

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 06 (06) SENTRYABR (EYLÜL) 2006

BAKİ DÖVLET UNİVERSİTETİ İLƏHİYYAT FAKÜLTESİNİN ELMİ MECMUASI

ONURSAL BAŞKAN
Vasim Memmedeliyev

EDİTÖR
Abdullah KAHRAMAN

Yardımcı Editör
Ömer ASLAN

YAYIN KURULU
Abdullah Kahraman • Elşad Mahmudov • Mübariz Camalov
Namiq Abuzerov • Qoşgar Selimli • Adile Tahirova
Ömer Aslan • Malik Qarazade • Salman Süleymanov

HAKEM KURULU
Celal Erbay • Bedrettin Çetiner • Orhan Çeker • Saffet Köse • Ramazan Altıntaş
Ali Akpınar • Ahmed Yaman • Nadim Macit • Süleyman Toprak
Vasim Memmedeliyev • Zahid Hüseyinov • Zekeriya Güler • Zeki Arslantürk
Cemal Ağırman • Emin Aşıkkutlu • Ali Akyüz • İzzet Er • Mehmet Bayyığit
Suat Yıldırım • Yakup Çiçek • Abdullah Kahraman • Mustafa Altundağ

HABERLEŞME
Ahmet Cemil 41 A/Yasamal/Baku
kahraman@cumhuriyet.edu.tr, a.kahraman69@hotmail.com
Tel: 434 56 25
Fax/tel: 432 29 94

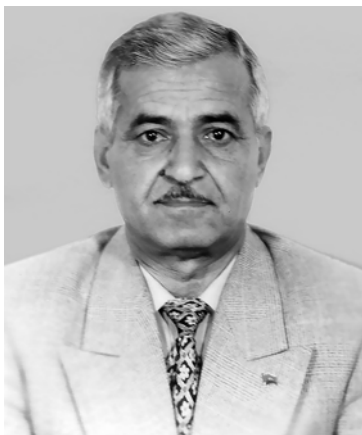
ISSN: 9952 – 426 – 47 – X

BDU İlahiyyat Fakültəsi Elmi Şurasının
26.09.2006 tarixli 1 sayılı qərarı ilə çap olunmuşdur.

Mecmuamız hakemli bir mecmuadır. VAK'ın siyahısında yer alır.
Yılda iki kez yayınlanır.
Yayınlanan yazıların ilmi mesuliyeti müelliflerin özünə aittir.

YIL 4 SAYI 2 BAKU – 2006
№ 06 (06) Sentyabr 2006

***Dergimizin Bu Sayısını Fakültemizin
Diller Kafedrasının Emektar Arap Dili
Baş Mellimi Merhum Tariyel Hesenov'a
ithaf ediyoruz***



Həsənov Təriyel Bilal oğlu



İÇ İNDEKİLER

EDİTÖRÜN NOTU	7
TARİYEL MÜELLİMİN TERCEME-İ HALİ	9
TANIYANLARIN KALEMİNDEN TARİYEL MÜELLİM	10
MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİ YARADICILIĞINDA MƏSNƏVİ <i>V.M.Məmmədəliyev, Q.T.Məmmədəliyeva</i>	25
KUTSAL DİNLERE MAHSUS BİR TEMİZLİK ŞEKLİ: GUSÜL ABDESTİ <i>Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	33
KUR'ÂN'A GÖRE İNSAN-BEŞER FARKI <i>Dr. Ömer ASLAN</i>	49
İBN-İ RÜŞD'ÜN, TEHÂFÜT ET-TEHÂFÜT ADLI ESERİNDE ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ <i>İbrahim MEMİŞ</i>	65
HƏMZƏNİN MƏXRƏCİ <i>F.e.n. Süleymanov Qurbanəli</i>	101
VƏHHABİLƏRİN GÖRÜŞLƏRİ <i>Yadulla Paşayev</i>	109
ЛЕКЦИОННАЯ СУБСТИТУЦИЯ <i>П.А.Мехмузаде</i>	129
«KİTABİ-DƏDƏ-QORQUD» DASTANININ İNGİLİSDİLLİ QAYNAQLARDA ÖYRƏNİLMƏSİ İLƏ BAĞLI MƏSƏLƏLƏR <i>Vəfa İbrahimova</i>	139
NİZAMİ GƏNCƏVİYƏ GÖRƏ ALLAHDAN ELM ÖYRƏNMƏYİN YOLU <i>Siracəddin Hacı</i>	155
İSLÂM, İÇ BARIŞI NASIL TEMİN EDER? <i>Doç. Dr. Abdulaziz Hatip</i>	163

EDİTÖRÜN NOTU

Değerli okurlar!

Türkiye Diyanet Vakfı'nın maddi katkıları ile çıkarmakta olduğumuz İlahiyat Fakültesi Dergimizin 6. sayısı ile sizleri tanıştırmamızın tatlı heyecanını yaşıyoruz. Diğer sayılarda olduğu gibi, bu sayımızda da dolgun bir muhteva ile karşınıza çıkmaya çalıştık. Takdir siz değerli okurlarımızdır. Bu sayıda öncekilere göre dizayn açısından bazı değişikliklerin olduğu dikkatinizi çekebilir. Mesela, makale özetlerinin yazıların sonlarında verilmesi ve müelliflerin adlarının makale başlığından önce yazılması daha önceki sayılarımızda yoktu. Dergimiz VAK'ın tasdikinden geçip Azerbaycan'ın en muteber dergilerinden biri haline geldiği için, bu şekil şartlarına riayet etmek durumu hasıl olmuştur. Bundan sonraki sayılarımızda Azerbaycan halkının daha çok ihtiyaç duyduğu konulara öncelik vermek istiyoruz.

Dergimizin bu sayısını fakültemizde kuruluşundan beri uzun yıllar Arapça hocalığı yapmış olan Tariyel Müellime ithaf ediyoruz. Azerbaycan'ın verimli coğrafyasının ve ilim havzasının yetiştirdiği önde gelen arapşünaslardan ve güzel insanlardan biri olan rahmetli Tariyel Müellim'i şahsen ben maalesef çok yakından tanıma fırsatı bulamadım. Fakülte'de göreve başladığımda adını duyduğum ve herkesin müspet yönlerinden bahsettiği ender kişilerden biri idi o. Bu sebeple rahmetliyi daha çok talebelerinin ve dostlarının anlattıklarından ve ondan sitayişle bahsetmelerinden tanıdım. Dergimizin ilerleyen sayfalarında onun iyi tanıyanların duygularını ve hüsn-i şehadetlerini okuyacaksınız. Kendisiyle bütün tanışıklığım bir-iki saatlik bir sohbetten ibarettir. Fakat o sohbet esnasında bile ne kadar dirayetli bir âlim, ülkesi ve diğer insanlar için büyük bir değer olduğu izlenimi aldım. İlme meraklı, ülkesinin problemlerine duyarlı, bir aydın olarak mesuliyetini müdrük, ilerlemiş yaşına ve ağır hastalığına rağmen hala bir şeyler yapmak isteyen, her cümlesini bir

hikmetle süsleyen bu âlimden benim hafızamda kalan bir dörtlük oldu. Sohbetimiz esnasında kendisi Hz. Ali'ye nisbet edilen Nehcü'l-Belağa adlı eseri manzum olarak tercüme etmekte olduğunu anlattı ve tercümesinden bir örnek olmak üzere şu dörtlüğü bizlere okudu:

***Vallahi dini ile biliner insan
Mezhebe güvenip atılmaz iman
İslam'la ucaldı Farisi Selman
Müşriklik alçalttı Ebû Leheb'i***

Arkasından başta yetiştirdiği talebeler olmak üzere bir nice amel-i sâlih bırakarak rahmet-i Rahman'a kavuşan Tariyel müellim'e Allah'tan gani rahmet diler, mekânının cennet olmasını niyaz ederiz.

TARİYEL MÜELLİMİN TERCEME-İ HALİ

Həsənov Təriyel Bilal oğlu

1941-ci ildə Əli Bayramlı rayonunun Polad-Toğay kəndində anadan olmuşdur. 1958-ci ildə Əli Bayramlıda orta təhsilini başa vurmuşdur.

1963-cü ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsinin ərəb şöbəsini bitirmişdir. 1962 – 1971-ci illərdə Azərbaycan Radio və Televiziya Verilişləri Komitəsi ərəb redaksiyasının diktoru işləmişdir.

1971-1987-ci illərdə Azərbaycan Elmlər Akademiyası Şərqşünaslıq İnstitutunda kiçik elmi işçi, baş elmi işçi, şöbə müdiri vəzifələrində çalışmışdır. 1971-ci ildə tarix elmləri namizədi elmi dərəcəsini almışdır. İraqın müasir tarixinə və islam dini məsələlərinə dair bir monoqrafiyanın, otuzdan çox məqalənin, bir neçə əlyazmanın, habelə “Quran”ın ərəbcədən tərcüməsinin müəllifidir.

1966-1967-ci illərdə Yəmən Ərəb Respublikasında, 1973-1977-ci və 1987-1992-ci illərdə İraq Respublikasında xidməti ezamiyyətdə olmuşdur.

1992-ci ildən Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin baş müəllimidir.

Tanıyanların Kaleminden Tariyel Müellim

UNUDULMAZ DOST

Tarıyel Həsənov Azərbaycan ərəbşünaslığının sayılıb seçilən nümayəndələrindən biridir. Onun haqqında söhbət gedəndə mənim yadıma bəxtiyar tələbəlik illəri düşür. Rəhmətlik Tarıyel məndən bir kurs yuxarıda idi. Fakültənin sevimlisi, ərəb şöbəsinin ən yaxşı tələbələrindən biri idi, adı hamımızın ustadı Ələsgər müəllimin dilindən düşmürdü. Xaricən ərəblərdən seçilməyən Tarıyel elə bil bu dil üçün yaranmışdı. Onun ərəbcəsi çox qüvvətli, tələffüzü əla idi. Məhz buna görə də Tarıyel hələ tələbəlikdən Azərbaycan Radiosu Xarici Verilişlər Redaksiyasının ərəb şöbəsində diktör vəzifəsində çalışır, həm də tərcüməçilik edirdi. Tarıyelin tərcüməsi də ərəbcə danışığı kimi çox gözəl idi. Tarıyeldən bir qədər sonra mən də həmin şöbəyə tərcüməçi kimi işə qəbul olundum. O zaman Dövlət Televiziya və Radio Verilişləri Komitəsinin sədri sevimli şairimiz Teymur Elçin, Xarici Verilişlər Redaksiyasının baş redaktoru rəhmətlik Muxtar Hacıyev idi. Ərəb şöbəsinin çox gözəl kollektivi var idi. Burada İraqdan gəlmiş Hafiz əl - Qəbbani, Sinan Səid kimi məşhur diktörlər, Əhməd Yusifi kimi mahir mütərcim (o rəhmətlik də bizim sevimli müəllimlərimizdən biri idi), Aqşin Babayev, Nahid Hacıyev, Hafiz Nağıoğlu, Arif Aslanov kimi tanınmış yazıçı və jurnalistlər çalışırdılar. Elza Babayeva ən mahir qadın diktorumuz idi. Sonrılar Ofelya Hacıyeva (Yusifi) də bu sıraya qatıldı. Vəfa Quluzadə və Tarıyellə mənim yaxın dostum, rəhmətlik Şamil Quliyev buraxılış üzrə məsul redaktor vəzifəsində çalışırdılar. Çox gözəl kollektivimiz var idi. Bütün bayramları, əlamətdar günləri birlikdə qeyd edərdik, tez- tez yığılıb gözəl məclislər keçirərdik. Tarıyel bu məclislərdə də hamının sevimlisi idi. Tarıyel yüksək səviyyəli mütəxəssis olduğu qədər də yüksək mədəniyyətli bir insan, səmimi dost, gözəl yoldaş idi. Hamının qayğısını çəkər, hamıya diqqət yetirər, hamının dadına çatardı. İllər keçdi, biz universiteti bitirdik.

Tarıyel yenə də radioda çalışır, mən isə orada işləməklə yanaşı, həm də aspiranturada təhsilimi davam etdirirdim. Elmi rəhbərim dünya

şöhrətli şərqsünas G.V. Tsereteli idi. Ona görə də ilin müəyyən vaxtlarını Tbilisidə keçirirdim. 1965-ci ildə Tbilisidən Əlibayramlıya, Tariyelin toyuna gəldiyim günü heç vaxt unuda bilmirəm. Çox gözəl məclis keçdi. Bahar mövsümündə Tariyelin ata evinin həyatində qurulmuş bu ziyafətdə yerli camaat, qohum-əqrəbə ilə yanaşı, ərəb redaksiyasının, demək olar ki, bütün əməkdaşları, Azərbaycan Dövlət Televiziya və Radio Verilişləri Komitəsinin o zamankı sədri, nəğməkar şairimiz Ənvər Əlibəyli, ecazkar səsli diktorumuz Aydın Qaradağlı, unudulmaz müğənnimiz Gülağa Məmmədov, türk redaksiyasının baş redaktoru Aydın Vəlixanov, xəbərlər redaksiyasının baş redaktoru Camal Poladxanov və başqaları iştirak edirdi.

Tariyellə həyat yoldaşı Südəbənin bir-birinə məhəbbəti isə ayrıca bir kitab mövzusudur. Zahirən çox gözəl, daxilən çox təmiz bir insan olan Südəbə xanım Tariyellə eyni kursda, lakin türk şöbəsində oxuyurdu. Onların tələbəlikdən bir-birinə olan qarşılıqlı sevgisi tələbələr, onları tanıyanlar arasında dillər əzbəri idi.

Zaman keçdi, Tariyel AMEA-nın Şərqsünaslıq İnstitutunda şöbə müdiri təyin edildiyi, mən isə BDU-nun Şərqsünaslıq fakültəsinin dekanı seçildiyim üçün biz Dövlət Televiziya və Radio Verilişləri Komitəsindən getməli olduq. Lakin dostluq əlaqələrimiz həmişə davam edirdi.

1992-ci ildə BDU-nun İlahiyyat fakültəsi təsis olunduqda Tariyel İraqda işləyirdi. 1992-ci ildə İraqdan qayıdan kimi mən Tariyeli İlahiyyat fakültəsinə ərəb dili müəllimi kimi dəvət etdim. Tariyel bu dəvəti məmnuniyyətlə qəbul edib işə başladı və tez bir zamanda tələbələrimizin ən sevimli müəllimlərindən birinə çevrildi. Müxtəlif kursların tələbələri tez-tez mənə müraciət edib Tariyel müəllimin onlara dərs deməsini xahiş edirdilər. Mən deyirdim ki, siz çoxsunuz o isə təkdir, sizin hamınıza dərs deyə bilməz axı. Tələbələrimiz Tariyel müəllimin heç olmasa onlara bir semestr dərs deməsini xahiş edirdilər. Tariyel İlahiyyat fakültəsinə çox bağlı idi.

Prezident Aparatında məsul vəzifədə çalışmasına baxmayaraq fakültə ilə əlaqəsini kəsmir, müntəzəm surətdə gəlib dərslərini deyirdi. Tariyelin İlahiyyat fakültəsindən getməsinin səbəbi gözlənilmədən xəstəliyinin şiddətlənməsi oldu.

Tarıyelın namizədlik dissertasiyası İraq Kommunist Partiyasının tarixinə dair idi. Onun bu tədqiqatı ayrıca kitab kimi nəşr olunmuşdur. O, Urməvinin məşhur musiqi traktatını, M.Qəmbərovla birlikdə Qurani-Kərimi, akad. Z.Bünyadovla birlikdə Füzulinin «Mətləül-etiqad» əsərini Azərbaycan dilinə tərcümə etmişdir. Tarıyel dövrü mətbuatda islama dair xeyli məqalə nəşr etdirmişdir.

Tarıyel övladları Nihal və Azərlə nəfəs alır, xanımı Südəbəni çox sevirdi. Nihal atasının yolu ilə gedib ərəbşünas olmuş, universiteti fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdi. Həzrəti Əlinin Divanı ilə bağlı namizədlik dissertasiyası yazmağa hazırlaşdı. Nihalin İraqdakı qəfil faciəli ölümü həyatda çox nikbin olan Tarıyelın bütün sevincinə son qoydu. Tarıyel Nihaldan sonra, özünün dediyi kimi, yaşamır, ancaq gününü keçirirdi. Lakin oğul nəvələri Məhəmməd və Əli dünyaya gəldikdən sonra Tarıyel bir qədər özünə gəlmişdi. Tarıyelın sevimli həyat yoldaşı Südəbə xanım 2005-ci ildə dünyasını dəyişəndə səhhəti çox ağır olan Tarıyel, necə deyərlər, artqı özü ilə əlləşirdi. Südəbənin ölümü Tarıyelın dərdi üstünə bir dərd də gətirdi. O, Südəbədən sonra çox az yaşadı.

Tarıyel həyatda hər şeyə öz əməyi, öz zəhməti ilə nail olmuşdu. Böyük istedadla malik olan Tarıyel elmin hansı bir sahəsini seçsəydi, şübhəsiz ki, həmin sahədə tanınmış mütəxəssis, alim olardı. Nə yaxşı ki, Tarıyel ixtisas olaraq ərəbşünaslığı seçdi. Bununla da Azərbaycan ərəbşünaslığı çox şey qazandı.

Tarıyel çox sadə, zəhmətkeş, səmimi, qonaqpərvər bir ailədə dünyaya gəlmişdi. Mən həmişə onun Əlibayramlıdakı dədə ocağını məmnuniyyətlə xatırlayır, atası Bilal kişini, anası Quba xanımı rəhmətlə yad edir, qardaşları

Lazər və Akiflə görüşdükdə istər- istəməz keçmişə qayıdıb o şən, qayğısız günlərimizi yada salıram.

Bu gün aramızda nə Tarıyel var, nə də onun sevimli xanımı Südəbə. Lakin Tarıyelın ocağında Azər kimi mərifətli bir oğul, Arifə kimi gözəl bir gəlin, Məhəmməd və Əli kimi sevimli nəvələr var. Onlar bu ocağı sönməyə qoymur, əksinə onun işığını, istisini daha da artırırılar.

Mən bu kiçik yazımı unudulmaz dostum Tariyelə, eləcə də onun ömür-gün yoldaşı Südabə xanıma Allah –Təlaladan rəhmət diləməklə bititirir, onlara axirət səadəti arzulayıram.

V. Memmedeliyev
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekani
AMEA-nın müxbir üzvü,
əməkdar elm xadimi, professor

XATİRƏLƏRDƏ ƏBƏDİ YAŞAYACAQ İNSAN

Tariyel müəllimi mən 1958-ci ildən tanıyıram. O, bizdən bir il sonra Şərqsünaslıq fakültəsinin ərəb dili şöbəsinə daxil olmuşdu. Buna görə də biz o qrupun tələbələrinə “bala ərəblər” deyərdik. Tezliklə həmin qrupun tələbələri ilə bizim aramızda səmimi dostluq münasibətləri yarandı və axıra qədər davam etdi. Boş vaxtlarda, tənəffüslərdə görüşür, dərslərdən, ərəb ölkələrində baş verən hadisələrdən və məişətlə bağlı məsələlərdən söhbət edərdik. Demək lazımdır ki, Tariyelgilin qrupunun tələbələrinin demək olar ki, hamısı “əla” qiymətlərlə oxuyurdular. Lakin çox keçmədi ki, Tariyel onların arasından öz zəhmətkeşliyi, qavrama qabiliyyəti, istedadı və bacarığı ilə seçilməyə başladı. Bu bəstəboy, qarayanız gənc dərstdə, yataqxanada və hətta yolda da oxumaqdan əl çəkməzdi.

Mərhum ustadımız prof.Ə.Məmmədov bizim dərslərdə tez-tez ondan ağızdolusu danışar, onun biliyini və ədəb-ərkanını tərifləyərdi. Gözəl əxlaqına, savadına və tərbiyəli davranışına görə həm tələbə yoldaşları, həm də müəllimləri onun xətrini çox istəyirdilər.

Nəticədə Tariyel respublikamızda ən gözəl ərəbsünaslardan biri oldu. Hələ tələbəlik illərindən o, Azərbaycan Dövlət Radio və Televiziya verilişləri Komitəsinin ərəb verilişləri redaksiyasında diktör-tərcüməçi vəzifəsində çalışırdı. Ərəb dilində bir başa açıq efirə material oxuya bilmək hər adamın işi deyildi. Onun çox məlahətli və ürəyəyatımlı səsi var idi. Onu dinləyənlər onun nitqinə valeh olurdu.

Universiteti bitirdikdən sonra Tariyel müəllim Radio və Televiziya verilişləri Komitəsi ilə yanaşı AMEA-nın Şərqsünaslıq İnstitutunun tarix şöbəsində çalışmağa başladı. Orada işlədiyi müddətdə o, çoxlu elmi məqalələr yazıb çap etdirir və Qurani-Kərimin tərcüməsi üzərində çalışırdı. O, dissertasiya mövzusu üzərində uğurla işləyirdi.

Tariyel müəllim praktik ərəb dilini çox gözəl bildiyi üçün onu tez-tez müxtəlif səviyyələrdə tərcümələrə dəvət edirdilər. O vaxtlar bu cür mütəxəssislərə ərəb ölkələrində də böyük ehtiyac var idi. Buna görə də çox keçmədi ki, Tariyel müəllim ərəb ölkələrində işləmək üçün müxtəlif sovet

təşkilatlarından dəvət aldı və uzun müddət Yəməndə, İraqda və başqa ərəb ölkələrində öz səmərəli və vicdanlı işi ilə respublikamızı layiqincə təmsil etmişdir.

Vətənə döndükdən sonra Təriyel müəllim ərəb ölkələri tarixi üzrə müvəffəqiyyətlə dissertasiya müdafiə edib, elmlər namizədi alimlik dərəcəsinə layiq görüldü. Bundan sonra o, daha səmərəli elmi fəaliyyətlə məşğul olmağa başladı. O, həm müxtəlif elmi məcmuələrdə, həm də müxtəlif qəzet və jurnallarda bir-birinin ardınca çoxlu elmi və elmi-publisistik məqalələr çap etdirirdi.

Təriyel müəllim həm də gözəl pedaqoq idi. O, uzun müddət BDU-nun Şərqsünəslıq fakültəsində, eləcə də İlahiyyat fakültəsində ərəb dili fənnindən dərs demişdir. O, dərslərini yüksək metodik prinsiplər əsasında aparar və tələbələrin qəlbinə yol tapardı. Onun tələbələri indi də onu böyük minnətdarlıqla xatırlayırlar.

Bütün bunlardan əlavə Təriyel müəllim səmimi dost və xeyirxah insan idi. O, çoxlarına bacardığı qədər əl tutmuş və onların problemlərini həll etməyə çalışmışdır. Dost-tanışlarının hamısına kömək əlini uzadardı.

