-nın Şərqşünaslıq İnstitutu

Din və İctimai Fikir Tarixi

Şöbəsinin elmi işçisi

Quran-i Kərimdə bəzi surələrin başında gələn bir və ya bir neçə hərfdən ibarət olan ibarələrə "Müqəttəə hərfləri" deyilir. Bu ibarələr, İslamın başlanğıcından bəri alimlər tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır. Ayrıca son dövr şərq və gərb alimləri də bu mövzu ilə əlaqədar tədqiqatlar aparmışlar. Biz də bu məqaləmizdə İmamıyyə Şiəsi alimlərinin bu məsələ ilə əlaqədar görüşlərini ortaya qoymaya çalışacağıq.

Qurani Kərimdə 29 surənin əvvəlində 13 fərqli şəkildə keçən müqəttəə hərflərinin mütaşəbih ləfzlərdən (qapalı ayələr) olduğu mövzusunda İslam alimləri ittifaq halındadır. (13, 155)

Müqəttəə hərflərinin bütöv bir ayə olub olmadığı mövzusunda fikir ayrılıqları mövcuddur. Alimlərin əksəriyyəti bunları bütöv bir ayə olaraq qəbul etməmiş, onlardan sonra gələn növbəti ayələrin bir hissəsi olduğunu irəli sürmüşlər. (2, 136)

Müqəttəə hərflərinin mənaları haqqında da bir çox görüş irəli sürülmüşdür. (15, I, 272) Məsələn İmam Əlinin (ə) "hər kitabın bir məğzi vardır. Quranın məğzi isə müqəttəə hərfləridir" dediyi xəbər verilir. (11, I, 32) Əbu Bəkrdən nəql edilən bir rəvayətdə, "hər kitabın bir sirri vardır. Allahın Qurandakı sirri də surələrin başlarındakı hərfləridir" deyilməkdədir. (9, I, 227). İbn Abbasın isə "alimlər onları dərk etməkdə acizdirlər" dediyi qaynaqlarda keçməkdədir. (9, I, 228)

Səhəbənin söylədiklərini dəlil gətirən Əhl-i Sünnənin sələf alimləri, müqəttəə hərflərinin mənalarını təkcə Allahın biləcəyini irəli sürərək bunları şərh etməkdən imtina etmişlər. Sonrakı dövr alimləri isə, müqəttəə hərflərinin insanlar tərəfindən bilinəcəyini irəli sürərək sələf alimlərinə etiraz etmişlər.

Onlara görə Quran, insanlar üçün bir hidayət rəhbəridir. Allahın, insaları nicata çatdırmaq məqsədi ilə başa düşülməsi qeyri-mümkün olan bir kitabı göndərməsi İlahi hikmətə ziddir. Ayrıca bu hərflərin mənası bilinməsəydi, Quranın müxaliflərə meydan oxuması caiz olmazdı. Beləliklə elmdə rusux sahibi (elmdə dərinləşən) kəslər bu hərflərin mənalarını bilirlər. (2, 136-138; 3, 241-243)

İmamıyyə müfəssirləri də müqəttəə hərflərini şərh etməyə cəhd etmişlər. Onlar da yazdıqları təfsirlərində Müqəttəə hərflərinin mənalarını təyin etməyə çalışmışlardır. Məsələn ilk dövr İmamıyyə müfəssirlərindən Qummi, Əraf surəsinin ilk ayəsinin təfsirində İmam Məhəmməd əl-Baqirdən nəql edir ki, Həyy ibn Əxtab, qardaşı Əbu Yasir ibn Əxtab və Nəcranlı başqa bir Yəhudi Hz. Peyğəmbərə yanına gələrək, Müqəttəə hərfləri ilə əlaqədar sual vermişlər, daha sonra bu hərfləri əbcəd hesabıyla hesablayaraq Hz. Peyğəmbərin gətirmiş olduğu dinin və İslam ümmətinin ömrünü hesablamaya çalışmışlar. Rəvayətdə bildirildiyinə görə Yəhudilər, Hz. Peyğəmbər tərəfindən təqdim edilən hər bir müqəttəə hərfi qarşısında heyrlərini gizlədə bilməmiş, sonunda acizliklərini etiraf etmək məcburiyyətində qalmışlar. Rəvayətin sonunda İmam Baqirin bu cümləsi diqqət çəkməkdədir:

"Bax bunlar 'bir qismi möhkəm ayələrdir ki, bunlar kitabın anasıdır. Digərləri isə təşbehlidir' (ayəsində ifadə olunan təşbehlilərdəndir). Bu hərflərin Həyy ibn Əxtab və yoldaşlarının etmiş olduğu şərhərdən başqa mənalı vardır." (7, I, 222-223)

Qummi öz şəxsi qənaətini isə Bəqərə surəsinin ilk ayəsinin təfsirində açıq bir şəkildə ortaya qoymaqladır:

"Bunlar, Quranda Allahın İsm-i Əzəmini təşkil edən hərflərdəndir. Bununla Nəbi və İmama xitab edilir. Onlar da bu hərflərlə dua etdikləri zaman duaları qəbul olunur." (7, I, 30) Şura surəsinin təfsirində isə bu fikrini bir az daha açaraq belə deməkdədir:

"Ha Mim Əyn Sin Qaf. Allahın İsm-i Əzəminin hərflərindəndir. Rəsulullah və İmam onu təlif edər və onunla dua edildiyi zaman qəbul edilən Allahın İsm-i Əzəmi meydana gəlir." (7, II, 267) Bununla birlikdə Qummi, Əhl-i Sünnə təfsirçiləri tərəfindən də dilə gətirilən, (10, XVI, 136; XXII, 148; 8, v. 118a, 152a.) "Ta Ha"-nın, Tayy dilində "Ya Məhəmməd", "Ya Sin"-in "Hz. Peyğəmbərin adı" "Sad"-ın "and", "Qaf"-ın isə "dünyanı əhatə edən bir dağ" olduğunu (7, II, 57-58, 211, 228, 323) söyləməklə daha əvvəl söylədiyini sanki təkzib etməkdədir.

Bu dövrün bir başqa müfəssiri Əyyaşiyə gəldikdə, Yəhudilərin Hz. Peyğəmbərlə olan dialoqunun xaricində, Qumminin fikirləri ilə razılaşmadığı və təfsirində bu cür şərhlərə yer vermədiyini söyləyə bilərik. Bəqərə surəsinin ilk ayəsinin təfsirində bu dialoqu nəql edən Əyyaşi, (5, I, 44-45) ayrıca Əbu Cümə Rəhmət ibn Sədəqə vasitəsiylə İmam Cəfər əs-Sadiqdən belə bir rəvayət nəql edir:

"Bəni Üməyyədən bir zındıq (dindən çıxan) Cəfər ibn Məhəmmədin (ə.s.) yanına gəldi və ondan, Allahın Quranda "Əlif Lam Mim Sad"dan nəyi nəzərdə tutduğunu, bu ibarələrin halal-harama dair nəyi ehtiva etdiyini, insanlara nə kimi faydaları olduğunu soruşdu. Bu söz Cəfər ibn Məhəmmədi (ə.s.) hirsələndirdi. Ona, sənə təəssüflər olsun, dedi. Əlif bir, Lam otuz, Mim qırx, Sad doxsandır. Bu rəqəmlərin toplamı neçə edər, deyə soruşdu. Adam, yüz altmış bir edər, cavabını verdi. Cəfər ibn Məhəmməd ona belə dedi:

"(Hicri) 161-ci il bitincə sənin dostlarının hakimiyyətinə son qoyulacaq." Ravi dedi: Vaxt yetişdi. Hicri 161-ci il aşurə günü qara geyimlilər (Abbasilər) Kufəyə girdilər. Beləcə (Əməvilərin) hakimiyyəti süquta uğradı." Əyyaşi Rəd surəsinin təfsirində isə Əbu Lubeyd əl-Məhzumiyyə istinadən İmam Baqirdən belə bir rəvayət nəql etməkdədir:

"Ey Əbu Lubeyd! Şübhəsiz Quran hərflərində böyük bir elm vardır. Allah Təala, "əlif lam mim. Bax bu kitab..." (ayəsinə) nazil edincə Məhəmməd (s. a. a.), Allahın nuru ortaya çıxıb, sözü sabit olana qədər qiyam etdi. Doğulduğu gün yeddi mindən yüz üç il keçmişdi. (Əbu Cəfər) belə dedi: Bunun şərhə, Qurandakı müqəttəə hərflərindədir. Əgər onları təkrar etmədən saysan (görərsən). Müqəttəə hərflərindən elə bir hərf yoxdur ki (onda ifadə olunan) gün bitmədən Həşimoğullarından biri qiyam etməsin. Sonra dedi: Əlif bir, lam otuz, mim qırx, sad isə atmışdır. Bu yüz otuz bir edər. Sonra Hüseyn ibn Əlinin (ə) qiyam hadisəsi başladı. "(Əlif Lam Mim) Allah" Müddəti gəlincə "Əlif Lam Mim Sad" zamanında Abbasoğullarından biri qiyam etdi. Bizim Qaimimiz "Əlif Lam Ra" bitdiyində qiyam edəcək. (Ey Lubeyd) Bunu dinlə, anla və gizlə." (5, II, 217-218)

İmam Həsən əl-Əskəriyə nisbət edilən təfsirdə isə daha fərqli bir görüş vardır. İmam Həsən əl-Əskəri belə buyurur:

"Yəhudilərlə Qüreyş müşrikləri Quranı təkzib etdilər və bu açıq-aşkar bir sehrdir, dedilər. Bunun üzərinə Allah da "Əlif Lam Mim. Bax o Kitab; özündə heç şübhə yoxdur; müttəqilər üçün yol göstəricidir" deyə buyurdu.

Yəni, Ey Məhəmməd; sənə endirmiş olduğum bu kitab, içində əlif, lam və mimin də olduğu müqəttəə hərflərindən meydana gəlməkdə olub, sizin diliniz və heca hərflərinizə görədir." Yenə bu təfsirdə İmam Cəfər əs-Sadiqdən belə bir söz nəql edilməkdədir:

"Əlif əslində sənin Allah sözündəki hərflərdən bir hərfdir. (Burada) Əlif Allaha, Lam, böyük mülkə, yaranmışların bütününü üzərində qəhredici olmasına, mim isə Onun hər işində məcid və mahmud olduğuna dəlalətdir." Daha sonra Qummi və Əyyaşinin də nəql etmiş olduğu Hz. Peyğəmbərin Yəhudilərlə olan dialoqu nəql edilməkdədir. Bir fərqlə ki buradakı rəvayətə görə gələn Yəhudilər Hz. Peyğəmbərə sual vermişlər, O da İmam Əlini bu suallara cavab verməyini buyurmuşdur. (4, 62-65)

Hicri V əsrdən başlayaraq İmamıyyə müfəssirlərinin Müqəttəə hərfləri ilə əlaqədar düşüncələrinin dəyişdiyinə şahid oluruq. Bu dövrün ən önəmli müfəssiri Əbu Cəfər ət-Tusi, ilk dövr müfəssirlərin fikirlərinə qarşı çıxmışdır. Tusi Bəqərə surəsinin ilk ayəsinin təfsirində Müqəttəə hərfləri ilə əlaqədar Sünni və Şiələrin görüşlərini ayırd etmədən təqdim etdikdən sonra, "mənim qəbul etdiyim ən gözəl görüş, "bunlar surələrin adları olub Allah bəzi surələrə aid etmişdir", şəklində söyləyənlərin fikiridir" sözü ilə fikrini ifadə etmişdir. (14, I, 48) Tusidən sonra İmamıyyənin ikinci böyük müfəssiri olan Təbərsi də sələfi Tusi kimi Sünni və Şiə qaynaqlı rəvayətləri nəql etməkdədir. Ancaq o Tusidən fərqli olaraq bu görüşlərdən hansını bəyəndiyini açıqlamamışdır. (11, I, 32-33)

Son dövrün önəmli təmsilçisi Feyz əl-Qaşani, İmam Sadiqdən bir rəvayət nəql etdikdən sonra belə əlavə etməkdədir:

"Müqəttəə hərfləri Allah və Rəsulu arasında bir sirt, Rəsulullah və onun nəslindən olan elmdə rusux sahibi kəslərdən başqalarının anlaması istənməyən işarələrdir. Tək tək hərflərlə danışma sevgi yolu ilə bir-birinə yaxınlaşmış olan kəslərin metodudur. Bu, iki sevgili arasında bir sirt olub, başqası onu anlaya bilməz." (6, I, 77) Qaşani ilk dövr Şiə təfsirçilərinin nəql etmiş olduqları rəvayətləri də təqdim etdikdən sonra tamamilə fərqli bir şərh ortaya qoymaqladır. Qaşaniyə görə, Müqəttəə hərfləri sıralanıb təkrarlar çıxarıldıqdan sonra, "Əli doğru yoldur, ona sarılınq" və ya "Əlinin yolu doğrudur, ona sarılınq" mənasını verməkdədir." Bu da Müqəttəə hərflərinin maraqlı sirlərindən biridir. (6, I, 78)

Müasir Şiə təfsirçilərindən Höccətullah əl-Bəlaği, Müqəttə hərfələrindən olan "Əlif Lam Mim" ilə əlaqədar olaraq, "bu bir elm olub mənası Allah, Rəsulu, elm verilmiş kəslər və vəhyin əmanətçiləri nəzdindədir. Quranda Rəsulullah və vəhyin əmanətçiləri ilə xüsusi sirlərlə danışqların olmasında hər hansı bir problem yoxdur" deyərək bir tərəfdən danışmaq istəməməkdə, digər tərəfdən isə az da olsa Qummini dəstəkləməkdədir. (1, I, 144)

Təbətabai isə Müqəttə hərfələrinə fərqli bir istiqamətdən yanaşmaqdadır. Ona görə bu hərfələrlə, aid olduqları surələr arasında əlaqə vardır. Diqqətlə yanaşsaq görərik ki ra-mim, ta-sin və ha-mim kimi hərfərdən ibarət Müqəttə hərfələri ilə aid olduqları surələr arasında mövzu bənzərliyi və məzmun uyğunluğu görülməkdədir. Bu surələrlə digər surələr arasında isə belə bir yaxınlıq yoxdur. Bütün bunlardan hərəkətlə bu hərfələrin Allah və Rəsulu arasında simvol olduğunu və sadə bir anlayış ilə dərk etməyin qeyri-mümkün olduğunu söyləyə bilərik. Ancaq bu hərfələrlə surələr arasında xüsusi bir əlaqə olduğu hiss olunur. Əgər bir kimsə bu hərfələrin ortaqlıq istiqamətlərini düşünsə və bu hərfələrlə başlayan surələrin məzmunlarını müqayisə etsə, məsələ bir az da aydınlaşar. Yəqin Əhl-i Sünnə tərəfindən İmam Əlidən nəql edilən, "hər kitabın bir məğzi vardır, bu kitabın məğzi isə heca hərfəsidir" sözü buna işarə etməkdədir. (12, XVIII, 3-5)

Son olaraq yuxarıda təqdim etdiyimiz görüşlərə baxdığımızda, ilk dövr Şiə təfsirçilərinin Müqəttə hərfələrinin mənası barəsində həmfikir olmadıqları görülməkdədir. Çünki Qummi daha çox bu hərfələrin, Allahın İsm-i Əzəminin qısaldılmış şəkli olduğu, Peyğəmbər və İmamın bu hərfələri təlif edərək Allahla əlaqə yaratdığı fikrini mənimsəyərkən, Əyyaşi isə bu hərfələrdə irəliddə ortaya çıxacaq əhəmiyyətli tarixi hadisələrin gizli olduğu və əbcəd hesabı ilə hesablandığı təqdirdə bu tarixlərin ortaya çıxacağına dair rəvayətləri nəql etməkdədir. İmam Həsən əl-Əskəriyə nisbət edilən təfsirdə isə daha fərqli bir şərh yer alır. Orta dövr müfəssirləri Tusi və Təbərsi isə sələfləri ilə eyni fikirdə deyildirlər. Son dövrün önəmli müfəssiri Qaşani ilk dövr müfəssirlərinin görüşlərini nəql etdikdən sonra olduqca maraqlı bir izah ortaya qoymaqdadır. Müasir dövr müfəssirlərindən Bəlaği bu hərfələri Allah ilə Hz. Peyğəmbər və İmamlar arasında gizli bir sır olduğu fikrindədir. Təbətabai isə Quranın bütünlüyü içərisində bu hərfələrə yanaşmaqda və başında Müqəttə hərfələri olan surələr arasında xüsusi əlaqənin varlığını irəli sürməkdədir.

Nəticə etibarıyla Müqəttəə hərfləri ilə əlaqədar olaraq ümumiyyətlə Əhl-i Sünnədə olduğu kimi Şiə təfsirçiləri arasında fikir birliyinin olmadığını deyə bilərik. Bizcə bunun ən önəmli səbəbi nə Hz. Peyğəmbərdən nə də İmamlardan bu hərflərin mənalarnı açıqlayan tam mənasıyla səhih bir hədisin nəql edilməməsidir. Ancaq burada bir məsələ diqqəti cəkməkdədir. Təqdim edilən nümunələrin tamamına yaxınında Müqəttəə hərflərin mənalarnı ilə əlaqədar açıqlama yer almaqdadır. Bu da İmamiiyyə müfəssirlərinə görə bu hərflərin mənalarnın bilinməsinin mümkünlüyünə dəlalət edir.

ƏDƏBİYYAT

1. BƏLAĞİ, Məhəmməd Cəvad, *Alaur-Rəhman fi Təfsiril-Quran*, Qum 1420.
2. CERRAHOĞLU, İsmail, *Təfsir Usûlü*, Ankara 1977, s. 136.
3. ÇETİN, Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1982.
4. ƏSKƏRİ, İmam Əbu Muəmməd Həsən (ə), *Təfsir*, Beyrut 2001.
5. ƏYYAŞI, Məhəmməd ibn Məsud, *Təfsirul-Əyyaşi*, Beyrut 1991.
6. QAŞANİ, Molla Möhsin Feyz, *Təfsirus-Safi*, Məşhəd trs.
7. QUMMİ, Əli ibn İbrahim ibn Haşim, *Təfsirul-Qummi*, Qum 1404.
8. MƏHDƏVİ, Əhməd ibn Əmmar, *ət-Təhsîl li Fəvaidit-Təfsil*, Süleymaniye Ktp., Murad Buxari 18, (Yazma).
9. RAZİ, Fəxrüddin, *ət-Təfsiru'l Kəbir*, İstanbul 1307.
10. TƏBƏRİ, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir, *Camiul-Bəyan ən Təvili Ayil-Quran*, Misir 1954.
11. TƏBƏRSİ, Əbu Əli Fəzl ibn Həsən, *Məcməul-Bəyan fi Təfsiril-Quran*, Tehran 1373.
12. TƏBƏTƏBAİ, Məhəmməd Hüseyn, *əl-Mizan fi Təfsiril-Quran*, Beyrut 1973
13. TURGUT, Ali, *Təfsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
14. TUSİ, Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Həsən, *ət-Tibyan fi Ulumil-Quran*, Beyrut trs.
15. ZƏRKƏŞİ, Bədrüddin Məhəmməd ibn Əbdilləh, *əl-Burhan fi Ulumil-Quran*, y.y. 1972.

РЕЗЮМЕ

ТАЙНЫЕ БУКВЫ КОРАНА В ШИИЗМЕ ИМАМИТСКОГО ТОЛКА

В статье наряду с другими комментариями раннего периода шиитского имамитского богословия также представлена трактовка тайного смысла тех самостоятельных букв, которыми начинаются некоторые суры Корана. Из этих комментариев становится ясно, что среди представителей шиитского имамитского богословия не наблюдается единства мнения по поводу трактовки смысла тайных букв Корана. Причиной этому может служить тот факт, что не существует никакой достоверной информации по этому поводу, оставленной пророком Мухаммадом, или же имамами.

SUMMARY

MUQATTA LETTERS ACCORDING TO RELIGIOUS LEADERSHIP SHIA

In this article with at the head commentators of the first times were presented explanations of scientists religious leadership Shia associated with independent letters are used at the beginning of some Koran's suras and the letters which also called Muqattaa letters. From these explanations is cleared that there is no unity of opinion among scientists religious leadership Shia associated with Muqattaa letters. The main cause of this there are no legends about these letters neither from Prophet nor Imams.

FÜZULİNİN "HƏDİQƏTÜS-SÜƏDA" ƏSƏRİNDƏ İSLAMİ DƏYƏRLƏRİN ƏHƏMİYYƏTİ

*Ceyhun Şakir oğlu AĞAYEV**

Məhəmməd Füzuli Azərbaycan xalqının böyük şairi, alimi, filosofu olaraq, eyni zamanda bütün türkdilli, türksoylu xalqlara, bütün türk, İslam dünyasına mənsubdur. Məhəmməd Füzulinin yaradıcılığı, əsərləri, onun irsi dünya mədəniyyətinə böyük töhfələr vermiş, dünya mədəniyyətini zənginləşdirmişdir. Onun şeirləri söz aləminin ən yüksək zirvəsinə çatmış və onun ərsəyə gətirdiyi şeirlər, onun poeziyası, poemaları, qəsidələri, qəzəlləri, rübailəri 500 ildir insanlara böyük mənəvi ruh verir.

Onun bütün əsərləri şer, poeziya, ədəbiyyat nümunələri olmaqla bərabər, eyni zamanda böyük fəlsəfi ideyalar, elmi fikirlər və dini həqiqətləri daşıyır. Dahi mütəfəkkir öz dövrdən əlavə əvvəlki dövrləri də geniş təhlil etmiş və həm Şərqi ona qədər formalaşdırdığı, həm də qədim yunan, rum antik ədəbiyyatının, qədim hind ədəbiyyatının nümunələrini öz əsərlərində cəmləyərək, yaradıcılığında Şərqi və Qərbi sintezinin nəticəsi olaraq şer, elmin, fəlsəfənin və mənəviyyatın ən yüksək zirvələrindən birinə çatmışdır.

O, "Hədiqətüs-süəda" əsərində İslami anlayışlar və dəyərlər mövzusunda toxunaraq onları bir çox başlıqlarda cəmləşdirmişdir. Əsərin fərqli-fərqli bölümlərində İslam dininin əhəmiyyət verdiyi, üzərində diqqətlə durduğu bəzi dəyərləri tarixin axarı içərisində geniş mahiyyətdə birləşdirmişdir. O dəyərlər ki, onlar insanın həyat və yaradıcılığına köklü şəkildə kömək etmiş, bütün insanlığı "əsfəli-əsəfindən" (ən aşağı bir səviyyə), "alay-i illiyyəne" (yüksək səviyyə) çıxartmışdır.

Şair "Hədiqətüs-süəda" əsərində bir çox dini dəyərə və motivlərə xüsusi olaraq əhəmiyyət vermişdir. Bəzi dəyərləri isə önə çıxardaraq dini dəyərlərin nə qədər labüd olduğunu bir daha bizlərə təqdim etməkdədir.

*AMEA, M. Füzuli adına Əlyazmaları İnstitutunun dissertantı.

Bunlardan bəzilərinə nəzər salsaq görürük ki, qeyd olunan bu dəyərin qaynağı “Quran” və “Sünnət”də öz əksini geniş tapmaqdadır:

Cənnət: “Hədiqətüs-süəda” əsərində Füzulinin (Behişt) Cənnət ifadəsinə fərqli-fərqli bölümlərində toxunduğunun şahidi oluruq. İlk olaraq əsərin birinci babının “Bəzi Nəbilər və Rəsullar” fəslində həz. Adəmin (əs.) Cənnət kimi bir nemətlə şəərəfləndiyinə toxunaraq Cənnətlə bağlı bəzi ayət və rəvayətlərdən sitatlar gətirdiyinin şahidi oluruq. Belə ki, ilk olaraq “Quran”dan misal gətirirərək fəslə başlamışdır:

“Ey Adəm, sən zövcənlə Cənnətdə sakin ol!”¹; Daha sonra bir işarətlə onlar Cənnətin sakinləri oldular. İblisin də bu hadisəyə şahid olduğunu bildirərək. “İblis Adəmə həsəd apardı və Cənnətə girərək ona vəsvəyə verdi və Onlara o qadağan olunmuş ağacın meyvələrini yedizdirdi”².

Altıncı babda həz. Hüseynin (r.a) bacısı Zeynəbə : “Cəddimi yuxumda gördüm, əlimdən tutub rizayi-behişt (Cənnəti) mənə ərz edib buyurdu ki; “Ey oğlum, sənə müjdələr olsun ki, bütün bələlardan azad oldun və zamanənin möhnətindən xilas olaraq, sabah mənim hüzuruma gəlirsən”.³ “Bir gecə həz. Əli (r.a) yuxusunda gördü ki, behiştə (cənnətə) bir “mürəssə” (daş-qaşla bəzədilmiş) taxt nəşib olub, ətrafında səd çəkib, Fatimə üzərində oturmuş”.⁴

“İman edib saleh əməllərdə olanları müjdələ. Həqiqətən onlar üçün altlarından çaylar axan cənnətlər vardır. Özlərinə ruzi olaraq bu məhsullardan hər yedirildiyində: “Bu daha əvvəl də ruzi verildiyimizdir” deyirlər. Bu onlara (dünyadakına) bənzər olaraq təqdim edilmişdir. Orada onlar üçün tərtəmiş yoldaşlar vardır və onlar orada müddətsiz qalacaqlar”.⁵

Hədisi şəriflərdə isə:

Həz. Əbu Hureyrə (r.a): “Rəsûlullah (s.ə.s) buyurdu ki: “Allah Təâlâ həzrətləri fərman etdi ki: “Mən Azimu’ş-Şan, saleh qullarım üçün gözlərin görmədiyi, qulaqların eşitmədiyi və insanın xəyal və xatirindən heç keçməyən nemətlər hazırladım.” Əbu Hureyrə əlavə olaraq dedi ki, “Diləsəniz bu ayət-i kəriməni oxuyun. “Etdiklərinə qarşılıq Allah qatında

¹ Bəqərə surəsi, 2/35

² Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Səh 34. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005.

³ Yəne orada. səh 187.

⁴ Yəne orada. səh 134.

⁵ Bəqərə surəsi, 2/25

onlar üçün göz işıqlığı olacaq nə mükafatların saxlandığını kimsə bilə bilməz" (Səcdə 17).⁶

Həz. Əbu Musa (r.a) izah edir "Rəsulullah (s.ə.v) buyurdular ki: "Gümüşdən iki Cənnət vardır. Qabları və içində olan digər şeyləri də gümüşdəndir. Altından iki Cənnət vardır, qabları və içlərində olan digər əşyaları da hamısı qızıldandır. Adn cənnətində, cənnətliklərlə Rəblərini görmələri arasında Allahın vəchindəki ındau'l-kibriyadan (böyüklük pərdəsindən) başqa bir şey yoxdur."⁷

Aşura: Dahi mütəfəkkir "Hədiqətüs-süəda" əsərinin bir çox yerində Aşura günü və məhərrəm ayından söhbət açmışdır. Əsərin onuncu babının "həzrəti Hüseynin Yezidlə müharibəsi" fəslində həzrəti Hüseynin (r.a) və onun dostlarının o gündəki göstərdikləri şücaətlərinə diqqəti cəmləşdirmişdir. Belə ki; "Şəbi⁸-Aşura- Aşura gecəsi, Kərbəla sultanının o axşam Allaha ibadət və tövbə-istiğfar etməsi üçün dostlarından möhlət alıb sabaha qədər yalvarıb yaxardı⁹", deyərək həzrəti Hüseynin (r.a) o gecəki, duasının əhəmiyyətini bizlərə göstərməkdədir. Əsərdə tarixi surət və şəxsiyyətlərin nə dərəcə həqiqi, təbii, real səciyyə daşdığını araşdırmaq üçün tarixə də ümumi bir nəzər salmaq məqsəduyğundur.

Məhəmməd peyğəmbər (s.a.v) sağ ikən özündən sonra gələcək xəlifənin kim olacağını təyin etmir. Onun 632-ci ildə ölümündən sonra xəlifəlik üstündə mübarizə başlayır. Az keçmir ki, həzrəti Əbu Bəkr bəni Abdullah xəlifəliyə keçir. 644-cü ildə isə xəlifəliyə həzrəti Ömər bəni Xəttab keçir. O isə bir iranlı qul tərəfindən öldürülür. Sonra xəlifəliyə həzrəti Osman bəni Əffan seçilir. Osmandan sonra Mədinədə onun əleyhinə hərəkət başlayır. Nəticədə 656-cı ildə xəlifə öldürülür. Osmandan sonra xalqın bir qismi həzrəti Əlini xəlifə seçmək uğrunda fəaliyyətə başlayır. 656-cı ildə Əli xəlifəliyə keçdikdən sonra onun müxalifləri çoxalır. Bu arada Əli valiləri dəyişdirib yenilərini seçir. Suriya valisi Müəviyə bəni Əbu Süfyan mövqeyini itirməmək üçün Əlini tanımır və həzrəti Osmanın kürəkəni kimi

⁶ Buxari, Bed'ül-Halk 8, Təfsir, Səcdə 1, Təvhid 35; Müslüm, Cənnət 2, (2824); Tirmizi, Təfsir, (3195).

⁷ Buxari, Təfsir, Rəhman 1, 2, Bed'ül-Halk 8, Təvhid 24; Müslüm, İman 180, (296); Tirmizi, Cənnət 3, (2530).

⁸ Şəb: Fars və ərəb dillərində "leyl-gecə" mənalına gəlməkdədir.

⁹ Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Səh 272. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.

onun intiqamını Əlidən almaq istəyir. Həzrəti Əli ilə Müaviyənin qoşunu Suriyada qarşılaşır. Əlinin qalib gəldiyini görən qarşı tərəf mizraqların ucuna Quranın səhifələrini taxaraq, döyüşü saxlayırlar. Sonradan Əli tərəfdarları arasında ziddiyyət düşür və bir dəstə adam birləşərək Müaviyəni xəlifə seçirlər. Bu dəstəyə xaricilər adı verildi. Əli onlarla savaşıb çoxunu qılıncdan keçirdi, ancaq onun özü də 661-ci ildə Mülcam adlı birisi tərəfindən öldürüldü. Həzrəti Əlinin ölümündən sonra böyük oğlu Həsən İraqda xəlifə seçildi. Amma Şam və Misir əyalətləri Müaviyəyə etiqad göstərdi. Müaviyə böyük bir ordu ilə Kufəyə yürüşə başladı. Həzrəti Həsən xilafətdən uzaqlaşdırıldı. 669-cu ildə isə Həsən Mədinədə zəhərlənib öldürüldü.

Müaviyyənin qurduğu Əməvi dövlətindən xalq narazı idi. Ancaq Müaviyə xalq içərisində birliyi bərpa edə bildi. Özündən sonra isə oğlu Yezidi yerinə vəliəhd təyin etməsi narazlığa gətirib çıxardı. Şamlılar və iranlılar, habelə Həzrəti Hüseyin ilə yanaşı hicazlılar da Yezidin vəliəhd qəbul edilməsinə etiraz etdilər. 680- ildə Müaviyənin vəfatından sonra Yezid xəlifə oldu. Həzrəti Hüseyin Yezidin xəlifəliyinə qarşı çıxdı və həmin ildə də Məkkədən Kufəyə getdi. Bu arada Yezid Bəsrə valisi Übeydullah bəni Ziyadı Kufəyə vali təyin etdi. İbn Ziyad vali olduqdan sonra həzrəti Hüseyin yaxın qohumları və tərəfdarları ilə məhərrəm günü dönüb Kərbəlaya getdilər. İbn Ziyad Ömər bəni Səədi 4000 nəfərlə birgə Kərbəlaya göndərdi. Məhərrəm ayının onuncu günü savaş başladı. Hüseyin və onun 73 tərəfdarı qızmar günəş altında susuzluqdan çox əzab çəkirdilər. Axşama yaxın Hüseyinin tərəfdarları, hətta uşaqları, qohumları şəhid olurlar. Hüseyin özü də Şimirin əsgərləri ilə vuruşarkən, yaralanıb atından düşür və Sinan bəni Ənəs tərəfindən başı kəsilir (10 məhərrəm 680-ci ildə).

Buna görə də müsəlmanlar arasında Hüseyinin ölümünə ağlamaq, ona yas tutmaq, məqtəl və mərsiyələr yazmaq savab sayılmışdır. "Hər kim Hüseyin üçün ağlaya, ya bir kimsəni ağlada, vacib ola ona düxuli-cənnət" (M.Füzuli).¹⁰

Beyət: M. Füzuli, "Hədiqətüs-süəda" əsərində beyəti nəzərə verərək həz. Hüseyinə tabe olanlara nəzəri-diqqəti çəkməkdədir. Belə ki, əsərdə

¹⁰ Yenə orada. səh 15.

inananların həz. Hüseyni rəhbər qəbul edib onun başına pərvanə kimi dolandığı da açıq-aşkar qeyd olunmuşdur.

Əsərin onuncu babının "Həz. Hüseynin " fəslində həz. Hüseynin (r.a) və onun dostlarının o gündəki göstərdikləri şücaətlərinə diqqəti cəkməşdir. Belə ki "Şəbi-Aşura- Aşura gecəsi, Kərbəla sultanının o axşam Allaha ibadət və tövbə-istiğfar etməsi üçün dostlarından möhlət alıb sabaha qədər yalvarıb yaxardı¹¹", deyərək Hüseynin o gecəki duasının əhəmiyyətini bizlərə göstərməkdədir.

Daha sonra dahi mütəfəkkir əsərin yenə onuncu babında "Həzrəti-Hüseyn və əhli-beyt şəhadəti" bölümündə beyət ifadəsindən yenə istifadə etdiyini görürük. Belə ki "Həz. Hüseynin Kufə xalqına və Şam əhlinə yönəldiyi sözlər onların qəlblərində məhəbbət, gözlərində yaş peyda oldu və tutduqları işdən bir az peşman oldular. Bunu görən Bəxtər ibn Rəbiə, Şiş ibn Rəbiy və Şəmir Zilcövşən baş verənlər qarşısında şok oldular. Onlar gördülər ki, Hüseyn sözləri və kəlmələri hər kəsə təsir edir, onları ədavətdən uzaqlaşdırır tez Hüseynə : "Ey Hüseyn! Bizim müharibəmiz Yezid hökuməti ilədir. Amma sən dəyərli həyatını qurtarmaq istəyirsənsə, Yezidə biət etməlisən. Ya biət edib azad ol, ya da siyasət işlədərək onu qəbul etmiş kimi göstər"¹².

Amma Allahın qoruması və köməyi ilə deyilən bu fikirlərə imam əhəmiyyət vermədi. İmama isə bu təklifi edənin "başı eşşəyə, ayaqları da aslan ayağı şəkilində"¹³ göstərildi.

Camaat namazı: "Hədiqətü-s-süəda" əsərində camaatla namazın fəzilətindən bəhs edərək Allah Rəsulunun camaatla namaza nə qədər əhəmiyyət verdiyini bir daha göz önünə sərmişdir: "Rəvayətdir ki, Rəsulallah ömrünün axır günlərində üç gün camaatla namazı qıla bilməmiş və dördüncü gün Bilali Həbəşi Rəsulallahın evinin önünə gələrək: "Əs-salatu ya Rəsulullah", həzrəti Rəsulallah "Allah sənə xeyrini versin". Bilal yenə: "Əs-salatu ya Rəsulullah" deyərək səsləndi. Rəsulallah ona cavab verdi: "Ey Bilal, Allah sənə mərhəmət etsin". Bilal yenə: "Əs-salatu ya Rəsulullah". Amma Rəsulallah bihuş oldu və ona cavab vermədi.

¹¹ Yenə orada. səh 272.

¹² Yenə orada. səh 328.

¹³ Yenə orada. səh 328.

Bilal natiimud olub ağılaya-ağılaya camaatın yanına döndü. Şeir:

Darda ki, binayi-şar' viran oldu,

Cam'ıyyati-İslam parişan oldu.

Vermişdi falak muradımız lütf qılıb.

Guya ki, bu lütfdan paşiman oldu.¹⁴

Rəsulallahın xəstə olduğu ərəfədə Ondan xəbər gəldi ki ; "Əbu Bəkri-Siddiq imam olub camaata namaz qıldırırsın".¹⁵

Yenə bir gün Rəsulallah : "Bir əlini həzrəti Əlinin çiyninə, digər əlini də Fazl bəni Katifənin çiyninə qoyaraq evdən çıxıb camaatla namaza getdi".¹⁶

Əsərdə dahi mütəfəkkirin qısa olaraq toxunduğu camaatla namaz anlayışı istər "Qurani- Kərim"də, istərsə də hədisi şəriflərdə öz əksini geniş olaraq tapmışdır. Əsərdə camaatla namaz anlayışına qısa nəzər saldıqdan sonra İslamiyyətdə bu məsələyə hansı prizmadan baxıldığına qısa nəzər salaq:

"Camaat", "birlik" və "toplanma", "bir araya gəlmə" deməkdir. Camaat namazı; bir araya gələn müsəlmanların bir imama uyaraq toplaça etdikləri namaza deyilər. "Dinin dirəyi" olaraq təyin olunan və İslamın beş şərtindən biri olan beş vaxt namazın, İslamın camaata verdiyi əhəmiyyətdən ötür, toplaç olaraq əda edilməsi lazımdır.

Əhli-i Beyt : "Hədiqə-tüs-süəda" əsərinin bir çox hissəsində həzrəti Peyğəmbərin saf və pak olan ailəsindən, Əhl-i Beytindən xəbər verməkdədir. Belə ki, "Fəzl bəni Abbasdan rəvayət edir ki, Rəsulullah (s.a.s) xəstə olduğu bir gün mübarək başını bağlayaraq mənim əlimi tutdu və biz otaqdan çıxdıq. Sonra Rəsulullah minbərdə qərar tutaraq üzünü Bilala çevirdi : "Xəbər et xalq toplansın, onlara vəsiyyət edim ki, bu mənim axırncı vəsiyyətimdir". Bilal səslənərək bütün xalqı topladı və Rəsulallah xalqa : "Ey İslam camaatı, mənim əcəlim yaxındır. Ey qövmüm ! Heç bir peyğəmbər dünyada əbədi qalmamışdır ki, mən də qalam". Və başqa bir rəvayətdə isə: "Ey qövmüm, sizə təbliği əmr etdim və onu qurtuluşunuza səbəb qıldım və bəlalara düçar oldum. İndi halallıq almaq zamanıdır. Kimin məndə haqqı var alsın və kimin nə sualı varsa versin, versin ki, cavablandırım ki, ağıllarda şübhə qalmasın. Sizə iki şey əmanət edirəm : biri Allahın kitabı, biri də Əhli-Beytimdir"¹⁷.

¹⁴ Yenə orada. səh 113.

¹⁵ Yenə orada. səh 114.

¹⁶ Yenə orada. səh 114.

¹⁷Yenə orada. səh 112.

Həzrəti Əli (r.a) və ailəsi də Əhl-i Beytdəndir. Ənəs bəni Malikin rəvayətinə görə: Həzrəti Peyğəmbər (s.ə.v), altı ay boyunca Fatimənin qapısının qarşısından keçdiyində, səhər namazına gedərkən, "Ey əhli beyt namaz, namaz..." demiş və "Əhzab" surəsinin otuz üçüncü ayətini oxumuşdur.

İbadət : Füzulinin bir çox əsərində İbadət ön planda olmuşdur. Belə ki, "Hədiqətü-s-süəda" əsərində dahi mütəfəkkir Əyyubun (əs.) Allaha qarşı ibadət və itaətdə əzmkarlığına diqqət çəkməkdədir: "Rəvayətdir ki, səbr qəhrəmanı Əyyub (əs) öz cəmiyyətinə peyğəmbər olaraq göndərilmişdir. Səhər-axşam ümməti və Allaha ibadətlə məşğul olan həzrəti Əyyub, Rəbbinin bir imtahanına məruz qalmış, bütün sərvətini, uşaqlarını itirdiyi kimi şeytanın özünə müsəllət olması nəticəsində ürəyi və dili xaric bütün bədənində çibanlar çıxmış, iltihablı yaralar açılmış, yaralarına qurdlar dolmuş və bədənini pozulub iy verməyə başlamışdı. Lakin heç bir zaman səbrini və Cənab-ı Haqqa bağlılığını itirməmişdir. Çox uzun sürən bu çətinlikli dövrdən sonra səbriylə imtahanı qazanan Əyyuba (əs.) : həzrəti Cəbrail (əs.) Cənab-ı Haqdan gəlib ona belə dedi: "Ey Əyyub, bir müddətdir ki, dəhşətli xəstəliyə düşər, nemətlərimdən uzaqsan. Amma səbrinlə dərdu-bəlaya üsyan etmədin. Sonra Əyyub (əs) ayağını yerə vurmuş, fışqıran su qaynağından yuyunub içərək köhnə səhhəti və gözəlliyinə qovuşmuşdur. Ümumiyyətlə qəbul edildiyinə görə bu imtahana uğradığı sırada yetmiş yaşında olan Hz. Eyyub, şafa tapdıqdan sonra iyirmi il daha yaşamışdır"¹⁸.

Əsərdə dahi mütəfəkkirin qısa olaraq toxunduğu ibadət anlayışı istər "Qurani- Kərim" də istərsə də hədisi şəriflərdə öz əksini geniş olaraq tapmışdır. Əsərdə ibadət anlayışına qısa nəzər saldıqdan sonra İslamiyyətdə bu məsələyə hansı prizmadan baxıldığına qısa nəzər salaıq:

Tapınmaq, qulluq etmək, itaət etmək, boyun əymək. Niyyyətə bağlı olaraq edilməsində savab olan, Cənabı Haqqa yaxınlıq ifadə edən və xüsusi bir şəkildə edilən itaət və hərəkətlərdən ibarətdir. Bu, bizi yoxdan var edən, bizə saysız nemətlər bəxş edən uca Allahu təzim (ululamak, ucaltmaq) məqsədiylə güdən bir qulluq vəzifəsidir.¹⁹

¹⁸ Yənə orada. səh 72.

¹⁹ Elmalılı Həmdü Yazar, "Haqq Dini Quran Dili", İstanbul 1935, I, 95.

Bu vəziyyətə görə ibadət, Cənab-ı Allaha qarşı göstərilən hörmət və hörmətin ən yüksək dərəcəsini ifadə edir. Ən geniş mənada ibadət, Allahın məmnun və razı olduğu bütün hərəkət və davranışları əhatəsinə alır. İslamda ibadət, tək Allah üçün edilir. Peyğəmbər və ya digər insanlar üçün ibadət əsla ola bilməz “Qurani Kərim”də, yer üzündəki bütün insanlar üçün bu çağırışda olurlar: "Ey iman edənlər! Sizi və sizdən əvvəlkiləri yaradan Rəbbinizə qulluq edin. Ümid edilir ki, çəkinərsiniz".²⁰

Kəramət: Məhəmməd Füzuli “Hədiqətüs-süeda” əsərinin bəzi yerində, xüsusilə “Əhl-i Beytin Şama aparılması bəyanıdır” xatiməsində də həzrəti Hüseynin mübarək başı kəsilib əvvəlcə Harrana aparıldı. Elə bu ərəfədə orada olan Yəhya adlı bir Yəhudi öz camaatı ilə oraya toplandı. Yəhya qanlar içində olan başdan: “Zalımlar nələrə düçar olacaqlarını lap yaxında anlayacaqlar”²¹ səsinə eşitdi. Yəhya çox mütəəssir oldu və “Bu kimin başıdır?”- deyər soruşdu. Dedilər: “Əli oğlu Hüseynin başıdır ki, onun cəddi Məhəmməd və anası Fatimədir”²². Yəhya bu kəramətdən təsirlənib iman etdi. Şair bu məqamı belə tərənnüm etmişdir. Şeir:

Kəraməti-nəsəbi-Mustəfa degil məxfi,

Nə bak ana həsəd əhli əgər nəzər qılmaz.

Nə tirədir dili-əhli-həsəd ki, möcüzə-Al

Yəhuda eylər əsər, anlara əsər qılmaz.²³

Rəvayət olunan başqa bir kəramət isə “Həzrəti Hüseynin mübarək başını Şimiri-Zilçövşən Mosul diyarına yaxınlaşdıqda Şimiri-Zilçövşən xəbər yolladı ki; “Mosul valisi xalqı toplayıb mərasimə hazırlaşsınlar”. Mosul valisi də; “müxalif qüvvələr var fəsad şıxma ehtimalı var, yaxşısı budur ki, mərasim şəhərin kənarında olsun”. Zalim Şimir də deyilənlərdən qorxaraq şəhərin kənarında məskən saldı. O, həzrəti Hüseynin başını bir daşın üstünə qoydu. Sonra gördülər ki; “O, mübarək başdan bir damla qan səhrada daşa düşdü, yaqut kimi parlağağa başladı və hər il Məhərrəm ayında o qan cuşə gəldi və imam Hüseynə əza ilə məşğul oldu”. Əbdülməlik vali olduğdan sonra o daşı götүzdürdü. Amma onun yerinə “Məşhədi-Nöqtə” deyib ziyarət edərlər”. Şeir:

²⁰ Bəqərə surəsi, 2/21.

²¹ Şüəra surəsi 26/227.

²² Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Səh 350. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005.

²³ Yəni orada. səh 350.

Girdin, ey əhli-sitəm, bir qana kim, hər qətrəsi,
 Daşa damsa ta əbəd daşdan çıxar yaquti-tər.
 Könlünü daşdan betər dersəm rəvadır, nişə kim,
 Daşa təsir eylər ol qan, könlünə qılmaz əsər.

Kərbəla: Kərbəla da baş vermiş qanlı hadisəyə "Hədiqətü-s-süəda" əsərinin bir çox yerində rast gəlmək mümkündür. Belə ki; "Həzrəti Rəsulallahın vəfatından sonra həzrəti Fatimə təbəssüm etməmiş, həyatından da qəm-kədər uzaq olmamışdır. İş o qədər ciddi olmuşdur ki, Mədinə xalqı: Ey Rəsulallahın qızı! Ya gündüz nalə çək, gecə dincəl, ya gecə matəm tut, gündüz dincəl ki, xalq bir az dincəlsin.

Həzrəti Fatimə xalqın istəyini qəbul edib gecələri dincəlib gündüzləri ahu-fəqan edib ciyərləri dağlayardı. İmami Cəfəri Sadiqdən nəql olunur ki, ağlamaqda ifrat beş nəfərdən uzaq olmuşdur. Yaqubun Yusif üçün, Yusifin də Yaqub üçün pərişan olub ağlaması; Həzrəti Fatimənin Rəsulallah üçün; bir də İmam Zeynəlabidinin Kərbəla hadisəsində qırx il qəm-kədər içində olması."²⁴ Şair Kərbəla faciəsində Əhli-Beytin əzaba, işgəncəyə, xəyanətə və zalımlara əsir olmasını geniş bir şəkildə tərənnüm etmişdir. Şeir:

Düşdükcə yadımə ələmi- dəşdi-Kərbəla,
 Könlüm fəğanü naləyə biixtiyar olur.
 Gəldikcə yadimə ləbi-xüşki-şəhi-şəhid
 Biixtiyar çeşmi-tərim əşkbar olur.
 Əyyam üçün bəlalərə salmışdürür bəni,
 Bən gördüğüm bəlaləri kim görsə zar olur.²⁵

"Şavahidün-Nübüvvət"də qeyd olunmuşdur ki, "bir səfərdə həzrəti - Mürtezanın yolu Kərbəlaya düşmüşdür. Həzrəti Mürtəza orada ağlamağa başladı və buyurdu ki, bu yer öldürüləcək olan Əli-Abanın şəhidlərinin yeridir. Səhabələr bunun nə demək olduğunu soruşduqlarında: "Bu yerdə bir tayfa öldürüləcək ki, sual-cavabsız behiştə (Cənnətə) daxil olarlar". Və bundan artıq heç bir şey demədi. Və heç kim bu sirrin həqiqətini anlaya bilmədi. Ta o zamana qədər ki, Kərbəla faciəsi baş verdi."²⁶

²⁴ Yəne orada. səh 139.

²⁵ Yəne orada. səh 139.

²⁶ Yəne orada. səh 154.

Kərbəla hal-hazırda İraq ərazisində olan bir şəhərdir. Kərbəlanı əhəmiyyətli edən həzrəti Məhəmmədin (s.ə.v) nəvəsi, həzrəti Əlinin oğlu üçüncü həzrəti Hüseynin 680 -də Əməvi xəlifəsi Müaviyə oğlu Yezidin əsgərləri tərəfindən Kərbəlada şəhid edilməsidir. Bu insanlığa sığmayan qırğın tarixə "Kərbəla hadisəsi" olaraq keçmişdir. Kərbəla hadisəsi aradan əsrlər keçsə də unudulmayacaq qədər dərin, mənalı və ibrətvericidir. Kərbəla, yaxşı ilə pisin, zalım ilə məzlumun, lənətli ilə müqəddəsin, qaranlıq ilə aydınlığın mübarizəsidir.

Qiyamət: "Hədiqətüs-süəda" əsərində İmam Hüseynə qarşı münasi-bətdən söhbət açarkən: Mərvan Vəlidə: "Ey Velid, Hüseyni həbs etməyində xəta etdin". Vəlid isə: "Ey Mərvan, haşa ki, mən Hüseynə qəsd edəm. Əgər mənə Məşriqdən Məğribədək (gündoğandan- günbatana) hər şey versələr belə razı olmaram ki, ona zərər gəlsin. Yoxsa Ruzi-Məşhərdə (Axirətdə) Mustafadan və Mürtəzadan xəcalət çəkmək nəsim olar və əlbəttə bu gün Əhli-Beytə əziyyət edən Qiyamətdə rəzil-rüsvay olar". Şeir:

Xuni-Ali-Mustəfa tökməz müsəlmanam deyən,

Qesdi-Əhli-Beyt qılmaz əhli-imanam deyən.

Adət etməz kəndüyə Ali-Məhəmməd büğzünü,

Ruzi-Məhşər talibi-tövfiqi-qüfranam deyən.²⁷

"Rəvayətdir ki, Kərbəla faciəsi ərəfəsində Cəbrail (əs.) həzrəti-Rəsulun xidmətinə gəlib dedi: "Ya Rasullullah, Allahdan əmr var və sənə də razılığın olsa, Kufə şəhrini Lut qövmünün halına gətirim". Həzrəti-Rəsul dedi: "Ey Cəbrail, mənim səbrim digər nəbilərdən²⁸ artıqdır. Səbr edərim, Qiyamət günü şiddətli əzabla onlardan intiqam alacam". Cəbrail dedi: "Ya Rasullullah, hökmdür ki, bu zalımları əzab mələkləri odda cəzalandıracaq"²⁹.

Qurban: "Hədiqətüs-süəda" əsərinin "Bəzi Ənbiyai-İzamin və Rəsüli-Kiramın Surəti-Əhvalı" babında qeyd olunan əsas məsələlərdən biri də həzrəti həz. Adəmin (əs) ilk müsübəti olan oğlu Habilin qardaşı Qabi tərəfindən qət olunmasıdır. Rəvayətdir ki ; "Həz. Adəm (əs) və həz.

²⁷ Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Səh 205. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.

²⁸ Qərbli araşdırıcılar, nəbi sözünün İbranicə "nabbi" sözündən gəldiyini qəbul edirlər. Halbuki "nəbi" sözü həm şəkil həm də kök mənasi etibarı ilə tamamilə ərəbcə bir sözdür. Nəbi sözü, Quranda peyğəmbərləri ifadə etmək üçün istifadə edilmişdir. "Onlara gələn hər nəbi ilə lağətdilər" (əz-Zuxruf, 43/7).

²⁹ Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Səh 372. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.

Həvvanın tövbələri qəbul olunduqdan sonra iyirmi dəfə Həvva anamız hamilə oldu. Bu hamiləlikdən bir dəfə oğlan bir dəfə də qız olmuşdur. Adəmin (əs) şəritinə görə hər doğulan qız o biri hamiləlikdən dünyaya gələn oğlanla evlənirdi. Bu adət belə davam edərkən Habil İqlimə ilə Qabil isə Yahuda ilə evlənməli idi. Qabil öz həmzadı İqlimə ilə evlənmək istədi və atasının şəritinə qarşı çıxdı. Adəm (əs) : "Əgər mənim buyurduğuma razı deyilsənsə, Onun əmrinə razı olmalısan. Allaha bir qurban təqdim etmələrini söyləmiş, cütçü olan Qabil, saralmış bir dəstə sünbül, Habil isə çoban olduğuna görə heyvan təqdim etmiş. Kimin qurbanı qəbul olarsa İqliməni O alsın." Qabil həddindən artıq simic olduəuna görə sünbüllər arasında dolğun birinə rast gəlincə ona qıya bilməyib özü yemiş. Habil isə, qurban olaraq ən gözəl dəvəsini təqdim etmiş. Bu vəziyyətdə, Habilin qurbanı qəbul edilməsi ancaq Qabilinki qəbul edilməmiş. Buna hirsələnən Qabil, qardaşını öldürmüş.³⁰

Tövbə: Hədiqətüs-süəda" əsərində Füzuli ilk olaraq əsərin birinci babının "Bəzi Nəbilər və Rəsullar" fəslində həz. Adəmin (əs) peşiman olaraq tövbə etməsinə toxunaraq : "Adəmin tövbəsi qəbul olub, duası icabət (qarşılıq) gördü".³¹

"Adəm başqa bir müsibəti isə oğlu Habilin qətl olunmasıdır. Təfsirçilərdən rəvəayət olunur ki, Adəmin tövbəsinin qəbul olunmasından sonra Həvva Adəmdən iyirmi dəfə hamilə olmuş və hər bətnin qız övladı digər bətnin oğlan övladı ilə evlənmişdir".³²

Əsərdə dahi mütəfəkkirin qısa olaraq toxunduğu tövbə anlayışı istər "Qurani- Kərim" də istərsə də hədisi şəriflərdə öz əksini geniş olaraq tapmışdır.

Şəhidlik: Füzuli "Hədiqətüs-süəda" əsərinin fərqli-fərqli bablarında istər digər peyğəmbərlərin dövründə, istər islamıyyətdə, istərsə də Əhli-Beytin mübarizəsində şəhidlik mövzusuna ətraflı toxunmuşdur. Dahi mütəfəkkir ilk olaraq əsərin ilk babında həz. Adəm (əs) oğlu Qabilin Habilə şəhid etməsi məsələsinə toxunaraq məsələyə geniş aydınlıq gətirmişdir. Belə ki; "Həz. Adəm (əs) Habilin şəhid edildiyini həz. Cəbraildən (əs) eşitdikdən sonra

³⁰ Yenə orada. səh 40.

³¹ Yenə orada. səh 38.

³² Yenə orada. səh 39.

oğlunun qəbrinin ona göstərilməsini istədi. Cəbrail (əs) Habilin qəbrini ona göstərdikdən sonra həz. Adəm (əs) “Ya Rəbb, Qabil sənin hökmündən qaçmış və mənim hörmətimi tutmamış, bu məzlumu qətl etmiş, cəzasını ver” deyərək dua etmişdir.³³ Şair bu hadisəni nəql edərkən məsələyə aydınlığı həz. Rəsulullahın nəvəsini misal gətirərək fikrini bildirmişdir. Şair; “Ey əzizlər, hərgah ki, Adəmin hörmətini tutmayan oğluna əzab haqq olubsa, onda həz. Rəsulullah ki, Adəmdən üstündür və şərəflidir, onun övladlarını həz. Hüseyini (r.a) şəhid edənlər də əzab haqq olacaqdır”. Şeir:

Möhnəti-Adəm degil manədi-ənduhi-Hüseyn,

Filməsəl bir şö'lədir bərqi-bələdan ol şərər.

Əşrəfi-xəlqi-cəhanın əksəri-övladını

Qətl edən dünyadəvü üqbadə olmaz bəhrəvər³⁴.

Həzrəti Hüseyinə (r.a) qarşı edilən haqsızlıqlara baxmayaraq O, bütün bunlara sinə gərmiş şəhid olarkən belə “Biz Allaha aidik və qayıdışımız da onadır”³⁵ ayətini oxuyaraq zalimlərin üzünə haqqı hayqırmışdır.

³³ Yenə orada. səh 40.

³⁴ Yenə orada. səh 41.

³⁵ Bəqərə surəsi, 2/155.

ƏDƏBİYYAT

1. Buxari, Təfsir, Rəhman 1, 2, Bedu'l-Halk 8, Tövhid 24; Müslüm, İman 180, (296); Tirmizi, Cənnət 3, (2530).
2. Buxari, Bed'ül-Halk 8, Təfsir, Səcdə 1, Tövhid 35; Müslüm, Cənnət 2, (2824); Tirmizi, Təfsir, (3195).
3. Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M.Füzuli. "Hədiqətü-süəda". Bakı, "Gənclik", 1993.
4. Quran, Bəqərə surəsi, 2/25-35
5. M. Füzuli. "Hədiqətü-süəda". Bakı, Gənclik.1993 (Giriş: Ə. Səfərli)
6. Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Bakı, Ön söz. Ə. Səfərli "Şərq-Qərb", 2005.
7. Füzuli. Seadete erenlerin ve ya Kərbela şəhitlərinin bəhçəsi. Çağdaş türk dilinə çevirən və nazmə çəkən Mehmet Faruk Gurtunca. İstanbul. 1970. 1980,
8. Bəqərə surəsi, 2/25
9. Əl-İsfahani, əl-Müfrədât, 267 vd.; ət-Tahtavi, Haşiyyə 'ala Meraki'l-Felah, Misir 1970, 516 vd.
10. Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M. Füzuli. "Hədiqətü-süəda" (Ön söz). Bakı, "Gənclik", 1993, s. 3-20.
11. Füzuli M. "Hədiqətü-süəda" (müasir əlifbaya tətbiq edən Həsən Məcizadə Savalan, elmi redaktor Mirza Rəsul İsmayilzadə). Qum, 1374 (1995).
12. İbn Humam, Kitabul-Musayərə, İstanbul 1979, s. 265
13. M. Füzuli. "Hədiqətü-süəda". (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərli, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.
14. Mevdudi, Tefhimul-Qur'an tərc. İstanbul 1983, IV, 370.
15. Cavad Heyət Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. Bakı, "Yazıçı", 1993.
16. Camal Sofuoğlu, Qədirxum məsələsi, AÜİFD, XXVI, Ankara 1983, 468.
17. Hoseyn Vaiz Kaşefi. Rövzat oş-şöhədə (daşbasma çapı). Azərbaycan MEA Əİ, XIV-157.
18. Məcəmaul-Bəyan, III, 223; Dairətü'l-Maarifü'l-İslamiyyə əş-Şiə, 37; Vahidi, 'Əsbabun-Nüzul', 115.
19. Elmalılı Həmdi Yazır, "Haqq Dini Quran Dili", İstanbul 1935, I, 95.
20. M. Füzuli. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005 (Giriş: Ə. Səfərli)

XÜLASƏ

Bu məqalədə müəllif Füzulinin İslami dəyərlər və anlayışlar mövzusunə toxunmuş, "Hədiqətüs-süəda" əsərində bəzi İslami dəyərlər haqqında ətraflı bilgi vermişdir.

Məqalədə "Hədiqətüs-süəda"-nın əsas mövzularından olan İslami dəyərlər və anlayışlar mövzusunə geniş yer verilmiş, əsərin İslami dəyərlər mövzusunun müxtəlif epizodları təhlil edilmişdir.

Açar sözlər : Şəhidlik, Cənnət, Kərbəla, Aşurə, Beyət

RESULT

In this article the author has touched the subject of Fuzuli's Islamic value conceptions and gave detailed information about some Islamic values in "Hadigatus-suada".

In the article Islamic values and conceptions which are the main subjects of "Hadigatus-suada" and some episodes of Islamic conceptions were analyzed.

Key words: Martyrdom, Paradise, Karbala, Ashure, Beyat (confirmation).

РЕЗЮМЕ

В этой статье всесторонне раскрываются некоторые ценности ислама-произведения «Хадигатис-Сюада» затрагиваются темы исламских ценностей автора Физули.

В статье «Хадигатис-Сюада» анализируются различные эпизоды тематических ценностей ислама, даётся широкое место теме исламских ценностей и понятий.

Ключевые слова: шахидство, джаннет (рай), Кербела, ашуре, бейат.

ƏRƏB DİLİNDƏ SAY ANLAYIŞI

Dəmir Qurbanəli oğlu SÜLEYMANOV

Bakı Dövlət Universitetinin

Şərqşünaslıq fakültəsi

İl tarixlərinin ifadə edilməsi

Ərəb dilində illər miqdar sayı ilə ifadə edilir: سنة və عام il sözləri miqdar sayından əvvəl gələrək onunla izafət əmələ gətirir, həm də mürəkkəb sayı təşkil edən tərəflərin hamısı yiyəlik halda olur. Məsələn:

1960-cı il hadisələri

حادثة سنة ألف وتسعمئة و سكين

1226-cı ildə

في سنة ألف و مئتين وست وعشرين

Sıra sayları.

Sıra sayları miqdar saylarından aşağıdakı qaydalar üzrə düzəlir:

1. Birinci-onuncu bəzi xüsusiyyətləri nəzərə alınmaqla miqdar saylarından فاعل forması üzrə düzəlir. Xüsusiyyətlər isə bunlardır:

a) Birinci sözü müzəkkərdə أول, müənnəsdə أولى ilə ifadə edilir: mürəkkəb sırası saylarında bunların əvəzinə müzəkkərdə الحادي / حاد , müənnəsdə isə الحادية / حادية işlənir.

b) Altıncı sözü سادس kökündən düzələrək سادس olur.

Sıra sayları sifət xüsusiyyətlərinə malik olduğu üçün müənnəsdə qəbul edir.

c) İkinci sözündə ثنى kökü əsas götürülür. (təsniyə sözü də bu sözdən götürülmüşdür) və yuxarıdakı formaya uyğunlaşdırılır: nəticədə müzəkkərdə الثاني / ثان, müənnəsdə اثنائية olur.

Beləliklə birinci-onuncu aşağıdakı kimidir.

	مüzəkkər
Birinci	الحادي / حاد أول
İkinci	الثاني / ثان
Üçüncü	الثالث
Dördüncü	الرابع
Beşinci	الخامس

	Мүənnəs
	حادية / أولى
	ثانية
	ثالثة
	رابعة
	خامسة

Altıncı	سادس	سادسة
Yeddinci	سابع	سابعة
Səkkizinci	ثامن	ثامنة
Doqquzuncu	تاسع	تاسعة
Onuncu	عشر	عاشرة

2. On birinci-on doqquzuncu sıra saylarında onluq dəyişmədən qaldığı halda, təkliklər فاعل formasını alır. Müvafiq miqdar saylarında olduğu kimi, burada da mürəkkəb sayın tərəfləri bütün hallarda (ə) saiti ilə bitir (hallanmır):

Müzəkkər	Müənnəs
On birinci حادي عشر	حادية عشرة
On ikinci ثاني عشر	ثانية عشرة
On üçüncü ثالث عشر	ثالثة عشرة

Müəyyənlikdə yalnız təkliklər artıqlı qəbul edir. Məsələn:

On beşinci الخامس عشر \ الخامسة عشرة

3. İyirmincidən etibarən onluq, yüzlük, minlik və s. miqdar sayları dəyişilmədən sıra sayı kimi işlədilir. Məsələn:

İyirminci عشرون və ya عشرون
Yüzüncü المائة və ya مائة

Mürəkkəb sıra saylarında da təkliklər فاعل formasını alır. Məsələn:

197-ci otaq: الغرفة التسعون والسابعة

Birinci-onuncu sıra sayları zərf kimi işlədildikdə aşağıdakı şəkilləri alır:

Birinci	أولاً
İkinci	ثانياً
Üçüncü	ثالثاً
Dördüncü	رابعاً
Beşinci	خامساً
Altıncı	سادساً
yeddinci	سابعاً
Səkkizinci	ثامناً
Doqquzuncu	تاسعاً
Onuncu	عاشراً

Miqdar saylarının əlavə kimi işlədilməsi.

Öyrəndiyimiz kimi 1 və 2 saylarını çıxmaq şərti ilə miqdar sayları bir qayda olaraq isimlərdən əvvəl gəlir, onları yiyəlik hal (3-10-100 və daha artıq), ya da təsirlik hal (11-99) vasitəsilə idarə edilir.

Miqdar saylarının bəzi başqa xüsusi işlədilmə yolları da vardır ki, bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

Miqdar sayları təkcə isimlərdən əvvəl deyil sonra da işlənə bilər. Aid olduğu isimdən sonra gələn miqdar sayı əlavə xüsusiyyətini kəsb edərək təyinlənən isimlə hal, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlikdə uzlaşır. Lakin tərəflər burada da əks cinsdə olur, həm də miqdar saylarının əsas işlədilmə üslubundan fərqli olaraq 11-99, 100 və daha artıq olan sayla əlaqədar isim təkdə deyil cəmdə işlənir.

Müqayisə edək:

Əsas üsul

سبع سنوات

Yeddi il

ثمانية جنود

Səkkiz əsgər

Əlavə

سنوات سبع

(naməlum) yeddi il

جنود ثمانية

(naməlum) səkkiz əsgər

11-99 mürəkkəb saylarında, müvafiq sıra saylarında olduğu kimi, yalnız təklilər artikl qəbul edə bilər.

Məsələn:

Əsas üsul

اربع عشرة دولة

14 dövlət

(məlum) 14 dövlət

Əlavə

دول اربع عشرة

(naməlum) 14 dövlət

الدول الاربع عشرة

Mürəkkəb miqdar saylarının digər növlərində sayların hamısı artikl qəbul edə bilər. Məsələn:

Əsas üsul: 24 dövlət

124 dövlət

Əlavə (artikli olduqda) (məlum) 24 dövlət

اربع وعشرون دولة

مئة واربع وعشرون دولة

الدول الأربع والعشرون

(məlum) 124 dövlət

الدول المئة والأربع والعشرون

Digər təyini söz birləşmələrində olduğu kimi, bu növ birləşmələr də sifət və işarə əvəzliyi ilə təyin edilə bilər. Məsələn:

العجائب السبع المشهورة
هذه العجائب السبع المشهورة

Məşhur yeddi möcüzə
Bu məşhur yeddi möcüzə

Haqqında danışdığımız birləşmələr diftant vəziyyətdə də işlədilə bilər. Məsələn:

عجائب الدنيا القديمة السبع	Qədim dünyanın
yeddi möcüzəsi	عجائبها السبع المشهورة
(onun) məşhur yeddi möcüzəsi	

Miqdar sayları sayılan isimdən əvvəl gəldikdə də artıql qəbul edə bilərlər ki, bu da həmin say haqqında irəlicədən danışılıb-danışılmamasından oxucuya və ya dinləyiciyə bəlli olub-olmamasından asılıdır. Məsələn:

Naməlum	məlum
ثلاثون سنة	حرب الثلاثين سنة
30 il	30 illik müharibə

مائة عام	حرب المائة عام
100 il	100 illik müharibə

Göründüyü kimi, miqdar sayları artıql qəbul etməsinə və hallanmasına baxmayaraq, öz əvvəlki idarəetmə xüsusiyyətlərini (təsirlik hal-birinci misalda, yiyəlik hal ikinci misalda) saxlanmışdır.

3-10 göstərilən miqdar saylarından nisbətən fərqlənir: burada sayılan isim həm cəmdə yiyəlikdə, həm də cəmdə təsirlikdə olur. Məsələn:

الأربعة طلبية	(məlum) dörd tələbə
السبع سنوات	(məlum) yeddi il

Hallanma zamanı yalnız birinci tərəf dəyişir. Məsələn:

خلال السبع سنوات	(məlum) yeddi il ərzində.
------------------	---------------------------

Kəsir sayları.

Kəsir sayları sıra saylarını təşkil edən kök samitlərindən aşağıdakı şəkildə düzəldir:

1) Surəti 1 və məxrəci 3-10 olan kəsir sayları فُعلْ / فعلْ modeli üzrə düzəldir. Məsələn (sağdan sola):

خُمْسٌ / خُمُسْ	ثُلُثٌ / ثُلُثْ
سُبْعٌ / سُبْعْ	رُبْعٌ / رُبْعْ
تُسْعٌ / تُسْعْ	ثَمْنٌ / ثَمْنْ

bu formaya tabe olmayıb نصف yarı sözü ilə göstərilir.

2) Surəti 2 və məxrəci 3-10 olan kəsir sayları فُعْلٌ / فُعْلٌ kəsir sayı formasının təsniyəsi ilə göstərilir: فُعْلان / فُعْلان məsələn:

خمسان / خمُسان : تسعان / تسُعان
ثلثان / ثلُثان

3) Surəti və məxrəci 3-10 olan kəsir saylarında surət ە-li miqdar sayı şəklini alır və ondan sonra gələrək افعال formasını alan məxrəclə izafət əmələ gətirir. Məsələn:

اربعة أخماس : سبعة أعشار
ثلاثة أرباع

4) Tamlı kəsir sayında tam ە-li miqdar sayı şəklini alır və kəsrlə و bağlayıcısı ilə əlaqələndirilir. Məsələn:

ه خمسة وسبعان : تسعة وثلاثة أعشار
ستة وثلاثة أرباع

5) Qalan kəsir sayları təsviri yolla جزء (ajzə) hissə + من və ya المئة (fi-l-miəti) yüzdə sözlərinin köməyi ilə aşağıdakı şəkillərdə ifadə olunur. Məsələn:

سبعة اجزاء من خمسة عشر جزءا
تسعة اجزاء من خمسة وعشرين جزءا
أربعة اجزاء من خمسة وثلاثين جزءا
سبعة عشر عدد صحيح وتسعة وثلاثون في المائة

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Məmmədov Ə. C. Ərəb dili, Bakı, 1958.
2. Məmmədov Ə. C. Ərəb dili, Bakı, 1971.
3. Məmmədov Ə. C. Ərəb dili, Bakı, 1998.
4. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963.

РЕЗЮМЕ

ПОНЯТИЕ О ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Д.Г.Сулейманов

В статье показывается, что имена числительные в арабском языке делятся на две части, как и на других языках: числительные порядковые и числительные количественные. Место и роль числительных на этом языке показывается на данных примерах.

RESUME

CONCEPTION OF THE NUMERALS IN THE ARABIAN LANGUAGE

D.Q.Suleymanov

In the article it is shown that, as in other languages, in Arabic numerals are divided into two parts too: ordinal numeral and cardinal numeral. The situation and role of numerals in Arabic is shown by the use of given examples.

İCTİMAİ SƏRMAYƏ VƏ İŞDƏ CİNSİYYƏT

Monirə Əli qızı MÖHSÜNZADƏ

AMEA-nın akad. Z.M.Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutu, dissertant

İctimai (sosial) sərmayə (kapital, resurs) geniş miqyasda toplumda sağlamlığı yaratmaq, orqanların (təşkilatların) güclənməsi və sivil toplumun yaranması üçün vacib sərvət kimi qəbul edilmişdir. Cimz Kolmən, Robert Putnam, Tedi Skpuol ictimai sərmayəni və işdə kollektivçiliyi “demokratik cəmiyyətin sağlam özülü” kimi qələmə verirdilər (10, s. 30-36-45). Bu məqalə cinslərin (qadın və kişi) ictimai sərmayənin yaranmasında, onun funksiyalarının və üstün cəhətlərinin öyrənilməsində və eləcə də, ictimai sərmayə məfhumunun idarəetmənin genişlənməsindəki rolunu və mövqeyini araşdırır.

Bu mövzu ilə bağlı ədəbiyyatlarda belə göstərilir ki, ictimai sərmayə orqanik davranışda önəmli bir amildir, həmçinin ictimai sərmayənin toplayıb işlədilməsi cinsiyyətlə bağlıdır. Tədqiqatda qadınların vəzifədə yüksəlmələri uğrunda təşəbbüsləri və onunla bağlı imtiyazlarının onların ictimai sərmayəni əldə edə bilməməkləri üçün qarşısının alınmasından bəhs edilir.

İctimai sərmayə (sosial kapital)

Dünya bankı ictimai sərmayəni “ictimai strukturlardan asılı olaraq şəxslərlə müəssisə arası əlaqələr və qaydalar kimi izah edir” (6, s. 56). Bu məfhum sosial şəbəkələr vasitəsilə yaranan bütün qurumların ortaq dəyəri və qarşılıqlı etibarından, informasiya və əməkdaşlıqdan asılıdır. Halbuki fiziki sərmayə maddi əşyalara aid olub və şəxslərin malik olduqları xüsusiyyət və bacarıqlardan ibarətdir. “İctimai sərmayə fərdlər və ictimai şəbəkələr arasındakı əlaqələr, qarşılıqlı qaydalar və bunnların doğurduğu güvənmədən (etimad) ibarətdir” (5, s. 19).

Kohn ilə Prusak belə deyirlər: “İctimai sərmayə fərdlərin fəal əlaqələndən təşkil olunur ki, güvənmə, qarşılıqlı dərkətmə və ortaq dəyərlərdən və

insani şəbəkələrin üzvləri və toplumları yaxınlaşdırən və əməkdaşlıq imkanını yaradan davranışlardan ibarətdir" (4, s. 27). Başqa sözlə desək, ictimai sərmayə bir müəssisədə ortaqların məqsədlərə çatmaq istəyən insanların birləşməsindən artıq bir şey yaradır. İctimai sərmayə əməkdaşlıq, öhdəlik, informasiyanın paylanması və qarşılıqlı etimadı yaradır. Həm də, orqanda (təşkilatda) iştirakı yüksəkdir ki, bu da şəxsin fəaliyyətinin faydasını çoxaldır. Şəxsin ictimai qruplar və orqanların məqsədlərinə çatmaq üçün ictimai əlaqələrdən yararlanmaları zəruridir.

İctimai sərmayə güvənmə, qarşılıqlı əlaqələr nəticəsində artan güclü şəbəkələr və qaydalar vasitəsilə yaranır. Həmçinin təcrübə fərdlər və kollektivlər arasındakı etimad, ictimai əlaqə və informasiya paylaşmasını asanlaşdırır. Güvənmə ictimai sərmayənin təşəkkülündə əsas amildir və güvənmə vasitəsilə uğurlu əlaqələr yaradır. Etimadın yaranması ictimai sərmayənin törəməsi deməkdir.

İş mühitində ictimai sərmayə

Keçmişdə ictimai sərmayə ancaq fərdlər və kollektivlər haqqında işlədilir, amma hazırda bütün təşkilatlar, orqanlar bu təhlilə daxil edilmişdir. Bu məfhumun müxtəlif amilləri orqanik teoremlərdə uzun müddət mövcud olmuşdur, ancaq iş mühitində ictimai sərmayənin əlaqəsinə aid bu tapıntıların ən yaxşısı Bertin teoremidir ki, "ictimai sərmayəni struktur şəbəkələrdə və ya fərdlərdə struktur şkafların sayı ilə əlaqədar bilir. Struktur şkaflar teoremi iş mühitində ictimai sərmayə ilə iş irəliləyişi arasında olan əlaqəyə aid bir baxışdır" (1, s. 38). Bertin iqtisadi modellərin araşdırılması ilə bu nəticəyə gəlir ki, bazar quruluşundakı çətinliklər davamlı informasiya axımının az olmasından asılı olaraq baş verir.

Fukuyama bütün ictimai quruluşlardakı mövcud ictimai məsuliyyətlərdə müdirin fəaliyyəti üçün güvənmənin artması haqqında bəhs edir. Fukuyama deyir ki, "bir çox qruplar və təsirli orqanlar yüksək etibarə və ya ictimai sərmayəyə malikdirlər" (3, s. 71). O, deyir ki, "böyük orqanların müvəffəqiyyəti qarşı tərəflərin qarşılıqlı əməkdaşlığından asılıdır. Həmçinin əməkdaşlıq da güvənmənin nəticəsidir. Fərdlər güvənmə ilə ictimai sərmayəni özləri yaratmırlar. Bəlkə güvənmə o zaman yaranır ki, fərdlər qaydalar və dəyərləri öz aralarında paylaşırlar. Güvənmə və kollektiv

müdriliklərdən asılı olan ictimai sərmayənin təşəkkülü çətinidir. Baxmayaraq ki, yarananda onun aradan qaldırılması da çətin olur"(3, s. 75).

Bunlarla yanaşı, yüksək səviyyəli güvənmə və ictimai sərmayəyə malik olan orqanlarda ticarət xərcləri az olur. Bütün üzvləri bir-biri ilə bərsıra qaydalar və orta q dəyərlər əsasında güvənmə ilə dolu bir mühitdə əməkdaşlıq edən orqanda yaradıcılıq və irəliləyiş üçün yaxşı fürsət mövcud olur. Yüksək səviyyəli güvənməyə malik orqanlarda bir çox ictimai və struktur əlaqələrin genişlənməsi mümkündür. "Güvənmə və ictimai sərmayəsi az olan orqanda rəsmi kontrol və qanunlar çox zaman mübahisə olunduqdan sonra icra edilməlidir və məcburi mexanizmlərlə nəzarət olunmalıdırlar" (3, s. 95). Buna görə ictimai sərmayə ilə güvənmənin olmamağı orqanların inkişaf tempini aşağı salır. Orqanda güvənmə və ictimai sərmayənin genişlənməsinə xüsusi diqqət yetirilməlidir. Yüksək güvənməyə malik orqanların üstün cəhətləri vardır:

1) etibarlı əlaqələr, orta q dəyərlər və məqsədə görə informasiya mübadiləsinin yaxşılaşması;

2) güvənmə səviyyəsinin yüksək olduğu üçün ötürmə (mübadilə) xərclərinin azalması (orqanda, orqan ilə müştərilər və şəriklər arasında);

3) orqanda yerdəyişmə, ayırma, təlim və xidmətə götürmə xərclərinin azalması və kadrların daim dəyişilməsi nəticəsində yaranan çətinliklərin azalması və orqanın dəyərli informasiyalarının qorunması və s.

4) orqanda sabitlik və orta q dərk etmənin mövcud olması üçün əməldə birliyin çoxalması.

Bu üstünlüklərin olmasına baxmayaraq, orqanda rabitə şəbəkələrinin yaranması, xüsusilə, böhranlı vəziyyətdə çətinidir. Şəxslər ictimai sərmayədən doğru istifadə etməyi rəhbərlik qədər bilmilər. Amma bəzi firmalar ictimai sərmayəni əldə edib inkişaf etdirilməsində yetərli uğurlar əldə edə bilmişlər. Misal üçün, "SAS" firması işçilərinin qorunmasında, onların sosial durumunun yaxşılaşdırılmasında, başqa şirkətlərdə olmayan kompensasiya sisteminin tətbiqində uğur əldə etmişdir. "SAS" ictimai sərmayəyə yeni bir baxışla modeli tətbiq etmişdir. Misal üçün, firma idman, tibb, uşaq bağçası və işçilərin birlikdə yemək yemələri üçün bir yeməqxana hazırlamış və işçilərin əylənmələri üçün həftədə 300 poundluq xərc ayırmışdır. Bu tədbirlər işçilərin ruh yüksəkliklərinin artması üçün həyata keçirilmişdir.

"USP" firması da buna bənzər tədbirlər həyata keçirərək öz işçilərinin ruh yüksəkliklərini artırmışdır.

İnsani sərmayə ictimai sərmayənin qarşısında

Bir orqanın inkişafı üçün cinsiyyət fərqiə aid iki əhəmiyyətli şərt vardır: birinci, insani sərmayəyə əsaslanır. Qadınlarla kişilərin irəliləyişi ilə uğur qazanmaları yalnız insani sərmayə ilə təyin edilməyinə baxmayaraq, onların bərabər insani sərmayə - təhsil, məharət və təcrübə ilə orqana daxil olurlar. Bu zəmində mövcud ədəbiyyata baxanda görürük ki, şəxslərin iş mühitindəki bilik, bacarıq və başqa mənbələrinin səmərəliliyi ictimai şəbəkələr, mühit və zəmin şərtlərindən asılı olaraq az və ya çoxalır. Beləki, insani sərmayə ilə ictimai sərmayə arasında əlaqə vardır.

Bəzi alimlərin fikrincə, ictimai sərmayə informasiya və bilik paylaşması ilə insani sərmayənin yaranmasına kömək edir və bəziləri də belə qeyd edirlər: insani sərmayə yüksək təhsil və təcrübələrin məhsuludur və nəticədə ictimai sərmayənin yaranmasına yardım edir. Amma bir çoxları "ictimai sərmayə iş mühitində lazımi uğurlar üçün fərsətləri yaradır" (6, s. 53) - deyirlər.

"Mets ilə Sarno ictimai sərmayənin Avstraliyanın bank işi sistemində işə alınan qadınlarda nisbi təsirini araşdırmışlar" (2, s. 34). Belə ki, iş yerlərində rəhbər vəzifədə çalışan qadınların sayı 6%-dən azdır. Araşdırıcılar bir çox təhlillər aparmışlar ki, insani sərmayə qadınların iş yerlərində yüksək səviyyələrdə irəliləyişinə kömək edə bilərmi, ya da ictimai sərmayə yuxarı vəzifəyə yüksəlməklə əlaqədardımı?

Kəmiyyətə aparılan təhlillər göstərir ki, bankçılıq sektorunun bütün sahələrində qadınların işdə inkişafı insani sərmayə və ya fərdi təcrübələrindən asılı olmuş və ictimai sərmayə o qədər də təsirli olmamışdır. Amma keyfiyyətə aparılan tədqiqatlar göstərir ki, orqanın yüksək səviyyələrində, yəni əlaqə və orqanik şəbəkələr yarada bilmə qabiliyyəti iş üçün zəmin hazırlanan yerlərdə ictimai sərmayənin təsiri daha əhəmiyyətlidir. Bu araşdırmaçılar belə nəticəyə gəlmişlər ki, insani sərmayənin bankçılıq işində qabarıq rola malik olmasına baxmayaraq, qadınların uğur qazanmaları uğurunda apardıqları təşəbbüslərin qarşısında təcrübə azlığı, davamlı təlimin olmaması, müxtəlif iş saatları və cinsi ayrı-seçkilik kimi maneələr vardır.

Şəbəkələr

İctimai sərnişinin bu məqalədə müəmm cəhətlərindən biri də şəbəkələrdə özünəməxsusluqdur. Şəbəkələr şəxslərin kimlik və özünüdərk etmələrinin genişlənməsində çox önəmlidir. Şəbəkələr vasitəsilə şəxslər başqaları ilə əlaqə yarada bilərlər. Kohn ilə Prusak deyirlər: "İşlər üçün əməkdaşları tərəfindən tanınmaq, bağlılıq hissi və əlqışılmaq vacibdir orqanik mülkəfat sayılır" (3, s. 75). Yeni işə alınanlar üçün bir şəbəkəyə qoşulmaq müəmm natəicələri vardır. İşlər şəbəkələr və orqanlara üzv olmaqda əməkdaşların ehtiramını qazana bilərlər. Şəbəkələr üzvlər arasında səmimiyyət və orqanik himayəni yaradırlar. Şəbəkələrin daxilində informasiya, mənə, məharət və orqanik hərəkətlərdə çox mürəkkəb mübadilə baş verir. Şəbəkələrin köməyi ilə orqan qaydalar, dəyərlər və məqsədlərinin dərk etməsi orqan üzvlərinin uğurlu əlaqələrinin müəmm hisslərindəndir. Baxmayaraq ki, orqanik və ictimai quruluşlara yol tapmaq kişilər üçün də gətirir, bir çox ədəbiyyat göstərir ki, qadınların bu qüvvəyə gəlmələri, ictimai sərnişinə yol tapmaları (kişilərə nisbətən) daha gətirir. Qeyri-rəsmi şəbəkələrin əhəmiyyəti bir çox orqanların qüvvələrinə aid ədəbiyyatlarda geyd edilmişdir. İş müəmmində qadın-kəşi bərabərliyi haqqında addımlar atılmışdır, amma qadınların əksəriyyəti aşağı vəziyyətlərdə yerləşib, ixtisasa fərqləri də daha ağıdır. Qadınların çox az mürəkkəb vəziyyətlərə gəlmələri.

Qadınların ictimai sərnişinə əlaqələrinin ərsəyə gətirməsində şəbəkə və struktur nəzəriyyəsinin belə izah etmişdir: "Bəzən fərqlər arasında ki zəif əlaqələr qüvvəli əlaqələrə daha da əhəmiyyətli olur" (8, s. 75). Qadınlar iş tapma prosesinin ərsəyə gətirməsində göstərir ki, güclü əlaqəyə nisbətən zəif əlaqə ilə artıq məntəqə əldə etməyə az da əlverişlidir. Halbuki kişilər böyük şəbəkədə özəllərindən daha zəif əlaqələr göstərlər. Bu zəif əlaqələr daha da əhəmiyyətlidir. Onlar əlverişli informasiyalar ərsəyə gətirirlər. Hərçənd ki, Qadınların natəicələri Putman və ya Kulmanın natəicələri (ictimai sərnişinin yaranmasında qüvvə, yaxın əlaqə və şəbəkələrə təkid etmələri) bənzəmir. Putman ilə Kulmanın natəicələri belədir ki, iş müəmmində qadınların qabiliyyətlərindən istifadə etməyə səmərəlidir və birləşdirilmiş şəbəkələr qadınların vasitəsilə daha yaxşı genişlənilir ki, bu da iş müəmmində cinsi ədalətizliyin ərsəyə gətirilməsində vacib addımdır.

Bu araşdırma göstərir ki, qadınlar informasiya mübadiləsinin çox olduğu bir iş mühitində daha da uğurlu çıxış edirlər. Güclü əlaqəli şəbəkələr qadınlar üçün yüksək icra vəzifələrinə yüksəlmə ehtimalını artırır. Bu fərq çox ehtimal ki, kişilərlə qadınların ictimailəşmə proseslərindən asılıdır ki, qadınlar kiçik qruplarda daha rahatdırlar, halbuki kişilər rəqəbatli əlaqələrin çox olduğu mühitdə daha rahatdırlar (yaxşı fəaliyyət göstərirlər). Qadınlar o zaman uğur qazana bilirlər ki, öz kollektivlərində başqa qadınları nəzərə alırlar. Qadınlar başqalarına təklif və nəsihət etməyə meyllidirlər (11, s. 62).

Qanunilik (etibarlılıq)

Qanunilik elə amildir ki, iş mühitində ictimai sərmayə vasitəsilə yaranan fürsətlərdən tam istifadə etmək üçün lazımdır. Berr deyir ki, hər orqanda (müəssisədə) daxili qruplar (kollektivlər) və xarici qrupları və başqaları onları ayrı saydıqları azlıq qruplar mövcuddur. Xarici qrupların orqanda nüfuzları azdır. Berr orqan daxilində ictimai sərmayəni əldə etmək üçün iki metod irəli sürür: birinci metod, başqalarından dolayı yolla ictimai sərmayəni əldə etməkdir. Bu yaxında Higinz və Kramın apardıqları araşdırmaların çoxu orqandakı himayəedici şəbəkələrin müəkkəbliyini aşkar etmişdir. Bu tədqiqatçılar belə nəticəyə gəlmişlər ki, "işdə uğur qazanmaq üçün fərdlərin adətən, müxtəlif məqsədlər üçün ayrı-ayrı himayəedici qüvvələrə və təşkilatlanmalara ehtiyacları vardır" (9, s. 19). Həm də şəbəkələrin gücü daha çox mədəni və cinsi amillərdən asılı ola bilər. Məsələn, yaponiyalı işçilər bir çox fərdlə güclü əlaqəyə meyllidirlər, halbuki fransalılar iş mühitində zəif əlaqə yaradırlar. Qadınlar kiçik qrupda güclü əlaqə yaratmağa üstünlük verirlər. Lakin kişilər böyük qrupda zəif əlaqə yaradırlar. Bu fərqlər idarəetmənin genişlənməsi üçün əhəmiyyətli ola bilər.

Orqanda qanunilik və etibar qazanmağın ikinci metodu, orqanla əlaqələri kəsilən daxili və xarici qruplar arasında əlaqə yaratmaqla ictimai sərmayəni yaratmaq deməkdir. Bu metod qadınlar üçün çətindir, çünki xarici fərd kimidirlər və ictimai sərmayəni yaratmaq üçün lazımı etibara malik deyillər. Bu iki metodun iş mühitində qadınla kişi bərabərliyinə səbəb olacaq dəyişikliyi yaratması çox uzaq görünür.

Lin iddia edir ki, "orqanın bir sıra bəlli mövqelərində başqa mövqələrə nisbətən ictimai sərmayənin birləşməsinə ehtiyac vardır. Məsələn, güclü şəbəkələrin qurucu üzvləri orqanın daxili və ya xaricindəki fərdlərin idarə

etmələri və ya onlarla əlaqədə ictimai sərmayədən istifadə etmələri gözlənilir. Xalqla əlaqədə olan kadrlar makinalar və ya texnologiya ilə işləyən işçilərdən daha artıq ictimai sərmayəyə malik olsunlar. Həmçinin orqanın sərhədlərində olan və ya informasiya qıtlığı ilə qarşılaşan müdirlər böyük ictimai sərmayəyə ehtiyacları vardır" (2, s. 34).

Xalqın cinsiyyət və şəbəkədən ümumi anlayışı

Bras bir araşdırma ilə orqanda qadınlarla kişilər arasında görünən təsirli fərqlərin əlaqəsini təyin etmək istəyirdi. Bu araşdırmada orqanik şəbəkələrdə üzv olmanın işçilərin orqana nüfuz etmə imkanına təsiri tədqiq edildi. Cinsiyyət ayrı-seçkiliyi üçün qadın-kəşi şəbəkəsinin mərkəzində yer alıb kişilərin əsas koalisiyasına az qatıla bilirlər və vəzifə yüksəkliyi və orqanda nüfuza malik yüksək kəşi qruplarına əlləri çatma bilmədikləri üçün qadınlar bir çox üstünlükləri əldən verirlər. Qadınlar adətən, qadın qruplarında kişilərlə işlədikləri zamana nisbətən orqana az təsir edirlər. Bras belə nəticəyə gəlmişdi ki, "orqan içərisindəki qeyri-rəsmi görüşmələr qadınlara nisbətən kişilərə daha sərfəli olur" (7, s. 52). İş mühitində qadınlarla kişilərin bərabərliyi üçün böyük işlər götürülməsinə baxmayaraq qadınların çoxu inkişafa və gücə arxalanan əlaqəli şəbəkələrə az siyarət etdikləri üçün aşağı mövqələrdə yerləşirlər.

Bert cinsiyyət ilə ictimai sərmayənin əlaqəsini dərinlən araşdırmaq üçün böyük şirkətlərdə 300-ə yaxın müdirlə tədqiqat aparmışdır. Məlum olmuşdur ki, qadınlarla kişilər müxtəlif metodlarla müdirliyin yüksək pillələrinə daxil olurlar. Kişilər ictimai sərmayəni struktur nöqsanlarla dolu və güc ilə informasiya ötürməsi üçün fürsət olan mühitlərdə hərəkət etməklə əldə edirlər. Halbuki kiçik və məhdud şəbəkələrdə uğur əldə edə bilirlər. Bu da qadınların müdirlər arasında məhz azlıq təşkil etdikləri üçün deyil, halbuki heç kəşi müdir, hətta azlıqda olsa da belə əməl etməz. Onlar kəşi əməkdaşlar kimi orqanlarda iş yaranan rol və informasiyanın təmin etməsi və orqanın əlaqə körpüsü kimi olmaqla uğur əldə edirlər. Ali təhsilli qadınların sayının artmasına baxmayaraq, Vermik bu nəticəyə gəlmişdir ki, "hələ də qadınların rəhbər vəzifədə çalışmasının uyğun olmadığı kimi baxışlar mövcuddur" (10, s. 74).

Aybaranın təqdim etdiyi modeldə qadınların ictimai sərmayəyə nail olma metodu Bertin açıqladığı metoddan fərqlidir.

Aybaranın dediyi kimi, "qadınlar informasiya və ixtisas kimi dəyərlər vasitəsilə kişilərlə qadınların şəbəkəsinə yol tapırlar. Şəbəkələrlə ictimai sərmayələr həm qadınlar, həm də kişilər üçün önəmlidir" (6, s. 25). Amma Aybaranın araşdırmasının göstərdiyi kimi, qadınlarla kişilərin ictimai sərmayəni əldə etmə metodları fərqlidir.

Bu məqalə açıqca göstərir ki, ictimai sərmayə iş mühiti ilə dərin əlaqədədir və orqanın mənafeləri üçün lazım olan insani sərmayədən daha əhəmiyyətlidir. Məsələn, mübadilə xərclərinin azalması, orqanda etimadın artması, sabitlik, ortaqların məqsədlər və işçilərin qorunması kimi mövzular.

Kibernetik şəbəkələr, yüksək texnologiya və qloballaşmanın gələcək araşdırmalara zəmin yaradacağı bəllidir. Qeyd etməliyik ki, iş mühitində cinsi bərabərsizlik ilə ictimai sərmayənin əlaqəsinə aid araşdırmalar azdır. Bu məqalədə bəlkə bərabər səviyyəli və demokratik iş mühitinə səbəb ola biləcək və bu günə kimi açıqlanmamış, deyilməmiş məqamları açıqlamağa çalışmışıq. Qadınlar da kişilər kimi öz qabiliyyətləri və məharətlərindən istifadə edirlər və işlədikləri müəssisələrin inkişaf və irəliləyişində yardım təqdim edə bilirlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Babayi Nemətollah. Siyasət-e ectemai və səlamət, fəslname-ye refah-e ectemai sal-e sevvom, şomare-ye 10.

2. Dəmin Torkmani Əli. "Təbyin-e Oful-e Sərmayə-ye Ectemai", Fəslname-ye elmi-pəjuheşi-ye refah-e ectemai, sal-e 6, şomareye 12, 1385.

3. Əmiri Meysəm. Sərmayə-ye Ectemai və roşd-e an dər İran, Daneşgəde-ye Eqtesad-e Daneşgahe Tehran, 1385.

4. Xanduzi Ehsan. Pevənd-e motəqabele sərmayə-ye ectemai və tovsee-ye eqtesadi, fəslname-ye pəjuheşi rahbordi, şomare-ye sevvom, 1384.

5. Putnam Robert D. Turning in, Tuning out: The Strange Disappearance of Social Capital in America, Political Science and Politics, 27 (4), 1995, pp.800.

6. Rəhmani Teymur. Bərrəsi-ye sərmayə-ye ectemai bər roşd-e eqtesadi İran, fəslname-ye pəjuheşha-ye eqtesadi, Pəjuheşkəde-ye Eqtesad-e Daneşgahe Tehran, Tərbiyyəte-Modərres, sal həftom, şomare-ye dovvom, 1386.

7. Səadət Rəhman. Təcziye və təhlil-e vəziyyət və rəvənd sərmayeha-ye fiziki, ensani və ectemai, 1384.

8. Şarepur Məhmud. Əbad və karkərdhaye sərmayə-ye ectemai və pəyamədhaye hasel əz fərsayeş an - çap əvvəl, 1383.

9. Şeyxan Nahid. Həncarha-ye ectemai və fərhəngi dər tosee-ye karafərin, mahname-ye ettelaate-siyasi-eqtesadi, sal 21, şomare-ye 11 və 12.

10. Timberlake, Sharon. Social capital and genderin work place, jurnal of management development, vol 24, No 1, 2005.

11. Zəmani Mohsen. Sərmayə-ye ectemai, həlqe-ye məfqude-ye ədalət və tovsee, 1387.

РЕЗЮМЕ**СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ И ГЕНДЕР***Монира МОХСЕНЗАДЕ*

Социальный капитал в широком понимании представляется как значительный ресурс в плане охраны здоровья общества, усиления организации и обеспечения благосостояния гражданского общества. Данная статья раскрывает продуктивность изучения связи социального капитала в сфере развития управления, в особенности значимости межполовых отношений в становлении социального капитала.

Несмотря на то, что в текущем полувеке происходит усиленное вступление женщин в общественную сферу и предпринимаются значительные шаги в обладании экономическими правами наравне с мужчинами, однако статистика показывает, что в сравнении с мужским полом такие важные вопросы как карьерный рост, повышение званий и оплата труда остаются всё еще на низком уровне.

RESUME**THE SOCIAL CAPITAL AND GENDER***Monira MOHSENZADE*

The social capital in wide understanding is represented as a considerable resource in respect of health protection of a society, strengthening of the organization and maintenance of well-being of a civil society. Given article opens efficiency of studying of communication of the social capital in sphere of development of management, in particular the importance of intersexual relations in formation of the social capital.

In spite of the fact that in current half a century there is a strengthened introduction of women into public sphere and considerable steps to possession by the economic rights on a level with men are undertaken, however the statistics shows that in comparison with a male such important questions as career growth, increase of ranks and a payment remain still on a low level.

SAĞLAM SOSIAL-PSIXOLOJİ İQLİMİN YARADILMASINDA MƏNƏVİ-PSIXOLOJİ TƏMİNATIN ROLU

A.A.ŞİRİYEV

BDU-nun psixologiya kafedrasının dissertantı

İctimai-siyasi, tarixi şərait Azərbaycan Silahlı Qüvvələrinin yaranma prosesini və Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyinin bərpası prosesini bir-birinə sıx bağladı. Bu proseslər çox mürəkkəb bir şəraitdə həyata keçirilirdi, çünki bədnam qonşularımızın təcavüzü nəticəsində dövlətimiz ordu quruculuğunu ərazi bütövlüyünü təmin etməklə paralel həll etmək məcburiyyətində qalmışdı. 1991-ci ildə müstəqilliyimizin yenidən bərpa edilməsindən sonra milli istiqlaliyyətimizin qorunması və möhkəmləndirilməsi, möhkəm müdafiə qüdrətinə malik ordu yaratmaq məsələsi dövlətimiz və xalqımız qarşısında duran ən vacib məsələ olmuşdur. Hər bir döyüşçüdə olan mürəkkəb həyat təəssüratı, təsəvvürlər həm sülh, həm də müharibə şəraitində onun mənəvi amilinə çox güclü təsir göstərir. Əlbəttə ordunun gücü, qüdrəti onun fiziki və texniki döyüş hazırlığından sıx asılıdır. Lakin şəxsi heyətin vətənpərvərlik əhval-ruhiyyəsində tərbiyə olunması, mənəvi-psixoloji və hərbi-siyasi təzyiqlərə sinə gərməyi bacarması ordunun döyüş qabiliyyətini şərtləndirən əsas amillərdəndir.

Ümummilli liderimiz Heydər Əliyev belə demişdir: «Hər bir əsgər, zabit, döyüşçü vətənpərvərlik hissini, Vətənə, torpağa, xalqımıza sədaqət hissini hər şeydən üstün tutmalıdır. Məhz bu keyfiyyətləri özündə əks etdirən Azərbaycan ordusunun əsgəri ordumuzu möhkəmləndirə bilər və hər an qələbəyə nail ola bilər» (1, 432).

1995-ci il noyabr ayının 12-də qəbul olunmuş Azərbaycan Respublikasının yeni Konstitusiyasında qeyd edilir ki, «Azərbaycan xalqı özünün çoxəsrlik dövlətçilik ənənələrini davam etdirərək, «Azərbaycan Respublikasının dövlət müstəqilliyi haqqında» Konstitusiya Aktında əks olunan prinsipləri əsas götürərək, bütün cəmiyyətin və hər

kəsin firavanlığının təmin edilməsini arzulayaraq, ədalətin, azadlığın və təhlükəsizliyin bərqərar edilməsini istəyərək, keçmiş, indiki və gələcək nəsillər qarşısında öz məsulluyyətini anlayaraq, suveren hüququndan istifadə edərək, təntənəli surətdə aşağıdakı niyyətləri bəyan edir:

- Azərbaycan dövlətinin müstəqilliyini, suverenliyini və ərazi bütövlüyünü qorumaq;

- Konstitusiya çərçivəsində demokratik quruluşa təminat vermək;

- Vətəndaş cəmiyyətinin bərqərar edilməsinə nail olmaq;

- Xalqın iradəsinin ifadəsi kimi qanunların aliliyini təmin edən hüquqi, dünyəvi dövlət qurmaq;

- Ədalətli iqtisadi və sosial qaydalara uyğun olaraq hamının layiqli həyat səviyyəsini təmin etmək;

- Ümumbəşəri dəyərlərə sadıq olaraq bütün dünya xalqları ilə dostluq, sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşamaq və bu məqsədlə qarşılıqlı fəaliyyət göstərmək» (2, 24).

Torpaqlarımızın 20 faizinin düşmən işğalı altında olduğu bir dövrdə Azərbaycan xalqının və əsas etibarını onun Silahlı Qüvvələrinin yüksək ictimai və sosial aktivliyini təmin edən ideologiyaya malik olması bu günün tələbidir. Belə ideologiyanın əsasını ümumilikdə Azərbaycan dövlətinin və onun xalqının çoxəsrlik dövlətçilik ənənələrinin milli dəyərləri təşkil etməlidir.

Bəs görəsən döyüş əməliyyatlarının daha effektiv aparılması üçün komandirlər tərəfindən tətbiq olunacaq mənəvi-psixoloji təminatın məğzi nədən ibarətdir? «Mənəvi-psixoloji təminat haqqında təlimat»da qeyd olunur: «Mənəvi-psixoloji təminat-döyüş əməliyyatlarının uğurla hazırlanması, aparılması və düşmənin psixoloji informasiya təsirindən qorunması üçün hissələrin şəxsi heyətində zəruri mənəvi-psixoloji vəziyyətin yaradılması və saxlanması üzrə komandirlər, tərbiyəvi işlər orqanları, qərargahlar, başqa vəzifəli şəxslər və hərbi idarəetmə orqanları tərəfindən aparılan tədbirlər kompleksidir» (3, 4). Bu tədbirlər aşağıdakılardır:

- siyasi məlumatlandırılma işi;
- psixoloji iş;
- hərbi-sosial iş;
- mədəni-asudə iş;

- psixoloji məlumatlandırma;
- psixoloji informasiya qarşılıqlı və hərbi hissələrin qorunması;

Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələrinin mənəvi-psixoloji təminatının ideya-nəzəri əsası Azərbaycanın Milli İdeyasının demokratik dəyərləri ilə bağlı olaraq yeni məna kəsb etməlidir. Bununla əlaqədar olaraq, birinci növbədə ümumazərbaycan milli dəyərləri, ideyaları və maraqları təmin edilməli, qorunmalı və müdafiə edilməli, ikinci növbədə vətəndaşların nə üçün dövləti, ordunu saxladıqları və əsgərlərin isə nəyin naminə Vətən uğrunda öz həyatlarından keçməyə hazır olmaları təyin edilməlidir.

Bununla bərabər, onu da nəzərə almaq lazımdır ki, hərbi qulluqçuların həyatı dövlət əhəmiyyətli və onların şəxsi azadlığı toxunulmazdır. Hərbi qulluqçuların həyat şəraitlərinin nisbətən məhdudlaşması, həmçinin hərbi xidmətin daim təhlükə və müəyyən risklə bağlı olması hərbi xidmətin daha da prestijli və hərbiçilərin yüksək maddi güzəranı ilə kompensasiya edilməlidir. Orduya yalnız hakimiyyət strukturlarının aləti kimi deyil, ona cəmiyyətin bir hissəsi kimi baxılmalıdır.

İndiki dövrdə Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələrinin fəaliyyəti prosesində mənəvi dəyərlər sisteminin aşağıdakı istiqamətlərdə qurulması məqsədəuyğundur:

Birinci - qoşunların mənəvi-psixoloji təminat prosesinin təməli kimi mənəvi dəyərlərin formalaşdırılması və inkişaf etdirilməsi.

İkinci - ümumazərbaycan milli maraqları.

Üçüncü - dövlətin vətəndaşı kimi hərbi qulluqçunun dəyəri. Bu qrupun tərkibinə aşağıdakı mənəvi dəyərlər daxil ola bilər:

- Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasına sadiqlik, vətənpərvərlik, dövlətçilik, Azərbaycan Respublikasına qulluq etməyə hazır olmaq;

- Azərbaycan Respublikasının dövlət quruluşuna qəti inamlı olmaq;

- dövlətin qanunlarına, ictimai hüquq və əxlaq qaydaları normalarına hörmətlə yanaşmaq;

- Azərbaycan dövlətinə və onun Silahlı Qüvvələrinə mənsub olduğu üçün yüksək iftixar hissi keçirmək;

- Azərbaycan xalqlarının milli hisslərinə, etiqadlarına, mədəniyyətinə və dilinə hörmət göstərmək;

- yüksək davranış, qarşılıqlı münasibət mədəniyyəti göstərmək;

Dördüncü - hərbi peşəkarlıq dəyərləri. Onların sırasına hərbi qulluqçuların xidməti-peşəkar vəzifə borclarının yerinə yetirilməsi münasibətlərini, əhəmiyyətini və məqsədini təyin edən aşağıdakı mənəvi dəyərlər daxil ola bilər:

- yüksək hərbi məharət, hərbi peşəkarlıq mədəniyyəti, xidməti səriştəlik;

- peşəkar şərəf və ləyaqət hissi;

- igidlik, hünər, qəhrəmanlıq, hərbi yoldaşlıq;

- özünü qurban verməyə hazır olmaq;

- yüksək qalibiyyət əzmi və döyüş ruhu;

- yüksək hərbi intizam və qayda-qanun;

- tabeliyindəkilərin ləyaqətinə hörmət və qayğı göstərilməsinin uyğunlaşdırılması ilə yüksək tələbkarlıq;

- hərbi etikətə əməl etmə;

- yüksək psixoloji və peşəkar hazırlıq;

- hərbi xidmətə və hərbi borca sədaqət.

Beşinci - dövlətçilik. Azərbaycan xalqı elə bir qədim tarixə, mədəniyyətə, güclü iqtisadi potensiala malikdir ki, o Azərbaycan Respublikasını gələcəkdə qüdrətli dünya dövlətləri səviyyəsinə çatdıracaqdır.

Altıncı - dini dəyərlər. Azərbaycan tarixində elə bir dövr olub ki, həmin dövrdə **İslam dini** Azərbaycan xalqının bir xalq kimi formalaşmasında və inkişaf etməsində böyük rol oynamışdır. Buna misal olaraq, Rusiya imperiyasının Qafqazda apardığı işğalçı siyasətinə qarşı Bakı, İrəvan, Dərbənd, Naxçıvan və Gəncə xanlıqlarının Azərbaycan xalqının ümumi düşməni qarşısında sıx birləşərək, İslam dininin qorunması uğrunda apardığı azadlıq mübarizəsini göstərmək olar.

Hazırkı dövrdə insanların təfəkküründə, mənəviyyatında mənəvi dəyərlər boşluğunun yeni müsbət və təsiredici milli-mənəvi dəyərlərlə doldurulması Azərbaycan xalqının çətinliklərə layiqincə sinə gəlməsinə çox böyük köməklik göstərə bilər.

Yeddinci - dövlət dili. Onun vasitəsilə Azərbaycanda yaşayan xalqlar, insanlar və fərdi şəxslər bir-biri ilə danışirlar, bir-birlərini başa düşürlər.

Səkkizinci - Azərbaycan Ordusunun hərbi tarixi, ənənələri, hərbi ritualları və mənəvi dəyərləri. Azərbaycan Ordusunun şanlı hərbi tarixinə, ənənələrinə, hərbi rituallarına və mənəvi dəyərlərinə müasir dövrdə maraq artmaqda davam edir.

Peyğəmbərin hədislərində belə özünə yer alan, ulu babalarımızın qanı ilə suvarılmış bu torpaq neçə-neçə qanlı döyüşün, vuruşun şahididir. Güclü, cəsarətli olduqları qədər də sadələvh olan babalarımız dəfələrlə özlərindən qat-qat güclü düşməyə qalib gəlsələr də, xəyanət nəticəsində bəzən zəif, qorxaq düşməyə məğlub da olmuşlar. Klassik ədəbiyyatımızda, şifahi xalq yaradıcılığımızda babalarımızın qanlı keçmişini canlandıran yüzrlərlə, minlərlə döyüş səhnəsinin təsvirini misal kimi göstərmək olar.

Dəfələrlə düşməyə qarşı vuruşub qalalar alan, bürclər yıxan oğuz döyüşçüləri, qəhrəmanlığımızın salnaməsi, zaman-məkan, təbiət-insan haqqında düşüncələrimizin toplusu olan, bütün türk xalqlarının fəxr edə biləcəyi «Kitabi Dədə-Qorqud»da məhz basdıqlarını kəsməyən, aman istəyəni öldürməyən qəhrəmanlar kimi öyülürlər (4, 67).

Xalqın mərd, mübariz, cəsarətli, qəhrəman oğulları haqqındakı fikirləri hərbi qulluqçuların Vətənə hədsiz məhəbbət hissi ruhunda tərbiyə edilməsi və Milli Ordumuzda qabaqcıl ənənələrin təşəkkül tapması üçün mühüm vasitədir. Azərbaycan Demokratik Respublikasının yarandığı ilk aylarda hərbi nazir general Səmədağa Mehmandarov 1919-cu ilin 2 aprel tarixli Nazirlər şurasına ünvanladığı məktubda yazırdı: «Ordunun şəxsi heyəti dünya tarixi səhifələrinə qəhrəmanlıqlar həkk etdirmiş və bütün Avropa millətlərinin xatırlayıb, söz açdıqları, lakin yalnız özümüzün xəbərsiz qaldığımız şöhrətli hərbi tarixinə bələd olmalıdır. Yüzillik rus hökmranlığından azad olmuş türk xalqının yadına salmaq lazımdır ki, biz həmişə asılı vəziyyətdə olmamışıq, əksinə-öz iradəmizi Avropa və Asiyaya diqtə etmişik» (5, 34). Bu sözlər bu gün də öz aktuallığını itirməmişdir.

Azərbaycan Ordusunun hərbi tarixi, ənənələri və təcrübəsi hazırkı dövrdə Silahlı Qüvvələrin şəxsi heyətinin mənəvi ruh yüksəkliyinin

qaldırılmasında, qayda-qanunun və hərbi intizamın səviyyəsinin artmasında, Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələrinin hərbi potensialının möhkəmləndirilməsində və onun mənəvi yüksəlişində əhəmiyyətli rol oynayır.

Mənəvi-psixoloji tərbiyənin əsas vəzifəsi şəxsi heyəti dövlətin, xalqın mənafeyini müdafiə etməyə, hərblərdə Azərbaycan Respublikasının suverenliyinin, müstəqilliyinin, ərazi bütövlüyünün qorunması hisslərinin aşılmasına, onları azərbaycanlılıq və onun tərkib hissəsi olan milli-mənəvi dəyərlərin öyrənilməsinə yönəltməkdir. Nəticə etibarilə hər bir döyüşçüdə özünü dərk etmək, həyatı mövqeyini təyin etmək, daha mürəkkəb sosial şəraitdə belə sərbəst surətdə düzgün yol seçmək, hər hansı baş verə biləcək hadisə və ya şəraitə düzgün qiymət vermək, şüurlu surətdə öz hərbi borcunu yerinə yetirmək kimi hisslər özünə yer tapmalı və möhkəmləndirilməlidir.

«Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələri haqqında» qanunun 9-cu maddəsində qeyd olunmuşdur: «Azərbaycan Respublikası Silahlı Qüvvələrinin hərbi qulluqçularının hərbi-vətənpərvərlik tərbiyəsi ümumbəşəri dəyərlər və Azərbaycan xalqının milli-tarixi ənənələri ruhunda həyata keçirilir» (6, 39).

Silahlı Qüvvələrdə hərbi-vətənpərvərlik tərbiyəsinin bu iki nöqtəyə nəzərdən aparılması həmin qurumdakı və hərbi-vətənpərvərlik tərbiyəsində götürülmüş humanist, insanpərvər istiqamətdən xəbər verir. Silahlı Qüvvələrin döyüş hazırlığı, mənəvi-döyüş qabiliyyətinin keyfiyyət və səviyyəsindən çox asılı olduğu bəlli bir həqiqətdir. Mənəvi-döyüş qabiliyyətinin-ruhunun formalaşmasında milli-tarixi ənənələrin köklü rolu da hamı tərəfindən qəbul olunmuşdur.

Təsadüfi deyildir ki, bu məsələlərin ordudakı əhəmiyyətindən bəhs edən fransız filosofu E.Rostoa yazırdı: «Bir sərkərdə üçün qarşısındakı düşmən ordusunun nə qədər silah və ləvəzimatı olduğunu bilmək çox faydalıdır, amma onun üçün bunlardan daha çox faydalı bir şey də vardır ki, o da qarşısındakı düşmən ordusunun fəlsəfəsini bilməkdir» (7, 175).

Hərbi qulluqçular ilk növbədə Vətənə, xalqa məhəbbət, Hərbi Andın və nizamnamələrin tələblərinə sadiqlik, hərbi hissə və birləşmələrdə qayda-qanunun bərqərar olunmasına xüsusi fikir verməlidirlər. Bunlarla

yanaşı, ümumi tərbiyə işində Azərbaycanda dövlətçilik tarixi, klassik Azərbaycan ədəbiyyatı, mədəniyyəti, incəsənəti və s. hərbi qulluqçular tərəfindən öyrənilməsi də vacib məsələlərdəndir.

Əxlaq tərbiyəsi mənəvi-psixoloji tərbiyə ilə sıx əlaqədə aparılmalıdır. Hərbi qanunlara, hərbi anda, nizamnamələrə, komandirlərin tələblərinə və Azərbaycan xalqının milli mənəvi dəyərlərinə əsaslanan davranış qaydalarına müvafiq əxlaq şüurunun formalaşması zabit-rəhbər qarşısında duran vacib məsələlərdən biridir.

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatında, xüsusən də qəhrəmanlıq dastanlarında, klassik yazılı ədəbiyyatımızda döyüşçü qəhrəmanın keyfiyyətləri, davranış mədəniyyəti geniş şəkildə işlənmişdir. Bu keyfiyyətlər və davranış mədəniyyəti milli-psixoloji özünəməxsusluğun aynasıdır. Bizim xalqımız əsrlərdən bəri qoruyaraq bu günə qədər yaşatdığı yüksək döyüş mədəniyyətini həm də, bədii əsərlərdə saxlamışdır. Şifahi və yazılı ədəbi nümunələrə bütöv şəkildə baxdıqda, gözlərimiz önündə uzaq keçmişdə yaşamış döyüşçü babamız canlanır. Bu o döyüşçüdür ki, mərdi-mərdanə döyüşə atılıb qılınclaşmış, süngüləşmiş, ancaq aman diləyeni əhv etmişdir.

Babalarımızın əxlaqına görə döyüşçünün davranış mədəniyyətində əsas keyfiyyət onun alicənablığıdır. Basdığını kəsməyən döyüşçü babamız, bunun ziyanını zaman-zaman hiss etsə də, qanına, canına hopmuş bu əxlaqi keyfiyyətdən heç vaxt əl çəkməmişlər. Elə basdığını kəsməyən, aman diləyeni bağışlayan döyüşçü davranışı da bizi başqalarından seçmiş, böyük xalqların gözündə ucaltmışdır.

İndiki şəraitdə əxlaq tərbiyəsinin əhəmiyyəti daha böyükdür. Belə ki, 70 ildən artıq bir dövrdə kommunist mənəviyyatı və əxlaqi ilə tərbiyə olunmuş xalqımız 1991-ci ildə müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra həyatımızda güclü psixoloji dəyişikliklər baş vermiş, yeni mənəvi və əxlaqi keyfiyyətlər meydana gəlmişdir. Mənəviyyat və ya əxlaq-insanın ictimai həyatda, məişətdə, siyasi fəaliyyətində, dövlət qulluğunda, o cümlədən hərbi xidmətdə ictimai şüurun xüsusi forması olub onu tənzimləyən əsas xüsusiyyətlərdəndir. Müqəddəs kitabımız «Qurani-Kərim»-in «Əl-bəqərə» surəsində belə qeyd olunmuşdur: «Yaxşı əməl heç də üzünüzü güncəxana və günbatana tərəf çevirməkdən ibarət deyildir. Yaxşı əməl sahibi əslində Allaha, axirət gününə, mələklərə,

kitabə və peyğəmbərlərə inanan, (Allaha) məhəbbəti yolunda malını qohum-əqrabaya, yetimlərə, yoxsullara, müsafirə, dilənçilərə və qulların azad olunmasına sərf edən, namaz qılıb zəkat verən kimsələr, eləcə də əhd edəndə əhdinə sadıq olanlar, dar ayaqda, çətinlikdə və cihad zamanı səbr edənlərdir. (İmanlarında, sözlərində və əməllərində) doğru olanlardır. Müttəqi olanlar da onlardır!» (8, 127).

Müasir dövrdə milli mənəvi dəyərlərimizin inkişafı, hərbi qulluqçuların mənəvi, əxlaq tərbiyəsini müəyyənləşdirən əsas prinsiplər Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında, qanunlarda, digər dövlət sənədlərində öz əksini tapmışdır. Hərbi andda və nizamnamələrdə də hərbi əxlaq tərbiyəsinin əsas prinsipləri öz əksini tapmışdır.

Zabit-rəhbər əxlaq tərbiyəsinin prinsiplərini yaxşı bilməli və gündəlik fəaliyyətində onlara əməl etməlidir. Azərbaycan Respublikasının suverenliyi, ərazi bütövlüyü, dövlət sərhədlərimizin toxunulmazlığı naminə hər bir hərbcı özündə yüksək məsuliyyət hissi daşmalıdır. Hərbi andın və nizamnamələrin tələblərinin təbliği, döyüşçülərin bu tələblərin yerinə yetirilməsinə səfərbər edilməsi zabit-rəhbərin əsas vəzifələrindəndir. Onun diqqət mərkəzində şəxsi heyətdə yüksək döyüş hazırlığının saxlanılması, intizamın və təşkilatçılığın möhkəmləndirilməsi, hərbi borcun şüurlu şəkildə yerinə yetirilməsi və qəhrəmanlıq göstərməyə hazır olmaq kimi hisslərin formalaşması olmalıdır. Döyüşçülərin hərbi yoldaşlıq, dostluq, komandirlərə şərtsiz təbə olmaq ruhunda tərbiyə edilməsi zabit-rəhbərin əsas vəzifəsi olmalıdır. Döyüşçülərin əxlaq tərbiyəsinin üsul və formaları müxtəlifdir. Zabit-rəhbər tərbiyə işində xalqımızın qədim tarixinin, zəngin mədəniyyətimizin, islam dininin şəxsi heyətə təsirini nəzərə almalı, yüksək mənəvi, əxlaqi keyfiyyətlərin tərbiyə olunmasında bu amildən geniş istifadə etməlidir. Müqəddəs kitabımız olan «Qurani-Kərim»-də bu haqda belə qeyd olunmuşdur: «Kim yaxşı əməl sahibi olub özünü (səmimi-qəlbədən) Allaha təslim edərsə, o, artıq ən möhkəm ipdən (dəstəkdən-Qurandan, imandan) yapışmış olur. Bütün işlərin axını Allaha gətirib çıxaracaqdır! (Buyuruq Allahındır!)» (8, 434).

Ümummillî liderimiz Heydər Əliyevin rəhbərliyi sayəsində Respublikamızın ictimai-siyasi həyatında baş vermiş müsbət dəyişikliklər, iqtisadi dirçəliş, dövlətimizin beynəlxalq nüfuzunun artması, ordu quruculuğunda qazanılmış nailiyyətlər, cəmiyyətdə aparılan demokratik islahatlar,

sosial ədalətin bərqərar olunması kimi müsbət dəyişikliklər ümumən Silahlı Qüvvələrdə, həmçinin ordunun əsasını təşkil edən kiçik hərbi qruplarda da sağlam psixoloji iqlimin yaranmasına şərait yaratmışdır.

Bəşəriyyət tarixi göstərir ki, xalqın daxili enerjisinə, gücünə, müdrikliyinə istinadən aparılan tərbiyə işi həmişə effektiv olur, arzulanan nəticələri əldə etməyə imkan verir. Şəxsi həyatın vətənpərvərlik tərbiyəsində bu amildən istifadə edilməsi, tərbiyə obyektinə ona doğma olan, onun genetik yaddaşında yaşayan bir dillə təsir edilməsi məqsədəuyğundur (9, 62). Bunu ümummilli liderimiz Heydər Əliyev də qeyd etmişdir: «Azərbaycan əsgəri, Azərbaycan zabiti gərək yüksək mənəviyyətə sahib olmalıdır, bizim tariximizi yaxşı bilməlidir. Keçmişi yaxşı bilməli, dilimizi yaxşı bilməli, milli-mənəvi dəyərlərimizi yaxşı bilməli və bunların əsasında tərbiyəndirilməlidir. Öz dilini bilməyən, öz dilini sevməyən adam öz tarixini yaxşı bilməz. Azərbaycan ədəbiyyatını, ana dilini bilməyən gənc Nizamini oxuya bilməz, Füzulini oxuya bilməz, Sabiri oxuya bilməz, Cəlil Məmmədquluzadəni oxuya bilməz. Əgər onları o bilməsə, o, tariximizi bilməyəcək, mədəni köklərimizi bilməyəcək, milli-mədəni ənənələrimizi bilməyəcək. Onları bilməsə, o, vətənpərvər olmayacaq, onda milli vətənpərvərlik duyğuları, hissləri olmayacaqdır» (10, 509).

Şəxsi həyatda Vətənin əsl müdafiəçisi kimi yüksək mənəvi keyfiyyətlərin formalaşmasında ilk növbədə döyüşçünün düşdüyü və daima yaşadığı, döyüş tapşırığını yerinə yetirdiyi kiçik hərbi qrupun da böyük rolu vardır. Təcrübə göstərir ki, əxlaq tərbiyəsi ilə bağlı məsələləri o kollektiv daha uğurlu həll edir ki, orada yüksək hərbi intizam, hərbi nizamnamələrin tələblərinə müvafiq davranış qaydaları mövcuddur. Ona görə də, yalnız mənəvi cəhətdən sağlam kollektivdə əsl mənəvi sağlam döyüşçü şəxsiyyəti formalaşa bilər. Hərbi qulluqçuların əxlaqi tərbiyəsi baxımından zabir-rəhbər bütün fəaliyyətini kiçik hərbi qrupların möhkəmləndirilməsinə və kollektivdə sağlam sosial-psixoloji iqlimin yaradılmasına yönəltməsi vacibdir.

Nəticə etibarını ilə onu qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan dövlətinin müstəqilliyini, suverenliyini və ərazi bütövlüyünün bərpa edilməsi uğrunda aparılacaq ədalətli müharibədə qalib gəlmək üçün ölümə belə hazır olan hər bir döyüşçünün qəlbində və şüurunda Vətənə və hərbi

anda sədaqətlik ideyası yaşamalıdır. Bunu yaşatmaq isə zabit-rəhbərin tərbiyə işinin əsasını təşkil etməlidir.

Ölkəmizin işğaldan azad olunmasını, ərazi bütövlüyünün bərpa edilməsini dövlətimizin ən əsas məqsədləri kimi tam dərk edən gənclərimiz milli və vətənpərvərlik ideallarına sədaqəti və müqəddəs «Qurani-Kərim»-də qeyd olunan: «Buna görə də (cihada) zəiflik göstərməyin və (kafirlərə) üstün (qalib) gəldiyiniz zaman (onları) sülhə dəvət etməyin. Allah sizinlədir. O sizin əməllərinizi boş (mükafatsız) buraxmaz!» kəlamlarını öz fəaliyyət prinsiplərinə çevirməlidirlər (8, 522). Bunun üçün, zabit-rəhbər Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələrinin özəyini təşkil edən kiçik hərbi qruplarda sağlam sosial-psixoloji iqlimin yaranmasına bilavasitə təsir edən mənəvi-psixoloji təminat amilindən də istifadə etməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev H.Ə. Müstəqilliyimiz əbədidir. XXII kitab. Bakı: Azərənəşr, 2007, 528s.
2. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı: Hüquq ədəbiyyatı, 2002, 84 s.
3. Mənəvi-psixoloji təminat haqqında təlimat. Bakı: Hərbi nəşriyyat, 1996, 84 s. 4. «Kitabi Dədə-Qorqud». Bakı: Yazıçı, 1988, 263 s.
5. Nəsimzadə N.L. Azərbaycan Demokratik Respublikası. Bakı: Elm, 1990, 95s
6. Azərbaycan Respublikasının Silahlı Qüvvələri haqqında qanun. Bakı: Hərbi nəşriyyat, 1996, 72 s.
7. Шапарь В.Б. Психология войн и конфликтов. Ростов, Феникс, 2005, 325 с.
8. «Qurani-Kərim». Bakı: Çıraq, 2005, 632 s.
9. Əliyev N.A. Hərbi kollektivin psixologiyası və onun möhkəmləndirilməsi yolları. Bakı: BAHDM, 1998, 37 s.
10. Ələsgərov F.M. Heydər Əliyev irsi və Azərbaycanın dövlətçiliyi. Bakı: Azərbaycan, 2003, 909 s.

АННОТАЦИЯ

РОЛЬ МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ В СОЗДАНИИ ЗДОРОВОГО МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО КЛИМАТА

А.А.Шириев

После восстановления своей независимости в 1991 году, одной из важных задач стоящих перед государством и народом было создание армии, способной защитить суверенитет молодой Республики. Более 20 процентов территории на сегодня находится под оккупацией врага. Создание для народа, особенно для его Вооруженных Сил идеологии, способной обеспечивать высоко общественной и социально активной деятельности, являются требованием времени.

Морально-психологическое воспитание защитника Отечества включает в себе высокая бдительность, верность Родине и народу, а также защита суверенитета и территориальной целостности страны.

Основные принципы морального воспитания нашли свое отражение как в военной присяге и уставах, также в нашей священной книге «Коран».

Верность национальным и патриотическим идеалом должна быть принципом повседневной деятельности молодежи. А это в свою очередь, должно способствовать освобождения наших земель от захватчиков и восстановлению территориальной целостности страны.

THE SUMMARY

ROLE OF MORAL AND PSYCHOLOGICAL PREPARATION IN CREATION OF A HEALTHY MORAL AND PSYCHOLOGICAL CLIMATE

A.A.Shiriev

After restoration of the independence in 1991, creation of the army, capable to protect the sovereignty of young Republic was one of the important problems facing to the state and the people. More than 20 percent of territory are for today under occupation of the enemy. Creation for the people, especially for its Armed forces of the ideology, capable to provide highly public and socially the vigorous activity, are time requirement.

Moral and psychological education of the defender of Fatherland is included in itself by high vigilance, fidelity to the Native land and the people, and also protection of the sovereignty and territorial integrity of the country.

Main principles of moral education have found the reflexion as in the military oath and charters, also in our sacred book "Koran".

Fidelity a national and patriotic ideal should be a principle of daily activity of youth. And it in turn, should promote clearings of our earths of aggressors and to restoration of territorial integrity of the country.

BƏHAİ DİNİNİN TEOLOJİ ƏSASLARINI TƏŞKİL EDƏN BƏZİ ANLAYIŞLARIN TƏHLİLİ

*Azər CƏFƏROV**
a.jafarov9@gmail.com

Müsəlman ölkəsi İranda yaranmasına baxmayaraq, Xristianlıq İudaizmdən və ya İslam Xristianlıqdan fərqləndiyi kimi, Bəhai dini də İslamdan fərqlənir. Hələ XIX əsrin ortalarında Babi və Bəhai dini təlimləri və onların Peyğəmbərləri- Bab və Bəhaullahın Yazıları və şəxsiyyəti tədqiqatçıları vaxtaşırı özünə cəlb edirdi. Babilik təliminin ilk tədqiqi Peterburq Universitetinin professoru Mirzə Kazım Bəyə məxsus olmuşdur. Mirzə Kazım Bəyin "Bab və babilər" əsəri 1865-ci ildə nəşrdən çıxmış, bir il sonra fransız dilinə tərcümə edilmişdir. XIX əsrin ikinci yarısı və XX əsrin əvvəllərində M.A.Qamazov, M.F.Axundov, B.R.Rozen, E.Q.Braun, A.Q.Tumanskiy, B.A.Dom, A.A.Jukovski, S.İ.Umanes, C.E.Esslemont və başqaları yazılarında Babi və Bəhai təlimləri haqqında məlumat vermişlər [12, s.28; 13, s.54-55].

Bəhaullah ilə şəxsən görüşmüş E.Q.Braun ilk dəfə Bəhai təlimini İslamdan fərqləndirərək onu müstəqil din kimi göstərmişdir. Halbuki sonralar bəzi nüfuzlu tədqiqatçılar Bəhai dinini İslam təriqəti kimi qiymətləndirmiş və onun müstəqil dini təlim olmasını görə bilməmişdilər. XX əsrin əvvəllərində Bəhai dininə maraq Bəhaullahın oğlu və Bəhai dinində üçüncü nüfuzlu şəxs - Əbdül-Bəha ilə bağlı olmuşdur. İngilis şərqşünası C.E.Esslemont Əbdül-Bəhanın Bəhai dinində tutduğu məqama nəzər yetirmiş, Onun haqqında daha ətraflı məlumat vermişdi. Xüsusi təhsili olmayan, həyatının çox hissəsini məhəbəs və sürgünlərdə keçirmiş, lakin fars, ərəb, türk dillərini mükəmməl bilən Əbdül-Bəha tədqiqatçını özünün dərin teoloji bilikləri, fəlsəfi və etik fikirləri, mütərəqqi ictimai baxışları və rəşadətli düşüncə tərzilə heyranlaşdırırmışdı [11, s.5-6].

* Azərbaycan Memarlıq və İnşaat Universiteti, dosent

Əbdül-Bəha tədqiqatçılara Bəhai Yazılarının, həmçinin Tövrət, İncil, Quran mətnlərinin şərhçisi kimi də tanışdır. Bəhai dininin Peyğəmbərlərinin – Bab və Bəhaullahın, həmçinin əvvəlki dinlərin Müqəddəs Yazılarındakı metaforlardan, rəmzlərdən ibarət olan və yaxud kifayət qədər anlaşılmayan mətnlərin anlamı Əbdül-Bəha tərəfindən açıqlanmışdır [5, s.131; 6, s.357-358; 7, s.291; 8, s.72-73; 9, s.553].

Qeyd etmək lazımdır ki, yarandığı gündən bu günə kimi Bəhai dininə aid bütün Müqəddəs Yazılar, dinin əsas Şəxsiyyətlərinin (Bab, Bəhaullah, Əbdül-Bəha, Şövqi Əfəndi) əlyazmaları, məktubları, tarixi hadisələrin protokollaşdırılmış sənədləri, şərhlər, izahlar, fotoşəkillər və həcmi yüz cildlərlə ölçülən digər sənədlər diqqətlə toplanaraq Beynəlxalq Bəhai Mərkəzinin Arxivində qorunub saxlanılmışdır. Bu tədqiqatçının işini asanlaşdırmaqla yanaşı, tədqiqatın obyektivliyini artıran əhəmiyyətli amil sayılmalıdır. Bəhai dinindən əvvəlki dinlərin tədqiqi üçün bu cür imkanlar demək olar ki, yox dərəcəsindədir; belə ki, Budda təliminin həqiqi mahiyyətini izah etmək, İsa Məsih və Zərdüşt Peyğəmbərin həyatı ilə bağlı hadisələrin həqiqi xronikasını göstərmək, Krişnanın tarixi şəxsiyyət olmasını əsaslandırmaq olduqca çətindir. Hətta Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı və şəxsiyyəti haqqında kifayət qədər məlumatlar olsa da, İslam tarixinin ilk dövrləri ilə bağlı bir çox məsələlərin həqiqi izahını bu gün vermək mümkün deyildir.

Hazırda dünyada mövcud on bir əsas “canlı” dindən yalnız İslam (VII əsr) və Sihhizmin (XVI əsr) tarixi yüz illiklərlə, qalan dinlər – Hinduzm, Buddizm, Caynizm, Daosizm, Konfusiçilik, Sintoizm, Zərdüştülük, İudaizm və Xristianlıq min illiklərlə ölçülür. Bəhai dini bu dinlərlə müqayisədə çox cavandır (160 il). Onun formalaşmasında sonuncu tarixi mərhələ yalnız 1963-cü ildə Bəhai dininin Ali Ruhani və İnzibati Mərkəzi - Uca Ədalət Evinin qurulması ilə sona çatıb. Bu baxımdan, Bəhai dininin öyrənilməsi dinşünas alimlərə onun təmsalında dinlərin yaranma və formalaşma mərhələlərini araşdırmaqdan ötrü geniş imkanlar açır.

Bəzi tədqiqatçıların araşdırmalarında Bəhai Dini yalnız olaraq “İslami təriqət”, “İslamda reformasiya hərəkatı” və yaxud “dinlərarası ekumençiliyə çağırış” kimi göstərilmişdir. Hansısa dini təlimin müstəqil olması onun boş yerdə yaranması demək deyildir. Bir dinin özündən əvvəlki dinin teoloji bazisində yaranması bütün dinlər üçün ümumi qanunauyğunluqdur;

Buddizmin ənənəvi Hinduizmin (Brahmanizmin) teoloji bazisində yaranması və bu təlimin artıq müstəqil din şəkilində Tibet, Çin, Yaponiya, Cənubi-Şərqi Asiyaya yayılaraq, bu ölkələrin xalqları üçün çox güclü mədəni amilə çevrilməsi buna əyani misal ola bilər. Eynilə Hinduizm özündən əvvəl nazil olmuş Brahmanizmin, o isə daha qədim din olan Veda inancının teoloji bazisində formalaşmışdır.

İlkin xristianlıq dövründə (I-II əsrlər) İsa Məsihin şagirdləri və ardıcılıarı Onun dini təlimini İudaizm çərçivəsində təbliğ edirdilər və təqribən iki əsr ərzində müasirləri Xristianlığa İudaizmdən ayrılmış qol kimi baxmışdır. Xristianlıq yalnız Müqəddəs Yazıları, təşkilatı strukturu, ayin və mərasimlər sistemi formalaşdıqdan və nəhayət, qeyri-semit mənşəyli xalqlar və etnik qruplar bu təlimi qəbul etdikdən sonra müstəqil din kimi tanınmışdır.