Təriyel müəllim çox mehriban və qayğıkeş ailə başçısı idi. Onun bir oğlu və bir qızı vardı. Təəssüf ki, onun qızı ilə bağlı İraqda başına qələn faciə onu qəlbinin dərinliklərinə kimi sarsıtmış və həyatı boyu onu müşayiət etmişdi. Çox güman ki, onun vaxtından əvvəl aramızdan getməsinə səbəb də məhz bu hadisə olmuşdur. Onun vəfatı Azərbaycan ərəbsünəslığı üçün ağır hesab olunur. Onun böyük yaradıcılıq planları var idi... Ümid edirik ki, bu planları onun yetirmələri həyata keçirəcəklər.

Təriyel müəllimin əziz xatirəsi onun yaxınlarının, dostlarının və yoldaşlarının qəlbində əbədi yaşayacaqdır.

Allah rəhmət eləsin !

Ruhu şad olsun !

NƏDİR ÖMRÜN MEYARI ?

Nədir ömrün meyarı?
Saatlarmı, günlərimi?
Nədir ömrün meyarı?
Yoxsa aylar, illərimi?
Nədir ömrün meyarı?
Ötən baharmı, qışımı?
Nədir ömrün meyarı?
Alındakı qırışımı?
Yox! Bunlar deyil əsla
meyarı ömrümüzün.
Ömür ölçülə bilməz
zamanla, desək düzün.
Ömrü hesablamazlar
ötüşən illər ilə,
Ömrü hesablayarlar
yalnız əməllər ilə.
Əməllər bütün ömrün,
həyatın aynasıdır,
Hər kəsin əməlləri
ömrünün mənasıdır.
İnsan var ki, yaşayır
hətta doxsan il, yüz il,
Kimsəyə xeyri dəymir,
bu ömür ömür deyil.
İnsan da var tez köçür,
qısa olur həyatı,
Yaxşı əməllərilə
yaşayır daim adı.
Nə xeyirə, nə şərə
yaramayan bir insan
Artıq ölmüşdür demək,
bu sözdə yoxdur yalan.

Diri ikən öldür
 tək canını güdənlər,
Ölü ikən diridir
 xeyirxahlıq edənlər.
Mənalı keçən ömrün
 bir əsrdir hər anı,
Mənalı ömür olur
 məhz ucaldan insanı.
O, nə vəzifədadır,
 nə də var-dövlətdədir,
O, mənəcə xalqa, elə,
 vətənə xidmətdədir.
Məhz bunda görürəm mən
 ömrümün mənasını,
Məhz bunda görürəm mən
 səadət dünyasını!

dos. M.İ.Qarazadə
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
Dillər kafedrasının müdiri

ŞƏRƏFLİ BİR ÖMÜR YOLU HAQQINDA BİR NEÇƏ SÖZ

Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin dekan yardımçısı prof. Doktor Abdullah Qəhrəman «Fakültənin elmi məcmuəsində Təriyel haqqında xatirə yazılar vermək istəyirik. Sənin də onun yaxın dostu, tələbə yoldaşı, həmkarı, onu yaxşı tanıyan bir şəxs kimi məcmuəyə bir yazı verməni istərdim» – deyər mənə müraciət etdikdə bir anlığa duruxdum, vücudumu soyuq tər basdı, ürək döyüntülərim artdı. Bilmirəm müsahibim mənim bu halımı duydu, ya yox...

İlahi, bu yazımda mən qardaşım qədər xətirini istədiyim bir insanın yoxluğunu dilə gətirəcək, haqqında keçmiş zamandamı danışacağam?!. Anı olaraq ürəyimdən «İnsafın olsun, Abdullah bəy, buna məni vadar etmə» fikri keçdi. Ancaq imtina kimi anlaşıla biləcəyini nəzərə alıb, qəlbimdə baş qaldıran bu fikirdən vaz keçdim. Canımı dişimə tutub razılıq verdim. Razılıq verdim, o gözəl insan haqqında, kiçik də olsa, bir xatirə yazmağa.

Bu xatirədə elegiya motivləri hiss edən oxucu qoy məni qınamasın. Çünki onun həyat yaşantıları özlüyündə bu motivlərdən xali deyildi...

Təriyel – taleyin, alın yazısının sınaqdan-sınağa çəkdiyi və bütün sınaqlardan alınacaq, üzəg çıxan, həmişə öz çevrəsinə nikbin görünməyə çalışan, öz qürur və ləyaqətini heç vaxt sındırmayan, sözün əsl mənasında böyük hərflə yazılmalı olan insan!

İnsan var ki, nəyisə vərəsə qoymasa da, ancaq öz insani keyfiyyət və məziyyətləri ilə ürəklərdə əbədi məskən salır və həmişə rəhmətlə anılır. İnsan da var ki, həm əməlləri, həm də mənəvi dünyası ilə əbədiyaşarlıq qazanır. Təriyel həm elmi, həm ictimai fəaliyyəti, həm də xeyirxah əməlləri ilə öz çevrəsi və mühitinin fikir və düşüncəsində ölməzlik haqqı qazandı. Cismani yoxluğundan sonra belə bir tale az-az insanlara nəsib olur. Kimliyindən, tutduğu mövqedən asılı olmayaraq, Təriyeli tanıyan hər bir kəsin ağlına deyilən uca fikirlərin təsdiqindən başqa bir şey gəlməz. Bəlkə də, daha işıqlı fikirlər söyləməyə cəhd edər...

Təriyel tələbəliyinin birinci ilindəcə qrupumuza dərs deyən müəllim və professorların diqqət mərkəzinə keçdi və fakültəni qırmızı diplomla bitirər-

nə qədər bu mərkəzdə qaldı. Elə buna görə idi ki, üçüncü-dördüncü kurs tələbəsi ikən radioda ərəbcə verilişlərin aparılmasına dəvət aldı. Beləliklə, həm tələbə, həm də ərəb verilişlərinin diktoru kimi fəaliyyət göstərməyə başladı və universiteti bitirənə qədər bu ikili fəaliyyətini davam etdirdi...

Ərəb filologiyası qrupunda qrup nümayəndəsi olan Taryel tələbə yoldaşlarına da öz köməyini əsirgəməzdi, kimsənin sorğusunu cavabsız qoymamağa çalışdı. Bu, xüsusilə ərəb dili fənnində daha çox özünü göstərirdi. Yaddaşı güclü olan Taryel ərəb söz, ifadə və ya cümlə tərcüməsində ona verilən suala ya dərhal cavab verər, ya da daha dəqiq olsun deyər tez sözlüyə əl atardı. Hər iki tərəfi, bir qədər sərt desək, vahiməyə salan, respublikamızda ərəbşünaslıq məktəbinin banisi professor Ələsgər Məmmədova verəcəyi cavabın məsuliyyəti idi. Çünki Ələsgər müəllim öz tələbələrinə qarşı həddən artıq tələbkar idi. Özü isə öz peşəsinin vurğunu və yorulmaz mücahidi idi. Onun qarşısında onu razı salacaq şəkildə cavab vermək hər tələbəyə nəsib olmurdu...

Onun «kim keçən dərsimizi danışar?» sualı dərhal dərslərlərin verəqlənməsinə səbəb olardı. Başlar kitablardan qalxanda hamı Taryeli lövhənin qarşısında görərdi. Heç də təsadüfi deyildir ki, Ələsgər müəllim çox vaxt onu «əddikul-fəsih» deyər çağırırdı...

Universiteti bitirən kimi sonrakı taleyi üçün əsas olacaq «fərəhli», macəralarla dolu, bir qədər də romantik, qürbətdə keçən riskli həyat yolu, ömür yolu başladı Taryelin. O zaman çoxları bu yolu nəinki arzulayır, ciddi-cəhdlə ona can atırdılar. Çünki bunu vəziyyət tələb edirdi. Seçim isə ixtisas olaraq seçdiyi xarici dili gözəl bilən, danışan və tərcümə edən Taryel kimilərə idi... Beləcə, uzun illər ayrı-ayrı ərəb ölkəsində SSRİ Xarici İşlər Nazirliyinin göndərişi ilə müxtəlif vəzifələrdə çalışdı və bu nazirliyin xaricdə ən yaxşı işləyənlər siyahısına düşdü. Çoxları ona məhz bu işlərdə qazandığı uğurlara görə həsəd aparırdı. Onu yaxından tanıyanlar isə onun sadəliyinə, səmimiyyətinə, alicənablığına, lovğalıqdan, xudbinlikdən uzaqlığına, sözün yaxşı mənasında, qibtə edir, uğurlarına sevinirdilər. Yeri gəlmişkən xüsusi qeyd etməyə dəyər ki, ömrünün sonuna qədər keşməkeşli həyat yolunda nə qazandığı uğurlar, nə də düçar olduğu sıxıntılar Taryeli özünəməxsus insani keyfiyyətlərindən, qan yaddaşı ilə gələn mənəvi-əxlaqi dəyərlərindən və özəlliklərindən ayıra bilmədi... Beləliklə, gəncliyinin şirini də acı olan neçə-neçə illəri vətən dışında keçdi Taryelin...

İraqa olan son səfərində isə canından artıq sevdiyi gənc qızını itirdi Təriyel. Bu itki çoxlarının görüb duya bilmədiyi ağır və amansız zərbə oldu zərbələrə dözümlü Təriyelə. Bu faciədən sonra həm onun, həm də ömür-gün yoldaşının səhhətində ciddi problemlər yarandı. Demək, taleyin dözülməsi mümkün olmayan zərbələri də var imiş...

Sevinc və dərdədaşını, can sirdaşını, ömrünün sonuna qədər sədaqətlə sevdiyi həyat yoldaşı Südəbə xanımı son mənzilə yola salanda Təriyel özü də ümitsiz və çarəsiz bir vəziyyətdə idi... Aralarındakı olum məsafəsi az olduğu kimi, ölüm məsafəsi də çox qısa oldu. Cəmi bir neçə gün. Sanki buna da əhdi-peyman bağlamışdılar... Demək, hər ikisinin içində daşdığı dərd yükünün siqləti eyni imiş. Haqq dərgahına bax beləcə, bir-birinin intizarını, ilk sevgi görüşlərində olduğu kimi, çox çəkmədən qovuşdu hamıya sədaqət, paklıq, halallıq örnəyi olan bu iki nəcib insan... Burada Yunus İmrənin və Şəhriyarın bu vəfasız və yalan dünya haqqında dedikləri bəzi misralar yadıma düşdü. Yunus İmrə

Yeri, yeri yalan dünya
Yalan dünya deyilmisən.
Yeddi yol boşalıb yenə
Dolan dünya deyilmisən.

Şəhriyar isə:

Heydərbaba, dünya yalan dünyadı,
Süleymandan, Nuhdan qalan dünyadı.
Oğul doğan, dərdə salan dünyadı.
Hər kimsəyə hər nə verib, alıbdı,
Əflatundan bir quru ad qalıbdı – deyirdi.

Təriyel həm də istedadlı tarixçi alim, pedaqoq və gözəl mütərcim idi. O, xeyli müddət Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Şərqşünaslıq İnstitutunun «Yeni ərəb tarixi» şöbəsinin müdiri vəzifəsində çalışdı. Gənc alimlərin yetişməsində xidmətləri az olmadı... O, eyni zamanda tarixi, elmi, ədəbi və dini qaynaqların Azərbaycan türkcəsinə çevrilməsinə də xeyli diqqət ayırırdı. Bu sahədə onun son işi mənimlə birgə Qurani-Kərimin orijinaldan dilimizə tərcüməsi oldu. Bu tərcümə bizim həm də birgə Türkiyəyə səfərimizə səbəb oldu. Türkiyə Diyanət Vəqfi tərcümənin (orijinalı ilə birgə) nəşrini öz üzərinə götürdüyü üçün bizi dəvət etmişdi. Bu, görkəmli ilahiyyatçı alim, xeyirxah insan, Bakı Dövlət Uni-

versiteti nəznində İlahiyyat fakültəsinin və Bakı-Türk Liseyinin təsisində böyük səyi və əməyi olan Təyyar bəyin təşəbbüsü ilə baş tutmuşdu... Beləliklə, mənə Taryellə uzaq səfər və qürbət yoldaşı olmaq da nəşib oldu. Bu uğurlu səfərdən sonra «kaş bütün səfərlərimdə Taryel kimi yol yoldaşım olaydı» – deyə ürəyimdən bir arzu da keçdi. Çünki onunla səfərdəş olmaqdan böyük zövq aldım, darıxmağın nə olduğunu bilmədim...

Biz Türkiyəni ziyarətə və səyahətə dəvət olunsaq da, tərcüməmizin dəqiqliyi naminə onu bir daha Vəqfin Quran uzmanları və biliciləri ilə gözədən keçirmək təklifi ilə çıxış etdik. Təklifimiz məmnuniyyətlə qəbul olundu. Beləcə, gərgin əmək sərf etdiyimiz və böyük məsuliyyətlə yanaşdığımız Qurani-Kərimin tərcüməsi (orijinalı ilə birlikdə) Türkiyə Diyanət Vəqfinin vəsaiti hesabına 2000-ci ildə 3000 nüsxə ilə nəşr olunub İlahiyyat fakültəsi və digər humanitar fakültə tələbləri arasında paylandı... Təəssüf ki, nədənsə onun sonrakı nəşrləri ilə maraqlanan olmadı. Dostumun, birinci nəşrdə getmiş bizdən asılı olan və olmayan bəzi qüsurlara görə ruhu nigaran qalmasın deyə üzərində ciddi işləyərək onu ikinci nəşrə hazırladım. Çap taleyini isə Allaha ismarladım...

Taryel bacarıqlı pedaqoq idi. İlahiyyat fakültəsində ərəb dilindən bir müddət dərs dedi. O, canlı və cazibəli bir metodika ilə dərs aparırdı. Həm özü, həm də tələbələrini bundan zövq alırdı. Dərs vaxtından olduqca səmərəli və həlallıqla istifadə edirdi. Elə buna görə də həm fakültə rəhbərliyinin, həm də tələbələrin hörmət və rəğbətini qazanmışdı...

Bütün sadaladığım və sadalaya bilmədiyim insani keyfiyyətləri, işgüzarlığı, bacarığı, hər işdə məsuliyyət duyğusunun böyüklüyü onu, nəhayət, dövlət məmuru sıralarına qatdı. Ömrünün sonunadək Prezident Aparatında Humanitar sahələr üzrə şöbənin müdir yardımçısı işlədi...

Taryel yalnız hörmətlə xatırlanacaq, rəhmətlə anılacaq insani keyfiyyətlərini və faydalı əməllərini deyil, çırağını əbədi yandıracaq, şərəf və ləyaqətini bir nümunə olaraq həmişə özündə yaşadacaq ağıllı, kamallı, özü kimi zəhmətkeş oğlu Azəri və iki gül nəvəsini yadigar qoyub getdi... Bunlar təsəlli oldu onu qəlbində yaşadanlara.

Allah səni qəni-qəni rəhmət eləsin, qardaşım! Ruhun şad, yerin cənnət olsun! Amin!

MƏMMƏDHƏSƏN QƏMBƏRLİ

28.09.2006

MAKALELER

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİ YARADICILIĞINDA MƏSNƏVİ

*V.M.Məmmədəliyev**

*Q.T.Məmmədəliyeva***

Məsnəvi dahi şair və mütəfəkkir, dərin ürfan sahibi, kamil mürşid və təriqət piri Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) şah əsəridir. Bəşər mədəniyyətinin ən böyük abidələrindən, dünya ədəbiyyatının ən gözəl nümunələrindən biri olan Məsnəvi yarandığı gündən indiyə qədər Allaha ulasma yolunda irəliləyən, seyrü suluk əhlini Qurani-Kərim işığında doğru yola yönəldən ürfani bir rəhbərdir.

Məsnəvinin hansı tarixdə yazılmağa başlandığı məlum deyildir. Ancaq məsnəvinin II cildində bu cildin bir qədər fasilədən sonra hicri 662-ci ilin rəcəb ayının 15-ci günü (miladi 1264) yazılmağa başlandığı qeyd olunur (I,II, beyt 6-7). Bundan çıxış edərək Ə. Gölpınarlı Məsnəvinin I cildinin 656-cı ildə (1258) yazıldığını güman edir ki, bu da Abbasilərin hələ Bağdadda hakimiyyət sürdükləri dövrə düşür (2,1,358). Onun fikrincə, Məsnəvinin I və II cildləri arasındakı fasilə 6 il çəkmişdir. Əflaki bu fasilənin Hüsəməddin Çələbinin xanımının ölümü və onun yenidən evlənməsi ilə əlaqədar olduğunu qeyd edir (2,329). Sahih Əhməd Dədə I cildin yazılmasının 654-cü ilin cumadəl-axirə ayında (may 1261) başlandığını, bu zaman Mövlananın 55, Hüsəməddin Çələbinin 37 yaşında olduğunu rəvayət edildiyini göstərir. (3,181).

Bəddiüzzəman Foruzanfər də Əflakinin fikrinə şərik çıxaraq I cildin 657-660 ci illər (1259-1262) arasında yazıldığını qeyd edir (4,212).

Müxtəlif rəvayətləri tutuşdurandan sonra belə bir fikrə gəlmək olar ki, Məsnəvinin I cildinin yazılmasına 1258-1261-ci illər arasında başlanmış bu iş 1263-1264-cü illərdə başa çatmışdır (5,304). Qalan 5 cild

* BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekani

** BDU-nun baş müəllimi

isə ara verilmədən, fasiləsiz yazılmışdır. Sahih Əhməd Dədə bütün cildlərin yazılış tarixlərini müəyyənləşdirməyə cəhd göstərərək I cildin 659 (1261), II cildin 663 (1265), III cildin 664 (1266), IV cildin 664, V cildin 665 (1267), VI cildin 666 (1268) -ci ildə tamamlandığını göstərir.

Yuxarıda deyilənlər nəzərə alındıqda Məsnəvinin yazılışının 8-10 il çəkdiyini, əsərin bütövlükdə 666-cı ildə (1268) başa çatdığını demək olar. Məsnəvinin 7 cildədən ibarət olduğuna inanan Ankaravi isə VII cildin 670 (1271) yazıldığı fikrini irəli sürür (6,VII,3).

Əfalkinin bildiyinə görə, Cəlaləddin Rumi bu əsərini özünün katibi və xəlifəsi Hüsaməddin Çələbinin xahişi ilə qələmə almışdır. Hüsaməddin Çələbi Mövlana müridlərinin Həkim Sənai və Fəridəddin Əttarı böyük bir zövqlə oxuduqlarını, onların Mövlanadan Sənainin «Həqiqətül-həqiqə»si kimi Məsnəvi tərzində və Fəridəddin Əttarın «Məntiqüt-teyr»i vəznində mərifət sirləri və seyrü suluk mövzularında bir əsər yazmasını xahiş etmiş, Mövlana da cavabında: «Bu fikir sizin ürəyinizə gəlmədən öncə qeyb aləmindən belə bir mənzum kitabın yazılması qəlbimə ilham olundu» deyərək Məsnəvinin fatihəsi adlandırılan ilk 18 beyti sarığından çıxararaq Hüsaməddinə uzatmış, beləliklə əsərin yazılmasına başlanmışdır (2,II,236).

Bundan sonra Mövlana 10 il ərzində məsnəvinin bədahətən söyləyərək Hüsaməddinə yazdırmış, hər cild bitən kimi Hüsaməddin onu Mövlanaya oxumuş, lazım gələn yerlər təshih edildikdən sonra Hüsaməddin tərəfindən köçürülüb kitab halına salınmışdır.

Əflaki Məsnəvinin 26600 beytdən ibarət olduğunu qeyd edir. Məsnəvinin Hindistanda yazılmış nüsxələrdəki beytlərin sayı təqribən 32000-ə çatır. Ə.Gölpınarlı isə yuxarıda adı çəkilən və R.A.Nikolson tərəfindən əsas kimi götürülərək çap edilən nüsxəyə (əslə Konya muzeyində saxlanılır) istinad edərək Məsnəvinin I cildinin 4003, II cildinin 3810, III cildinin 4810, IV cildinin 3855, V cildinin 4238 və VI cildinin 4902 beyt olduğunu göstərərək onun bütövlükdə 25618 beytdən ibarət olduğunu qeyd edir.

Məsnəvi, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, 6 cildədir. Məsnəvinin ən məşhur şərhçilərindən biri hesab edilən Ankaravi Rüsuxi İsmail Dədə tərəfindən hicri 1035-ci ildə (1652-1653) VII cildi tapılmışdır. Bu cild hicri 814-cü ildə (1441) yazılmışdır. Beləliklə, Ankaravi Məsnəvinin

yeddi cildə olduğunu qəbul etmiş və yeddinci cildə də şərh yazmışdır. Lakin Məsnəvi mütəxəssislərinin mütləq əksəriyyəti əvvəlki 6 cildlə müqayisədə bu cildin çox zəif olduğunu, orada çoxlu təkrarlar, rabitəsizliklər, şəriyyət baxımından naqisliklər olduğunu göstərib, bu cildin Mövlanaya aid olmadığını, onun adına uydurulduğunu qeyd edirlər. Bu həqiqət Məsnəvinin özü tərəfindən də təsdiqlənir. Belə ki, Mövlananın vəfatından 5 il 25 gündən sonra əsl nüsxədən köçürülüb Çələbi Hüsəməddin və Sultan Vələdin hüsurunda oxunan nüsxədə də onun 6 cildən ibarət olması vurğulanır.

Cəlaləddin Ruminin bu məşhur əsəri rəməl bəhrinin «failatun/failatun/ failun» qəlibində yazılmışdır. Fars şerinin qəzəl və qəsidə ilə yanaşı, üçüncü əsas janrını təşkil edən məsnəvi formasında şərqi Firdovsi, Əsədi Tusi, Dəqiqi, Nizami Gəncəvi, Sənai, Fəridəddin Əttar, Sədi Şirazi, Əbdürrəhman Cami kimi böyük şairləri ölməz poeziya nümunələri yaratmışlar.

Cəlaləddin Rumi özünün bu şah əsərində məsnəvi janrının üç əsas prinsipinə- əsər boyu tək bir bəhrin qorunub saxlanmasına, bəhrin əsərin məzmununa müvafiq seçilməsinə (rəməl və xəfif bəhrləri ürfani və aşiqanə məsnəvilərin vəznidir) və nəhayət əsərdə qəzəl, qəsidə kimi janrlara müraciət edilməsinə ciddi riayət etmişdir (7,320).

Əflakinin Qazi Nəcməddin Taştidən gətirdiyi aşağıdakı iqtibas Cəlaləddin Ruminin, Məsnəvinin islam təsəvvüfündə, şərq poeziyasında tutduğu möhtəşəm mövqeyi dərk etmək üçün çox səciyyəvidir. «Əvvəlcə üç şey ümumi idi, Mövlanadan sonra xüsusi oldu. Hər bir alimə Mövlana deyərtilər, məsnəvi bir şer növü idi, türbə hər kəsin uyuduğu bir yer idi. Bu gün mvlana deyincə yalnız Məhəmməd Cəlaləddin, məsnəvi deyincə yalnız onun əsəri, türbə deyincə (təbii ki, Konyada – V.M., Q.M.) yalnız onun uyuduğu yer başa düşülür (8,268).