Şübhəsiz, Bəhai dini İslamın teoloji bazisində formalaşmış dini təlimdir. Onun İslamın mədəni kontekstində yaranması, bir çox cəhətlərinə - tarix, dil, terminologiya və qismən teologiya məsələlərində bu dinə yaxınlığını müşahidə etmiş ilk tədqiqatçılar onu yalnız olaraq İslam təriqətlərləri sırasına daxil etmişlər. Bununla belə, teoloji mahiyyətinə görə Bəhai dinini İslamın məzhəb və cərəyanlarına aid etmək mümkün deyildir. Bu müddəanı, yəni Bəhai təliminin İslam təriqəti deyil, müstəqil din olmasını şərtləndirən bəzi əlamətlər aşağıdakılardır:

Birinci əlamət: Bu təlim, bəzi tədqiqatçıların təkidinə baxmayaraq, İslamı inkişaf etdirmək və ya onu müasirləşdirməyi bir məqsəd kimi qarşısına qoymamışdır. Bunu Bəhai yazılarının təhlili də təsdiq edir. Ona görə də Bəhai təlimini Martin Lüterin "Reformasıya hərəkatı" (XVI əsr) ilə eyniləşdirmək və yaxud onu İslam daxilində reformasıya hərəkatı kimi təqdim etmək obyektivlikdən uzaqdır. Bəhai dinində ruhanilərin olmaması, bu təlimin yalnız ona məxsus bir sıra anlayışlar və başqa dinlərdə analoqu olmayan nadir İnzibati Sistem və digər əlamətlərdən ibarət teoloji bazis ilə ortaya çıxması, onun İslamda hansısa dəyişikliklər etmək və ya ona hansısa yeniliklər gətirmək marağında olmadığını, əksinə Bəhai təliminin bütövlükdə din anlayışında və insanların dini baxışlarında köklü dəyişiklər etmək istədiyini göstərir.

İkinci əlamət: Bəhailər Qurani-Kərimi Allahın nazil etdiyi Müqəddəs Vəhy kitabı hesab etsələr də, O Bəhai dini üçün teoloji əsas və qanunlar mənbəyi deyildir. Bəhai dininin əsasını və onun qanunlarının mənbəyini

Bəhai dininin banisi Bəhaullahın nazil etdiyi Vəhy Kitabı (Kitabi-Əqdəs) və digər Müqəddəs Yazılar təşkil edir. Bəhai dini təliminə görə, Məhəmməd (ə) Əhdinin zamanı hicri tarixi ilə 1260-cı ildə (miladi 1844-cü il) bitmiş, Bəhaullahın zühuru ilə bəşəriyyətin tarixində Yeni Vəhy Tskili başlamışdır. Hələ 1848-ci il Bədəşt konfransında bu yeni təlimin tərəfdarları yeni Vəhyin mahiyyətini dərk edərək İslam qanunlarının ləğv edildiyini bəyan etmişdilər (bu dinin ardıcılığı, azərbaycanlı şairə qadın Tahirə Qürrətüleynin konfransa cədrasız gəlməsi buna bariz nümunədir). Beləliklə, İslamın ən böyük ehkamu - İslamın bəşəriyyət üçün sonuncu din olması konsepsiyası - bəhailər tərəfindən qəbul edilmir. Ona görə də Bəhai dinində mərkəzi mövqedə Məhəmməd (ə) deyil, Bəhaullah durur. Beləliklə, Bəhaullahın vasitəçiliyi ilə yeni İlahi Əhdin - Bəhaullah Əhdinin bağlanması və Bəhai dini ardıcıllarının öz inanclarını hansısa din daxilində təriqət deyil, müstəqil din, özlərini isə Allahla bağlanmış Yeni Əhdin sazişçisi hesab etməsi bəhai inamının əsasını təşkil edir [10, s.217];

Üçüncü əlamət: Namaz, oruc və digər ibadət qaydalarının İslamdan fərqli şəkildə icra edilməsi, namaz mətnin fərqli olması, ərəb dilində deyil (həmin dildə nazil olmasına baxmayaraq), milli dillərdə qılınması, namaz zamanı üzün qiblə kimi xüsusi səmtə - İsrail ərazisində yerləşmiş Bəxçiyə-Bəhaullahın bu dünyada sonuncu Vəhy məkanına yönəldilməsi və s. xüsusi qeyd edilməlidir;

Dördüncü əlamət: Bu dinə məxsus xüsusi təqvimin (19 gündən ibarət ay və 19 aydan ibarət il) və vaxt hesabının (tarix 1844-cü ildən hesablanır və həmin il Bəhai Erasının başlanma ili hesab edilir), müqəddəs yerlərin (İranda Şiraz şəhəri – Həzər Babın zühur məkanı, İraqda Bağdad – Bəhaullahın Öz Missiyasını elan etdiyi yer, İsraildə Hayfa və və Əkka şəhərləri- Bəhaullahın həbs, sürgün və süud, həmçinin Dinin Ali Təsisatların yerləşdiyi yerlər) bayramların, həmçinin özünəməxsus kəbin və dəfn qaydalarının olması onu İslamdan fərqləndirir;

Bəhai dini mövcud dinlərin teoloji bazisi əsasında “mexaniki” şəkildə quraşdırılmış və yaxud hansısa dinləri birləşdirməyə çalışan hərəkət də deyildir. Ona məxsus bəzi anlayışların universal xarakteri, dinlərarası dialoq və əməkdaşlığa can atması, dini dözümlüyyə təbliğ etməsi və Bir Ümumi Din – dinlərin ruhani əsaslarının bir olması konsepsiyasından çıxış etməsi, dinlərarası təşkilatı birləşməyə çağırış və yaxud hansısa dinlərin

“simbiozunu” yaratmaq cəhdi kimi başa düşülməməlidir. Qeyd edək ki, ayrı-ayrı müstəqil dinlərdən “simbioz din” yaratmaq və yaxud din daxilində mövcud təriqətləri birləşdirmək cəhdləri dünya praktikasında dəfələrlə olmuşsa da, onların təcrübəsi uğursuzluqla nəticələnmişdir; İranda V əsrdə zərdüşti və xristian təlimləri əsasında manilik təlimini yaratmaq istəyi, XVI əsrdə Hindistanda İslam, brahmanizm, sufilik, xristianlıq, zərdüştilik əsasında Əkbərin (Babur sülaləsinin üçüncü hökmdarı) sinkretizmi, XVIII əsrdə Nadir şahın İranda şiiiliklə sünniliyi birləşdirmək cəhdi buna sübutdur. Ona görə də Bəhaullah “Rəbbin bütün dünyanın sağlması üçün müəyyən etdiyi əsas məlhəm və ən güclü vasitə bütün dünya xalqlarının bir ümumi Əmrdə, vahid bir Dində birləşməsidir” dedikdə mövcud dinlərin mexaniki birləşdirilməsini deyil, Bəşəriyyətin Yeni İlahi Vəhyin daşıyıcısı olan Bəhai dinini qəbul etməsini nəzərdə tutduğu şübhə doğurmur.

Hər bir dində Allahın mahiyyəti, Dünyanın yaranması və sonu, İnsanın yaradılışı, İnsanın ruhu və ölümdən sonrakı həyat, Əhd və digər anlayışlardan ibarət teoloji əsasları vardır. İbrahimi dinlər (Yəhudilik, Xristianlıq, İslam) bəzi fərqli cəhətlərinə baxmayaraq, çox oxşar teoloji əsaslara malikdirlər. Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Allahın maddi dünyanı (materiyanı) yaratması;
2. Adəm və Həvvə, Cənnət və Cəhənnəm, mələklərlə bağlı anlayışlar;
3. Allahın zaman-zaman insanları Tövhidə və əməlisalehliyə dəvət edən Peyğəmbərlər göndərməsi (hər üç dində İbrahim peyğəmbərin məqamı xüsusi vurğulandığına görə İbrahimi dinlər adlanırlar);
4. Axır-zaman Peyğəmbərinin (yəhudilikdə-Musa, xristianlıqda-İsa Məsih, İslamda- Məhəmməd) və Xilaskarın (yəhudilikdə-Məsiax, xristianlıqda- İsanın ikinci zühuru, İslamda-Mehdinin) gəlişi;
5. Qiyamət ilə bağlı fəvqəlhadisələrin (Günəşin qaralması, Ayın parçalanması, ulduzların yerə tökülməsi, ölümlərin qəbirlərdən qalxması və s.) baş verməsi, insanların əməllərinə görə bir qisminin Cənnətə, digər qisminin isə Cəhənnəmə göndərilməsi ilə bağlı təsəvvürlər.

Bəhai dini İslamın teoloji əsaslarında yaranmasına və bir çox cəhətlərinə - dil, terminologiya və qismən teologiya məsələlərində bu dinə yaxınlığına baxmayaraq, İslam və digər İbrahimi dinlərdə mövcud təsəvvür və anlayışların bu təlimdə tamamilə fərqli izahı vardır.

Allahın mahiyyəti. Bəhai təliminə görə Allah dərk edilməzdir. Bəhaullah öyrədir ki, məhdud qeyri-məhdudu anlaya bilməz. İnsanlar Allahın mahiyyətini dərk edə bilməsələr də onlar İlahi Reallığın mövcudluğuna inana bilərlər. Bəhaullah yazır: “İnsan İlahi Mahiyyəti dərk edə bilməz, lakin özünün mühakimə və müşahidə qabliyyətinin, Dinin ona verdiyi intuisiya və duyma qüvvəsinin köməkliyi ilə Allaha inana və Onun mərhəmət bəxşişlərini aşkarlaya bilər”.

Əbdül-Bəha yazır: “Bil ki, Həqiqi Vahid Allah bütün xəlq edilmiş varlıqlardan ayrılan və onlar üzərində ölçüyəgəlməz dərəcədə yüksələn O Kəsdir. Bütün Kainat Onun şöhrətinin əksidir. O Öz xəlqetdiklərindən asılı deyildir və onlardan üstündür. İlahi Birliyin həqiqi mənası bundadır...Bütün mövcud olanlar Ondən asılıdır və aləmdəki hər şeyin mövcudluq mənbəyi Ondən törəyir”.

Yaradılış. Bəhai təliminə görə maddi dünya (materiya) məkanca sonsuz, zaman etibarilə əbədidir. Onun nə vaxtsa “yoxluqda yaradılması” və ya nə vaxtsa zamanın sonunda “yox edilməsi” anlayışı tamamilə yanlış təsəvvürdür. Allah Əbədi və Əzəli olduğu kimi, Onun xilqəti də əbədi və əzəlidir. Bəhaullah yazır: “Xilqət haqqında sualın barədə. Bil ki, xilqət əzəldən olub və həmişə də olacaq. Onun əvvəlinin başlanğıcı və axırının sonu yoxdur. Maddi aləmin sonu barəsində sualına gəldikdə isə bu məsələnin anlaşılması müşahidəçilərin baxışından asılıdır. Bir mənada o, sonludur, başqa bir mənada isə bundan üstündür. Allah əzəldən olub və həmişə də olacaq. Xilqət də həmişənin.. Aləmlər barədə sual vermişdin. Bil ki, həqiqətən, Allahın tükənməz aləmləri vardır və onların sonu yoxdur. Onları Hərşeyi Bilən və Hikmət Sahibi olan Allahın Özündən başqa heç kəs əhatə edə bilməz. Hər bir sabit ulduzun öz planetləri və hər bir planetin öz məxluqatı var, hesablayanlar onları saymaqda acizdir...” [1, s.100].

Əbdül-Bəha materiyanın əbədi və əzəli olmasına aşağıdakı açıqlamanı vermişdir: “Bil ki, ruhani həqiqətlərin başa düşülməsi üçün ən çətin amillərdən biri varlıq aləminin, yəni bu sonsuz Kainatın başlanğıcının olmaması haqqında həqiqətdir. Bilin ki, xilqətsiz Xaliq qeyri-mümkündür və qəyyumluq altında olan olmasa, Qəyyum da olmaz, çünki Allahın bütün adları və atributları varlıqların olmasını tələb edir. Əgər heç bir məxluqatın mövcud olmadığı bir zamanı təsəvvür etmək mümkün olsaydı, onda belə təsəvvür Allahın Özünü inkar etmək olardı. Əgər nə vaxtsa mütləq yoxluq

hökmranlıq etmiş olsaydı, bu zaman varlıq da mövcud ola bilməzdi. Buradan belə nəticəyə gəlmək olur ki, Tək olan Allahın Mahiyyəti, yaxud, başqa sözlə desək, Xaliqin mövcudluğu əbədi və əzəlidir, yəni Onun nə əvvəli, nə də sonu vardır, deməli, varlıq aləminin də nə əvvəli, nə sonu var...”.

Kainatın hansısa bir hissəsində “İlkin partlayışı”, xaos və yaradılışı və yaxud əksinə dağılma, parçalanma və məhv olmanı xatırladan proseslər müşahidə edilə bilər. Bu hal sonu olmayan Kainata bütövlükdə şamil deyildir. Əbdül-Bəha bu haqda da yazır: “Mümkündür ki, Kainatın müəyyən bir hissəsi olan dünyalardan biri dağılsın, lakin digər dünyalar öz mövcudluğunu davam etdirəcəklər. Bir halda ki, dünyalardan hər birinin öz başlanğıcı var, deməli, onun sonu da vardır; belə ki, hər bir birləşmənin həm bütün məcmusunun, həm də ayrı-ayrı hissələrinin dağılması labüddür. Fərq yalnız ondadır ki, biri tez, digəri isə tədricən dağılır; lakin birləşmə yolu ilə yaranmış şeyin heç zaman parçalanmaya məruz qalmaması mümkün deyildir”.

İnsanın yaranması. Bəhai təlimində Allahın insanı xəlf etməsi anlayışı da məlum dinlərdən fərqlidir. Təbiətdəki digər canlılar kimi insan növü də Allahın İradəsi ilə milyon-milyon illər ərzində çox bəsit formadan inkişaf edərək mürəkkəbləşmiş və müasir insan formasına düşmüşdür. İnsan embrionu ana bətnində, özünün ilkin inkişaf mərhələlərində balıq və ya sürünən canlının əlamətlərini daşısa da, o balıq və ya sürünən deyil, insan olduğu kimi, insan növü də milyon-milyon illər ərzində inkişafının müxtəlif dövrlərində zahirən başqa canlılara bənzəsə də, Allahın İradəsi ilə anlaşılmaz gizli qüvvəyə malik xüsusi növ olmuşdur. Bəhai təlimindəki bu müddəə Çarliz Darvinin insanın təbii seçmə yolu ilə meymundan yaranması nəzəriyyəsindən əsaslı şəkildə fərqlənir. Bu məsələyə açıqlıq gətirən Əbdül-Bəha yazır:

“Tamamilə aydındır ki, bizim Yer kürəmiz indiki vəziyyətinə bir dəfəyə düşməyib, o, hal-hazırkı kamilliyinə gəlib çatanaqədər tədricən müxtəlif mərhələlərdən keçmişdir. İnsan öz mənşəyinin başlanğıcında Yer bətnində, ana bətnindəki embrion kimi yavaş-yavaş böyümüş və inkişaf etmiş, bir formadan başqa formaya keçərək, indiki gözəlliyinə və kamilliyinə, indiki quruluşuna və qüdrətinə gəlib çatmışdır. Ehtimal ki, əvvəllər o, belə gözəl, qamətli və zərif olmamış və yalnız tədricən bu surətə, bu formaya, bu gözəlliyə və bu qamətə yiyələnmişdir. İnsanın Yer üzündə mövcud olduğu

ən ilkin vaxtlardan onun müasir vəziyyətinə, quruluşuna və formasına çatana qədər, şübhəsiz ki, uzun müddət lazım olmuşdur. Lakin öz mənşəyinin lap başlanğıcında da insan xüsusi növ olmuşdur. Əgər yox olmuş orqanların izlərinin, həqiqətən, insan bədənində hələ də mövcud olduğunu hətta etiraf etsək belə, bu heç də insan növünün dəyişkənliyini və bənzərsiz olmamasını sübut etmir, əksinə, yalnız insan orqanlarının, onun forma və xarici görünüşünün dəyişkənliyini və kamilləşməsinə bildirir, o özü isə həmişə xüsusi növ, yəni heyvan deyil, insan olmuşdur”.

İnsanın yaradılışı ilə bağlı İbrahimi dinlərin teoloji bazisində xüsusi yeri olan Adəm bə Həvva hekayətinə Əbdül-Bəha aşağıdakı açıqlamanı vermişdir: “Əgər biz bu hekayəni camaatın anladığı hərfi mənədə qəbul etsək, onda bu son dərəcə qeyri-adi hekayədir. Ağıl onu nə anlaya, nə təsdiq edə, nə də təsəvvür edə bilər, çünki məsələnin belə qoyuluşu, bu cür təfərrüat, belə davranış və məzəmmət düşüncəli adama, xüsusilə də bu sonsuz Kainatı belə mükəmməl formada və bu ucsuz-bucaqsız dünyanı belə mütləq qanunauyğunluqda, belə ciddi nizamla və mükəmməlliklə yaradan Allah-taalaya xas deyildir. Buna görə də qadağan olmuş ağacın meyvəsini yeyib Cənnətdən qovulan Adəm və Həvva haqqında hekayəni rəmzi mənada qəbul etmək lazımdır. İlahi sirləri özündə saxlayan bu hekayənin böyük mənası var və o, həyranamiz şərhlərə malik ola bilər”.

“Zamanın sonu”, “Qiyamət” və “Dirilmə”. Başqa dinlərin teoloji bazisində Zamanın Sonu, Qiyamət və Dirilmə ilə bağlı təsəvvürlərin xüsusi yeri vardır. Həmin dinlərin Müqəddəs Kitablarında axır-zamanda fəvqəlhadisələrin baş verəcəyi haqqında geniş məlumat verilmişdir. Qurani-Kərimdə deyilir: “Ulduzlar sönəcəyi; Göy yarılaçağı; dağlar parça-parça olub dağılaçağı (Əl-Mursəlat, 8-10)... Günəş sarınıb büküləcəyi zaman; ulduzlar səpələnəcəyi zaman; vəhşi heyvanlar bir yerə toplanacağı zaman; ruhlar qovuşacağı zaman; göy qopardılacağı zaman (Ət-Təkvir, 1-3, 5, 7, 11)... Yer özünə məxsus bir şiddətlə lərzəyə gəlib titrəyəcəyi zaman; Yer öz yükünü çıxardıb atacağı zaman; Məhz o gün yer öz hekayətini söyləyəcəkdir- Allahın ona etdiyi Vəhy ilə! (Əz-Zilzal, 1-5)... Göyün buludla parçalanacağı gün (Əl-Furqan, 25)... Sən göyün aşkar bir dumanı bürünəcəyi günü gözlə (Əd-Duxan, 10)...”.

Oxşar ayələri İncildə də oxuyuruq. İsa Məsih buyurur: “Fəqət o günlərin məşəqqətindən dərhal sonra Günəş qaralacaq, Ay işığını verməyəcək,

ulduzlar göydən düşəcək və göylərin qüdrətləri sarsılacaqlar. O zaman insan Oğlunun əlaməti göydə görünəcək; o vaxt yer üzünün bütün qəbilələri şivən qaldıracaqlar və İnsan Oğlunun göyün buludları üzərində qüdrət və əzəmətlə gəldiyini görəcəklər" (Matta, 24:29-30).

Bəhaullah "İqan" kitabında izah edir ki, "Günəş", "Ay", "ulduzlar", göydə və yerdə baş verən digər əlamətlər haqqında söylənmiş bu xəbərlər rəmzi mənə daşıyırlar və hərfi mənada başa düşülməməlidir. Peyğəmbərlər ilk növbədə bunları fiziki deyil, ruhani anamlara aid etmişlər. Onlar Qiyamət Günü ilə əlaqədar olaraq Günəş barəsində danışarkən Həqiqət Günəşini, yəni Peyğəmbəri nəzərdə tuturlar. Günəş ən böyük işıq mənbəyidir. Musa yəhudilər üçün, İsa xristianlar üçün və Məhəmməd (ə) müsəlmanlar üçün belə Günəş olmuşdur. Beləliklə, Allahın hər bir Zühurunun gəlişi Qiyamət Günüdür [2, s.45-46; 3, s.12-13; 4, s.35].

Müqəddəs kitabların bu və ya digər yerlərində işlənmiş "Dünyanın Sonu" ifadəsi Qiyamət Günü gələn kimi dünyanın gözlənilmədən dağılması demək deyildir. Bu ifadənin düzgün tərcüməsi "Əsrin başa çatması və ya Dövrün sonu" deməkdir. Bəhai təliminə görə Bəhaullahın gəlişi bizim yaşadığımız bütün dünya üçün ən böyük Qiyamət Günüdür. Peyğəmbərlər deyəndə ki, Günəş qaralacaq, bu, o deməkdir ki, bu Mənəvi Günəşlərin - Peyğəmbərlərin saf təlimləri yalançı təsəvvürlərlə, yalın anlayışlarla və xurafatlarla bulandırılacaq və millətlər zülmət içində çəşib qalacaqlar. Dini rəhbərlər və ruhanilər kiçik işıq mənbəyi olan Ay və ulduzlar kimi adamları ruhlandırmaqlı və onlara düzgün yol göstərməlidirlər. Deyəndə ki, Ay işığı itirəcək və qana dönəcək və ulduzlar göydən yerə töküləcəklər, bu, o deməkdir ki, ruhanilər – mollalar, kilsə başçıları hörmətdən düşəcək, dini və siyasi çəkişmə və münaqişələrə qoşulacaq, ruhani niyyətlərdən uzaqlaşaraq, dünyəvi qayğılarla məşğul olacaqlar.

Bəhaullahın təbircə bu xəbərlərin mənası, heç də bir izahla məhdudlaşmır və onların bu rəmzlərlə şərh edilə bilən digər mənalrı da mövcuddur. Bəhaullah buyurur ki, "Ay", "Günəş" və "ulduzlar" anlayışı başqa mənada hər bir dinin müəyyən etdiyi qanunlara və qaydalara tətbiq edilir. Belə ki, sonrakı hər bir Vəhydə əvvəlki dinin bütün mərasimləri, formaları, adətləri və göstərişləri dövrün tələblərinə uyğun olaraq dəyişdirilir və bu baxımdan "Günəş" və "Ay" dəyişilir və "ulduzlar" yerə tökülür.

Qiyamət Günü, həm də Dirilmə Günüdür- ölürlərin diriləcəyi gündür. Bəhai təliminə görə, “dirilmənin” kobud fiziki bədənə heç bir əlaqəsi yoxdur. Əgər bədən ölmüşsə, deməli, artıq onun işi bitmişdir. O çürüyür və onun hissələri həmin bədəni yaratmaq üçün heç zaman birləşmirlər.

Dirilmə- Peyğəmbərlər vasitəsilə nazil olmuş İlahi Kəlam sayəsində insanın mənəvi həyata doğulmasıdır. Onun dirilib ayağa qalxdığı qəbir – nadanlıq və Allaha etinasızlıq, cəhalət qəbridir. Dirilmə Günü iyirmi dörd saatdan ibarət olan gün deyil, o Bəhaullahın gəlişi ilə başlamış və hal-hazırkı dünya dövrünün bitəcəyi vaxtdək davam edən bütöv bir eradır. O indiki sivilizasiyanın bütün izlərinin Yer üzündən silinməsinə və İlahi Sivilizasiyanın –Azadlıq, Sülh və Ədalət cəmiyyətinin qurulmasına qədər davam edəcəkdir.

Xeyir və şər. Bəhaullah izah edir ki, bütün Kainatda yalnız bir qüvvə, məhz, məhəbbət və mərhəməti tükənməz olan Qüdrətli Allahın xeyir-dua qüvvəsi mövcuddur. Buradan belə görünür ki, Şər, özünün bütün təzahürlərində pozitiv mahiyyət deyil, Xeyrin olmaması və ya onun azlığıdır. İşığın olmaması nə qədər zülmətdirsə, Xeyrin də olmaması şərdir. Buradan belə görünür ki, əvvəlki dinlərdə “Şeytan”, “İblis”, “Satana” adlar altında tanınan avtonom şər qüvvənin mövcudluğu Bəhai dini rərəfindən qəbul edilmir. Şeytan və ya iblis insanın fiziki mahiyyəti, nəfsi-həvası və ya nadanlılığı ilə bağlı metafordur. Belə bir alternativ şər qüvvə mövcud deyildir.

Əgər insan pis hərəkət edərsə, bu o deməkdir ki, onun alçaq, heyvani təbiəti yüksək ruhani təbiəti ilə müqayisədə daha çox inkişaf etmişdir. Belə insan onu əhatə edənlərin köməkliyi ilə özünün yüksək olan cəhətini inkişaf etdirməlidir.

Bütün insanlar üçün istəyin olması təbiidir. İstək həttə uşaqlarda da vardır. İstək əgər həmin şəxs və ya bəşəriyyət üçün bütövlükdə yaxşılığa istiqamətlənibsə, təqdирə layiqdir. Çünki istək Allah tərəfindən insana verilmiş, daha çox əldə etmək cəhdi və ya impuls olub, insana daha çox bilik əldə etmək, xasiyyətini düzəltmək və Allaha yaxınlaşmaq imkanı verir.

Xeyir – Allahın göstərişlərinə əməl etmək, şər –isə bu göstərişlərdən xəbərdar olub, bilə - bilə ondan üz çevirməkdir. Bəhaullah Allahın rəhmədilliyini qeyd etməklə yanaşı, həmçinin aydın şəkildə göstərir ki, insan öz qüvvəsindən və qabiliyyətlərindən istifadəyə və ya sui-istifadəyə görə fərdi məsuliyyətdən də canını qurtara bilməz.

ƏDƏBİYYAT

1. Həzrət Bəhaullah. Qurdun oğluna məktub. Bakı, 2003. 176 s
2. Həzrət Bəhaullah. Kitabı-İqan. Bakı, 1998, 119 s.
3. Həzrət Bəhaullahın Yazılarından seçmələr. Bakı, 2009. 345 s.
4. Bahà'u'llah. The book of Certitude. Wilmette, III.: Baha'i Publishing Trust. 1985, 59 p.
5. 'Abdul-Baha'. Paris Talks. London: Baha'i Publishing Trust, 1979, 208 p.
6. 'Abdul-Baha'. Baha'i Wold Faith, p. 546 p.
7. 'Abdul-Baha'. Selections from the Writings of 'Abdul-Baha'. Haifa: Baha'i Wold Centre, 1978, 467p.
8. 'Abdul-Baha', The Promulgation of Universal Peace. Wilmette, III.: Baha'i Publishing Trust. 1982, 347p.
9. 'Abdul-Baha'. Tablets of 'Abdul-Baha', Vol. II, 675 p.
10. Shoqi Effendi. God Passes By. Wilmette, III.: Baha'i Publishing Trust. 1979, 456 p.
11. C.E. Esslemont. Bəhaullah və Yeni Era. Bakı. 2000. 267 s.
12. Cəfərov Azər. Bəhai dini Azərbaycanda. Bakı, "Təhsil". NPN. 2004. 80 s.
13. Cəfərov Azər. Bəhai Dini. Bakı, "Nurlan", 2005. 160 s.

АННОТАЦИЯ

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ПОНЯТИЙ, СОСТАВЛЯЮЩИХ ТЕОЛОГИЧЕСКУЮ ОСНОВУ ВЕРЫ БАХАИ

Азәр ДЖАФАРОВ
a.jafarov9@gmail.com

Анализируя теологические основы веры Бахаи, автор указывает на то, что она является независимой Мировой Религией, а не сектой какой-либо из ныне известных. Несмотря на теологическую схожесть с Авраамовскими религиями (Иудаизм, Христианство, Ислам), особенно с Исламом, некоторые основополагающие понятия, такие как «Сотворение», «Сотворение человека», «Судный день», «Воскресение», «Конец света» и т.д. в учении Бахаи имеют в корне отличное толкование.

SUMMARY

ANALYSIS OF SOME CONCEPTIONS, COMPOSING THEOLOGICAL BASIS OF BAHAI FAITH

Azer JAFAROV
a.jafarov9@gmail.com

The author, analyzing the theological of the Baha'i Faith, indicates that it is not a sect of any now well known religion, but an independent world religion. In spite of the similarity with Abraham Religions (Judaism, Christianity, Islam, especially with Islam, some of the basic conceptions in the Baha'i Faith such as "creation", "the creation of man", "the judgement day", "the resurrection" and etc. have radically different interpretation.

ƏL-MÜTƏNƏBBİ

Ceyhun ƏLİYEV
AMEA Naxçıvan Bölməsi

Klassik ərəb şeirinin dahilərindən sayılan Əbu ət-Tayyib Əhməd ibn əl-Hüseyn əl-Mütənəbbinin (m. 915-965) həyat və yaradıcılığı Abbasilər dövrü ərəb ədəbiyyatının ədəbi birləşmə və ənənələrin qarşılıqlı sintezi kimi xarakterizə olunan bir dövrə təsadüf edir. X əsrdə ərəb xilafətinin zəifləməsi xilafətdə parçalanmaya və müstəqil dövlətlərin yaranmasına gətirib çıxartdı. İxşidilər, Buveyhilər, Səmanilər və s. dövlətlər meydana gəlmişdir ki, onların əksəriyyəti qeyri-ərəblər tərəfindən idarə olunurdu. Xilafətdə anarxiyanın yaranması digər tərəfdən elm və mədəniyyətin dirçəlməsinə, çox sayda görkəmli alim və şair nəslinin yetişməsinə, Bağdad, Küfə, Bəsrə, Dəməşq kimi şəhərlərin ədəbi və şeir məclislərin təşkil olunduğu əsl elm məbədgahlarına çevrilməsinə gətirib çıxarır.

Əl-Mütənəbbinin Küfə kimi elm və mədəniyyət ocağında böyüməsi onun hər tərəfli bir şəxsiyyət, müdrik bir insan kimi formalaşmasında böyük rol oynamışdır. Əbu ət-Tayyib ilk təhsilini də məhz burada- Küfədə, şiə yönlü məktəbdə almışdır (3, s. 62). Əbu ət-Tayyibin səhraya getməsi və bədəvilərlə yaşaması böyük fəsaəət və bəlağət, elm və kamal sahibi kimi püxtələşməsində əsaslı rol oynamışdır. Təmiz ərəb dilininin “qoruyucuları” və klassik cahiliyyə irsinin “xəzinədarları” hesab olunan bədəvi ərəblərdən ərəb dilinin qrammatikasını, ərəb elmini, ərəblərin qədim tarixi hesab olunan “əyyəmu-arab”ı (ərəblərin günləri) öyrənən gənc şair folklorla xüsusilə böyük maraq göstərir, xalq aforizmləri, hikmətamiz şeir parçalarını sinədəftər edərək, öz mükəlimə və mübahisələrində onlardan bolluca sitatlar gətirirdi. Deyilənə görə, gənc Əhməd ərəb dilinin incəliklərinə o qədər bələd idi ki, hətta adi suallara belə şeirlə cavab verərdi (4).

Əl-Mütənəbbinin səhraya getməsi barədə çeşidli mülahizələr səslənir. Əksər tədqiqatçılar (Cozef Haşim, Karl Brokelman, Circi Zeydan, əl-Bərquqi, Ömər Fərrux, Şauqi Dayf, İ. M. Filştinski, Martin Nik və b.) bunu

m. 924-cü ildə Qərmətilər (Qatı şiə məzhəbli İsmaililər təriqətinin bir qolu idilər) hücumu ilə əlaqələndirirlər.

Məlum olduğu kimi, VII əsrdə Ərəbistanda Hz. Məhəmmədlə (ə.s.) yanaşı, bir çoxları özlərini peyğəmbər elan etmişdilər. Çox güman ki, əl-Mütənəbbinin xalq üsyanına başçılıq etməsi və tərəfdarlarının qeyri-ərəb hakimiyyətinə qarşı qaldırması insanlarda onun peyğəmbərliyinə inam oyatmışdır. Təsadüfi deyil ki, artıq gənc yaşlarında əl-mütənəbbidə ərəb heysiyyəti, ərəb təəsübkeşliyi formalaşmışdır. Farsların ərəblər üzərində ağalığı, ölkədə hökm sürən anarxiya ilə heç bir vəchlə barışmaq istəməyən vətənpərvər şairin əsl ərəblərə xas qüruru, təkəbbürü də elə buradan irəli gəlirdi. Ömər Fərrux şairin həbs olunmasını belə nəql edir: "Homs yaxınlığında camaatı öz ətrafında toplayaraq, onları vergi ödəməkdən imtina etməyə çağıran əl-Mütənəbbinin üsyankar çıxışları çox tezliklə valiyyə çatır və o, şairi həbs edir. "Mütənəbbi" ləqəbini də elə bundan sonra alır" (4).

X əsrdə Xilafətin parçalanması ilə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi çox sayda kiçik dövlətlər meydana çıxır ki, bunlardan biri də Həmdanilər dövləti idi. Əl-Bərqüqi, Həmdanilərin hələ Abbasilərin dövründə çox böyük nüfuz və kərəmət sahibləri olduqlarını, geniş ərazilərdə valilik etdiklərini deyir (1, s. 36). "Həmdanilərin layiqli davamçısı" Seyf əd-Dövlə sonradan İxşidilərdən Suriyanın şimalını, h. 333-cü ildə (m. 944) isə Hələb və Homsu alaraq, ərazilərini daha da genişləndirməyə müvəffəq olur. Həmdani hökmdarı Seyf əd-Dövlə elmi-mədəni tərəqqi tərəfdarı idi və bunu bacarıqla həyata keçirirdi. Sarayına çox sayda alim və ziyalılar cəlb etmiş Həmdani hökmdarı himayəsində olanlara qarşı çox qayğıkeş və rəhimli idi. Onun xoş münasibəti ilə qarşılaşan şair və ədiblər isə hökmdarı ağız dolusu vəsf edən əsərləri ilə bir tərəfdən onun hörmət və rəğbətinə layiq olmağa çalışır, digər tərəfdən isə sarayda yaşama hüququ əldə edirdilər. Hələb sarayının "bəzəyən" şair və ziyalılar içərisində Əbu əl-Firas Həmdani (m. 932-968), Əbu Bəkr əs-Sənubəri, Əbu əl-Abbas ən-Nami, Əli ibn Abdullah ən-Naşi əl-Asğar, Əs-Siri ər-Rifa ibn Əhməd əl-Kindi, Əbu əl-Fərəc ibn Nasr əl-Babbağa, Məhəmməd ibn Əhməd əd-Diməşqi, Əbu Hüseyn ər-Riqa, Əbu Nasr ibn Nəbətə, Əbu əl-Abbas əs-Safri, ibn Dinar, Əbu Bəkr və Əbu Osman əl-Xalidilər; alimlərdən – Əl-Hüseyn ibn Xəlavəyh, əl-Qadi Əli ibn Məhəmməd ət-Tənuxi ibn Nasr əl-Bəziyar, Əbu əl-Həsən əş-Şəmşəti, filosoflardan-Məhəmməd ibn Nasr ibn Turxən əl-Fərabi və b. adlarını

çəkmək olar. Bunların içərisində isə ən fəzilətli isə əl-Mütənəbbi idi. Əl-Mütənəbbi qısa vaxt ərzində, Seyf əd-Dövlənin nəinki saray şairi, yaxın dostu və sirdaşına çevrilir. Hələb dövrü onun həyatının ən parlaq yaradıcılığının isə ən məhsuldar dövrü idi. Bəzi mənbələr onun Hələb sarayında 8-9, digərləri isə 10 il qaldığını iddia edirlər. Əl-Bərquqi, əl-Mütənəbbinin Həmdani hökmdarına ümumilikdə 5012 beytlik qəsidə və 31 qitə ithaf etdiyini və bunların toplusuna “Seyfiyyə” adını verdiyini bildirir (3, s. 77). Bunun qarşılığında Seyf əd-Dövlə əl-Mütənəbbiyə 4 il ərzində 35000 dinar vermişdir (2, s. 55). Bununla yanaşı mənbələr əl-Mütənəbbinin torpaq sahələri olduğunu qeyd edirlər.

Sarayda olan digər alimlər hökmdarla onun arasını vurmaq üçün ondan şikayət edirdilər. Əbu ət-Tayyibin təkəbbürlü xasiyyəti və acı təbiəti onlar arasında düşmənçiliyi daha da artırdı. Bir dəfə sarayda olan dilçi alim ibn Xəlavəyh əl-Mütənəbbiyə Seyf əd-Dövlənin yanında qurulmuş bir məclisdə belə demişdi:

- “Əgər sən axırıncı cahil olmasaydın, onda özünü peyğəmbər adlandıрмаğa razı olmazdın. Sənin cahilliyin özünü onda göstərüb ki, “əl-Mütənəbbi” adını qəbul etmisən. Mütənəbbi isə yalançı mənasındadır. Yalançının dediyi ilə razılaşan ən böyük cahildir. Ağıllı insan bunu heç vaxt etməz”.

Söz altında qalmayan Əbu ət-Tayyib dilçi alimin iradlarına belə cavab verir:

- “Mən dediyimi inkar etmirəm., lakin bunu məni alçatmaq istəyənlər iddia edirlər, mənə onlara qarşı çıxmaq iqtidarında deyiləm” (2, s. 23).

Əl-Əskilani onlar arasında baş verən bu mükalimənin dilçilik məsələlərinə dair uzun sürən bir mübahisəyə çevrildiyini və əl-Mütənəbbinin qeyzlənərək, ibn Xəlaveyhi “Sus! Xuzistandan çıxan fars, sənin ərəb dili ilə nə qohumçuluğun?!”- deyə acıladığını bildirir (2, s. 25). Məclisdəkilər qarşısında pərt olan ibn Xəlavəyh hirsini gizlədə bilməyib, cibindən çıxartdığı dəmir açarla əl-Mütənəbbinin başından elə bir zərbə endirir ki, şairin üzünü boyamış al-qırmızı qan paltarına tökülür (2, s. 26). Bundan sonra əl-Mütənəbbi böyük üzüntü və kədər içərisində sarayı tərk etdiyini və hicri tarixi ilə 346-cı ildə (m. 957-ci il) Misirə yola düşdüyünü bildirir (3, s. 45). Nədən məhz Misirə yola düşdüyünü zənn etmək çətin deyil. Qədim sivilizasiya mərkəzlərindən biri olan Misir IV əsrin tanıdığı ən zəngin elm və

mədəniyyət ocağı idi. Digər bir səbəb Misirin faktiki idarəçiləri ilə Həmdanilər arasında düşmənçiliyin olmasıydı. Şair Misirə hələ təzə gələndə Kafur ona gözəl bir ev ayırmış, qiymətli əşyalar, gözəl xələtlər hədiyyə etmişdir. Buna baxmayaraq, Əbu ət-Tayyib İxşidi hökmdarının simicliyinə işarə etsə də əslində onun çox səxavətçil olduğu söylenilir (3, s. 48). Təsadüfi deyil ki, ilk mədhiyyələrində əl-Mütənəbbi, Kafurun əliaçıqlığını ağız dolusu mədh etmişdir (3, s. 88).

Əl-Mütənəbbi Misirdə 4 il yarım qalır. Bu müddət ərzində o, Kafura 7 qəsidsə və 2 qitə (ümumilikdə 370 beyt) ithaf edir (2, s. 11).

Misir həyatı, zəngin dəbdəbə və cah-cəlalı saray mühiti hər bir şairin arzulaya biləcəyi bir həyat idi. Lakin göz qamaşdırıcı bu zəngin dəbdəbə qəhr içində boğulan əl-Mütənəbbi qəlbinin kədər və üzüntü ilə dolu həsrətini, Hələbdə keçirdiyi xoş günlərin nisgilini boğmaqda aciz idi. Şairi Misirdə saxlayan yeganə şey Kafurun ona verdiyi vədi idi. Lakin əl-İxşidi hökmdarı öz vədinə əməl etməyə bir o qədər də tələsmirdi. Əl-Mütənəbbinin qürur və təkəbbürü, şairin hədsiz tamaşı Kafurun çox narahat edirdi. Verdiyi vədinə əməl edəcəyi təqdirdə hakimiyyəti üçün nə qədər böyük təhlükə yaranacağını əvvəlcədən görən Kafur əl-İxşidi, ibn Xəlliqanın təbirincə desək, ehtiyat üçün sərəncam verir. Burada deyilir: “Ey millətim, kim ki, Hz. Məhəmməd əleyhissəlamdan sonra peyğəmbər olmağa iddialıdırsa və yaxud Kafur əl-İxşidi ilə bərabər hökmdar olmağa çalışırsa, o, tənqid edilməyə və pislənməyə layiqdir”.

Təsadüfi deyil ki, hökmdarın heç bir ərəzi bağışlamayacağını hiss edən əl-Mütənəbbi bu dövrdə qələmə aldığı qəsidlərində öz halından şikayətlənərək, olmayacaq bir şeyi gözləməkdən yorulduğunu dilə gətirir (3, s. 56):

“Səndən ümidində olduğum budağı alacam deyə, elə bir su içirəm ki, hətta quş belə o suya yaxın gəlməz. Sənin verdiyin vəd onu verməmişdən öncə edəcəyinə söz verdiyin əməldir. Öz sözündə doğrucul olan birisinin vədi onun əməlinə bərabərdir”.

Digər bir şeirində şair nə qızıl, nə də ki başqa xəzinənin həsrətində olduğunu, yalnız vilayət arzusu ilə alışıb yandığını deyir:

“Mən qızıl və var-dövlətə can atmıram. Lakin təkrar-təkrar onda ısrar etmədiyi qüruruma sığışdırıram” (3, s. 59).

Valilik arzularının puç olduğunu görən şair Misirdən getmək qərarına gəlir. h. 350-ci ilin Qurban bayramı gecəsi (m. 962-ci ilin yanvarında) o, ara qarışıqlığından istifadə edərək, özündən sonra Kafura xatirə olaraq acı həcrlərini qoyub Misiri tərk edir (1, s. 44). Şairin divanında onun yol boyu keçdiyi ərazilər sadalanır: Bəcəva, Nəhl bulağı, Nıqab vadisi, əl-Qura vadisi, Turbən, Muan və Sunbuk səhraları arasındakı yer, Hismə, əl-Ğadə vadisi və ona qonşu olan Buveyyira, Uqdətu-l-cauf, əl-Curaviyyi bulağı, Savara bulağı, əş-Şəğur, Cumeyi, əl-Adariu, əd-Dənə, Əakuş və onun ərazisində yerləşən ər-ruheymə bulağı və nəhayət Kufə şəhəri (1, s. 55).

Kufədə olarkən Həmdani hökmdarı Seyf əd-Dövlə əl-Mütənəbbinin Misirdən qaçdığını eşidib, ona qiymətli hədiyyələr, eləcə də öz əli ilə yazılmış kitab göndərir və onun qayıtmasını xahiş edir. Hələb əmirinin nəzakəti müqabilində cavabsız qalmayan əl-Mütənəbbi, öz növbəsində, Seyf əd-Dövləyə özünün səhradakı məcaraları haqda qəsidə göndərir (2, s. 66). Mənbələr əl-Mütənəbbinin h. 350-351-ci ildə (m. 961-962-ci ilin may-iyun ayları) Bağdada getdiyini və h. 354-cü ilin (m. 964) səfər ayınadək burada qaldığını deyir (3, s. 64).

Xilafətin elm mədəniyyət beşiyi olan Bağdad əl-Mütənəbbini çox cəzb edirdi. Çox sayda alim və ziyalıların, şair və ədiblərin toplaşdığı bu şəhər böyük bir elm ocağı idi. Əl-Mütənəbbi Bağdada buranın elm və ədəbiyyat əhli ilə görüşmək, öz divanını onlara təqdim etmək üçün gəlir. Bağdadın elm və ədəbiyyat əhli ilə görüşən əl-Mütənəbbi onların yığıncaqlarında iştirak edir, onları tərtib etdiyi şeir divanı ilə tanış edir. Lakin Bağdadın ona qucaq açmadığını görən əl-Mütənəbbi 3 ildən sonra Kufəyə qaydır, lakin çox keçmir ki, yenidən səfərə çıxır və h. 354-cü ilin səfər ayında (m. 965) Qədim Şərqin əsrarəngiz guşələrindən birinə - İrana yollanır (4). Şair Fars diyarına böyük ümidlərlə gedir. Bu dövrdə Farsın hökmdarı Ədud əd-Dövlə ibn Buveyhi əd-Deyləmi (949-983) Bağdadda hökmranlıq edən əl-Buveyhilər nəslindən idi. Dövrünün bir çox İslam hökmdarları kimi Ədud əd-Dövlə də çox bilikli və savadlı birisi idi. Onun sarayında toplaşmış məşhurlar öz sayına görə Hələb sarayında heç də geri qalmırdı. Əl-Mütənəbbi Şiraza gələrkən, burada ona rəqib ola biləcək birisi yox idi. Təsadüfi deyil ki, əl-Mütənəbbi dühası qarşısında heyrətini gizlətməyən Ədud əd-Dövlə ərəblər içərisində ən yaxşı şeirlərin məhz ona məxsus olduğunu bildirmişdir (3, s. 70). Ədud əd-Dövlənin sarayında böyük izzət və ikramla qarşılanan əl-

Mütənəbbi Şiraz hökmdarının ən əziz qonağı olur, burada qaldığı 3 ay müddətində xürrəm həyat sürür, əmirdən qiymətli hədiyyə və bəxşilər alır. Şirazda olduğu müddətdə əl-Mütənəbbi əl-Buveyhi hökmdarına 6 qəsida, 1 urcuza və 1 qitə ithaf etmişdir (3, s. 70). Şairin “pərəstişkar”ları və özünü ona oxşatmaq istəyənlər o qədər çox idi ki, az qala bütün Şərqdə əl-Mütənəbbi dühasının nəfəsi duyulurdu. İlham mənbəsinin tükənməsindən və qəribçilikdən doğan boşluq daim yeniliklər axtarışında olan şairi yenidən öz doğma elinə-obasına qayıtmağa vadar edir. Ədud əd-Dövlədən Kufəyə getmək üçün izn alan əl-Mütənəbbi h. 354-cü ilin (m. 964) şəban ayında Fars diyarını tərk edir. Bağdada, oradan da Kufəyə getmək arzusunda olan şair mənzilə çata bilməyib, yolda öldürülür. Ət-Tənuxi atasından eşitdiklərini belə nəql edir: “...əl-Mütənəbbinin öz doğma elinə getmək arzusu ürəyində qalır. Yolda ən-Numəniyyə yaxınlığında nə vaxtsa bacısını şeirlərinin birində lağa qoyan Fatik əl-Əsədi tərəfindən qətlə yetirilir”(4).

Müsləman elmi və mədəniyyətinin yüksəliş, intibah dövrü olan X əsr dünya tarixinə əl-Mütənəbbi kimi nəhəng qələm ustasını yadigar qoymuşdur. Biz əl-Mütənəbbini ümümlikdə klassik ərəb poeziyasının tacidan adlandırsaq, heç də yanılmarıq. Bu günə kimi ərəbin milli qururuna və üsyankar, təlatümlü mənəvi aləminə şair qədər yaxın olan ikinci bir şair olmamışdır. Öz misilsiz poeziyası ilə ərəb müdrikiliyinin, ərəb azadlıqsevərliyinin, əyilməzliyinin və qəhrəmanlığının tərənnümçüsü olmuşdur. O, özündən sonra 289 qəsida və az sayda məqtuatlardan ibarət Divan qoyub getmişdir. Divanı şairin keçirdiyi həyatla əlaqələndirib beş hissəyə bölmək mümkündür. Şamiyyə (Suriyada yazılan), Seyfiyyə (Seyf əd-Dövləyə yazılan 161 qəsida), Kəfuriyyə (Müxtəlif mövzularda yazılan), Amidiyyə (İbn Amid üçün yazılan 5 qəsida), Adadiyyə (İran şahzadəsi üçün yazılan 7 qəsida).

Dünya mədəniyyəti xəzinəsinə misilsiz töhfələr bəxş etmiş, özündən sonra əsil bir məktəb qoyub getmiş və qələminin nuruna çox sayda məşhur söz ustalarını cəlb etmiş dahi şəxsiyyətlərdən biri olan şairin poeziyası əsrlər boyu ümumbəşəri nüfuz qazanmış, insanların mənəvi sərvətinə çevrilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Furat Ahmet Subhi. Arab Edebiyyatı Tarihi, I c., İstanbul: Edebiyyat Fakültesi Basımevi, 1996, 346 s.
2. Киктев М.С. Абу ат-Мутанабби в средневековых арабских источниках. Москва: Наука, 1969, 100 с.
3. Фильштинский И.М. История арабской литературы V-нач. X вв. Москва: Наука, 1985, 525 с.
4. www.scribd.com

АЛ-МУТАНАББИ

Джейхун АЛИЕВ

В статье речь идет о жизни и творчестве арабского поэта-классика X века Абу-т- Таййиб аль-Мутанабби. Он был известным не только среди арабов, а также и среди других национальностей которые мы отметили в статье. Не смотря нато, что прошел X век, сегодня его творчество очаровывает критиков литературы.

AL-MUTANABBI

Jeyhun ALIYEV

The given article is talked about life and activity the great classical Arab poet of X century Abu-t-Tayyib el-Mutanabbi. He is not most popular only between Arabs also other nationalities which we have noted at the article. Today his activity is amazing literary critics, notwithstanding passed X century.

İSTEDADIN FORMALAŞMASINDA VƏ GERÇƏKLƏŞMƏSİNDƏ MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR AMİLİ

Elxan Bəylər oğlu BƏYLƏROV

TPİ-nin şöbə müdürü, dosent

Dəyərlər bərpa edilmədən əsil, dayanıqlı və davamlı islah mümkünsüzdür.

İstedad təzahürü bir çox paradoks və qəribəliklərlə müşayiət olunur. Bu səbəbdən bəzən yaradıcı təfəkkürün orijinallığı ətrafdakılar tərəfindən “normallıqdan (oxu adilikdən) yayınmalar” kimi başa düşülür. Bunun müxtəlif səbəbləri var və onlar araşdırılaraq təlim-tərbiyə prosesində nəzərə alınmadıqca istedadlı uşaqların bir qismi müxtəlif səbəblərdən təhsildən yayınacaq, mənfi təsirlərə məruz qalaraq hətta, cinayətkar da ola bilərlər. Müəyyən araşdırmalardan sonra “Xüsusi istedadla malik uşaqların (gənclərin) yaradıcılıq potensialının inkişafı üzrə Dövlət Proqramı (2006-2010-cu illər)”-nın müddəalarının reallaşdırılması məqsədi ilə islah müəssisələrində gənc oğlan və qızların yaradıcılıq potensialının müəyyənləşdirilməsi üçün sınaqların keçirilməsi qənaətinə gəldik. Xahişimizə əsasən, TN tərəfindən Ədliyyə Nazirliyinə müraciət edildi. ƏN-ə müraciətdə qeyd edilmişdir ki, “Yetkinlik yaşına çatmayanlar üçün tərbiyə müəssisələrində də istedadlı uşaqların (gənclərin) olması ehtimalı böyükdür. Belə uşaqların vaxtında müəyyənləşdirilməsi və potensial imkanlarının inkişafı üçün müvafiq tədbirlərin həyata keçirilməsi onların islah olunmasında, ictimai-faydalı əməyə istiqamətlənmələrində əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Bu səbəbdən yetkinlik yaşına çatmayanlar üçün tərbiyə müəssisələrində xüsusi testlər vasitəsilə gənclərin intellektual qabiliyyətlərinin diaqnostikası istiqamətində sınaqların keçirilməsi məqsədəuyğun olardı”. Təklif müsbət qarşılandı və ƏN-in nəzdində olan tərbiyə və cəzaçəkmə müəssisələrində müvafiq fəaliyyət üçün tədbirlər planı hazırlandı.

Plana əsasən, əvvəlcə “Yetkinlik Yaşına Çatmayanların Tərbiyə Müəssisəsi”ndə, (YYÇTM) sonra isə “Qadınların İslah Müəssisəsi”ndəki gənclər arasında sınaqlar keçirildi, söhbətlər və müşahidələr aparıldı, müsahibələr

alındı. Müəssisələrin psixoloqları ilə bu mövzuya dair müzakirələr və fikir mübadilələri etdik. Əldə edilmiş nəticələr təhlil edilərək sistemləşdirildi.

Tədbirlər zamanı gənc oğlanlarla müqayisədə qız və qadınların keçirilən tədbirə, aparılan testlərə daha məsuliyyətlə yanaşdıqları aşkar müşahidə edilirdi. Hər şeyi dəqiqləşdirmək və aydınlaşdırmaq istəyirdilər. Tədbirin nəticələrinin onların gələcək durumlarına necə təsir edə biləcəyi barədə çoxlu suallar verirdilər. Qadınlar tədbir zamanı şəkillərinin çəkilməsinə də narahatlıqla yanaşdılar. Oğlanların bir qismi üçün şəkillərinin çəkilməsinin əhəmiyyəti yox idi, bir qismi isə bundan qürur duyurdu. Biz bunun səbəbini dəqiqləşdirmək üçün müsahibələr aldığımızı, bunu müəssisələrin psixoloqları ilə müzakirə etdik. Oğlanların bir qismi durumları ilə fəxr edir, oranı “əsil kişilər” üçün həyat məktəbi hesab edirlər. Qadınlar üçün əsas səbəblər kimi bu gənclərdə “buradan” çıxandan sonra “yeni həyat” arzusu və keçmişin bu arzunu kölgələməməsi göstərilirdi (“bura mənim yerim deyil”, “bu bir səhvdir və ya xətdir”, “azadlıqda olanlarıma utanc olmaq istəmirəm” ifadələri daha çox işlədilir). Müəssisəyə “qonaqların” gəldiyini, onlarla görüşüb tədbir keçiriləcəyini və bunun üçün “işlərindən” azad edildiklərini biləndə qadınların “qonaq qabağına belə çıxmaq olmaz” deyərək “güzgünlənmək” üçün təkidlə vaxt istəmələri və tələslə hazırlıq görmələri diqqəti cəlb edən, düşündürən və təsirləndirən bir hadisə idi.

Müəssisələrdəki oğlan və qızların intellekt strukturunun müəyyənləşdirilməsi məqsədi ilə testlər keçirilmişdir. Test üç hissədən və 19 sualdan ibarət idi. I hissə tamamlanmamış cümlələrdən (6 tapşırıq), II hissə müəyyən təsvirlərin tamamlanması tapşırıqlarından (hər hansı obyektə oxşadılması – 2 tapşırıq), III hissə intellekt testlərindən (11 sual) təşkil olunmuşdur. 30.01.2008-ci il tarixində oğlanlarla keçirilən sınaqda 29 nəfər iştirak etmişdir. Nəticələr belə olmuşdur:

1. Birinci hissədə tamamlanmamış cümlələr üzrə iştirakçıların fikirləri təhlil edilərək ümumiləşdirilmişdir.

2. İkinci hissədə təklif olunan obyektlərin təsvirində eyni bir əyrini iştirakçıların 44%-i sapa, tikanlı məftilə, cərəyan və ya telefon şunuruna, 24%-i ata, pələngə, 13%-i dalğaya bənzətmişlər, 10%-i isə cavab verməkdə çətinlik çəkmişdir.

İntellekt testlərindən ibarət olan III hissə üzrə nəticələr belə olmuşdur: iştirakçıların 24%-i 4-6 suala, 31%-i 3 suala, 29%-i 1-2 suala düzgün cavab vermişlər, 17% isə heç bir sualı düzgün cavablandırmayıb.

“Nöqtəni fiqurlara nəzərən yerləşdirmək” tapşırığını iştirakçıların 68%-i, verilmiş sözlərə müvafiq ədədlərin tapılması tapşırığını isə 34%-i düzgün cavablandırmışdı. “Artıq fiqurun seçilməsi” tapşırığına (əlamətlərinə görə fərqlənən yeganə fiqurun seçilməsi) iştirakçıların 79% i düzgün cavab verməmişdir.

“Asudə vaxtınızda ən çox düşündüyünüz məsələlər və ya icra etdiyiniz maraqlı işlər”ə dair suala iştirakçıların 31%-i heç bir münasibət bildirməmiş, 17%-i azadlığa çıxmaq barədə fikirlərə üstünlük vermişdir. 51%-i isə idmanla məşğul olmaq, qirayət, ev haqqında düşüncələri qeyd etmişlər.

Oğlanlar arasında yapma, maketçilik, rəssamlıq və s. əl işləri ilə məşğul olanlar çoxluq təşkil edirdi. Onların işlərindən ibarət sərgi də təşkil edilmişdi. Oğlanların bir qismi idman, şahmat, dama və s. ilə də məşğul olurdular. Lakin bu sahədə inkişafa nail olmaq üçün təcrübəli məşqçilərin olmasına ehtiyac duyulurdu.

Qadınların cəzaçəkmə müəssisəsində keçirilən tədbirdə 45 nəfər gənc qadın iştirak etmişdi. Keçirilən sınaqların nəticələri aşağıdakı kimi olmuşdur:

1. Tamamlanmamış cümlələr üzrə iştirakçıların fikirləri təhlil edilmiş və ümumiləşdirilmişdir.

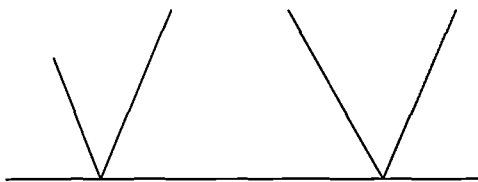
2. İkinci hissədə təklif olunan obyektlərin təsvirində eyni bir əyrini iştirakçıların 33%-i yola, 17%-i sapa, tikanlı məftilə, 13%-i dəniz dalğasına, 4%-i tamamlanmamış təsvirə bənzətmişlər.

3. İntellekt testlərindən ibarət III hissədə cavablandırma belə olmuşdur: 22%-i 5-7 suala, 31%-i 3-4 suala, 33%-i 1-2 suala düzgün cavab vermişdir. 13%-i isə heç bir suala düzgün cavab verməmişdir.

“Ədədi ardıcılıqlarda qanunauyğunluğun tapılması” tapşırığına iştirakçıların 79%-i, “Fərqli fiqurun seçilməsi” tapşırığına 46%-i, “Verilmiş sözlərə müvafiq ədədlərin tapılması” tapşırığına 37%-i, “Nöqtəni fiqurlara nəzərən yerləşdirmək” tapşırığına 37%-i düzgün cavab vermişdir. “Fərqli fiqurun seçilməsi” tapşırığına iştirakçıların 93%-i düzgün cavab verməmişdir.

“Asudə vaxtınızda sizin ən çox düşündüyünüz məsələlər və ya icra etdiyiniz maraqlı işlər”ə dair suala, iştirakçıların 60%-i azadlığa çıxdıqdan sonra gələcək həyatları barədə düşüncələri, (ailə, uşaq, iş), 22%-i əl işləri ilə məşğul olmaları, 17%-i kitab oxumaları, məktub yazmaları, krossvord həll etmələri, televizora baxmaları və s. kimi fikirləri qeyd etmişlər.

Qeyd edək ki, sınağın II hissəsində məqsəd gənclərin təxəyyül imkanlarının xüsusiyyətlərini tədqiq etmək idi və təklif edilən yaradıcı xarakterli tapşırıqlarda nümunəyə əsasən quraşdırma qabiliyyəti tələb olunurdu. Onlara təsvirləri tamamlamaq, alınan fiqurun təsvirini çəkmək və adlandırmaq təklif edilmişdi, başqa sözlə, gənclərin bu fiquru nəyə bənzətdikləri öyrənilmişdir. Təfəkkürün orijinallığını, mütəhərrikliyini və sürəkliliyini dəyərləndirmək üçün “Alternativlər” adlanan tapşırıqlardan istifadə edilmişdir [1, s.131].



Şəkil 1. Alternativlərə dair tapşırıqlar

Bu tapşırığı şərh edərkən uşaqlar daha çox aşağıdakı cavabları vermişlər: qıf, ipdən asılmış bayraqlar, “V” hərfləri, damdan sallanan buz salxımı (sırsıra), timsahın dişləri, tərsinə çevrilmiş kosa papağı və ya dağ zirvələri, böyük ilan dişləri, torpaqdan çıxarılmış iki kök, buynuzlar, partlayışlar, kol, fəvvarə və s.

Növbəti tapşırıq yaradıcı xarakter daşıyır, şagirdlərdən quraşdırıcılıq qabiliyyəti tələb edir və onların təxəyyülünü canlandırmağa istiqamətlənmişdir. Uşaqlara aşağıdakı təsvir verilmişdir (şəkil 2). Onlara xəyalən bu fiquru tamamlamaq, alınan təsviri çəkmək və onu münasib şəkildə adlandırmaq təklif edilmişdir.



Şəkil 2. Alternativlərə dair tapşırıq

Bu təsviri adi məktəb şagirdləri adətən, dağlıq əraziyə, atın və ya dəvənin belinə, yəhərə, balığa, kimin və ya nəyinsə bığlarına, göbələyin papağına, ördəyin burnuna, ayaqqabının üst hissəsinə bənzətmişlər. [15].

YYÇTM-də gənclərin böyük əksəriyyətinin isə fiquru “tikanlı məfil”ə tamamlaması çox narahatedici amildir.

Təəccüblü deyil ki, “Pəncərə önündə qadın” təsvirinə münasibət bildirən qadınların böyük əksəriyyəti bu mənzərəni “həsrətlə” və ya “özünə qəsdlə” əlaqələndirmişlər.

İslah müəssisələrində verilən cavabların orta məktəb uşaqlarının cavabları ilə müqayisəli təhlili və bu müəssisədəki gənclərlə aparılan söhbətlər, müzakirələr və müsahibələr çox ciddi və əhəmiyyətli nəticələrə yönəldir. Bu nəticələrdən ən əsası odur ki, bu şəxslərin bir çoxu hər hansı bir müşküldən, çətinlikdən çıxış yolunu haqqa, ədalətə tapınmaqda, digər insanların və ya özlərinin xeyirxah əməllərində deyil, başqa bir daha “uğurlu” ola biləcək bəd əməllərdə, ən yaxşı halda bir təsədüfdə axtarırlar. Bunun səbəblərindən biri bu insanlarda “sağlam” həyat fəlsəfəsinin əsasını təşkil edən haqqın, ədalətin aparıcı və həlledici amil olmasına inamın zəifləməsidir. Buna görə də islah müəssisələrində psixoloji xidmətlə yanaşı, yüksək İslami dəyərləri təbliğ və təşviq edən, çətin anlarında onlara dəstək ola bilən və məsləhət verən dini qurum və ya xidmətin olmasına ciddi ehtiyac olması qənaətimizdir. Dəyərlərin bərpası olmadan əsil, dayanıqlı və davamlı islah mümkünsüzdür. Allah Kəlamına, Mərhəmətinə və Kərəminə islah olunanların ehtiyacları başqalarından az deyildir. İslamın cəhalətdə olan insanlara, qəbilələrə yüksək əxlaq və mənəvi dəyərlər gətirməsi və bu gün də ən yüksək şəxsiyyət keyfiyyətlərini, ümumbəşəri dəyərləri dəstəkləməsi sübuta ehtiyacı olmayan bir faktdır. Məsələ yalnız “harada”, “nəyin”, “nə üçün” və “necə” təbliğ edilməsindədir. Fikrimizcə, bu istiqamətdə təşəbbüs və təkliflərin öyrənilməsi üçün müvafiq qurumların təklif və tövsiyələri öyrənilməklə bir qanunvericilik təşəbbüsü irəli sürülə bilər. Məsələ Milli Məclisdə İslami dəyərlər zəminində formalaşan deputat fraksiyası tərəfindən qaldırıla bilər. Avropa ölkələrinin əksəriyyətində dini dəyərlərə istinad edən partiya və ya parlament fraksiyalarının fəaliyyət təcrübəsi geniş yayılmışdır. Məsələn, “xristian demokratlar”, “xristian liberallar”, “xristian mühafizəkarlar” və s.

Hüquq pozucuları içərisində istedadlı şəxslərin az olmadığı artıq təsbit olunmuş bir gerçəklikdir. Həm də istedadlı uşaqlar üçün fəlsəfi problemlərlə yüklənmə, ölüm, ölümdən sonrakı həyat, dini təriqətlər, fəlsəfi problemlər barədə düşüncələr olduqca səciyyəvidir [1, 3]. Bu mənada istedadlıların islahı üçün məhz dini aspekt digər təsir vasitələrindən daha önəmlidir. Çünki

malik olduqları yüksək potensial müqabilində istedadlı şəxslər bir çox hallarda intellektcə özlərindən “aşağı” olanların dəlil və təhdidlərinə deyil, şəxsiz bütün varlıqlardan uca olan Allahın təqdirinə tabe olmağa meyillidirlər.

İstedadlı bir gəncin “Reqlamentləşdirilməmiş fəallığın spontan sorğu”su metodunun tətbiqi zamanı verdiyi cavablar qeyd edilənləri bir daha təsdiq edir. Metodun əsasında belə bir fikir durur ki, uşağın həftəlik fəaliyyətində idraki fəaliyyətin payı nə qədər çoxdursa, onun istedadlı olması ehtimalı bir o qədər böyükdür. Haqqında danışılan həftə şagirdin “adı” həftələrindən biri olmalıdır.

10-cu sinif şagirdi - oğlanın qeyd etdiyi məsələlər:

1.Yoxlama işi yazdım, nəticəsi pis oldu. 2.Təzə uşaqlarla tanış oldum, onlarla çörək kəsdim. 3.İki gün dalbadal dayımın işinə böyük köməklik etdim. 4. 4-cü dəfə cibimdə öz pulum oldu. 5.Məntiq sınağına çekildim. 6.“SaTaniZmDeN” əl çekdim, qəlbimdəki şeytanı çıxartdım. 7.Kainatın sonsuzluğunu həzm edə bilmədim. 8. Dayımdan aram daha da açıldı. 9.Arıq ətrafım daha da böyüdü. 10.Amma 2 köhnə uşağdan aralandım. 11.Ancaq telefonda qulaq asdığım mahnının tanış DJ (disk jakey) tərəfindən “mix” versionun eşitdim. 12. Çatda qazaxıstanlıların türkçülükdən anlamadıqlarını 30-40 qazaxa tək anlatdım.

Şagirdin cavablarında olduqca maraqlı məqamlar var. Şeytanın qəlbədən çıxarılması, kainatın sonsuzluğunun həzm edilməməsi, türkçülük problemləri və digər fikirlər bu şəxsə müəyyən istedadın olması ehtimalını gücləndirən amillərdir. Bu fikirlər dini və fəlsəfi problemlərlə yüklənməyə dair maraqlı nümunədir. Şagirdlə, onun müəllimi və valideyni ilə aparılan söhbətlər bu amillərin şagird üçün həqiqətən də əhəmiyyətli olduğunu təsdiqləmişdir.

Sınaq nəticələri, aparılan müşahidələr, müsahibələr və araşdırmalar göstərmişdir ki, islah müəssisələrində liderlik qabiliyyəti olanlar və onların potensiallarının gerçəkləşməsi məsələləri ciddi nəzarətdə saxlanılmalıdır. Torrensın tədqiqatlarına görə məktəblərdən “çölə atılanların” 30%-i istedadlılardır. Araşdırmalar göstərir ki, “çöldən” də “içəriyə” atılanların təqribən 50% -i həmin istedadlılardır. Beləliklə, məktəblərdən “atılan” istedadların yarısı “çöldə” müxtəlif mütəşəkkil cinayətkarlıq şəbəkələri “hörməklə”, digər yarısı isə “içəridə” xüsusi “qanunçuluq” rejimləri yaratmaqla cəmiyyətdəki “boşluqları”

doldurmaqla məşğuldurlar. Bu da cəmiyyətin istedadlılara “münasibətinə” görə ödəncidir (ödənişidir) və son məlumatlara görə bu ödəncin illik həcmi 200 milyardı aşmışdır. Yüksək inkişafı texnoloji cəmiyyətlərdə belə mütəşəkkil cinayətkarlığın mövcudluğu bu qurumları yönəldənlərin onlarla mübarizə apararlardan daha istedadlı olmaları barədə fikir formalaşdırır. İndi istedadlılar üstündə mübarizəyə “beyinlərin axını prosesi” şəklində ayrı-ayrı dövlətlər deyil, həm də mütəşəkkil cinayətkar qruplaşmalar da ciddi cəhdlə qoşulmuşlar. Ən yüksək texnologiyalı gizli laboratoriyalar, istehsal müəssisələri, qeyri-adi cinayətlərin planlaşdırılması və reallaşdırılması məhz istedadlı şəxslərin sayəsində baş tuta bilər. Bir çox hallarda belə planlar ən son texnoloji təminatlı siqnallaşdırma və mühafizə sistemlərini belə fəaliyyətsizləşdirə bilirlər. Bütün bu qeyd edilənlər cəmiyyətdə istedadlı probleminin həllinin mütəşəkkil qaydada və elmi əsaslarla daimi fəaliyyət göstərən sistem kimi təşkilinin zərurətini bir daha qabartmış olur.

Cəmiyyətin istedad potensialının müəyyən hissəsinin qeyri-pozitiv məcraya yönəlməsinin qarşısının alınması üçün ilk öncə uşaqların və gənclərin təhsildən yayınma hallarına qarşı ciddi və təsirli tədbirlər görülməlidir. Müxtəlif sosial təbəqələrdən olan şagirdlərin təhsilinin davamlılığı təmin edilməlidir. Digər tərəfdən də çətin tərbiyə olunan uşaqların təhsil müəssisələrində və yetkinlik yaşına çatmayan uşaqların tərbiyə müəssisələrində istedadlı uşaq probleminin elmi əsaslarla təşkili üçün tədqiqatların aparılmasına xüsusi önəm verilməlidir. İslah və tərbiyə müəssisələrində olan istedadlıların müəyyənləşdirilməsi sistemli şəkildə həyata keçirilməli, onların hər birinin istedad potensialı dəyərləndirilməli və istedadlarına uyğun fəaliyyətləri təmin edilməlidir. Bu onların tezliklə və dayanıqlı şəkildə islah olmaları, həmçinin cəmiyyətə daha çox faydalı olmaları baxımından səmərəli olardı. Bu istiqamətdə xüsusi proqram və layihələrin hazırlanması üçün müvafiq qurumlara müraciət edilməsi məqsəduşun olardı.

Təkrar hüquq pozuntularının sayı, hər növbəti cinayətin daha ağır olması və “peşəkarlıq” səviyyəsinin yüksəlməsi ümumiyyətlə, məhbəsdəkilərin saxlanılma şəraitlərinin, onlarla münasibətin və aparılan tədbirlərin kompleks şəkildə mənəvi-psixoloji təftişini zəruri edir. İslah prosesində, xüsusi dini xidmətin təşkili vasitəsi ilə, mənəvi-dini dəyərlərin könüllülük əsasında təbliğ və təşviqi çox əhəmiyyətli nəticə verə bilər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Bəylərov E.B. Uşaqlarda istedadın müəyyənləşdirilməsi və inkişaf etdirilməsi. İstedadın işçi konsepsiyası. Bakı: "Təhsil", 2008, 224 s.
2. Mehrabov A.O., Bəylərov E.B. Şagird intellektinin inkişafı. Bakı. Adiloğlu, 2006.
3. Əlizadə Ə.Ə. İstedadlı uşaqlar. Pedaqoji məsələlər: esselər, etüdlər. Bakı: ADPU, 2005, 352 s.

РЕЗЮМЕ

ФАКТОР МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ПРИ ФОРМИРОВАНИИ И РЕАЛИЗАЦИИ ОДАРЕННОСТИ

В статье сформированы предложения и рекомендации по устранению выявленных проблем в ходе исследования по вопросам обучения и воспитания одаренных детей. Анализируется пути улучшения работы, с одаренными детьми учитывая конкретные психо-педагогические условия. Рассматриваются необходимые условия для выявления, поддержки и развития одаренных детей в разных учреждениях. Указывается на важность учитывания моральных ценностей в деле формирования личности одаренных детей.

THE RESUME

THE MAIN FACTORS OF MORAL VALUES OF STUDENTS TALENT AND REALIZATION

In this article offers and recommendations concerning training and education of gifted children are generated. The ways of improvement of work with gifted children considering concrete psycho-pedagogical conditions are analyzed. Necessary conditions for revealing, supports and developments of gifted children in different establishments are considered. The aim of the article is presented to the importance of moral values of formation of gifted children.

RUH VƏ ƏXLAQIN SAFLAŞMASINDA ZİKRİN TƏSİRLƏRİ

Məcid BAVƏRDİ

İlahi zikrin insan ruhunu və əxlaqını saflaşdırmaq yolunda bir çox fayda və səmərələri vardır ki, o cümlədən Allahın qarşılıqlı olaraq bəndəsini xatırlaması, ürəyin işıqlanması, qəlbin rahat olması, Allahdan qorxmaq, şeytani tanınmaq, günahların bağışlanması, elm və hikmət sahibi olmaq zikrin səmərə və faydaları hesab edilir.

İlahi eşqə qovuşmağın ən gözəl vasitələrindən biri də zikr hesab olunur. Zikr Allaha tərəf getmək üçün ən yaxşı və ən əsas yollardan biridir. Yəni, insanın dil və qəlbinin ilahi adlarla tərənnüm olmasına gətirib çıxarır.

İlahi zikrə davam etmək insanın ürəyindən günahların təsir etdiyi toz-torpağı yuyub aparır. Çünki Allah Taaladan qəflət edib onu unutmaq ürəyi daşlaşdırır. Buna görə də səmavi kitabların və peyğəmbərlərin göndərilməsinin səbəbi bu küdurət və qaranlığın aradan aparılmasıdır. Elə buna görə də “zikr” peyğəmbərlərin sifətləri və Quranın adlarından biridir. Necə ki Qurani-kərim peyğəmbərin zikr olması barəsində buyurur:

«...قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الذِّكْرَ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ...»

“...Allah sizə bir zikr göndərdi. Yəni, Allahın ayələrini sizə oxuyan bir elçi...” (Təlaq surəsi 10-11-ci ayə)

Habelə qurani kərimin adlarından biri də zikrdir

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

“Şübhəsiz ki, Qurani Biz nazil etdik və sözsüz ki, Biz də onu (hər cür təhrif və təbdildən; artır-bəskiltmədən) qoruyub saxlayacağıq!” (Hicr surəsi 9-cu ayə)

Peyğəmbər və Qurana zikr deyilməsinin səbəbi budur ki, Allah Taalanın xatırlanmasına səbəb olur. Çünki yada salmaq, yəni keçmişdə bildiyini xatırlamaq deməkdir. Bu peyğəmbər və səmavi kitablar insanın ürəyinin üzərindən qəflət və unutmamlıq pərdəsini kənara çəkmiş və ona ilahi nur saçmışlar. Buna görə də Allahı yad etmək insanı maddiyyatdan mənəviyyata

yüksəldir və insanda ümidləri dirildir, insanda maddiyyat nəticəsində yaranan ümitsizlikləri isə aradan qaldırır.

İlahi zikr Allah ilə arif insan arasında var olan bir əlaqədir. Bu insan özünü maddi həyata həsr etməməli və yaranış məqsədini özündə, öz dünyasında məhdudlaşdırmamalıdır. Əksinə özünü əbədi həyatın enişli yoxuşlu səfərlərinə hazır etməlidir.

İlahi zikrin inanılmaz təsir və faydaları vardır ki, onların hər biri insanın əxlaqi və ruhi saflaşmasında misilsiz rol oynayır. Bu təsirlərin ən əsasları kimi aşağıdakıları qeyd etmək olar.

1. Allahın bəndəsini yad etməsi

Allahı yada salmağın ilkin təsiri bundan ibarətdir ki, Allah Taala da insanı yad edir: «*فانكروني انكركم...*» (məni yad ediniz ki, mən də sizi yad edirəm). (Bəqərə surəsi 152-ci ayə) Burada diqqət yetirsək görəəcəyik ki, həmin ayədə Allahın yad etməsi bəndənin onu yad etməsinə bağlıdır. Deməli, bir mətləb dəqiqliklə başa düşülür və o Allah tərəfindən iki növ zikrin təsəvvür edilməsindən ibarətdir.

- a) Ümumi zikr
- b) Xüsusi zikr

Ümumi zikr bütün mövcudata şamil edilən Allahın ümumi hidayətindən ibarətdir və xüsusi bir qrupa aid edilə bilməz. Onun əlamətləri isə dünya səhnəsinə Allahın ümumi zikrinin nəticələridir. Bu isə Allahın bütün mümkünlər aləminə olan əta və bəxşişlərin bağışlanmasıdır. Allahın davamlı feyzi olan bu ümumi yad etmə heç bir zaman kəsilmir.

Amma xüsusi zikr isə zikr edən xüsusi insanlara aid edilir və ilahi tərəfindən olan bir növ diqqət və lütf hesab edilir.

2. Ürəyin işıqlanması

Allah onu zikr etməyi ürəklərin oyanması və nuraniləşməsinin səbəbi adlanmışdır. Ürəyin ölməsi qara günə qalmağın ən təhlükəli həddidir. Belə ki həzrəti Əli (ə) İmam Həsən Muctaba (ə) həzrətlərinə ilk tövsiyəsində-öz övladına yazdığı bir məktubda- buyurur: Hər şeydən öncə öz ürəyinin abadlığına məşğul ol.

«*فاني اوصيك بتقوى الله -اي بنى- و لزوم امره و عماره قلبك بذكره...*»

“Oğlum! Sənə Allaha qarşı təqvalı olmağı, Onun əmrinin zəruri olması, Onun zikri ilə öz qəlb və ruhunu abadlaşdırmağı tövsiyə edirəm...” (9, 520)

Ölmüş ürəyin əlacı və onu yenidən diriltmək üçün ən önəmli amillərdən biri ilahi zikrə pənah aparmaqdır. İlahi zikr nurdur və onu davam etdirmək qəlbə qaranlıqdan, ümitsizlikdən və ürəyi daşlaşmaqdan qurtarır. Ona dərk etmək insana həvəs və eşq verir. Ürəyə təzə tərəvət və istilik bağışlayır. Zikrin bu faydasını həzrəti Əli (ə) belə qeyd edir:

«ان الله تعالى جعل الذكر جلا للقلوب تسمع به بعد الوقوف و تنصر به بعد العشاء و تتقاد به بعد المعانده...»

“Allah Taala öz zikrini qəlblərin təmizləyicisi kimi qərar verib ki, onun nəticəsində qulaq yaxşı eşidir, gözün nuru artır və bunun vasitəsi ilə düşmənçilik və inaddan sonra ram olur”(9, 454).

3.Qəlbın rahatlığı

Allahı yad etməyin insan üçün üçüncü faydası, insan ürəyinin rahatlıq tapmasıdır. Quranın dili ilə desək qəlbın aram və sakit olması Allahı yad etməyin birbaşa təsirlərindən biridir.

«الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب»

“İman gətirən və ürəkləri ilahi zikr ilə məşğul olanlar xəbəriniz olsun ki, ilahi zikr ilə ürəklər aram olar”.(Rad surəsi 28-ci ayə)

İlahi zikr psixoloji səbəblərdən məlum edilmiş qorxu, naməlum gələcək, məğlubiyyət qorxusu, xəstəliklər qorxusu və s. amillərin yaratdığı iztirab və pərişançılığın mənəvi dərmanıdır. İztirabın yaratdığı xəstəlikləri bir kənara qoysaq ürəyin sakit olmasının insan fitrətində kökü vardır. İnsanların taleyində rahatlıq tələb etmə hissi gizlənmişdir və insan fəaliyyətlərinin bir çoxu həqiqətdə ilahi fitrətə cavab verir.

Özümüzün və digərlərinin həyatına nəzər saldıqda görürük ki, bizim atığımız addımların çoxu qiymətli sərvət olan rahatlıq üçündür. Yəni, insanlar bütün ömrü boyu çalışırlar ki, fikir və xəyalları rahatlıq tapsın. Bu məsələdə insanlar arasında fikir ayrılığı yoxdur. Lakin bunun əldə edilməsi üçün lazım olan vasitə və metodlara görə isə insanlar arasında fikir ayrılığı vardır.

Bir çox insan bu qiymətli gövhəri var- dövlət toplamaqla əldə etmək istəyirlər. İtirdikləri rahatlıqlarını onda axtarırlar və onların dili ilə desək öz arxalarını gücləndirirlər ki, bir ömür xəyalları rahat yaşaya bilsinlər. Bir qrup insan isə rahatlığı vəzifə və şöhrətdə görür, ona çatmaq üçün özlərini oda-

közə vururlar. Bir qrup isə bu rahatlığı “narkotik maddəyə” aludə olmaqla təmin etmək istəyir. Onlar bir anlıq da olsun rahatlıq tapmaq üçün özlərini bu bəlaya düçar edirlər.

Amma Qurani-məcid yeganə resept kimi ilahi zikri göstərir və fitrətin çağırışına cavab olaraq ilahi zikr məsələsini ön plana çıxarır. (3, s. 105-107) Amma burada zikrdən məqsəd dilin deyil ürəyin zikridir. Çünki Qurani-kərim qəlblə olmayan zikri məqbul hesab etmir və əksinə demək olar ki, hətta pisləyir.

Namaz barəsində buyurur:

(1). «إِقم الصلاة لذكركى».

“Namazı məni xatırlamaqla bərpa et” (Taha surəsi 14-cü ayə)

Maun surəsində isə buyurur:

(1). «فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون».

“Vay olsun o namaz qılanlara ki, namazlarından qafildirlər” (Maun surəsi 4-5-ci ayə)

“Məlum olur ki, əgər kimsə namaz qılırsa dili zikr etsə də amma dediklərindən qafil olsa və nə dediyini bilməsə onun işi zaydır”

Buna görə də əsas məqsəd qəlbin zikr etməsi və zikr ilə məşğul olmasıdır. Dil ilə olan zikr isə qəlb ilə olan zikr üçün bir vasitə hesab olunur. Qəlbin zikri ilə əldə edilən rahatlıq isə problem və çətinlikləri aradan qaldırır. (4, s. 17).

Allah Taala Taha surəsində Musa və Harun peyğəmbərə xitabən buyurur:

(1). «أذهب انت و اخوك بآياتي و لا تنيا في ذكرى».

“Sən və qardaşın mənim möcüzə və nişanələrim ilə hərəkət edin və məni zikr etməkdə süstlük etməyin.” (Taha surəsi 42-ci ayə)

Bu zikr qəlbin zikridir. Çünki insan təhlükə ilə qarşı- qarşıya gəldikdə onunla mübarizə aparmaq üçün məsuliyyət daşıyır. Dil ilə olan zikr vasitəsi ilə hər hansı bir problemi həll etmək olmaz. Problemi həll edən insanda olan arxayınçılıq və əminlikdir. Xatircəmlilik isə dil zikri ilə deyil ürək zikri ilə baş verir. Əlbəttə dil ilə zikr etmək yaxşı bir işdir və qəlbin zikri üçün zəmin hazırlayır. (4, s. 17) İlahi zikr və qəlb ilə zikr etmək ürəklərin rahatçılığına səbəb olması barəsində İmam Sadiq (ə) buyurur:

«ان القلب ليتجلجل في الجوف يطلب الحق فاذا اصابه اطمان و قر»

“İnsanın ürəyi daxildə həyacanlanır. Həqiqəti tələb edir. Həqqə çatdığı vaxt rahat və sakit olur”(2, II, s. 421)

4. Allahdan qorxmaq

Allahı xatırlamağın möminlərə təsirlərindən biri də Allahdan qorxmaqdır. Quran bu haqda buyurur:

(انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم...)(1)

“Həqiqətən möminlər o şəxslərdir ki, əgər onların yanında Allah zikr edilsə qəlblərinə qorxu düşər”(Ənfal surəsi 2-ci ayə). Bu qorxu isə onların elmindən və İlahi əzəmətin dərkindən qaynaqlanır. Çünki Quranda təkcə alimlərin Allahdan qorxdığını bəyan edir və bu qorxu sayəsində insan günahlara girməkdən çəkinir.

5. Şeytanı tanımaq və bəsirətli olmaq

İnsanın süquta uğraması və onun qara günə qalmasının səbəbi onun şeytanın tələsinə düşməyidir. Allahı zikr etmək insana elə bir bəsirət verir ki, şeytanın gizlin vəsvəələrini asanlıqla tanıyır və onun tələsinə düşmür.

«ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون»

“Allahdan qorxanlara Şeytandan bir vəsvəsə (zəər) toxunduğu zaman onlar (Allahın əzabını, lütfünü və mərhəmətini) xatırlayıb düşüncələr və dərhal (gözləri açılıb) görən olarlar”.(Əraf surəsi 201-ci ayə)

6. Günahların bağışlanması

Allahı yad etməyin axirət faydalarından biri də Allahın Onu yad edənlərə şamil etdiyi bağışlamaqdır. Bundan əlavə Allah Taala onlar üçün böyük savab da nəzərdə tutmuşdur. Qurani-kərim bu barədə buyurur:

«...و الذاكرين الله كثيرا و الذاكرات اعد الله لهم مغفرة و اجرا عظيما».

“Allahı çox zikr edən kişilər və qadınlar üçün Allah (axirətdə) məğfirət (bağışlanma) və böyük bir mükafat (Cənnət) hazırlamışdır!” (Əhzab surəsi 35-ci ayə)

Mömin insan ömrü boyu etdiyi nöqsanlara görə qəm-qüssə içərisində yaşayır və daima elə işlər görməyə çalışır ki, onun günahlarını bağışlasın. Digər tərəfdən də bağışlayan Allah günahların üzərinə tövbə qapısını açmış və buyurmuşdur:

«قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا...».

“De: “Ey Mənim (günah törətməklə) özlərinə zülm etməkdə həddi aşmış bəndələrim! Allahın rəhmətindən ümitsiz olmayın. Allah (tövbə etdikdə) bütün günahları bağışlayar...”(Zümər surəsi 35-ci ayə)

Digər tərəfdən Allah bəndələrin bağışlanması üçün müxtəlif yollar və işlər müəyyən etmişdir. Hər kəs bir vasitə ilə öz günahını bağışlatdıra bilər. Onlardan biri də Allahı çox zikr etməkdir.

7. Hikmət və elm

Zikrin digər fayadalarından biri də ağıl, kamal və hikmətin püxtələşməsidir. Zikr insanın idrak qüvvəsinin çiçəklənməsinə səbəb olur. İnsanın ruhu elə bir səviyyəyə yüksəlir ki, qeybi həqiqətləri özündə əks etdirə bilər. Allah bu tip insanların ağıl və düşüncəsinə kömək edir. Bu həqiqəti Əmirilmöminin Əli (ə) açıq-aşkar buyurmuş və böyük insanlar da onu təcrübədən keçirmişlər. Şeyxur-rəis ləqəbli İbn Sina və Sədrul-Mütəəllhin (Molla Sadra) etiraf ediblər ki, bəzən bir elmi məsələ qarşısında aciz qaldıqda və onu həll edə bilmədikdə, zikr və namazla məşğul olmuş və həmin məsələ onlar üçün aydın olmuşdur.

Həzrəti Əli (ə) buyurur:

«...وما برح الله - عزت آلاؤه- في البرهه بعد البرهه وفي ازمان الفترات عباد ناجاهم في

فكرهم و كلمهم في ذات عقولهم فاستصبحوا بنور يقظه في الابصار و الاسماع و الاقنوده..»

“Allahın-ki nemətləri böyükdür-hər bir dövrdə, peyğəmbərlərin olmadığı və dinin süst olduğu zamanda elə bəndələri olmuşdur ki, Allah onların düşüncəsi qədər onlara sirrlərini demiş və onların əqli çərçivəsində onlarla danışmışdır. Onlar hidayət çırağını ürəklər, qulaqlar və gözlərdəki nurun oyanmasının üçün yandırmışlar..”(9, s. 454)

8. Batini görmə

Batini görmə Allahı çox zikr etməklə əldə edilir. Bu zaman mənə aləminin qapıları insanın üzünə açılır.

«و فتحت لهم ابواب السماء...»

“Onlar üçün səmanın qapıları açıldı.”(9, s. 454)

Zikrdən yaranan nur, işlərin batini üzünü bizə aydınlaşdırır. Hətta digər aləmin və axirətin həqiqətlərini də bizə məlum edə bilər. Həzrəti Əli (ə) zikr əhlinin sifətləri barəsində olan xütbədə bu həqiqətə açıq-aşkar işarə edərək buyurur:

“Sanki dünyanı sona çatdırıb, axirətə yollanmış və axirət səhnəsini müşahidə edənlərdir. Sanki bərzəx əhlinin orada qaldığı müddətdə onların gizlin hallarına agahdırlar. Qiyamətdə vədə verilən işlər onların gözləri qarşısında canlanır. Həmin vaxt dünya aləmində olsalar da qeybin pərdəsi onların gözlərinin qarşısından kənara çəkilib və digər insanların görə bilmədiyini görür və eşidə bilmədiyini eşidirlər” (9, s. 455)

9. Hidayət

İlahi zikr hidayətin dərəcələrini artırır. Kəhf surəsində qeyd edilmişdir:

(1). «وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا».

“Unutduğun zaman rəbbini zikr et və de ki, ola bilsin ki, rəbbim məni bundan daha haqq və daha məsləhətli bir şeyə hidayət etsin”. (Kəhf surəsi 24-cü ayə)

Bu ayədə Allah öz peyğəmbərinə göstəriş verir ki, ümmət ondan istifadə etsin və buyurur: “Əgər Allahı unutsan Allahı zikr et ki, sənin hidayətini artırsın. Məlum olur ki, zikrin hər bir dərəcəsinin müvafiq hidayət və imanı vardır. Eyni zamanda sonrakı dərəcə, daha yüksək hidayət forması və daha artıq imana əlverişli şərait yaradır”

«وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ...»

“Unutduğun zaman rəbbini zikr et...” (Kəhf surəsi 24-cü ayə)

Yəni əgər həmin yüksək dərəcəni əldən verdinsə yenə də Allahı zikr et və haqqı xatırla ki, yenə Allah sənə daha yaxşı və daha çox inkişaf versin. (5, s. 45)

10. Özünə laqeyd olmaq

Özünə qarşı laqeyd olmaq insanın özünü unutmasının səbəblərindən biridir. Qurani-kərimdə insanın özünü unutmasının yeganə səbəbi Allahı unutmaq göstərilmişdir ki, ilahi zikr ilə bu təhlükəli azgınlıqdan xilas olmaq olar.

(1). «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

“Allahı unudan və Allahın da onları unutduğu şəxslər kimi olmayın. Onlar gəhnəhəşkarlardır”. (Həşr surəsi 19-cu ayə)

11. Qəbul olma

Qəbul olma budur ki, fərd əmin olmalıdır Allah ondan razıdır yoxsa yox? Bu isə o deməkdir ki, fərd zikr əhli olub olmadığını görməlidir. Allahı zikr

edə bilən insanlar bilsinlər ki, Allah Taala onları qəbul edir və onun razılığını əldə ediblər. Çünki Allah bəndəsindən razı olmayınca ona icazə verməz ki, Onun pak adını dilində səsləndirsin və daima zikrə davam edə bilsin. O şəxslər ki, özlərini Allah Taalanı zikr edən insanlar kimi görürlər, onlar bilməlidirlər ki, ilk öncə Allah Taala onları zikr etmişdir. (6, s. 30)

12. Fikir qüvvəsinə nəzarət

Zikrin digər səmərə və faydalarından biri də hiss və fikir qüvvəsinə nəzarətdir. İnsan öz ruhunu saflaşdırarkən gərək tədricən daxili qüvvələrə, öz vücudunun danışiq və davranış sahələrinə qalib gəlməlidir. İnsanın daxili aləminə nəzarət edən vasitələrdən biri də onun təfəkkür qüvvəsidir. Təfəkkürün dağınıq olmasını namaz qılarkən yaxşı müşahidə etmək olar. Fikrə nəzarət edilməsində təsiredici amillərdən biri də daima zikr etməkdir. (6, s. 31)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»

“Ey möminlər! Allahı çox yad edin, səhər və axşam onu təsbeh edin” (Əhzab surəsi 41-42-ci ayə)

İmam Sadiq (ə) atası İmam Baqirin (ə) xüsusiyyətləri barəsində buyurur:

“Atam İmam Baqir (ə) Allahı zikr ilə çox məşğul olardı. Mən həmişə onunla yol gedəndə Allahı xatırlayardı. Onunla yemək yeyəndə o Allahı zikr edərdi. Hətta insanlarla söhbət etdikdə, xalq iclaslarında iştirak etdikdə belə ilahi zikr deyərdi. Mən dəfələrlə şahidi oldum ki, dili boğazının altına yapışır və “لا اله الا الله” (Allahdan başqa ilah yoxdur) deyir. O, həmişə bizi yığar və sübh namazına qədər oyaq saxlayardı. Bizə Quran, dua və zikr oxumağı əmr edərdi və nəhayət günəş çıxardı. (5, s. 9)

Buna görə də çoxlu zikr və tövbə etmək tədricən insanda hisslərin mərkəzləşməsinə səbəb olur. Hər an fikirləşmək istədiyi şey barəsində fikirləşər və fikrin yayınmasına imkan verməz. Bu qüvvə bir çox hallarda daxili qüvvə və fikri cilovlaya bilər.

13. Qəm və qüssəni aradan aparandır

Qəm- qüssə adətən hər hansı bir şeyi itirdikdə, istədiyini əldə edə bilmədikdə, təsirli səhnələrin müşahidə edilməsi və s.. hallar zamanı baş verir.

İlahi zikr bu cür hallarda möcüzə yaradacaq şəkildə qəm-qüssəni aradan apara bilər. Bəzən insanın qəm-qüssəyə düşməsi onun hər hansı bir firsəti, mal-dövləti və ya vəzifəni əldən verməsinə görə olur. Allah Taala buyurur:

«لَكَيْلًا تَلْبِسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ...»

“Əldən verdiyinizə görə təəssüf etməyin” (Hədid surəsi 23-cü ayə)

İlahi zikr ilə elə bir mərtəbəyə yüksəlmək olar ki, itirdiyin heç bir şeyə görə təəssüf hissi keçirməzsən. Allahı zikr edən inasan həmişə öz həcətlərini Allahdan istəyir, onun kömək və yardımına ümid bağlayır.

Həzrəti Yəqub (ə) buyurur:

«...إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَالْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

“Mən ürəyimin qəm-qüssəsini Allaha deyirəm və sizin Allah barəsində bilmədikləriniz də bilirəm”. (Yusif surəsi 86-cı ayə)

Bəzən qəm-qüssə vəzifəni bilməmək və şübhədən doğur. Bir işi görmək və ya görməmək barəsində qəti qərara gələ bilməyən şəxslər pərişanlıq keçirirlər. Belə qəm-qüssələr ilahi zikr ilə məşğul olan insanlar üçün daha az rast gəlinir. Çünki İlahi zikr onda seçim ruhu və güclü iradə yaradır. Onda Allaha təvəkkül etmək və etimad ruhunu dirildir.

Nəhayət təsirli səhnələri görmək möhkəm qəm-qüssəyə səbəb olur. Bu cür hallarda Allahı zikr etmə halları ən yaxşı mənəvi dərmandır. Məsələn, əgər tövbə üzündən Allahı zikr ilə məşğul olsalar bu zikr onu mənəviyyatlı edəcək. Qəm-qüssəsini aradan aparacaq və qəlbini qəm-qüssə nəticəsində yaranan təzyiqlərdən xilas edəcəkdir. (8, s. 76)

14. Qəflətdən ayılma

Böyük və kiçikliyindən asılı olmayaraq bütün günahlar qəflət və xəbərsizlik halında baş verir. Qəflət yaradan amillər çoxludur. Qadın, övlad, zinətlər, daşınar və daşınmaz sərvətlər, hakimiyyət, hökumətlər, elmi və ruhani vəzifə, qohumluq və hətta bir çox ibadətlər insanı qəflətə sala bilər.

Şeytan hər bir kəsi qəflətə salmaq üçün onun halına və işinə uyğun olaraq fəaliyyət planı hazırlayır. Allahı xatırlamaq və yada salmaq isə qəfləti aradan aparır, əməli saleh, insanı isə tərbiyə edir. Yada salmaq amilləri isə çoxludur. Yada salmaq amillərinin bəzisi təkvini (yaradılışdan) və bəzisi isə təşriidir (şəriətə mənsubdur).

Yer və göy cismləri, gecə və gündüz, maddi nemətləri, həyat fenomeni, varlıq aləmin bütün zərreləri təkvini amillər hesab edilir ki, onlara nəzər

salmaq mərifət və düşüncə sahiblərinin yadına Allahı salır. Yada salmanın şəriətə mənsub olan amilləri qəfləti ən yaxşı halda aradan aparan həmin ibadətdir. Qısaca deyək ki, Quran ayələri, ağıl hökmü və təcrübəyə əsaslanaraq deyə bilərik ki, Allahı yada salmaq insanı qəflət halından çıxarır və insanı qəflətin pis nəticələrindən qoruya bilir.^(7, s. 82)

Zikrin nəticə və təsirlərindən söhbət açdıq və burada qeyd edirik ki, zikrin ən yüksək vasitələrindən biri də qurandır. Buna görə də insanın Qurandan istifadə etdiyi bütün faydalar eyni zamanda həm də zikrin səmərə və təsirləri olacaqdır. Habelə namazın bütün yüksək nəticə və təsirləri zikrin səmərələri sırasında qeyd edilir. Çünki namaz da zikrin üstün vasitələrindən biridir.

Nəticə:

Möminlərin proqramlarından biri kimi araşdırılan bu tədqiqat işində ilahi zikir və Allahı xatırlamaq barəsində bəhs edildi. İlk öncə burada qeyd edilmişdir ki, Allahı xatırlamaq insanı kamala doğru istiqamətləndirməklə yanaşı, həm də insanın həlak olmasının və süquta uğramasının qarşısını alır. İkincisi isə qeyd edilmişdir ki, insan bütün hallarda Allahı xatırlamağa borcludur. Burada habelə zikrin mühüm təsirləri olan İlahi itaətə sadıq olmaq, bəsirət, ürək rahatlığı, geniş ürək sahibi olmaq, ağıl və firkin düzgün yola istiqamətlənməsi, şeytanı özündən uzaqlaşdırmaq, güahların kəffarəsini ödəmək, Allahtaalanın sevimlisi olmaq, pak və müqəddəs Allah ilə ünsiyyət yaratmağın insana qismət olması və s. qeyd edilmişdir. Sonda isə zikrə maneə olan amillər və onların aradan qaldırılması yollarına işarə edilmişdir. Ümidvarıq ki, həqiqi möminlər ilahi proqrama diqqət etməklə onu həyata keçirəcək və zikrin təsirlərindən faydalanacaqlar.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim, Mehdi İlahi Qumşeyi, Gəncinə və Qoli nəşriyyatı, 1994, s 998
2. Üsuli Kafi, Məhəmməd ibn Yəqub Kuleyni, Məhəmməd Baqir Kumreyi, altı cildlik, c I, Üsvə nəşriyyatı, Tehran, 1992 s
3. Zikrin təsir və üstünlükləri, Əlirza Məsudi, Qum, "Umm- əbiha nəşriyyatı" 2001, s 199
4. İslamın keşiyində jurnalı, № 136, Qum, İslam inqilabının keşikçilər korpusunun nəşriyyatı
5. İslamın keşiyində jurnalı, № 137, Qum, İslam inqilabının keşikçilər korpusunun nəşriyyatı
6. Tərbiyə jurnalı, onuncu il, № 1, təhsil nazirliyi nəşriyyatı
7. İslam məktəbi, № 2, il 2004, Qum elmi hövzəsi
8. Namazla tanışlıq, Həsən Rəşedi, Namazın bərpası üzrə nəşriyyat, 2008, s 215
9. Nəhcülbəlağə, İmam Əli (ə), Məhəmməd Dəşti tərcüməsi, Qum yayım nəşriyyatı, ikinci çap, 2002.

XÜLASƏ

Məqalədə müəllif ruh və əxlaqın saflaşmasında zikrin faydalarından bəhs edir. Burada Allahı zikr etməyin insanı yüksəltdiyi, ilahi itaətə sadıq olmağın önəmi, ürək rahatlığı, uca Allahla ünsiyyət yaratmaq vs. qeyd edilmişdir. Sonda zikrə əngəl olan amillər və onların aradan qaldırılması yolları göstərilmişdir.

SUMMARY

In the article the author talks about advantages of praying in becoming pure of spirit and morality. Here also remarked that praying is raise the man, the importance of faithful to the divain obedience, the heart calmness, to make intercourse with Allah and etc. At the end of article are showed the factors are stand in the way of praying and the ways to take away those.

SÜHRƏVƏRDİ VƏ İBN ƏRƏBİ – TƏSİRLƏNMƏ YOXSA İLAHİ HİKMƏTDƏ BİRLİK?

Qadir SƏFƏROV

*AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutu*

SUMMARY

Suhrawardi and Ibn Arabi are the greatest Muslim thinkers in Islamic philosophy. In the article, our major aim is to clarify whether Ibn Arabi has been influenced by Suhrawardi, and present the main evolution line of the relation between “Ishraqi” philosophical teachings of Suhrawardi and Ibn Arabi’s religious-theoretical thought afterward.

РЕЗЮМЕ

Сухраварди (ум. 1191) и Ибн Араби (ум. 1240) являются одними из самых выдающихся исламских мыслителей. Цель настоящей статьи - привнести ясность в вопрос о влиянии взглядов Сухраварди на мировоззрение Ибн Араби и освещение той линии развития религиозно-мистических взглядов Ибн Араби что, впоследствии, сформировались под влиянием философской концепции Сухраварди «Ишракийя».

Sührəvərdi (vəfatı /1191) və İbn Ərəbi (vəfatı /1240) İslam fəlsəfəsinin ən böyük müsəlman mütəfəkkirləridirlər. Sührəvərdi İranın əski dini-fəlsəfi düşüncəsinin dirçəlişi üçün Zərdüşlük, İslam sufi irfanı, yunan qaynaqlı hermetizm, stoaçı fəlsəfəni birləşdirərək «İşraq» (nur) fəlsəfəsini yaratdı. Sührəvərdinin «İşraq» fəlsəfəsini dərk edə bilmək üçün “Hikmətul-İşraq” adlı əsəri ən başlıca qaynaqdır. Bir az əvvəl dediyimiz kimi bu İşraq fəlsəfəsində açıq-aydın qədim İran düşüncəsinin, Əflatun idealarının, yeni platonçuluğun,

izləri sezilir. Molla Sədra Sühreərdini “məşriqiyyunun” ustadı, rəhbəri və nur zülmət qaydalarını əhatə edən İran hikmət fəlsəfəsinin canlandırıcısı kimi təqdim edir. Seyyid Şərif Cürəni isə İşraqiləri Əflatun mirasçısı olan filosoflar kimi dəyərləndirir. Sühreərdi isə öz fəlsəfi tablosunu belə canlandırırdı: “Qədim İranda Allah tərəfindən idarə edilən bir cəmiyyət vardı. Burdakı ulu hakimlər (filosoflar və ya müdriklər) məcusilərdən (oda sitayiş edənlər) çox fərqli idilər və Allah tərəfindən hidayət olunmuşdurlar. Onların «Uca işıq» fəlsəfəsi mənim “Hikmətul İşraq” kitabımda canlandırılmışdır. Mən bu fəlsəfəni ortaya çıxardarkən hec bir sələfə malik deyildim”.¹

Əvvəlcə burada Sühreərdiyə aid iki qavram üzərində önəmlə durulmalıdı. Bunlar “Məşriq və “İşraqi hikmət” qavramlarıdır. Məşriqi hikmət fəlsəfəsi daha əvvəl İslam Peripatetik fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi İbn Sina tərəfindən işlənmişdir. Lakin İbn Sinanın Məşriq fəlsəfəsi ilə Sühreərdinin İşraqi fəlsəfəsi arasında tam bir fərqlilik vardır və bu fərqlilik bəzi muasir tədqiqatlarda da xüsusi olaraq vurğulanmışdır. Bu iki məşriqi fəlsəfə arasında əsas fərq ondan ibarətdir ki, İbn Sina İranın qədim din qurucuları, müdrikləri çərcivəsində ortaya çıxan və ən üstün mənası ilə qaynağı tək tanrı hikməti təmsil edən bir qaynağa baş vura bilməmişdi.²

Yuxarıdakı parçadan da gördüyümüz kimi mütəfəkkir, qədim İran düşüncəsini xüsusi ilə zərdüştliyin ortaya çıxdığı başlanğıcdakı tövhid əqidəsinin bərpasına çalışmışdır. Düşünürük ki, Əski Zərdüşt dini əqidəsinəki tövhid inancının İslamın əsas iman şərtlərindən olan Allahın mütləq birliyi (tövhid) inancı ilə səsleşməsi Sühreərdi tərəfindən ortaya qoyulan İşraqi fəlsəfənin yaşamasına və günümüze qədər gəlib çıxmasına səbəb oldu. Baxmayaraq ki, bu fəlsəfənin qədim İran, Yunan dini-fəlsəfi inanclarını izləməsi müsəlman din alimləri tərəfindən çox radikal şəkildə qarşılandı və hətta bu radikalıq Sühreərdinin ortadoksal müsəlman din alimləri tərəfindən ölüm fətvəsi və edamı ilə nəticələndi.³

Hər iki mütəfəkkirin görüşləri ilə tanış olmadan əvvəl nail olduqları fəlsəfi irsin metodologiyası üzərində durmaqda fayda vardır. Sühreərdi özünün “Hikmət əl-İşraq” (İşraq fəlsəfəsi) adlı əsərinin əvvəlində bu fəlsəfənin mahiyyəti və əvvəlki fəlsəfi məktəblərlə, təlimlərlə əlaqəsi haqqında bəhs edir. Filosoфа görə, “qədim hikmət”, yəni qədim dövrün fəlsəfəsi əsas iki metoddan istifadə etmişdir: a) isbata (istidlal) əsaslanan araşdırma metodu (əl-hikmə əl-bəhsiyyə); b) mistik təcrübə və intuisiya

metodu (əl-hikmə əz-zövqiyyə) .⁴ Mütəfəkkir bildirir ki, həqiqətin əldə edilməsi üçün bu iki metod bir-birini tamamlamalıdır. Çünki düşünmə və rəşadət idrak (müəqələ) vasitəsilə həqiqi biliyin, həqiqətin əldə edilməsi mümkün deyildir. Həqiqətə çatmada yaşanmış təcrübə (zövq) əsasdır. Şührəvərdi bu iddianı onunla əsaslandırmağa çalışır ki, Aristoteldən başlayaraq rəşadət metodundan istifadə etmiş filosoflar bir-birilə ixtilafda idirlər. Bu səbəbdən O, rəşadət məşşai filosoflara belə müraciət edirdi: “Sizin abstrakt müəqimə (nəzər) və təfəkkür metodunuz şeylərin xüsusiyyətlərinin sadələnməsinə yararır. Ancaq cismnin mahiyyətindən xəbəriniz yoxdur. Şeylərin mahiyyətinə nüfuz etmək üçün başqa yol tapmaq lazımdır” .⁵ Filosoфа görə, bu yol “irrasional intuisiya”dır (müəşşəfə) .⁶

İbn Ərəbi yazmaqla şəhadət ələminə gətirdiyi bütün bilgilərin ona gələn təəllilərlə olduğunu və heç kimsədən ona nəql olunmadığını təkrar-təkrar vurğulayan həqiqi bir İslam mütəfəkkiridir. İbn Ərəbi deyir ki: “Bu elm qəlbə doğan təəllilərdən ibarətdir. biz filosofların və ya buna bənzərlərin sözlərini nəql edib, duranlardan deyilik. Biz mütləq olaraq bütün kitablarımızda bizə kəşf nə verdisə və Haqq nə imla yazdırdısa onları almışıq. «Filan şəxs mənə filan kəsdən nəql etdi» - deyən bir şəxs ilə «qəlbim mənə Rəbbimdən xəbər verdi» deyən bir şəxs arasında çox fərq vardır. Biz nə onların (filosofların), nə də bir başqa şəxsin sözlərini təkrarlayanlardan deyilik. Yazdığım bütün əsərlər bir başqa əsərin yolunu izləmədiyimi kimi, hər hansı bir müəllifin yolunu təqib etməmişik. Hər bir müəllif öz iradəsinin təsiri altındadır. Fəqət, biz belə deyilik .⁷ Allah mənə öyrədicə, mən də bu kitabda (Füsus əl-Hikəm) onun göstərdiyi hüdudlar içərisində yazdım... Bu kitabda bəhs etdiyimiz şeylər, ancaq görüb eşitdiyimiz şeylərdən deyildir. Belə ki, Allahın rəsulu İlahi hikmətin sərhəddini (mənə) göstərdi. Mənə göstərilənə tabe oldum. (Mənə gələn ilahi hikmətin) üzərinə bir şey əlavə etmək belə əlimdən gəlməz. Çünki ibadət sifəti buna maneədir .⁸

Yuxarıdan da göründüyü kimi İbn Ərəbi həqiqətin İlahi hikmətin yalnız qəlbə adınlanma, kəşf, sezgi, zövq və sairə kimi irrasional metodla əldə ediləcəyini birmənalı şəkildə təsdiq edir. Amma Şeyx fəlsəfə və yaxud filosof kəlməsinin tarixi seyri içərisindəki mənaların semantik bir təhlildən keçirdikdən sonra bu məfhumların əsl yerini müəyyələşdirməkdə çox incə

bir mövqe nümayiş etdirməkdədir. İbn Ərəbi hikmət sahibi olduğunu iddia edənlərin bir qisminin hikmət öyrətdiklərini zənn etdiklərini əslində belə bir hikmətin onlarda olmadığını və onları əslində hakim deyil bəlkədə bir düşüncə adamı kimi dəyərləndirməyin daha doğru olduğunu söyləyir. Bəzən bəzi müsəlmanların fəlsəfə kəlməsini düzgün dərk etmədiklərindən bu kəlməyə qarşı sırf buna görə tənqidi yanaşdıqlarını vurğulayır. Elə buna görə də Mütəfəkkir, Əflatunun (Platon) sevilməməsinin səbəbini kəlmənin həqiqi mənasının bilinməməsindən qaynaqlandığını söyləyər. Şeyxə görə əslində Hükəma (Hikmət sahibləri, ariflər) “üləma billah” (Allahı bilənlər) deməkdir. Şeyləri və onların aid olduqları yeri Üləma billhlar bilirlər. Hikmət də elmi nübüvvətdir. Fəlsəfənin gerçək mənası “hikmət sevgisi”dir bunun üçün də fəlsəfə kəlməsini tənqid etməkdənsə onların ilahi elm haqqında bəzi xətalı görüşlərini tənqid etmək lazımdır. Buna baxmayaraq İbn Ərəbi sırf ağıl nəzəri fikir yolu ilə gedənlərin ilahiyyat-metafizika məsələlərində səhvlərinin doğrularından çox olacağını söyləyir. Ona görə nəzər əhli hikmətin fikir yolundan deyil Allahdan gəldiyini dərk edib razılaşsalar xəta etməzlər.⁹

Buna bənzər bir mövqeyi Sühreवर्दी nümayiş etdirir. Ona görə bəsirətli kəs peyğəmbərlərin və həqiqəti göstərən onlar kimisinin düzgünlüyünə inanmalıdır. Məsələn Quranda deyildiyi kimi: “Həmin misalları biz insanlar üçün çəkirik, onları isə yalnız səriştəlilər anlayırlar.”¹⁰

Sühreवर्dinin “İşraq” və yaxud “nur” qavramı ilə əlaqədar məsələyə toxunmadan əvvəl bir məsələni vurğulayaq ki, Sühreवर्didən əvvəlki sufi mütəfəkirilər nur məfhumundan geniş ölçüdə istifadə etmişlər. Onların nur qavramı ilə əlaqəli ilhamlarının birinci qaynağı, Qurani Kərimdə keçən “Allah göylərin və yerin nurudur.” (Nur, 24/35) ayəsidir. İkinci qaynaq isə ümumilikdə islam dünyasında Hz. Məhəmmədin şəxsiyyətinə sərhəd tanımayan sevgi və hörmətdir. Belə bir alayışın səbəbi bəzi qüdsi hədislərdir: “Sən olmasaydın aləmləri yaratmazdım”. “Allahın ilk yaratdığı şey mənim ruhumdu. Adəm su ilə torpaq arasında olarkən mən peyğəmbər idim”.¹¹

Bütün bunları nəzərə alaraq nur qavramının təsəvvüf ədəbiyatı içərsindəki tarixi inkişafına nəzər salaq.

Nəzəri təsəvvüfün ilkin nümayəndələrindən sayılan Səhl. b. Abdullah ət-Tüstəri (vəfatı. H. 283/m. 896) “Məhəmmədi Nur” olaraq bilinən məşhur

görüşündə nur məfhumunu fərqli bir tərzdə şərh etməkdədir. Tüstəri Alahın üç nurundan bəhs edir. Birincisi Allahın dostu Hz Məhəmməddir. Allah Məhəmmədi yaratmaq istədiyində bütün aləmi işığa qər qədən öz nurundan nur göndərmişdir.¹² O, Hz. Məhəmmədin fiziki yaradılışından və nübüvvətindən əvvəldə peyğəmbərin varlığını “Məhəmmədi Nur” olaraq adlandırmışdır. Tüstəriyə görə, Allah Hz. Məhəmmədin nurunu öz nurundan yaratmışdır. Sonra ona öz əli ilə surət vermişdir. Hz. Adəmdə təcəlli edib, digər peyğəmbərlərə keçən və sonda yenidən Hz. Məhəmməddə təcəlli edən bu nur onun vəfatından sonra da davam etməkdə, kainat da varlığını buna görə varlığını davam etdirməkdədir.¹³

Digər bir sufi Həllac Mənsur “Kitabu-t-Təvasin” adlı kitabında nur qavramı ilə əlaqəli belə deməkdədir: “O, qeyb nurundan bir fənər idi, parıldadı və yerinə döndü. Bütün fənlərə üstün gəldi və bütününə sultan oldu.”¹⁴ Peyğəmbərə sevgi anlayışından hərəkətlə Həllac yenidən nur qavramına baş vurur: “İlk yaradılan varlıqdır və onun (Məhəmmədin) nuru hər şeydən əvvəldir.”¹⁵

Əbu Hüseyin cən-Nuri “nur” qavramına düşüncələrində yer verməklə qəlbə bəzi nurların olduğunu söyləyir və bunları bu cür sıralayır: Mərifət nuru, ağıl nuru, elm nuru. Nurinin nur qavramı ilə əlaqəli görüşü özündən əvvəlkilərin fikirlərindən daha əhatəlidir.

Başqa bir sufi Tirmizi nurun kəlmə mənasını anlamının “xeyir”, zülmətin isə “şər” olduğunu söyləyir. Tirmizinin bu görüşü İbn Ərəbin bu bərdəki fikirləri ilə bənzərlik göstərməkdədir.¹⁶

Nur qavramı ilə əlaqədar digər bir sufi Qəzali nur məfhumuna geniş yer vermişdir. Qəzzali “nur” adının əsasən Allaha aid olduğunu müdafiə edir və digər ziyalı əşyalar bərdəndə məcaz olaraq isifadə edildiyini söyləyir. Biz əşyanı aydınlığa çıxardığı üçün və görünən etdiyi üçün gözün və ağılın nur olduğunu söyləyirik. Buna əlavə olaraq deyə bilərik ki, ağıl nur adını almağa gözəndə daha layıqdır. Çünki, əşyanı izhar etməsinə əlavə ağıl bir də öz zatını izhar edər və zaman, məkan şərt ilə də məhdud deyildir.¹⁷

Sufilərin nur qavramı ilə bağlı görüşlərini uzatmaq da olar amma mövzumuzun bu olmadığını vurğulayaraq əsas məsələyə keçmək istərdim. Yəni İbn Ərəbinin və Sührəvərdinin eyni qavram üzərinə oxşar fikri yönlərini göstərmək və eyni dini-mənəvi təcrübəni yaşayan mütəfəkilərin birincinin ikincidən təsirlənib-təsirlənmədiyinə aydınlıq gətirməkdir.

Əvvəlcə, Sürəvərdinin “Nur” qavramı ilə nəyi ifadə etdiyinə nəzər salsaq. Ümumiyyətlə O, varlıqdan, yardılışdan və İlahi birliyin kainata yayılması anından danışarkən əsas mərkəzi məfhum təbii ki, “Nur” (ışığı) və yaxud *nur-ul-ənvār* (nurlar-nuru) qavramı idi. Mütəfəkkirin bütün metafizikası, əxlaqı, estetikası və.s. düşüncəsi “Nur” məfhumunun açıqlanmasına sərf olunur. Sührəvərdi istər bu qavramla istərsə də digər fikirlərilə fikir tarixinə yeni bir şey gətirdiyi iddiasında deyildir. Onun fəlsəfəsinin əsas mahiyyəti istər qədim İranın istərsə də qədim dünyanın digər bölgələrinin dini-fəlsəfi cəryanlarının fikirlərinin qaynağındakı “İlahi birlik” düşüncəsinin dirçəldilməsidir. Sührəvərdinin bütün fikrinə “Nurlar nurunun” mütləq birliyi hakimdir. Şərq kökündən əmələ gələn “İşraq” kəlməsi lüğətdə “günəşin doğuşu vaxtındakı saçma, aydınlanma, parıltı, dan yerinin ağarması” kimi mənalara gəlməkdədir. Termin olaraq işraq, əqli mühakimə yürütmədən və ya bir bilgi vasitəsinə ehtiyac olmadan bilginin birbaşa batınə doğması, daxili aydınlanma, kəşf və zövqə (mənəvi təcrübə) dayanan bilgi üçün isifadə edilir. Varlıq elmi (ontologiya) baxımından işraq, əqli nurların təcəllisi nəticəsində varlığın zühur edib realıq qazanmasıdır.¹⁸

İşraqi fəlsəfənin əsası, nurun təbiəti və yayılmasıdır. Nur və zülmət qavramlarından çıxış edən Sührəvərdi həqiqəti nur (ışığı) və zülmət (qaranlıq) olaraq ikiye ayırmaqdadır. Əgər nur, zati ilə *mövduddursa* cövhər nur (nuri cövhər) və ya mücərrəd nur (nuri mücərrəd) dur. Digər tərəfdən varlığı üçün özündən başqa bir şeyə ehtiyacı varsa nisbi nur (nuri arizi) olaraq adlandırılır. Bütün həqiqət nur və zülmətin dərəcələrindən meydana gəlməkdədir.¹⁹ İlk mütləq nur, olan Allah, daimi işığı yaymaqdadır. Allah Nur yolu ilə özünü bildirməkdə və bütün varlıqları işığı ilə canlandırmaqdadır.²⁰ Mütləq həqiqət, sonsuz və hüdudsuz ilahi mahiyyət bu səbəbdən “Nurlar nuru”dur (Nurul-ənvār). Bütün varlıqlar Uca Nurun ziyalıdır. Dünyadakı bütün hərəkətin, göylərin və ya elementlərin səbəbi də Nurlar Nurunun təcəllilərindən başqa bir şey olmayan idarəçi nurlardır (Nuri müdəbbir). Nurul-ənvārın bu üstünlüyü vasitəsilə ondan ilk böyük mələk olan nurani varlıq zühur edər. Nurul-ənvār ilə ilk zahir olan bu varlıq arasında sonsuza qədər qurulmuş olan əlaqə, ilk sevilən ilə ilk sevən arasında bir əsas nümunə əlaqədir. Yaratma və varlıq dövryyəsinin hər mərhələsində bu əlaqə nümunə olacaq, hər varlığı cüt olaraq nizamlayacaqdır.²¹

Sührəvərdi buradan aləmin əzəliliyi (qıdəm) və sonradan olma (hüdəs) problemləri ilə məşğul olur. Dünyanın əzəliliyi fikrinə yolaçacaq fikir belə verilir : “Birinci (varlıq) özündən başqasına səbəb olduqda həmin şeylər qədimdir. Üstün tutma davam etdikcə üstün tutulan şey öz varlığının vacibliyi üçün daimi olur. Bütün mümkün şeylər yalnız ondan asılıdır. Bütün mümkün şeylərdən qabaq nə ondan başqası, nə vaxt, nə də bizim işlərimizdəki kimi aslı olmaq üçün bir şərt vardır. Biz (işlərimizi), məsələn cümə gününədək, yaxud Zeydin gəlməsinədək yaxud da əlverişli olanədək təxirə salırıq. Bütün mümkün şeylərdən bu cür olan yoxdur. Birinci(varlıq) təala istəmədiyi bir şeyi istəmək üçün , bacarmadığını sonradan bacarmaq üçün dəyişən deyildir.”²²

Bu fikri “Nur heykəlləri kitabında belə açıqlamaqdadır: “Şüanın Günəşdən olduğunu, Günəşin dəvamiyyətinə görə şüa davam etsə də Günəşin ondan olmadığını bildikdə haqqın ədalətlə mövcud olmasında təəccüblənməzsən.”²³

Xəyal (müərrəd varlığın) rubi hallarını yamsılayan cismani kölgədir. Yuxulardan bir qismi nəfsin müşahidə etdiyi şeyin xəyali yamsılamasıdır.²⁴ Nur və ruh aləmi ilə maddi və zülmani bərzəx arasındakı sərhəddi müəyyənləşdirən Sabitlər fələyidir. Sührəvərdinin aləm nəzəriyyəsində bu aləm misal aləmi kimi təsvir edilir.²⁵ Misal aləmi dərk olunur aləmlə sırf nur aləmi ilə hiss oluna bilən aləm arsında bir ötürücü mövqedədir. Bu aləm fəal təxəyyül ilə qavranılır.²⁶ Bu mövqedən yanaşıldıqda biraz sonra İbn Ərəbi fəlsəfəsinin bu məsələ ilə əlqəli yönünü incələdikdə görəcəyik ki, Sührəvərdinin tənqiddə tuş gəldiyi aləmin əzəliliyi iddiası öz gücünü itirməkdədir.

İndi isə aralarında birincinin ikinciyə nisbətində aralarında təsirlənmə əlaqəsi baxımında Sufi mütəfəkkir İbn Ərəbi düşüncəsinə nəzər salaq. Əvvəlcə bilinməsi vacib olan İbn Ərəbi kim idi və onun təliminin əsas istiqaməti nə idi?

Əvvəlcə bunu deməkdə fayda vardır ki, İbn Ərəbi sufi dini-irfani təcrübəni ən dərin mənası ilə yaşamış irfan sahibi əsl İslam mütəfəkkiridir və O, İbn Rüşdün vəfatı ilə tamamilə zəifləyən yunan qaynaqlı İslam peripatetik fəlsəfəsindən sonra əminliklə iddia etmək olar ki, İslam qaynaqlı və dərin dini-irfani yaşam təcrübəsindən keçən orjinal yeni bir islam fəlsəfəsinin başlanğıcını qoydu. Bu ilahi qaynaqlı düşüncənin adı hər nə qədər İbn Ərəbi

tərəfindən heç bir zaman işlədilməsə belə “Vəhdət əl-vücut” başqa adla varlığın, müteal (taransendental) birliyi düşüncəsidir.

Necə ki, Sührəvərdi Allahın varlığından, birliyindən, yaratmasından, sifətlərindən və.s. yönlərindən bəhs edərkən “nur” məfhumundan istifadə etmişsə İbn Ərəbi də bu baxımdan “vücut” qavramından istifadə etmişdir. Başqa sözlə əgər İbn Ərəbi “Allah” haqqında danışarkən “Mütləq Haqqın, Mütləq vücutun” birliyi fikrini və bu vücutun varlıqlar ilə çoxluğa bürünməsinə açıqlamaq üçün “Nur” anlayışından istifadə etmişdir: Həqiqi vücut birdir və mümkün varlıqların surətlərində çoxalmışdır. Bir olan işıq kölgələrdə, rəngsiz işıq rəngli şüşələrdə necə müxtəlif rənglərdə çoxalarsa bir tək vücut və ya həqiqi nur olan Allah (Sührəvərdidə “Nur-ul ənvar”-Q.S.) şəhadət aləmindəki surətlərdə çox görünmüşdür.²⁷ Çünki O, vücutun tək bir həqiqət olduğunu və iki vücut olmayacağını təsdiq etməkdədir. Özündən əvvəlki başqaları kimi, tez-tez «Allahdan başqa tanrı yoxdur ifadəsi ilə dilə gətirilən islami tövhid şəhadətinin «Vücutda (mütləq var olaraq –Q.S.) Allahdan başqa heç bir şey yoxdur» mənasına gəldiyinə işarə edir. Bununla birlikdə, İbn Ərəbi yazılarının çoxunu ilahi birlik nəzdində çoxluq (kəsərət), ya da müxtəlifliyin həqiqətinin izahına ayırır. Onun bu görüşünü bəzi tənqidçilərin hesab etdikləri kimi sadəcə vücutun bir olduğunu qəbul edib və aləmdə dərk etdiyimiz çoxluğun yanıqla və cəhəlatə aid edildiyini düşünmək böyük bir xəta olur. Çoxluq da hardasa birlik qədər «həqiqət»dir. Ancaq İbn Ərəbi həqiqətin çoxluğunu təsdiq etməklə, çoxluğun Allahın var olduğu mənada var olduğunu nəzərdə tutmaz. Çünki yalnız vücut vardır. «Nur» simvolikasına dönsək, hər bir rəngin müstəqil bir formada var olan bir şey olduğunu iddia etmədən, rənglərin həqiqətlərini təsdiq edə bilərik. Qırmızı və yaşıl yalnız işıq vasitəsilə var olur. Buna görə, onlar işıqlı (aydın) cəvhərlər olmaları baxımından bir, xüsusi həqiqətləri baxımından isə ikidir.²⁸ İbn Ərəbidə Nur vücutdur. Zülmət(qaranlıq) ədəmdir(yoxluq). Kövn (olma və yaxud varlıq) həqiqətdən bir zülmətdir. Nur isə Haqqdır (həqiqətdir).²⁹ Allah nurun qarşılığında zülməti yaratdı.³⁰

Haqqdan başqa «sıva əl-Haqq» (Allahdan başqa) yəni aləmin Haqqa nisbəti şəxsin kölgəyə nisbəti kimidir. Belə olduqda O (aləm) Allahın kölgəsidir. Bu vücutun aləmə nisbət edilməsinin özülüdür. Çünki, kölgə şübhəsiz hissə mövcuddur. Lakin kölgənin zühuru (O) olduqdan sonradır. Hətta əgər (sən) kölgəni ortaya çıxdığı yerdə yox qəbul edib və hissində

qeyri mövcuddursa (Yaxud kölgəni görməməzlikdən gəlsən belə-Q.S) kölgə ağıldə qalır. Aləmin adı ilə adlandırılan ilahi kölgənin zühur etdiyi yer ki, mümkünlərin əsilləri (məhiyyətləri) «əyani mümkünat» dir və bu kölgə onun (əyani mümkünat) üzərinə yayıldı. Bu kölgə (O) zətin vücudunda onun üzərinə düşən bir vasitə ilə dərk olunur. Nur adı ilə vəqə olan bu kölgə “mümkünlərin əyani” üzərinə bilinməz bir surətdə (fi surəti ğaybil- məchuli) yayıldı. Mümkünlərin əsilləri nurlu deyildirlər çünki onlar yoxluqdadırlar (yəni onların üzərinə nur yayılmadıqca və yaxud görünən aləmdə zühur etməyincə yox hökmündədirlər. Mədumətun). (bunlar) “sabit (potensial qabiliyyət)”liklə (Sübuut) təsrifləndirilsələr də lakin hələ vücudla təsriflənməyiblər. Belə olduqda vücud “NURDUR”.³¹ Mümkünlərin məhiyyətlərindəki yuxarıdakı mətində verilən “sabitlik (sübuut)” və vücud arasında fərq belə açıqlana bilər. Bir toxumda ağac olma potensialı vardır lakin vücudu, yaxud varlığı yoxdur. Bunun kimi bənzərdə mümkün varlıqların ilahi mərtəbədə potensialları olduğu halda vücudları yoxdur.³²

İndi isə Sührəvərdinin aləmin əzəliliyi məsələsini İbn Ərəbi fikrinin təhlili ilə açıqlamağa çalışaq. Şeyx, “İnsan əzəli hadisdir” deyir.³³ Tədqiqatçı Ə.Ə. Əfifiyə görə burada İslami mənada bir yoxdan yaratmadan söhbət açmaq mümkün deyildir.³⁴ Amma bu T. İzutsu görə belə deyildir. Onun fikrincə, bu baxımdan Şeyxin dünya görüşünə daha yaxşı bələd olanlar üçün İbn Ərəbi düşüncəsində “yoxdan yaradılış” qaydası keçərli olmaqdadır. Amma onun tezisini adı “yoxdan yaratmadan” fərqli edən İbn Ərəbinin gözündə yoxluğun tam şərtsiz bir “ədəm” (mütləq yoxluq) deyil də maddələşmiş varlıq sferasında “adəm” oluşudur. Onun yoxluq deyə baxdığı əyani-sabitə (sabit prototiplər) sferasında, ya da eyni şey demək olan Allahın idrakındakı varlıqdır. Onun yoxluq dediyi şeyə ontoloji perspektivdən görüş bucağından baxdıqda həmin varlıq mümkün olandan, yəni varlığa bürünə bilmə (təkvın) qüvvətinə sahib olandan başqa bir şey deyildir. Tək şəxslilik ilahi bir pyes kimi görünən sıradan bir “Xilqət” düşüncəsinin mənşəyində mümkünə nisbət edilən müsbət qüvvənin bilinməməsi yatmaqdadır. Gizli ikən Allahın ontoloji (var ol) əmrinə cavab olaraq varlığa bürünmə (təkvın) nöqtəsində hər şey, Şeyxə görə, yetərincə güc və qüvvət sahibidir. Buna görə də, yaradılmışların aləmi və bu aləmi təşkil edən əşya da öz yaradılışında müsbət bir mənada feili olaraq bir rol oynamaqdadır.³⁵

İzutsunun İbn Ərəbi haqqındakı bu incə təsbitləri Yuxarıda Sührəvərdinin “dünyanın əzəliliyi” kimi görünən fikirlərinə də tətbiq oluna bilinər. Çünki hər iki mütəfəkkir üçün proseslər “əyanı sabitə”, “Sabitlər fələyi”³⁶ və yaxud hər ikisi üçün keçərli olan “Misal aləmin”³⁷ də baş verməkdədir.

Bəzi tədqiqatçılar İbn Ərəbinin bəzi görüşlərində Sührəvərdidən təsirlənməsindən bəhs etsələr də fikrimizcə bu birbaşa təsirlənmə iddiası heç də tutarlı deyildir. Əvvəla ona görə ki, İbn Ərəbi özünün “əl-Fütühat əl-Məkkiyə” (Məkkə fəthiləri və yaxud ilhamları), “Füsus əl-Hikəm” (hikmətin inciləri, daş qaşları) adlı əsərlərində fikirlərinin heç bir əsərə dayanmadığını və fikirlərini ortaya qoyarkən heç bir filosofun din aliminin yolunu izləyənlərdən olmadığını heç bir düşüncəyə istinad etmədən ilahi ilhamlar olduğunu dəfələrlə vurğulamaqdadır.

Fikrimcə, yuxarıda deyilənlərə ən uyğun cavab Seyyid Hüseyn Nəsrdən gəlməkdədir: «Yolun qayəsini idrak etmiş sufi şaquli (horizontal) təsirlərə məruz qalmadan, ilhamı birbaşa və üfiqi (verticallu) olaraq aldığı üçün, hər hansı bir sufünün əsərlərinin kökləri və qaynaqları haqqında tarixi baxımdan danışmaq qeyri-mümkündür. Sufi bilgisini qəlbinin ilahi təcəlli ilə aydınlanması nəticəsində və yalnız daxili təcrübənin ifadəsi və sistemləşdirilməsi üçün (yəni bu təcrübəni ifadə etmək ehtiyacı yarandıqda) bəlkə də, başqalarının yazılarına istinad edə bilər. Bu vəziyyət İbn Ərəbi üçün də eynidir. Onun birinci dərəcəli qaynağı yola (təriqətə) girişi ilə alacağı hz. peyğəmbərlərin bərəkəti ilə mümkün olan müşahidə hallarında əldə etdiyi mərifətlərdir. İbn Ərəbinin əldə etdiyi bilginin qaynaqları Məhəmmədi varis kimi Quran, hz. Məhəmmədin hədisləri (sunnə), əldə olunan və yaxud kəşf olunan mərifət və özü kimi sufi şeyxlərinin şaquli tarixi qaynaqları deyil, üfiqi tarixi qaynaqlardır.

Digər tərəfdən bir çox fikir məktəbi ideyalarının Şeyxin yazılarında olduğundan və həmin fikirlərin ifadə formalarının şərh və açıqlaması baxımından bəlkə də, İbn Ərəbinin tarixi qaynaqlarından bəhs etmək mümkündür».³⁸

Bir az əvvəl gördüyümüz kimi İbn Ərəbi əsərlərində özündən əvvəlki sufilər və Sührəvərdinin İşraqi fəlsəfəsinin başlanğıc məhfumu “nur” kəlməsindən geniş istifadə etmişdir. Nur kəlməsindən istifadə edilməsi Qurani Kərimin Nur surəsinin 35-ci ayəsində göstərilən “Allah göyün və

yerin nurudur” ifadəsindən qaynaqlanmaqdadır. İbn Ərəbi misal və xəyal aləmlərindən bəhs edərkən varlığın yaradılışın qaynağı olması baxımından nur kəlməsini işlətməklə fikirlərinin Sührəverdinin fikirlərinə bənzəyişi hiss edilə bilər. Burada deməkdə fayda vardırki, bu bənzəyiş təsadüfi bir bənzəyiş deyil, İlahi birliyə əslə dönmək anlamında birlikdir və bu birliyə varmaq üçün hər iki mütəfəkkir fərqli yollarda yürümüşlər.

Son olaraq İbn Ərəbi fikri ilə İşraqi fəlsəfə arasında əlaqədən bəhs etsək bu ancaq İbn Ərəbidən sonra onun fikirlərinin xüsusi ilə İran və fars dilli bölgədə onun tələbələri, əsərlərinə şərh yazanlar tərəfindən yayılması sayəsində mümkün olduğunu söylərsək və təsirlənmədən bu baxımdan danışsaq daha doğru ünvana varacağımızdan şübhə etmərik. Bu əlaqədə xüsusi ilə də Molla Sədranın (Sədrəddin Şirazi) İşraqi və Əkbəri (bu ad, İbn Ərəbidən sonra onun fikirlərini izləyənlərə verilən addır) fəlsəfələri uzlaşdırmaçı bir tavan altında toplanmasından sonra daha böyük əhəmiyyət qazanmağa başlamışdır.