Mövlana Məsnəvinin, özünün qeyd etdiyi kimi, şeir demək məqsədilə deyil, ürfan sirlərini, təsəvvüf ədəbini, qayda- qanunlarını şərh etmək, onları seyrü süluk əhlinə anlatmaq üçün qələmə almışdır. Mövlanada şeir məqsəd deyil, vasitədir. Cəlaləddin Rumi şeri mənanı təsvir edən surət sayır, həm də onun mənanı layiqincə ifadə edə bilməməsini bildirir. (1,c.I, beyt 296,1258; c. IV, beyt 1188). O, çox zaman Məsnəvinin söz, şer və hekayədən ibarət olmadığını, burada əsas

məqsədin mənanı oxucuya, müraciət olunan şəxsə çatdırmaq olduğunu bildirir. Mövlana bəzən şerin onu buxovladığını, şeir qəlibinin, vəznin, qafiyənin ona öz fikirlərini tam ifadə etməkdə mane olduğunu da qeyd edir. Elə buna görədir ki, Mövlana poeziyasında bəzən ənənəvi şeir, qayda-qanunlarının pozulması, vəznin tələbinə görə bir sıra əlavə köməkçi sözlərin işlədilməsi müşahidə olunur. Yeri gəlmişkən onu da qeyd etmək istəyirik ki, Mövlana şeirinin leksik-qrammatik xüsusiyyətləri, Mövlananın şeir texnikası, xüsusilə bədahətən deyilib yazdırılmış Məsnəvinin dil özəllikləri indiyə qədər lazımcıca öyrənilməmiş ən maraqlı məsələlərdən biridir.

Məsnəvi sözün həqiqi mənasında Quranın batini təfsiri, mənzum təsəvvüf ensiklopediyasıdır. Məhz buna görədir ki, Mövlana özünün bu ölməz əsərini «Kəşşafül – Quran», «Fiqhi-əkbər» yaxud «Seyqəlül-ərvah» adlandırılmışdır. Təkcə bunu qeyd etmək kifayətdir ki, Məsnəvidə 950 başlığın 50-dən artığı ayələrə, 53-ü isə hədislərə istinad edir (9,328).

Məsnəvinin ilk 18 beyti onun açarı, Mövlananın ürfani görüşlərinin, təsəvvüf düşüncələrinin məğzidir. Məlumdur ki, seyri süluk yolunda durmadan irəli gedən salikin qayəsi Allaha ulaşmaqdır. Mövlanaya görə, Allaha ulaşma yolunda «mən» dən söhbət gedə bilməz. Allaha ulaşmaq istəyən kimsə öz varlığını qeyb etməli, öz mənliyindən keçməli, varlıq buxovundan xilas olmalıdır. Allah yanında iki «mən»dən danışmaq olmaz. Sən də «mən» deyirsən, O da «mən» deyir. Ya sən öl, ya da O ölsün ki, bu ikili aradan qalxır. Onun ölməsi mümkün olmadığına görə, sən ölməlisən. Peyğəmbərimizin (ə.s.) «Ölmədən əvvəl ölün» hədisinin əsl mənası budur. Təsəvvüf də məhz bu qayəni götürmüşdür.

Allaha ulaşma, Mövlanaya görə, əqlə yox, ancaq eşqlə mümkündür. Eşq bütün ilahi və bəşəri işlərin (fəllərin) mənbəyi, yönəldicisi və qayəsidir (1, c. I, beyt 19-34). Allaha ulaşmaqda əql insana yol göstərə bilməz. Əql ona dünya işlərini yola vermək, dünya işlərindən baş çıxarmaq üçündür. Haqqa yetişmək yolunda əql palçığa batmış ulağa bənzər. İnsanı bu qayəyə ancaq eşq çatdıra bilər. Bu, hər şeydən uca və pak olan ilahi eşqdır. Öz mənliyindən xilas olub mütləq varlığa qovuşan insanın iradəsi onun özü, vücudu kimi Allahda fani olur. Onun iradə və ixtiyarı Allahın iradə və ixtiyarıdır. (10,446). Öz mənliyini Allahın

mənliyində yox edən insan «fəna fillah» (Allahda yox olma) məqamından «bəqa billah» (Allaha baqi olma) məqamına yetişir.

Əslindən uzaq düşən, əsl vətənindən ayrılan insan yenidən öz əslinə, doğma yurduna qayıtmaq istəyir, onu arayıb axtarır (1,c.I, beyt 4). Onun əsl vətəni Allahın elmində düşüncə halında olan varlığı - əyani sabitəsidir. Seyrü suluk yolunda olan insanın son məqsədi, özünün həqiqəti, əsl olan əyani-sabitəsinə qovuşmaq, Allahın elmində nə cür idisə, o cür də olmaqdır (1,c.I, beyt 18-34; c.V.beyt 2746-2749). İnsan bu yolu öz – özünə, tək başına gedə bilməz. Onun bu yolda durmadan irəli gedib mənzil başına yetişməsi yalnız və yalnız kamil bir mürşidin rəhbərliyi ilə mümkündür.

Mövlanaya görə, insan cəmadat (cansızlar), nəbatat (bitkilər) və heyvanat (canlılar) aləmindən öncə ünsürlərdə (su,torpaq,od,hava), ünsürlərdən əvvəl göylərdə, göylərdən əvvəl də əyani-sabitə kimi Allahın elm sifətində idi. Allahın sifətləri isə Onun zatının eynidir.Dünyaya insan surətində gəlib kamilliyə yetişənlər, kamillik mərtəbəsinə ulaşanlar surətdən xilas olduqları təqdirdə surətsizlik aləminə çatıb öz həqiqətlərinə (əyani-sabitəyə), beləliklə də mütləq varlığa qovuşacaqlar (10,446). Burada belə bir sual meydana çıxa bilər. Əgər mütəsəvviflərə görə, sifətlər zatın eynidirsə, onda Allahın elm sifətində olan əyani-sabitəyə yetişmiş insanlar Allahın zatınamı qovuşurlar? Əsla yox! Bu küfrdür! Təsəvvüfdə Allah deyildikdə onun sifətlər mərtəbəsinə enməmiş, sifətlərlə vəsfəlməmiş, sifətlənməmiş, mütləq qeyb qatı nəzərdə tutulur. İbadətə, sitayişə layiq olan, bütün aləmlərin rəbbi, kainatın yaradıcısı yalnız və yalnız sırf zat mərtəbəsində olan Allahdır. Bu mərtəbədə Allah Allah, insan insandır, Xaliq Xaliq, məxluq isə məxluqdur. Bu mərtəbəyə heç kəs yol tapa bilməz. Bu mərtəbə əqləsiqmaz, dərkolunmaz, təsəvvürəgəlməzdir. O, hər bir şeyin fəvqündədir. Bu, əhədiyyət mərtəbəsidir. Kamil insanın yetişdiyi məqam isə birinci təəyyün- vəhdət mərtəbəsi, cəbərut aləmi, həqiqəti-mühəmmədiyyədir.

Bu görüş vəhdəti-vücut təliminin sözün əsl mənasında banisi Mühyiddin ibn Ərəbidə də belədir (11,110-111). Mühyiddin ibn Ərəbinin Cəlaləddin Rumi üzərində təsiri olub-olmaması isə mövlanaşünaslıqda mübahisədir. Çox güman ki, bu ümumilik vəhdəti-vücut təliminin mahiyyətindən irəli gəlir.

Məsnəvidə təsəvvüf düşüncəsinin əsasını zahir və batin (surət və mənə) prinsipini təşkil edir. Mövlanaya görə, xarici aləmi əmələ gətirən şeylər (əşya, maddi aləm) ilahi isimlərdən ibarət olan həqiqətlərin (əyani-sabitələrin) təcəlligahı- göründüyü, zahirə çıxdığı yerdir (1, c.I beyt 3330-3333; c.II, beyt 1020-1026). Allahın isim və sifətlərinin təcəlliləri (təzahürləri, görüntüləri) olan ilahi həqiqətlər surət qazanaraq bu aləmdə müəyyən bir şəkllə düşür. İlahi həqiqətlər və ya mənalar Allahın aləmə olan nisbətləridir (1,c.II, beyt 1103 3679-368). Şəms Təbrizinin də qeyd etdiyi kimi, külli-mütləq baxımdan mənə olan Allah (əl-mənə huvallah) kainatdakı bütün cüzi şeylərə rabitəsini ilahi mənalarla saxlayır. Başqa sözlə, şəhadət aləmindəki cüzi şeylərin mənalarını (əyani-sabitəni) bilmək üçün surətin o biri tərəfinə keçmək lazımdır. Mövlanaya görə, xəlq (şəhadət) aləmindən söhbət getdikdə varlıq sözü məkanda mövcud olan surəti, yoxluq sözü məkansız olan mənəni bildirir. Ömr (qeyb) aləmində isə varlıq kəlməsi mənə (əyani-sabitə), yoxluq kəlməsi surət deməkdir (9,328).

Bu kiçik yazıda Məsnəvi kimi cahanşümul bir abidədən ətraflı bəhs etmək mümkün olmadığına görə onu qeyd etməklə kifayətlənirik ki, Məsnəvi sufi ədəbini, təsəvvüf əxlaqını, bütövlükdə sufi təlimini tam incəliklərinə qədər açıqlayan əzəmətli bir əsərdir. Məsnəvinin birinci cildinin müqədiməsində qeyd edilir ki, o, dinin üsulunun üsuludur. Məsnəvinin şərh edənlərin əksəriyyətinin fikrincə, burada üç dəfə təkrarlanan üsul sözü ilə şəriət, təriqət və həqiqət nəzərdə tutulur. Mövlana təsəvvüfün bu üç əsas mərhələsindən hər birinin özəlliklərini əsər boyu böyük bir ustalıqla, şirin bir dillə ürfan əhli üçün izah etmişdir.

Məsnəvi meydana çıxdığı dövrdən başlayaraq böyük ürfan sahiblərinin, təriqət yolçularının nəzər diqqətini cəlb etmiş, onların qəlbinə hakim kəsilmişdir. Məsnəvinin üzü dəfələrlə köçürülmüş, ona müxtəlif dillərdə geniş çoxcildli şərhələr yazılmış, o dünyanın bir çox dillərinə tərcümə edilmiş, xüsusi Məsnəvi sözlükləri hazırlanmışdır. Bunların hər biri xüsusi tədqiqat mövzusu olduğundan biz həmin məsələlər üzrində ayrıca dayanmırıq, yalnız onu qeyd etmək istəyirik ki, çağımızda Məsnəvi həm şərqdə, həm də qərbdə ən çox oxunan, araşdırılıb öyrənilən, şərh olunan əsərlərdən biridir.

Bu gün dünyanın bir çox məmləkətlərində, xüsusilə Amerika Birləşmiş Ştatlarında və qabaqcıl Avropa ölkələrində islamın ziyahılar, yüksək intellekt sahibləri arasında yayılmasında Cəlaləddin Ruminin Məsnəvisinin müstəsna rolu vardır.

Cəlaləddin Ruminin milli mənşəyi mübahisəlidir. Bəziləri onu ata tərəfdən Əbubəkr Siddiq, ana tərəfdən Həzrəti Əli ilə bağlayır, bəziləri onun türk, bəziləri isə fars olduğunu söyləyirlər. Mövlana özü rübailərindən birində qeyd edir ki, o, hind dilində (fars dili nəzərdə tutulur – V.M., Q.M.) danışsa da, əslən türkdür. Burada, «türk» sözü müxtəlif mütəxəssislər tərəfindən müxtəlif mənalarda izah edilsə də, biz onu olduğu kimi qəbul edir və belə hesab edirik ki, Cəlaləddin Rumi islam əqidəsi, fars şeir dili və türk təfəkkürü ilə silahlanmış böyük bir təsəvvüf əridir. Onun ölməz Məsnəvinə isə Qurani Kərimin batinini, təsəvvüf təlimini, ürfan aləmini, Allaha ulaşmaq yolunu anlamaq və bu yolu layiqincə qət edə bilmək üçün əvəzsiz bir qaynaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Mövlana. Mesnevi (trc. Celal İzbudak), İstanbul, 1990, I-VI.
2. Ahmed Eflaki. Ariflerin Menkibeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul, 1995, II.
3. Sahih Ahmed Dede. Mevlevilerin tarihi (nşr. Cem Zorlu), İstanbul, 2003.
4. Bediüzzaman Füzuanfer. Mevlana Celaleddin (trc. Feridin Nafiz Uzluk), İstanbul, 1990
5. F. Levis. Rumi: The Past and Present, Boston, 2000.
6. Ankaravi. Mecmuatül – letaif ve matmuretül- maarif, İstanbul, 1289, I-VII.
7. Mustafa Çiçekler. Mesnevi- Türkiye Diyanet Vaqfı İslam Ansiklopedisi, c.29. Ankara, 2004.
8. Abdülbaki Gölpınarlı. Mövlana Celaleddin, İstanbul, 1959.
9. Semih Ceyhan. Mesnevi- Türkiye Diyanet Vaqfı İslam Ansiklopedisi. c.29, Ankara, 2004.
10. Reşat Öngören. Mevlana Celaleddin Rumi - Türkiye Diyanet Vaqfı İslam Ansiklopedisi, c. 29, Ankara, 2004.
11. Süleyman Ateş. İslam tasavvufu, Ankara, 1972

MASNEVI ON THE CREATURE OF MOVLANA JALALEDDIN RUMY SUMMARY

*V.M.Mamedaliev
Q.T.Mamedalieva*

Masnevi is the masterpiece of the great poet, thinker and mystic Movlana Jalaleddin Rumi (1207-1273). From its creative time to nowadays, being an enormous monument of the world's culture and one of the most magnificent examples of the world's literature, Masnevi became the book in the light of Koran leading people who wished to comprehend the essence of the Koran and approach God, to the straight path. Masnevi is really a perfect poetic encyclopedia of tasavvuf.

Masnevi is one of the most readable, investigated and commented book either in East and in West.

Up to date Masnevi by Jalaleddin Rumi has an exceptional role of Islamic dissemination among the highest intellectuals in many countries, especially in the USA and in leading European countries.

KUTSAL DİNLERE MAHSUS BİR TEMİZLİK ŞEKLİ: GUSÛL ABDESTİ

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN¹

GİRİŞ

İslam'ın temizliğe verdiği önem

İslam dininin temel kitabı olan Kur'ân'ın üzerinde en çok durduğu konulardan biri temizliktir. İslam'da temizlik maddî ve manevî olmak üzere iki şekildedir. Esas olan manevî temizliktir. Fakat maddî temizlik olmadan manevî temizlik gerçekleşmeyeceği için, maddî temizlik üzerinde de yeteri kadar durulmuştur. Elbisesi, bedeni, çevresi, evi istenilen şekilde temiz olmayan insanın ibadeti de istenilen nitelikte olamaz. Kur'ân bu konu üzerinde ısrarla durmuştur. Nitekim bir âyette “*Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri ve çok temizlenenleri sever*”² buyurularak maddî ve manevî temizliğe beraber işaret edilmiştir. “*Şüphesiz, iyi temizlenen ve Rabbinin adını zikredip de namaz kılan kimse umduğuna ermiştir*”³ âyeti ise ibadet ve temizlik ilişkisinin ne kadar ayrılmaz olduğuna işaret etmektedir. Bu âyete göre Allah'ın hoşnut olduğu kimse madden ve manen temiz olandır. Temizliğe verilen önemden dolayıdır ki, Yüce Allah'ın huzuruna çıkmak için önce niyet ederek kalbin temizlenmesi, sonra da beden, elbise ve namaz kılınacak yerin temiz olması istenmiştir. “*Ey Habibim! Giysilerini temiz tut*”⁴ emri hususen Hz. Peygamber'e ait ise de umumî olarak bütün Müslümanlar içindir. Nitekim bir başka âyette “*Ey Ademoğulları! Her namaz sırasında güzel giysilerinizi giyin...*”⁵ buyurularak elbise temizliğinin bütün insanlara

¹ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yard.

² Bakara, 2/222.

³ A'lâ, 87/14, 15.

⁴ Müddessir, 74/4.

⁵ A'raf, 7/31.

ait olduğu ifade edilmiştir. “...Biz İbrahim ve İsmail’e emretmiştik ki, tavaḫ edenler, kendini ibadete verenler, rüku ve secde edenler için evimi (Ka’be’yi) temiz tutsunlar...”⁶ âyeti esasen mabedin temiz tutulması ile ilgili ise de, çevre temizliği için de bir delildir.

Hız. Peygamber temizliği iman ile alakalandırmış ve temizliğin imandan olduğunu söylemiştir. Mümin temiz olmak mecburiyetindedir. Kirlilik imana aykırı bir durumdur. Madden ve manen temiz olmayan gerçek mümin olamaz. İmandan alınması gereken tad ancak temiz olmakla alınabilir. İslam’a yeni girenlere Hız. Peygamber’in kelime-i şehâdeti ve gusûl abdesti almayı emretmesi⁷ son derece mânidardır. Bu, mükemmel bir mümin olmak için maddî ve manevî temizliğin ne kadar gerekli olduğunu ortaya koyan bir uygulamadır. Zira kelime-i şehâdeti söyleyerek kalbini şirk, küfür ve isyan gibi manevî kirlilerden temizleyen insan guslederek bedenini maddî kirlilerden temizleyerek mümin olmaya hazır hale gelmektedir.

Hız. Peygamber bir başka hadislerinde temizliğin fitratla ilişkisini kurmuş, *sünnet olmanın, etek tıraşı olmanın, tırnak kesmenin, koltuk altı kıllarını temizlemenin, bıyıkları kısaltmanın, sakalları uzatmanın, misvak kullanmanın, burna su çekmenin, parmak boğumlarını yıkamanın, su ile tahâretlenmenin* fitrattan olduğunu ifade etmiştir⁸. Burada geçen *fitrat*’tan maksat, peygamberlerin âdeti veya sünneti olabileceği gibi, bütün din ve şeriatların ortaklaşa benimsedikleri sünnet de olabilir. Hatta bu kelimenin, insan olarak yaratılmanın tabii gerekleri gibi anlaşılması da mümkündür⁹. Hız. Peygamber’in bunları fitrata bağlamasının sebebi, temizliğin evrensel ve insana ait bir özellik olduğunu vurgulamaktır. Yani Hız. Peygamber, insan olan temiz olur, insan olmanın en temel şartlarından biri temiz olmaktır demek istemiştir. İnsana temizlik yaraşır. Kirlilik insana asla yakışmayan bir durumdur.

Hız. Peygamber her konuda olduğu gibi temizlik konusunda da bize önder ve rehber olmuştur. Onun temizlikle ilgili irşatlarında ruh, beden,

⁶ Bakara, 2/125.

⁷ Bk. Ebû Davud, Tahâret, 129; Tirmizî, Cum’a, 72.

⁸ Müslim, Tahâret 56; Ebû Davud, Tahâret, 29; Tirmizî Edeb, 14; Nesaî, Ziyet, 1; İbn Mâce, Tahâret, 8.

⁹ Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn Peygamberimiz’den Hayat Ölçüleri* (Hazırlayanlar, M. Yaşar Kandemir, İ. Lutfü Çakan, Raşit Küçük), İstanbul 2004, V, 446.

elbise, ev, çevre yeterli derecede işlenmiştir. Câmiye ve cemaate giderken en temiz elbiselerini giymesi, güzel koku sürünmesi ve bunu tavsiye etmesi, çiğ soğan ve sırsak yemekten sakınması, cemaate katılacakların da bunları yememesini istemesi, insanların gelip geçtiği yola ve gölgelere abdest bozmayı yasaklaması, hiç olmazsa haftada bir defa beden temizliğini önermesi ve temizliği imanın yarısı sayması¹⁰ Hz. Peygamber'in temizliğe verdiği önemin en önemli göstergelerindendir.

I. Kutsal Dinlerde Kirli ve Temiz Olma Anlayışı

Genel olarak kutsal ve semavî dinler, özellikle de İslam dini, madden kirli olan şeyler yanında manen kirli olan şeylerin bulunduğunu da kabul etmiştir. Bazı özel durumlar vardır ki bu durumdaki insanlar madden temiz olsalar da dine göre kirli sayılırlar. Madden kirli ve temiz olan şeyler ve durumlar genel olarak bütün insanların ortak akıl ve sağ duyu ile temiz ya da kirli kabul ettiği şeylerdir. Bu gibi şeylerin ve durumların kirli ya da temiz kabul edilmesinde ölçü, mikrop taşıması sebebiyle insan sağlığına zarar vermesi ve insanları rahatsız etmesidir. İdrar, dışkı, kokuşmuş gıda maddeleri, leş gibi şeylerin bizzat kendisi ve insan vücuduna ya da elbisesine bulaşması durumu madden kirli olan şeylerin ve durumların bazı örnekleridir.

Dinlerin kabul ettiği manevî kirlilik ve manen kirli olma hali (*hades*) ise tamamen dinden kaynaklanan, dindarlara mahsus bir şeydir. İslam'da, maddî kirliliklerden temizlenmeye “necâsetten tahâret” denilirken, manevî kirliliklerden temizlenmeye “hadesten taharet” adı verilmektedir. Bu gibi durumlarda bulunan insanlar madden temiz durumda olsalar bile, dinin önerdiği özel temizlik şekillerine başvurmamakça kirli sayılırlar. Buna göre, bazı organların özel olarak yıkanmasından ibaret olan abdestin bozulması sonucu abdestsiz olan kimseler, cinsel ilişki sonucu cünüp olan kimseler, doğum yapan loğusa kadın ve özel günleri içerisinde bulunan hayızlı kadın madden temiz olsa da, dine göre manen kirli kabul edilir. Bu insanların hem madden hem de manen temiz olabilmesi için dinin önerdiği özel temizlik şekli olan normal abdesti ve gusûl abdestini alması gerekir. Kişinin içinde bulunduğu duruma göre bazen belli organlarını yıkaması gerekir ki buna

¹⁰ Bk. Buharî, Vudû', 26; Müslim, Tahâret, 1, 20, 21, 68, 87; Ebû Davud, Tahâret, 15; Nesâî, Tahâret, 1, 5, 8; Tirmizî, Edeb, 41, Tahâret, 19, 40.

küçük abdest ya da kısaca abdest (*vudû'*) denilir. Bazen de insan bütün vücudunu özel bir niyetle yıkamak zorunda kalır. Buna da büyük abdest, boy abdesti ya da *gusûl* adı verilir¹¹.

İslam'ın kabul ettiği bu manevi kirlilik anlayışı bütün peygamberlerin şeriatında mevcuttur. Çünkü câhiliye Araplarında var olan bu anlayışın temelini Hz. İbrahim'e dayandığı tahmin edilmektedir. Çünkü o dönemde cünüplükten yıkanan kimselere *hanîf* adı verilmektedir¹². Fakat daha sonra bu anlayışın kapsam ve pratik sonuçları konusunda farklı yaklaşımlar ve bazı sapmalar olmuştur. Aşağıda manen kirlil kabul edilen insanlara yasak olan hususlar üzerinde durulurken bu konuya değinilecektir.