Əgər İranda İbn Ərəbi təsiri üzərində dayanırıqsa, onda onları iki qrupa ayırmaq mümkündür. Əgər bunların birinci qrupu fars dilində yazan sufi şeyxlər və şairlərdir ki, onlardan bir az əvvəl bəhs etmişdik. Şeyxdən təsirlənən ikinci qrup isə, İbn Ərəbinin fikirlərini on iki imam şiəliyinin əsasları ilə yoğuraraq, Səfəvilər dövrünün intellektual sintezinə zəmin hazırlayan şiə ilahiyyatçılarıdır. Bu şiə ilahiyyatçıları İbn Ərəbinin əsərlərindən öz fikirlərinə (xüsusən də, mərifət məsələlərində) uyğun şeyləri götürmüşdülər. Bunlar arasında “Təmhidi qəvaid” adlı əsərin müəllifi Sədrəddin Əbu Həmid Məhəmməd Türki İsfahani (tarix dəqiq deyil: XIII-XIV əsrlər). Sonradan bu əsəri nəvəsi Səidəddin Əli Türki İsfahani tərəfindən şərh edilmişdir.

Digər bir şiə ilahiyyatçısı Heydər Amulidir. Amulinin İbn Ərəbinin Fususu üzərinə və şərhinin girişi «Nassun-nussus» (mətnlər məntini) tam bir cildə bərabər nəzəri və sistematik bir xülasədir. Heydər Amuli ilə Sührəvərdi arasında bir bənzərlik də vardır. Belə ki, Sührəvərdi İranın keçmiş fəlsəfi fikri ilə İslam fəlsəfəsini birləşdirmək istəmişsə, Amuli də Şiəliklə sufi metafizikasını birləşdirmək istəmişdi. Onun tövhid haqqındakı nəzəriyyəsi İbn Ərəbinin vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə dayanır. Onun fikrincə, İlahi birliyi təsdiq edən zahiri bir dini tövhid vardır. Bu peyğəmbərlərin insanları dəvət etdiyi tövhiddir. Bunun yanında varlığın birliyini təsdiq edən (var olan

yalnız Tanrıdır) batini bir ontoloji tövhidi də vardır. Bu isə Tanrı dostlarının (övləyə ullah) dəvət etdiyi tövhiddir.³⁹

Digər bir şiə ilahiyyatçısı İbn Ərəbi Cümhurdur (ölm. 1408). O, «Kitabul Muclî» adlı əsəri ilə Sührəvərdinin İşraq, İbn Ərəbinin vəhdəti-vücut və Şiə ilahiyyat fəlsəfəsi arasındakı əlaqəni daha da sağlamlaşdırmışdır.

Səfəvilər dövründə İslam fəlsəfəsində intibahyaratmış Sədrəddin Şirazi (Molla Sədra) (ölm.1641), Məşşai (peripatetik) fəlsəfəyə aid doktrinaları ilə İşraqi (aydınlanma) fəlsəfəsini İbn Ərəbinin «mərifət» (idrak) nəzəriyyəsi ilə yoğurmuş, yeni bir məktəbin və yaxud intellektual fəlsəfəsinin bu günə qədər İranda varlığını davam etdirməsinə səbəb olmuşdur. Onun fusus və futuhatdan sitatlar gətirdiyi, ən mühüm əsəri olan «əl-Əsfər əl-əl-Ərbəa» (dörd səfər) adlı kitabında, xüsusilə də ruhun qüvvələri və dirilmə (Həşr) mövzularında İbn Ərəbinin fikirlərini əks etdirməkdədir.⁴⁰

Son olaraq bir daha vurğulayırıq ki, fərqli mədəniyyət, din və coğrafiyaya aid şair, mütəfəkkir, ya da sufilər arasındakı təsirlənmə yaxud əlaqə və oxşarlıqları sadəcə tarixi bir qarşılaşdırma ilə nəticə çıxarmaq istəsək ümumi mənada ruhani təcrübəni də nəzərə aldıqda doğru olmayan mövqedir. Bu tərzdə bir münasibət, təsəvvüf, başqa mistik ənənələrin bir davamı olduğu fikrini ortaya çıxaran bəzi şərqşünasların xatalı dəyərləndirməsinə yol açacaqdır. Seyyid Hüseyn Nəsrin ifadəsi ilə söylərsək, bu cür bənzərliklər sadəcə tarixi əlaqələr vasitəsilə deyil, təməldə oxşar ruhani təcrübələrin və bəşərililiyin fərqli ənənələr miqyasında oxşar versiyasının olması səbəbilədir.⁴¹

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

¹ Henri Corbin. İslam felsefesi tarihi. (çeviren: Hüseyn Hatemi) İletişim yayınları, İstanbul, 2002.s.359

² Hennri Corbin. A.k.ə. 359.

³ Şihabəddin Sührəvərdi.İşıq heykəlləri. (Tərcümə edən: Z. Məmmədov), Bakı, Elm, 1989. s.6.

⁴ İslam Anısklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. XIII-XX s, İstanbul, 1996-1999.s.435

⁵ Hilmi Ziya Ülken. İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri. Türkiye iş bankası kültür yayınları, İstanbul, 1967, s.192

⁶ Ülken Ziya. İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri. Türkiye iş bankası kültür yayınları, İstanbul, 1967, s.195

⁷ Keklik Nihat. İbnul Arabinin eserleri ve kaynakları için misdak olarak – el-Futuhāt el-Mekkeye. II cild (Bölüm B, esas matifler), İstanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1980, s.362

⁸ Muhyiddin ibn əl-Ərəbi. Fusus əl-Hikəm, Təhqiq Əbu Alə Əfifi –Misr əl-Qahirə, 1946. s.56-58

⁹ Mahmud Erol Kılıc. İbn Arabi. İslam Anisiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. s.497

¹⁰ Şihabəddin Sührəvərdi. İşıq hekəlləri. s.40

¹¹ Shşimmel Annemarie. Tasavvufun boyutları (çeviren: Yaşar Keçeci), Kırkambar Kitablığı, İstanbul, 2000. s.246

¹² Shşimmel Annemarie. A.k.ə. s.247

¹³ Salih ÇİFT.İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı. T.C. ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FAKÜLTESİ Cilt: 13, Sayı: 1, 2004 s. 143

¹⁴ Salih ÇİFT. A.k.ə. s.143

¹⁵ Shşimmel Annemarie. Tasavvufun boyutları. S. 246

¹⁶ Salih ÇİFT. A.k.ə. s.141-147

¹⁷ Fahri Macit. İslam felsefesi tarihi (çeviren: Kasım Turhan), iklim yayınları, İstanbul, 1992, s.223-24.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken. İslam felsefesi kaynakları ve tesirleri. Türkiye iş bankası kültür yayınları, İstanbul, 1967, 356 s.

¹⁹ Şihabəddin Sührəvərdi.İşıq heykəlləri s.7

²⁰ Shşimmel Annemarie. Tasavvufun boyutları.s.301. Bax: Nasr Seyyid Hüseyn. Farsca –Konuşan dünyada İbn Arabi. (çeviren: Tahir Uluç), İbn Arabi: anısına, İnsan yayınları, İstanbul, 2002,s.171-175.

- ²¹ Fahri Macit. İslam felsefesi tarihi. s.267
- ²² Şihabəddin Sühreवर्दी. işıq hekəlləri. s.31
- ²³ Şihabəddin Sühreवर्दी. A.k.ə. s.31
- ²⁴ Şihabəddin Sühreवर्दी. A.k.ə. s.39-40
- ²⁵ Hennri Corbin. İslam felsefesi tarihi. S.368
- ²⁶ Hennri Corbin. a.k.ə. s.370
- ²⁷ Mustafa Tahralı. Vahdet-i Vücut ve Gölge Varlık. s.41. Ahmed Avni Konuk. Fususul Hikem, Tercüme ve şerhi (hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selcuq Eraydın), Marmara Universiteti İlahiyyat fakültesi yayınları, İstanbul, 1999,
- ²⁸ İzutsu Toşihiko. İbn Arabinin fususundakı anahtar-kavramlar. (çeviren: Ahmed Yüksel Özemre), Kaknüs yayınları, İstanbul, 1998, s.323
- ²⁹ Keklik Nihat. İbnul Arabinin eserleri ve kaynakları üçün misdaq olaraq – el-Futuhāt el-Mekkeye. II cild (Bölüm B, esas matifler).s.383Keklik Nihat.A.k.ə. s.407
- ³⁰ Keklik Nihat.a.k.ə. s.407
- ³¹ Muhyi-d-din ər-Ərəbi. Fusus əl-Hikəm.s.101-102
- ³² Mustafa Tahralı.a.k.ə. s.40
- ³³ Muhyi-d-din ər-Ərəbi. Fusus əl-Hikəm.s.
- ³⁴ Afifi Ebul-Ala. Fususul-hikem okumaları için anahtar (çeviren: Ekrem Demirli), iz yayıncılık, İstanbul, 2002. s.76
- ³⁵ İzutsu Toşihiko. İbn Arabinin fususundakı anahtar-kavramlar. s.287-288
- ³⁶ Hennri Corbin. A.k.ə. s.368.Nasır Seyyid Hüseyn. Makaleler II (çeviren: Şehabeddin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul, 1997, 165 s.
- ³⁷ Bax: Chittick Villiam. Varolmanın boyutları (çeviren: Turan Koç) İnsan yayınları, İstanbul, 1997, s.303-323
- ³⁸ Nasr Seyyed Hussein.Three muslim sages.Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi.Cambridge,1964.s.101
- ³⁹ Hennri Corbin. İslam felsefesi tarihi. I cilt (çeviren: Ahmed Arslan), İstanbul 2002 s.133-134./ Bax: Nasr Seyyid Hüseyn. Farsca –Konuşan dünyada İbn Arabi. (çeviren: Tahir Uluç), İbn Arabi anısına, İnsan yayınları, İstanbul, 2002, s.171-175. / Nasır Seyyid Hüseyn. Makaleler II (çeviren: Şehabeddin Yalçın), İnsan yayınları, İstanbul, 1997, s.165
- ⁴⁰ Nasr Seyyid Hüseyn. Farsca –Konuşan dünyada İbn Arabi. s.174.
- ⁴¹ Nasr Seyyed Hussein.Three muslim sages.Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi.s.104

QURAN VƏ RƏVAYƏTLƏRDƏ TÖVBƏ VƏ ƏFV TƏLƏB ETMƏ MƏSƏLƏSİ

Muhamməd Əli CƏHDİ

Allahın geniş rəhmət və şəfqət nişanələrindən biri də tövbə bərəkəti və onun Allah tərəfindən qəbul edilməsidir. Tövbə, günahdan uzaqlaşib onu tərk etmək, Allaha tərəf dönmək və Allah hüzurunda üzr istəmək deməkdir.

Quranda, Allahın müqəddəs zəti, yəni varlığı 91 dəfə həm də gəfur, yəni bağışlayan kəlməsi ilə və 5 dəfə gəffar yəni daha çox bağışlayan sözü ilə qeyd olunmuşdur. Bir çox ayələrdə xalq dəvət olunub ki, tövbə edib Allahdan üzr istəsinlər və əfv olunmalarını xahiş etsinlər. Tövbə və onun qəbul olunması ilə əlaqədar 80 dəfədən çox söz deyilmişdir.

Tövbə edib üzr istəmək isə üç növdür. Bəzi vaxtlar üzr istəyən şəxs deyir: Mən filan işi əsla etməmişəm. Bəzi vaxtlar deyir: Mən bu işi filan səbəbdən etmişəm. Bəzi vaxtlar isə deyir: Mən bu işi etmiş, lakin yanılmışam və pis eləmişəm, indi də elədiyimə peşmanam. Bu, tövbə deməkdir.

"وَالَّذِينَ إِذَا أَفْعَلُوا فَأَحْسَهُ اَوْظَلَمُوا انْفَسَم ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوا لَذَنُوبِهِمْ"

Günahdan uzaq duranların bir işarət və nişanəsi də budur ki: Hər vaxt pis və bəyənilməz işə qarışsalar, yaxud özlərinə zülm etsələr, Allahı xatırlayıb və öz günahları üçün Allahdan əfv və bağışlanmalarını xahiş edərlər.

"قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اسْرِفُوا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا اِنَّهٗ هُوَ"

الْغَفُورُ الرَّحِيمُ" (Zümr – 53-1)

De ki, ey mənim bəndələrim, israf edib özünü zülm etmişsiniz. Allahın rəhmətindən umudunuzu kəsməyiniz ki, Allah bütün günahları bağışlayar və olduqca bağışlayan və mehribandır.

Bu ayədə deyilənlər, o cümlədən "mənim bəndələrim", "umudunuzu kəsməyiniz", "Allahın rəhməti", "bütün günahların bağışlanması", "Allahın bağışlayan və mehriban olması" bütövlükdə bunu göstərir ki, əfv xahiş etmənin və tövbənin qəbul olunmasının Allah hüzurunda nə qədər böyük və geniş fəzası yaxud yeri vardır. Xüsusilə də "mənim bəndələrim" ifadəsi

göstərir ki, pis-yaxşı hər nə vardır Allahın bəndəsidir və Allah onlara elə mehribandır ki, onları öz bəndələri deyər səsləyir.

Demək bağışlanmaya və əfvə ümid bağlamağın fəzası olduqca geniş və böyükdür.

"و هو الذى يقبل التوبة من عباده و يعفو عن السيئات و يعلم ما تفعلون" (Şura – 24)

(Allah o kəsdir ki, bəndələrin tövbəsini qəbul edər və onların günahını bağışlayar və hər nə edərsəniz ondan xəbərdardır).

"افلا يتوبون الى الله و يستغفرونه و الله غفور رحيم" (Maidə-74)

(Məgər onlar Allaha tövbə edib Ondan bağışlanmalarını istəməyəcəklər? Allah ki bağışlayandır, rəhm edəndir!).

Bu ayədə Allah insanları təkid mənası daşıyan inkar sualı ilə tövbəyə dəvət edir. Burada iki sifəti, “ğəfur” və “rəhim” sifətlərini qeyd etməklə onların həssas və mehribanlıq hisslərini hərəkətə gətirir ki, bəlkə də Allaha doğru qayıtsınlar və tövbə suyu ilə öz günahlarını yusunlar və beləliklə də tövbə işığı altında öz insani kəmal və üstünlüklərini artırsınlar.

Tövbə və günahlardan uzaq durmaq ilə əlaqədar rəvayətlərin tədqiq və təhlili göstərir ki, düzgün tövbənin beş sütunu vardır:

1. Günahı tərk etmək; 2. Keçmiş günahlardan peşmanlıq duymaq; 3. Günahı tərk etməyə qərar qəbul etmək; 4. Allahın və xalqın haqqını qaytarmaqla günahların qarşılığını ödəmək; 5. Dil və söz ilə tövbə edib əfv tələb etmək.

Allah buyurur:

"توبوا الى الله توبه نصوحاً" (Təhrim-7)

(Allah dərgahında (qapısında) nəsuh tövbəsi ediniz).

İmam Sadiq buyurur:

"هو الذنب الذى لا يعود فيه ابداً"

(O (nəsuh tövbəsi) bir daha o günaha dönməmək deməkdir).

İmam Əli (ə) buyurur:

"ندم بالقلب و استغفار باللسان و القصد على ان لا يعود" (Biharül-əнвар-2)

(Ürəkdən peşman olmaq və dil ilə üzr istəmək, günahı tərk etmək üçün ciddi, habelə davamlı qərar verməkdir).

Bəzi vaxtlar günahların qarşılığını ödənilməsi elə bir mərhələyə çatır ki, əski günahları yaxşılığa çevirmək lazım olar. Bu o deməkdir ki, günahların təsirini yalnız gönüldən silmək deyil, bəlkə yaxşı əməllərin parlaq təsirini onun yerinə qoymaq lazımdır.

"إلا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا" (Ali İmran-89)

(Yalnız bundan sonra tövbə edib islahə və ödəməyə müraciət edənlərdən başqa).

İmam Sadiq (ə) buyurur ki, hər bir qrupun özünə aid tövbə növü vardır. Xüsusi və üstün bəndələrin tövbəsi Allahı unutduqları və Allahdan başqasına üz çevirdikləri anlardan başlayır. Ümumxalq tövbəsi isə günahlardan tövbə etməkdir (s.347-11 c.3).

Bu da bir həqiqətdir ki, Allah o adamların tövbəsini qəbul edər ki, bəyənilməz və pis işi nadanlıq, bilməməzlik üzündən yetirmiş və həmin əməlin pis olduğunu anlayan kimi, vaxt itirmədən tövbə edirlər və Allah onları bağışlayar. Çünki Allah bilən və xalqın işlərindən agah olandır.

Bütün ömrünü səhv və yanlış əməllər ilə keçirən şəxs pldüyünü hiss etdiyi zaman peşman olub desə ki, indi tövbə edirəm, onun tövbəsi qəbul olmayacaqdır.

"انما التوبه على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم حكيماً و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الآن" (Nesa, 17-18)

(Tövbənin qəbul olunma imkanı və genişliyi o qədərdir ki, günah edənlər tövbə edib, Allahın şəfqətinə və bağışlayacağına ümid edə bilərlər).

"لا تقنطوا من رحمه الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم" (Zümərə-53)

Bu ayə aydın şəkildə izah edir ki, tövbə qapısı hamının üzünə açıqdır, əlbəttə, dediyimiz qədar. "Vəhşi", yəni Həməzənin (ə) qatili həmin ayəni eşidən kimi Peyğəmbərin (s) xidmətinə getdi və tövbə etməyə başladı. Peyğəmbər həzrətləri onun tövbəsini qəbul etdi, lakin ona buyurdu: Gözümün önündən itil, çünki mən sənə üzünə baxa bilmirəm və hər yerdə Allahdan qorx və xalq ilə gözəl, habelə xoş hərəkətlə davran və hər zaman günah işlərdən uzaq ol, yaxşı əməl və iş gör ki, həmin günahı məhv etsin və ümumiyyətlə, islam, hətta işkəncə verənlərin ağır cəzalarına baxmayaraq, Allaha dönüş qapısını kimsənin üzünə bağlamamışdır.

"ان الذين فتنوا المؤمنين و المؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم" (Buruc-10)

(İnamlı kişi və qadınları bəlaya düşür edib, sonra da tövbə etməyənləri cəhənnəm əzabı gözləyir).

Bu ayə işkəncə verənlərin də tövbəsinin qəbul olunmasından xəbər verir. Allahın məhəbbət və şəfqəti tövbə edənlər üçün özəldir. Başqa bir ayədə deyilir ki, Allah tövbə edib, hidayət yoluna gələnləri sevər:

"ان الله يحب التوابين" (Bəqərə-222)

(Allah (günahlardan) tövbə edənləri, (təmiz və) pak olanları sevir).

İmam Baqir (ə) buyurur: “Bir kişi gecə qaranlığında öz səfər yeməyi və dəvəsini itirdikdən sonra onu tapdıqda nə qədər sevinərsə, Allah tövbə edəni ondan daha çox sevindirər” (s.435-2c.-4).

"التائب حبيب الله"

(Peyğəmbər tövbə edənlər haqqında belə demişdir: Tövbə edən Allahın dostudur).

İslam tövbə üçün gecikənləri qınayır və insanın hər an tövbəni düşünməsinə buyurur və “tubu-tövbə edin” əmri ilə onu tövbə üçün tələsməyə dəvət edir. Buna görə də demək olar ki, tövbədə gecikmək Allah əmrini təxirə salıb gecikdirmək deməkdir və belə bir şəxs hər an Allah əmrini tərk edən biri kimi hesab olunur. Möminlər mövlası Əlidən (ə) belə bir rəvayət edilmişdir:

"لا تكن ممن يرجوا الا خيره بغير العمل و يجي التوبه بطول الامل" (Hekmət-150)

(O kəslərdən olma ki, heç bir iş görmədən, yəni əməlsiz olaraq axirət xoşbəxtliyini ümid edərək, tövbəni uzun-uzadı arzular ilə gecikdirib təxirə salan kəslərdən olma. Tövbəni gələcəyə saxlayan şəxsin dini və inamı yoxdur. Diqqət etmək lazımdır ki, Fironun boğulduğu vaxt etdiyi tövbə qəbul olunmadığı kimi, ölüm ayağındakı edilən tövbənin də faydası və xeyri olmayacaq).

Ölüm ayağında tövbə edənlərin tövbəsinin qəbul olunmayacağı haqqında Quranda belə deyilir:

"ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان" (Nesa-18)

(Günah işlər görməkdə davam edərək ölüm yetişən anda: “Mən indi tövbə etdim” – dəyənlərin və kafir olaraq ölənlərin tövbəsi qəbul olunmaz).

Məhəmməd Həmədani deyir: Həzrəti Rzadan (ə) soruşdum ki, Allah Fironu nə üçün boğdu, halbuki, o iman gətirdi və tövhidə yəni Allahın birliyinə öz dili ilə etiraf etdi? O Həzrət buyurdu: Firon əzab və əziyəti gördükdə iman gətirdi və belə bir vaxtda gətirilən iman qəbul olunmaz hesab edilmişdir (s.23, 6c., 2).

Müxtəlif rəvayətlərdə bildirilir ki, mömin insan bir günah istədikdə, ona yeddi saat fürsət verilir ki, bu yeddi saatın içərisində tövbə etsin. Həmin müddət içərisində tövbə edirsə, onun günahı onun əməllərinin qovluğunda qeyd edilməz. Bəzi rəvayətlərdə yeddi saat yerinə səhərdən gecəyə qədər qeyd olmuşdur. İmam Sadiq (ə) buyurmuşdur:

"ان العبد اذا اذنب ذنباً اجل من غدوه الى الليل فان استغفر الله لم يكتب عليه" (4, II, 437)

(Bəndə əgər bir günah iş görmüşsə, ona səhərdən gecəyə qədər vaxtı və fürsəti vardır və həmin müddət ərzində Allah qapısında ədv tələb edərsə, o günah onun üçün yazılmaz).

Tövbə və onun qəbul olunması Allahın nadir və əvəzsiz nemət və məhəbbətindəndir. Həqiqi və düzgün tövbə günah işləmiş insanı elə bir hala gətirə bilər ki, sanki o, əslində heç bir günah etməmişdir.

İmam Baqir (ə) buyurur:

"التائب من الذنب لمن لا ذنب له" (4, II, 435)

(Günah üçün tövbə edən şəxs günahsız bir kimsəyə çevrilir).

Hər kəsin aşağıdakı dörd xüsusiyyəti, yaxud adəti olarsa, təpədən dırnağa qədər günah içində olsa belə, Allah həmin günahları yaxşılığa və xeyrə dəyişdirər. Həmin xüsusiyyətlər də düz danışmaq, haya etmək və utanmaq, gözəl əxlaqlı olmaq və şükr etmək ruhiyyəsinə sahib olmaqdan ibarətdir.

Həqiqi və düzgün tövbə günahların təsirinə pərdə çəkər və onları aradan qaldırır. Bəndənin həqiqi tövbə etdiyi zaman Allah onu sevər və onun hər iki dünyada günahlarının üstünü örtər. İki mələyin onun üçün qeyd etdiyi bütün günahları onun yadından çıxarar və bədən üzvlərinə vəhy göndərər ki, onun günahlarını gizlədin. Bundan əlavə, onun günah işlətdiyi yer nahiyyələrinə əmr edər ki, onun günahlarını örtünüz.

"فيلقى الله حين القاه و ليس شى يشهد عليه بشىء من الذنوب" (4, II, 431)

(Tövbə edən, Allah ilə görüşür, Allah hüsurunda onun günah işlədiyinə şahid keçə bilən heç bir şey qalmaz).

Allah Təhrim surəsinin 8-ci ayəsində həqiqi və düzgün tövbənin nəticələrini belə izah buyurur:

"يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبه نصوحاً عسى ربكم ان ي كفر عنكم سيئاتكم و يد خلكم جنات تجرى من تحتها الانهار يوم لا يخزى الله النبى و الذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انك على كل شى قدير" (Təhrim-8)

(Ey iman gətirənlər! Allaha səmimi-qəlbədən (bir daha günaha qayıtmamaq şərti)ə tövbə edin. Ola bilsin ki, Rəbbiniz günahlarınızın üstünü örtsün və sizi (ağacları) altından çaylar axan cənnətlərə daxil etsin. O gün Allah Öz Peyğəmbərini və onunla birlikdə iman gətirənləri xəcil etməz. Onların (iman) nuru (qıl körpüsü üstündə onlara yol göstərmək üçün) önlərindən və sağ tərəflərindən axıb şölə saçarkən onlar belə deyəcəklər: "Ey Rəbbimiz!

Bizim nurumuzu tamam-kamal elə və bizi bağışla. Həqiqətən, Sən hər şeyə qadirsən!).

Məsum İmamdan nəql olunmuşdur ki, Allah tövbə edənlər üçün üç bəxşiş və hədiyyə nəzərdə tutmuşdur ki, onlardan birini göylərin və yerlərin əhalisinin hamısına versəydi, onların hamısı nəcat tapıb qurtulardılar:

1. Müjdə olsun o kəslərə ki, Allah onları sevir (s.432, 2c, 4) və Allah sevdiyi şəxsə əziyyət verməz.

2. Allah ərşini çəkib daşıyanlar və Allahın əzəmətli ərşinə yol tapanlar tövbə edənlər üçün ədv və bağışlanma tələb edərlər və onlar üçün yüksək məqamlar arzu edərlər (43, 2c., 4).

3. Tövbə edənlərin günahları bağışlanır və Allah onlara rəhm, habelə əmin-amanlıq verir.

"إلا من تاب و امن و عمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات و كان الله غفوراً رحيماً"

(Furqan-70)

(Ancaq tövbə edib iman gətirən və yaxşı işlər görənlərdən başqa! Allah onların pis əməllərini yaxşı əməllərə çevirər. Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!).

QAYNAQLAR

- 1) Qurani-Kərim.
- 2) Beharül-ənvar. Əllamə Məhəmmədbağır Məclisi – tərcümə: Əli Dəvani. Tehran, 1364 günəş ili. Darül-kütübi islamiyyə.
- 3) Nəhcül-bəlağə. Seyid Rəzi-tərcümə: Feyzülislam. Tehran, 1370, Feyzülislam nəşriyyatı.
- 4) Üsuli-kafi. Siqətül-islam Əbi Cəfər Məhəmməd ibn Yəqub ibn İshaq Koleyni. Tehran, Əhli beyt əleyhüssəlam mədəniyyət nəşri ofisi.
- 5) Səfinətül-behar. Şeyx Əbbas Qumi. Məşhəd, 1384. Asetani Qüdsi Rəzəvi İslami tədqiqatları fondu.

РЕЗЮМЕ

ВОПРОС ПОКАЯНИЯ И ПРОЩЕНИЯ В КОРАНЕ И ПРЕДАНИЯХ

Мухаммед Али ДЖАХДИ

Одним из прощений и милостей Аллаха является покаяние и принятие его Аллахом. Покаяние означает отказ от грехов, возвращение на путь Аллаха и получение прощения от Него.

Покаяние и его принятие считается одним из редких и незаменимых благ Аллаха и, настоящее покаяние так меняет человека, совершившего грех, как будто он в действительности не совершал греха и Аллах любит его и прощает его грехи в обоих мирах.

SUMMARY

THE QUESTION OF REPENTANCE AND FORGIVENESS IN KORAN AND STORIES

Muhammad Ali Jahdi

One of kinds of forgiveness and mercy of Allah is repentance and its acceptance by Allah. Repentance means to give up sins, return to Allah and get forgiveness from Him.

Repentance and its acceptance is one of rare and irreplaceable welfares of Allah and real repentance changes a man so that it seems he didn't make sins and Allah loves him and forgives him in both worlds.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СВОБОДНОГО СТИХА В ИРАКЕ

Н.А.МУРАДОВА

Иракское общество до недавнего прошлого оставалось традиционным, т.е. сохраняло свой феодальный характер в политической, социальной и религиозной сферах. Традиционность сказалась и в творчестве литераторов.

Важным фактором для формирования иракской литературы была пресса, которая явилась подготовительной школой для молодого поколения иракских новеллистов. Национальные литературные традиции, контакты с литераторами других стран, западная культура - всё это способствовало развитию в Ираке жанра новеллы, тяготеющего к реализму, что проявилось в творчестве поэтов неоклассического направления.

На протяжении 20-го века в Ираке происходило взаимодействие национальных и европейских культурных традиций, связанное с ростом образовательного уровня читательской аудитории, и обогащение литературы новыми изобразительными средствами. Во все эти эпохи литераторы заимствовали из национальной и мировой литературы те её элементы, которые, войдя в состав их произведений, могли бы оказать наибольшее воздействие на сознание читательской аудитории. Каждая новая эпоха вырабатывала у литераторов и новые воззрения на культурное наследие. И в каждую эпоху возникала необходимость его переосмысления, обусловленная эволюцией общественного сознания и взглядов интеллигенции на задачи культуры, изменением поэтической формы, представлений о целях новаторства и возрождения старины.

Десятилетиями иракские читатели увлекались романтической литературой, окрашенной в сентиментальные тона. Следует заметить, что если в западноевропейских литературах направления романтизма и сентиментализма отделяет чёткая грань, то в арабской литературе эти

два течения часто смешиваются. В основе формирования этого романтико-сентиментального направления лежали существенные социальные факторы. Во-первых, с европейских языков на арабский язык переводились и адаптировались такие произведения, в которых в большей или меньшей степени проступали нотки чувствительности, созвучные исконной восточной сентиментальности. Во-вторых, арабская общественность была разочарована медленным социально-экономическим процессом. Тяжёлые условия жизни, грёт средневековых пережитков, бесправие – всё это способствовало распространению в обществе пессимистических настроений и романтизм, как литературное течение, наиболее точно выражал духовные ценности этого периода в развитии страны.

Иракская романтическая литература, первоначально стремившаяся утвердиться как литература национальная и независимая, постепенно всё больше подчинялась европейскому влиянию.

Усиление романтической струи в иракской поэзии 40-х начала 50-х годов наблюдается с выдвижением на авансцену литературной жизни поэтической школы «вольного стиха», представители которой преломляли в своём творчестве идеи и поэтику Маяковского, Элюара, Вапцарова, Назыма Хикмета, Неруды.

Первые произведения иракских модернистов были откровенно подражательными.

Нури, Нохад ат-Текерли, его брат Фуад ат-Текерли, а также поэт Абд аль-Ваххаб аль-Баяти составили литературное объединение, оказавшее значительное влияние на иракских писателей, которые стали вводить свои произведения многие достижения западного модернизма, в том числе внутренний монолог «поток сознания».

В 1970-х годах литературное направление «вольного стиха» в Ираке достигло высшей фазы развития. Обращение к свободному стиху было связано с поисками поэтической формы, где слово звучало бы со всей естественностью и простотой и в то же время со всей глубокой многозначительностью, которую сообщает ему концентрированность поэтического мышления. Ведь свободный стих – это современная форма лирической исповеди.

В области свободного стиха перед поэтом открыт широкий простор для художественного воссоздания. Категорически запрещена для него только ложь, и, прежде всего один из наиболее опасных её видов – ба-нализация.

«Ритм, - писал в 1936-м году Рабиндранад Тагор, - не есть простое соединение слов согласно определённом метру: ритмичными могут быть то или иное согласование идей, музыка мыслей, подчинённая тонким правилам их распределения».¹

Таким образом, начавшееся ранее разрушение аруза достигло логического завершения. Стремление поэтов к крайнему формализму, когда пёстрота ритмического построения уже ничем не уравнивается, выразилось в появлении «прозаических» стихотворений, где нет ни ритма, ни рифмы. Строка в таком «прозаическом» стихотворении отличается от строки прозаического произведения лишь большей упорядоченностью, лаконизмом, выразительностью и часто, эстетической напряжённостью, высокопарностью.

Но и это сверхсовременная жанровая форма «авангардистской» литературы сохранила многие черты традиционной классической арабской поэзии, и, прежде всего, многозначность слов и образов.

Авангардистская поэзия Ирака исполнена символики, которую можно толковать совершенно по-разному, содержание стихотворения часто не поддаётся точному выражению.

Отрицание иракскими поэтами - «авангардистами» культурных и нравственных ценностей прошлого выражалось в различного рода процессах литературно - формалистического характера. Задачи литературы они видели не только в гипертрофированном подчёркивании наиболее уродливых её сторон. При сильнейшем влиянии западных литератур у иракских писателей как романтического, так и модернистского направления сохранялась национальная основа их творчества, доминировали темы, связанные с реалиями жизни страны. Поиски новых художественных приёмов приводили в литературе Ирака не столько к обновлению жанровых форм, сколько к их разрушению.

¹ Рабиндранад Тагор. Религия художника в кн. «Восточный альманах», №4. Гослитиздат, 1961, стр.96.

Со временем жанр распадается – рамки творческой свободы в области поэтической формы раздвигаются всё шире. Строфа, система рифмовки, метрический костяк стихотворения остаются надолго – но и эти надындивидуальные черты поэтического искусства отбрасываются рядом поэтов новейшего времени, стремящихся освободиться от окостеневшей условности внешней формы.

Творчество многих поэтов основано на стремлении восстановить в правах простое слово, ничем не украшенное, ничем не приподнятое – ни напевностью стиха, ни пафосом его декламации.

Такова поэзия Аз-Захави – вольнодумца с философски-пессимистическим оттенком, который приводил в своих статьях очень смелые идеи, соединяя их с большим мастерством, разнообразием и новизной формы: не боясь новаторства, он применил неизвестный ранее в арабской литературе приём «белых стихов».

Все стихотворения Аз-Захави служат хорошим примером практического применения его теоретических взглядов: поэзия во всех его аспектах должна освободиться от косной традиции и согласовываться только с нормами языка. Рифмы могут быть многообразными, допустимы даже «белые стихи». Возрождение поэзии не может быть слепым подражанием европейским мастерам: каждый поэт должен оставаться верным не только своему языку, но и своему народу.

Младший современник Аз-Захави Ар-Русафи, был более склонен к сохранению классической формы, конечно, с включением всего разнообразия строфы и рифмовки. В содержании он был не меньшим новатором, чем Аз-Захави, хотя его устремления лежали несколько в иной области. Он очень хорошо чувствовал природу и дал ряд разнообразных широких пейзажей родных ему мест. С особой силой звучали его социальные мотивы, поднимавшиеся иногда до больших высот пафоса и трагизма.

Глубинная антиномичность ярко проявлялась в творчестве даже тех поэтов, которые сознательно порывали с классической традицией и в своём творчестве руководствовались идеями обновления арабской поэзии.

Разумеется, единство произведения, будучи противопоставлено единству бейта в классической и неоклассической поэзии, имело пер-

востепенное значение в процессе обновления арабской поэзии. Честь первооткрывателей в этом процессе делят три талантливых иракских поэта: Назика аль-Малика, Ас-Сайяб и Абд аль-Ваххаб аль-Баяти. Эти три поэта смело нарушают классическую форму стихосложения, ища для нового содержания и новую форму.

Например, в стихах известного иракского поэта Бадр Шакера ас-Сайяба, по словам арабского литературоведа Джабера Усфура, сочетаются контрастирующие начала: «угасание и рождение, тьма и свет». С особой наглядностью представление о мире как о единстве противоположностей отразилось у ас-Сайяба в образе дождя – центральном для его стихов двуединном символе жизни и смерти.

Ещё древнеарабские поэты считали, как писал русский арабист О.И.Сенковский, что всё, что связано с облаками – благоденствие, всё, имеющее отношение к низменной местности, к сырости и к влаге, приносит довольство и счастье, всё, что холодно – превосходно.² Ас-Сайябу было хорошо известно прямо-таки религиозное поклонение жителей иракских деревень дождю, связывавших с ним своё благополучие, посвящавших ему обрядовые праздники и считавших, что он [дождь] спасает от смерти, которая приходит с засухой.

В своей поэме «Песня дождя» ас-Сайяб как бы воспроизводит обряд заклинателя, призывающего дождь, который должен спасти народ Ирака от бед и страданий.

Ас-Сайяб умело соединяет образы прошлого и настоящего, выявляет гуманистическую значимость исторических и мифологических фигур.

В конце 1953-го года в Багдаде начинает выходить в свет литературный журнал «Ас-Сагафа аль-Джадида» («Новая культура»), на страницах которого поэт Абд аль-Ваххаб аль-Баяти выступает со стихами, направленными против колонизаторов и иракского правительства.

Смелые, гневные стихи молодого поэта- патриота не понравились иракскому правительству, и в 1954-м году журнал «Ас-Сагафа аль-Джадида» был закрыт правительством. Поэт Абд аль-Ваххаб аль-Баяти был арестован.

² «Художественные традиции литературы Востока и современные традиции на современном этапе». Москва. 1986 год.

Абд аль-Ваххаб аль-Баяти сумел внести в свободный стих необходимую ему музыкальность и гармоничность. В его стихах звучат новые живые и страстные мелодии, хотя эти стихи и связаны строгим традиционным стихотворным размером.

Абд аль-Ваххаб аль-Баяти глубоко волнует своими стихами, в которых нет ничего надуманного, ничего фальшивого, в которых – огромная любовь к своей родине, стремление сделать её народ счастливым.

Мой народ,
Я дарю тебе всю любовь,
Что таится в сердце моём.
К детям,
Птицам
И звёздам
Любовь
Таится в сердце моём.

Всё это – лишь отдельные примеры того, как формировалась и укреплялась поэтическая традиция свободного стиха в иракской литературе

Можно сделать вывод, что обращение к романтизму, а позже – к модернизму в Ираке было обусловлено задачами преобразования национальной литературы и подготовлено всем ходом её предшествующего развития. С другой стороны, типологическое сходство целого ряда тенденций социальной и литературной жизни с явлениями, развивавшимися в европейских странах несколькими десятилетиями ранее, позволяло иракским писателям и поэтам обращаться к западным литературным течениям и опираться на творчество своих европейских предшественников, заимствовать их идеи, достижения и поэтические приёмы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. «Художественные традиции литературы Востока и современные традиции на современном этапе». Москва. 1986 год.
2. Тагор Рабиндранат. «Религия художника». Книга «Восточный альманах» №4, Гослитиздат.1961 год.
3. «Молодые поэты арабских стран» Москва. 1961 год.
4. «Современная арабская поэзия». Москва. 1961 год.

SUMMARY

THE ORIGIN “FREE VERSE” IN IRAQ LITERATURE

N.A.MURADOVA

As is obvious from the above- stated article the main role in the forming of contemporary Iraqi literature belongs to foreign periodical editions (newspapers, magazines, etc.). Just from abroad newspapers modern Iraq writers draw for themselves new information and ideas got more knowledge.

In such a way in Arabian poetry appeared new genre “free verse” representatives of which were young poet’s as-Sayab and al-Bayyati. In this genre a poet could freely express his thoughts and ideas not thinking about the rhyme. In spite of numerous sharp critique the genre of verse libre ranked its own place in Iraq poetry and was accepted by the society.

MƏMMƏD SƏİD ORDUBADİNİN OKTYABR İNQILABINDAN ÖNCƏ İSLAM DÜNYASI HAQQINDAKI BƏZİ MƏQALƏLƏRİ

Ramin SADIQOV

Məmməd Səid Ordubadi Oktyabr İnqilabından əvvəl İslam dünyasındakı hadisələri diqqətlə təqib etmiş və qələmə aldığı məqalələrlə fikirlərini açıqlamışdır. Ədib xüsusilə imperyalist Avropa dövlətlərinin kasıb İslam ölkələrinə qarşı yeritdikləri qərəzli və təhlükəli siyasətlərə dair məqalələrlə qəzet və jurnallarda çıxış etmişdir. Məsələn, İngiltərənin Orta Şərq siyasəti və yaxud Fransanın Şimali Afrikada törətdiyi zülmələr Ordubadi tərəfindən kəskin bir şəkildə tənqid edilmişdir. Ədib İnqilabdan öncə yazdığı məqalələrdə ümumiyyətlə İslam Dünyasındakı istibdad rejimlərini tənqid atəşinə tutmuşdur.

20. əsrin əvvəllərində dünyada müxtəlif hadisələr baş verirdi. Belə ki 1904-cü ildə Rus Yapon muharibəsi başlamış, ardından 1905-ci ildə Rusiyada **Qanlı Bazar** faciəsi yaşanmışdı. 1906-cı ilin sonlarında isə İranda şah rejiminə qarşı ciddi bir üsyan başlayaraq xalqların azadlıq düşüncəsi şiddətlənmişdi. Bütün bu hadisələr dövrün Azərbaycan qəzetlərində ətraflı bir şəkildə açıqlanır, şərh olunurdu. Dövrün bir sıra qəzetlərində mütəmadiyən çıxış edən Məmməd Səid Ordubadi bu hadisələri öz düşüncələrinə görə şərh edirdi. O, *Tazə Həyat* qəzetinin 8, 9 və 11 Oktyabr tarixlərində nəşr olunan “20-ci Əsrə Bir Nəzər” adlı olduqca uzun məqaləsində, 20-ci əsrin əvvəllərində dünyada yaşanan hadisələri ümumi bir şəkildə analiz etmiş və xüsusilə İran inqilabı haqqında ətraflı məlumat vermişdir. 20-ci əsrin gəlişi ilə bütün dünyada bir oyanışın başladığını söyləyən ədib Yaponların bu məsələdə öncüllük etdiklərini, adətən yağış kimi Mançurya çöllərinə və Saxalin adalarına girdiklərini, Koreyanı işğal edərək 400 ildən bəri cəhalət bataqlığında boğulan Çini oyandırdıqlarını qeyd etməkdədir. Koreyanın başına gələnlərdən dərs götürən Çin

İmperatorunun taxtını itirməmək üçün Yaponlara qarşı vuruşduğunu, bunun yalnız Çinə deyil İrana belə ibrət olduğunu anlatmaqdadır.¹

Ordubadi bu ümumi mülahizələrdən sonra İran İnqilabından daha geniş bir şəkildə bəhs etməkdədir. İranda başlayan üsyana əngəl olmağa çalışan Şah tərəfdarlarının xətalı davranışlarını bildiren yazıçı, İranın zəif vəziyyətindən istifadə edən bu zümrələrin cahil xalq istədikləri kimi aldatdıqlarını, ancaq xalqın bu oyunlara gəlməyəcəyini söyləməkdə və tövsiyələrini belə açıqlamaqdadır.

*“Əgər məşrutənin davamı olmazsa İranınız indi bu saat qərq olar. İrandan indiyə qədər bir quru əsim qalıbdır. Onu gənə öz halına öz mücahidlərinin öhdəsinə buraxın. Minbərlərdə məşrutənin ziddinə danışmaqla, avam daha açıq dost və düşməni tanınamış camaatı ayaqlandırıb İranın umudu yerinə olan məşrutə sütunlarını yıxmayın. Allahdan qorxun!”*²

Məmməd Səid sözlərinə diqqət yetirilmədiyi, yəni konstitusiya elan edilmədiyi təqdirdə İranın sonunun Əndəlüs Ərəblərinin sonu kimi olacağını vurğulamaqdadır. Daha sonra isə Əndəlüs Ərəblərinin başına gələn fəlakətləri qısaca belə nəql etməkdədir. Əndəlüs Ərəbləri birlik içində olmadıqları zaman müxtəlif fəlakətlərlə üzləşdilər və ata yurdlarını tərk edərək böyük bir pərişanlıqla Sudana, Əlcəzayirə qaçdılar. Xəlid ibni Vəlidin, Tariqin və Əbdürrəhmanın qurduğu xilafət Abdullah Səğir kimi mənfəətpərəstin qeyri düzgün idarəçiliyi nəticəsində darmadağın oldu. Xilafətin Kordova şəhəri və ətrafındakı 600 böyük məscid kilisəyə çevrildi. “Ərəblərin bu möhkəm xilafəti ittihatsızlıqdan dağılmadı mı?” deyən soran Ordubadi, bu sətirləri İran öndərlərinə ibrət olmaq üçün yazdığını bildirir.³

Ədibin Oktyabr İnqilabından əvvəl qələmə aldığı digər bir məqaləsində isə, Fransızların mədəniyyət adı altında Şimali Afrikada törətdiklərindən bəhs edilir. Mədəniyyət termininin fərqli yerlərdə işlədildiyi üçün həqiqi mənasını itirdiyini söyləyən Ordubadi, halbuki Şimali Afrika səhralarını

¹ Məmməd Səid Ordubadi, “20-ci Əsrə Bir Nəzər”, *Tazə Həyat*, 8 Oktyabr 1907, s. 2.

² Məmməd Səid Ordubadi, “20-ci Əsrə Bir Nəzər”, *Tazə Həyat*, 9 Oktyabr 1907, s. 2.

³ Məmməd Səid Ordubadi, “20-ci Əsrə Bir Nəzər”, *Tazə Həyat*, 11 Oktyabr 1907, s. 3.

zənci müsəlman qanıyla boyayan Fransızların özlərindən söz edərkən ən mədəni qövüm olduqlarını söyləmələrinə çaşdıqını deyir. Yazıçıya görə, Fransızların bu vəhşiliyi tarixi təməllərə əsaslanır. Şübhəsiz ki, Xristian dünyası bir zamanlar inkvizisiyaçı rahiblərdən gördüyü zülmələri bugün müsəlmanlara rəva görməkdədir.⁴

Fransızlar mədəniyyəti Paris şəhərinə bəzək vurmaqla Marsel küçələrini təmizləməkdən ibarət sayırlar. İnsan qanı tökmək kimi vəhşiliyin adına da mədəniyyət deyərək sahibsiz müsəlmanların qanını tökürlər. Halbuki mərhəmət və insafı olmağı xatirlərinə gətirmirlər. İngilislər və Fransızlar arasındakı 100 il muharibələrində belə hər iki tərəfin mədəniyyətdən danışdığını Ordubadi belə açıqlayır.

Məsələn İngilislər və Fransızlar arasında vaki olan 100 illik savaqlar zamanında belə hər iki tərəf mədəniyyətdən danışır və birbirini vəhşət ilə ittiham edirdilər. Burası qəribədir ki, hər iki tərəfin tabutlarca tələf olanları vardı. Ancaq bunca insan qanı tökülməsinə mədəniyyətin razı olmayacağını anlamırdılar.

Məmməd Səid Ordubadinin Oktyabr İnqilabından əvvəl qələmə aldığı və Əndəlüs Ərəblərindən bəhs edən “Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti” adlı məqaləsi, *Tazə Həyat* qəzetinin 17, 18, 20, 21, 22, 23 Aprel 1908 tarixli sayılarında nəşr olunmuşdur. Yazıçı bu məqaləsində İslam mədəniyyətinin öncə İspanyada inkişafını, sonra da birliyin pozulmasının nəticəsində tənəzzülünü anlatmaqdadır.

Məqalənin girişində geniş bir şəkildə Əndəlüsün İslam orduları tərəfindən fəthi anladılır. Ədibin nəql etdiyinə görə, Afrika qitəsinin bir çox yeri hicri 28-ci ildə İslam orduları tərəfindən fəthədilmişdi. Fəthədilən bölgələrə hakim təyin edilən Musa bin Nasir, fəthədən əvvəl tez tez Cəbəl-i Tariq boğazına gedərək mədəni bir ölkə olaraq düşündüyü İspanyanı ələ keçirmək üçün Allaha yalvarırdı. O dövrdə İspanyada yaşayan xalqlar içində birlik və bərabərlik mövcud olmadığına görə İslam ordularının İspanyanı ələ keçirməsi çox da çətin deyildi.⁵

⁴ Məmməd Səid Ordubadi, “Təmir-i Mədəniyyət”, *Tazə Həyat*, 13 Dekabr 1907, s. 3.

⁵ Məmməd Səid Ordubadi, “Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti”, *Tazə Həyat*, 17 Aprel 1908, s. 2.

*İttihadsızlıq cümlə millətlərin sonuna çıxdığı kimi İspanyalıları dəxi məhv dərəcəsinə çıxartmışdı. Əhalinin birbirinə olan bəzi adavətləri o qədər artmışdı ki, bir neçə məktub göndərib Sərdar Musanı İspanyanı fəthə təşviq etməkdə idilər. Sərdar Musa dəxi hadisəni Şamda xəlifəyə yazıb İspanyanı fəth etmək üçün izin tələb edirdi.*⁶

Hicri 92-ci ildən etibarən Təriq bin Ziyad rəhbərliyində İspanya qalaları ələ keçirilməyə başlandı. Bu dövrdə əlavə qüvvələrin komandiri olaraq bölgəyə göndərilən Musa bin Nasir, Təriq bin Ziyadı əsgərlər içindəki şöhrətinə görə qısqanırdı. Beləliklə iki komandirin birbiriləriylə çəkişməsi onların geri çağrılmalarına səbəb oldu. Təriq bin Ziyad hicrətin 97-ci ilində ehtiyac içində vəfat etdi. Onun ölümündən sonra Ərəblər Hicri 112 yə qədər islahat və fəthlərlə məşğul oldular. Bəzən Fransa torpaqlarına qədər axınlar etdilər.⁷

Ədib, İspanyanın Ərəb hakimiyyəti altında ikən sürətlə inkişaf etdiyini, çaylar üzərində körpülər tikildiyini və ölkənin daha da gözəlləşdiyini bildirir. Əsrlərcə bataqlıq və qayalıqlar olan yerlərdə zamanəsinə görə yayıqlı yollar inşa edilmişdi. Ərəblər illərcə su üzü görməyən yollarda bulaqlar tikərək, yağış görməyən səhralarda quyular qazaraq mədəniyyətlərini və bacarıqlarını dünyaya göstərmişdilər.

Şəhərlərin və elmin inkişafını da vurğulayan yazıçı, yalnız Kordova şəhərində 2 milyon evin, 600 camə və məscidin, 500 xəstəxana, 800 mədrəsə və 900 hamamın olduğunu deyir. Əndəlüs xəlifələri bir kitab üçün minlərcə pul xərcləməyə hazır olduqlarından Ərəb mətbuatı sürətlə inkişaf etmişdi. Ama bütün bunlar uzun çəkmədi. Bir müddət sonra Əlhamra sarayı bayquş yuvasına bənzədi və əzanlar oxunan Kordova məscidinin minarələrindən zıncırovlar asıldı. Ölkədə qarışıqlıqlar başladı, kəndlər və şəhərlər birbirlərinə hücum etdilər. Ərəblər şərəsiz qalaraq əcnəbiləri ölkələrinə çağırdılar. Nəticədə Xristiyanlar birləşərək gülcü bir hökumət qurdular və beləliklə İslam ölkələri təhlükə ilə üzləşdilər.⁸

⁶ Məmməd Səid Ordubadi, "Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti-I", *Tazə Həyat*, 18 Aprel 1908, s. 2.

⁷ Məmməd Səid Ordubadi, "Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti-II", *Tazə Həyat*, 20 Aprel 1908, s. 2.

⁸ Məmməd Səid Ordubadi, "Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti-IV", *Tazə Həyat*, 22 Aprel 1908, s. 2.

İspanyada taxta oturan Kastilya kralı Ferdinand 857-ci ildə Ərəblər üzərinə hücumu keçdi. Ərəblər tək başına cavab verə bilməyəcəklərini düşünərək yardım tələbi ilə İstanbula bir məktub göndərdilər. Osmanlı sultanı özlərinin muharibə vəziyyətində olduqlarını və bu səbəbdən Əndəlüs müsəlmanlarına kömək edə bilməyəcəklərini söylədi. Bu arada Ərəb xəlifəsi gizlicə Ferdinandla anlaşmaq fikrinə düşdü. Qərarını xalqa açıqlamaq üçün Əl Hamra sarayında bir yığıncaq çağırdı və təslim olmağı tövsiyyə etdi. Birdən Musa adlı bir cəngavər ayağa qalxaraq belə dedi.

*Xeyir xəlifə! Muharibəyə çarəmiz vardır. Düşməmə təslim olmaqla mal və canımız əmin olmaz. Əsir və qul olduğumuzu gözüümüz, talan və qəratı malımız görəcəkdir. Namusla ölmək və düşməni xəncəriylə doğranmaq, namussuzluqla düşmənin əlini sıxmaqdan əlbəttə yaxşıdır.*⁹

Lakin yığıncağın sonunda şəhəri İspanyalılara təslim etmək qərarı çıxdı. Ferdinand bu qərara olduqca çaşaraq, “Ərəb əvvəlki Ərəb deyilmiş! Artıq alşaqlaşmışlar! Təslim olacaqlarını heç ümid etməzdim. İndi də bunu anlaya bilmirəm!” dedi. Beləliklə Ferdinandla 5 maddəlik bir müqavilə bağlandı və Əndəlüs tamamilən İspanyalıların əlinə keçdi. Təslimdən bir müddət sonra xalq evlərini, kəndlərini tərk edərək Sudana və Əlcəzayirə qaçdı. Ordubadiyə görə Əndəlüs ərəblərinin bu halı bütün İslam ölkələri üçün bir ibrət idi.

Ordubadının İrana dair yazdığı “Şah məclisi necə dəvət edir?” adlı məqalədə, Şah rejimi kəskin bir surətdə tənqid edilmişdir. 18 Sentyabr 1908-ci ildə *Tazə Həyat* qəzetində nəşr olunan məqalədə, məclisin çağırılmasına baxmayaraq Şahın əslində azadlıq fikirləri əleyhində olduğu vurğulanmışdır. Şahın sadəcə Rusya və İngiltərə ultimatomu sonrasına qorxudan məclisi topladığı, amma əslində hansı vəkillərin məclisə çağırılacağına bilinmədiyi anlaşılmışdır.

Əcəba Şah məclisi dəvət etməklə millət tərəfindən seçilən vükalanı da mı çağırır? İran məclisi təsis edildiyi gündən bu günə qədər vəkillər Şah ilə müdafiə halında yaşayıb, nəhayət həzrəti Şahın islahat qabil olmayan təbiətini dəyişdirə bilməyərək özlərini kor atasları içində tapdılar. Millət və camaatın görən gözləri mənziləsində olan vükalanın bir neçəsi sürgün, bir neçəsi də doğranıb nə bilim nələr dimağına töküldü. Bəziləri də böyük

⁹ Məmməd Səid Ordubadi, “Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti-V”, *Tazə Həyat*, 23 Aprel 1908, s. 2.

*cinayət işləmiş canilər kimi zincirə vurularaq məhəbəslərdə can verməkdədir. İş bilən şəxslər var idisə sinəsi parçalanıb ürəyi çıxarıldı. Bütün bunlardan sonra Şah məclisə kimi dəvət edir?*¹⁰

Ədibə görə, İran Şahı Məhəmməd Əliyə artıq heç kim inanmırdı. Bütün müqəddəs kitablara and içsə belə xalqın ona etimadının qalmadığını söyləyən Məmməd Səid, Cənubi Azərbaycandakı problemlərin Şahın başına böyük bəlalar açacağını iddia etməkdədir.

Aydındır ki Şah nə irticadan qaçabilir, nə də məşrutəyi verməyə qadirdir. Camaat Şah'ın bütün fikirlərini anlamışdır. Camaat onu da anlamışdır ki, Şah məclisi bir neçə dəfə dəvət edip dağıtmak istəyir ki, camaat yorulub bütün fikirlərindən al çəkib işlərinə getsinlər.

Məmməd Səid Ordubadinin Osmanlı Dövləti haqqında yazdığı ilk məqalə 6 Noyabr 1907-ci ildə *Tazə Həyat* qəzetində nəşrolundu. Ədib bu məqaləsində, dövrün ən önəmli siyasi hadisələri arasında yer alan Makedoniya məsələsini dəyərləndirməkdədir. “Makedoniya Türklərə Vəda Edir” adlı məqalədə Osmanlı ordusunun Makedoniyayı tərk etməsindən bəhs edilərək II. Abdülhəmid rejimi sərt bir dillə tənqid edilmişdir. “Türk oğlu ağlasın! Çünkü Makedoniyaya vəda edir” deyən Ordubadi, Osmanlı qəhrəmanlarının yatdığı məzarların Rumlar tərəfindən tapdanmasının utanç verici bir hal olduğuna diqqət çəkməkdədir.

*Əcəba! Ümum millətin halifə muhtərəmi olan Əbdülhəmid Xan Gazi Həzrətləri bir təspitdə bulunur mu? Avropa küçələrində uşaqlar ağzına düşmüş, “Türkiyəni Avropadan götürəcəklər” laqırtısını eşitməz mi? Aman ya Rəbbim! İşi bu nazik məqama çıxaran kimlər, gecə gündüz Ulduz Sarayı pəncərəsindən Avropanın nəcib idarəsinə tamaşa edən soltan həzrətləri Makedoniyanın bu hala gələcəyini nə üçün dərxcavıtr etmədi?*¹¹

Ədib, soltan Əbdülhəmid dövründə əvvəlcə Orta Şərqdə, Beqa ilə Misir arasındakı torpaqların “bir ovuc barıt atılmadan”, sonra da Kipr Adasının İngiltərəyə tərk edildiyini tənqid etmişdir. “1878-ci ildə Bahr-ı Səfiddə Kipr Adasını İngiltərəyə satan, bir ay müddətində Kiprdən Dər Səadətə gəmilər dolusu paşalar, əsgərlər daşıyan bu dövrün usul-ü idarəsi deyil mi?” deyə soran Ordubadi, Trablusqərbin də İtaliyaya buraxıldığını vurğulamışdır.

¹⁰ Məmməd Səid Ordubadi, “Şah Məclisi Necə Dəvət Edir?”, *Tazə Həyat*, 18 Sentyabr 1908, s. 2.

¹¹ Məmməd Səid Ordubadi, “Makedoniya Türklərə Vəda Edir”, *Tazə Həyat*, 6 Noyabr 1907, s. 2.

Məqalənin sonunda isə Yunanların Türklər haqqında, “*gəldiyiniz şəkildə geri dönərsiniz*” kimi istehzal sözləri xatırladılaraq, Osmanlı ordusunun muharibə ilə qazandığı torpaqları buraxaraq İstanbulla geri dönmələri kifayət qədər sərt ifadələrlə tənqid edilmişdir.

Oktyabr İnqilabından əvvəl *Şərq-i Rus*, *İrşad*, *İttifaq*, *Həyat*, *Səda* və *Sədayi Həqq* kimi qəzetlərdə kiçik şərh və felyetonlarla çıxış edən Ordubadi, İslam dünyasında baş verən hadisələrə bir müsəlman ziyalı gözüylə qiymət verirdi. Ona görə də yazdığı məqalələrdə ümumyyətlə İslam dünyasının geri qalmışlığını, cəhalətini və yanlış inanclarını tənqid edirdi. Ordubadi, bütün İslam dünyasında bir oyanış gözləyirdi. 1905-ci ildəki **Qanlı Bazar** hadisəsinin, öz düşüncə dünyasının inkişaf etməsinə güclü bir şəkildə təsir etdiyini etiraf edən ədib¹², öncə İranda daha sonra da digər İslam ölkələrində inqilablar baş verəcəyinə ümid bəsləyirdi.

¹² Kamal Talıbzadə, “Böyük Yaradıcılıq Yolu”, *Kommunist*, 4 Avqust 1962.

ƏDƏBİYYAT

1. Məmməd Səid Ordubadi, "20-ci Əsrə Bir Nəzər", *Tazə Həyat*, 8 Oktyabr 1907.
2. Məmməd Səid Ordubadi, "Təmir-i Mədəniyyət", *Tazə Həyat*, 13 Dekabr 1907.
3. Məmməd Səid Ordubadi, "Əndəlüs Hökumət-i İslamiyyəsi Yaxud Ərəb Mədəniyyəti", *Tazə Həyat*, 17 Aprel 1908.
4. Məmməd Səid Ordubadi, "Şah Məclisi Necə Dəvət Edir?", *Tazə Həyat*, 18 Sentyabr 1908.
5. Məmməd Səid Ordubadi, "Makedoniya Türklərə Vəda Edir", *Tazə Həyat*, 6 Noyabr 1907.
6. Kamal Talıbzadə, "Böyük Yaradıcılıq Yolu", *Kommunist*, 4 Avgust 1962.

РЕЗЮМЕ

Одним из важных личностей Азербайджанской литературы Мамед Сеид Ордубади сыграл важную роль в оживлений Азербайджанской культуры. Литератор еще с малых лет начал писать стихи и до конца жизни продолжил начатое искусство и выпускал бесподобное наследие произведений для Азербайджанской литературы, историй и культуры. Ордубади, особенно распечатав бесчисленные статьи в газетах и журналах. Своего времени локалал с этим, что насколькo он обладал богатым наследием.

В статье Мамед Сеид Ордубади в записях до Октябрьской революций об Исламском мире, прочитав записи чувствуешь оригинальные источники того времени.

SUMMARY

One of the significant personality of the Azerbaijan literature Mammad Said Ordubadi played a main role in the development of Azerbaijan culture. He continued profession which he began from earlier ages writing poems and left thousands of works for the Azerbaijan literature, history and culture. Ordubadi who published lots of articles in his time proved that he possessed great legacy with his works.

In this article which he had written about Islamic world before October Revolution is very original and near popular folk art.

QURANDA ÖN QOŞMALARIN «HƏZFİ» (DÜŞMƏSİ)

Rəşad BABAYEV

BDU-nun dissertantı

Ərəb dilində mənaya xələl gətirmədən cümlə tərkibində həzf (sözdüşümü; eliziya) hadisəsi adi bir haldır. Bu hal o qədər geniş vüsət kəsb edir ki, bəzən mürəkkəb cümlə həzf olunur. Qeyd olunan bu məsələ ərəb dilinin ədəbi şah əsəri olan, yüksək üsluba malik Qurani-Kərimdə daha bariz şəkildə görünür.

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəb sintaksisinin ən vacib məsələlərindən biri olan həzf hadisəsinin qrammatika elmində böyük əhəmiyyəti vardır. Ərəb dilçiləri və Quran təfsirçiləri bu məsələ ilə həmişə məşğul olmuş və hazırda da məşğul olmaqdadırlar.

Ərəb dilində həzf sözü bir şeyin yerə salınması, düşürülməsi mənasını verir. Bir istilah olaraq həzf cümlə tərkibində hər hansı bir səbəb üzündən cümlənin müəyyən üzvünün, kəlmə daxilində isə müəyyən bir hərfin düşürülməsi deməkdir. Daha geniş mənada isə hər hansı bir fikrin tərkibində bütöv bir cümlənin deyilməməsini bildirir. (8, 113)

Hər hansı bir sözün həzf olunması ilə onun böyüklüyünü bildirmək, mənə dəyərini artırmaq və həmin mənaya diqqətlə yanaşmaq nəzərdə tutulur. Əgər hər hansı bir həzf olunmuş sözü öz yerinə bərpa etsək, həmin sözün cümlədəki mənası zəifləyər və o, əvvəlki hikmətini saxlaya bilməz. Allah təala «Əş-Şəms» surəsində buyurur:

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَافَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا

«Allahın peyğəmbərləri onlara belə demişdi «Allahın bu dişi dəvəsinə (toxunmayın), onun su içməsinə (mane olmayın)». (Əş-Şəms 13.)

Ayədən göründüyü kimi deyilişdə «toxunmayın» və «mane olmayın» kəlmələri həzf olunsada, mənada öz mövqeyini qoruyub saxlamışdır. Bu isə məsələyə daha diqqətli yanaşmağı tələb edir.

Həzfin səbəblərindən biri də mənəni böyüdərək təəccüb və qorxunu üzə çıxartmaqdır. Bu məsələ ilə bağlı Qurani-Kərimə müraciət edək:

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ

«Rəbbindən qorxanlar da dəstə-dəstə Cənnətə gətiriləcəklər. Nəhayət, ora çatınca onun qapıları açılacaq və (cənnət) gözetçiləri (onlara): «Salam aleykum! (Sizə salam olsun!) Xoş gəldiniz! Əbədi qalacağınız Cənnətə daxil olun!» - deyəcəklər». (əz- Zümər 73).

Ayədə *إِذَا* ədatı işləndiyi halda ona cavab ola biləcək ifadələr həzf edilmişdir. Çünki, Cənnətin qapıları açıldıqdan sonra həmin ifadələrlə onun gözəlliyi vəsf oluna bilər. Bu halda isə geniş təsvirə ehtiyac yaranar. Zərkəşinin rəyincə, bu ayədə Cənnətin gözəlliyini insan öz gözü qarşısında canlandırmaqla onun gözəlliyindən təəccüblənir.

Həzfin səbəblərindən biri də bəzi sözlərin tez-tez işlənməsinin qarşısını almaq və tələffüzdə bir rahatlıq yaratmaqdır. Məsələn:

يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ

«Ey Yusif! Sən bu işi açıb ağartma. Sən də (ey qadın) günahına görə (Allahdan) bağışlanmanı dilə. Çünki Sən, həqiqətən, günah edənlərdənsən.» (Yusif 29).

Bu ayədə *يَا* xitab ədatı həzf olunmuşdur.

Ərəblərin öz danışıklarında çox işlənən bəzi ifadələrin tələffüzünü rahatlaşdırmaqdan ötrü həmin kəlmələrin tərkibindən müəyyən hərfləri həzf etmələri ərəb dilində çox geniş yayılmışdır. Məsələn, onlar «*لا أدري*» - «anlamıram» sözündə *ي* hərfini həzf edərək «*لا أد*» və ya «*لم نكن*» - «olmadıq» sözündən *ن* hərfini düşürərək «*لم نك*» - şəkildə ifadə edirlər. Hətta bu hal adi danışq dilində deyil, ədəbi dildə belə tətbiq edilir. (7,c.3, 105)

Qurani-Kərimdə həzf mövzusu ilə bağlı diqqət yetirilməsi vacib olan cəhətlərdən biri də həmin həzf hadisəsinin şərtlərinin öyrənilməsidir. Həzf hadisəsində əsas şərt ondan ibarətdir ki, sözün həzf olunması ya cümlənin mənasındakı yerindən, ya da cümlənin ümumi kontekstindən məlum olsun, başqa sözlə desək, həzf olunmuş sözün yeri görünsün. Həzf olunmuş sözün ərəb baxımından daşdığı fleksiya əlamətləri isə onun idarə baxımından hansı üzvə aid olması ilə bağlı olur.

Yüksək üsluba malik olan Qurani-Kərimdə çox geniş vüsət kəsb edən bu həzf hadisəsi bu ilahi kitabda daha çox diqqəti cəlb edir. Belə ki, ilahi bir tərtibata malik olan Quranda Allahın hökmləri insanlara qısa və

lakonik bir şəkildə bəlağət və fəsahtla çatdırıldığı üçün mənanın saxlanılıb kəlmələrin həzf olunması hadisəsi çox müşahidə olunur.