Yahudilikte loğusalık, hayız, özür hali ve cünüplük anlayışı mevcuttur. Bu durumda olan kimseler murdar ve kirlil kabul edilirler¹³. Hristiyanlıkta da aslında benzer bir anlayışın bulunduğu, ancak bu dinin ikinci mimarı kabul edilen Pavlus tarafından kaldırıldığı ifade edilmiştir. Hristiyanlıkta yıkanma adına sadece *vafitiz* kalmıştır¹⁴.

Tarihte geleneksel dinlerde de var olan manevî kirlilik anlayışı ve bundan temizlenmeye dair ilk örneklerden biri eski Mısır'da doğumla ilgilidir. Buna göre, kadın hâmilelik sırasında ve doğumdan sonra toplam on dört gün bütün vücudunu kapsayacak şekilde yıkanır. Irak'ta bulunan Sabîlîler'e göre de cinsî münasebetten sonra hem erkeğin hem de kadının

¹¹ Bk. İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Bulak 1299-1308, "hds" md.; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfû istilâhâtî'l-funûn*, İstanbul 1984, I, 278; Tahtavî, *Hâşiye alâ merâkî'l-felâh*, Bulak 1318, 139; Rahmi Yaran, "Hades" md., *DİA*, XV, 1.

¹² Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî el-Vâsîtî, Beyrut ts., *Tâcu'l-arûs*, VI, 77; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, 40.

¹³ Tevrat, Levililer, 22/5-7.

¹⁴ Mehmet Şener, "Gusûl", *DİA*, XIV, 213. Esasen elimizde mevcut muharref İncilerde temizliği emreden bir hükme rastlanmamaktadır. Hristiyanların dinlerine en sıkı bağlı oldukları dönemlerde bile temizlikten söz edilmemektedir. XX. Yüzyıla kadar Batılı kral ve kraliçelerin bile uzun süre yıkanmadıkları ve pis kokuları giderici parfümler kullanarak toplum içine çıktıkları kitaplarda yazılıdır. Avrupa'nın ve Avrupalıların geçmişte temizliğe hiç önem vermediklerini bizzat batılı yazarlar kaydetmektedirler. Hatta Batılıların temizliği ve temizlik vasıtalarını Türkler'den öğrendiklerini itiraf eden yazarları bile vardır. (Bk. Hüseyin Çelik, *Temizlik Doğudan Gelir*, TDV Yayını, Ankara 1995, 4-5; Remzi Kuşçular, *Her Yönüyle Temizlik*, İstanbul 2006, 22).

yıkanması gerekli idi. Cinsî münasebetten sonra kadınların gusletme geleneğinin Hindular arasında da yaygın olduğu tespit edilmiştir¹⁵.

Dinlerin maddî temizlik yanında manen temiz olma anlayışını geliştirmelerinde ve önermelerindeki esas gaye, ibadet edecek olan insanların belirli ibadetleri yapmak için gerekli rûhî ve manevî hazırlığa sahip olmalarıdır. Yani manevî temizliğin esas maksadı kişiyi rûhen arındırma ve ibadete hazır hale getirmektir. Bu yönüyle manevî kirlilik ve manen temizlenme tamamen psikolojik ve dinin önerdiği bir şeydir. Esas maksat bu olmakla birlikte, bu tür temizlenmelerin maddî temizlik yönünün bulunduğu da dikkat çekmektedir. Yani abdest ve gusûl insanları manevî olduğu kadar madden de temizlemektedir. Ancak bunlarda baskın olan yön madden temizlenme değildir. Öyle olsaydı henüz banyo yapmış bir insanın cinsel ilişkiye girdikten sonra tekrar yıkanması gerekmezdi. Halbuki durum böyle değildir. Ne kadar temiz olursa olsun cinsel ilişkiye giren kişinin yeniden yıkanması gerekir. Bu, tamamen dine ve dindarlara mahsus hikmetli, özgün ve orijinal bir temizlik anlayışıdır. Bu sebeple İslam âlimlerinin bir kısmına göre abdest ve guslün neden emredildiğini akıl tam olarak kavrayamadığı için bu *taabbudî* (yani hikmeti akılla kavranılamayan sadece dinen emredildiği için yapılan) bir hükümdür¹⁶.

İlim adamlarının tespitine göre, eski mısır dininden Hinduizm'e kadar geleneksel dinlerde de gusûl, "manevî kirlilik hali olarak kabul edilen bazı olaylardan kişinin kendisini su ile arındırması" anlamında kullanılmıştır. Ancak bu dinlerde de gusûl, maddî bir temizlikten ziyade kırılan veya çiğnenen bir tabuyu tamir etmeyi ifade eder¹⁷.

II. Kutsal Dinlere Mahsus Bir Temizlik Şekli Olarak Gusûl

A. İslam'a Göre Gusûl

1. Guslün Tanımı, Şartları ve Şekli

Gusûl, *cünüplük, hayız ve nıfas gibi hükmî kirlilik halinden kurtulmak için gerekli olan dinî temizliktir*¹⁸.

¹⁵ Şener, 213.

¹⁶ Bilgi için bk. Abdullah Kahraman, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, İstanbul 2002, 113-114.

¹⁷ Mehmet Şener, 213.

¹⁸ Şürûnbilâlî, Hasan b. Ammar b. Ali, *Merâkî'l-felâh bi imdâdi'l-fettâh şerh-i nûri'l-îzâh*, Beyrut 1995, 39; Şener, 213.

Bu temizlik bütün vücudun yıkanması şeklinde olduğu için *boy abdesti* diye de isimlendirilir.

Gusülde bütün vücudun kuru bir yer kalmayacak şekilde yıkanması şarttır. Bu sebeple bazı müellifler bu temizliği tarif ederken, “hiç kuru bir yer kalmamak üzere, tepeden tırnağa kadar bedeninin her tarafını yıkamağa gusül (boy abdesti) denir” demişlerdir¹⁹.

Gusülde yıkanması mutlaka gerekli (*farz*) olan uzuvlar ve yıkanma şekli konusunda İslam hukukçuları arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre ağız ve burnun içi bedeninin dışından sayıldığı için gusül abdesti alırken ağza su almak (mazmaza) ve burna su çekmek (istinşak) bunları yıkamak farzdır. Dolayısıyla bu mezheplere göre guslün üç farzı vardır. Bunlar da, ağzı su ile çalkalamak, burna su çekerek yıkamak ve bütün vücudu kuru yer kalmayacak şekilde yıkamaktır. Malikî ve Şâfiîler ile Şii-Caferîlere göre ise ağız ve burun içi bedeninin dışından sayılır ve gusülde yıkanmaları farz değil sünnettir. Gusletmeden önce niyet etmek Hanefîlere göre sünnet, diğerlerine göre ise farzdır. Gusül esnasında vücudu ovalamak Mâlikî'lere göre farzdır. Hanbelîlere göre de besmele ile başlamak farzdır²⁰.

Gusül abdesti almak isteyen kimse bu farz olan şartlara riayet ettikten sonra, cünüplükten dolayı yıkanmaya niyet eder, besmele çeker, ellerini üç kere yıkar, avret yerlerini ve varsa bedenindeki pislikleri yıkar, namaz abdesti gibi abdest alır, parmaklarıyla saçlarını tarar gibi yaparak suyun saç diplerine ulaşmasını sağlar, önce sağ omzuna, sonra sol omzuna su döküp her organı üç defa yıkayarak bütün bedenini ovalar. Bu şekilde abdest almaya Câferîler *tertibî gusül* adı verirler. Bir kimse gusle niyet edip ağzına ve burnuna su verdikten sonra deniz ve ırmak gibi yerlere girecek olursa gusül yapmış sayılır. Bu şekildeki gusle Câferîler *irtimâsî gusül* derler²¹.

Bazı ilmihal kitaplarında guslün sahih olması için iğne ucu kadar yer kalmamak üzere bedeninin yıkanmasının şart olduğu kaydedilmiştir. Esasen bu şartın yerine getirilmesi en azından bazı durumlarda ve bazı insanlar için

¹⁹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Ankara 1989, 127.

²⁰ Muhammed Cevad Muğniye, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-hamse*, Tehran 1982, 45-46; Şener, 213.

²¹ Muğniye, 45-46; Şener, 213.

mümkün olmamaktadır. Çünkü iğne ucu kadar kuru bir yerin tespit edilmesi son derece zordur. Bu durum bazı mükelleflerde vesveseye sebebiyet vermekte ve yıkanmaları uzun zaman almakta ve hatta bununla bile tatmin olmamaktadırlar. Halbuki bilinmelidir ki İslam zorluk dini değil kolaylık dinidir. Gusûl abdestinde esas olan, niyet ederek bütün vücudun normal banyo yaparak yıkanmasıdır. İğne ucu kadar kuru yer kalmaması şartı ihmalkâr davranmamak ve iyice temizleninceye kadar yıkanmayı sağlamaya yönelik bir ifadedir.

Bedeninde yara bulunan kimse yaranın üzerindeki sargıyı çıkararak yıkanır; yıkama yaraya zarar verirse sargının üzerini mesheder, bu da zarar verirse meshetmez. Gusûl abdesti aldıktan sonra abdesti bozan durumlardan birisi meydana gelse bozulan sadece abdest olduğu için yeniden gusûl almak gerekmez. Erkeklerin örgülü saçlarını çözmeleri şarttır. Kadınlar ise saç dipplerine su ulaşırsa örgülerini çözmeleri gerekmez²².

2. Guslün Gerekli Olduğu durumlar

Gusul abdesti almanın hükmü insanların içinde bulunduğu durumlara göre değişiklik arzeder. Dolayısıyla birkaç çeşit gusûlden bahsedilir. Bazı durumlarda gusletmek farz, bazı durumlarda ise sünnettir.

Cünüplük, hayız ve nifas durumunda olan kimselerin gusletmesi farzdır. Bunlar dışındaki gusûller ise sünnettir. Biz burada farz olan gusûl üzerinde duracağız.

a. Cünüplük

Cünüplük, bazı temel ibadetlerin yerine getirilmesine engel olan manevî kirlilik halidir. Bu durum, insanın tenâsül organından meni denen özel sıvının çıkmasıyla oluşur. Bu durumdaki kimselere *cünüp* veya *cenâbet* denilir²³.

Guslû gerektirecek *cünüplük*, meninin cinsî bir zevkle yani şehvetle erkek ve kadının tenâsül organından çıkmasıyla meydana gelir. Menî denilen özel sıvı insandan uyanırken veya rüyada oluşan cinsî bir arzudan ileri gelebileceği gibi, herhangi bir heyecandan da meydana gelebilir. İnsanın rüyada cinsel zevk duyup kendisinden meninin gelmesine *ihtilam olma* denilir. Bu durumlarda insan cünüp olacağı için gusûl abdesti alması farzdır.

²² Akseki, 127-128; Şener, 213.

²³ Bk. Salim Ögüt, “*Cenâbet*” md., DİA, VII, 349.

Cinsî münasebette bulunma durumunda meni gelmese bile hem erkeğe hem de kadına gusûl farz olur. Çünkü Hz. Peygamber: “*İki sünnet yeri kavuştuğu zaman meni gelmese bile gusûl gerekir*” buyurmuştur²⁴. Uyandığında rüyada bu durumu gerektirecek bir şey hatırlamayan ancak çamaşırında meni gören kimsenin Hanefîlere göre gusletmesi farzdır. Şâfiî ve Câferîlere göre farz değildir. Çünkü cünüplükte şüphe vardır. Ancak rüya görüp ihtilam olduğunu sandığı halde çamaşırında meni eseri bulunmayan kimse cünüp olmayacağı için gusletmesi gerekmez²⁵.

Âkil ve bâliğ olan kadın ve erkek bir Müslüman, her ne suretle olursa olsun, cünüp olduğu zaman gusûl abdesti alması üzerine farzdır. Çünkü Yüce Allah ilgili âyette şöyle buyurmuştur: “*Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin*”²⁶.

Hanefî ve Caferî fakîhlerine göre cünüp olan kimsenin, idrar yolundaki meni kalıntılarının temizlenmesi için bir müddet beklemesi veya küçük abdestini yapması gerekir. Bunu yapmadan gusleden kimseden gusûlden sonra meni gelirse yeniden yıkanması gerekir. Hanbelî ve Mâlikîlere göre ise bu durumda yeniden gusletmek gerekmez. Şâfiî ve Caferî fakîhlerine göre, bir kimsenin cünüp sayılması için tenâsül organından meninin çıkması yeterlidir, ister şehvetle ister şehvetsiz olsun tenâsül organından gelen meni yıkanmayı gerektirir. Diğer mezheplere göre ise, tenâsül organından çıkan her heniden dolayı gusûl gerekmez, guslün vâcib olması için meninin şehvetle gelmesi gerekir. Cinsî heyecandan dolayı tenâsül organından gelen ince ve beyaza okşayan sıvı (mezî) ve bazen idrarın peşinden gelen katı ve koyu renkli sıvı (vedî) guslû gerektirmez, sadece abdesti bozar²⁷.

b. Hayız

Bilindiği üzere hayız, *sağlıklı, âkil ve bülüğa ermiş bir kadının rahminden (döl yatağından) bir hastalık veya loğusalık dışında her ay belirli aralıklarla ve bir süre kan gelmesi durumuna denir*²⁸. Bu duruma, *aybaşı*

²⁴ Buharî, Gasl, 28; Tirmizî, Tahâre, 80; İbn Mâce, Tahâre, 111.

²⁵ Muğniye, 43; Şener, 213.

²⁶ Mâide, 5/6.

²⁷ Muğniye, 42-43; Şener, 213-214.

²⁸ Mavsîlî, Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, İstanbul 1980, I, 26; Muğniye, 47; Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız” md., DİA, XVII, 51; Hamdi

hali, *âdet kanaması* ve *âdet hali* de denilir. Âdet halinin süresi kadından kadına değişir.

Âdetli bir kadının hayız kanı kesildikten sonra gusletmeleri farzdır. Çünkü İslam kadınların içinde bulundukları bu durumları bazı ibadetlere engel kirlilik durumu (bir nevi cenâbetlik) olarak kabul etmiş ve bu durumlardan kurtulan kadınların gusletmelerini emretmiştir. İlgili âyetlerden biri şöyledir: “*Temizleninceye kadar onlara (hayızlı kadınlara) yaklaşmayın*”²⁹. Hz. Peygamber’in de bu hususta pek çok hadisi vardır. Konuyla ilgili soru soran Fatıma binti Hubeyş’e Hz. Peygamber “*Hayız günlerinde namazı bırak*” buyurmuştur³⁰.

c. Nifas

Nifâs, çocuk doğuran kadından doğumun peşinden gelen kan demektir. Aynı zamanda kanın gelmesiyle oluşan ve bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmi kirlilik (hades) durumunu da ifade eder. Kendisinden bu kan gelen kadınlara *loğusa* adı verilir³¹.

Loğusa olanların da loğusalıkları sona erdikten sonra gusletmeleri farzdır. Çünkü âdetli kadınlara yaklaşmayı yasaklayan âyetin aynı zamanda loğusalar için de delil olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu konuda Hz. Peygamberden gelen hadisler de vardır. Bu hadislerden birine göre, “*Resûlullah döneminde loğusa kadın kırk gün kırk gece namaz kılmayıp otururdu*”³². Bu hadis bize loğusanın da hükmen cünüp sayıldığını, bu sebeple de gusletmesinin farz olduğunu göstermektedir.

Hayız ve nifas kanlarının kesilmesiyle veya bu durumlar için belirlenen sürelerin sona ermesiyle gusûl farz olur. Belirlenen süreleri aşan kanamalar özür hali (*istihâze*) sayıldığından bu tür kanamaların sona ermesi halinde gusletmek farz olmaz, sadece *müstehab* olur³³.

Malikîler dışında kalan fakîhlerin çoğunluğuna göre ölen kimsenin yıkanması da farzdır. Çünkü ölüm de bir nevi cünüplük olarak kabul

Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, İstanbul 2005, 226; *İslam İlmihali*, Marmara İlahiyat Vakfı, İstanbul 2006, 290.

²⁹ Bakara, 2/222.

³⁰ Buharî, Hayz, 19; Tirmizî, Tahâre, 93.

³¹ Döndüren, 232; *İslam İlmihali*, 298.

³² Ebû Davud, Tahâre, 119; İbn Mâce, Tahâre, 128.

³³ Muğniye, 51; Şener, 214.

edilmektedir. İnsana saygının bir tezahürü olarak ölünün yıkanması gerekli görülmüştür³⁴. Ölüye dokunmak dört Sünnî mezhebe göre guslû gerektirmediği halde, Caferîlerin çoğuna göre soğumuş ve henüz yıkanmamış bir ölüye dokunan kimsenin gusletmesi gerekir³⁵.

3. Hikmeti ve Faydaları

Abdestte olduğu gibi gusûlde de başlı başına maddî temizlenme ve tıbbî bir fayda gözetme özelliğinden çok manevî ve hükmi temizlenme ve arınma vasıtası olma özelliği hâkimdir. Cünüplük, hayız ve nifas durumu dînî literatürde büyük hükmi kirlilik olarak adlandırılrsa da, İslam dini bu durumdaki kimseleri necis (pis) saymaz. Bunların hükmen kirli kabul edilmelerinin anlamı, Kâbe'yi tavaf, Kur'ân'a dokunma, camiye girme gibi belirli ibadetleri yapmak için gerekli rûhî ve manevî hazırlığa sahip olmamaları demektir. Nitekim Sünnî mezheplerde cünüp kimsenin oruca devam etmesinde bir sakınca görülmemiştir. Sadece Caferîler cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun geçerli olmayacağı görüşündedirler³⁶.

Bunun yanında guslün maddî bir takım faydalarının ve hikmetlerinin bulunduğunu da gözden ırak tutmamak gerekir.

Her şeyden önce gusûl insan sağlığı üzerinde müspet etkilere sahiptir. Gusûl insana bir temizlik kültürü ve disiplini kazandırır. Nitekim temizlik İslam medeniyetinin belirgin bir özelliğidir. Guslün bu noktada önemli bir payı vardır. Cünüplük halinin vücutta meydana getirdiği yorgunluk ve gevşeklik gusûl yaptıktan sonra ortadan kalkar, beden kaybettiği dengeyi yeniden bulur, kan dolaşımı düzene girer ve insan ibadete hazır hale gelir.

Gusûl yapan insan toplum içerisine temiz şekilde çıkar. Pis kokulardan arındığı için başkalarını rahatsız etmez.

Büyük İslam âlimi Şah Velîyyullah Dihlevî de bu konuda söylediklerini şu şekilde özetleyebiliriz: Bir anlık bile olsa, insan birdenbire karanlık tabiatından kurtarılarak kutsallık mekanına çekilir. Beşerî ve cismanî varlığından bir an sıyrılarak melekleşir ve melekût âlemine yükselir. Gaita, idrar ve yellenme bu yükselişe mâni olur. Tuvalet yapma ve sıkışma hali insanı yere çeker, toprağa bağlar, nefsi kirletir, insanı şaşkınlıştırır. Bu hal

³⁴ Muğniye, 42; Şener, 214.

³⁵ Muğniye, 53.

³⁶ Şener, 214; Muğniye, 45.

Allah ile kul arasında perde olur. Tuvaletе giden ve yellenen insan bu sıkıntısından kurtulup hafifleyince, nefsinі tenbih ve ikaz edecek tahârete ihtiyaç duyar. Gusûl yaparak, abdest alarak inşirah ve sürur bulur, kaybettiğini bulmuş gibi olur, tekrar semalara doğru yükselir. Cinsel ilişki esnasında insan nefsi, tamamen bedenî, cismî zevklere ve behîmî hazlara dalar. Bu suretle kirlenen insan nefsi yüce âleme ilgi duymaz. Abdest ve gusûl insanın içine düştüğü bu olumsuzluklardan kurtulmasına yardımcı olur. gusûl denilen temizlik şekli, insan nefsinі temizlik hasletine doğru güçlü bir şekilde uyaran bir araçtır³⁷.

B. Yahudilikte Gusûl

Keyfiyeti tayin edilmemekle birlikte, Yahudilikte gusûl anlayışının ve uygulamasının bulunduğu görülmektedir. Kadınlar âdet (niddah) dönemleri boyunca kirli kabul edilir³⁸. Eski Ahid’de bu durumdaki kadınlar için gusle benzeyen bir arınma ve temizlenme vasıtası belirtilmemiştir. Fakat cinsî münâsebette bulunan erkek ve kadının yıkanması istenmiştir³⁹. Bunun yanında bazı durumlarda bulunan insanı murdar sayan Yahudiler bu durumdan kurtulmak için gusûl abdesti almayı öngörmektedir. Yahudilikte gusûl almayı gerektiren durumlar şunlardır:

1. Cünüplük

Tevrat’a göre herhangi bir şekilde vücudundan meni çıkan veya cinsî yakınlıkta bulunan kimselerin yıkanmaları gerekir. Ancak yıkansalar bile bu gibi kimselerin murdarlıkları akşama kadar devam eder. Yine Tevrat’ta meni bulaşan elbisenin de yıkanması gerektiği hükme bağlanmıştır⁴⁰.

2. Hayız

Yahudilikte guslû gerektiren hususlardan biri de hayızdır. Hayız müddeti yedi gündür. Bu durumda olan kadın yıkanmadıkça murdar kabul edilir. Hatta hayızlı kadına veya dokunduğu şeylere dokunan da murdar kabul edilir. Hayızlı kadınla yatan kimse de, kadın gibi yedi gün murdar kabul edilmekte ve dokunduğu şeyler murdar kabul edilmektedir. Bu

³⁷ Şahveliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa*, I, 210-214. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1995, 77.

³⁸ Tevrat, Levililer, XV, 19vd.; XVIII, 19.

³⁹ Şener, 213.

⁴⁰ Tevrat, Levililer, 15/16-18; 22/4-7.

durumdakilerin elbiselerini ve bedenlerini yıkamaları gerekmektedir. Yıkandıktan sonra bile murdarlıkları akşama kadar devam eder⁴¹.

3. Nifas

Loğusa olan kadınlar da bu süre içinde murdar kabul edilir ve belirlenen süre bitince yıkanmaları gerekir. Yahudilikte loğusalığın müddeti kadının erkek ve kız çocuğu doğurmasına göre farklılık arz etmektedir. Kız çocuğu doğuranın loğusalık müddeti erkek doğuranınkinden daha uzundur. Erkek doğuranın loğusalık müddeti kırk gündür. Bu kırk günün yedi günü murdarlık otuz üçü de loğusalık olarak kabul edilmektedir. Kız çocuk doğuran ise, iki hafta murdar kabul edilmekte, loğusalık müddeti ise oltmış gün devam etmektedir⁴².

C. Hristiyanlıkta Gusül

Hristiyanlıkta *vaftiz* müessesesi bulunmakla birlikte, İslam'daki gusül kavramına tekâbul eden herhangi bir uygulama görülmemektedir⁴³.

Vaftiz (baptême, batem): Yunanca suya batırmak anlamına gelir. Hristiyan ayinlerinin (sakrament) ilkindir. Vaftiz olmak Hristiyan olmanın ilk şartıdır. Vaftiz olmadan Hristiyan olunmaz. Kilisede yapılan bu âyin, baba, oğul ve kutsal ruh adına yapılır ve Hz. İsa tarafından konulduğu kabul edilir. Vaftiz, İsa'nın manevi vücuduna iştirak edişi, Kutsal Ruh'la yeniden doğuşu ifade eder. Vaftiz, ilk günahı ve vaftiz gününe kadar yapılan kusurları ortadan kaldırır, vaftiz olanı tanrı'nın mağfiretinden yararlandırır. Aslî günahın vaftizle giderilebileceğine inanılır. Kiliseler arasında vaftiz uygulaması farklıdır. Suya daldırmak, batırmak, su sepelemek ve su dökmek gibi çeşitli yollarla vaftiz yapılabilir. Vaftiz yapılacak olanın yaşı da kiliselere göre değişmektedir. Genellikle küçük yaşlarda yapılır. Vaftizsiz ölenin, aslî günahından temizlenmediği için, günahkâr öldüğü kabul edilir. Bu sebeptendir ki, Hristiyanlık anlayışında herkesi vaftiz etme, bir ideal ve bir sevap unsuru olarak görülür⁴⁴.

Bu sebeple Hristiyanlıkta cünüplük, hayız, nifas gibi murdarlık hallerinden dolayı dinen yıkanma mecburiyeti yoktur. Aslında

⁴¹ Tevrat, Levililer, 15/19-24.

⁴² Tevrat, Levililer, 12/5.

⁴³ Ateş, 36; Şener, 213.

⁴⁴ Bk. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 2002, 297; *Dinler Tarihi Ansiklopedisi* (Gelişim Yayınları), İstanbul 1976, II, 324-326; Ateş, 39.

Hristiyanlıkta var olan bu uygulamanın bu dine şekil veren ve Hristiyanlığın ikinci mimarı olarak kabul edilen Pavlus⁴⁵ tarafından kaldırıldığını ileri sürenler de vardır. Nitekim onun hristiyanlığı yeniden dizayn ederken Yahudilikten tevarüs edilen bazı dînî hükümleri değiştirdiği bilinmektedir. Abdest almak ve sünnet olmak da bunlar arasındadır. Onun bu gibi hükümleri kaldırmasındaki maksadının Hristiyanlığı tahrip ve tahrif amacına yönelik olduğu ifade edilmiştir⁴⁶.

Bu durumda Hristiyanlıkta dînen mecbûrî olarak yıkanma aracı olarak geriye sadece vaftiz kalmaktadır. Elimizde mevcut olan ve Hristiyanlarca makbul kabul edilen İnciller’de, Hz. Yahya ve Hz. İsa’nın su ile vaftiz yaptığına dair bilgilerin bulunduğunu görmekteyiz⁴⁷. Vaftiz uygulamasını daha sonra havariler de sürdürmüşlerdir⁴⁸.

III. Manen Kirli Sayılan Kişilere Getirilen Yasaklar

1. İslam’a Göre

İslam’ın kirlilik anlayışı ve dinen kirli kabul ettiği kimselere getirdiği yasaklar diğer dinlerden oldukça farklıdır. Buna göre, cünüp olan kimse, mezhepler arasında kısmî farklılıklar bulunmakla birlikte, farz ve nâfile namaz kılamaz, tilâvet secdesi yapamaz, hutbe okuyamaz, Kabe’yi tavaf edemez, Kur’ân-ı Kerim’e ve üzerinde Kur’ân âyetleri yazılı bulunan kağıt parçalarına dokunamaz. Bunlara dokunmak mecburiyetinde kalırsa kalınca ve temiz bir bez veya kılıf içinde dokunabilir. Aynı şekilde cünüp kimse ezberden de Kur’ân okuyamaz. Ancak dua, zikir ve tesbihat okumasında bir sakınca yoktur⁴⁹. Bundan dolayı fâtiha, ihlas gibi bazı sureleri de dua niyetine ezberden okuyabilir. Ayrıca, “Besmele”, “Lâilâhe illallah”, “Sübhanellah”, “el-Hamdu lillah” ve “Allahu ekber” gibi lafızları da söyleyebilir. Cünüp kimse, bir zarûret yoksa mescide giremez ve orada kalamaz. Mescidin içinden geçmek mecburiyetinde kalan bir kimsenin bazı

⁴⁵ Pavlos’un Hristiyanlıktaki yeri için bk. Kürşat Demirci, “Hristiyanlık”md., DİA, XVII, 331-332.

⁴⁶ Bk. Ateş, 36-40.

⁴⁷ Yuhanna, 1/25-33; 3/22, 4/1; Matta, 3/5-11, 21/25; Markos, 1/4-9; Luka, 3/16-21, 7/29-30.

⁴⁸ Resullerin İşleri, 2/38, 8/12-16, 36-39, 9/19.

⁴⁹ Caferî mezhebine göre cünüp olan kimse dört büyük sure sayılan *Alak*, *Necm*, *Secde* ve *Fussilet* surelerinin tamamını veya bir kısmını okuyamaz, diğer sureleri okuyabilir. (Bk. Muğniye, 45).

mezheplere göre teyemmüm etmesi gerekir. Hanefîlere göre cünûp olan kimsenin yiyip, içme ve uyumasında bir sakınca yoktur. Ancak yine de bir an önce guslederek bu eylemleri yapması daha faziletlidir⁵⁰. Hayız ve nifaslı kadın da cünûp sayıldığı için yukarıda belirtilen yasaklar onun hakkında da geçerlidir. Bunlara ilaveten kocasıyla cinsel ilişkiye girmesi de haramdır.

İslam cünûp, hayızlı ve nifaslı kimselere bu yasakları getirmekle birlikte asla onları gerçek anlamda kirli ve murdar kabul etmez, toplumdan dışlamaz. Hayızlı ve nifaslı kadının pişirdiği de yenir, dokunduğu eşyalar da temiz kabul edilir. Getirilen bu yasaklar sadece bazı ibadetlere ruhen hazır olmaları için gusûl abdesti almalarının şart koşulmasından ibarettir.

2. Yahudiliğe Göre

Tevrat'ın hükmüne göre cünûp kimse bedenini yıkadıktan sonra akşam güneş batıncaya kadar murdarlık durumu devam eder. Bu süre içerisinde mukaddes şeylerden yemesi yasaklanmıştır. Ekmek de mukaddes şeylerden sayıldığından ona dokunması da yasaktır⁵¹.

Yahudiliğe göre, hayız gören ve loğusa olan kadınlar da murdar kabul edildiklerinden mukaddes şeylere dokunmaları yasaklanmıştır. Kadın loğusa olduğu esnada Beyt-i Makdis'e giremez ve mukaddes hiçbir şeye dokunamaz⁵². Bu durumdaki kadının dokunduğu her şey murdar kabul edilmektedir. Bu sebeple hayızlı kadınlarla bir arada bulunulmaz, birlikte yemek yenilmez ve evden çıkarılırlar. En azından Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi anlayışı ve uygulaması bu şekildedir⁵³.

3. Hristiyanlığa Göre

Hristiyanlıkta İslam'da ve Yahudilikte olduğu gibi cünüplük, hayız ve nifas meselesi bulunmadığı için⁵⁴ bu durumdaki kimselere getirilen özel yasaklar da yer almaz.

⁵⁰ Muğniye, 44-45; Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız" md., DİA, XVII, 52-53; Salim Ögüt, "Cenâbet" md., DİA, VII, 350.

⁵¹ Tevrat, Levililer, 15/16-18; 22/4-7.

⁵² Tevrat, Levililer, 12/4.

⁵³ Bk. Müslim, Sahîh, Hayz, 3 (16); Ebû Davud, Sünen, Tahâret, 102 (258); İbn Mâce, Tahâret, 125 (644).

⁵⁴ Yavuz, 51.

Değerlendirme ve Sonuç

Semavî, kutsal veya ilahî dinler adı verilen İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin her üçünde de aslında hükmi kirlilik anlayışı mevcuttur. Hükmi kirliliğin tanımı, kapsamı ve bu durumdan kurtulmak için başvurulacak temizlenme şeklinde ise farklılıklar bulunmaktadır. Gusûl abdesti ve bu abdestin alınması gereken durumlar konusunda İslam ile Yahudilik arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Hristiyanlığın aslında bulunan gusûl anlayışı ise sonradan Pavlus tarafından kaldırılmış, böylece bu dinde dîni yıkanma adına sadece vaftiz kalmıştır. Ancak vaftiz gusûl abdestine tekabül etmemektedir.

İslamî literatürde cünüplük, hayız ve nifasın büyük hükmi kirlilik olarak anılması bu durumdaki kimselerin necis sayıldığı anlamına gelmez. Bu tabir onların namaz, oruç, Kabe'yi tavaf, Kur'ân'a dokunma, mescide girme gibi belirli ibadetleri yapabilmek için ruhen ve manen gerekli olan hazırlığa sahip olmamaları anlamındadır. Dolayısıyla Yahudilikteki murdalık anlayışıyla İslam'daki hükmi kirlilik anlayışı arasında büyük farklar bulunmaktadır.

İslam'ın, hayızlı kadının namaz, oruç, Kur'ân'a dokunma, Kabe'yi tavaf etme gibi ibadetleri yerine getirmesine getirdiği yasaklar, yahudilikteki mukaddes şeylere dokunmama ve Makdis'e girmeme uygulamasına kısmen benzemektedir. Ancak Yahudiliğin aksine, İslam hayızlı kadını murdar kabul etmemiş, onun dokunduğu eşyaları da murdar saymamıştır. Hz. Peygamber hayızlı halde iken de hanımları ile bir arada bulunmuş, pişirdikleri yemekleri beraberce yemişler, aynı yatakta yatmış, ortak kullandıkları eşyaları kullanmaya devam etmişler, cinsî ilişki dışındaki bütün âilevî ve insanî münasebetlerini devam ettirmişler⁵⁵. Çünkü bu durumlar kadınların yaratılışından gelmektedir. Kadınlar için tabii olan bu durumlara düşmemek onların elinde değildir.

⁵⁵ İlgili hadisler için bk. Müslim, I, 242-246; Ebû Davud, I, 178; Tirmizî, I, 239 (Müslim, Sahîh, Hayz, 1, 2, 3; Ebû Davud, Sünen, Tahâret, 102 (258, 259); İbn Mâce, Tahâret, 125 (644).

RESUME

A Special Washing Form According To Holy Religions:

Ğusl (The Major Ritual Ablution, i.e, a washing of the whole body)

Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN

İslam is a religion which prefers clearness very much. Even it can be called “religion of clearness”. Because İslam orders to clean the spirit, the body and the enviroment. At the same time İslam accepts that sometimes the people are spiritually dirty. Because such conditions stop people to do some worship. There is a need to a special washing form such as “*ğusl (the major ritual ablution, i.e, a washing of the whole body)*” in order to solve this problem. Such kind of washing exists in all holy religions.

KUR'ÂN'A GÖRE İNSAN-BEŞER FARKI

*Dr. Ömer ASLAN**

Giriş

İnsan felsefesi, antropoloji ve insanı konu alan diğer disiplinlerle uğraşan düşünürler, insan olgusu adına çok şey söylemelerine rağmen; onun için tek bir tanım üzerinde ittifak edememişlerdir. Ontolojik olarak her insanın başlı başına bir âlem ve adeta esrarlı bir varlık olması da böyle bir ittifakın olmasını imkansız hale getirmektedir. Yeryüzünde ne kadar insan varsa, bir o kadar da farklı insan tanımından bahsetmenin mümkün olabileceği söylenebilir. Çünkü, herkeste farklı bir fizikî ve ruhî portre, ayrı bir anlayış ve farklı bir davranış biçimi bulunmaktadır. Bu zaviyeden bakılınca, varlık olarak insanı tanımlamak oldukça zor olacaktır. Bununla birlikte Kur'ân'da insan-beşer kavramlarının tahliline geçmeden önce farklı disiplinlerde bunlar hakkında söylenenlere de göz atmak gerekmektedir.

Varlık alanında insanı konu edinen antropoloji; insanın organik yapısını inceleyen fizikî antropoloji ile, insanın kültürel yapısını inceleyen kültürel antropoloji veya kültür antropolojisi diye iki kısma ayrılmaktadır. Bu alanlarda çalışma ve inceleme yapan düşünürler, mensup oldukları branşlar doğrultusunda insanı, çeşitli yön ve eğilimleriyle tanımlamaya çalışmışlardır. Felsefî disiplinlerde genel olarak şöyle bir tanımının yapıldığı görülmektedir: “İnsan sadece var olan bir varlık olmayıp, aynı zamanda var olmaya devam eden bir varlıktır. Yani, insan hem varlığının farkında olan, hem yeniden var oluşunu gerçekleştirmeye çalışan, hem de yaşadığı çevresine bazen uyum sağlamaya, bazen de onu kendine uyarlamaya çalışarak, bütün bu varlık, var oluş, uyum ve değiştirme faaliyetlerini bir arada gerçekleştiren madde ve mana bütünlüğünü kendi şahsiyet potasında

* Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi Bakü /
Azerbaycan – Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Gör.
Sivas / Türkiye

alışım haline getiren kompleks ve komplike bir sistem bütünlüğü arz eden varlıktır.”¹ Bu tanımda insanın, akla gelebilecek her şeyle ilişkili ve dolayısıyla kompleks bir yapıya sahip olduğunun altı çizilmektedir.

Yaratılış itibariyle insanın diğer canlılar arasında apayrı bir yeri vardır. Hangi disiplin, *insan nedir?* sorusuna, ne tür bir cevap verirse versin, Kur’ânî açıdan netice itibariyle olması gereken şey, *insanın ne olduğuna paralel olarak nasıl olması gerektiğidir*. O da insanın, şuursuz ve iradesiz hareket etme yerine, akıl ve duyularıyla düşünerek, bilinçli ve kendi iradesiyle hareket edebilmesi ve olayları bir sistematığe oturtabilmesidir. Bu noktada ontolojik bağlamda insanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özellik onun düzenli ve sistemli bir hayata sahip olmasıdır. Aksi taktirde, insan olmanın bir anlamı kalamayacağından, o diğer yaratıklarla aynı konumda kalacak ve dolayısıyla, idarî anlamda kendine verilen gücü kaybetmiş olacaktır.

Biz, Kur’ân’ın, yer yer “insan” ve “beşer” diye adlandırdığı varlıkla bu isimler arasında, yani isimle müsemma arasında bir alakanın olup olmadığını, ya da varsa bu alakanın mahiyetinin ölçütlerinin ne olduğunu merak etmekteyiz. Kur’ân’da “insan, beşer, ben-i adem, halife, nefis vs..” sözcüklerle tanıtılmaya çalışılan insan olgusu, daha çok insan ve beşer sözcükleriyle ifade edilmektedir. Kur’ân’da İnsanı ifade eden başka kavramlar olmakla birlikte, zaten çok geniş olan konunun daha da genişlememesi için biz öncelikle insan ve beşer kavramları üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağız.

Biyoloji ve tıp bilimleri gibi insanın fiziksel; psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi insanın içsel yönleriyle ilgilenen bilimlerin araştırma verilerine bakıldığında, insanın ne kadar kompleks bir yapıya sahip olduğuna tanıklık etmekteyiz. Böylesine karmaşık bir yapıya sahip olan insan kavramı üzerinde detaya inmenin, makale sınırlarını zorlayacağı açıktır. Hal böyle olunca konu, sadece insan ve beşer sözcüklerinin insan olgusu ile olan münasebeti çerçevesi ile sınırlı kalacaktır.

¹ Bkz., Necati Demir, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Sivas 1999, s.66. Ayrıca, filozofların, insanın tanımı ve neliği üzerindeki görüşleri için bkz., Demir, **"İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım"**, CÜİFD, sy.4, Sivas 2000, s.375-382.

A- İnsan ve Beşer Kavramlarının Tahlili

İnsandan bahsederken Kur'an'ın, her zaman aynı kavramı kullanmayıp, birbirinden farklı sözcüklere yer vermesinde herhangi bir hikmetin olup olmadığını anlayabilmek için, adı geçen bu iki kavramın, etimolojik ve semantik yönlerinin ele alınması gerekmektedir. Bu noktadan hareketle, konumuzun daha iyi anlaşılması düşüncesiyle, kavramsal çerçevede *insan nedir ve nasıl bir varlıktır? Ontolojik bağlamda, varlıklar aleminde ve evrende insanın yeri ve konumu neresidir?* gibi sorularla, özellikle insan ve beşer sözcüklerinden yola çıkarak; *insandan* ne anlaşılması gerektiğini, bilimsel veriler çerçevesinde ortaya koymayı istemekteyiz. Etimolojik ve semantik açıdan “insan” ve “beşer” kavramları hakkında kaynaklarda genel olarak şu mülahazalara yer verilmektedir:

a. İnsan

Kök ve kip yönünden Arapça bir kelime olan insan kelimesinin sözlük ve ansiklopedilerdeki karşılığı için şu bilgilere yer verilmektedir: İnsan; alışmak, yadırgamamak, sevinmek, cana yakın olmak ve yalnızlığını gidermek, kaynaşmak gibi anlamlara gelen üns ve enis kelimelerinden türemiş bir kelimedir. Bu kökten gelen *enis* kelimesi de; *cana yakın, arkadaş*² demektir. Bunun için; *çok iyi kaynaşabilen ve kendisiyle kaynaşılabilen tabiatla olanlara insî denmiştir*. Ayrıca insan sözcüğü; *akıl ve şuur sahibi, konuşabilen ve bu vasıflarıyla en üstün canlı, adam, eşrefi mahlukat; Canlıların en gelişmiş olanı; akıl taşıyan, düşünen ve konuşarak anlaşılan canlı. İnsanı insan yapan, insana yaraşır niteliklere sahip, vicdanlı kimse*³ anlamlarında kullanılmaktadır.

Lisanu'l-Arab'da *insan*; birincisi, *bilinen adem*; ikincisi de, *Allah'a verdiği sözü unuttuğu için, unutma* anlamına gelen *insiyan*⁴ kökünden geldiği belirtilerek iki anlamda kullanılmıştır.⁵ Basralı dilbilimciler, insan

² Celal Kırcı, “İnsan” md., **İslâmî Kavramlar**, Ankara 1997, s.382 ; Hasan Şahin, “insan” md., **Kur'an-ı Kerîm Ansikloprdisi**, İstanbul 1988, I, 141.

³ Şahin, 141; Şemseeddin Sami, “İnsan” md., **Kâmûsî Türkî**, s.571 ; **Örnekleriyle Türkçe sözlük**, “İnsan” md., MEB. , Ankara 1995, s.1402.

⁴ Benzeri Görüş İçin Bkz. Rağıp el-İsfehânî, **Müfredat**, “İns” md., Beyrut 1992-1412, s.94.

⁵ İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**, “ens” md., VI, 10-11.

kelimesinin *ins/üns* kökünden; Kûfeli dilbilimciler ise, bu kavramın, *nisyan* kökünden geldiğini söylerler.⁶ *Üns* kavramı ise; *bir şeyin açığa çıkması; yalnızlık, yavan, ıssız ve boş olma durumlarının zıttı olan her şey* olup; “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin”⁷; “Hani o (Musa), bir ateş görmüş ve ailesine: Bekleyin! Eminim ki ben bir ateş gördüm”⁸ ayetlerinde olduğu gibi *bir şeyi görme* anlamında da kullanılır.⁹ Ait olma ve birlikte yaşama anlamının çıktığı bu tanımla; ontolojik olarak insanın yapayalnız ve tek başına yaşayamayan bir canlı olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsan kelimesine; *bilinen insan, tüm insanlar, insanların topyekün hepsi* anlamı da verilmiştir. Ayrıca insan; *ademoğlu, düşünen ve konuşan canlı*¹⁰ anlamında olup *edep, şefkat, merhamet, cömertlik, iyilik ve güzel ahlak gibi insanî vasıflarla muttasıf olan kişiye de -karakter ve hususiyet bakımından insanı diğer yaratıklardan ayıran anlamında-*: “işte insan”¹¹ denmektedir.

Ragıb el-İsfahânî (502/1108), insan sözcüğünü açıklarken önce, bu kavramın kökü olan *üns* kelimesine işaret ederek, bunun; *kaçma, uzaklaşma ve nefret etmenin zıttı* anlamında olduğuna dikkat çekerek; *ünsiyeti çok olan ve kendisine ülfet edilen, yaklaşılan* insana da *insî* dendiğini belirtmiştir. İsfahânî, insana insan denilmesinin nedenini; *insan, yaratılıştan yaratılışı gereği medenîdir* diyerek, insanların birbirlerine ünsiyetleri ve yakınlaşmaları dışında, başka hiç bir dayanaklarının bulunmamasından kaynaklandığı şeklinde izah etmiştir.¹² Bu itibarla ünsiyet ve yakınlaşma olmazsa, insan olmanın ve insanlığın hiç bir kıymeti olmaz, demiştir.

Elmal’lı Hamdi Yazır (1942), Fatiha sûresinin ‘*ıyyake na’budu ...*’¹³ ayetini tefsir ederken, buradaki birinci çoğul şahıs kipinden hareketle, toplumsal yaşamın insan hayatındaki önemine dikkat çekerek, bu yaşam

⁶ el-Feyyûmî, **Mısbahu’l-Münîr**, Beyrut 1987, s.10.

⁷ Nisâ, 4 / 6.

⁸ Tâ Hâ, 20 / 10.

⁹ İbn Faris, **Mu’cemu Mekayisu’l-Luğa**, “ens”md., Beyrut 1991, I, 145.

¹⁰ Cürçânî, **Tarîfât**, yer ve tarih yok, s.14.

¹¹ Hasan Said el-Kermî, **el-Hâdî**, Beyrut 1991, I, 94.

¹² Bkz. Rağıp, s.94.