Quranda geniş yayılmış həzf hadisələrindən biri də digər isim və fel kimi nitq hissələri ilə yanaşı, ənənəvi ərəb dilçiliyində üç nitq hissəsindən biri olan «huruf» la yəni, ədatlarla bağlıdır. Bu hal əsasən (ön qoşmaların, təsirlik hal və ya arzu forması tələb edən ədatların, andlar, **ل** və əmr ilə işlənən **ل** (ləm) ədatının, tərzi – hərəkət bildirən **و** (vav) və müxtəlif cümlə növlərinə cavab olaraq istifadə olunan cümlənin əvvəlində gələn **ف** (fə) ədatının, bağlayıcı ədatların, inkar ədatlarının, xitab ədatlarının, **قَدْ** ədatı və istisna ədatları kimi digər ədatların həzfində) özünü göstərir. (2,209)

Məqələmizin adından göründüyü kimi, tədqiqat obyektimiz yuxarıdakı «hərf» (köməkçi nitq hissələri) qrupuna aid olan ön qoşmalarla bağlı olduğu üçün aşağıdakı araşdırmamızı məhz ön qoşmaların Quran ayələrində tətbiq olunan həzfi ilə bağlı aparmışıq. Lakin ərəb dilində ön qoşmaların məruz qaldığı həzf hadisəsi haqqında daha ətraflı bəhs etmək üçün bəzən Qurandan gətirdiyimiz misallardan kənara çıxmağı uyğun hesab edirik. Ön qoşmaların həzfi dilçilər tərəfindən yekdilliklə qəbul olunmuş rəyə görə, qrammatik qaydalara uyğun (qiyasi) və ya qiyasi qaydalardan kənar (səmai) olmaq üzrə iki cür baş verir. (5,1c. 264)

Ön qoşmaların həzfi qiyasi olaraq səkkiz yerdə baş verir:

a) Felin muzare formasını arzu (mənsub) şəklinə salan **أَن** ədatından əvvəl işləndiyi zaman; məsələn:

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى

«Qaşqabağını töküüb üzünü çevirdi. Yanına korun gəlməsindən dolayı.» (Əbəse 1,2)

Təfsirçilərin yazdığına görə, bu ayədəki **أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى** ifadəsi **لَا** **أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى** şəklindədir.

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ

(Yusif) belə cavab verdi: “Allah eləməsin! Malımızı kimdə tapmışıqsa, yalnız onu tutub saxlayacağıq. Yoxsa, sözsüz ki, haqsızlıq etmiş olarıq!” (Yusif 79).

Bu ayədə **قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ** tərkibindən sonra **من** ön qoşmasının həzf olunduğu bildirilir.

b) Tabeli mürəkkəb tipli cümlələrdə budaq cümlənin başında işlədilən «أَنَّ» - «ki» bağlayıcısından əvvəl gəldikdə :

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

«Allah şahidlik etdi ki, Özündən başqa heç bir tanrı yoxdur.» (Ali-İmran 18).

Bu ayədə **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ** ifadəsi **شَهِدَ اللَّهُ بِأَنَّهُ** şəklində nəzərdə tutulur. Belə ki , **شَهِدَ** (şahidlik etdi) felinin **ب** ön qoşması ilə tamamlığını və ya tamamlıq budaq cümləsini idarə etməsinə dair aşağıdakı ayələri misal gətirmək olar:

قَالَ الْخَوَارِثُُونَ تَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ يَا نَا مُسْلِمُونَ

Həvarilər dedilər: “Bizik Allahın (Onun dininin) köməkçiləri! Biz Allaha inandıq. Sən də (Allaha) təslim olduğumuza şahid ol!”. (Ali-İmran 52).

لَكِنَّ اللَّهَ يَنْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ

«Lakin (Ya Rəsulum!) Allah sənə nazil etdiyi (Qur'an) ilə şəhadət verir ki,...» (Nisə 166).

c) Məqsəd budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə feili arzu formasında tələb edən bağlayıcı ilə işlənməsi zamanı; məsələn:

فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا

Beləliklə,... gözü aydın olsun, ...deyə, (Musanı) anasına qaytardıq. (əl-Qəsəs 13).

Bu ayədəki **كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا** ifadəsi **لَكَيْ تَقَرَّ** şəklində olmalıdır.

Yuxarıdakı hər üç şəraitdə **أَنَّ** və **كَيْ** ədatları özlərindən sonrakı feillə birgə vahid bir ifadə olaraq həmin feilin virtual məsdəri kimi izah edildikləri üçün bir çox dilçilər, o cümlədən Zəməxşəri və Süyuti kimi nəhəng dilçilər tərəfindən qəbul edilmiş rəyə görə məcrur (yiyəlik hal) mövqeyində olduğu söylənilmişdir. Bəzi ərəb dilçilərinə görə isə «təvil edilən məsdər (əl-məsdər – əl-muəvvəl)»in mənsub (təsirlik halda) olması fikri irəli sürülmüşdür. (10,3c. 194)

d) Ənənəvi ərəb dilçiliyi nöqteyi-nəzərindən «huruful- cərrə» mənsub olan «and hərfi» nin də həzf olunması mümkün hesab edilir. Doktor Əbdül Fəttah Əhməd Həmmur bu növ həzf hadisəsinə dildə daha çox təsadüf edildiyini söyləyir. Məsələn:

الله لأُخدمنَ الأُمَّةَ خُدْمَةً صَادِقَةً

«Allaha and olsun ki, millətə doğru şəkildə xidmət edəcəyəm!».

Burada, الله ifadəsi و şəklində nəzərdə tutularaq and ədatı olan «و» cümlədən düşmüşdür.

e) Təmyiz bildirmək üçün işlədilən من ön qoşmasının həzf edilməsi ; Məsələn :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا قَلَن يُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمْ مَلَأُ الْأَرْضَ ذُهَابًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ...

«Şübhəsiz ki, kafir olub kafir kimi ölənlərdən hər birinin dünya dolusu qızılı ola və (əzabdan qurtarmaq üçün) onu fidyə verə, yenə də qəbul olunmaz.» (Ali-İmran 91).

Doktor Əbdül Fəttah Əhməd Həmmur Kisaiyə istinadən bu ayədə الأرض ifadəsinin ardınca gələn ذهب Sözündən qabaq من ön qoşmasının düşdüyünü qeyd edir.

Təmyiz üçün işlədilən bu ön qoşmanın düşməsi halları daha çox sual və təəccüb bildirən كم ədatından sonra baş verir; Məsələn :

بكم درهم اشتريت هذا الكتاب ؟

«Bu kitabı neçə dirhəmə almısan?»

كم ساعة انتظرتك ! و لكنك لم تأتي .

«Neçə saat gözlədim səni! Lakin sən gəlmədin.» (4,126)

Qeyd olunan cümlələrdə و ساعة sözlərinin yiyəlik halda olmasının səbəbi həzf edilmiş من ön qoşmasının təsiri nəticəsindədir. Əl-Ğaləyini sual bildirən كم ədatından sonrakı fərqləndirici sözün təsirlik halda olmasının daha doğru olduğunu bildirir. (10,3c. 194)

f) Məna etibarilə ön qoşmanı özündə əhatə edən bu və ya digər cümlədən sonra həzf edilməsi mümkündür.

Qeyd olunan nitq şəraiti aşağıdakı beş halda baş verir:

1. Sual cümləsindən sonra:

؟ ممن اخذت الكتاب (Kitabı kimdən aldın?) sual cümləsinə cavab olaraq «خالد» deyildiyində əslində خالد kimi nəzərdə tutulur.

2. Sual ədatı olan أ - həməz»dən sonra:

أ خالد بن سعيد ؟ (Xalidə baş çəkdim) cümləsinin qarşılığında مررت بخالد (Xalid bin Səidəmi?) sualı verildiyi zaman سعيد kimi ifadə olunması nəzərdə tutulur.

3. إن - şərt ədatından sonra :

إذهب بمن شئت إن خليل و إن حسين.

(İstədiyin kimsə ilə get, istər Xəlillə, istərsə də Hüseynlə.)

Qeyd olunan cümlədə *إِنْ خَلِيلٍ وَ إِنْ حَسِينٍ* ifadəsi *إِنْ بِخَلِيلٍ وَ إِنْ بِحَسِينٍ* kimi nəzərdə tutulmuşdur.

4. Məzəmmət və təklif bildirən «هَلَّا» ədatından sonra işlədildiyi zaman; Məsələn: *تَصَدَّقْتُ بِدِرْهَمٍ* (Bir dirhəm sədəqə verdim) cümləsinə qarşılıqlı məzəmmət olaraq «هَلَّا دِينَارٌ» (bir dinar deyildimi?) deyə soruşulduqda «دِينَارٌ» sözündən əvvəl *ب* ön qoşması həzf edilmiş olur.

5. Bağlayıcılardan (huruful-ətfədən) sonra ;məsələn:

وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ
الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sizin yaradılışınızda və (Allahın yer üzünə) yayıb səpələdiyi canlılarda tam yəqinliklə inanlar üçün (Allahın birliyinə, qüdrət və əzəmətinə, qiyamət gününün haqq olmasına dəlalat edən) əlamətlər vardır.

Gecə və gündüzün bir-birinin ardınca gəlib-getməsində, Allahın ruzi vermək üçün göydən yağış yağdırmasında, onun vasitəsilə yeri ölümündən (quruduqdan) sonra diriltməsində və küləkləri (müxtəlif tərəflərə) yönəltməsində ağılla düşünənlər üçün (Allahın hər şeyə qadir olmasını sübut edən) dəlillər vardır. (Casiyə surəsi 4-5)

Bu ayədə «وَالْإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ» birləşməsində «و» bağlayıcısından sonra *فِي* ön qoşması həzfə məruz qalmışdır.

g) Zaman və məkan zərfindən (məfulun fihidən) *فِي* -nin düşməsi aşağıdakı üç nitq şəraitində mümkün hesab edilir:

1) Doktor İbrahim Samirainin qeyd etdiyi kimi zaman və məkan müəyyən (məhdud) və ya qeyri-müəyyən (mübhəm) zaman zərfi olduğu halda *فِي* ön qoşması həzf edilə bilər: (4,127)

Müəyyən zaman zərfinə aid misal olaraq aşağıdakı ayəni göstərmək olar:

قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِينَ

«Onlar: “Bir gün, bir gündən də az, hər halda, sayanlardan (insanların əməllərini sayan mələklərdən) soruş!” – deyə cavab verəcəklər». (Muminun 113)

Bu ayədə zaman zərfi olan *يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ* ifadəsi əslində *فِي يَوْمٍ أَوْ فِي يَوْمٍ* şəklində nəzərdə tutulur.

Doktor İbrahim qeyri müəyyən zaman zərfinə aid «əl- Mumin» surəsindən aşağıdakı ayəni misal gətirir:

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا...

«Onlar (ölən gündən qiyamətə qədər qəbir evində) səhər-axşam (gündə iki dəfə) odda yandırılırlar.» (əl-Mumin 46.)

2) Məkan zərfi «altı istiqamət (الجهات الست)» və yer ölçü vahidləri kimi qeyri-müəyyən məkan zərfi olduğu zaman في ön qoşması həzf edilə bilər. (3,192)

Qeyd etdiyimiz «altı istiqamət» bildiren sözlərlə bağlı aşağıdakı Quran ayələrini misal gətirməklə kifayətlənirik:

قالوا لمن حوله الا تستمعون

«(Firon ətrafındakılara: «Eşitdinizmi?»)-dedi . (əş-Şüəra)

وما آتينا هم من كتب يدرسونها وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير

«Halbuki biz onlara oxuyacaqları bir kitab verməmiş və səndən əvvəl də özlərinə qorxudan bir peyğəmbər göndərmişdir.»» (Səbə 44).

Bu cümlələrdə məkan zərfi قبله və حوله kəliməsidir ki, bu da əslində في kimi nəzərdə tutulur. Eynilə, digər məkan bildiren zərflərin (zərfi önqoşmaların) da təsirlik halda işlədilməsinə baxmayaraq əksər ərəb dilçiləri tərəfindən əslinə uyğun olaraq onlardan qabaq في ön qoşmasının həzf edildiyi söylənilmişdir.

ميل (Bir mil yeridim.) cümləsində isə yer ölçü vahidi olan ميل (mil) kəlməsi في mil şəklində nəzərdə tutulmuşdur. (3,192)

3) «Məfulun fih» müəyyən məkan zərfi olarsa, في ön qoşması həzf edilmir. Lakin نزل (düşmək), سكن (yaşamaq), دخل (daxil olmaq) fellərindən sonra في -nin həzfə məruz qalması mümkündür. Məsələn;

وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ...

«O (küfrə düşdüyü üçün) özünə zülm edərək bağına girib...» (Kəhf 35).

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ...

“Cənnətə daxil ol! – deyildi. (Həbib Həccar Cənnətə daxil olub oradakı ne’mətləri, hörmət-izzəti gördükdən sonra) dedi: “Kaş qovmüm biləydi ki,... (Yasin 26)

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا

Ey Adəm! Sən zövcənlə birlikdə Cənnətdə sakin ol. Hər ikiniz istədiyiniz yerdən (cənnət meyvələrini dərib) yeyin, ancaq bu ağaca

(buğdaya və ya üzüm tənəyinə) yaxınlaşmayın, yoxsa (özünü) zülm edənlərdən olarsınız!” (əl-Əraf 19).

Yuxarıdakı ayələrdən subyektin yönəldiyi məkan mənalı zərfi obyektə təsirlik halda idarə edən دخل və سكن feilləri əslində təsirli feil olmayıb في ön qoşması ilə vasitəli şəkildə idarə etməsi lazım olduğu halda məhz في -nin həzf olunması nəticəsində təsirli feilə çevrilmişdir. Klassik ərəb dilindən fərqli olaraq günümüzdə istifadə olunan ərəb ədəbi dilində qeyd olunan dil faktına daha çox rast gəlmək olur. (3,192) Məsələn:

دخل احمد البلد فنزل إلى الفندق

(Əhməd şəhərə girdi və mehmanxanada qaldı.) (4,126)

h) Səbəb zərfindən (məfulun ləh) ل ön qoşmasının həzf olunması:

Ərəb dilçilərinin, o cümlədən İbn Hişamın rəyinə görə, (məfulun ləh)-dən qabaq ل -in həzf edilə bilməsi üçün aşağıdakı üç şərtin olması vacibdir: (3,193)

- 1) Səbəb zərfinin məsdər olması;
- 2) Səbəb zərfi olan məsdərin sintaktik idarə əlaqəsində tabe olduğu sözlə (amili ilə) birgə eyni subyektə aid olması.
- 3) Səbəb zərfi olan məsdərin sintaktik idarə əlaqəsində tabe olduğu sözlə birgə eyni zamana aid olması.

(Oğru qorxusundan qaçdı.) هرب اللص جبنا

Bu cümlədə səbəb zərfi olan جبنا (qorxusundan) kəlməsi اللص kimi nəzərdə tutulmuşdur. Çünki هرب feili ilə جبنا kəlməsinin aid olduğu subyekt (fail) eyni şəxsdir.

Yuxarıda qeyd olunan üç şərtədən biri olmadığı şəraitdə «ل» ön qoşması həzf oluna bilməz.

Səbəb zərfi ilə işlədilən «ل» ön qoşmasının aşağıda göstərilən üç növ nitq şəraitində həm qalması, həm də həzf olunması mümkün hesab edilir (8,115)

a) Səbəb zərfinin əvvəlində «ل» artikli yoxdursa, və ya izafətin birinci komponenti (muzaf) deyilsə, bu zaman ön qoşmanın işlədilməsinin də mümkün sayılması ilə yanaşı daha çox həzf olunması müşahidə olunur.

b) Səbəb zərfinin əvvəlində müəyyənlik artikli gələrsə, bu halda ön qoşmanın qeyd olunması daha çox müşahidə edilir.

c) Səbəb zərfi izafətin birinci komponenti olduğu şəraitdə ön qoşmanın işlədilməsi və həzf olunması eyni qrammatik hüquqa malikdir. Bu növ konstruksiyalara misal olaraq Quran ayələrinə nəzər salaq :

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ...

«Mallarını Allahın razılığını qazanmaq və nəfslərini (imanlarını) sabitqədəm etmək yolunda sərf edənlər uca təpənin üstündə olan bir bağa bənzərlər ki, ora düşən bol yağış onun meyvələrini ikiqat artırır...» (Bəqərə 265).

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً بِمِلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

«Yoxsulluqdan qorxub (Cahiliyyət dövründə olduğu kimi) övladlarını (xüsusilə, qız uşaqlarını) öldürməyin. Biz onların da, sizin də ruzinizi veririk. Onları öldürmək, həqiqətən, böyük günahdır!» (İsra 31).

Yuxarıdakı ayələrdə «ابْتِغَاءَ» (qazanmaq üçün) və «حَشِيَّةً» (qorxaraq) kəlmələrinin «لِابْتِغَاءٍ» və «لِلْحَشِيَّةِ» şəklində işlədilməsi də qrammatik baxımdan mümkün hesab edilir.

Ənənəvi ərəb dilçiləri, o cümlədən İbn Hişam və digərləri ön qoşmaların bəzən qrammatik qaydaya uyğun olmayaraq (səmai) həzf olunmasını da mümkün hesab etmişlər. Belə ki, sintaktik idarə əlaqəsində bu və ya digər feildən asılı olan ön qoşmanın həzfı nəticəsində özündən sonrakı söz tamamlığa oxşadıldığı üçün yiyəlik haldan təsirlik hala çevrilə bilər. Baş verən konstruksiyada hal dəyişməsinə məruz qalan ismə ərəb dilçiliyində İrab (fleksiya) nöqtəyi – nəzərindən « ön qoşmanın həzf olunması səbəbilə nəsb edilən (təsirlik hala düşmüş) isim » deyilmişdir. Bu məsələ ilə bağlı bir çox kitablarda aşağıdakı ayə sitat gətirilmişdir (10,3c.195)

...أَلَا إِنَّ تُمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ...

«...Xəbəriniz olsun ki, Səməd tayfası (Allahın mərhəmətindən) kənar (uzaq) oldu!...» (Hud 68).

Bu ayədə təsirlik halda olan رِبِّهِمْ ifadəsi بِرِبِّهِمْ kimi nəzərdə tutulmuşdur.

وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلَمِيقَاتِنَا....

«Musa Bizim (Sina dağında) tə'yin etdiyimiz vaxt üçün öz tayfasından yetmiş (mö'təbər) adam seçmişdi...» (əl- Əraf 155).

Qeyd olunan həzf hadisəsinə ərəb dilçiliyində «həzf» və «İsal (yetişdirmə)» deyilir. «İsal» ön qoşmanın həzfə məruz qalması nəticəsində felin məfuluna (tamamlığına) yetişməsi deməkdir. İyirminci əsrin dilçisi Mustafa əl-Ğələyani özünün məşhur «Cəmiud-durusil-arabiyyə» əsərində yazır: «Bir qisim dilçilər «şübhəsiz ki, o, qiyasidir» dedilər.». Cümhur (əksəriyyət) isə səmai olduğunu söyləmişlər. (10,196)

Ərəb dilçiliyində «hruful-cər» (önqoşmalar) sinfinə daxil edilən «رَبّ» (çox,neçə-neçə, bəlkə) ədatının «بَل» (ancaq, həтта), «ف» (fə) və «و» (vav) bağlayıcılarından (huruful-atfdan) sonra səmai olaraq həzfə məruz qalması mümkündür. «و» -dan sonra «رَبّ»-nin həzf olunmasına daha çox təsadüf edilir.

Qeyd olunan həzf hadisəsi ilə bağlı Abbas Həsənin aşağıdakı beytlərdən ibarət gətirdiyi misalı qeyd edirik:

و جانب من الثرى يدعى الوطن ملء العين و القلوب و الفطن
تسمع من يقول : ما اعجب ما قرأته على صفحات
الوجوه اليوم فتقول : فحزين قضى الليل
هَمَّا طلع النهار عليه بما يَدُّ أحرانه و مبتهج نام ليله قريرا
ثم أفاق على هم و بلاء ، بل حزين قد تأسى (تسلى) بحزين.

(Vətən adlanan göz, qəlb və zəka ilə dolu neçə-neçə torpaq vardır.

Sən «Bu gün üz cizgilərində oxuduqlarım nə əcaibdir!» deyəni eşitdiyin zaman ona deyərsən: «Neçə-neçə üzlər vardır ki, gecəni qayğı ilə keçirər və onun üzünə qüssələrini dağdan gündüz doğar. Neçə-neçə sevinənlər vardır ki, gecəsini rahat yatar sonra kədər və bəla üzərinə oyanar. Əksinə, neçə-neçə kədərli vardır ki, başqa kədərli ilə təsəlli tapar.»).

Bu misallardan (و جانب، و حزين قضى ، و مبتهج) şəklində görünən kəlmələr həqiqətdə (رَبّ جانب، و حزين قضى ، رَبّ مبتهج) şəklindədir.

Səmai həzfın baş verməsi hallarına əsasən aşağıdakı dörd nitq şəraitində təsadüf edildiyi dilçilər tərəfindən söylənilmişdir:

1) Ön qoşmanın həzf olunmasına baxmayaraq idarə etdiyi sözün yiyəlik halda qalması istisna olsa da mümkündür.

Bu qayda dilçilər tərəfindən Muğni əl-Ləbibin söylədiyi kimi yalnız səmai olaraq mümkündür. Belə ki, كيف اصبحت؟ (Səhəri necə keçirdin?) Deyə soruşulduğu zaman «خير» yaxşı deyə cavab verilərsə , əslində «بخير» -kimi nəzərdə tutulur.

2) Səmai (qaydadan kənar) olaraq həzf edilən hərfi- cərrdən sonra gələn ismin yiyəlik halda olaraq qalması yalnız رب -yə məxsusdur. Məsələn:

و بلدة ليس بها انيس إلا اليعافير و إلا العيس

Bir çox ölkələr vardır ki, (xaraba qaldıqdan sonra) orada həmdəm olmaz. Yalnız vəhşi danalar və dəvələrdən başqa.

Bu beytdə بلدة و ifadəsi əslində رب بلدة -kimi nəzərdə tutulmuşdur.

3) Bağlayıcıdan sonra ön qoşmanın həzf edilməsi mümkündür. Məsələn:

لعلي دار و سعيد بستان

Əlinin bir evi və Səidin bir bağçası vardır.

Bu cümlədə و سعيد ifadəsi əslində سعيد و kimi nəzərdə tutularaq yiyəlik halda işlədilmişdir.

أملق بذى الصبر ان يحظى بحاجته و مدمن القرع للابواب ان يلجأ

«Ehtiyacını almaq üçün səbr edən kəsə və sığınmaq üçün qapıları döyməkdə israr edəne yardım et!»

Beytdəki مدمن ifadəsinin yiyəlikdə olmasının səbəbi həzf olunmuş ب ön qoşmasının təsiri ilə izah edilir.

4) Sual həmzəsindən sonra ön qoşmanın həzf olunması mümkündür. Belə ki, أ علي التاجر (Əlinin yanından keçdim) deyildi zaman مررت بعلي (Tacir Əlininmi?) deyə soruşularsa, أ بعلي kimi nəzərdə tutulmuş olur.

Yuxarıdakı qeyd olunan nümunələrin Quran ayələrində oxşarı olmadığı üçün gətirdiyimiz misallarla kifayətlənirik.

Göründüyü kimi ,ön qoşmaların səkkiz yerdə qiyasi və dörd yerdə isə səmai olaraq həzf oluna bilməsini tədqiq etdik. Ərəb dilini öyrənərkən və eyni zamanda Qurani-Kərimi doğru şəkildə başa düşmək üçün bu incəlikləri mənimsəmək vacibdir. Bu mövzu bəzi ərəb qrammatika kitablarında pərakəndə halda yazılmışdır. Biz isə burada qeyd olunanları müxtəlif əsərlərdən seçib bir yərə toplamağa çalışmışıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Ziya M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi, Qismət 2004.
2. Məmmədov Nəsrulla, Qurani-Kərimin üslub xüsusiyyətləri, Bakı 2008.
3. Topaloğlu, Bekir –Karaman Hayrettin, Sarf ve Nehiv, İstanbul 1999.
4. Ernst Harder, Arabic Chrestomathy, London Julius Groos, 1911.
5. Rəşad Darqus , Fi Qavaidi-l-Luğal -Arabiyyə ,Beyrut 1995.
6. Əz-Zəməxşəri, Cərullah Əbul-Qasim, əl-Kəşşaf, əl-Qahirə 1953.
7. Sərbəveyhi, əl- Kitab (Təhqiqu Abdu-s-Səlam), əl-Qahirə ,2002.
8. Abdul Fəttah Əhməd, ət-Təvil ən-Nəhvi fi-l-Quranil. Kərim ər-Riyad, 1984.
9. Abbas Həsən , ən-Nəhv əl-Vafi, əl-Qahirə ,1966.
10. Mustafa əl- Ğələyini, Cəmiu-d-Durusil. Arabiyyə,Beyrut 1971.

RESUME

“Hazf” (deduction of the word, elision) that does not change the meaning of the sentence is widely spread in the Arabic. This is more evident in the literary masterpiece of the Arabic - “Quran”. As our research object is prepositions, we carried out our research on application of “Hazf” on prepositions in the verses of Quran. However as this topic is widely researched, we sometimes brought examples from other literatures besides the examples from Quran.

AZƏRBAYCAN TARIXŞÜNASLIĞINDA XÜSUSİ YERİ OLAN BƏLAZURİ VƏ ONUN FÜTUHUL – BÜLDAN ƏSƏRİ HAQQINDA QISA MƏLUMAT

Tariyel RƏSULOV

AMEA Əlyazmalar institutunun aspirantı

Tanınmış ərəbdilli tarixçilərdən olan Bəlazurinin təqribən IX əsrin əvvəllərində (Hicri II əsrin sonu) Bağdada doğulduğu güman edilir. 893 (h. 279) –ci ildə ölmüşdür. Bəlazurinin həyatı ilə bağlı qaynaqlarda rast gəlinən məlumatların böyük bir qismi onun Abbasi xəlifələri və vəzirləri ilə olan münasibətləri haqqındadır. İbn Nədim onun hafizəsini qüvvətləndirmək üçün hind qozuna bənzəyən bir meyvə olan «Bəlazur» suyu içdiyini və nəhayət hafizəsini itirərək acınacaqlı bir vəziyyətdə öldüyünü söyləyir.

Bəlazurinin bir çox əsəri olsa da bunlardan bizim tədqiqat obyektimiz olan «Kitabü Fütuhul - büldan» daha məşhurdur. Bu kitabında Məhəmməd peyğəmbərin iştirak etdiyi qəzvlərdən (kiçik miqyaslı hərbi yürüşlər), Suriya, İraq, İran, Azərbaycan və s. ölkələrin fəthlərindən, yeri gəldikcə hadisələrin baş verdiyi yerlərin elmi, mədəni və digər sosial vəziyyətlərindən bəhs edir. Vergi məsələlərinə, ərəb dilinin tarixinə dair qiymətli məlumatlar verir. Əsər ingilis, alman və s. dillərə tərcümə edilsə də, Azərbaycan dilində bu əsərin cüzi bir hissəsi (P.K. Juzenin rus dilinə tərcüməsindən ixtisarla) «Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar» kitabında mövcuddur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Bəlazuridən əvvəl İslam fəthlərinə aid əsərlər yazılmasına əsasən Hicri III əsrin ilk illərindən etibarən başlanılmışdır. Əbu Hüzeyfə İshaq bin Bışr (v: h. 206 / m. 821), əl - Vaqidi (v: h. 207 / m. 822), Əbu Übeydə Məmər bin əl - Müsənnə (v: h. 210 / m. 825) və Əli bin Məhəmməd əl - Mədaini (v: h. 225 / m. 840) bu əsrin tarixçilərinin öndə gələnlərindəndir. Bəlazuri öz əsərlərini yazarkən bu tarixçilərin kitablarının əksəriyyətinin günümüzdə qədər gəlib çatmayan əlyazmalarından geniş bir şəkildə istifadə etmiş, faydalanmışdır. Bəlazuridən sonrakı nəslin məşhur tarixçisi əl - Məsudi (v: h. 326 / m. 938) bu əsər barəsində: “Ölkələrin

fəthləri mövzusunda daha gözəlini bilmirik” deyərək “Fütuhul - bülđan”ın dəyərini təqdir etmişdir.

İslam tarixçiləri Hz. Məhəmməd (s.a.v.) peyğəmbərin hədislərinin rəvayət edilməsində tətbiq olunan üsula görə nəql etdikləri hər hansı bir xəbərin qaynağını göstərmək ənənəsini mənimsəmişdilər. Bunun bir nəticəsi olaraq da Orta əsrlər tarixşünaslığında müsəlman rəvələrinin xəbər verdiyi hər bir məlumatın başlığında bir sənədin olduğunu görürük. Müsəlman alimlərinin sənədi olmayan xəbəri qəbul etmədiklərinə görə bu üsul keçmişdən xəbər verən bütün elmlərə və alimlərə tətbiq edilirdi.

Bəlazuri də öz əsərlərində bu üsula bağlı qalmışdır. Müəllifimiz verdiyi xəbərlərin başlığındakı sənədləri müxtəlif şəkillərdə işlətmişdir. O, həmin dövrdə hamı tərəfindən bilinən və geniş yayılmış sənəd üsuluna görə rəvələrin adlarını sıraladığı xəbərlərlə birlikdə vermiş, bəzən də rəvələrin adlarını ixtisara salmışdır. Belə ki, onların adlarını deyil, yalnız verdikləri xəbərləri “Rəvələrin dediklərinə görə” deyərək birləşdirərək qələmə almışdır. Bəlazuri öz əsərlərində tətbiq etdiyi bu metodu “Fütuhul - bülđan” kitabını yazmağa başlayarkən, elə ilk cümlədəcə açıq - aşkar bildirmişdir:

“Hədis, siyer və ölkələrin fəthləri ilə məşğul olan alimlərdən ibarət bir camaat mənə xəbər verdi; mən də onların sözlərini bəzən eyni ilə nəql etdim və ya qısaltım; bəzən də bir hissəsini xəbərlərin digər bir hissəsi ilə qarşılaşdıraraq bütünləşdirməyə çalışdım”.

Bütün bunlarla birlikdə Bəlazuri, “Xıms xalqından olan bir şeyxin mənə xəbər verdiyinə və ya söylədiyinə görə” şəklində bəzən bir şəxs və ya bir neçə nəfərdən bilavasitə özünün dinlədiyi və ya xəbər aldığı rəvayətləri qısa bir sənəd şəklində təqdim etmişdir. Bütün bu müxtəlifliklər onun istifadə etdiyi qaynaqların zənginliyini göstərir.

Sənədlərin tərcüməsi əsnasında, mətnlərin tərcüməsi yerinə rəvələrin adlarını sıralamaq, axırda da “... yoluyla rəvayət edilmişdir” şəklində bir yol təqib edilmişdir. Bu xüsus, yalnız çox rəvəli sənədlər üçün tətbiq olunmuşdur.

Bəlazuri ölkələrin fəthlərinə Hz. Məhəmməd (s.a.v.) peyğəmbərin Mədinə (keçmiş adı Yəsrəb olan bu şəhər Hz. Məhəmməd (s.a.v.) peyğəmbərin buraya hicrətindən sonra onun şərəfinə “Mədinətün - Nəbi”, yəni peyğəmbərin şəhəri adlandırılmış, daha sonralar isə onun adı sadəcə “Mədinə” şəklində işlədilmişdir) şəhərinə hicrəti ilə başlamışdır. Daha sonra

Hz. Məhəmməd (s.a.v.) peyğəmbərin dövründə Ərəbistan yarımadasının müxtəlif bölgələrinin necə İslam dövlətinin hakimiyyəti altına alınması haqqında bəhs edilmişdir. Hz. Məhəmməd (s.a.v.) peyğəmbərin dünyasını dəyişməsindən sonra meydana çıxan dindən dönmə (riddə - irtidat) hərəkətlərinin Hz. Əbu Bəkrin (hak: m. 630 - 632) xəlifəliyi dövründə necə yatırılmasından bəhs edildikdən sonra, fəthlərin iki fərqli baş komandanlıq altında göstərdiyi inkişaf və yeniliklər rəvayət edilmişdir.

1. Suriya (Şam) baş komandanlığı altında fəth edilən bölgələr:

Suriya və ətrafı, Fələstin, Anadolu yarımadasındakı bəzi şəhərlər, Misir, Şimali Afrika, Əndəlüs (İspaniya) və Aralıq dənizindəki bəzi adalardır.

2. İraq baş komandanlığı altında fəth edilən bölgələr:

Səvad (Mesopotamiya), İran, Azərbaycan, Xorasan və Sind əraziləridir.

Bəlazuri bu əsərində iki fərqli xətt üzərindəki müxtəlif şəhər və bölgələrin, qəbilə və millətlərin İslam dövlətinin tərkibinə necə daxil edilməsi haqqında müxtəlif mənbələrdən aldığı xəbərləri rəvayət etmişdir. Bununla birlikdə “Fütuhul - büldan” əsərində divanlar, dəftərxana və kağız işləri, yeni qurulan şəhərlər və bunlar arasında xüsusilə Kufə, Bəsrə və Bağdad, xərac ərazilərinin vəziyyəti, Hz. Ömər in Divan təşkilatı, möhür işləri, pulların vəziyyəti və ərəb yazısı kimi siyasi və hərbi inkişaf və yeniliklərdən bəhs olunmuşdur. Həmçinin qeyd olunan siyasi və hərbi məsələlərlə yanaşı iqtisadi, ictimai, mədəni və dövlət təşkilatlarına aid mövzuların da bu əsərdə geniş bir şəkildə yer aldığına şahidi oluruq.

Bəlazuri bir yerin necə fəth edildiyini təsbit edərkən, xüsusilə bu bölgənin sülh, yoxsa hərbi yoluyla tutulmasını aydınlaşdırmağa çalışır. Çünki, bu xüsusi torpaq vergilərinin təsbit edilməsi baxımından böyük əhəmiyyət daşıyır.

Digər tərəfdən onun qeyri - müsəlmanların ödədikləri “Cizyə” vergisinin də başqa bir şəkildə müəyyənləşdirilməsinə xüsusi etina göstərdiyinin şahidi oluruq. Həmçinin Bəlazuri fəthlərdən sonrakı təmir və müsəlmanların fəth olunmuş ərazilərdə yerləşdirilməsi fəaliyyətlərinə, xüsusilə də məscidlərin tikilməsinə aid xəbərlər və rəvayətlər xüsusunda zəngin tarixi vəsiqələri bizə nəql etmişdir.

Fütuhul - büldan əsəri Azərbaycan xaricində bir neçə yerdə müxtəlif dillərdə nəşr edilmişdir. Bunlardan bizə məlum olan nəşrlərin adlarına və nəşr illərinə nəzər salaq:

- a. De Goeje, Leiden 1863 - 66.
- b. Salahuddin əl - Münəccid, Qahirə 1956 - 1960.
- c. Məhəmməd Ridvan, Qahirə 1932.
- d. Abdullah Enis ət - Tabbə – Ömər Enis ət - Tabbə, Beyrut 1957.
- e. Süheyl Zəkkar bu əsəri “əl - Büdan və fütuhuhə və əhkamuhə” adı ilə nəşr etdirmişdir (Beyrut 1983).

“Fütuhul - büldan” əsəri Türk, İngilis, Alman və ibtidai bir şəkildə Latın dilinə tərcümə edilmişdir. Bu tərcümələrin tarixləri və onların müəllifləri aşağıdakılardır:

1. Mustafa Fayda, El - Belazuri, Fütuhul - Büldan, T. C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2002.
2. P. K. Hitti, The Origins of the Islamic Stata, I – II, Nevv - york 1916.
3. O. Rescher, I – II, Leipzig 1917 – 1923.
4. Hamaker, Leiden 1884.

“Fütuhul - büldan” əsərini Türk dilinə tərcümə etmiş Türkiyə Cümhuriyyəti Marmara Universitetinin İslam tarixi mütəxəssisi Prof. Dr. Mustafa Fayda kitabın təqdimatında özündən əvvəl edilmiş tərcümələr və öz tərcüməsi haqqında yazır:

“Fütuhul - büldan, Zakir Kadri Ugan tərəfindən T. C. Maarif Vəkaləti Klassikləri arasında, iki cild halında İstanbulda 1955 - 56 illərində Türkcəmizə qazandırılmışdır. Çox dəyərli tərcümə çalışmaları etmiş və bunların bir çoxu hələ də yayınlanmayan mərhum Z. K. Uganın Fütuhul - büldan tərcüməsində bəzi yanlışlıqlar nəzərimizi cəlb etdi. Bundan başqa əsərin çap məşinunda işlənməsi sırasında və mətbəə düzəlişləri əsnasında, başda xüsusi isimlər olmaq üzrə, bir çox kəlimə yanlış olaraq təsbit edilib basılmışdır; bəzi şeylər qarışmış və ya sadəcə üzərindən keçilmişdir. Biz tərcüməmizi həyata keçirərkən mərhum Uganın tərcüməsindən istifadə etdik; ərəbcə mətnlərin daha yaxşı anlaşılmasında ondan yararlandıq. Ancaq burada mövcud olan bəzi yanlışlar Hz. Ömər barəsində çalışdığım 1974 - cü ildən bəri, bu əsərin yenidən tərcümə edilməsinə məni məcbur etmişdir. Bu yanlışlardan yalnızca bir nümunə verməklə yetinəcəyəm:

“Ömər bin Xəttab, Səvad torpaqlarının onda birinə (öşürünə) əl qoyduğu (dövlətləşdirdiyi) vaxt, mən torpağımın onda yeddisini əlimdə mühafizə edə

bilmişdim; torpağımın onda üçü əlimdən çıxmışdı...” (Fütuhul - büldan, II. 56, Zakir Kadri Ugan tərcüməsi)

Yanlış olaraq həyata keçirilən bu tərcümənin doğrusu belədir:

“Ömər bin əl - Xəttab, əs - Səvaddakı on növdə olan torpağı dövlətə aid etdi; mən (rəvi) bu on növ torpaqdan yeddisini xatırlayıram, üçünü unutdum...”

Bu cür yanlış tərcümə, elmi çalışmalar əsnasında əfsuslar olsun ki, eyni ilə işlədilmişdir.

Sonda qeyd etmək istərdik ki, Bəlazuri öz əsərlərində xilafət sistemindəki ölkələrin müsəlmanlar tərəfindən fəth olunmasının dəqiq təsvirini verir. Bu əsərlərdə xilafətə tabe olan xalqların iqtisadiyyatı, ictimai münasibətləri və mədəniyyəti barədə mühüm məlumatlar vardır. Onun əsərlərində Azərbaycan və ətraf bölgələr haqqında verilən yazılar, o cümlədən xilafət ordularının yürüşləri, xilafət sərkərdələrinin Azərbaycanın bir sıra vilayət və şəhərlərinin hakimləri ilə bağladığı müqavilələr, ərəb tayfalarının Azərbaycana köçürülməsi barədə məlumatlar vətənimizin tarixini öyrənmək üçün qiymətli dir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar Bakı, 1989.

Bünyadov Z. Azərbaycan VII - IX əsrlərdə, “Azəməşr”, Bakı 1989

Doğuşdan günümüze Böyük İslam tarixi. 1986. I cild.

İslam ensiklopediyası “Bəlazuri” maddəsi.

Mustafa Fayda, El - Belazuri, Fütuhul - Büldan, Ankara, 2002

Yeni rehber ensiklopedisi. “Belazuri” maddəsi.

Vəlixanlı N. M. “XIX – XI əsr ərəb coğrafiyaşünas səyyahları Azərbaycan haqqında”, Bakı 1975

“Bəlazurinin “Fütuhul-Büldan” əsəri Azərbaycan tarixini öyrənmək üçün mənbə kimi” tamamlanmamış namizədlik işi.

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.

TƏSƏVVÜFÜN TƏKAMÜL YOLU VƏ BƏDİİ ƏDƏBİYYATDA İŞLƏNMƏ TARİXİ

Ülviyyə SƏLİMBƏYOVA

Bakı Dövlət Universiteti

Filologiya fakültəsi, II kurs magistrant

Təsəvvüf elmi digər islami elmlər kimi günümüzdə qədər müxtəlif mərhələlər keçərək gəlib çatmışdır. Təsəvvüf – İslam dininin ruhi təkamül yolu və “Xatəmül-ənbiya” olan islam peyğəmbərimizin təmsil etdiyi mənəvi həyatdır. Mənəvi həyatda ən gözəl əxlaq nümunəsini Hz. Məhəmməd /s.ə.s./ peyğəmbərimizin nümunəvi şəxsiyyətində görürük.

İslam dini ilə təsəvvüfün (sufiliyin) qarşılıqlı münasibətləri barədə uzun əsrlərdir ki, elmi mübahisələr davam edir. Belə ki, bəzi tədqiqatçılar təsəvvüfün İslamla az qala daban-dabana zidd olduğunu və İslamdan qabaqkı dinlərə dayandığını iddia edirlər. Onların fikrincə, sufilik - xristianlıq, buddizm, hinduizm, manilik və atəşpərəstlik dinlərinin mirasıdır və İslamın ruhuna yabançı olan bir təlim kimi qəbul edilməlidir. Bəziləri təsəvvüfün köklərini həm keçmiş dinlərdə, həm də İslamda axtarır və deyirlər ki, təsəvvüf elmi yalnız bir dinin deyil, bütün bəşəriyyətin məhsulu, mövcud olan dinlərin mirasıdır. Bunların qarşısında duran üçüncü dəstə isə sufiliyin yalnız İslama əsaslandığını qətiyyətlə müdafiə edirlər. İslam təsəvvüfünü özünəqədərki ümumdünya fikir tarixinin mütərəqqi cəhətlərini mənimsəmiş, lakin onları zaman və şərait süzgəcindən keçirmişdir.

İslamda ilk vaxtlar sufilik özünü zöhd-zahidlik şəklində göstərmişdir. Muhəmməd Peyğəmbərə /s.ə.s./ yaxın olan adamlar - Əli bin Əbu Talib, Əbu Zərr, Salman Farsi, Hüseynə, Əbüddərdə zahid həyatı sürmüş, azla kifayətlənmiş, sadə geyinmiş, vaxtlarını ibadətdə keçirmişlər.

Müsəlman zahidləri Quran ayələrinin mənalari barədə düşünür, Quran və hədislərdə göstərilən hökmlərə dəqiq əməl edir, günlərini namazda, orucda keçirir, əməlisaleh həyat sürür, dünya malından uzaq olmağa çalışırdılar.

Lakin bu zahidlik tərkidünyalıq deyildi. İslam tərkidünyalığı qəbul etmir, sadəcə olaraq dünyaya aludəliyi pisləyir.

Tədricən zahidlər, xüsusilə Həsən Bəsri, Rabiə el-Ədəviyyə, Darani kimi Bəsra zahid və abidləri arasında Allaha təmənnəsiz məhəbbət, yaxınlıq həsrəti motivləri intişar tapır və bu keyfiyyətlər sufi ideologiyasının əsasını təşkil edir. "Təsəvvüfə dair traktat" (Risalə fi-t-təsəvvüf) əsərinin müəllifi Qüşeyri (vəfatı-1072) göstərir ki, bu səviyyədə sufulik yalnız hicrətin II əsrindən sonra eydana çıxmışdır.

"Təsəvvüf" və "irfan" kəlmələri fərqli cür səslənsə də, eyni bir mənanın çağırışlarını ifadə edir. Həqiqət bundan ibarətdir ki, irfansız təsəvvüf, təsəvvüfsüz irfan yoxdur. İrfan – "Haqqa doğru yönələn yol" - barəsində nəzəri bilikləri əhatə etdiyi halda, təsəvvüf - bu yolun təcürbi olaraq keçilməsidir. Əsl irfan elə İslam dininin batinindədir. Qəhhar Allahın /c.c./ sözü olan möcüzəli Qurani-Kərimin mütəşəbbih ayələrinə nəzər salsaq, bu fikrin nə dərəcədə doğru olduğu göz önündə canlanır. Belə ki, Qurani-Kərimdə rast gəlinən "liqaullah" (Allahın görünüşü), "rizvanullah" (Allahın razılığı), "vəchullah" (Allahın siması), "əsməullah" (Allahın adları) kimi ifadələr, vəhy, merac, Adəmin yaradılışı, məad və ruh kimi mövzular əslində sırf irfan və təsəvvüf məsələləridir. Təsəvvüfi deyildir ki, bir çox sufilər məhz bu mövqedən çıxış edərək kəlam və kitablarında Quran ayələrinə sıx-sıx istinad etmişlər.

Sufi mütəfəkkirləri Quran ayələrinin təvilini - rəmzi allegorik mənalandırılmasını mühüm hesab edirlər. Bəzi sufi mütəfəkkirləri göstərirlər ki, Allaha /c.c./ doğru aparan yolun son məntəqəsi təkəcə Allahı /c.c./ müşahidə etmək deyil, həm də Allahda /c.c./ fənaya uğramaq (fəna), Allahda /c.c./ əbədlilik qalmaqdır (bəqa). Allaha /c.c./ qovuşmaq, O-nda əriyib yox olmaq (hülul) ideyası da sufilikdə geniş yayılmışdır.

Təsəvvüfün tarixi boyunca yaşayıb-yaratmış görkəmli şəxsiyyətlərin yaradıcılığı onların Qurani-Kərimə nə qədər böyük əhəmiyyət verdiklərini göstərir. Təsəvvüf şeyxləri sayılan və irfanda rəy sahibi olan şəxsiyyətlər öz əsərlərini Quran-Kərimin ayələri ilə başlamağı, öz fikirlərini Quranla əsaslandırmağı özlərinə fəxr bilmişlər. Hətta məşhur ariflərin bəziləri müqəddəs kitaba təfsir yazmışlar: (məsələn, Mühyiddin ibn Ərəbi, Sədrəddin Konyəvi, Xacə Abdullah Ənsari, Molla Sədra, Feyz Kaşani və b.).

"Sufi" sözü hicri II əsrin sonlarından (miladi VIII əsrin sonu) etibarən tarix səhnəsində göründüyü halda, bu sözə paralel mənalara ifadə edən

“irfan”, “mərifət” və “arif” anlayışları bundan çox-çox əvvəllər məsullarımız tərəfindən incələnməmişdir.

Təsəvvüf elmi digər islami elmlər kimi günümüze qədər müxtəlif mərhələlər keçərək gəlib çatmışdır.

Sufilik yarandığı zamandan bəri onun mahiyyətini açmaq, mənasını sözlə ifadə etmək və söz qəlibində ona tərif vermək cəhdləri olmuşdur. Sufilik, bəlkə də barəsində ən çox danışılan və mahiyyətinə ən çox tərif verilən məfhumlardan biri sayıla bilər.

İstər sufilərin özləri, istərsə də sufiliyin tədqiqatçıları sufiliyə minlərlə tərif verməyə çalışmışlar. Deyilənlərə görə, hicri V əsrdə yaşamış Əbu Mənsur Əbdülqadir Bağdadi sufiliyin 1000-dən artıq tərifini toplayıb, əlifba sırası ilə sıralamışdır. Sührəverdi isə “Əvarifül-məarif” kitabında bir neçə nəzəriyyəni qeyd etdikdən sonra yazır: “Təsəvvüfün mahiyyəti barəsində şeyxlərin sözlərinin sayı 1000-dən artıqdır. Amma bunlar söz baxımından fərqli, mənə baxımından oxşardırlar”. Əlbəttə, əslində sufiliyə verilmiş təriflərin sayı bundan qat-qat çoxdur. Elə təkcə Əbu Nəim İsfahaninin “Hilyətül-Övliya” əsərində sufiliyin izahı baxımından 1000-dən artıq nəzəriyyəyə rast gəlmək mümkündür.

Məşhur şərqşünas Nikolson isə “İslam sufiləri” kitabında hicri V əsrə kimi yazılmış mənbələrdəki təriflərdən səksən yeddisini qeyd edərək yazır: “Ərəb və fars mənbələrində sufiliyə çoxlu təriflər verilmişdir. Amma bunların hamısını araşdırdıqdan sonra deməliyə ki, sufiliyə dəqiq tərif vermək mümkün deyildir”.

Təsəvvüfün şərhində fikir ayrılıqları olsa da, düşünürük ki, Cüneyd Bağdadi tərəfindən təsəvvüfə verilən tərif daha qənaətbəxş hesab olunmalıdır. Belə ki, onun (Cüneyd Bağdadi) haqlı qənaəti olaraq: “Təsəvvüf əvvəldə zikr, sonra vəcdədir. Daha sonra isə nə ondan, nə də bundandır”. “Təsəvvüf o kəsin yoludur ki, sağ əlində Allahın kitabını (Qurani-Kərimi), sol əlində Müstəfa sünnəsini tutmuş olsun və bu iki şamın işığında yol getsin ki, nə şübhə girdabına, nə də bidət zülmətinə düşməsin”.

Zün-nun Misridən sufilərin kim olduğunu soruşanda cavab verdi: “Onlar Allahı hər şeydən üstün bilirlər, Allah da onları hamıdan üstün bilər”.

X əsrdən etibarən bütün Yaxın Şərq ədəbiyyatında olduğu kimi, Azərbaycan ədəbiyyatında da vəhdəti-vücut fəlsəfi düşüncəsi bir sıra şairlərimizin poeziyasında ideya-mövzu qaynağı oldu.

Azərbaycan ədəbiyyatında Babakuhi Şirvani, Nizami Gəncəvi, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsimi, Dədə Ömər Rövşəni, İbrahim Gülşəni, Şah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Füzuli, Əbulqasim Nəbati, Həmzə Nigari kimi sufi şairlər ölməz əsərlər yaratmışlar. Azərbaycan sufiləri arasında ilk dəfə divan yazan sufi Babakuhi Bakuvi olmuşdur. Azərbaycan dilində yazan İzzəddin Həsənoğlu da tanınmış sufi şeyxlərindəndir.

XII-XVI əsrlərdə ilk növbədə islam dininin hegemonluğu ilə müəyyənləşir. Bütün müsəlman Şərqində olduğu kimi, Azərbaycanda da zülmə, istibdada qarşı mübarizə din pərdəsi altında gedirdi. Orta əsrlər Şərqində əzilən kütlələrin ruhuna yaxın olan məzhəb və təriqətlər içərisində xüsusilə şiəlik və sufizmin, eləcə də sufizm əsasında yaranmış hürufiliyin Azərbaycanda güclü olduğunu görürük.

Həmin dövrdə Şərq dünyasını lərzəyə salan böyük xalq hərəkatlarının ideoloji əsasında şiə ideyalarının və təsəvvüfün dayandığı müşahidə edilir.

Bu dövr sufizmində bəzən hürufiliyə aparıb çıxaran vəhdəti-vücuda fəlsəfi nəzəriyyəsinin üstünlüyünü xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bu nəzəriyyənin banisi olan İbn Ərəbiyə görə, bütün kainat, mahiyyət (zat) etibarilə dərk edilməz (transstendent) olan Mütləq Varlığın ad və atributlarının təcəllisindən ibarətdir. Maddi aləmi Mütləq Varlığın ayrı-ayrılıqda heç bir dəyəri və varlığı olmayan solğun bir əksi, kölgəsi (əş-şəbəh) adlandıran İbn Ərəbi öz-özlüyündə kiçik dünya (əl-aləm əs-sağır) və kainatın yığcam forması (əl-muxtasar) olan insanın İlahi ad və atributların daha adekvat əksi, yaradılışın və Mütləq Varlığın öz-özlüyündə dərk edilməsinin son məqsədi olduğunu göstərirdi. [1, 12].

Burada bir qədər haşiyəyə çıxaraq, vəhdəti-vücuda fəlsəfi nəzəriyyəsinin banisi İbn Ərəbi haqqında məlumatlarla tanış olmaq yerinə düşərdi.

Mühiyə əd-din Əbu Əbdəllah Məhəmməd ibn Əli əl-Hatimi əd-Tai-İbn Ərəbi (1165-1240) Pireney yarımadasında o dövrün sivilizasiyalarının kəşşidiyi, fəlsəfə və mədəniyyət mərkəzi olan Əndəlisin Mursiya şəhərində anadan olmuşdur. Erkən yaşlarından müsəlman dindarlığı ilə əhatə olunmuş, ənənəvi təhsil almış, artıq 19 yaşında ikən sufi olmuşdur. Əsərlərində başına gəlmiş nurlanmalar, bəzən isə keçmiş dövrlərin sufiləri və peyğəmbərləri ilə görüşləri barədə çoxsaylı məlumatlar var.

Tədqiqatçılar onun yaradıcılığında Əl-Qəzali ideyaları ilə əlaqələri və polemikanı üzə çıxarmış, 14 yaşında ikən onun Kordovada İbn Rüştlə ilk

görüşü haqqında məlumatlar vermişlər. 31 yaşında ikən Fes şəhərində keçirdiyi nurlanma zamanı o, Məhəmməd peyğəmbəri görmüş və “Müdrikliyin möhürü” əsərini - peyğəmbərlik ensiklopediyasını yaratmışdır.

Məkkədə ikən İbn Ərəbi özünün 15.000 vərəqlik çoxcildli traktatını, sufiliyin metafizik aspektlərini izhar etdiyi şah əsərini - “Məkkə kəşfləri”ni tərtib etməyə başlamış və bu əsərə görə “Əflatunun oğlu” adını qazanmışdır.

İbn Ərəbi sufi kosmoqoniyasını, “kiçik dünya”, “Allahın obrazı” kimi götürülən insan haqqında və yaradılışın səbəbi barədə təlimi, “məqam” və “hal” haqqında sufi təsəvvürlərini işləyib hazırlamış, “vəhdət əl-vücut” haqqında təlim yaratmışdır. Onun yaradıcılığına orijinallıq verən iki ilahi əksliyi özündə birləşdirən, “aralıq” dünya barədə müddəadır.

İbn Ərəbi yaradıcılığı sufizmin zirvəsidir. Ona qədər sufilik Əbu Talib əl Maki və Əbu Hamid əl Qəzalidə müşahidə edildiyi kimi, bir növ, praktik mistika idi. Ondan sonra isə sufilik müsəlman ezoterizminin mümkün qədər sistemləşdirilmiş məcmusu, dünya ezoterizminin zirvəsi - başdan-başa teosofiya - təsəvvüf idi.

İbn Ərəbi “Məkkə kəşfləri”ndə Qurana və Allahın adlarından birinə - “Sevən” (əl-Vədu) adına istinad edərək Məhəbbəti ilahi məqama (məqami-ilahi) bənzədir. Bu məhəbbətdən yalnız Allahı dərk edən varlıq (vücut) və insan emanasiya edir.

İbn Ərəbinin də tez-tez müraciət etdiyi İbn Qasiyədən soruşanda ki, Allahı necə tanımaq olar, o, (İbn Qasiyə) belə cavab verir: “O əkslikləri birləşdirən kəsidir”. Sonra Qurandan iqtibas gətirərək: “O birinci və axırıncıdır, əvvəl və axır da Odur” (Quran, 57: 3). Sufi ənənələrinə, o cümlədən İbn Ərəbiyə görə, qoşulma yolu insanın ilkin təbiətinə qayıtması yoludur (fitrə). Bu, ilahi mahiyyətə, Kəbəyə, əkslikləri birləşdirən tarazlıq nöqtəsinə, ilahi mehraba və insan qəlbinə qayıdış yoludur.

İbn Ərəbi varlığın vəhdəti əsasları üzərində bərqərar olan (vəhdət əl-vücut) və mistik fəlsəfə deyimində Allahın vəhdaniyyəti (tövhid) haqqında islami doqmanı ifadə edən sufi məktəbinin banisi kimi tanınır. [2, 7].

İbn Ərəbi özünün “varlığın vəhdəti” təliminə insani bilgilərin ali sintezi kimi, özünə isə “kamil insan”ın təcəssümü kimi baxır.

Bütün dinlərin təlqin etdiyi, dini duyğuların mərkəzində dayanan və bu baxımdan da, dinləri yaxınlaşdıran, onların eyniyyət məqamı kimi çıxış edən eşqdır. Təsadüfi deyildir ki, İbn Ərəbi təlimi az qala bütün dünya xalqları

tərəfindən dinlər arasında körpü kimi, vahid din ideyasının təməl prinsipi kimi qəbul olunur.

İbn Ərəbi təliminin izləri Azərbaycan ədəbi-fəlsəfi fikrində orta əsrlər dövründə də olmuşdur. İbn Ərəbi və Nəsimi poeziyasında tez-tez rast gəlinən Haqqın eşqlə, eşqin gözəlliklə, gözəlliyn məhz insan gözəlliyi ilə əlaqələndirilməsi əslində ortaq poetik ənənələrdən xəbər verir. "İnsan" əslində bütövlükdə cismani aləmin bir parçası kimi götürülməklə bərabər, İlahi ruhun daşıyıcıları kimi qəbul olunur. Bir dünyadakı gözəllik başqa dünyadakı daha yüksək gözəlliyn proyeksiyası, güzgü əksi kimi üzə çıxır.

Təsəvvüfün əsas müddəası "Haqqın vahidliyini qəbul etməkdir". Haqq isə başqa rəqurslarda ya Xeyir, ya Gözəllik, ya Həqiqətdir. Bunlara çatmaq üçün isə insan yerdən, fani dünyadan ayrılaraq yüksəlməli, uca səmälərə qovuşmalıdır ki, bu da ancaq İlahi vəcdin, eşqin gücü ilə mümkündür.

Həm islam, həm də xristianlıq tərəfindən qəbul olunan universal sevgi prinsipi bütün insanlara mərhəmət və məhəbbət çağırışından keçərək vahid Allaha məhəbbət ideyasına gətirir ki, bu da dinlərin eyniyyət məqamına çevrilir.

Şərq fəlsəfəsində və poeziyasında dərin köklərə malik olan bu ideya XVIII-XIX əsrlərdə Qərb poeziyasında da cürcəti verməyə başlamışdır. F.Hölderlinin "Din - gözəlliyə sevgidir" kəlamı Qərbdə qeyri-adi bir yaxınlaşma, az qala bir inqilab kimi dəyərləndirilir. K.Yaspers Hölderlin poeziyasında bu cür tapıntıları bir tərəfdən İlahi təsirin gücü ilə, digər tərəfdən də bir psixi xəstəlik kimi, şizofreniyanın yaratdığı görüntü kimi izah etməyə çalışır.

İslam dünyasında eşqin universallaşdırılması və hətta ontoloji mahiyyət kəsb etməsi İbn Sinanın və Nizaminin adı ilə, ilahi eşq konsepsiyası isə daha çox dərəcədə təsəvvüf fəlsəfəsi və onun ilk nümayəndələrindən olan Rəbiə əl-Ədəviyyənin adı ilə bağlı olsa da, Eşq Tanrıçılığı məhz İbn Ərəbi tərəfindən bütöv bir təlim səviyyəsinə qaldırılmışdır. [3, 4-5].

İbn Ərəbinin ideya üslubu Azərbaycan şairlərindən ən çox Cavid yaradıcılığında davam edir. Onun ilahi hüsnə, gözəlliyə, eşqə müraciətləri, İlahi gözəlliyi yerdə axtarmaq və ya başqa sözlə, dünyəvi gözəlliklə İlahi gözəlliyn vəhdətindən, eyniyyətdən çıxış etmək təşəbbüsləri Caviddə də rast gəlinir. O da İbn Ərəbi kimi daha çox əlaqəni, vəhdəti göstərir və insan da bu vəhdətin, Haqqın təzahürlərindən fərqli məkanlarından biri kimi anılır.

Sufi harada isə şairlə filosofun arasında qərar tutur. Sufi-şair ruh aləminin yolçusudur. Bu yolda rast gəldiklərini ifadə etmək üçün gah şeirin, sənətin, gah da fəlsəfənin xidmətindən istifadə edir.

İlham, vəcd sənətkara Haqqı bilavasitə görmək, eşitmək, duymaq imkanı verir. Bu, sözü qanadlandıran və söz dünyasının böyük imkanlarını üzə çıxaran bir imkandır.

Sufi ilham, vəcd, kəşf qanadlarında mərtəbə-mərtəbə yüksəlir, Haqla özü arasındakı pərdələri bir-bir qaldıraraq Haqqa qovuşmağa çalışır. [3, 4-5].

Vəhdəti-Vücut fəlsəfi konsepsiyasına görə, bütün varlıq Tanrıdan Vücudi-Külldən ibarətdir və insan da həmin Küllün bir zərrəsidir ki, ayrılıb ruh aləmindən cism aləminə düşmüşdür. Bir müddət Vücudi-cismdə olandan sonra yenidən Vücudi-Küllün ruh aləminə qayıdır.

İnsan yalnız özünü sevib mənsub olduğu Vücudi-Küllə qovuşmaq üçün çalışır. Bu qovuşma yolunda o (insan) cəfalar, məhrumyyətlərlə qarşılaşır. Vücudi-Küllə qovuşmaq üçün insan öz əqlini, İlahi məhəbbətini kamilləşdirməlidir. Çünki ali varlıq olan Vücudi-Küll kamilliyin ən axır zirvəsidir. Onun dərki və Ona qovuşmağın xüsusi mərhələləri var. Ona qovuşub fənaya (yoxluğa) çatmaq üçün insan təkamül prosesi keçməlidir. Bu proses-saflaşma, paklaşma prosesidir və onun mərhələləri bunlardır: Şəriət (insan Şəriət qanunlarını dərinləndirərək bilməli və əməl etməlidir); ikinci-Təriqət (iman əhli) öz təriqətini seçməli və onun müddələri ilə həyatı dərk edib, insanları mühakimə etməlidir; üçüncü-Mərifət (insan öz əməlləri ilə cəmiyyətdə mərifət sahibi olub, hörmətə layiq olmalıdır, hamı onu ehtiramla qarşılamalı və ehtiramla yola salmalı, şəxsiyyətinə hörmətlə yanaşmalıdır); dördüncü-Həqiqət (insan artıq kamilləşərək, saflaşaraq həqiqət zirvəsinə çatmış və həyatın gərdisini asanlıqla dərk edir, hadisələrə real qiymət verib, lazımı nəticə çıxara bilir, Allahın iradəsini rəsmi qayda kimi qəbul edir).

Bu konsepsiyayı sufilər yaratmışlar. Onlar üçün bu dünya duracaq yer deyil, doğuluş qəmdir, çünki ruhi aləmdən ayrılmış cismani aləmə gəlmişdir. Azadələrin yeri isə ruhlar aləmidir. İnsan özündə İlahi keyfiyyətlər aşılamaqla yenidən Ali varlığa çatıb xoşbəxt ola bilər. Əsl xoşbəxtlik Ali varlığa qovuşmaq-fənafillahdır. [4, 122].

Düşünürük ki, sufilərin yaratdıqları bu mərhələləri sxemlə göstərsək məqsədə daha müvafiq olardı: [5, 122].

Qalxma dövrləri Ümumi anlayış	ŞƏRİƏT	TƏRİQƏT	MƏRİFƏT	HƏQİQƏT
İnsanın kamilliyinə baxış.	Vücudun yolu (tubuh).	Qəlbin yolu (həti).	Sirrin yolu (rəhəsiə).	Ruhun yolu (nyəvə).
Fəaliyyət növü.	Nitq (qətə).	Əməllər (per-buatan).	İdrak (pen-qetauan).	Var olmaq (kelakuan).
Fəaliyyət üzləri.	Dil (lidah).	Qəlb (xəti).	Sirr (rəhəsiə).	İdrak (budi).
Qəlbə baxış.	Qəzəbli (nəfs əl-əmmarə).	Tövbəli (nəfs əl-ləvvamə).	Bərişdınılmış (nəfs əl - mütəmənə).	Sufivari (nəfs əl-sufiya)
Ünsürlər.	Su (air).	Hava (əngin).	Od (api).	Torpaq (bumi).
Həyat planı.	İnsanın fiziki dünyası (aləm şahidə, nasut aləmi).	Kainat hökmranlığı (mələkut aləmi).	İlahi dünya (lahut aləmi, aləm əl-fəna).	Kainat hökmranlığı (cəbərut aləmi).
Allahın təcəllası.	Əməllər (əfəl).	Adlar (əsma).	Mahiyyət (zat).	Əlamət (sifət).
Həyat pillələri.	Yaradılan dörd aləm (aləm-ərvah, aləm əl-misal, aləm əl-əcsam, aləm əl-insan).	Vahidiyyə.	Əhədiyyə.	Vəhdə.
Dərk edilmə pilləsi.	İnamlı ad (elm əl-yəqin).	İnamlı görünmə (eyn əl-yəqin).	Kamil inam (kamal əl-yəqin).	Həqiqi inam (həqq əl-yəqin).

Sonda onu da qeyd etmək istərdik ki, sufiliyin bütün müsəlman Şərqində yayıldığı kimi, Azərbaycanda da yayılması və bu xalqın mədəniyyətində lərin iz buraxması, onun sosial-ictimai əhəmiyyətli mövqeyinə ehtiyacın növcüdlüğündən xəbər verir.

ƏDƏBİYYAT

1. А.Д.Кныш. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции. – Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
2. İbn Ərəbinin fəlsəfi irsi müasir fransızdilli ədəbiyyatda. Zöhrə Əliyeva. Azərbaycan. -2009. 7 oktyabr. S-7.
3. İbn Ərəbidən başlanan vəhdət yolu. AMEA-nın müxbir üzvü, professor Səlahəddin Xəlilov. Azərbaycan - 2009, 10 oktyabr.
4. Klassik ədəbiyyatda Vəhdəti - Vücut. Sənan İbrahimov. Bakı, “MBM” MMC, 2007.
5. Azərbaycan şairi Nizami. Məmməd Əmin Rəsulzadə. Bakı, Azərnəşr, 1991. səh. 232.

NƏTİCƏ

“Təsəvvüfün təkamül yolu və işlənmə tarixi” adlı məqalədə İslam dininin daxilində yaranan sufiliyin Qurani-Kərim ayələrinin batini mənalara ilə şərhə ehtiyacı olduğu açıqlanır. Belə ki, bu mövqedən çıxış edərək, ilk sufi nəzəriyyəçiləri olan Qüşeyri (vəfatı-1072), Əbu Mənsur Əbdülqadir Bağdadi, Mühyiddin ibn Ərəbi, Sədrəddin Konyəvi, Xacə Abdullah Ənsari, Molla Sədra, Feyz Kaşani və b. bu kimi başqa alimlərin nəzəri fikirlərindən elmi dəlillərlə çıxış etməklə, təsəvvüfün İslami-irfani mövqeyi açıqlanmışdır.

SUMMARY

This article deals with the scientific explanation of sufiism created inside Islamic religion which the meaning is opened in the ayats of Qurani-Kerim. From this point of view, the first sufi theorists Qusheyri (dead 1072), Abu Mansur Abdulqadir Bagdadi, Muhyiddin ebn Arabi, Juneid Bagdadi, Sadraddin Konyavi, Haja Abdullah Ansari, Molla Sadra, Feyz Kashani and others have revealed the Islamic position of tasavvuf.

РЕЗЮМЕ

Среди актуальных проблем изучения классического культурного наследия народов Востока, исповедующих Ислам, едва ли не самой важной остается проблема суфизма. А так же историческое обращение Ислама к разработке философских, этических, эстетических проблем происходило под воздействием развившихся в суфизме тенденции.

В этой статье в произведениях Гушейры (умер в 1072 году), Абу Мансура Абдулкадыра Багдади, Шайха Мухьи ад – дина Ибн ' Араби, Джунейда Багдади, Седреддина Коневии, Хаджа Абдуллаха Ансари, Мола Садры, Фейза Кашани вахдат ал – вуджуд рассматривается в контексте Ислама и его священный книги Корана.

İNTİHARIN SOSİOLOGİYASI

Yusif Zeynalabdin oğlu FƏRHƏNGDUST

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutu

Bu çox əhatəli araşdırmada intihara dair şərh, onun səbəbləri, intiharın qısa tərifini (onu törədən amillər və intiharın qarşısının alınması yolları) təqdim edirik. Biz, sosioloqların nəzəriyyələrinə İranda intihar anlayışının araşdırma və şərh edilməsi nöqteyi-nəzərindən müraciət edəcəyik. Bu məqsədlə də biz intihara iki aspektdə yanaşaraq onu iki qismə bölmüşük: 1. Nəzəri. 2. Təcrübi

Nəzəri intiharın araşdırılması

İntihar hadisəsi yaşadığımız əsrin ən mühüm hadisələrindən olub psixoloji narahatlıqlar, ziddiyyətlər, həmçinin sosial bərabərsizlikdən irəli gələn ictimai problemlərdəndir.