¹³ Fatiha, 1 / 5.

tarzının oluşmasında insanın rolü ve önemi üzerinde durup, buradan hareketle de 'insan' kavramının mahiyeti üzerinde durmuştur. Elmalı önce, insan vicdanından yola çıkarak; *vicdan darlığının, 'cehalet ve kibirle, vicdan genişliğinin ise; tevazu, merhamet, sabır ve tahammül gibi hasletlerle birlikte olduğunu* söyleyerek; *insan kelimesinin bir aslı olan, üns-ü muvanesetin* yani birbirine alışıarak birlikte yaşamının veya insandan kaçmayarak birlikte yaşamaya alışmanın kaynağının bu hususiyetler olduğuna dikkat çeker.¹⁴ Biz de bu sözleriyle onun; insanı, toplumsal yaşamın dinamiklerini oluşturan idrak ve irfan ile diğer insanları en azından kendi kadar eşit gören; her hangi bir insanın menfaatini kendi menfaati gibi görerek sevinen, mutlu olan ve başkalarının gördüğü zarara, kendi zararımış gibi üzülen, rahatsız olan ve insanlarla bir arada yaşamaktan mutluluk duyan, dünya ile barışık, engin vicdan sahibi bir varlık olarak değerlendirdiğini düşünüyoruz. Yazır, *insan* kavramını, *insanın insanların çoğulculuk ilkesine bağlı olan toplumsal menfaatlerine yönelik tavır ve hareketleri* olarak değerlendirip daha sonra şu görüşlere yer vermektedir: İnsandaki bu toplumsal yaşam duygusunun oluşumu, ilk planda Allah'ın, doğuştan insana vermiş olduğu bir lütuf olup (mevhibe-i rabbaniye), ikinci olarak da, çevrenin bir tezahürüdür. Bu insanî duygular; eşitlik ilkesine bağlı ortak bir toplumsal yaşamın oluşumunu çağrıştıracaktır ki, böyle bir toplum da kardeşliğin temelini oluşturacaktır.¹⁵

Verilen bilgiler doğrultusunda insan kavramı hakkında şunları söyleyebiliriz: İnsan; tek başına yaşaması mümkün olmayan, bu yönüyle sadece hem cinsiyle değil, hiç bir şeyi yadırgamadan tüm varlık alemiyle kaynaşabilen, birlikte yaşamaya en uygun sevecen, cana yakın, arkadaş, zararsız, edep, merhamet ve vicdan sahibi, akıllı, şuurlu, düşünen ve konuşup gülen bir varlıktır. Hal böyle olunca onun, fesat çıkaran, bozgunculuk yapan, toplumun ve dünyanın huzurunu kaçıran bir varlık değil de adeta bu tür olumsuz durumları ıslah eden ve dünya hayatına denge getirmesi gereken bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹⁴ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul 1935, I, 110-111.

¹⁵ Bilgi için bkz., Yazır, I, 110-111.

Yine yapılan tanımlardan yola çıkılarak insan için şöyle bir değerlendirmeye de yer verilebilir. İnsan; toplumsal yaşamın dinamiklerini oluşturan idrak ve irfan ile tevazu, sevgi, sabır ve tahammül gibi özellikleri bünyesinde barındıran; diğer insanları da en azından kendi kadar eşit gören; her hangi bir insanın menfaatini kendi menfaati gibi görerek sevinen, mutlu olan ve başkalarının gördüğü zarara, kendi zararımış gibi üzülen, rahatsız olan ve bu kurallar çerçevesinde, hemcinsi olan insanlar başta olmak üzere diğer yaratıklarla bir arada yaşamaktan mutluluk duyan, engin vicdan sahibi bir varlıktır. Bu açıdan yaklaşıldığında birey ve toplum hayatında görülen negatif görünümlü hususiyetlerin insanla bağdaşması mümkün değildir.

b. Beşer

Arapça bir sözcük olan beşer kelimesi; cildin sathı, dış deri, yerin üzerindeki yeşillik anlamlarına gelen *b-ş-r* kökünden türemiştir.¹⁶ Bu kavram sözcük olarak, iyi ve güzelliğiyle her hangi bir şeyin dış kısmı¹⁷ anlamında, varlığın dışa yansıyan, gözle görülen kısmını da çağrıştırmaktadır. “Adem” ve “merdüm” kelimelerinin eşanlamlısı olarak “konuşan canlı” anlamına gelen beşer kelimesi,¹⁸ İlmü’l-beşer şeklindeki terkiibiyle de, “insanın tabii hallerinden bahseden ilim, yani ‘antropoloji’”¹⁹ anlamında kullanılmaktadır.

Beşer kelimesi, erkek ve dişi olarak insan cinsi ve türü anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimenin, *dış deri ya da derinin dışı, dış kısmı ve çıplak yüzü* anlamında olması hasebiyle de, hayvanların aksine tüylü olmayıp çıplak bir cilde sahip oldukları için insan cinsine bu anlamda *beşer* denilmektedir.²⁰ Beşer sözcüğünün manası için şöyle bir tasniften bahsetmek de mümkündür: Beşer kelimesi, mahluk, halk ve yaratık; ister erkek, isterse

¹⁶ Kırca, “Beşer”md., **İslami Kavramlar**, Ankara 1997, s.123.

¹⁷ İbn Faris, **Mu’cemu Mekayisu’l- Luğa**, I, Beyrut 1991, s.251.

¹⁸ **Ansiklopedik İslam Lügatı**, “Beşer”md., (Yay. Haz: Tercüman İlmi Araştırma Grubu ve Teknik Kadrosu), İstanbul 1982, s.132; Kırca, “İnsan”md., s.382. ; Şahin, “İnsan”md., I, 141; **Örnekleriyle Türkçe sözlük**, s.308; Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, “Merdüm”md., Ankara 1993, s.619.

¹⁹ Şemseeddin Sami, **Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kamus-ı Türki**, (Temel Türkçe Sözlük, Sadeleşt: komisyon), Baskı: Tercüman Gazetesi Tesisleri, İstanbul 1985, s.115.

²⁰ Firûzabadî, **Kmûsu’l- Muhît**, “beşr” md., Beyrut 1994, s.447.

kadın olsun, insan cinsi ve kıl, yün gibi şeylerden soyutlanmış insan bedeni anlamlarında kullanılmaktadır.²¹

Verilen bilgiler, beşer sözcüğünün insan cinsini fiziksel olarak diğer canlılardan ayıran bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan hareketle, beşer kavramının daha ziyade, insanın fiziksel yani beden yönünü ifade ettiği söylenebilir. Beşeriyetin ne anlama geldiğini izah eden şu cümleler de bu durumu teyit eder niteliktedir: Beşeriyet; insanlık ve insanoğlunun yaratılışa taşıdığı hal olup ‘beşeriyet’ ile ‘insaniyet’ arasında çok fark vardır. Beşeriyet, insanın her türlü yaratılışa hallerine, insaniyet ise, yalnız fazilet ve ruh olgunluklarına aittir. Mesela nisyan (unutma), havf (korku), iştah, şehvet gibi haller beşeriyet; kerem (iyilik), sehavet (cömertlik), ahde vefa (sözünde durma), kanaat (yetinme) gibi haller ise insaniyet gereğidir. Buna göre beşeriyet hayat bilgisi ile, insaniyet ise ahlakla ilgilidir.”²²

Beşer; insan soyu, insan bedeni, insan türünün tabii, hissi ve hayvani yönüdür. Hal böyle olunca beşer kelimesi, insan kelimesinin karşılığı veya sinonimi olarak kullanılıyorsa da bu kavramlar tamamıyla aynı şeyi ifade etmemektedirler. Zira beşeriyet, insanın her türlü tabii hallerini anlattığı halde insaniyet, ahlâkî faziletleri, akli ve ruhi olgunlukları ifade etmektedir. Dolayısıyla tanımlar ışığı altında, insan ve beşer kavramlarının aralarındaki münasebete işaret etmek gerekir.

B- İnsan-Beşer Farkı

Sözlük yönünden lügat ve ansiklopedilerdeki bilgilerden yola çıkılarak “beşer ve insan” kavramları arasındaki münasebete bakıldığında bunların tamamen aynı şeyler olduklarını söylemek de, aralarındaki nüansı net olarak belirtmek de oldukça zordur. Bununla birlikte kavramlar hakkında verilen bilgilerden hareketle şunlar söylenebilir: İnsan kavramı beşer kavramına oranla çok daha geneldir. Her insan, aynı zamanda beşerdir. Ama, her beşer, insanın taşıması gereken özellikleri taşımayabilir.²³ İnsan iyi huy ve güzel

²¹ Zebidî, **Tacu'l- Arûs**, a.g.md., VI, Beyrut 1994,

²² Şemseeddin Samî, age., ‘Beşeriyet’ md. ; Benzeri görüşler için bkz., **Ansiklopedik İslam Lügatı**, “Beşeriyet” md., (Yay. Haz: Tercüman İlmi Araştırma Grubu ve Teknik Kadrosu), İstanbul 1982, s.132.

²³ Geniş bilgi için bkz. Şahin, s.54-5.

ahlaklı kişi²⁴ olarak değerlendirilirken beşer, insan ve insan türü/cinsi olarak bütün insanlar anlamına gelmektedir.²⁵

Diğer yandan, birbirinden ayrı olması düşünülemeyen, *insan* ve *beşer* yönüyle insanoğlu/adem, sadece gözle görülen beden yönüyle kalmayıp; ruh ve bedenden müteşekkil bir yaratıktır. Zaten, bu iki unsur birbiriyle kaynaşma sağlayacak özellikte görüldüğü için o, böyle bir yapıda yaratılmıştır.²⁶ Ruh ile beden arasındaki bu bileşimin oluşmasında yönlendirici, kaynaşmayı sağlayan ve koruyan etken ruh olmakla birlikte, bileşime katılan tarafların kendi özlerini yitirmeden bu bileşimi gerçekleştirmeleri gerekmektedir.²⁷ Aksi taktirde, insan varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu yönüyle ayrı şeyler gibi görünseler de insan ve beşer, bir bütünü (ademoğlunu) oluşturan unsurlardır. Nitekim insanla ilgili yapılan tanımlarda da benzeri farklılıkları müşahade etmek mümkündür. Bu sebeple Kur’ân’ın meseleye yaklaşımına geçmeden önce bazı düşünürlerin konu hakkındaki görüşlerine yer vermek istiyoruz:

İnsan kavramı üzerinde duran çağdaş Fransız düşünürlerden Verkors, İnsanı, türe ait anlamında, insanî varlık olarak değerlendirmekte ve insan sözcüğünden, insanî varlığın anlaşılması gerektiğini ifade ederek İnsan kavramının kendisinin alt kümelerinden biri olan ‘birey’ ile eşanlamlı olarak kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü, insan kavramının hem beden, hem de bilinç anlamında şahıs olarak düşünülebilmesi daha uygundur.²⁸ Bu düşüncesiyle Verkors, hem insan beşer ayrımını, hem de onların birlikteliklerini dile getirmiştir. Çok net olmamakla birlikte *insan nedir?* şeklindeki bir soruya verilen şu cevapta da insanın, bu yönleri anlatılmak istenmiştir: “İnsan mefhumunun, İnsanın aklında birbirine hemen hemen zıt gibi görünen iki mana çağrıştırdığına işaret edelim: ‘Biz insanız’ demek, biz günah işleriz, cismaniyiz demektir. ‘İnsan olalım’ ise, bizim daha yüksek varlık olduğumuzu, daha yüce bazı mükellefiyetlerimizin bulunduğunu, bencil olmamamız, insanca hareket etmemiz gerektiğini

²⁴ Bkz., **Meydan Larousse**, İstanbul 1972, VI, 339.

²⁵ Bkz., **Meydan Larousse**, VI, 326.

²⁶ Şahin, I, 141.

²⁷ Şahin, I, 141.

²⁸ Bkz., Demir, “İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir yaklaşım”, CÜİFD, IV, Sivas2000, s.378. (375-399)

hatırlatan çağrıdır.”²⁹ Burada yer verilen insan kavramının ilki (*biz insanız, günah işleriz*), insanın beşer yönünü ifade ederken; ikincisi (insan olalım) ise, insan yönünü dile getirmektedir.

İnsan sadece görünen (beşerî) yönüyle fani bir varlık olmayıp, aynı zamanda ruhsal (insanî) yönüyle de ebedi ve dolayısıyla çift yönlü bir varlıktır.³⁰ Bu yönüyle o, içinde bulunduğu olgular ve değerler bütünü karşısında kendisine bir yer tayin eden ve onu kendine çeken karşı durulmaz bir gücün etkisiyle daima insan olarak kalma mücadelesi vermektedir.³¹ Böyle bir mücadele ile onun özünü, öz benliğini ve beşer vasfını da yitirmeden daima bir insan olarak kalması gerektiğine işaret edilmektedir.

Kant’a göre insan, bünyesinde iki zıt kutbu barındıran düşük bir varlıktır. Tabîî varlıkla, akıl varlığının birleşimi olan insan, tabîî yönüyle tabiat kanunlarına bağlıdır. Ama akli yönüyle özgür, otonom, kendi kendine yasa koyan bir varlıktır.³² Kant, Tabîî *varlıkla, akıl varlığının birleşimi olan insan* derken; insandaki iki olgudan bahsetmektedir. Onun, *tabîî yönden* kastının, insanın beşerî özelliklerinden bir kısmını; *akıl* ise, insanî yönünü çağrıştırdığını düşünüyoruz. Nitekim Erzurumlu İbrahim Hakkı (1186/1772) da insanı tanımlarken; “(İnsan denen varlıkta) ruh, yüksek alemden gelmiş, beden ise aşağı alem olan kevn ve fesad (var oluş ve yok oluş) aleminin bir cüzüdür,”³³ ifadesine yer vermiştir. Bu sözyle o, insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olarak tanımlamış ama, bedeni kevn ve fesad aleminin bir parçası sayarak onun farklı bir özellik taşıdığına işaret etmiştir. Bu doğrultuda Sofistler ve Sokrates’e göre insan, düşünen bir varlık ve toplumda bir birey ve kendini bilen bir canlı,³⁴ Aristo (M.Ö. 384-322)’ya göre ise, insan akla sahip yegane bir olgu olarak, Tanrı ile hayvan arasında mutavassıt bir varlık olup duyuşal ve bedensel yönüyle hayvana, akıl ve

²⁹ Ali İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslâm**, Nehir Yayınları, İstanbul tsz., s.33.

³⁰ Bkz., Sadık Kılıç, **Fıtratın Dirilişi**, Nehir yay. İstanbul 1991, s.138.

³¹ Kılıç, s.9.

³² Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İst. Ü.Edb. Fak. Yay. , İstanbul 1969, s.9-10

³³ Mustafa Yıldırım, “**Erzurum’lu İ. Hkknın İnsan Anlayışı**”, Felsefe Dünyası, sy 10, Aralık 93, Ankara 1993, s.35-9.

³⁴ Demir’den naklen, s. 376- 378.

ruhsal yönüyle de Tanrı'ya benzeyen bir varlıktır.³⁵ Bu ifadelerde de insanın bu özelliklerine dikkat çekildiğini müşahade etmekteyiz.

İmam-ı Gazzâlî (505/1111), insanın meleklerle hayvan arasında bir varlık olduğunu belirterek onun, iki yönlü bir varlık olduğunu; bir yönüyle maddî aleme aitken, bir yönüyle de ilâhî aleme ait olduğunu söyler. Her iki alana da istidadı olan insan şayet, yaratılışındaki akıl ve hakikatleri idrak gücünü, doğru alanda kullanırsa meleklerle, beşerî zevklerini benimser ve tüm gayretini de sadece bu noktada harcarsa hayvanlara yaklaşmış olur.³⁶

Tasavvuf erbabına göre de insanın fitrî yapısı, ulvî alemle süflî alemin, mana ile maddenin, müspet duygularla menfî duyguların ve insanîyetle hayvaniyetin bir arada bulunduğu bir yapı arz eder.³⁷ İnsandaki bu birbirine zıt potansiyel kabiliyet ve özelliklerden hangisinin daha etkili ve hayata yön verici olacağı da, tamamıyla onun idarî gücüne yetiştirme tarzına ve alacağı terbiyeye bağlıdır. İnsanda iki alem birleşmiştir. İyilikler-kötülükler, yücelikler ve aşağılıklar bunların hepsi tümüyle insanda birleşir. Bu nedenle insan, ulvilik ve süflilikten mürekkep garip bir varlıktır.³⁸

İnsanın neliği ve nasıllığı üzerinde ileri sürülen fikir ve teorilere baktığımız da ta eski çağlardan günümüze kadar onun, bu iki yönünün birlikte ele alındığına tanıklık etmekteyiz. yani insan/ademoğlu, hiç bir zaman tek yönlü bir varlık olarak ele alınmamıştır. İnsan tanımı yapılırken; *insan* ve *beşer* kavramları zikredilmese de dolaylı olarak her zaman bunlara yer verilmiştir. İnsanın çift yönlü bir varlık olduğu dikkate alınarak, insanî yönünün ön plana çıkarılması üzerinde durulmuştur. Çok açık ve net olarak izhar edilmese de insanın bu hususiyetlerini onun insan ve beşer yönlerinde görmek mümkündür.

İnsan kavramı, akılla doğru orantılı olup saf aklın korunması ve kullanılması şeklinde de mülâhaza edilebilir. Fiziksel, psikolojik ve

³⁵ M.Saim Yeprem, **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî**, MÜİFV yayınları, İstanbul 1984, s.42.

³⁶ Bkz., Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, (çev:A. Serdaroğlu), İstanbul 1974, III, 18-24.

³⁷ Osman Türer, **"Hürriyet Kavramının Tasavvufi Boyutu"**, EKEV, Akademi Dergisi, c.1, sy.2, Ankara 1998, s.91.

³⁸ Sultan Veled, **Maarif**, (çev: M. Arabacıoğlu), MEB. Yay. 2.baskı, Ankara 1966, s.188.

sosyolojik bir varlık olan insan, her şeyden önce fonksiyonel bir akıl gücüne sahiptir. O, akli sayesinde diğer canlılardan ayrılır ve yine onunla doğruyu bulma, düşünme, amaç ve gayreti içerisine girer. Kur'an'ın insan anlayışı evrensel ve sınırsız olup ilkel, yerel, etnik ve belli bir zaman dilimine ait değildir. İslam, insanın hem seküler ve hem de uhrevî boyutunu dikkate alarak onun, ontolojik yönden duyacağı her ihtiyaca cevap verebilme yollarını göz önünde bulundurmaktadır. İnsan kimliğinden bahsederken Kur'an'ın kullanmış olduğu insan ve beşer kavramlarında da farklı yönleriyle aynı anlam ve manayı bulmak mümkündür.

İnsan ve beşer kavramı Kur'an-ı Kerim'de bazen birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, özellikle insan kavramının beşer kavramından daha geniş bir anlam örgüsüne sahip olduğu müşahade edilmektedir. Örneğin Kur'an, hitap cümlesi olarak "Yâ eyyuhe'l-beşer..." şeklinde beşeri muhatap olarak hiçbir hitapta bulunmamıştır. Kur'an, mesajın muhatabı olarak beşeri değil, insanı görmüştür. Başka bir ifade ile insan oğluna yapılan teklif onun beşer kavramıyla tanımlanan yönüne değil de, daha ziyade insan kavramıyla tanımlanan yönüne yapılmıştır. Yani insanın sorumlu bir varlık olması meselesi daha ziyade insan kavramı üzerinde gerçekleşmektedir. Yer yer başka hitap cümleleri olmakla birlikte emir ve yasaklar genel olarak, "Yâ eyyuhe'n-nâs..., Yâ eyyuhe'l-insân..."³⁹ şeklinde gelmektedir. Bu durum Kur'an'ın, bu kelimelerin sözlük ve lügat manalarını da dikkate alan bir metot takip ettiği izlenimini vermektedir. Başka bir ifade ile, kullanım biçimlerine bakıldığında Kur'an'ın bu kelimelere yüklediği anlamın, onların sözlük ve kavram yönleriyle de alakalı olduğunu göstermektedir.

İnsan kavramı da insan oğlunun bedenini/biyolojik yönünü ifade etmekle birlikte, bu yön beşer kavramında daha belirgin ve daha baskındır. Zaman zaman insan kelimesinin yerine beşer, beşer kelimesinin yerine de insan kelimesi kullanılmakla birlikte, Kur'an'da "...Ben, kuru balçıktan bir beşer yaratacağım,"⁴⁰ şeklinde ontolojik olarak insanın bedeni ve dış kısmı nazar-i dikkate alındığı yerlerde beşer kavramı kullanılmıştır. Ya da "Andolsun ki

³⁹ Bkz., Bakara, 2 / 21, 168; Nisâ, 4 / 1, 170, 174; Â'raf, 7 / 158; İnfitar, 82 / 6; İnşikak, 84 / 6.

⁴⁰ Hicr, 15 / 28.

biz, insanı kuru bir balçıktan yarattık”⁴¹ ayetinde olduğu gibi böyle olmayıp yaratılma hususunda insan kavramı kullanılmış olsa da, burada kullanılan insan kavramı, onun beşer/beden yönüne işaret etmektedir. Zira insan kavramı varlık olarak insanın her yönünü kuşatmaktadır. İsfehânî de; Kur’ân, insanın dış görünümünün ve bedeninin ifade edilmek istendiği her yerde, özellikle beşer kavramını kullanmıştır⁴² diyerek, bu noktanın altını çizmiştir. Nitekim “*O, sudan bir beşer yaratan sonra da ona soy sop verendir senin Rabbinin gücü her şeye yeter,*”⁴³ mealindeki bu ayette insanın tamamen beden yönü ve yaratılması ifade edildiği için beşer sözcüğü kullanılmıştır. Elmalılı, *beşer* kavramını, daha ziyade, ontolojik olarak algıladığımız insan türü (cins), yani insanı diğer canlılardan ayıran fizikî görüntü olarak tavsif etmektedir.⁴⁴ Daha somut bir ifade ile, motor ve kaportası dahil arabanın tüm yönlerini insan kavramına benzetirsek, motor hariç kaporta ve aksesuarları da beşer kavramına benzetebiliriz.

İnsan ve beşer kavramlarına farklı anlamlar yüklese de Kur’ân, insanı bir bütün olarak ele alır. Onu farklı kategorilere yani mümin, kafir, münafık vs. sınıflara ayırmadan önce ona insan gözüyle bakar ve yaratıkların en üstünü olarak görür. Nitekim, “*hani Rabbin meleklerle demişti ki: Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş cıvık bir balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenlediğim (insan şekline koyduğum) ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz de hemen onun için secdeye kapanın*”⁴⁵ mealindeki ayet de onun bu yönüne işaret etmektedir. İnsan hem ruhen hem de bedenen bir bütünlük içerisinde ele alınır. Ama onun bu bütünlüğünü insan kavramının geçtiği yerlerde görmek daha mümkündür.⁴⁶

Kur’ân’ın insan kavramına olan hitaplarında onun, hep kendine ait pozitif değerlerinin korunması amaç edinilmektedir. Bununla birlikte insan

⁴¹ Hicr, 15 / 26; Mü’minûn, 23 / 12; Rhmân, 55 / 14.

⁴² Bkz. Rağıp el-İsfehânî, **Müfredat**, “Beşer” md., Beyrut 1992-1412, s.94; Furkan, 25 / 54; Sad, 38 / 71; Müddessir, 74 / 25; Kamer, 54 / 24; Yasîn, 36 / 15; Mü’minûn, 23 / 47; Kehf, 18 / 110; Meryem, 19 / 20,17; Teğabun, 64 / 6;...

⁴³ Furkân, 25 / 54.

⁴⁴ Bkz. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, VII, İstanbul 1935, s.5584; III, s.1991.

⁴⁵ Hicr, 15 / 28-29.

⁴⁶ Bu hususta Kur’ân’da geçen ilgili kavramlara bakılabilir.

sözcüğünün negatif hususiyetler taşıyan yönler için de kullanıldığını müşahade etmekteyiz. Nitekim, “*Andolsun, biz cinler ve insanlardan bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır...*”⁴⁷ “*Kafirler cehennemde: Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan bizi saptıranları bize göster de aşağılanmışlardan olsunlar diye onları ayaklarımızın altına alalım, diyecekler.*”⁴⁸ “*Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür.*”⁴⁹ “*İnsan hayrı istediği kadar şerri de ister. İnsan pek acelecidir.*”⁵⁰ “*İnsanoğlu çok nankördür*”⁵¹ ve “*Fakat tartışmaya en çok düşkün varlık insandır*”⁵² mealindeki ayetler bunlardan bazılarıdır. Bu ayetlerde yer alan insan kelimeleri bu kavramın, insanın beşerî/fiziksel özellikler taşıyan yönüne işaret eden tarafıdır. Zira geride de işaret edildiği gibi insan kavramı beşer kavramını da ihata etmektedir. Böyle olmakla birlikte Kur'an, insanda (beşerde) mevcut olan bu olumsuz hususiyetlerin sürdürülmemesini ve insanî kimliğin ön plana çıkartılarak bunların tedavi edilmesi gerektiğini istemektedir.

Netice itibarıyla zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılıyor olsalar da insan ve beşer kavramlarını Kur'an da tamamen bir ve aynı kelimeler olarak kullanmamaktadır. İnsan kavramı beşer kavramına göre daha geniş bir alan bulurken, beşer kavramı daha ziyade insanın biyolojik ya da hayvanî yönleriyle sınırlı kalmaktadır. İnsan kavramında genel olarak insanın hem bedenî/fizikî hem de rûhî/insanî hususiyetleri yer alırken, beşer kavramında ise daha ziyade onun biyolojik özellikleri yer almaktadır. Her ne kadar insan anlamına geliyor ve kullanılıyor olsa da beşer kavramı hem mana ve mefhum yönünden hem de kullanım bakımından insan kavramını tam olarak ihata etmemektedir. Ama, insan kavramı geniş anlam yelpazesi ve Kur'an'daki kullanımıyla insanın tüm yönlerini kuşatmaktadır. Özellikle teklif noktasında, emir ve yasakların muhatabı olma hususunda insan kavramı beşer kavramından ayrılmaktadır.

⁴⁷ A'raf, 7 / 179.

⁴⁸ Fussilet, 41 / 29.

⁴⁹ İbrahim, 14 / 34.

⁵⁰ İsra, 17 / 11.

⁵¹ İsra, 17 / 67.

⁵² Kehf, 18 / 54.

RESUME**THE DIFFERENCE BETWEEN HUMAN AND
MANKIND ACCORDING TO QUR'ÂN***Dr. Ömer ASLAN*

The are appeal sentences which are used according to the condition and positions of the addressing person. The conscepioons of human and mankind are appeal words which belong to human. But according to the meaning these words differ from each other. These words exist in Holy Kuran. The conception of mankind expressesbiological characters of human. But human expresses both biological and psychological characters.

BİBLİYOGRAFYA

- Carrel, Alexis, **İnsan Denen Mechul**, (Yay. Haz: Yunus Ender), İstanbul 1997.
- Cüceloğlu, Doğan, **İnsan ve Davranışı**, İstanbul 1996.
- Cürcânî, **Tarîfât**, yer ve tarih yok
- Demir, Necati, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Sivas 1999,
- "İnsan Hakları Semantiğine Düşünsel Bir Yaklaşım", CÜİFD, sy.4, Sivas 2000, s.375
- Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara 1993.
- el-Feyyûmî, **Mısbahu'l-Münîr**, Beyrut 1987.
- el-İsfahânî, Rağıp, **Müfredat**, Beyrut 1992.
- el-Kermî, Hasan Said, **el-Hâdî**, I, Beyrut 1991.
- Esed, Muhammed, **Kur'ân Mesajı**, I-III, İstanbul 1999.
- Fîrûzabadî, **Kmûsu'l-Muhît**, Beyrut 1994.
- Gazzâlî, **İhyâu Ulûmî'd-Dîn**, (çev:A. Serdaroğlu), III, İstanbul 1974.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1980, s.100.
- Gündem, Mehmet, **Mehmet S. Aydın İle İçerik Kritik Bakış**, İstanbul 2000.
- Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, Ankara 1993.
- İbn Faris, **Mu'cemu Mekayisu'l-Luğa**, Beyrut 1991.
- İbn Manzûr, **Lisanu'l-Arab**,
- İzzetbegoviç, Ali, **Doğu ve Batı Arasında İslâm**, Nehir Yayınları, İstanbul tsz.
- Kılıç, Cevdet, "**M. İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi**", **Tasavvuf Dergisi**, Yıl 1, sy.2, Aralık, Ankara 1999, s.56. (49- 70)
- Kılıç, Sadık, **Fıtratın Dirilişi**, İstanbul 1991.
- Kırca, Celal, "**İnsan**" md., **İslâmî Kavramlar**, Ankara 1997.
- Kırca, **Kur'ân ve İnsan**, İstanbul 1996.
- Örnekleriyle Türkçe sözlük**, MEB., Ankara 1995.

Radbruch, Gustav, **Vorschule der Rechtsphilosophie**, 2. baskı, Gottingen 1959.

Sami, Şemseddin, **Kâmûs-î Türkî**, (Temel Türkçe Sözlük, Sadeleşt: komisyon), İstanbul 1985.

Şahin, Hasan, “*insan*” md., **Kur’ân-ı Kerîm Ansiklopedisi**, I, İstanbul 1988.

Tozlu, Necmettin, “**Batı’da ve Doğu’da İnsan Anlayışı**”, Felsefe Dünyası, sy.27, Ankara 1998, s.6-37

Türer, Osman, “*Hürriyet Kavramının Tasavvufî Boyutu*”, **EKEV Akademi Dergisi**, c.1, sy.2, Ankara 1998.

Yeprem, M.Saim, **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî**, İstanbul 1984.

Yıldırım, Ergün, “*İslami Kimliğin Değişimi ve Kentlileşmesi*”, **Bilgi-Hikmet**, sy. Güz, İstanbul 1993/4, s.57.

Yıldırım, Mustafa, “*Erzurum’lu İ. Hkknın İnsan Anlayışı*”, **Felsefe Dünyası**, sy 10, Aralık 93, Ankara 1993, s.35-9.

Yurdusever, A. Nuri, “*Birey-Toplum İkilemi*”, **Türkiye Günlüğü**, Mayıs-Haziran, Ankara 1995, s.51.

İBN-İ RÜŞD'ÜN, TEHÂFÛT ET-TEHÂFÛT ADLI ESERİNDE ALLAH-ÂLEM MÜNASEBETİ

İbrahim MEMİŞ¹

GİRİŞ

Felsefe ve Din Felsefesinin en önemli konularından birisi de hiç şüphe yok ki Allah ve Âlem münasebetidir. Bu münasebetle ilgili olarak birtakım sorular insanın zihnini meşgul etmektedir. Allah, nasıl bir varlıktır? Aleme nispetle durumu nedir? Âlemi yaratmış mıdır? Allah, Âlemi niçin yaratmıştır? Allah, Âlem ve insan ile olan münasebetlerini Âlemin dışından (müteâl, aşkın) mı sürdürmektedir? Yoksa hem Âlemde ve insanda, hem de bunların dışında mıdır? gibi bazı sorular bizi Allah-Âlem münâsebetine götürmektedir.² İnsanoğlu, âlemde yüce bir varlığın etkisinin nasıl olduğu konusunda bu ve benzeri soruları her zaman kendi kendine sormuş, buna değişik cevaplar aramış ve bu konuda değişik düşünce ekollerinin ortaya çıkmıştır.

Allah-Âlem münasebetinin kurulmasında, en büyük önemi sıfatlar meselesi yüklenmektedir. Diğer bir ifadeyle, “sıfatlar bizi doğrudan doğruya Allah-Âlem ilişkisi problemine götürmektedir.” Allah-Âlem münasebetinde Allah'ın varlığını ve birliğini, aşkını, kâinatı yaratıp yönettiğini, ilâhî kaynaklı bir dinî, vahyi, buna bağlı olarak peygamberi, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret hayatında hesaba çekileceğini prensip olarak kabul eden felsefe sistemine (Theisme) Teizm adı verilmektedir. Teizm'de, Allah - Âlem münasebeti oldukça canlıdır. Allah bu sistemde devamlı aktif ve etkindir; Âlem ise etkilenen ve pasif bir durumdadır; ne Allah'ın işi

¹ **T.C Bakü Büyükelçiliği Şehitlik Camii Din Görevlisi**
imemis4@hotmail.com / ibrmemis@yahoo.com

² Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i vücûd*, s.56, Ankara-1990

bitmiştir, ne de Âlem son kemaline ulaşmıştır; Allah ile Âlem arasındaki münasebet devam etmektedir. Allah-Âlem münasebetinde, Allah'ın aşkın (müteâl)lığını kabul eden ve Allah'yı naklî bir zaruret olarak gören Deizm ise, “her türlü vahyi, ilhamı, vahyin bildirdiği Allah'ı, dinî ve takdiri inkâr etmektedir”.³ Deizm, iki temel anlayıştan yola çıkar: Âleme müdâhele etmeyen bir ulûhiyyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven.

Allah-Âlem münasebetinde, aşkın (müteâl) ve yaratıcı Allah anlayışlarının karşısında bir de içkin (immanent) Allah anlayışı yer almaktadır. Bu anlayış, varlığın ve Âlemin varlık sebebini bizzat o şeylerin özünde var saymaktadır. Yani yaratan ile yaratılanı, Allah ile Âlemi iç içe, aynı şeyler kabul etmektedir. Bu panteist yaklaşımda, varlığın “hâlık” ve “mahlûk” gibi ikiliği ortadan kaldırılmakta, varlığın birliği; Allah ile tabiatın aynı şey olduğu iddia edilmektedir. Pan-enteizm ise her şeyin Allah'ta olduğunu kabul eden bir fikir akımıdır. Bunlara göre her şey Allah'tadır, diğer bir ifadeyle, ilâhî vücut (cevher) Âlemi ihata etmiş ve onda mündemiç bulunmaktadır. Pan-enteizme göre, her şey Allah'ta mevcuttur; fakat Âlem tümüyle ulûhiyyeti teşkil edemez. Bunun için de Pan-enteizm, panteizmde olduğu gibi, Allah ile Âlemi aynı şeyler saymamaktadır. Pan-enteizm bir yandan Allah'yı aşkın, Âlemin dışında kabul etmektedir. Diğer yandan Allah'ın varlığı, şeyleri, Âlemi kendi varlığı ile ihata ettiğini veya onlarda mündemiç olduğunu söylemekle de içkin kabul etmektedir.⁴ Bu düşünce farklılıklarının,, Allahın sıfatlarının aleme tecellisinin farklı anlaşılması sonucu ortaya çıktığı açıktır.

Allah-Âlem münasebetini kurmaya çalışan düşünce ekollerinden biri de Vahdet-i vücûd'tur. Vahdet-i vücûd'ta Allah, zât ı'tibarıyla aşkın, isim ve sıfatlar olarak da içkindir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın zâtı zaman ve mekandan münezzehtir. Onun içkinliği ise, eşyayı varlığa getirmek, onların varlık sebebi olmak açısından Âleme, sıfatlar ve isimleriyle tecelli etmesi nedeniyledir. Vahdet-i vücûd'ta ne ittihad, ne de hülûl vardır; sadece Allah'ın sıfatlarının tecellisi vardır. Âlem, Allah'ın zatının değil, sıfat ve isimlerin tecellisidir.⁵

³ Erdem, *Age*, s.1-2

⁴ Erdem, *a.g.e.*, s.4

⁵ Erdem, *a.g.e.*, s.95-95

Bu makaledeki temel gayemiz İbn-i Rüşd'ün, Allah'ın âlemlerle münasebetini, sıfatlarının âleme tecellisini anlamaya çalışmak ve İslam Felsefesinin en önemli fikri şahsiyetlerinden biri olan İbn-i Rüşd'ün bu konudaki bakışını anlamaya çalışmaktır.

Allah-Âlem münasebetini açıklamak maksadıyla ortaya çıkmış felsefî sistemlere baktığımızda Allah'ın sürekli etkin fail konumunda olduğunu, Âlemin ise edilgen bir işlev yüklendiğini görmekteyiz.

1. İbn-i Rüşd'ün Hayatı

Kadı Ebu'l- Velid Muhammed İbn-i Ahmed İbn-i Muhammed İbn-i Ahmed İbn-i Rüşd, 1126'da Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.

İbn-i Rüşd, ünlü İslâm filozofu İbn-i Tufeyl tarafından o zamanki mağrib sultanı Ebu Ya'kub Yusuf'a takdim edildi. İbn-i Rüşd'ün halife Ya'kub ile karşılaşmasını onun öğrencisi Kurtuba'lı Ebubekir'den nakledilen ve Abdulvahid el- Merrakuşi tarafından günümüze kadar ulaştırılmış bulunan bir yazıdan okuyabiliyoruz. Buna göre başkentini ilim merkezi yapmak isteyen bu devlet adamı çevrede bulunan bilim adamlarını Merrakeş'e çekmeye çalışmış ve kendisi de entellektüel bir çaba içine girmişti. Sarayında i'tibar gören bilginlerin önde gelenlerinden büyük filozof İbn-i Tufeyl ile sohbetleri sonunda felsefî konulara ilgi duymaya başlamış ve Aristoteles'in eserlerini okumak istemişti. Ancak Mağrib Sultanı, filozofun çok ağır olan üslubunu anlamakta zorluk çektiği için İbn-i Tufeyl'den, onların özetlenerek muhtevasının kolay anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar yapmasını istemiştir.

O sıralarda yaklaşık 68 yaşında bulunan İbn-i Tufeyl, bu çalışmaları yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirebilecek birini bulabileceğini söyleyerek İbn-i Rüşd'ü halifeye takdim eder. Bu karşılaşmayı İbn-i Rüşd şöyle anlatır: “Emiru'l -Mü'mininin huzuruna girdiğimde, İbn-i Tufeyl'in orada olduğunu gördüm. İbn-i Tufeyl emire, ailemin şerefini ve asaletini anlatmaya başladı. Layık olmadığım bir şekilde beni medhetti. Emir, bana yöneldi ve benim, babamın ve ailemin ismini sorduktan sonra şöyle dedi: “Filozofların göklerle ilgili görüşleri nedir? Kadim mi yoksa hâdis mi?(demektedirler.)” Bu soru üzerine içimi bir endişe kapladı. Sebepler uydurmaya ve felsefî bilimlerle uğraştığımı inkâr etmeye çalıştım. İbn-i Tufeyl'in hükümdarla neye karar verdiklerini bilmiyordum. Mü'minlerin emiri benim utandığımı ve çekindiğimi anladı da İbn-i Tufeyl'e dönerek;

onunla, bana sorduğu soru üzerinde konuşmaya başladı. Aristoteles'in, Eflâtun'un ve bütün filozofların söylediklerini hatırlıyor ve müslümanların bunlara karşı kullandıkları delilleri naklediyordu. Kendisinin, zengin bir hafızaya sahip olduğunu müşahade ettim. O beni rahatlatmaya çalışıyordu. En sonunda ben de konuştum, bu konuda benim sahip olduğum bilgiyi öğrendi ve bana, mal, değerli giyecekler ve binekler gönderdi.”⁶

Sahip bulunduğu dindar sülâle, İbn-i Rüşd'e islâmi araştırmalarda yüksek bir seviyeye ulaşma fırsatı verdi. Aldığı derslerle, Kur'ân, Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Edebiyatına dair bütün ilimleri öğrenen İbn-i Rüşd, babasından da Malikîlerin kitabı Muvatta' yı okuyarak ezberledi. Ayrıca matematik, astronomi, fizik, mantık, felsefe ve tıp gibi sahalarda ilmi araştırmalarını sürdürdü. Bu sahadaki hocaları pek tanınmış değildi; ancak Kurtuba felsefî araştırmaların merkezi olarak ünlüydü.

İbn-i Rüşd, Mağribin iki büyük filozofu olan ne İbn-i Bâcce'nin ne de İbn-i Tufeyl'in öğrencisi oldu. İbn-i Tufeyl Hayy Bin Yakzan adlı eserinde Mağrib bilginlerinin çoğunun matematikle uğraştığını ve Aristo'nun kitapları aracılığıyla felsefeye ilgi uyandığında da Fârâbi ve İbn-i Sinâ 'nın yetersiz kaldığı müşahadesinde bulunmuştu. Ona göre, bu konuda dişe dokunur bir şeyler ortaya koymayı başaran ilk filozof İbn-i Bâcce'ydî. İbn-i Rüşd oldukça karışık siyasi şartların ortasında yaşadı.⁷

İbn-i Rüşd, Fârâbi'den sonra, Aristo'yu en iyi anlayan ve şerh eden, Garp nazarında felsefesi ile Aristo kadar i'tibar kazanan, diğer İslâm filozoflarından da Aristo'nun en büyük şârihi, hür düşüncenin kurucusu ve İslâm felsefesini Garb'a taşıyıcısı ve yüzyıllarca hâkim kılıcısı olarak ayrı bir özelliği bulunan, Endülüs'lü İslâm filozofudur.⁸

Her yerde olduğu gibi Endülüs'te de avamın felsefe ve filozoflara karşı bir düşmanlığı vardı. Kendilerinin ulaşamadığı yerde bulunanları, kendilerine benzemeyenleri, küfür ile itham etmek, eskiden beri avamın her zaman yaptığı ilk iş olmuştur. Endülüs'te İbn-i Rüşd'den evvel, ilim ve marifeti himâye hususunda, Abbâsilerden Me'mûn'a benzeyen Endülüs

⁶ İbn-i Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Neşr, Bekir Karlığa)*, s.11-12, İstanbul-1992

⁷ Şerif,M.M., *İslâm Düşüncesi Tarihi (Edit.M.Armağan)*, s.164-165, İstanbul-1996

⁸ Sunar, Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbi*, s.55, Ankara-1972

Emevilerinden Hakem vardı; bu hükümdar, memleketinde ilim ve mârifeti neşretmek maksadıyla, yeni ve eski kitapları toplamak üzere her tarafa memurlar göndermişti. Şam ve İran âlimlerinin te'lif etmiş oldukları birçok kitap, buralardan evvel Endülüs'te okunuyordu. Abbasîlerde dahi, felsefeyi himayesiyle ve felsefî temayülleriyle meşhur olan Me'mun'dan sonra gelen Mütevekkil devrinde olumsuzluklar başlamış olduğu gibi burada da Hakem devrindeki yükselişi, Hişam zamanındaki durgunluk takip etmişti. Bu devirden sonra da Murâbitin Devleti yıkılarak, bunların yerine ilim ve felsefenin hamisi olan Muvahhidûn Devleti kurulmuş ve bunlarda Abd-ul Mü'min'in muasırı olan filozoflardan İbn-i Zuhar, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Bâcce'yi sarayında toplamış ve bunlarla felsefeye değer verdiğini göstermiştir. İbn-i Rüşd'ün felsefeye gösterdiği itina üzerine, bazı ulema Abd-ul Mü'min'in torunu olan Yakûb'u tahrik etmiş, bilhassa İbn-i Rüşd ve onunla beraber bir grup tahrike hedef olmuşlardı.⁹ Ebu Yakûb emir olduğu zaman İbn-i Rüşd'e, Aristo'nun eserlerine şerhler yazmasını emretmiş, böylece İbn-i Rüşd, Aristo'nun eserlerine şerhler yazmaya başladı. Bu onun Şârih ünvanını almasını sağladı ve Ortaçağ Avrupa'sında bu özelliğiyle tanındı.¹⁰

İbn-i Rüşd'ün hükümdarın yanındaki mümtaz mevkiini çekemeyerek halife ile arasını açmaya çalışırlar, İbn-i Rüşd'ü çekemeyenler çabalarında başarılı olurlar.¹¹ İbn-i Rüşd ile Ebu Yakûb Yusuf arasındaki dostluk, 1184'e kadar devam etti. Fakat daha sonraki hükümdar zamanında İspanyollara karşı yapılmakta olan savaş kötüye gitmeye başlayınca İbn-i Rüşd'e karşı olan din adamlarının desteğine muhtaç olan hükümdar İbn-i Rüşd aleyhine tavır değiştirmek zorunda kaldı.¹² Aslında o günlerde Endülüs'te Berberîlere karşı yerli halk arasında da yaygın bir sevimsizlik olduğu anlaşılmaktadır. O günlerde bu gibi sebepler yüzünden fevkalâde tedbirler alınmış olabilir. Bunun sonucu olarak İbn-i Rüşd ile birlikte olan Ebu Cafer ez-Zehebî, Becâyâ kadısı Ebu Abdullah Muhammed İbrahim Ebu Rabi, hafız ve şair

⁹ Yaltkaya, M, Şerafettin, *“İbn-i Bâcce”(Avempace), Felsefe Arkivi*, C.I, S.I, s.77–79, İstanbul–1945

¹⁰ Şerif, *Age.*, s.165

¹¹ İbn-i Rüşd, *Age.* s.12

¹² Watt, Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı (Çev. S.Ateş)* s.122–123, Ankara–1968

Ebu'l-Abbas gibi düşünürler de Kurtuba'ya 74 km. mesafede bulunan Lucena'da mecburi istikamete tabi tutuldular.¹³

Ulema'nın entrikaları o kadar başarılı oldu ki yalnızca İbn-i Rüşd'ün sürgün edilmesiyle kalmadı, aynı zamanda kitaplarının halkın önünde yakılması noktasına kadar gidildi. Ayrıca, filozoflara ve felsefe'ye karşı bir beyanname yayınlandı. Nitekim Halife Mansur daha sonra İbn-i Rüşd'ü, Merrakeş'e davet etmiştir. Bu davete icabet eden İbni Rüşd, Merrakeş'e gitmiş ancak, 595 /1198 yılında vefat etmiştir.¹⁴

2. Allah-Âlem Münasebeti Problemine Genel Bir Bakış

İbn-i Rüşd'e göre, Âlem deyince akla ne gelir? Yaratmanın niteliği nedir? Yaratma olayı nasıl gerçekleşmiştir? Âlemdeki olup biten olaylarda, Allah'ın fonksiyonu nedir? Acaba, Allah'ın Âleme etkisi ne durumdadır? Allah, tam olarak Âleme hâkim midir? Yoksa Âlemde kör bir mekanizma mı egemendir, yani Âlemi bir gaye ve nizam üzere düzenleyen bir varlık var mıdır yoksa bunlar kör bir düzenin eseri midir? İşte bu ve benzeri sorular bizi Allah-Âlem münasebetine götürmektedir. Bu sorulara bulunabilecek cevaplar bu ilişkinin niteliğini ortaya çıkaracaktır.