Emil Durkheyim özünün “İşin bölünməsi” kitabında belə bir fikir irəli sürür ki, “İntihar sivilizasiya ilə birgə özünü büruzə verir və ya geri qalmış cəmiyyətdə onun forması inkişaf etmiş cəmiyyətlərdən fərqlənir”. (1,284)

1737-ci ildə Defonten ilk dəfə olaraq Fransada “Suicide” sözünü elmə gətirdi və sonralar 1762-ci ildə Fransa Elmlər Akademiyası onu qəbul etdi. (2,178)

Batamor özünün “Sosiologiya” əsərində göstərir: “Durkheyim öz araşdırmasında belə bir fikir irəli sürür ki, intihar səviyyəsi ilə insanların sosial qruplardakı bağlılıq dərəcəsi arasında rabitə qurulur. E.Durkheyimin qənaətinə görə, müxtəlif sosial qruplardakı intiharın səviyyəsi bu qrupların xarakterik xüsusiyyətləri ilə əlaqələnilir və bu vasitə ilə intiharın sosial səbəbləri aşkar edilir.” (3,217)

E.Durkheyim insanın təbiətini sosial reallıqlarla izah edir. Onun fikrincə, sosial reallıqlar üç yolla baş verir: hiss etmək, düşünmək və əməl etmək. Bunlar insanlar arasında demək olar ki, eynidir. Bu reallıqlar fərdlərə nisbətə xarici məfhum hesab edirlər və onlara avtoritar formada təsir göstərilir. (4,114,117)

Müasir şəhər həyatı, şəhərdəki çoxcəmiyyətli yaşayış tərzı, insanların qeyri-sabit münasibət səviyyəsi, qərıblıq, təklik hissləri, ailə üzvlərinin sayının azalması, ailə sevgisinin tükənməsi, maddi sıxıntılar, ümidsizlik, çalışmaqla imkanların uyğunsuzluğu, evdən qaçmalar və yad cəmiyyətlərə sığınma, yeni şəhər həyatındakı təzadlı yaşam, həyatda qarşıda duran problemlərlə mübarizə zəifliyi, eşq məhrumiyyətləri və digər bu kimi narahatlıqlar meydana gəlir və insan bütün bunların qarşısında çıxış yolları axtarır, tapa bilmir və çox hallarda intihara əl atır.

İntiharın tərifinə gəlincə, intihar mühüm sosial-fərdi tələbat olub əsasən içki, narkotik aludəçiləri və xəstələr arasında geniş yayılmışdır. İntihar etməyi qərara alan şəxs özündə belə bir inam yaradır ki, həyatda öz istək və məqsədlərinə çatmamışdır, öz həyatı bərbad olmuşdur və buna görə də ölümü hər şeydən üstün tutur. (5,107)

İntihar hadisəsi, Dehxodanın lüğətinə görə, belə verilmişdir: “Özünü öldürmək vasitəsilə intihar etmək”. (6,327).

E.Durkheym (1858-1917) öz məşhur əsərində intiharı sosial hadisə adlandırmış və belə tərif etmişdir: “İntihar hər bir ölümün, vasitəli və ya bilavasitə, mənfi və ya müsbət niyyətdən nəticə almış halıdır ki, burada şəxs öz əməlinin nəticəsinin qurbanına çevrilir”. (1,6).

Aşıl Dilməs da intiharı aşağıdakı kimi izah edir: “İntihar insanın özünü qurban vermək üçün yararlandığı bir əməldir. O halda ki, ölümle həyat arasındakı seçim onun özündə olur, onda əxlaqi baxımdan bu əməli etməyə məcbur deyil”. (2,74)

Psixoloq Mincer intihar edən şəxsin ölümə meylini belə izah edir: “İnsanın təbii və yaşam dolu enerjisinin tükənməsinə səbəb olan və son nəticədə daxili narahatlıqları yaradan sosial və cinsi məhdudiyyətlər və nəhayət daxili təzyiq nəticəsi intihara yol açır”. (7,178)

Jon Bağler özünün “İntihar” kitabında intiharla bağlı yazır ki, “İnsan dözülməz həyatla üzbəüz qalmaqdan qaçır və intihar etməyə çalışır”. Başqa sözlə o, intiharı həyatın çətin və dözülməz anlarında çıxış yolu kimi görür. (8,79)

Yekun olaraq demək olar ki, intihar açıq şəkildə insan iradəsindən doğan bir hərəkətdir ki, bunun vasitəsilə şəxs öz həyatına son qoyur. “Suicide” sözünün mənasına gəlincə, Defonten intiharla bağlı olaraq bu sözü ilk dəfə işlətməmişdir. Reyman Aron bu fikirdədir ki, insan həyatına son qoymaq üçün gülləni gicgahına boşaldırsa bu müsbət niyyətdir, yanan evi tərk etməyə

şəxsin hərəkətini isə o, mənfi niyyət kimi qiymətləndirir. Aristotel kimi filosof fədakarlıq məqsədilə törədilən intiharı intihar hesab etmir. Aristotel intiharı insanın özü ilə bağlı həyatın a son qoyması üçün törədilən bir iş hesab edir və göstərir ki, "bu fədakarlıq məqsədilə olmur, yəni insan qurban olmaq üçün intihara əl atmır". Eskirol bu fikirdədir ki, "intiharda bütün dəlilik əlamətləri özünü göstərir". O, bu fikrə istinad edir ki, "intihar qeyri iradi bir işdir və bu iş qanuni təhqiqatla aparılmamalıdır". Amerika Milli Tibbi Psixologiya İnstitutunun fikri isə belədir ki, "intihar insanın özü ilə bağlı olub, öz həyatına son qoymaq üçün özünü bürüzə verən təşəbbüsdür. Ola bilsin ki, bu təşəbbüs həyatının sonuna qədər qala bilər. (9, 3-6)

İntihardan öncəki davranışlar. Adətən intihar etməyi qərara almış insanlarda əksər hallarda ümumi xüsusiyyətlərə malik davranışlar özünü göstərir. Əksər hallarda cəmiyyətdəki iqtisadi böhranın təsiri altında depressiyaya məruz qalaraq baş verir. Xroniki iztirab, depressiya, intihar hədəsi və s. bu davranışı şərtləndirən mühüm əlamətlərdir və bunlar intihara səbəb olur. Bu insanlar daha çox düşünürlər ki, böyük və dözülməz çətinliklər qarşısında qalıblar və burada yalnız bir yol var, o da ölümdür.

İntihar davranışları sosial-tibbi və ailədən doğan amillər nəticəsində də baş verir. Gənclərdə intihar hallarının artmasına səbəb ola biləcək sosial dəyişikliklər aşağıdakılardan ibarətdir: uşaqlıqdan depressiyanı artıran səbəblər, ailədə mənəvi-psixi sabitliyin pozulması, silaha əl atmanın asan olması. (10, 27-30) Avropada gənclər arasında intihar hadisələri dünya müharibələri zamanı daha geniş yayılmışdır. Bunun səbəbləri kollektiv işsizlik halları da ola bilərdi. İntihar halları hətta ali təhsilli insanlar, dini etiqadı az olan şəxslər arasında baş verir, gənclərdə əxlaqi böhranlar, boşanmanın izləri uşaqlarda özünü göstərir. (11,21-23)

İntihar səbəbləri daha çox kişilərdə dul qalma, tək qalmaq yaxud boşanmaq, cəmiyyətdə mərkəzləşmə, iqtisadi böhranlar, böyük şəhərlərdə yaşama, uşaqlıq dövründə ailədə baş vermiş ziddiyyətlər, psixoloji gərginliklər və bədən xəstəlikləri kimi amillərdən yaranır. (12,196)

İntiharın yayılmasına təsir edən amilləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

Cinsə görə, kişilər bütün dövrlərində qadınlarla müqayisədə üç dəfə çox intihara müvəffəq olmuşlar. Halbuki qadınlar kişilərlə müqayisədə üç dəfə çox intihara əl atırlar.

Yaşa görə, intihar halları və daha çox intihara cəhd fikirləri və hərəkətləri depressiyaya uğramış yeniyetmələr arasında müşahidə olunur. (İntihar yeniyetmələrin ölümündə üçüncü əsas amildir)

Dini mənsubiyyət, intihar halları protestantlarla müqayisədə yəhudilər və katoliklər arasında azdır. Müsəlmanlar arasında başqa dinlərlə müqayisədə daha azdır.

Nikah vəziyyəti, intihar halları ailəli şəxslərlə müqayisədə subay şəxslər arasında iki dəfə çoxdur. Öz həyat yoldaşı ilə yaşayan şəxslərlə müqayisədə dul qalmış şəxslər arasında 4-10 dəfə çoxdur.

İrq-soy, Amerikada daha çox intihar halları qaradəriliyə nisbətən ağdəriliyə arasında baş verir.

İqlim şəraiti, Alp dağlarının ətəklərində, hətta İranın şimalında, xüsusilə Qorqanda əsən "fun" kimi sərin küləklərin təsiri insanlarda təşviş və qorxuya səbəb olur, intihar təhlükələri q uru hava şəraitində, yaz vaxtı havada təzyiq artanda da çox olur.

Psixi və fiziki sağlamlıq, şəxs istər psixoloji, istərsə də fiziki cəhətdən səhhəti ilə problemlər yaşadıqda.

Həyat şəraiti, böyük şəhərlərdə yaşamaq intihar təhlükəsini daha da artırır. (2,85-87)

İntihardan öncəki davranışın mühüm meyarları. *Özünə qapanma*, depressiya və melankoliya (kədər) kimi iki mənada başa düşülür.

İnsanın səmimi münasibətlərində bədbin olması.

Ailədə baş vermiş intihar.

İnsanın keçmişdə intihara cəhdi.

Cəmiyyətdən uzaqlaşma.

Alkoqolizm və narkomaniya.

Davamlı yoxsulluq və məhrumiyyətlər.

Evdə və yaxud ictimai mühitdə aqressiv davranışlar.

İntihar haqqında birbaşa yaxud dolaylı söhbət.

Davranışda qeyri-adi qərarlılıq, səbirsizlik və ya kədərli vəziyyətdən xoş, şad-xürrəm vəziyyətə keçid kimi gözlənilməz dəyişikliklər.

Psixoloji xəstəliklər. (Ruhi xəstəliklər)

Həyat yoldaşını, valideynlərini, övladlarını, yaxınlarını, səmimi dostunu itirmək.

Psixi xəstəxanalarda yataq rejimində olmaq.

İnsan üçün dözülməz olan hər hansı bir yorğun, üzücü vəziyyət. (10,260)

Depressiya intihara gətirib çıxaran ən mühüm davranışlardan biridir: özünü dəyərsiz hiss etmək, günah hissləri, ölüm haqqında düşünmək, intihar yaxud intihara qərar depressiyanın ən geniş yayılmış əlamətləridir:

Farber və Limton (1970) bildirmişlər ki, kəskin depressiya zamanı şəxs adətən öz uzaqgörənliyini itirir, emosiyaya qapılaraq problemi həll etmək bacarığından uzaqlaşır və çıxış yolu olaraq intiharı seçir. (13,156)

İntiharın üsulları. İntiharın üsulları aşağıdakı qaydada bölünmüşdür:

İşgəncəverici üsullar: yüksəklikdən özünü atma, soyuq və odlu silah, düşünülmüş qəza və özünü yandırma.

Boğucu üsullar: suda batma, qazlarla boğulma, kömür dəmi ilə boğulma, boğazdan asılma.

Zəhərləyici üsullar: arsen duzları, yuxugətirici dərmanlar, alkoqol və kimyəvi zəhərlənmə və s.

Bundan başqa qanuni tibbi diaqnozla bağlı olan bəzi şübhəli üsullar.

İntiharın növləri. İntiharın növləri ilə bağlı müxtəlif tədqiqatlar vardır və bunlardan ən mühümü E. Durkheymə məxsusdur (Durkheymın klassifikasiyası). E.Durkheym sübut etmişdir ki, insan özünü ictimai həyatdan ayırsa cəmiyyətlə həmrəyliyi itirəcək, nəticədə onun zəifliyi və köməksizliyi sayəsində aid olduğu sosial qrupdan asılılığı azalacaq və o, özünə qapanacaq, şəxsi mənafeyi əsasında möhkəmləndirdiyi tək davranış qaydalarını qəbul edəcək və nəhayət insanın fərdi şəxsiyyəti ictimai şəxsiyyətin qarşısında ifrat fərdiyyətçilik, yaxud eqoizmə gətirəcək.

E.Durkheym intiharı dörd qrupa bölmüşdür:

Egoizmdən irəli gələn intihar: Durkheym bu növ intiharı individualizm adət və fəlsəfəsi olan özünəməxsus cəmiyyətlərə, həmçinin insanlarda müstəqillik hissi və güclü özünə güvənmə hissi olan cəmiyyətlərə aid edir.

Xarici amillərin səbəb olduğu intihar: Xarici amillərin səbəb olduğu intihar daha çox ibtidai cəmiyyətlərdə olur və sosial hadisə şəklində özünü göstərir. Misal üçün, hindularda “satı” mərasimi, yaşlı kişilərin intiharı, Fici və Manqa tayfalarında xəstə insanların intiharını misal gətirmək olar. Individual tipli intihar ümumiyyətlə, müasir dünya, texnologiya və fərdiyyətçilik meyillərinə bağlıdır. (1,220)

Anomik intihar: Anomik intihar bərabərsizlik, struktur dəyişikliyi, ictimai quruluş və qaydaların sürətli və əsaslı dəyişilməsi ilə yaranan gözlənilməz kəskin boşluğun nəticəsidir və bu amillər də öz növbəsində iqtisadi böhran, ənənəvi dəyərlərin məhv olması, inflyasiya, siyasi dəyişikliklər, inqilab və başqa səbəblərin nəticəsidir. Beləliklə, insanların hərəkəti həlledici və aydın üsullarla qurulmur. Bu intihar növünün müəyyən edilməsində dörd mərhələ müəyyən edilmişdir: sürətli sosial dəyişikliklər, kollektiv quruluşunda və cəmiyyətin ümumi tənzimlənməsində qaydasızlıq, sənətə, peşəyə yiyələnmək, boşanma və bunun nəticəsində obyektə aila arasındakı əlaqənin pozulması. (4,135-137)

Təqdirə inanaraq intihar etmək. Bu növ intihar sosial cəmiyyətin tənzimlənməsinə və nəzarətinə reaksiyadır. Cəmiyyət nizam-intizam qaydalarının yaradılmasına fəvqəladə kəskin dərəcədə əl atdıqda (şəxs güclü sosial təqlid və itaət altındadır və hər şey təhdid edilmiş, yoxlanılmış, təşkil olunmuş, quru və cansızdır). Belə olan təqdirdə insanlardan seçim haqqı alınır və icbari şərtlər altında olan şəxs öz məqsədlərinə çatmaq yollarını əldə edə bilmir və taleyinə son verir. (4,138)

E. Durkheym sosiologiyada patologiyanın iki vəziyyətini göstərir: sosial quruluşda problem və cəmiyyətdəki kiçik qruplarda yaxud insanlarda problem. Ümumiyyətlə, demək olar ki, “individualizmdən irəli gələn intihar və xarici amillərin təsirindən irəli gələn intihar insanların güclü və zəif birliyindən yaranır”. Bu vəziyyət o halda baş verir ki, qeyri-bərabərlikdən yaranmış intihar (anomik) və təqdirə inanaraq intihara maksimum müdaxilə və nəzarətdən baş verir. (14,132)

İntiharın psixoloji növləri. E. Durkheym, Juse və Voturun tədqiqatlarına əsaslanaraq psixoloji xəstəlikdən yaranmış intihar növlərini aşağıdakı kimi dörd qrupda yekunlaşdırıb:

Melanxoliyadan yaranan intihar: bu növ intihar vahimə və xəyalla bağlı ola bilər. Digər tərəfdən xəstə böhtan dolu təsəvvürlərdən, rüsvayçı xəyal və təsəvvürlərdən qaçmaq, yaxud yuxarıdan verilmiş hər hansı əmrədən qaçmaq üçün özünü öldürür.

Hüzn və kədərdən yaranmış melanxolik intihar: ifrat depressiya və sonsuz kədər hissi vəziyyətində olan bir xəstə onu əhatə edən ətraf mühit, insanlar, bir sözlə hər şeylə əlaqəsini itirir, sağlam və doğru şəkildə bunları qiymətləndirə bilmir.

Vəsvəsədən yaranan intihar: intihara nə real, nə də qeyri-real səbəb yoxdur. Ola bilər ki, yalnız ölüm ideyası heç bir səbəb, sübut olmadan fəvqəladə dərəcədə xəstənin fikrinə hakim kəsilib. Belə düşünmək olar ki, bu təfəkkür və sübutdan kənarda qalan instinkt tələbdir.

Ani və qeyri-iradi səbəbdən yaranan intihar: intihar qeyri-iradi bir daxili təzyiqin nəticəsidir. Qəflətən hər cür müqavimət ondan alınır, nə həqiqətdə nə də xəyalında xəstə heç bir səbəb tapa bilmir. (1,202)

Lumberzoya gəlincə o, intiharı dörd növə – bilavasitə, vasitəli, süni və ikili növlərə ayırır:

Bilavasitə (birbaşa) növdə işin icrasının sonunda ölüm həmin şəxsi izləyir.

İkinci, *vasitəli* (dolayısı ilə) növdə həmin insanlar qorxu və saysız xəstəliklər səbəbindən başqasını öldürürlər.

Süni növ intiharda şəxs intihar etməyə güclü meyl göstərir, amma intihar addımı atarkən yalnız yaralanırlar.

Axırıncı, *ikili* növ isə qətl və intihardan ibarətdir. Yaxud bir zaman və məkanda iki intihar. (2,114-115)

Demək olar ki, psixi xəstəxanalarda intiharın 2 əsas növü sadə xalq arasından olan insanlar arasında yayılmışdır. *Birinci* odur ki, psixi xəstələrin istedadı açıqcasına orta səviyyədən yüksəkdir, *ikinci* odur ki, xəstəxanalardakı bütün yataq xəstələri daha güclü nəzarət altındadırlar və bu da ona görədir ki, intihara cəhd azalsın. (12,74)

İntiharın hədəfləri. İntiharın xüsusi bir addım olduğunu təsəvvür etməyimizə baxmayaraq, intihar dərin bir sosial toqquşmadan yaranmışdır: “İntiharın hədəfi insanın məhv olmasını nəzərdə tutsa da bu həm də insanlara qarşı təcavüzdür”. (12,11)

İntiharın səbəbləri:

Diqqəti cəlb etmək və şöhrət qazanmaq ehtiyacı.

Başqalarının tənbehinin ehtiyacı.

Fərdi və ictimai həyatdakı problemlərdən qaçma.

Hər şeyin dəyərsiz anlama gəlməsi inamsızlığı. (4,120)

İntiharın səbəbləri 5 əsas çərçivədə araşdırıla bilər (15,230-233):

İlk uşaqlıq təcrübələri: Yuxarı yaş dövrlərində baş verən bəzi intihar növlərini ailə təcrübəsi, şəxsiyyətin bəzi özəllikləri – valideynlərdən birinin itirilməsi, uzun müddət məhəbbət hisslərindən məhrum olma, ailənin böyük övladı olma, qan qohum-larından birinin itirilməsi kimi səbəblərə də bağlamaq olar.

Psixoloji səbəblər: Doktor Edvin Şnaydmen intihara gətirib çıxaran 5 əsas psixoloji amili fərqləndirmişdir: 1. Eşq uğursuzluğu, qəbul olunmaması, qrupa bağlılıq və üzv olmamaq. 2. Nəzarətin olmaması, qeyri-müəyyən uzaqgörənlik, nizamsızlıq. 3. Arzuolunmaz ehtimal və utanc, uğursuzluq və kədərdən qaçma. 4. Mühüm əlaqə və hisslərin qırılması. 5. Əsəb, hirs və nifrət. (8,40)

Mədəni amillərdə, dini intihar mühüm rol oynayır. İbadətlə məşğul olan şəxslərdə intihar səviyyəsi dinsizlərlə müqayisədə çox aşağıdır. Yəqin ki, Allah haqqında əqli inamla düşünmək, insanın mənəviyyatına həqiqətlərin daxil olması bu təhlükənin qarşısını alır. Bu vaxt insan belə məsələlərə etinasız yanaşır və beləliklə də Allaha sığınaraq intihar riskini arxada buraxmış olur. (7,168)

İctimai amillər iki qismə bölünür – sosial bəşəri və ictimai təbii amillər. *Sosial-bəşəri amillər,* intihar ictimai quruluşlu cəmiyyətlərdə sosial uyğunluq səbəbindən yarana bilər. *İctimai təbii səbəblər,* insanın davranışları psixoloji nöqteyi-nəzərdən müxtəlif hava şəraitində fərqlidir. İnsan günəşli havada, yağmurlu havada olduğundan daha çox rahatlıq hissi duyur. İntihar təhlükələri quraq havada yaxud baharda qan təzyiqinin yuxarı olduğu vaxt artır.

İqtisadi amillər: İqtisadi çatışmazlıqların intihar səviyyəsinin artması və yayılmasında böyük təsiri vardır.

İntiharın şərhı və sosioloji nəzəriyyəsi. E. Durkheymin bütün araşdırmalarında gəldiyi nəticə budur ki, hər bir cəmiyyətin ictimai intihar səviyyəsi yalnız sosial qanunauyğunluq dərəcələrində və qrup birliyində dəyişikliklər səviyyəsinin nəticələri və izləri ilə izah olunur. O, həmçinin intihar səviyyəsini yaş və cinsi dəyişiklikləri nəzarət olmadan şərh edir.

E. Durkheymin təyin etdiyi üsula görə intihar səviyyəsinin dəyişiklikləri aşağıdakılardan ibarətdir:

1. Cəmiyyətdən üstün amillərin ləğvi.
2. İctimai intihar səviyyəsi, birlik səviyyəsi və ictimai təşəkkül arasındakı əlaqədə ayrıca yayılma növü.

E. Durkheymin fikrinə görə, ictimai xarakterə aşağıdakı keyfiyyətlər şamil edilir: “İşin, təfəkkürün və hisslərin necəliyi”.

İntiharın qarşısının alınması yolları.

- 1) məsləhətləşmə, yol göstərmə, şəxsin himayə olunması və onun psixoloji müalicəsi.

2) ictimai əlaqə bərabər həddə qalır, insanların taleyinin və həyat tərzinin müəyyən edilməsində, fərdi və kollektiv maraqlar eyni səviyyədə nəzərdə tutulur, ictimai təzyiq və nizam məqsədyönlü və istənilən həddə olur.

3) ictimai şəxsiyyət hissləri insanlarda güclənir. Çünki ictimai təcridin aradan qaldırılmasına və insanın öz həyatını məqsədsiz keçirməməyinə səbəb olur. Bunun əsasında insanlar cəmiyyətdə öz yaşam və yerləşim yerlərini əldə edirlər.

4) bəşəri hüquqda ehtiram mədəniyyətinin yayılması və qadınla kişi arasında əlaqə formalarının islahı.

5) təbliğat üsullarının köməyi ilə dini inam və etiqadların dərinləşdirilməsi.

6) qadınlar arasında ictimai günaha aid qaydalar və davranış qaydalarına həsr olunmuş təbliğat.

7) intihardan öncə ailə üzvlərinin şəxsin davranışlarının dəyişilməsini və əlamətlərini öyrənməsi.

8) qaynar telefon xətlərinin yaranması.

9) təhsil və təlimdə "ailənin hüquqi təlimi" dərslərinin nəzərdə tutulması.

10) təhlükədə olan insanların yaşam mühitinin araşdırılması.

11) insanlarla daha çox ünsiyyətdə olan məsul şəxslərin – dini şəxslərin, tibb işçilərinin, polis, müəllimlərin və s. təlim-təربiyəsi.

12) eləcə də insanın özü və gələcəyi haqqındakı təsəvvürlərini dini etiqadla işıqlandırmanın faydası. Çünki bu, intiharın qarşısının alınmasında daha çox əhəmiyyətə malikdir. (9,5)

İranla bağlı təcrübi intiharın araşdırılması

İranda intiharın səbəbləri. İranda intiharla bağlı dəqiq araşdırmalar həyata keçirilməmişdir. Çünki tibbi ekspertizanın dəqiq rəyi elan edilmir və intihar edən insanların çoxu öz ailə üzvlərini biabırçı və rüsvayçı vəziyyətə salmışlar və bu, oxşar olduqda onlar intihar edirlər. Ölkədə aparılan statistikaya əsasən ildə 5-7 min nəfər intiharla həyatına son qoyur. Bu hadisələrin yarısı böyük şəhərlərdə, dördü biri kiçik şəhərlərdə, qalanı isə kəndlərdə baş verir. Doktor Müqəddəm Qərayi bu qənaətdədir ki, İranda mövcud olan intihar məsələsinə ailənin ənənəvi baxışları vardır. Bu problem dəqiq və düzgün statistikanın əldə olunmasını çətinləşdirir. Çünki, bir çox

şəhərlərdə intihar ailənin hər bir üzvünə heysiyyətsizlik və rüsvayçılıq kimi görünür. Bu hal ölüm növünün məxfi saxlanmasına səbəb olur. (7,187)

İranda intiharın əsas səbəbləri belədir:

1) evlilikdə yaranan münacişələr, güclü eşq və sevgi hissləri və namus məsələləri.

2) psixoloji narahatlıqlar, eşq sarsıntısı, şəxsiyyət və psixoloji ziddiyyətlər.

3) təhsildə sarsıntılardan, stresslərdən, ruhi və psixoloji təzyiqlərdən (emosional təzyiqlər, gənc nəsilə fiziki və bədən nöqsanları, imtahanlar kimi təhsillə bağlı təzyiqlər), puç olmuş məqsədsiz hisslər, depressiya kimi vəziyyətlərdən yaranmış problemlər.

4) yoxsulluq, işsizlik, işdən çıxarılma və qeyri münasib iqtisadi şərait.

5) şəhər həyatının çətinlikləri, həyatın nizamsızlığından yaranan məsələlər.

6) ailə, iş yoldaşları, qohum-əqrəba, dostlar və s. kimi ictimai qrupların qeyri müəyyən dağınıqlığı.

7) narkotik maddələrə, spirtli içkilərə və bəzi dərmanlara aludəçilik.

8) dini etiqadının zəif olması.

9) məcburi ənənəvi qaydalara riayət.

10) insan həyatının xüsusi həqiqət və sirlərlə dolub-daşması. (15,240)

İntiharın yaşa və cinsə görə yayılması. Müxtəlif ölkələrdə aparılmış tədqiqatlardan əldə etdiyimiz nəticələr göstərir ki, kişilər qadınlardan daha çox intihar edirlər. Onların əksəriyyəti 45-65 yaş həddi arasındadır. İranda isə qadın və kişilər arasında intihar səviyyəsini 18-24 yaş qrupu təşkil edir. İranda bir tərəfdən yeniyetmə və gənclər, digər tərəfdən qadınlar başqa təbəqələrə görə daha çox intihara əl atırlar. Ölkənin planlaşdırma təşkilatının proqnozuna əsasən “2003-cü ildə 2486 qadın və 1481 kişi intihar etmişdir. Səhiyyə Nazirliyi tərəfindən aparılmış statistikaya əsasən gün ərzində 13 intihar hadisəsi baş verir. Bu, əsasən 29 yaşa təsadüf edir. Bu statistikaya əsasən kişilərin qadınlara nisbətən intiharı beşdə iki və bəzən də beşdə dörd olur. Bir elmi araşdırma göstərir ki, 1973-cü ildə ölkədə gənc ailəli qadınlar və kişilərin arasında intiharın miqdarı cəmiyyətdə ictimai və mədəni dəyərlərin zəifləməsi, həmçinin ailə quruluşunun dəyişmələrə məruz qalması nəticəsində çoxalmışdır. (16,100).

ƏDƏBİYYAT

1. Durkheym E. İntihar. Tehran, Təbatabai nəşriyyatı , 1980, 336 səh.
2. İslaminəsəb. İntihar. Tehran, Ferdos nəşriyyatı, 1992, 296 səh.
3. Batamor T.B. Sosiologia. Tehran, Ferdos, İqtisad nəşriyyatı, 1976, 306 səh.
4. Mohseniye T. Əlireza F. Durkheymın intihar nəzəriyyəsində. Tehran, 1994, 326 səh.
5. Qaemi Ə. İctimai Arizələr. Tehran, Əmiri nəşriyyatı, 1975, 256 səh.
6. Dehxoda Ə. Lügətnəmeyi Dehxoda. Tehran, Tehran Universiteti nəşriyyatı, 1995, 986 səh.
7. Rəisdana F. Sosiologiya. Tehran, Behzisti nəşriyyatı, 2001, 410 səh.
8. Şnaydmen E. Psycologia. Tehran, Rəsa nəşriyyatı, 1999, 283 səh.
9. Nəsrabadi M. İntihar sosiologiya baxışında. Tehran, 2003, 297 səh.
10. Təbatabai , Mösa , Cavanlarda İntihar , Tehran , 2005, 197 səh.
11. Məhəmmədi Z. Qadınlarda intihar. Tehran, 2004, 207 səh.
12. Stengel E. İntihar. Tehran, Əşrəfi nəşriyyatı, 1968, 217 səh.
13. Kelman C. Psycolog, Tehran, Əl-zəhra Universiteti nəşriyyatı, 1997, 266 səh.
14. Stiv T. İntihar Sosiologiyası. Tehran, İsfahan nəşriyyatı, 1997, 250 səh.
15. Sütudə H. Sosiologiya. Tehran, Avaye Nur nəşriyyatı, 1999, 363 səh.
16. Yasemi R. Praktiki tibb, Tehran, Tehran Universiteti nəşriyyatı, 1966, 296 səh.

РЕЗЮМЕ

СОЦИОЛОГИЯ СУИЦИДА

Суицид считается одной из важных проблем общества. Совершение суицида в обществе показывает, что указанное лицо не достигло в жизни своих желаний и целей, и поэтому покусилось на собственную жизнь. Так, жизнь уже теряет смысл для данного лица. Большинство лиц, совершивших суицид, обычно обладают схожими особенностями, похожим обращением или часто с экономической позиции принадлежат к низшему слою общества или впадают в депрессию. В том числе, пол, возраст, религия, семейное положение, профессия, раса, климат, условия окружающей среды и другие вопросы считаются факторами, обладающими ролью воздействия в вопросах суицида.

RESUME

SOCIOLOGY OF THE SUICIDE

Suicide is considered to be one of the important problems in the society. To commit a suicide in a society shows that the person who commits suicide did not achieve success in his life and did not prevail and for that reason he did so. Thus, for this person the life lost its meaning. Most of persons who commit suicide usually have the same features, like conduct and they usually belong to poor level of the people, or they are depressed. Along with it, gender, age, religion, race, climate, environment, and other matters are considered to be effective factors of suicide.

SOME NOTES ON THE HISTORY, THE CULTURE AND THE LANGUAGE OF THE MEDIEVAL QIPCHAQ - CUMAN TURKS

Gökçe Yükselen Abdurrazak Peler*

1. The Ethnonyms Cuman and Qipchaq.

The Cuman – Qipchaqs had been designated with several names in different sources. They had been named as *Qipchaq*, *Qiphchaq* or *Xiphshaq* by Islamic sources, as *Kumanus*, *Kumanoi*, *Cumanus* or *Komani* by Byzantine and Latin sources, as *Polovets* by Old Russian sources, as *Falben*, *Falones*, *Valani*, *Valwen* or *Pallidi* by German or German orientated sources, as *Xarteshk* by Armenian sources and as *Qun* by Hungarians (Kafesoğlu 1984: 185). The ones apart from the name used by the Islamic sources are all to do with the colour “yellow” and traditionally are regarded to be related with their complexion (Kurat 1992: 71). The denomination *Qipchaq*, used by Islamic sources is always related to “hollow of a tree” in Turkic sources like the Old Uighur Oghuz Qaghan Epic, the Oghuz-names and Shajara-i Tarākema va Turkî (Kirzioğlu: 1992: 1-14). On the other hand Kafesoğlu (1984: 186) notes that it means “an angry person”¹.

However Pritsak (1982: 321-324) referring to the same ethnonyms comes up with a different explanation. Without denying the correspondence between them² he divides the abovementioned names into two groups as native names³ and foreign names, placing Qipchaq, Cuman and Qun in the

* Lecturer, Girne American University.

¹ Hazai (1986a: 125b) thinks the connection between the Sagai word *qipčaq* ‘irate, hot-tempered’ and the proper name *Qipčaq* is conjectural.

² He also quotes the passage “Communi qui dicuntur Capthat (=Qipchaq), a Teutonis vero dicuntur Valani (i.e. Falani) et provincia Valania (i.e. Falania) from William of Rubruck as an evidence for this correspondence.

³ The biggest problem with this classification is the fact that whilst the ethnonym Qipchaq is present among Bashkirds, Uzbeks, Karakalpaks, Kazakhs, the Kyrgyz, the Turkic peoples of Altai, Nogais and Crimean Tatars as a tribal or clan name, Cuman is unknown among the Turkic peoples of today (Golden 1992: 272).

former group and the rest into the latter. He notes that the denomination Qipchaq was used by other Turks and in Islamic geographical and historical literature after the 8th century, in the Mongolian texts as *qibčaq* after 1240⁴ (borrowed from Turkic) and in the Chinese texts as *k'im-čaq* after the 13th century (borrowed from Mongolian). The original Chinese⁵ form was *K'in-ch'a*⁶.

The ethnonym Cuman mainly appeared in Byzantine sources after around 1080 and very infrequently in the Old Russian, Oriental and Latin texts⁷.

The name Qun is the name used by the Hungarians to designate the Cuman – Qipchaqs and it is first attested to in 1086. However it also appeared in some Islamic geographical works after 1029⁸.

As for the foreign names, *Polovets* appeared in Old Russian texts after 1055, *Pallidi* was used by Adam of Bremen in his *Gesta* (1072-1076), *Valwen* and its variants were used in Middle Low German (and Latin) sources in the first half of the 13th century and *Xarteshk* in the work of Matthios of Edessa written in Armenian around 1050.

Pritsak (1982: 324) also divides these names into two groups on chronological basis, grouping *Qipchaq* and *Polovets* (or *Polovci*) together as the earlier period and the rest under the grouping of later period. Additionally, instead of connecting the name *Polovci* both with *Qipchaq* and

⁴ It is first attested to in the Secret History and later appears in the Mongolian chronicle *Altan Tobči* as *qabčayut*. Golden (1995-97: 101) also reports on the Mongolian form *kimčag* and its plural *kimča'ud*.

⁵ Additionally Golden (1995:101) notes the Chinese forms like *ch'in-ch'a*, *k'o-fu-ch'a*, *k'opi-chao*. This ethnonym is also identified with the Ch'ü-she of the Chinese sources, who were conquered by Mao-tun of the Hsiung-nu (Golden 1992: 270).

⁶ Apart from these a *Qivč'aq-i* is present in Georgian sources (Golden *ibid*: 101).

⁷ The earliest attestation to the name Cuman in Byzantine sources is in the work of Michael Attaleiates. The three occurrences of it in the Old Russian texts are in 1096, in 1223 and as a personal name around 1103. In oriental sources it was first used by Idrīsī in 1154 as *al-Qomāniya* and the Syriac writer Patriarch Mar Michael used *Qoman* in his chronicle in 1196. The name also appeared in the 13th century Latin texts written by Franciscans like Plano Carpini, Benedictus Polonus and William of Rubruck, by French crusaders and Dominican Fathers (Pritsak 1982: 322).

⁸ The first Islamic work, which the name *Qun* appeared in is al-Bîrûnî's *Kitāb at-Tafhîm* written in 1029. The other Islamic work, which *Qun* appeared in is Marwazî's *Tabā'i' al-Hayawān* written around 1120 (Pritsak 1982: 323).

Cuman, which traditionally had been the case, he prefers the equations based on his chronological grouping.

The word *qipchaq* was used in Karakhanid texts together with the word *qobi* (>*qowi*⁹) in a hendiadys relation as *qiwčaq qōbi*¹⁰ (Arat 1946: 512), meaning “the transitory world”. Pritsak (1982: 326) claims that these words used for expressing the idea of ‘hollowness’ and ‘transience’ originally meant a ‘hollow – treeless (steppe / desert) in the language of the nomadic society’¹¹. Therefore he suggests that *Qipchaq* as an ethnonym means ‘the desert people’. Additionally he notes that the Old Russian word *Polovci* has been connected with the Slavic word *polov* ‘pale, pallid’, whereas it should have been connected with the Old Russian *pol* ‘open, hollow’. Accordingly he claims that the Old Russian form *Polovci* is the exact translation of the Turkic word *Qipchaq*.

The appellative *Qipchaq* meaning ‘steppe / desert people’ is from Uighur origin. In the inscription of the Uighur Qaghan Il-Itmish (746-749) the Eastern Turks are referred to as *tür[ük] [qi]bčaq ālig yil olırmıs* ‘when the Turk Qipchaq ruled over us for fifty years...’¹², Pritsak (1982: 326-327)

⁹ *qowi* was used as *qowi yigach* in Kashgari and explained as a “hollow tree” (Atalay 1985-86 v. 3: 225-226).

¹⁰ The full verse is as: *bu qiwčaq qōbi dūnyā kāčki āzūn / tālīm bāg qarīt(t)ī, qarīmās ōzūn* ‘This temporal world, the transitory one, has made many rulers old, but itself does not become old’ (couplet 5133). However Clauson (1972: 581) suggests that the hendiadys means ‘unlucky’ and translates this as ‘this unlucky world is an old world, however much it makes *begs* aged, it does not age itself’. Although Clauson seems to be doubtful about the meaning of this hendiadys and the word *qiwčaq* with the meaning ‘unfortunate’ he translates couplet 2639 *yalawač yawuž bolsa qiwčaq qobi / sižiksiž tükār anda bāglār sūwi* (Arat 1946: 277) as ‘if an ambassador is bad and unlucky, undoubtedly his masters’ honour is impaired’. Recently Kljaštornyj (1988: 87-88) as well has etymologized the word as “unfortunate, unlucky” suggesting that this name came to be associated with them after a series of defeats. On the other hand Hazai (1986a: 125b) regards this explanation to be conjectural and goes along with the traditional explanation as ‘hollow tree trunk’. Pritsak’s suggestion that the hendiadys is the Turkic translation of the Arabic expression *ṣānī dūnyā* is congruent with couplet 5133, but how he explains it in the context of couplet 2639 is unclear as he does not mention this couplet.

¹¹ Pritsak backs up his suggestion by referring to Bang (1912: 340), who also notes this meaning of the word in one of the riddles of Codex Cumanicus. However Tietze (1966: 512) insists that the meaning is ‘hollow’ in this particular riddle. This is disputed by Pritsak. Pelliot (1930:281) also thinks that the word means ‘steppe’ or ‘desert’ in this particular riddle.

¹² Ramstedt (1913: 13, 44) notes that it is possible to read the missing parts of the fourth line of the northern face of the Shine Usu Inscription as *tür[k] [qy]bčaq*. Kljaštornyj (1988: 74)

claims that the Uighurs, who regarded themselves as the 'forest people' saw the Eastern Turk, who dwelled in the steppe as 'the desert people'¹³.

Pritsak (1982: 328-331) puts forth a similar etymology for the appellatives Cuman and Qun as well. He relates both names to the Khakas – Altai word *quba*¹⁴ 'pale, pallid yellowish' and bases his claim on Menges' assertion that an uncontracted and a contracted form as *quba* and *qū* co-existed. He believes (like Menges) that from these forms the derivatives *Quman*¹⁵ and *Qun* were established with the collective suffix *-an / -än*. The Byzantine authors used the more ancient and therefore the 'correct' form, i.e. the uncontracted form, whereas in Hungary and Central Asia, where many Turkic peoples resided in, the more natural and colloquial, i.e. the contracted form was used.

He also relates the meanings of these two appellatives to the steppe rather than to the complexion of the people, since he claims, distinguishing people on racial basis was a common practise in sedentary societies but was not applied among the nomadic societies. Additionally quoting Radloff's *Wörterbuch* he notes that the word *quba* exists in Teleut with the meaning 'grey steppe'. Therefore *Quman* and *Qun* meant 'the people of the steppe' rather than 'the pale people'.

On the other hand he agrees with the tradition that *Pallidi*, *Valven* and *Xartesh* meant 'pallid, pale or blond people' (1982: 331).

2. The Origin of the Cuman – Qipchaqs

The Cuman – Qipchaqs have a very complicated and problematic early history. Their origin has been a matter of discussion since the beginning of the twentieth century; however an agreed origin for them is still to be established. In spite of all the controversy on their origin, most of the

notes that Ramstedt interpreted the line as "... when the Turk Qipchaq ruled over us for fifty years..." in the Russian translation of the inscription. Pritsak also is making a reference to this Russian version.

¹³ In an earlier work Pritsak (1968: 161) claims that the name *šar-* is given to the same Turkic group, i.e. Eastern Turk by the Mongolian Kitans living in the Manchurian forest region. This word is also to do with the yellow colour and is linked to the steppe by Pritsak.

¹⁴ This word exists in Kashgari as *quba at* 'horse with a colour between red and yellow' (Atalay *ibid.* v. 3: 217).

¹⁵ The *b > m* change is a common occurrence before a nasal in many Turkic languages. For detail see Räsänen 1949: 170.

discussions circulate around the Kimek, the Qun, the Qay and the Shari people.

Kafesoğlu (1984: 187) as an exception tries to link them with the Wu-suns (or U-suns) of the 2nd century B.C., who resided on the northern slopes of the T'ien Shan Mountains and around Lake Issiq. The reason, which led Kafesoğlu to come to this conclusion, is the racial features of the Wu-suns mentioned in the Chinese sources. Eberhard (1942: 104-105) notes that Wu-suns had red hair and blue – green eyes¹⁶.

Togan (1970: 159-160) regards Qipchaq, Qangli, Kimek and Qun to be all sub-divisions of a wider Qipchaq group. He also notes that Cuman derived from Qun with the *-man* particle, like Turk and Turkmen, and must have designated the two groups of the same tribe. He regards the steppes between the Altai and the Ural Mountains to be their natural habitats but referring to Plinius he also notes that the Kimeks, the Cumans and the Qanglis together with the Pechenegs used to live in Transoxiana during the early periods of the Christian era¹⁷. Togan considers the *Coamani* mentioned by Pomponius Melae living between the Sogdians and the *Dahea* as well to be Cumans. He also like Kafesoğlu mentions the Wu-sun rulers called Qunbak (or Qun-bi) but unlike him he thinks only the ruling class of the Wu-suns was from the Quns. He takes *K'ang-chü*¹⁸, which was the Chinese name

¹⁶ Kafesoğlu also notes that Wu-suns had a ruler named *Kun-mo* or *Kun-mi*, which he tries to translate as *Kun-beg* or *Kun-bi*. Kafesoğlu additionally emphasizes that they belonged to the Hsiung-nu race and cultural sphere and had the wolf legend, which was exclusive to the Turkic peoples. Kafesoğlu's emphasis on the Turkic or Hsiung-nu features of the Wu-suns must be because Wu-suns are regarded to be from Indo-European origin by some Western scholars. For instance recently Fryre (1996: 123 and 165) has claimed them to be a part of the Sarmatian Confederacy and the same people as the As and Alans of the Western sources, therefore the ancestors of the modern Ossetians and from Iranian stock. However, interestingly they sided with the Hsiung-nu against both the Yueh-chih (Frye 1996: 122) and the Chinese (Yu 1990: 131-133). In the race to win over the Wu-suns, the Chinese sent a Han 'princess' to marry the Wu-sun ruler Kun-mo in 195 B.C. The Hsiung-nu ruler sent his own daughter as a response. Kun-mo made the Han princess the Right-princess and the Hsiung-nu princess the Left-princess. The Wu-suns like the Hsiung-nu sanctified the left (Yu 1990: 133).

¹⁷ Togan translates the *Pasiak* as Pecheneg, *Camac* as Kimek, *Coman* as Cuman, *Cam* as Qang(li), *Khum* of Eastern Europe and *Phum* of Central Asia as Qun.

¹⁸ The region named *K'ang-chü* by the Chinese sources of the pre-Christian (from 2nd c. B.C.) and the Early Christian eras laid north of the Middle Sir Darya, i.e. the Oxus, on the southern border of the Kazakh Steppe and in the Chu Valley. Its inhabitants were the Āsi people until the first century A.D. The region was settled by the Hsiung-nus twice. First

of Sogdiana, and the place name Qipchaq in the vicinity of Kashgar reported by Kashgari¹⁹ as further evidences to the early presence of Cuman – Qipchaqs in the region.

Karamanlioğlu (1962: 175) notes that the Cumans and the Qipchaqs were two different and separate peoples. Cumans started to migrate towards west after 1017 with the pressure of the Kara-Kitays and established themselves in Eastern Europe around 1050. They were dispersed and replaced by the Qipchaqs, who also came from the east, after they were defeated in 1103 by the Rus'. Cumans were subjugated by the Qipchaqs and the two peoples unified under the Qipchaqs; however they were continued to be called Cumans in Europe and the two names, i.e. Cuman and Qipchaq, became to designate the same people after the 12th century. He also mentions the relation of the Qipchaq Confederacy to the Kimeks and (Y)imeks, but states that this relation and whether the latter two are the same people or two different peoples are controversial (Karamanlioğlu: 176).

Arat (1950: 713b-714b) also treats Cumans and Qipchaqs as two separate people. He also notes that the Cumans came to the Ukrainian Steppes earlier than the Qipchaqs and were replaced by the latter after they were destroyed by the Rus'. Reference is made by Arat to the historical

they established a short-lived state in Eastern K'ang-chü between 43-36 B.C. and second time was in 91 A.D., when the Hsiung-nu was fleeing westwards from Inner Asia. It is possible that the Huns, who invaded Europe in 370 A.D., are the descendants of this Hsiung-nu group. (Czegledy 1983: 32-33). In Avesta a nomadic state is mentioned in the same region under the name *Kangha* (Czegledy 1983: 45). Czegledy also identifies the region with the great Turanian foe of the Persians in the period between 129-128 B.C. and 60 A.D. (1983: 123). After 350 A.D. K'ang-chü was occupied by the Ting-lings. The southern Ting-ling tribes appear in the Chinese sources also as the *Kao-chü* (Ting-ling) "the High Wagon (Ting-ling)". (Czegledy 1983: 35-36). This is important because the ethnonym Qangli (the people, who constituted the eastern wing of the Cuman – Qipchaq Confederacy in the later periods) is attributed to wagons in the Turkic legendary tradition and this name is given to them by Oghuz Khan as they invented the wagon (Pelliot 1930: 337-338). Interestingly Marquart (1914: 164) locates the homeland of the Qangli in the Chu Valley. On the other hand Clauson (1972: 638) thinks that the people gave the name to 'wagon' as they were the first ones among Turks to use wagons rather than receiving the name as they had invented it. By the 7th Century the name K'ang-chü started to designate Sogdiana, which laid south to the Sir Darya and the name *Kang* had been used by Sogdians themselves since the 6th century (Czegledy 1983: 35).

¹⁹ Kashgari (Atalay 1985-86 v. 1: 474) notes a place name as Qiphchaq in the vicinity of Kashgar.

sources mentioning the Qipchaq and Kimek / Yimek connection without stating whether the two are the same people or two separate peoples.

On the other hand Hazai (1986a: 126a) after listing references made to the Qipchaq – Kimek relation in oriental historical sources²⁰ concludes that a loose polity of Turkic tribes, including the Kimeks existed in West Siberian Steppes under the name Qipchaq²¹ in the 10th – 11th centuries and these tribes moved to the Russian steppes in the middle of the 11th century, becoming the dominant power of the area in 1064. On the Cuman – Qipchaq problem he suggests that the Cumans were a dominant tribe of the Qipchaqs and in the West were identified with the whole of the Qipchaq Confederacy. However he (1986b: 373a) also states that the Cumans' forefathers are the Shari²² people who were forced to migrate westwards at the beginning of the 11th century by the Quns, who were displaced by the Kitays. This westwards migration of the Sharis and the Quns brought these two tribes in contact with the Kimeks and the Qipchaqs, leading to the establishment of a new confederation. Hazai thinks that it must be this period, when the Shari was

²⁰ Ibn Xurdādbih mentions Qipchaqs and Kimeks as two separate peoples in the mid ninth century (de Goeje 1889: 31). Gardizi noting that the Kimeks were originally a branch of the Tatars (i.e. Mongols), places the Qipchaqs and the Imeks under them as two of their seven adopted, inferior tribes and locates them on the Irtysh (Martinez 1982: 120). However in *Hudūd al-Ālam* (Minorsky 1937: 101, 316-17), which is written in an earlier period (982 A.D.) reference is made to a later stage of the history of the Qipchaqs. They are located further west to the north of the Pechenegs. They are considered to be separated from the Kimeks, but it is also noted that their ruler was ruling on behalf of the Kimeks. Cahen – Deverdun – Holt (1986: 1107a) give a contrasting information stating that in the 10th century the Kimeks were regarded to be a branch of the Qipchaqs by the Arab geographers. On the other hand Bosworth (1986: 108a) ascribing to the adduced data regards Qipchaqs to have sprung from the Kimeks and sees this as the main significance of this remote people. Kashgari located the Yimek on the Irtysh as a branch of the Qipchaqs (Atalay 1985-86 v. 1: 325) but later he notes that the Qipchaqs regard themselves to be a separate people (Atalay 1985-86 v. 3: 29).

²¹ Marquart (1914: 137) states that this Qipchaq 'Kingdom' was established by people, who fled from Manchuria after the rise of the Jurchens (Chinese Kin Dynasty). For a detailed account of the Manchurian origins of the early Qipchaqs also see Pelliot 1920.

²² Hazai (1986b: 373a) thinks that the Shari people are identical with the Yellow Uighurs. Marvazi locates a group of Shari in the Sha-chou region noting that they came to the region fleeing from Islam (Minorsky 1942: 19). Minorsky (1942: 100) notes that this group of Sharis seems to be connected with the Yellow Uighurs of the Kan-su region. He also reports that a greater group of the Sharis migrated to the west. Hazai must be referring to this group.

given the name Cuman by the other Turkic tribes because of their physiognomy.

Pritsak (1982: 331) is in agreement with Hazai on that the name Cuman / Qun were given by other Turkic peoples. However he thinks that it was given by the Qipchaqs to their masters Kimeks,²³ who left the forest region and settled in the steppe. The Qipchaqs, who were a section of the Eastern Turks, were driven out of Mongolia by the Uighurs in 744 and settled in the steppes between the River Volga and Lake Issiq, where they became the neighbours of the Kimeks inhabiting the Irtysh Basin, who also came to the region in the second half of the ninth century from Manchuria²⁴ fleeing Kitays (Kitans or Qitans). The Kimeks incorporated the Qipchaqs into their confederacy as a right wing. However, the Qipchaqs, who had the strong

²³ Pritsak (1982: 331-332) regards the Kimeks to be a Proto-Mongolian people. He identifies them with the *K'umo* of the *K'umo Hsi*. The *K'umo Hsi* (the *Tatabi* of the Orkhon Inscriptions) together with the *Ch'i-tan* (*Kitay* or *Kitan*) formed the *Liang Fan* 'the two barbarians' of the Chinese sources. He states that the *K'umo Hsi* was formed of two peoples as well. He considers *K'umo* to be the Chinese version of the Mongolian tribal name *Quomay* and therefore a self-designation, while Kimek was the Turkic designation. He identifies the *Hsi* with the Qay people. The hypothesis that the Kimeks had Mongolian origins starts with Marquart (1914: 95-97) and is improved by Pelliot (1920: 150-51). However Kafesoğlu (1984: 186) objects to this hypothesis and accuses Western scholars with not being able to distinguish Turks from Mongolians culturally and racially. He emphasizes that the racial features of the Cumans had nothing to do with that of the Mongolians and they were closer to the white race. These racial features inspired Grønbech (1959: 24) to consider them to be a turkified Indo-European tribe probably from the Altai or Upper Yenisei. Togan (1970: 164) also attributes the physiognomical features of the Cuman - Qipchaqs to their contact with Indo - European peoples from very early times. Kafesoğlu (1984: 186) also states that there are no Mongolian elements in the language of the Cuman - Qipchaqs. However Poppe (1962: 331-345) has come up with some Mongolian loanwords, antedating the Mongolian invasion, in Codex Cumanicus. Even it is possible to put forth a Qipchaq < Mongolian shift as *g* > *w* (*v*). Additionally Pelliot (1944: 73-101) attributes the occasional loss of initial *q-* (*k-*) in some Turkic languages, Cuman - Qipchaq in particular, to the influence of Mongolic. However Halasi-Kun (1950: 45-61) regards this consonantal event to be an internal development of Turkic languages. Intriguingly his strongest argument is to do with the ethnonym Kimek / (Y)imek. He takes the existence of the Yimek form as a solid proof to his claim (1950: 51-52) as the *y-* prosthesis is a much earlier event of Turkic (Räsänen 1949: 137).

²⁴ The Ölberli clan of the Kimeks did not leave Manchuria at this stage and remained in the region until the nineties of the 11th century (Pritsak 1982: 339-340). A detailed account of the Ölberli clan is provided by Golden (1986: 5-29).

political and cultural traditions of the Turk Empire turkified the Kimeks²⁵, whom they called Cuman / Qun. After 1031, when the Uighur State was destroyed by the Tanguts in Kan-su, the leadership in Western China was assumed by the Mongolian Qay²⁶, who formerly formed the *K'umo Hsi* (Tatabi) in Manchuria together with the Kimeks. Following a series of unsuccessful confrontations with the Karakhanids, the Qay was pushed into the steppe triggering a chain of migrations. The Qays displaced the Qun or Cuman / Kimeks, who in turn pressured the Qipchaqs pushing them towards the land of the Oghuz / Uz / Torki, who in turn moved into the land of the Pechenegs in the southern Russian and Ukrainian Steppe region. The Qipchaqs appeared in the former Pecheneg Steppe as early as 1055 and conquered the region from the Uzes, giving their name to the steppe²⁷. But shortly afterwards the Qays also appeared in the former Pecheneg Steppe and took over the government centres from the Turkic Qipchaqs in the sixties of the 11th century. However in the nineties of the 11th century the *Ölberli* clan of Kimek / Cuman (Qun) origin left Manchuria for the steppes. After a short period of instability peace was secured in the Qipchaq Steppe around 1116 / 1117 and the *Ölberli* and Qay clans shared the power. The

²⁵ If we regard the Yimeks and the Kimeks to be the same people (or the former as a subdivision of the latter) Kashgari (Atalay 1985-86 v. 1: 30) notes that they were speaking only a Turkic language by the middle of the 11th century.

²⁶ Kashgari (Atalay 1985-86 v. 1: 28) mentions the Qay as well among the twenty tribes of the Turks. However he also notes that although they knew Turkish very well they had a separate tribal language (Atalay 1985-86 v. 1: 30), i.e. they were bilingual. Therefore we can assume that the Qay was turkified or at an advanced stage of the process of assimilation by the 11th century. For a detailed account on the Qay people see Eberhard 1947.

²⁷ Although Baihaqi reports Qipchaqs to be neighbours of Khwarezm in 1030 (Morley 1862: 91) and Kashgari (Atalay 1985-86 v. 1: 28) locates them second after the Pechenegs from the Byzantine realm, both Arat (1950: 714b) and Hazai (1986a: 126a) note that the first attestation of the name *Dasht-i Qipchaq* 'the Qipchaq Desert / Steppe' for the former *Mafāzat al-Ghuzz* mentioned by Istakhri (de Goeje 1870: 227-28), is in the *Diwān* of Nāsiri Khusrāw. Both Arat and Hazai refers to Browne (1902: 31) as their source. However such an entry does not exist in Browne neither does Khusrāw report anything on *Dasht-i Qipchaq*. The word Qipchaq exists in the *Diwān* of Khusrāw in two places (Taqavi 1304-1307: 102 and 329) and only in one occasion (p. 329 line 11) he mentions the Guzz and the Qipchaq living together around *Ceyhūn*, i.e. Jaxartes. The proof that the *Mafāzat al-Ghuzz* and the *Dasht-i Qipchaq* are the same place comes from Qazwini, who states in *Nuzhat-al-Qulūb* that the Qipchaq Desert is the same place as the Khazar Desert (Le Strange 1919: 230). The Old Rus' chroniclers also used the term *Pole Poloveckoe*, which is the exact translation of *Dasht-i Qipchaq*, to designate the Pontic Steppe (Pritsak 1982:340-41).

chief of the *Ölberli* clan became the supreme ruler and the head of the Qay clan his co-regent. After the steppe was taken from the Uzes a confederacy was established bordering Hungary, Byzantium, Rus' and China. This empire was divided into two by the Ural River and the Kimek²⁸ was constituting the eastern wing (Pritsak 1982: 336-340).

Although finding Pritsak's philological and historical arguments extremely complex and conjectural (1991: 143), Golden (1995-97: 101) notes that the Cuman – Qipchaqs have a very complicated ethno-genesis, which developed far from the horizons of the sedentary world, and involved a range of Inner Asian peoples. They were merged with other peoples on their way during their migration and were also joined by others, who left Inner Asia migrating westwards in the later periods. This complex process, which evolved over centuries, has resulted in a variety of names in different sources. In spite of the fact that he considers Pritsak's reconstruction as Proto-Mongolian K'umo-hsi > Turkic Kimek – Qay to be highly problematic, he notes that the Mongolian connection cannot be ignored. The chain migration caused by the instability and internecine strife in the Qitan / Liao Empire brought new tribal and ethnic elements in the Kimek Union entailing the ethno-political developments, evolving around the Qays, the Quns, the Sharis, the Kimeks and the Qipchaqs and giving birth to the Cuman – Qipchaq confederation (Golden 1995-97: 102-104).

Additionally Kljaštornyj (1988: 73-90) has identified the Qipchaqs with the Sir people of the Orkhon Inscriptions and the Hsieh (*siet) / Hsieh-yen-

²⁸ Pritsak (1982: 340) notes that the Kimek wing of the Qipchaq Confederation changed its name to Qangli during the Mongolian period. William of Rubruck clearly states that the Cumans, Qipchaqs and the Qangli were one people: "*Commani qui dicuntur Capchat*" "*Cangle quidam parentela Commanorum.*" (Golden 1991: 133). They are also mentioned by Carpini as *Cangiate* (Bosworth 1978: 542b). Golden (1992: 277-78) names this later period of the confederation as the Cuman – Qipchaq – Qangli Union and divides it into three subdivisions: the Cuman Confederation in the West, the Qipchaq – Qangli in Central Asia and the Qipchaqs in Western Siberia. Unlike other associated Turkic peoples the Qanglis are not mentioned by the Muslim geographers of the 9th – 10th centuries (Bosworth 1978: 542a), but Kashgari (Atalay 1985-86 v. 3: 379) notes 'Qangli' to be the name of a prominent Qipchaq. The Qanglis are repeatedly referred to in the sources pertinent to the century preceding the Mongol invasions. A great proportion of them were massacred by the Mongols as they were constituting a significant part of the Khwarezmian army. The remaining Qangli population melted into the Turkic hordes of the Mongols (Bosworth 1978: 542a-542b).

to of the Chinese sources. This hypothesis is found very appealing by Golden (1995-97:100-101) as well.

3. Tribal and Political Organisation of the Cuman – Qipchaqs

Regardless of all the complexity of its evolution the Cuman - Qipchaq Confederation is still regarded to be the successor and the heir of the Kimek Qaganate, but with a very important difference. The Qipchaqs unlike the Kimeks lacked the qaganal institution²⁹ and lived in a loose confederacy of tribes and clans (1995-97: 103). This nomadic confederacy, which stretched from the Danube to the steppes surrounding the Central Asian oasis cities in the south and into Western Siberia in the north, was divided into various geographically marked sub-confederations. These subdivisions of the Cuman – Qipchaq polity, which included Mongolic and Iranian elements as well, were the Central Asian – Kazakhstan Group, the Ural – Volga Group, the Don River Region Group, the Dnieper River Region Group and the Danubian Group (Golden 1991: 134). On the other hand Pritsak (1982: 342-368) claims establishing evidence for the existence of at least twelve groups, which namely are the Volga Group, the Don Group, the Donec' Group, the Left Bank of the Dnieper Group, the Dnieper Meadow group, the Azov Group, the Crimean Group, the Right Bank of the Dnieper Group, the Kiev – Korsun' / Xerson Group, the Bug Group, the Lukomor'e Group and the Danube Group, in Western Eurasia alone. Undoubtedly, the diversity³⁰ of the peoples constituting the Qipchaq union must have played an important role in their non-unified situation. Additionally it is possible that the influence of their sedentary neighbours, the Federation of the Eastern Slavic Principalities ruled by the Rjurikids had contributed to this statelessness. The involvement of the Cumans - Qipchaqs and the *Cherny Klobuki* 'Black Hoods'³¹ in the internal struggles of the Rjurikids as auxiliary forces,

²⁹ Golden (1992: 202-205) tries to explain the formation of the qaganal institution among the Kimeks with their involvement in the international fur trade, which required a sophisticated form of political organization.

³⁰ Archaeological sites on the Lower Volga confirms the multi-layered ethno-linguistic structure of the Cuman – Qipchaq Confederacy as the eastern groupings display more Mongoloid elements and the western groupings display a more Europoid character (Golden 1992: 278).

³¹ The *Cherny Klobuki* 'Black Hoods' were composed of the residues of the Ghuzz / Uzes / Torki, Pechenegs and lesser groups like the Berendei, Kui / Kovui, Turpei and Kaepichi

prevented any fraction of the dynasty from ascending over others. Consequently engagement of different Cuman – Qipchaq groups in the internecine strife of the dynasty as allies of the different branches of the Rjurikids hampered any centrifugal tendencies among them (Golden 1979-80: 296).

In the documents of the Old Rus' from the second half of the twelfth century, a distinction is made between the Cuman – Qipchaqs, who attended the conference with the princes of the Kievan and Perejaslav lands, and the ones, who did not, naming the latter the *Polovci Dikii* 'Wild Cumans'³² (Pritsak 1967: 1615). Scholars like Pritsak and Golden adopted this term and hence invented the name Non-wild Cumans for the former group. Pritsak regards the Middle Dnieper and the River Molochna to be the border between the two groups (1967: 1615) whereas Golden (1979-80: 297-98) notes that the Non-Wild Cumans were based on the Middle and Lower Dnieper whilst the 'wild' ones were based in the east along the Don and Donec' Rivers, ranging as north as the Rjazan' Region and to Tmutorokan in the south³³. This classification is a Kiev-centred perspective as the only Rus' faction, which the Wild Cumans did not enter into agreements with was the Kievan Princes and they had long and stable alliances with the other groups. However, when power in Kiev was seized by any of these groups the hostilities did not cease to exist as the *Cherny Klobuk* Confederation, which constituted the main auxiliary force of Kiev was in constant engagement with the Wild Cumans (Golden 1979-80: 297).

(Qay-opa/oba) (Golden 1979-80: 297). Some of the Uzes and Eastern Pecheneg tribes were absorbed by the Cuman – Qipchaqs (Rasonyi 1939: 404-05).

³² Golden (1979-80: 297) does not dismiss the possibility that this might be the Russian translation of a Cuman self designation. He argues that Cumans, who retreated to Georgia and the North Caucasian Steppes after their catastrophic defeat by Vladimir Monomax, might have used this name as an indication of their defiance of the Kievan Rus' – Non-wild Cuman symbiosis.

³³ Golden (1979-80: 298) identifies the Non-wild Cumans with "White Cumania" of al-Idrisi and with "*Comanorum Alborum terra*" of the medieval Hungaro-Latin sources, whereas the Wild Cumans with the "Black Cumania" of the former and the "*Nigrorum Comanorum terra*" of the latter. Pritsak (1967: 1623), who also touches on the issue of White Cumania, states that the tribal group constituting the western part of the general Cuman – Qipchaq system was called white as it was the lower ranking western, i.e. right, wing.

Despite the fact that Cuman – Qipchaqs did not have a centralised state, the traditional Turkic bipartite state structure was clearly observable among the Non-wild Cumans as they were divided into two groups. Both groups were based on the Middle and Lower Dnieper; the Burchevichi / Burchogli and the Ulashevichi / Ulashogli on the left bank and the Itogli / Itoba and Urusovichi / Urusoba on the right bank³⁴ (Golden 1979-80: 297-98). The Burchevichi and the Itogli were the two ruling clans of this group, however as the Cuman – Qipchaqs had an eastern orientation the one on the left bank, i.e. the Burchevichi was ranking higher than the one on the right bank, i.e. the Itogli (Pritsak 1967: 1621-22).

On the other hand the Wild Cumans were closely linked with the house of Jurij Dolgorukij, the Ol'govichi and the Davydovichi branches of the Rjurikids (Golden 1979-80: 298). The two ruling clans of the Wild Cumans were the Ölberli(g) and the Toqsoba, the former being ruled by the House of Bonjak / Böñek and the latter by the House of Sharuqanids. In the early thirteenth century the Rus' chronicles describes the Yurgi of the Sharuqanids as the greatest of all Cumans and was on the verge of ascending over all Cumans, but was killed at the Battle of Kalka, fighting against the invading Mongols (Golden 1991: 134). Contrastingly Pritsak (1982: 368-69) notes that the Sharuqanids were the ruling clan of the Ölberli / Olperljujevy and the Bonjakids of the Qay / Kajepichi (Kaj-opa)³⁵. He also reports that the 'wild' and the 'non-wild' all Cuman – Qipchaq groups were subject to these two supreme dynasties and this dual rule endured until the end of the Cuman – Qipchaq history. Therefore Old Rus' chroniclers reporting from the battle fields always recorded two Cuman commanders; in 1174 Konchak Sharukanevich and Kobjak Karlyevich, in 1185 Konchak Sharukanevich and Koza Burnovich, in 1222 Jutij Konchakovich and Danylo Kobjakovich.

³⁴ In the *Hypatian Chronicle* the ones based on the left bank are called the Perejaslav Polovtsians as they were bordering the Principality of Perejaslav and the ones on the right bank the Russian Polovtsians as they were bordering the Kievan Principality of the Russian region (Pritsak 1967: 1615-16).

³⁵ Golden (1992: 277-78) claims that the Qay did not join the Qipchaqs and appear to have been hostile towards them. He does not accept the connection established by Pritsak (1982: 335, 338-39) between the Ay-opa and the Kay-opa. He rather locates them under Rus' service and lists them among the peoples of the Cherny Klobuky (Golden 1979-80: 297).

The Cuman – Qipchaqs had three important political and economic centres and all three were positioned in the Sivers'kyj Donec' Basin, in the vicinity of present day Xarkiv. The supreme capital was Sharuqan (also known as Cheshuev) and the second-rank capitals were Balin in the east and Sugrov in the west. Additionally the port of Sudāq (Sugdaia) played an important role in the Cuman – Qipchaq economy as it was the centre of mutual trade between the Cuman – Qipchaqs and the Islamic lands, where Ukrainian and Russian slaves and furs were sold in return to imports from the Islamic countries (Pritsak 1982: 371).

The names of the Cuman – Qipchaq Tribes and the tribal groupings preserved in the Rus' and Mameluke sources are Ayopa, Badach, Barat / Beret / Baraq (?), Baya(w)ut, Burchogli (Rus'. Burchevichi, Hung. Borchol), Bzāngî (?), Chaghraq / Choghraq / Chaghrat, Chitey(ogli, Rus'. Chityevichi), Chirtan / Chortan / *Ozur Chortan (Hung. Chertan), Durut / Dört / Dörüt (?), Enchogli / *Ilanchuqli (Hung. Ilonchuk), It-oba, Qitan-opa, Knn (?), Kücheba / Kuchoba (Rus'. Kouchevichi), Küchet, Kor / Qor (Hung. Koor?), Qara Börüklü, Qol-oba / Qul-oba (Rus'. Kolobichi / Kulobichi), Qmngû / *Qumanlu (?), Qonghurogli (Hung. Kongur), Mekrüti / Bekrüti / Bekürte, Mingüzogli, Orungqu(t), Ölberli(g) / Ölperli(g) (Rus'. Olperlyueve / Olb'ri / Olberi, Chin. Yü-li-pai-li / Yü-li-pei-li, Lat. "reges Uilperitorum"), Ören / Uran, Pechene (< Pecheneg), (Chin.) Shan-mie Ku-ma-li, Targhil (Rus'. Targolove), Terter / Teriter-oba (Rus'. Tertrobichi), Toqsoba (Rus'. Toksobichi), Tg Yshqût (*Tagh Bashqurt?), Ulashogli (Rus'. Ulashevichi, Hung. Olaas), Urusoba (Rus'. Ourusoba), Yimek / Yemek (Rus'. Polovtsi Yemyakove), Yughur (< Uyghur) (Golden 1992: 278-79), Altun-opa, Arslan-opa, *Chenegir-apa / *Chengir-apa (Rus'. Chenegrepa), Tarew (?) (Golden 1995-97: 108-121)³⁶.

³⁶ Some of these names are clearly Mongolic, e.g. Qitan-opa < Qitañ, Orunqut < Mong. *oronggu* "small, brown-coloured gazelle", Ölberli(g) < Mong. *ölöbür* "ill, infirm" (Golden 1992: 279). For detail on each of these tribes see Golden 1995-97 and for a detailed history of the Ölberli clan including both before its absorption by the Kuman – Qipchaq Confederacy and the aftermath of the Mongol invasion see Golden 1986.

4. A Brief History of the Cuman – Qipchaq Confederacy

4.1. The Borders of the Cuman – Qipchaq Realm

After they pushed the Ghuzz / Uzes / Oghuz out of the Pontic Steppes around 1050-1060, the Cuman – Qipchaqs established a vast confederacy bordering Hungary, Byzantium and the Rus' lands in the west and China in the east.

The boundary between the Cuman - Qipchaq lands and the land of the Rus' was to the south of the region separating the forest zone from the steppe. It stretched from the Southern Ural Mountains, throughout the length of the Samara River, and continued along the upper and the middle courses of the Rivers Sura, Moksha, Vorona, Cna and the right bank of the River Pronia. After crossing the Kulikovo Steppe the border maintained its course along the Bystraja Sosna, Upper Sejm, Upper Psel, and from there to the south of Kursk and southeast of Vyr'. Then it stretched along the River Psel down to its mouth joining the Dnieper. The river-line Udaj-Psel-Goltov was the most active march between the Rus' and the Cuman – Qipchaqs. The region was fortified with walls by the former against the constant attacks of the latter. The frontier went from the south of the town of Perejaslavl' along the right bank of the Rivers Tjasmin, Upper Vys', Middle Boh, Dniester, and Prut stretching down to the Carpathian Mountains. In the south-western edge of the Rus' realm the border was in the region between Upper Prut and the mouth of the River Seret on the Dniester (Pritsak 1982: 340-41).

4.2. The Early Stages of the Cuman – Qipchaqs in the Pontic Steppe

The new tribal union, which came into existence as a result of disturbances in Manchuria (started in 1018) and chain migrations in its aftermath, established itself in Western Siberia in the early years of the forties of the 11th century, becoming the prevailing force in the Eurasian Steppes by the seventies of the same century (Golden 1992: 276).

The Qipchaqs are reported to cause disturbances at the frontiers of the Khwarezmshas as early as 1030's and are documented in the Rus' chronicles for the first time in 1055³⁷, when they appeared on the land of Perejaslavl' under a commander called Bolush, but left after they were offered a peace treaty by Prince Vsevolod. It is possible that this was a reconnaissance as

³⁷ Marquart (1914: 162) dates the appearance of the Quns in Europe between 1030 and 1049.

they returned in 1061, this time raiding and defeating Vsevolod (Golden 1992: 277).

The Cuman – Qipchaqs are reported to take part in the internal struggles of the Rus' Principalities as early as 1078, when they were called in by Oleg of the House of Ol'govichi against his foes (Golden 1979-80: 299). In the period between 1061 and 1120 the Cuman – Qipchaqs established strong economic ties with the Khwarezmshas and continuously raided the lands of the Rus' (the Perejaslavl Principality in particular), Byzantium and Hungary.

4.3. Temporary Setback

In 1068 they were defeated by combined Rus' forces under the Vladimir II Monomax (became Grand Prince of Kiev, 1113-1125). The Rus' campaigned into Cuman – Qipchaq lands in 1103 and a series of invasions followed in 1109, 1111, 1113 and 1116. This forced some Cuman – Qipchaqs under Sharuqanid Äträk / Ötrök to take refuge in Georgia, but Ötrök returned to the steppe after the death of Monomax, the Rus' unity disintegrated again and various contestants started to struggle for the Kievan Grand Principality (Golden 1992: 280).

4.4. Recovery

The disintegration of the Rus' unity once more left the initiative in the hands of the Cuman – Qipchaqs. Nomads constantly raided into Rus' lands, often as allies of different branches of the Rjurikids, but the Ol'govichi in particular. Occasionally Rus' forces campaigned into Cuman – Qipchaq territory with unimportant results. Cuman – Qipchaqs remained as the allies of the Ol'govichi until 1080, but the latter joined the other Rus' forces in this year in anti-Cuman campaigns. In 1171 Wild Cumans of Könchäk and non-Wild Cumans of Kobjak Karlyevich united under Könchäk and forayed into the Rus' in 1176 and 1179. Their involvement in internal Rus' struggles, with the invitation of the Ol'govichi once more, in 1180-81 led to a major Cuman – Qipchaq offensive in 1184 as some prominent Cuman – Qipchaq dignitaries were either killed or captured. The result of this assault was catastrophic for the nomads. Kobjak and his two sons, Izai Biljukovich, Sidvak of the Quloba (Kolobich), Bashkird and other major Cuman notables were taken prisoners.

The following year Könchäk brought a Muslim specialist in Greek fire in order to burn down Rus' cities, but the Rus' princes were warned by Rus'

merchants returning from the Cuman – Qipchaq realm. They surprised Kōnchäk by an attack and drove him back into the steppe capturing his youngest wife and the Muslim specialist. However, in the aftermath the forces of Igor' Svjatoslavich, the Ol'govichi prince of Novhorod-Sivers'kyj, were heavily defeated by a massive Cuman – Qipchaq force and the prince himself was captured. Yet Kōnchäk could not follow up on his victory as there was disagreement on the Cuman – Qipchaq side on where to strike next. It was impossible to agree on a common target as different Cuman – Qipchaq groups had longstanding alliances with various Rus' princes.

After 1180 the Ol'govichi intensified their aggression toward the Cuman – Qipchaqs as the Svjatoslav Vsevolodich was sitting on the Kievan throne (1176-1180, 1181-94). Consequently the Cuman – Qipchaqs changed their allegiance to the House of Monomashich from 1195 helping Rjurik Rostislavich to take Kiev and in 1203 Kōnchäk and Kobjak's son Daniil sacked Kiev. Kōnchäk's successors Kotjan and Somogur Sutoevichi remained as Rjurik's allies and became prominent figures in the history of the South-western Rus' and Hungary (Golden 1979-80: 299-309).

4.5. The Mongol Invasion and Destruction

By the time of the Mongol invasions the Ölberli tribe / clan had established itself as the leading tribe of the Cuman – Qipchaqs inhabiting the Volga – Ural mesopotamia (i.e. Eastern Qipchaqs/ Qanglis /? Black Cumania). The first contact between the Ölberli and the Mongol forces was in 1219 when the former provided sanctuary to the Merkit chieftain and army remnants, fleeing from the Mongols. The Ölberli forces were defeated but the Mongols did not remain and returned to their camps (Allsen 1983: 7-9).

The Mongols returned in the early years of the twenties of the 13th century and defeated joint Rus' – Cuman-Qipchaq forces at the Battle of Kalka in 1223³⁸. Major confrontations occurred between the Mongols and the Eastern Qipchaqs (Qanglis) in the early years of the 1220's, which resulted in the destruction of many Qipchaqs. Finally the Eastern Qipchaqs

³⁸ Mongol stratagem was able to persuade Cuman – Qipchaqs to break off from their Alan allies. As a result each of them was defeated separately. However the ties between the Rus' and the Cuman – Qipchaqs were too strong and Mongol proposals were turned down by the Russian princes (Pritsak 1982: 372-73).

were captured and they were incorporated into the Mongol armies (Allsen 1983: 10-14)

The Mongols renewed their incursions in order to bring the Volga region under control in 1229, causing a panic among the population. The Qipchaqs fled, taking refuge in the Bulghar lands and were followed by the Mongols resulting in the destruction of the Volga Bulgars. However not all of the population fled or submitted to the Mongols, but some of the Eastern Qipchaqs continued to resist under Bachman, an Ölberli notable. Soon Bachman became a symbol of anti-Mongol feelings and were joined by members of other Qipchaq tribes as well as Alans. Bachman remained to be a problem for the Mongols in the steppe until 1236, when he was crushed with the arrival of Mongol reinforcements with the aim of invading the Western Qipchaq lands permanently³⁹. In the 1240's the remaining Qipchaqs under Baltuchaq joined the armies of Mongke in the North Caucasus (Allsen 1983: 15-21) and the Cuman – Qipchaq Confederacy ceased to exist (Pritsak 1982: 373).

4.6. Aftermath of the Mongol Invasion

Mongol offensives caused a great devastation and chaos in the Volga – Ural region. Scores of the population were either slaughtered or sold into slavery and a great proportion of the remaining inhabitants dispersed in pursuit of refuge (Allsen 1983: 20-21). Karamanlioğlu (1962: 176) even claims the Mongol campaigns to be the reason for the disappearance of the Cuman – Qipchaqs as a separate people. The only Cuman – Qipchaq group, which was not affected by the disastrous consequences of the Mongol invasion, was the Crimean group as they were already sedentarized. They mingled with the other ethnic groups of the peninsula and turkified them establishing the bulk of the population of the Crimean Khanate (Kurat 1992: 99-100).

³⁹ For detailed information on the defeat and killing of Bachman see Bretschneider 1888: 310-12. The resistance of Bachman has been immortalised in the Kazan Tatar tale *Bačman häm anı ültürü turında xikäya* (Bachman and the Tale of his Killing), which is contained by the 17th century Kazan Tatar *Daftar-i Ćingiz-Näme* (Golden 1986:28-29). Additionally, the *Bushman / Busman* clan of the Bashkirs can be traced back to the followers of Bachman, who fled north after the death of their leader (Allsen 1983: 21).

4.6.1. Cuman – Qipchaqs in Hungary

In the early forties of the thirteenth century a group of Cuman – Qipchaqs⁴⁰ under the leadership of Kotjan (Kotjan Sutoevichi of the Rus' sources) of Terter-oba took refuge in Hungary (Pritsak 1982: 373)⁴¹. They converted to Christianity and were allowed by the Hungarian king to resettle there. However, this action provoked the Mongols as Kotjan fought against them before he fled and this constituted one of the main objectives of the Mongol campaigns into Hungary (Kurat 1992: 96-97). Rasonyi (1939: 412) reports on a second Cuman – Qipchaq migration into Hungary from the environs of Dniester, which occurred in 1470 during the reign of King Matyas.

The Cuman – Qipchaqs adapted to the Hungarian society without a difficulty and subsequently were able to play an important role in the history of the host nation⁴². This rather easy acceptance and adaptation was a result of the nature of nomadic societies, in which bilingualism was not regarded to be a problem⁴³ (Halasi-Kun 1986: 32).

There are two hypotheses on the settlement process of the Cuman – Qipchaqs in Hungary. The first group of scholars believe that in spite of giving up pastoral way of life, traditions of the nomadic winter residence survived until the second half of the 20th century in Kunsag⁴⁴. On the other

⁴⁰ According to Kurat (1992: 97) more than 40.000 horsemen. Vasary (2005: 65) repeats the same number as the population of all of the Cuman – Qipchaqs, who took refuge in Hungary. Can we assume that this Cuman – Qipchaq population was made up of males only?

⁴¹ Vasary (2005: 65) dates this event and the baptism of Kotjan by King Bela IV as 1239.

⁴² Cuman - Qipchaqs left everlasting imprints on the Hungarian society with their impact on its leading dynasties and policies.

⁴³ However, religion seems to be a vital criterion in the Hungarian society of the period since asylum was only granted after the Cuman – Qipchaqs converted to Christianity. On the other hand there is no doubt that this conversion was only superficial. In 1278 there was a preparation for a crusade on the Cuman – Qipchaqs of Hungary as they constituted a threat to the Christian identity of Hungary. This preparation forced Cuman – Qipchaq chiefs *Uzur*, *Alpar* and *Tulun* to come to an agreement with King Ladislas IV the Cuman, who was Kotjan's grandson from his maternal side, on re-organising Cuman – Qipchaq social life. They had to sedentarize and Christianize to a full extend. However, traces of their native religion still existed among them in the 15th century (Rasonyi 1939: 412).

⁴⁴ The two regions settled by Cuman – Qipchaqs in Hungary are Greater Cumania (Nagykunsag) and Lesser Cumania (Kiskunsag) (Golden 1991: 149). These two regions were situated in the middle of Hungary and constituted one third of the country (Rasonyi 1939: 412).

hand the second group of scholars claim the opposite, insisting on that the 15th and 16th century Cuman villages were exactly the same as contemporary Hungarian villages (Selmeczi 1976: 255-56).

4.6.2. Cuman – Qipchaqs in Bulgaria

Cuman – Qipchaqs started to resettle in Bulgaria in 1150's, and they led the Wallachian – Bulgarian revolt against the Byzantines, which resulted in the establishment of the second Bulgarian Kingdom in 1185⁴⁵ (Pritsak 1982: 373). However, there is no record of Cuman – Qipchaq settlement or migration in the Balkans in great numbers before 1237. The Cuman – Qipchaq presence in the region prior to this date was constituted of military leaders with their retinue. As a result of the major Mongol assault on Eastern Europe in 1236 a big wave of Cuman – Qipchaqs appeared on Bulgarian soil in the summer of 1237. The Bulgarian king Ivan Asen II, could not stop them and he had to let them march towards south through Bulgaria plundering and pillaging whole of Thrace as far as Hadrianoupolis. These same Cuman – Qipchaqs were requited by the Latins of Constantinople in 1240 and this is the last information on this group of Cuman – Qipchaqs (Vasary 2005: 63-65).

The second large wave of Cuman – Qipchaqs came in 1241, this time from the direction of Hungary. Kotjan's assassination⁴⁶ in Pest provoked Cuman – Qipchaqs and they started to plunder the countryside, moving southwards. After crossing the border into Bulgaria they settled in Vidin and Branichevo⁴⁷. The two Bulgarian boyar families, the Shishmans in Vidin and the Dormans in Branichevo, were from these Cuman – Qipchaqs (Vasary 2005: 65). It is beyond doubt that these two Cuman – Qipchaq waves must have caused havoc amongst the contemporary inhabitants of Bulgaria, but

⁴⁵ For detailed information on the Cuman – Qipchaq presence in the region prior to 1186 see Vasary 2005: 17-22.

⁴⁶ Presence of Cuman-speaking cavalymen (who were from the Cuman – Qipchaq groups incorporated into the Mongolian hordes) among Mongol captives supported Babenberg Fridrik's claims that Kotjan was a Mongol spy. Hungarians provoked by Gemen propaganda revolted and killed Kotjan. This caused Cuman – Qipchaqs to break off from the Hungarians leaving them alone against the Mongols at the battle of Mohi, where they were destroyed (Rasonyi 1939: 411).

⁴⁷ Rasonyi (1939: 411) notes that a great proportion of these Cuman – Qipchaqs returned to Hungary after the Mongols withdrew as King Bela IV, who was in urgent need of manpower against the threats of Babenberg Fridrik, invited them.

still the most important impact of the Cuman – Qipchaqs on the Bulgarian society is the first three dynasties of the Second Bulgar Kingdom from Cuman – Qipchaq origin: the Asens (1185-1280), the Terters (1280-1323) and the Shishmans (1323-1396)⁴⁸.

4.6.3. Cuman – Qipchaqs in Serbia

The appearance of Cuman – Qipchaqs in Serbia for the first time was in 1276 at Gacko⁴⁹ as the auxiliary forces of the Hungarian king Stephen V, who was supporting his son in law Stefan Dragutin⁵⁰ against his father King Stefan Urosh I (Vasary 2005: 100).

The second important appearance of the Cuman – Qipchaqs on the Serbian scene is with the destruction of the city of Zhidcha⁵¹ by them around 1292. The Cuman – Qipchaq forces, who entered Serbia as auxiliaries in the 1270's, remained in the region afterwards fighting on the sides of the different fractions of the Serbian internecine strife. Like any nomadic force they plundered and pillaged at will devastating the countryside and the city of Zhidcha received its share as well. The city remained in ruins for many years until it was renovated by King Stefan Urosh II sometime before 1309. However the city had never been able to recover fully (Vasary 2005: 100-101).

4.6.4. Cuman – Qipchaqs in Georgia

The first emergence of Cuman – Qipchaqs in Georgian history on a greater scale was in 1118, when Davit' II Aghashenebeli decided to call in the Cuman – Qipchaqs against the advancing Seljukids. A massive Cuman – Qipchaq population under the leadership of Sharukanid Äträk / Ötrök, who

⁴⁸ For detailed information on the Cuman – Qipchaq origins of the Asenovich dynasty see Vasary 2005: 38-42. For claims on the Wallachian or Bulgarian origins of the same dynasty see Vasary 2005: 34-38. For the origins of the Terterovich and Shishmanovich dynasties see Vasary 2005: 65-66. Rasonyi (1939: 422) adds *Eltimirs* as well to the list of Bulgarian dynasties from Cuman – Qipchaq origin.

⁴⁹ Gacko, today known as Gacko or Gatachko Polje, was an important commercial centre of the period, in Hercegovina on the Dubrovnik – Focha route (Vasary 2005: 100).

⁵⁰ Stefan Dragutin was married to King Stephen V's daughter Catherine, who was Cuman – Qipchaq from her maternal side. Catherine's mother Elisabeth was the daughter of the Cuman – Qipchaq chief Seyhan. After the death of King Stefan V, his son Ladislav IV the Cuman sat on the Hungarian throne and continued to support his brother-in-law Dragutin (Vasary 2005: 99-100).

⁵¹ Zhidcha had been the see of the Serbian Church until 1253, when it was transferred to Pec by Archbishop Arsenije.

was the father-in-law⁵² of the Georgian King, moved into Georgia as a result of this decision (Golden 1984: 57-58). This was a rather convenient situation for the Cuman – Qipchaqs too since the state of affairs was rather grim in the steppe as well (see section 4.3.). A population of 200-225,000 people with a 40,000 strong army moved into Georgia⁵³ (Golden 1984: 62), but as it is stated above Ötrök returned to the steppe after the death of Monomax. However, Ötrök's horde returned to Georgia to help the Georgian kings whenever they were needed (Golden 1984: 77-78).

A second wave of Cuman – Qipchaqs appeared in Georgia as a result of the Mongol assaults on the steppe. However, this time their request of land to settle in was refused by the Georgian King Giorgi IV Lasha, as there already was a surfeit of Cuman – Qipchaqs⁵⁴ in service. They moved to Ganja, but were not left unchecked by the Georgians. The first Georgian attempt to defeat this Cuman – Qipchaq group had failed, but they were defeated at the second time. Many of them were captured and sold into slavery. The remaining part broke into small bands and scattered (Golden 1984: 85).

The Cuman – Qipchaqs, which remained in Georgia were dispersed and settled in various places in small groups. This brought their rapid Christianization and Georgianization. Their assimilation was to an extent

⁵² King Davit' was married to Ötrök's daughter Guaranduxt. This must be her Georgian throne name as it is from Iranian origin. There is no information in the sources how this marriage came to be. But it is known that the Georgian kings had a long standing tradition of establishing marital bonds with significant groups of the North Caucasus with political reasons (Golden 1991: 148).

⁵³ The aim of the Georgian King by inviting the Cuman – Qipchaqs into Georgia was not only to check the Seljukids. Manpower was vital for devastated and depopulated areas of Georgia as a result of recurrent Turcoman incursions as well as for a force, which would be loyal to the Georgian throne against the troublesome aristocracy. Therefore Cuman – Qipchaqs were an essential need for the Georgian royalty against both the foreign and domestic enemies (Golden 1984: 59).

⁵⁴ Not all Cuman – Qipchaqs in the horde of Ötrök returned to the steppe with their leader. Some of their herds were captured or destroyed by the Rus' before they retreated to Georgia. Additionally they may have lost some more of their herds in the course of their flight. In both cases they became impoverished in nomadic standards and these economic circumstances dictated to some of the Ötrök's tribesmen to sedentarize and settle in Georgia. Moreover, as mounted warriors they occupied a privileged status in Georgia. Another group of Ötrök's tribesmen, who did not return to the steppe, migrated to Eastern Anatolia (Golden 1984: 71-72).

that, unlike the settlements in Hungary, they left no traces at all (Golden 1984: 63-64).

4.6.5. Cuman – Qipchaqs in Egypt and Syria

The Ayyubid rulers of Egypt and Syria started to import slaves originating from the Cuman – Qipchaq Steppe in the 12th century. This flow of Turkic slaves, who were called *Mamluks*, boosted during the reign of Sultan al-Malik as-Sālih (d. 1249) as he decided to establish an elite army⁵⁵ of them. However they seized the power as early as 1250 and secured their grasp over authority in Egypt and Syria with their victory over the Mongols at ‘Ain Jālūt⁵⁶.

They did away with their population disadvantage and ensured their existence by perpetuating the flow of Turkic and Circassian slaves into Egypt and Syria as they maintained good relations with the Golden Horde, which was established on the lands of the former Cuman – Qipchaq Confederacy. They ruled over Egypt and Syria until 1517, when they were conquered by the Ottomans (Pritsak 1982: 371-72). Cuman – Qipchaqs constituted a great proportion of the notables even during the Ottoman era (Kurat 1992: 99).

4.6.6. Cuman – Qipchaqs in India

In 1193 Delhi was captured by Qutb ad-Dīn Aybek, who was a Turkic gulam of Sultan Muhammad Ghuri, ruler of the Ghurid State and Aybek, establishing the Delhi Sultanate, started to rule the Indian realms of the Ghurid State after Sultan Muhammad was assassinated in 1206. The tribal affiliations of Sultan Aybek are unknown, but he was succeeded by a Cuman – Qipchaq, his son-on-law El-tutmish Ölberli. The presence of Turkish soldiery in Delhi was reinforced by refugees fleeing from Central Asia and Eastern Europe before the Mongols and they were transformed into a feudal bureaucracy by El-tutmish. His line⁵⁷ sat on the Delhi throne for some time

⁵⁵ Detailed information on this army can be found in Ayalon 1953a: 203-228; 1953b: 448-476; 1954: 57-90 and Latham 1969: 257-267.

⁵⁶ For a recent account of Mamluk conception of sultanate and its administrative structure see Levanoni 1994: 373-392.

⁵⁷ One of the most interesting events regarding El-tutmish's line is the ascension of his daughter Jalālat ad-Dīn Radiyya (1236-1240) to the Delhi throne. The rise of a woman to the throne is a clear indication to the preservation of the steppe culture. However, she was

but was replaced by another Ölberli line, that of al-Khaqan al-Mu'azzam Bahā'l-Haqq wa'l-Dîn Ulugh Khan Ghiyās ad-Dîn Balban (1266-1287). However, Balban's line did not survive long after him and was replaced by another Turkic dynasty, the Khaljīs, in 1290 (Golden 1986: 26-27).

5. *The Cuman – Qipchaq Language*

Reference is made to the (Cuman –) Qipchaq language in detail by Kasghari and he makes it clear that there was striking phonological similarities between Qipchaq Turkic and Oghuz Turkic, when compared to later periods (Atalay 1985-86 v. 1: 29-34). Karamanlıoğlu (1962: 177) explains this proximity with the very early stage of the formation of the Turkic languages and ascribes the later differences between the two branches to migration of Cuman – Qipchaqs and Oghuz / Turcomans into separate directions.

The language of the Qipchaq sources dating from the period between the thirteenth and sixteenth centuries are known as Middle Qipchaq and are written in three different scripts originating from two geographically and culturally distinctive regions of the world. Sources written in the Arabic script are from the Near East, where they came into being under the Mamluks. The second group including both the Roman and Armenian script originated from the Russian Steppes⁵⁸ (Berta 1998: 158). Interestingly none of the sources originating from the lands of the Cuman – Qipchaq Confederacy, i.e. the ones written in Roman and Armenian scripts, are left by the Qipchaqs themselves. It might be this fact that forced Golden (1986: 7) to come to the conclusion that there was no literacy among the Cuman – Qipchaqs. Indeed it is an intriguing fact that there is no evidence that the Cuman – Qipchaqs had used the Turkic Runic Script. On the other hand there is evidence that the Runic Script was used by the Kimeks (Golden 1992: 205), who had played an important role in the formation of the Cuman – Qipchaq ethno-genesis. Additionally Nemeth (1971: 1-3) notes that the Runiform inscriptions found at Nagy-Szent Miklos are written in an old dialect of the Qipchaq language and have either a Pecheneg or Qipchaq

deposed by the Turkic elite and replaced with her brother Bahrām Shāh, when she tried to neutralise the Turkic soldiery by making use of Tajik elements (Golden 1986: 27).

⁵⁸ Berta (1998: 158) also notes sources written in the Cyrillic script without giving any information on them. These also must be from the Russian steppes.

origin. Moreover, the Cuman – Qipchaq population, which fled to the Bulghar lands before the Mongols (see section 4.5.), Qipchaqized the local population causing the gradual extinction of the Bulghar language (Kurat 1992: 97). We know from the inscriptions left by these Bulghars that literacy existed among them. Therefore at least these Qipchaqizing populations should have transferred their literacy to the Qipchaq language. It is strange to assume that literacy existed in the two edges of the Cuman – Qipchaq world, whereas it was non-existent in the centre. It is possible that the lack of such sources is a result of mass-destruction during the turbulent years of the steppe. Indeed Golden (1992: 282) warns the scientific world to be prepared for such findings as a result of archaeological studies.

There is one universally known Middle Qipchaq source written in the Roman script. The so-called Codex Cumanicus, which is constituted of two parts and is thought to be put together for Italian traders and German missionaries⁵⁹. It is regarded to be a proof for the socially high status of the Cuman – Qipchaq language in the steppe at the time of its compilation (late 13th c. – first third of the 14th c.) (Berta 1998: 158). Additionally Ligeti (1981: 3) reports on a Coman Lord's Prayer together with a few other short prayers from Hungary, where the language survived until the end of the 18th century.

The language of the Middle Qipchaq sources written in the Armenian script is known as Armeno-Qipchaq. These sources are produced mainly in the 16th and 17th centuries by the descendants of an Armenian community from Crimea, who migrated to Ukraine and Poland (Berta 1998: 158). The identity of this community is a very controversial matter. It is an un-solved problem whether they are Qipchaqs, who adopted Armenian type of Christianity or Armenians, who adopted the Qipchaq language⁶⁰. The

⁵⁹ Vasary (1988: 268-69) notes that there is a big possibility that Orthodox parallels of Codex Cumanicus written in the Greek alphabet were compiled in Crimea as the existence of an Orthodox mission based in Sudaq and a thriving Orthodox Cuman – Qipchaq community has been proven by the information provided in the Sudaq synazarion. This community was absorbed by Greeks in the second half of the thirteenth century and it is possible that they became Greco-phone or at east bilingual at an earlier date (Vasary 1988: 270-71).

⁶⁰ It is a known fact that Armenians existed in Crimea in the 12th and 13th centuries. Halperin (2000: 234) notes that this colony was established by Armenians fleeing the Seljukid Turks. On the other hand majority of the population of the peninsula was constituted of Cuman – Qipchaqs (Clauson 1971: 7). Clauson rather convincingly puts forth with linguistic,

language is deeply penetrated by Polish and Ukrainian Slavonic both syntactically and lexically. However, bulk of the vocabulary and the whole of declension and conjugation are Qipchaq (Clauson 1971: 7). The language contains four layers of Turkic words (Old Turkic, Karakhanid, Khwarezmian and a small layer pure Turkic words exclusive to Armeno – Qipchaq), a very small layer of Mongolian words, a layer of Armenian vocabulary, which is mostly religious terminology, a very large component of Slavonic words, mainly Polish or Ukrainian. Additionally there is a large component of Persian words, which is controversial whether they entered Armeno – Qipchaq through Armenian or directly from Qipchaq. When the Armenian and Slavonic components of this language are removed the remaining part is the spoken Qipchaq language of the 12th and 13th centuries with the Persian loanwords, which entered the language through the written Khwarezmian language (Clauson 1971: 11-12). The Armeno – Qipchaq speakers lost their Turkic speech in the second half of the 17th century (Schütz 1966: 99).

Despite the fact that Golden (1992: 282) regards them to be acculturated, the Mamluk Qipchaqs of the Near East retained their Turkic language and a Turkic literature flourished under the patronage of Mamluk sultans. Although some Mamluk sultans could speak the Arabic language a great proportion of them were monolingual in Turkic. Consequently the Qipchaq language attained an important status as the language of the ruling class. Turkic dictionaries were compiled in order to facilitate the learning of the Turkic language, original Turkic works were written or translations were made from Arabic and Persian, and important Turkic works written in the other parts of the world were copied⁶¹. Accordingly a lively intellectual connection was established with different parts of the Turkic world and scholars from Turkestan and the Golden Horde were delivering lectures in the Madrasah of Cairo, which was established by Emir Soyurgatmish in the 14th century (Eckmann 1963: 304-05). However, the Qipchaq language

historical, sociological and religious proofs why Armeno – Qipchaq speakers should be regarded from Cuman – Qipchaq descent with small Armenian elements. However, Dachkevitch (1982) disputes fiercely every claim connecting Armeno – Qipchaq speakers to Turkic descent. Vasary (1988: 269) regards Dachkevitch's views to be extremist and notes that they should be discarded.

⁶¹ Some scholars classify the language of the steppe and the language of the Mamluks separately naming the former Cuman and the latter Qipchaq (Karamanlioğlu 1962: 177-78).

started to experience a gradual Oghuzification from the beginning of the 15th century and was replaced entirely by Anatolian Turkish at the end of the century (Eckmann 1964: 36)⁶².

5.1. Qipchaq Languages of Today

Cuman – Qipchaqs played an important role in the ethno-genesis of many Turkic peoples. Linguistically this has resulted in a group of modern Turkic languages, which are classified as the Qipchaq branch of the Turkic languages⁶³. The Turkic languages classified under this group are Kyrgyz, Kazakh, Karakalpak, Tatar, Bashkir, Nogai, Karaim, Balkar, Karachay and Kumyk. The latter four are regarded to be the closest languages to that of Codex Cumanicus (Golden 1984: 86).

⁶² For detailed information on the grammar of the language of Codex Cumanicus see Gabain 1959 43-79, on the grammar of Armeno – Qipchaq see Pritsak 1959: 81-7, on the syntax of the Qipchaq languages see Drimba 1973, and on the morphology of Middle Qipchaq see Berta 1996.

⁶³ Doerfer (1965: 121-127) saw a Qipchaq substrate even in Gagauz, which is a Western Oghuz language. Geographical location of the speakers of this language poses a possibility for this connection as modern Gagauzia lays in the Western Cumania of the medieval times.

BIBLIOGRAPHY

Allsen, Th. T., 1983. "Prelude to the Western Campaigns: Mongol Military Operations in the Volga – Ural Region, 1217-1237." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 3: 5-24.

Arat, R. R., 1946. *Kutadgu Bilig I, Metin*. Istanbul.

Arat, R. R., 1950. "Kıpçak." In *İslam Ansiklopedisi* 6. Istanbul. Pp. 713a-717b.

Atalay, Besim, 1985-86. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I-IV*. Ankara.

Ayalon, David, 1953a. "Studies on the Structure of the Mamluk Army I." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 15: 203-228.

Ayalon, David, 1953b. "Studies on the Structure of the Mamluk Army II." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 15: 448-476.

Ayalon, David, 1954. "Studies on the Structure of the Mamluk Army III." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 16: 57-90.

Bang, Wilhelm, 1912. "Über das Rätsel des Codex Cumanicus." *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*. 12: 334-353.

Berta, Arpad, 1998. "Middle Kipchak." In Johanson, L. & E. A. Csato, eds., *The Turkic Languages*. London and New York. Pp. 158-165.

Berta, Arpad, 1996. *Deverbale Wortbildung im Mittelkiptschakisch-Türkischen*. Wiesbaden.

Bosworth, C. E., 1978. "Kanghli." In *The Encyclopaedia of Islam* 4. Leiden. Pp. 542a-542b.

Bosworth, C. E., 1986. "Kimäk." In *The Encyclopaedia of Islam* 5. Leiden. Pp. 107b-108a.

Bretschneider, E., 1888. *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources I*. London.

Browne, Edward G., 1902. *A Literary History of Persia*. London.

Cahen, Cl. – G. Deverdun – P. M. Holt, 1986. "Ghuzz." In *The Encyclopaedia of Islam* 2. Leiden. Pp 1106b-1111a.

Clauson, Sir Gerard, 1971. "Armeno-Qipčaq." *Rocznik Orientalistyczny*. 34: 7-13.

Clauson, Sir Gerard, 1972. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford.

Czegledy, K., 1983. "From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 3: 25-125.

Dashkevych, Ya. R., 1982. "Who are Armeno-Kipchaks?" *Revue des Études Arméniennes*. N.S. 16: 357-416.

De Goeje, M. J., 1870. *Viae Regnorum Descriptio Ditionis Muslimanicae. Auctore Abu Ishāk al-Fārisī al-Istakhtrī*. Leiden.

De Goeje, M. J., 1889. *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik. Auctore Abu 'l-Kāsim Obaidallah ibn Abdallah ibn Xurdādhbeh et Excerpta e Kitāb al-Kharādj Auctore Kudāma ibn Dja'far*. Leiden.

Doerfer, Gerhard, 1965. "Zur kiptschakischen Schicht des Gagausischen." *Central Asiatic Journal*. 10: 121-127.

Drimba, Vladimir, 1973. *Syntaxe Comane*. Leiden.

Eberhard, Wolfram, 1942. *Çin'in Şimal Komşuları*. Ankara.

Eberhard, Wolfram, 1947. "Sinilogische Bemerkungen über den Stamm der Kay." *Monumenta Serica*. 12: 204-223.

Eckmann, Janos, 1963. "The Mamluk-Kipchak Literature." *Central Asiatic Journal*. 8: 304-319.

Eckmann, Janos, 1964. "Memluk Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair." *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*. 35-41.

Frye, Richard N., 1996. *The Heritage of Central Asia. From Antiquity to the Turkish Expansion*. Princeton.

Gabain, A. von, 1959. "Die Sprache des Codex Cumanicus." In J. Deny et al., eds., *Philologiae Turcicae Fundamenta I*. Wiesbaden. Pp. 46-73.

Golden, Peter, B., 1979-1980. "The Polovci Dikii." *Harvard Ukrainian Studies*. 3/4: 296-309.

Golden, Peter B., 1984. "Cumanica I: The Qipchaqs in Georgia." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 4: 45-87.

Golden, Peter B., 1986. "Cumanica II: The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 6: 5-29.

Golden, Peter B., 1991. "The Qipčaq of Medieval Eurasia: An Example of Stateless Adaptation in the Steppes." In Seaman, G. & D. Marks, eds., *Rulers from the Steppe: State formation on the Eurasian Periphery*. Los Angeles. Pp. 132-157.

Golden, Peter B., 1992. *An Introduction to the History of Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden.

Golden, Peter B., 1995-97. "Cumanica IV: The Tribes of the Cuman – Qipčaq." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 9: 99-122.

Grønbech, Kaare, 1959. "The Steppe Region in World History II." *Acta Orientalia Copenhagen*. 24: 15-28.

Halasi-Kun, T., 1950. "Orta-Kıpçakça q-, k- > 0 Meselesi." In Eren, H. & T. Halasi-Kun, eds., *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I*. Ankara. Pp. 45-61.

Halasi-Kun, T., 1986. "Some Thoughts on Hungaro-Turkic Affinity." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 6: 31-39.

Halperin, Charles J., 2000. "The Kipchak Connection: The Ilkhans, the Mamluks and Ayn Jalut." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 63: 229-245.

Hazai, G., 1986a. "Kıpçak." In *The Encyclopaedia of Islam* 5. Leiden. Pp. 125b-126b.

Hazai, G., 1986b. "Kumān." In *The Encyclopaedia of Islam* 5. Leiden. Pp. 373a-373b.

Kafesoğlu, İbrahim, 1984. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul.

Karamanlioğlu, Ali Fehmi, 1962. "Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 12: 175-184.

Kirzioğlu, Fahrettin, 1992. *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*. Ankara.

Kljaštornyj, S. G., 1988. "Die Kiptschaken auf den runischen Denkmälern." *Central Asiatic Journal*. 32: 73-90.

Kurat, Akdes Nimet, 1992. *IV. – XVIII. Yüzyillarda Karadenizin Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara.

Latham, J. D., 1969. "Notes on Mamluk Horse-Archers." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 32: 257-267.

Le Strange, G., 1919. *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb Composed by Hamd-Allâh Mustavfî of Qazwîn in 740 (1340)*. Leiden.

Levanoni, Amalia, 1994. "The Mamluk Conception of the Sultanate." *International Journal of Middle East Studies*. 26: 373-392.

Ligeti, Louis, 1981. "Prolegomena to the Codex Cumanicus." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 35: 1-54.

Marquart, J., 1914. "Über das Volkstum der Komanen." In Bang, W. & J. Marquart, *Osttürkische Dialektstudien*. Berlin. Pp. 25-238.

Martinez, A. P., 1982. "Gardîzî's Two Chapters on the Turks." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 2: 109-217.

Minorsky, V., 1937. *Hudûd al-Âlam 'The Regions of the World'. A Persian Geography 372 A.H. – 982 A.D.* Oxford.

Minorsky, V., 1942. *Sharaf al-Zamân Tâhir Marvazî on China, the Turks and India*. London.

Morley, W. H., 1862. *The Tārîkh-i Baihaki Containing the Life of masoud, Son of Sultan Mahmud of Ghaznin. Being the 7th, 8th, 9th and Part of the 6th and 10th vols. Of the Tārîkh-i âl-i Sabuktakeen by Abu'l Fazl al-Baihaqi*. Calcutta.

Nemeth, J., 1971. "The Runiform Inscriptions from Nagy-Szent-Miklos and the Runiform Scripts of Eastern Europe." *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 21: 1-52.

Pellot, Paul, 1920. "À Propos des Comans." *Journal Asiatique, series XI*. 15: 125-185.

Pelliot, Paul, 1930. "Sur la Légende d'Uruz-Khan en Écriture Ouigoure." *T'oung Pao Archives*. 27: 247-358.

Pellot, Paul, 1944. "Les Formes avec et Sans q- (k-) Initial en Turc et en Mongol." *T'oung Pao Archives*. 39: 73-101.

Poppe, N., 1962. "Die mongolischen Lehnwörter im Komanischen." In *Nemeth Armağanı*. Ankara. Pp. 331-345.

Pritsak, Omeljan, 1959. "Armenisch-Kiptschakisch." In J. Deny et al., eds., *Philologiae Turcicae Fundamenta I*. Wiesbaden. Pp. 81-87.

Pritsak, Omeljan, 1967. "Non-'Wild' Polovtsians." In *To Honour Roman Jakobson* 2. The Hague – Paris. Pp. 1615-1623.

Pritsak, Omeljan, 1968. "Two Migratory Movements in Eurasian Steppe in the 9th-11th Centuries." In *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists, New Delhi 1946*, v. 2. New Delhi. Pp. 157-163.

Pritsak, Omeljan, 1982. "The Polovcians and Rus'." *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. 2: 321-380.

Ramstedt, G. J., 1913. "Zwie uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei." *Journal de la Société Finno-ougrienne*. 30: 10-63.

Räsänen, Martti, 1949. *Materialen zur Lautgeschichte der türkischen Sprachen*. Helsinki.

Rasonyi, Laszlo, 1939. "Tuna Havzasında Kumanlar." *Türk Tarih Kurumu Belleten*. 3: 403-422.

Schütz, E., 1966. "Re-Armenisation and Lexicon from Armeno – Kipchak Back to Armenian." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 19: 99-115.

Selmeczi, L., 1976. "The settlement Structure of the Cumanian Settlers in the Nagyunsag." In Kaldy-Nagy, Gy., ed., *Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Nemeth*. Budapest. Pp. 255-262.

Taqavî, Nasrallâh, ed., 1304-1307 A.H. *Dîvân... Nâsir-i Khusrav. Persian Text*.

Tietze, A., 1966. *The Koman Riddles and Turkic Folklore*. Berkeley – Los Angeles.

Togan, A. Zeki Velidi, 1970. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. 2nd Edition. Istanbul.

Vasary, Istvan, 1988. "Orthodox Christian Qumans and Tatars of the Crimea in the 13th – 14th Centuries." *Central Asiatic Journal*. 32: 260-271.

Vasary, Istvan, 2005. *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185-1365*. Cambridge.

Yu, Ying-shih, 1990. "The Hsiung-nu." In Sinor, Denis, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge. Pp. 118-150.

FUZÛLÎ'NİN LEYLÂ VE MECNÛN MESNEVİSİ İLE KIBRIS TÜRK HALK EDEBİYATINDAKİ MAHMUT VE LEYLA İSİMLİ HALK HİKÂYESİ'NİN ŞEKİL VE MUHTEVA BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Zeki AKÇAM¹, Ayşegül AKÇAM²

ÖZET

Bu makalede, Klâsik Türk Edebiyatı'nda mesnevi geleneği ve bu geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan en ünlü aşk mesnevisi “Leyla ve Mecnûn”un Fuzûlî tarafından yazılan varyantı ve Kıbrıs Türk Halk Edebiyatı sahasında 12.02.1998 yılında, işi çiftçilik, yaşı 65 olan Osman Refik'den; araştırmacı Zeki Akçam tarafından derlenen "Mahmut ile Leyla" isimli halk hikâyesi *şekil ve muhteva* bakımından karşılaştırılmıştır.

ANAHTAR KELİMELELER: Klâsik Türk Edebiyatı, Kıbrıs Türk Edebiyatı, Aşk Hikâyeleri, Leyla ve Mecnûn, Mahmut ile Leyla.

ABSTRACT

In this article, a comparative study was performed on the famous love poem of “Leyla and Majnun” written by Fuzuli with the folk tale of “Mahmud and Leyla”. The source of the folk tale is Osman Refik who was 65 years old when the tale was collected by Zeki Akcam in 12 February 1998. The comparison between the poem and the tale has been made in terms of form and content.

¹ KKTC, GİRNE Amerikan Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü, okutman.

² KKTC, YAKIN DOĞU Üniversitesi, Bilgisayar Teknolojileri Öğretmenliği Bölümü, okutman.

Key Words: Classical Turkish Literature, Cyprus Turkish Literature, Love Story, Leyla and Majnun, Mahmud and Leyla.

GİRİŞ

Klâsik Türk Edebiyatı, İslâm dininin Türkler tarafından kabul edilmesiyle birlikte Türk edebiyatı sahasında kendini göstermiştir. İslâm dini, Emevi halifesi I. Velid zamanında (705-715) Türk ülkelerine girdi. Basra valisi Hacâc'ın genel yönetiminde, Kuteybe B. Müslim'in kumandasındaki Horasan birlikleri, Buhârâ, Semerkant, Hârezm (bugünkü Hive), Fergana ve Taşkent'i zabtettiler (91/710). Yeni din VIII. ve IX. yüzyıllarda Orta-Asya Türkleri arasında yayıldı.³ Türkler İslâm dinini kabul etmekte pek zorlanmamışlardır. Bugünkü bilgilerimize göre müslüman olan Türkler'in yavaş yavaş İslâm kültürüne girmesinde Araplar'dan çok İranlılar'ın etkisi ile olmuştur. Başka deyişle, İslâm kültürü, ortak İslâm edebiyatının şekil ve tekniği, zevki, hayat görüşü, temaları, motifleri, Türkler'den önce müslüman olarak bir İslâmî edebiyat geliştiren İranlılar'ın aracılığı ile Türk edebiyatına girmiştir. Dolayısıyla Klâsik Türk Edebiyatı bize başta İranlılar olmak üzere, Arapların tesiriyle geçmiştir. Bu saha hadis, akaid, fıkıh, kelim, tefsir, siyer ve kıssas, İslâm tarihi, İran mitolojisi, Türk tarihi ve milli kültür unsurları (gelenek ve görenekler), dil malzemesi (deyimler, atasözleri, halk söyleyişleri ve edebi dili yapan bütün unsurlar) gibi kaynaklardan beslenmiştir⁴. Bu saha İslâm dinine bağlı olarak gelişmiştir. Özellikle Kur'an'da geçen bazı kıssaların mesnevi nazım şekli ile edebiyatımızda önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz. Bu ve buna benzer uzun aşk hikâyeleri, İslâm dinini öğretici didaktik eserler mesnevilerde kendine yer bulmuştur. Özellikle halk edebiyatı ile birlikte klasik Türk edebiyatının da ortaya çıkması ile birlikte her iki saha da birbirine paralel bir şekilde büyük etkileşimler ile ilerlemişlerdir. Böylece her iki saha yer yer birbirlerine olay örgüleri, deyim, atasözü, vezin vb. unsurları ödünç vermişlerdir. Biz de bu fikirden hareketle halk hikayelerinde

³ Büyük Türk Klâsikleri, "Divan Edebiyatına Giriş", s. 221.

² a.g.e., s. 221.

⁴ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1994, s. 16-17.

oldukça önemli bir yere sahip olan Leylâ ile Mecnûn'un Kıbrıs varyantını konu ve şekil bakımından karşılaştırmaya çalışacağız.

Halk Hikâyesi ve Halk Hikâyesi Söyleme Geleneği

Halk hikâyesi söyleme geleneği halk arasında oldukça yaygındır. Bu geleneğin ilk mahsulü ve geçiş dönemi eseri Dede Korkut Hikâyeleri'dir. Halk hikâyeleri daha ziyade ozanlar ve meddahlar tarafından icra edilmektedir. Uzun kış gecelerinde ve halkın toplu olarak bir araya geldiği mekânlarda saatlerce halk hikâyesi anlatan aşıklar dinlenmekteydi. Halk hikâyesi; "Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup; aşk, kahramanlık, vb. gibi konuları işleyen; kaynağı Türk, Arap-İslâm ve Hint-İran olan büyük ölçüde aşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım nesir karışımı anlatımlardır"⁵.

Edebiyatımızda sık sık kullandığımız bu terimi üç grupta değerlendirebiliriz.

1. **Klâsik Hikâyeler:** Divan Edebiyatı nazım şekillerinden mesnevi tarzı ile yazılmış ve bir olaya dayalı eserler.
2. **Modern Hikâyeler:** Kişileri, olayları, zamanı ve mekânı belli olan tahkiyevî eserler. Bunlar genellikle kısa metinlerdir.
3. **Halk Hikâyeleri:** Üzerinde durduğumuz hikâyelerdir. Diğerlerinden ayıran en önemli özelliği nazım, nesir karışık olması ve bazılarının ilk söyleyenlerinin belli olmasıdır.

Yukarıda mesnevi ve halk hikâyesi türlerinin şekil ile muhtevası hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Bu bağlamda Leylâ vü Mecnûn mesnevisi ile Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde derlenen Mahmut ile Leyla⁶ isimli halk hikâyesini karşılaştırmaya çalışacağız. Çünkü Halk Edebiyatı sahasında görülen Leylâ ile Mecnûn isimli hikâyenin Klasik Türk Edebiyatı'nda aynı adı taşıyan eserden ve Fuzûlî'nin yazmış olduğu varyanttan ortaya çıktığı sanılmaktadır.

⁵ Alptekin, Ali Berat, **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2002, s. 18.

⁶ Adı geçen metnin tamamı, Akçam, Zeki: (2008), "*Leylâ ile Mecnûn İsimli Halk Hikâyesinin Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Derlenen "Mahmut ile Leyla" Varyantı Üzerine Bazı Tespitler*, Türk Dil ve Kültürünün En Eski Dönemleri ve Kıbrıs'a Ulaşması Bugünkü Durumu Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri (23-25 Mayıs 2005), GİRNE Amerikan Üniversitesi, GİRNE Şubat 2008, s. 172-179, adlı kitapta yayınlanmıştır.

A. ŞEKİL BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMA

• Fuzûlî'nin eseri, üç rubai ve mensur bir önsözle başlıyor. Sırasıyla Arapça ve Farsça karışık bir münacaat, tevhid, ikinci bir münacaat, kendine hitab, na't, miraciye, Peygamberi Öven Arapça, Farsça ve Türkçe karışık bir kasideden sonra, sakiye hitap girişiyle değerinin bilinmediğinden ve "sakinâme" başlığı altında takdirsizlikten şikâyet ediyor, yine sakiye hitap girişiyle kendini, sonra Kanunî'yi övüyor. Ardından sebab-i nazm-ı kitab başlıklı manzume ile Veys Bey için yazdığı manzumeden sonra hikâyeye giriş yapıyor.

- Mahmut İle Leyla isimli halk hikâyemiz ise "Vaktiyle Orta Anadolu'da bir padişah vardı. O zaman adı şanı ile tanınmış bir şahsiyetti. Evlat olarak yalnız tek bir oğulları olmuştu. Oğlana Mahmut ismini verdiler" şeklinde mensur bir giriş ile başlamaktadır. Mesnevideki gibi münacaat, na't gibi manzum bölümler yoktur.
- Fuzûlî'nin eserinde küçük ve kitabı yazma amacını belirten mensur bir bölüm vardır. Hikâye beyit birimi ile yazılmış olup toplam 3096 beyittir. Aruz vezniyle yazılan hikâye manzumdur. Her beyit her ne kadar da kendi arasında anlamlı olsa da birbirleriyle bağlantılıdır.
- Mahmut ile Leyla isimli halk hikâyemiz manzum ve mensurdur. Halk hikâyemiz mensur bir giriş ile başlamaktadır. Bu girişin ve olayların anlatılmaya başlandığı mensur bölümden sonra Mahmut'un Leyla için söylemiş olduğu manzum kısım gelmektedir.

• Aldı Oğlan

Kız sen bu diyara nereden geldin,
Beni hançerleyip kalbimi deldin,
Aşkına tutuldum yandım kül oldum,
Beni hançerleyip bağrımı deldin.

Bu dörtlükten sonra Leyla ile Mahmut'un manzum bir bölümle karşılıklı konuştuğunu görmekteyiz.

-Aldı Kız-

Habeşistan' dadır benim mekanım, Aşkınla doludur benim her yanım,
Ben seni gördükçe her an yanarım, İsmi söyle de bileyim canım.

- Aldı Oğlan -

Ben sana söyleyim Mahmud' tur adım, Olgun bir kuş gibi kırık kanadım,
İsmi söyle ben de bileyim,

Aşkınla doluyum çıkar feryadım.

-Aldı Kız-

Ben seni sevmiştim Mahmut ezelden, Leyla vazgeçer mi böyle güzelden,
Sarılıp sevişmedir bu sevdanın sonu,

Sanki yağurdular seni şekerden.

Leylâ ile Mahmut'un genellikle manzum kısımlarda birbirleriyle konuştuklarını görmekteyiz. Bunun yanında mensur kısımlarda da karşılıklı konuşmalar geçmektedir. Karşılıklı konuşmalar oldukça sadedir. Mensur kısımların dışında Mahmut ile Leylâ hikâyesi 30 dörtlükten oluşmaktadır. Dörtlükler 11'li hece ölçüsü ile yazılmış olup uyakları bazen düzenli bazen ise düzensizdir. Düzenli oldukları zaman şu şekilde kafiyelenmektedirler:

-a	-c
-a	-c
-a	-c
-b	-b

Dörtlük sayılarında belli bir düzen yoktur. Bazen tek bir dörtlükten oluşan manzum kısımlar, genellikle 3-4-5 dörtlük arasında değişmektedir.

• Fuzûlî'nin Leylâ ile Mecnûn'da beyitlerin arasında yer yer gazel ve münacaatlara rastlamaktayız. Tıpkı Leylâ ile Mecnûn'un çölde karşılaşp birbirlerini tanımadıklarını beyan edip tanımaya çalıştıkları kısımda:

Leylâ'nın:

Ey kılan şeyda meni menden bu istiğna nedür Nice sormazsen ki ahval-i
dil-i şeyda nedür

Beyitli gazel ile cevap vermesi sanırsız bu bahse iyi bir örnek olacaktır.

• Leylâ ile Mahmut isimli halk hikâyemizin sonu mensur bir kısımla bitmektedir.

• Mesnevimizin ise sonuna Fuzûlî "Tamam-ı Sühan" başlıklı bir manzume eklemiştir. Bu manzumede felekten şikâyet eden Fuzûlî mesnevinin sonunu istediği şekilde bitirmesinin nedenlerini ifade etmektedir.

A. MUHTEVA BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMA

• Fuzûlî'nin mesnevisinin başlangıcında, kabilenin başkanı oğlu olmadığı için üzgündür. Allah'a yalvarır, adaklar adar; her çareye başvurur. Nihayet bir oğlu olur ancak bu çocuk doğar doğmaz ağlamaya başlar ve hiç susmaz. Çocuğa Kays adını verirler.

- Mahmut ile Leyla'da ise tanınmış bir padişahın tek oğlu olarak doğar.
- Mesnevide on yaşına giren Kays sünnet ettirilerek okula verilir. Okulda kızlar da vardır. Bir saf kız bir saf oğlan oturmaktadır,
- Mahmut ile Leyla'da ise okul çağına gelen Mahmut ilk ve orta öğrenimini bitirdikten sonra yüksek tahsile gönderilir. Saray etrafında eğitim alan Mahmut babasının ve tahtın tek varisidir. Bu yüzden sürekli olarak özel eğitim almıştır.

Aşıkların Birbirleri ile Tanışması

- Mesnevimizde, Kays Leylâyı görünce şevk ile dertlenerek kendinden geçer. Leylâ'da onu okulda görünce kendinden geçer. Birbirlerini gören Kays ile Leylâ sürekli olarak birlikte zaman geçirmeye başlarlar. Okuldan ayrıldıktan sonra dahi onu görmek için türlü yalanlar uydurur.
- Mahmut ile Leylâ'da ise saz çalmayı öğrenen Mahmut bir yaz tatili sırasında romantik düşüncelere dalmıştır. Kız sevmek ve aşık olmak istemektedir. Saraylarının karşısında Habeşistan'dan gelen zengin bir tüccar oturmaktadır. Bu tüccarın Leyla isimli bir kızı vardır. Bu kız Mahmud'u çileden çıkartmaktadır. Mahmut her gün sazını alıp kız için türküler söylemektedir. Kız Mahmut'un saz çalmasını tebessümle seyretmektedir. Yine bir akşamüstü kız bahçelerinde gülleri toplamak için bahçeye iner. Bunu fırsat bilen Mahmut onun yanına gider, iki genç burada birbirlerine aşık olurlar, iki aşık burada bir daha ayrılmayacaklarına dair yemin ederler. Oğlan ve kız birbirlerine nişan için yüzük ve bilezik verirler.

Aşıklarının Onay Görmemesi

- Mesnevide Kays ile Leylâ'nın görüşüğünü öğrenen Leyla'nın annesi kızına, bu beraberlik için kızar ve onu okula göndermez.
- Mahmut ile Leyla'da ise durumu yaşlı kadından öğrenen Padişah, oğlunu bir tüccarın kızına yakıştırmaz. Bunu duyan tüccar kızım yanına alarak memlekete döner. Leyla'yı göremeyen Mahmut hasretinden duramaz ve onun oturduğu konağa gider ancak kimse yoktur. Çok üzülen Mahmut eline sazi olarak hasret dolu dörtlükler okur.

Aldılar elimden nazlı Leyla' yı,
Koydular başıma bin bir belayı,
Leyla'yla kavuşmak nasib olmazsa,

Yesin de ölümü ormanda ayı,
Aşık oldum Leyla'm yürekten sana,
Kaçtın da bak neler getirdin bana,
Gece gündüz ağlar dağlar gezerim,
Yandı da yüreğim, döndü pür yana,

Ben bir mecnun gibi dağda gezerim, Aşkınla yüreğim dağlar ezerim,
Gündüz hayalimde gece rüyamda,
Kavuşmamız vakti her an beklerim.

Leyla'nın aşkından gül gibi soldum,
Aşkına tutulup sararıp soldum,
O elmas yanağına buse kondurdum,
Leyla'm ta yürekten sana vuruldum.

Leyla' m ceylan gördüm kalemdir kaşın,
Daha şimdi on beş oluyor yaşın,
Benim kimsem yok nede kardaşım,
Leyla' m hayatımda sensin yoldaşım.

Dumanlar бүрүдү dağların başım, Durmadan akıyor gözümün yaşı,
Benim kimsem yoktur nede kardaşım, Arayıp bulacam benim yoldaşım.

Mahmut ile Mecnûn'un Yollara Düşmesi

• Mesnevide, Leyla'yı görmek ümidi ile arkadaşlarıyla dolaşmaya çıkan Kays, Leyla'yı görünce düşüp bayılır. Aynı şekilde fenalaşan Leyla da bayılır. Leyla hemen arkadaşları tarafından yerden kaldırılarak götürülür. Ayıldığı zaman Leyla'yı göremeyen Mecnûn kahrından gömleğini yırtarak feryad etmeye başlar. Ümitsizliğe düşen Mecnûn kendisini sahrada bulur.

• Mahmut ile Leylâ'da ise Leyla'yı konakta bulamayan Mahmut babasına sitem eder. Ancak babası ona vezirin kızını düşündüğünü söyler. Mahmut ise parada ve mevkide gözünün olmadığını ifade ederek saraydan kendisine bir at ve yetecek kadar yiyecek aldıktan sonra ayrılır. Uzun bir süre sonra bir köyde konaklayan Mahmut derdini köylülere anlatır.

• Mesnevimizde çöllere düşen Mecnûn' u, babası Leyla ile görüşürme yalanı ile kandırır. Kabile içinde seçeceği en güzel kızla evlenebileceğini

söylerler. Ancak Mecnûn buna şiddetle karşı çıkar ve bu aşk yarasına Leyla'dan başka kimsenin merhem olmayacağını haykırır. Mecnûn'un bu dertten kurtulması için hekimler çağılır, tılsımlar yazdırılır, dualar edilir ancak bir netice alınamaz. Bunun üzerine babası Mecnûn'u Kabe'ye götürür. Mecnûn buradan hoşlanır. Aştan kurtulmak için dua edeceği yerde Allah'a aşkı için ona daha fazla şevk vermesini ister ve yine çöllere düşer. Babası ondan umudunu keser. Leylâ'nın diyanına giderken bir avcı ile karşılaşan Mecnûn, avcının tuzağına yakalanan ceylanı üstündekilerini avcıya vererek kurtarır. Kurtardığı bu ceylanla birçok çöl dolaşır.

- Leyla'yı aramaya çıkan Mahmut ilk geldiği köyde duraklar. Köylüler onun ızdırap çeken halini görünce hemen aşık olduğunu anlayarak derdini sorarlar. Beş gün önce köylerinden geçen bir kervanda Leyla'yı gördüklerini söyleyen köylüler, kervanın gittiği yönü gösterirler. Mahmut hemen yola koyulur ancak akşam olur karanlık çöker ve yolu bir dağın eteğine gelir. Hava soğuk ve yağışlıdır. Bunun yanında yolunu kaybetmiştir. Herşey üst üste gelmiş ve Mahmut Allah'a: “ya murada erdir ya da öldür” diye dua eder. Geceyi mağarada geçiren Mahmut sabah olunca aşağı inmeye çalışır ancak yoğun bir tipi başlar. Yorgun olan ve bir de tipiye yakalanan Mahmut attan yere düşer. Oradan geçen bir çoban onu bulur ve iyileştirir.

- Mesnevimizde ise böyle bir bölüm yoktur. Mecnun tüm canlı ve cansız varlıklarla konuşmakta ve onlara derdini anlatmaktadır. Bu sırada Leyla hisara kapatılmıştı, Yanında olan genç kızlar her ne kadar da onu neşelendirmeye çalışsalar da başaramazlar. Bir bahar günü annesi Leyla'yı gezdirmek için dışarı çıkarır. Ancak bu dışarı gezmeleri sırasında avda olan İbn-i Selam Leyla'yı görür ve aşık olur. Ona hediyeler gönderir, ailesinden ister. Ailesi bu teklifi kabul eder ve Leyla'yı İbn-i Selam'a verirler. Bunu duyan Mecnûn'un derdi daha da artar. Dertli dertli gazel okurken Nevfel adından adalet ve cesareti ile tanınmış Mecnûn'u duyar. Onun derdine çare olmak için Leyla'yı Mecnun için ister. Leyla'nın kabilesi buna şiddetle karşı çıkar. Bunun Üzerine Nevfel ile Leyla'nın kabilesi arasında savaş çıkar fakat Nevfel savaşı kazanamaz. Nevfel pes ederek kendi yurduna doğru yola çıkar. Mecnûn bu işe daha da dertlenerek yine çöllere düşer.

- Leyla ile Mahmut hikâyesinde ise Leyla Habeşistan'da zengin bir tüccar ile evlendirilecektir. Bunu bir kocakarıdan öğrenen Mahmut kendisine yardım etmesini ister. Bunun üzerine kocakarı ona düğünün yerini ve tarihini

öğrenir. Mahmut ertesi günü düğünün olacağı yere gider. Leyla'yı görür görmez sazı eline alır ve onun için sevda sözleri söylemeye başlar. Mahmut'un geldiğini anlayan Leyla'nın gözleri kan çanağına döner. Mahmut hemen kocakarıyı Leyla'nın yanına gönderir. Kendisine nişan olarak vermiş olduğu bileziği kocakarının koluna takar. Bu bilezik ile Leyla'nın onu tanıyacağını söyler. Leyla'nın yanına gitmeyi başaran kocakarı "Mahmut'un kendi evinde olduğunu söyledi. Bunu üzerine Leyla gece yarısı evlerine geleceğini ve kaçmak için Mahmut'un hazırlık yapmasını istediğini söyler. Gece yarısı olduğunda Leyla kaçır. Birbirine kavuşan iki aşık Mahmut'un memeleketine gider. Oğlunu gördüğüne sevinen Padişah kırk gün kırk gece düğün yapar.

- Leylâ ile Mahmut isimli halk hikâyemiz mutlu sonla biterken mesnevimizdeki Mecnun'umuz çöllere düşmüştür. Türlü bahanelerle Leylâyı görmeye çalışan Mecnûn sürekli olarak çile çekmektedir. İbn-i Selam ile evlenen Leyla ona büyüğü olduğunu söyleyerek kendisine yaklaştırmaz. Türlü çileler çeken aşıklarımız kavuşamazlar. Kavuştuklarında ise Mecnûn'un beşerî aşkı ilahî aşka dönüşmüştür. Bunu büyük bir olgunlukla karşılayan Leyla kavuşamamanın veridiği acı ile ölür. Bunun üzerine, Mecnûn Allah'tan ölmeyi diler. Allah'ın takdiri ile ölen Mecnûn Leyla'nın mezarı açılarak yanına gömülür. Her iki aşığın da ölüsünü gören mezarların başında hergün nöbet tutmaya başlar. Yine bir gece mezarı beklerken uyuyakalır. Rüyasında zevk ve sefa içinde kendilerine hizmet edilen iki güzel görür. Zeyd sorar burası neresidir, "burası cennettir ve bu iki kişi ise Leyla ile Mecnûn'dur" cevabını alır. Zeyd bu rüyayı halka anlatır. Bunun üzerine halkın bu iki aşığa olan inançları artar ve sürekli olarak bu kabri ziyarete gelirler.

SONUÇ:

Makalemizde Klasik Edebiyatımızın en ünlü aşk mesnevilerinden biri olan Leylâ ile Mecnûn'u Halk Edebiyatı sahasında birçok aşığımız tarafından anlatılan ve bir varyantı da Kuzey Kıbrıs'ta derlenen Leyla ile Mahmut isimli halk hikayesi ile karşılaştırmaya çalıştık. Belirtilen hikâyeler her iki sahada da oldukça yaygın bir şekilde anlatılmış olup bu nedenle de birçok varyant ortaya çıkmıştır. Genceli Nizamî'nin bir kabileden geçen aşk hikâyesinden esinlenerek yazmış olduğu hikâye yine halka dönmüş ve hala daha anlatılagelmektedir. Bu nedendir ki her iki sahanın da birbirinden ne kadar uzak olduğu söylene de benzer yanlarının olması muhtemeldir. Nitekim makalemizde de görüldüğü üzere, özellikle de muhteva bölümünde bazı ortak noktalar dikkati çekmektedir.

Her iki aşığın aralarındaki aşkın büyüklüğü, aşıklarımızın sevgililerini bulmak için gurbete gidişleri, onları ailelerine şikâyet eden yaşlı kadınların olması gibi bir çok ortak noktaya rastlamaktayız. Ortak noktaların yanında özellikle muhteva bakımından Kuzey Kıbrıs'ta derlenen varyantımız oldukça kısadır. Fuzûlî'nin varyantı ise 3000 beyitten fazladır. Özellikle İbn-i Selâm'ın Leyla'yı istemesi, Mecnûn'un çöllere düşmesi, tüm hayvanlarla konuşması, Leyla'yı görmek için dilenci kılığına girmesi bölümleri Kuzey Kıbrıs'taki halk hikâyemizde görülmemektedir.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat, **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**, Akçağ Yayınları, Ankara 2002.

Akçam, Zeki: (2008), "*Leylâ ile Mecnun İsimli Halk Hikâyesinin Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Derlenen "Mahmut ile Leyla" Varyantı Üzerine Bazı Tespitler*, **Türk Dil ve Kültürünün En Eski Dönemleri ve Kıbrıs'a Ulaşması Bugünkü Durumu Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri (23-25 Mayıs 2005)**, Girne Amerikan Üniversitesi, Girne Şubat 2008.

BORAT AV, Pertev Naili, **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**, Ankara 1946.

Büyük Türk Klâsikleri, " Divan Edebiyatına Giriş", Ötüken Söğüt Yayınları, C-I, s.221-251.

Mine Mengi, **Eski Türk Edebiyatı Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1994.