İbn-i Rüşd'ün, Felsefe-Din ilişkisi ile ilgili yorumlarında Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünden, yani nasslardan uzaklaşmama eğilimindedir. İbn-i Rüşd'ün buradaki gayesinin, ebedi kurtuluşun ancak İslam'ın doğru anlaşılmasıyla olabileceğini savunduğunu görmek mümkündür. Bundan da İbn-i Rüşd'ün orijinal bir felsefe disiplinine sahip olduğunu anlamaktayız. Bu nedenle onun Allah, Allah-Âlem, Allah-İnsan münasebeti ile ilgili felsefesini İslâm nassının yorumunda aramak yanlış olmaz diyebiliriz. İbn-i Rüşd'e göre Allah, Âlemin yaratıcısı ve müdebbiridir. Kelâmcılar ve Filozoflar tarafından Allah'ın varlığını ispat etmek üzere birçok deliller getirilmiştir ama İbn-i Rüşd'e göre bunların insan kavrayışına en uygun ve en ikna edici olanı inayet ve ihtira delilidir. Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan ve eksikliklerden uzak tutmak, onu kutsal kabul etmek, yani tenzih ve takdis Allah'ı bilme konusunda ayırıcı özelliklerdendir. İbn-i Rüşd, gerek Allah'ı ve gerekse Allah'ın Âlemle olan münasebetini anlamaya ve

¹³ Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, s.266–267, İstanbul–1993

¹⁴ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.13

ortaya koymaya çalışırken daima nassı esas almış, kavram ve terimlerini de yine buradan çıkarmıştır.

3. İbn-İ Rüşd'ün Felsefesinde Âlem Ve Âlemin Yaratılışı

a. İmkân

Âlemin yoktan mı yoksa temel sayılan bir ilk prensipten mi meydana geldiği tartışması problemin temelinde yer almaktadır. Gazzâlî'nin, "Her sonradan olan şeyin varlığının, var olmadan önce, ya mümkün ya imkânsız ya da zorunlu olması gerekir. Bu şeyin imkânsız oluşu düşünülemez; çünkü özü bakımından imkânsız olan, hiçbir zaman var olamaz. Onun özü bakımından zorunlu olması da imkânsızdır; çünkü özü bakımından zorunlu olan, hiçbir zaman yok olamaz. Dolayısıyla bu durum, onun özü bakımından mümkün olduğunu gösterir. O halde onun var olma imkânı kendi başına bulunmayan bir göreceliktir. Buna göre onun mutlaka ilişkili olduğu bir şeyin bulunması gerekir ki bu da maddedir. Dolayısıyla imkân maddenin niteliğidir. Maddenin bir başka maddesi yoktur ve sonradan var olamaz; çünkü sonradan var olsaydı, onun var olma imkânı varlığından önce gelir ve imkân başka bir şeye bağlı olmaksızın kendi başına bulunurdu. Oysa imkân göreceli bir nitelik olup, kendi başına var olan bir şey olarak düşünülemez. İmkânın, güç dâhilinde olan ve Allah'ın gücü içinde bulunan bir şey anlamına geldiği söylenemez; çünkü bir şeyin güç dâhilinde bulunduğunu ancak onun mümkün olmasıyla bilir ve "bu şey güç dâhilindedir, çünkü mümkündür; şu şey güç dâhilinde değildir, çünkü mümkün değildir" deriz. Eğer, "Bu şey mümkündür." sözü, "Bu şey güç dâhilindedir." anlamına gelseydi, "Bu şey güç dâhilindedir, çünkü güç dâhilindedir; şu şey güç dâhilinde değildir, çünkü güç dâhilinde değildir" demiş gibi olurduk ki bu bir şeyi kendisiyle tanımlamaktır. İmkân hali aklın bir yargısıdır. Aklın, varlığını düşündüğü ve akla göre düşünülmesi imkânsız olan şeye "mümkün", düşünülmesi mümkün olmayan şeye "imkânsız", yokluğu düşünülemeyen şeye de "Zorunlu" denir. İşte bunlar kendilerinin nitelendirebilecekleri bir var olana gerek duymayan aklî yargılardır. Eğer imkân hali, kendisinin ilişkili olabileceği var olan bir şeyi gerektirse ve bu imkânın, onun imkân hali olduğu söylene idi, o zaman imkânsızlık da var olan bir şeyi gerektirir ve bu imkânsızlığın, onun imkânsızlık hali olduğu söylenirdi. Oysa imkânsızın, özü bakımından bir varlığı yoktur. Aynı şekilde imkânsızlığın, kendisinde gerçekleştiği ve kendisiyle ilgili olduğu bir madde

de yoktur.” sözlerinden, “ İmkân ve imkânsızlığın zihni kavramlar olup, zihin dışında herhangi bir realitesinden söz edilemeyeceği, dolayısıyla eğer imkân hali ezeli bir prensip olarak bulunsaydı, aynı şeyin imkânsızlık için de söz konusu olmasının gerektiği söz konusu olacağından Âlem ezeli bir imkândan değil “yoktan” yaratılmıştır.” fikri anlaşılmaktadır.¹⁵

İbn-i Rüşd, “Hareketli varlığın bir başlangıcı bulunmadığı gibi bütün olarak sonradan var olan bir ‘şey’ de değildir. Nitekim sonradan var olan bir ‘şey’ kabul edildiği takdirde, onun var olmadan önce de var olduğu kabul edilmiş olur; çünkü sonradan var olma bir harekettir; hareket ise ister zamanda, ister anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur.

Ayrıca her sonradan var olan nesnenin, var olmadan önce var olması mümkündür. İmkân hareketli varlığa ilişkin zorunlu bir niteliktir. O halde, sonradan var olan bir varlık kabul edildiği takdirde onun var olmadan önce de var olması gerekir.”¹⁶Sözleriyle ezeli imkânın hareketle bağlantısını kurmaktadır. İbn-i Rüşd’ün bu konudaki fikirlerine baktığımız zaman, zaman ve hareket kavramlarından da faydalanarak ezeli bir imkânın varlığını ortaya koymanın onun hedefi olduğu anlaşılır.

b. İrade

İbn-i Rüşd, Âlemin ilâhî bir irade sonucunda yaratıldığını şu sözleriyle anlatmaktadır. “Âlem, var olduğu biçimde, sahip olduğu niteliklerle var olduğu zaman ve mekânda, ilâhî irade sayesinde var olmuştur. İrade bir şeyi benzerinden ayırt etme gücünde olan bir niteliktir; eğer böyle bir güce sahip olmasaydı, yalnızca kudret yeterli olurdu. Oysa kudretin iki zıdda oranı eşit olduğu ve bir şey benzerinden ayıracak bir belirleyicinin bulunması gerektiği için şöyle denmiştir. “Öncesizin, kudretin ötesinde bir şeyi benzerinden ayırabilecek bir niteliği vardır. Örneğin; iradenin birbirine benzer iki şeyden birisini niçin belirlediğini sormak, bilginin bilineni olduğu gibi, niçin içerdiğini sormaya benzer. Buna, bilgi bu tabiata sahip bir nitelikten ibarettir, biçiminde cevap verilebilir. Aynı şekilde “irade”de aynı tabiata sahip olan,

¹⁵ İbn-i Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Neşr. S.Dünya), s.189, Kahire,1981

¹⁶ İbn-i Rüşd, *age*. s.145–146.

daha doğrusu, özü bir şeyi benzerinden ayırd etmek olan bir nitelikten ibarettir.”¹⁷

c. Fiil ve Âlemin Yaratılması

İbn-i Rüşd, Âlemin ezeli olduğunu kanıtlamak üzere problemi fiil ve fail ilişkisi çerçevesinde ele alarak, Allah'ın zatının ezeli olmasının, O'nun fiili olan Âlemin de ezeli olmasını gerektirdiğini söyleyerek yola çıkmaktadır.

İbn-i Rüşd, şöyle söylemektedir. “Bir tek hareketin varlığı gerekince, ondan sonsuz bir takım nedenlerinde bulunması gerekir. Oysa bilge kişilerden hiçbiri, sonu olmayan nedenlerin varlığını mümkün görmemiştir; çünkü böyle bir şeyden, nedensiz bir nedenlinin ve hareket etiricisiz bir hareketlinin varlığı sonucu ortaya çıkar. Ama kesin kanıt, bazı kimseleri başlangıcı ve sonu bulunmayan ve fiili kendi varlığından sonraya ertelenmesi gereken hareket ettirici ezeli bir varlığın varlığına ilettiğine göre, O'nun fiilinin de kendi varlığı gibi bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Aksi halde, O'nun fiili zorunlu olmayıp mümkün olur ve böylece bir ilke bulunmazdı. Sonuç olarak, varlığının bir başlangıcı bulunmayan failin fiillerinin de, kendisinin varlığı durumundaki gibi, bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Durum böyle olunca, onun önceki fiillerinden hiçbirisinin daha sonraki fiillerinin varlığının bir nedeni olmaması kesinlikle gerekir; çünkü bu iki fiilden hiçbiri özüyle fail olmayıp, birinin ötekinden önce gelmesi ilintili bir husustur.”¹⁸ Dolayısıyla İbn-i Rüşd'e göre mümkün olan bir varlığın fiili de varlığı da mümkündür ve ou yaratan bir ilahi kudret vardır.

İbn-i Rüşd'e göre, Kur'ân-ı Kerim'de Âlemin yoktan ve hiçten, yani “âdem-i mahz”dan yaratıldığına dair en ufak bir işaret yoktur. Aksine “İnkâr edenler, daha önce gökleri ve yerin yapışık olduğunu görmezler mi?”¹⁹, “Allah'ın arşı su üzerinde idi. (Allah suya hükmediyordu.)”²⁰ “Sonra, O duman halinde olan göğe yöneldi.”²¹ Şeklindeki ayetler Âlemden önce su ve duman gibi yani gaz gibi bazı asli unsurların mevcut olduğunu açıkça ifade etmektedir. İbn-i Rüşd, bu ayetlerin zahiri manalarının kevdî tezini

¹⁷ İbn-i Rüşd, *age*, s.102

¹⁸ İbn-i Rüşd, *age*, s.83-84

¹⁹ *Enbiya*, 30.

²⁰ *Hud*, 7

²¹ *Fussilet*, 11

desteklediğini; “Âlem yoktan yaratılmıştır.” şeklindeki, kelâmcıların fikrini destekleyici sarîh bir ayetin olmadığını ve onların kendi görüşlerini desteklemek için te’vîle başvurduğunu belirtmektedir.

İbn-i Rüşd, Allah-Âlem münasebetini açıklarken, sürekli ve her an yaratma fikrini temel nokta olarak almaktadır. İbn-i Rüşd, fiil ile eseri (mef’ul) arasındaki ilişki açısından faili iki sınıfa ayırarak sürekli yaratma fikrini şöyle izah eder: “Fail iki sınıftan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, fiilin iliştiği eserin fiilen var oluşu anında, kendisinden çıktığı fâil sınıfıdır. Bir yapının, var olmasıyla, artık yapı ustasına gereksinmesi bulunmadığı gibi, bir eserin var oluşu tamamlanınca, artık, bir fâile gereksinim kalmaz. İkinci fâil sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserin de ancak fiilî kendisine ilişmesiyle var olduğu fâil sınıfıdır. Bu fâilin özelliği, fiilin o eserin varlığıyla beraber bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu fiil yok olunca, eseri de yok olur; bu fiil var olunca eseri de var olur, yani ikisi sürekli olarak birlikte bulunur. Bu, fâil olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fâil olmaya daha layıktır; çünkü o eserini var eder ve korur. Öteki fâil ise eserini var eder, fakat var ettikten sonra onu korumak için başka bir fâile gerek duyar. Harekete ve varlıkları ancak harekette söz konusu olan nesnelere oranla hareket ettirenin durumu işte böyledir. Filozoflar, hareketin fâilin bir fiili olduğuna ve Âlemin varlığının da ancak hareketle tamamlandığına inandıkları için şöyle derler: Hareketin fâili Âlemin de fiilidir. Eğer onun fiilî bir an için hareketten yoksun kalsaydı, Âlem yok olurdu. Âlem bir fiildir ya da varlığı fiile bağlı olan bir nesnedir. Her fiilî varlığı nedeniyle, var olan bir fâilin bulunması gerekir.”²²

İbn-i Rüşd’ün savunduğu sürekli yaratma ve her an varlığa müdahale etme fikri Aristoteles’ten ziyade Kur’ân’dan kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Aristoteles’in “İlk Hareket Ettirici” diye nitelediği Allah, varlığı hiç tanımamıştır. Dolayısıyla ona göre varlığın hareket etmesi Allahın varlığa müdahalesiyle olmaz, Allah sadece varlığın gayesidir.

İbn-i Rüşd, “Geceyi bir elbise ve gündüzü de maişet vesilesi kıldık.” ayetini izah ederken, “Yüce Allah, burada gündüzün (güneşin) hararetine karşı yeryüzündeki varlıklar için geceyi bir sütte ve elbise gibi kıldık,” demek istemiştir ki, bu durum şöyle olmaktadır: Şayet gece kaybolmazsa,

²² İbn-i Rüşd, *age.*, s.428-429

Allah'ın güneşle hayat vererek yarattığı varlıklar, yani canlılar ve bitkiler yok olurdu. Elbise, bir sütte olmakla beraber, ısı karşısında varlığını muhafaza edebilmektedir. Hem sütte olma, hem de ısıya dayanma özelliği gecede mevcut bulunduğundan, Allah ona “libas” elbise adını vermiştir. Bu ise, en çarpıcı ve göz kamaştırıcı bir istiareidir. Gecede, canlılar için mevcut diğer menfaat de şudur: Canlılar, gece sürekli ve rahat olarak uyurlar. Çünkü hisleri, bedeninin zahirine doğru yani uyanık olma istikametinde harekete geçiren ışık gittiği için uyku derinleşir.”, “Uykunuzu sabit kıldık.” ifadesi, gecenin karanlık oluşu nedeniyle onu derin bir şekilde dinlendirici kıldık, anlamına gelmektedir.”açıklamalarını yapmaktadır.

İbn-i Rüşd, “Üstünüze yedi sağlam semayı bina ettik. Işık saçan meşale yarattık.” ayet-i kerimesindeki “bina ettik.” kelimesiyle semaların ihtira, oradaki varlıklara ait ahenk, nizam ve tertip manasının, “şidâd” sağlam kelimesiyle de, yine semalarda mevcut olup da o sayede orada bir aksaklık meydana getirmeyen bir duraklama halinin ortaya çıkmasına imkân vermeyen yüksek binaların ve damların çökmesi gibi semaların da çökmesi kaygısını bertaraf eden muharrik kuvvet manasının verilmek istendiğini, ayrıca “Semayı mahfuz bir dam kıldık.”²³ meâlindeki âyetin de bu hususa işaret ettiğini zikretmektedir.²⁴

İbn-i Rüşd'e göre bütün bu ayetler, semaların sayıları, şekilleri, vaziyetleri ve hareketleri i'tibârıyla arza ve arz çevresinde bulunan şeylere uygun olduğuna işaret etmekte ve dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn-i Rüşd, “Biz, siracı vehhâc kıldık.” ayetinin güneşe işaret ettiğini ve bu ayette geçen “sirac” kelimesiyle, güneş'e “meşâle” denildiğini zikrederek bunun izahını şöyle yapmaktadır. “Aslolan karanlıktır. Işık ve aydınlık, gecenin karanlığı üzerinde ârizî olarak mevcuttur. Meşâle olmasa, insan görme duyusundan gece faydalanamazdı. Aynı şekilde güneş olmasaydı, canlılar hiçbir şekilde görme duyularından istifade edemezlerdi. Güneşe ait diğer menfaatlerin söz konusu edilmeyip, sadece faydasına dikkat çekilmiş olması, ondaki en şerefli ve en açık faydanın bu olması nedeniyle.

İbn-i Rüşd, Allah'ın yağmura da temas ederek söz konusu inayete dikkat çektiğini, yağmurun sadece bitkiler ve canlılar için yapıldığını söylerken, bunun

²³ *Enbiya*, 32

²⁴ İbn-i Rüşd, *age.*, s.99-100

tesadüfen vaki olmasının mümkün olmayışını ise, ekinlerin yetişmesi için sınırlı zamanlarda ve sınırlı miktarda yağmurun yağması olarak gösterir. Bunun sebebinin, varlıklara gösterilen inayet ve ihtimamdan başka bir şey olmadığını söyleyen İbn-i Rüşd, Kur’ân-ı Kerim’de bu hususa dikkat çeken birçok ayet-i kerime bulunduğunu zikrederek şu ayet-i kerimeleri örnek olarak gösterir.²⁵

“Hububat, nebatat ve ağaçları sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için, yoğunlaşmış bulutlardan bol bol yağmur yağdırır.”²⁶

“Görmüyor musunuz ki Allah semaları, yedi kat olarak nasıl yaratmıştır? O semalarda ay’ı nasıl bir nur, güneş’i nasıl bir meşale kılmış ve sizin için arzdan nasıl bitkiler bitirmiştir.”²⁷

“Sizin için arzı döşek, semayı bina haline getiren O’dur.”²⁸

d. Hareket-Zaman Münasebeti

İbn-i Rüşd’e göre, zaman, varlığı bakımından değilse bile anlaşılabilmesi bakımından mutlaka hareketle birlikte ele almak zorunda bulunduğumuz bir niceliktir. Ancak bu ilişkinin sadece bilinçle ilgili bir hadise mi yoksa ontolojik mahiyette bir olay mı olduğu Aristoteles ile İbn-i Rüşd arasında tartışmalıdır. Aristoteles, “Zaman hareketin sayısıdır.” derken zamanın ancak, hareketin içinde meydana geldiğini ve hareketle ölçülebildiğini belirtir. Yani hareket yoksa zaman da yoktur. Aristoteles her ne kadar zamanın hareketin ölçüsü oluşu bakımından bir sayı olduğunu ve sayının da ancak sayan için var olmasından dolayı ruhun olmayacağı yerde zaman da yoktur, fikrini savunarak “zaman yalnızca bir şuur (ruh)halidir.” derse de İbn-i Rüşd, zaman ile hareketi kesin bir ifadeyle ayırır.²⁹

İbn-i Rüşd’e göre, ayrı ayrı iki ezeli kavram olan ve aralarında bilince bağlı bir ilişki bulunan hareket ve zamanla ilişkisi bakımından varlık iki kategoriye ayrılır. Biri hareket ve zamanla hiçbir ilişkisi bulunmayan ezeli varlık olan Allah, diğeri ise zaman tarafından kuşatılan ve varlığı harekete bağlı bulunan Âlemdir.³⁰

²⁵ İbn-i Rüşd, *age.*, s.100-101

²⁶ *Nebe*, 14-15

²⁷ *Nuh*, 15-17

²⁸ *Bakara*, 22

²⁹ Aristoteles, *Metafizik* (Çev. A.Arslan), s.272, İzmir–1985

³⁰ İbn-i Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût* (Çev. K.Işık, M.Dağ), s.43, İstanbul–1998

Buna göre, hareket ve zamandan bağımsız mütalâa edilemeyen Âlemin de hareket ve zaman gibi ezeli olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn-i Rüşd, bu konu da şunları söylemektedir. “Şerîatin zâhiri araştırılınca, Âlemin yaratılması hususundaki haberlerle ilgili âyetlerden açığa çıkıyor ki; (Âlemin) sûreti gerçekten muhdes (sonradan olma)dır ve varoluşun kendisi de zamanda iki taraftan (geçmiş-gelecek)süreklidir. Kesintisizdir, demek istiyorum. Şöyle ki Allah, “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur ve onun arşı su üstünde idi.”³¹âyetinde istenenin; bu evrenin varoluşundan önce Arş’ın ve suyun var olması gerektiğidir. Ayrıca, yine bu ayetten anlaşıldığına göre bilinen zamandan önce de bir zamanın var olması gerekmektedir. Öyleyse, kelâmcılar, Âlem konusundaki sözlerinde şerîatin zahirine de uymuş değilllerdir. Aksine te’vile gitmişlerdir. Çünkü şerîatte, Allah’ın salt yokluk ile birlikte var olduğunu gösteren bir nass yoktur ve ebediyen bir nass da bulunamaz.”³²

İbn-i Rüşd’ün bu yaklaşımının Âlemin ezeli olduğunu savunanlarınkinden farkı ise şöyle açıklanabilir: “ Bu yaklaşımda, Âlemin bizatihi ezeli olduğunu iddia edenlerin aksine onun yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezellilik arzettiği ileri sürülmüştür. Âlemin kadim veya hâdis olduğu tezlerinden birisinin tercih edilmesi gerektiğinde Âlemin hâdis olduğu tezini tercihe şayan gören İbn-i Rüşd, hudûsu kesintili hudûs ve sürekli hudûs diye ikiye ayırmaktadır. Sürekli hudûs süreksiz olandan daha yetkin ve üstündür; onun yaratma olarak algılanması daha isabetlidir. Ne var ki sürekli hudûsun konusu olan bir bütün olarak Âlemi kesintili hudûsa tabi olan varlıklardan ayırmak için onun kadim olduğu söylenebilirse de filozofa göre bunun yerine yanlış anlamalara meydan vermemek için “sürekli yaratma” fikri tercih edilmelidir. İnsan gerçeğini merkeze ve dinî metinleri ciddiye alan İbn-i Rüşd, bu yaklaşımıyla yalnızca Aristonun pasif ilk muharrik anlayışından ve sudurcu filozoflardan ayrılmakla kalmamakta, aynı zamanda Allah-Âlem ilişkisi ve Âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen Deist, Panteist, Mekanist ve Vahdet-i vücûdcu görüşlere i’tibâr etmediğini de ortaya koymaktadır.”³³

³¹ Hud, 7

³² İbn-i Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (Neşr. B.Karlığa), s.88, İstanbul-1992

³³ Karlığa, H.Bekir, “İbn-i Rüşd”, DİA, XX/262, İstanbul-1999

İbn-i Rüşd'e göre iki tür varlık vardır. Bu iki varlıktan biri, tabiatında hareket bulunan varlıktır ki bunun zamandan ayrılması mümkün değildir; öteki ise tabiatında hareket bulunmayan varlıktır ki, bu öncesiz olup zamanla nitelendirilemez. Tabiatında hareket bulunan varlık, duyular ve akılla bilinen bir varlıktır. Tabiatında hareket ve değişme bulunmayan varlık ise, her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir failinin bulunduğunu, birbirini hareket ettiren nedenlerin sonzuzca devam etmeyip, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk nedende son bulacağını kabul edenlerce kesin olarak kanıtlanmıştır. Yine kesin olarak kanıtlandığı üzere, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir. Tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamaz; tabiatında hareket bulunmayan varlığa ise hiçbir şekilde zaman ilişemez. Buna göre iki varlıktan biri ötekinden önce gelmiş demektir. Başka bir deyişle, kendisine zaman ilişmeyen varlığın ne zamanda bir önceliği ne de kişinin gölgesine önceliğinde olduğu gibi, hareketli varlığın tabiatına bağlı olan nedenin nedenliden önce gelmesi söz konusudur. O halde iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez olan ve zamanda bulunmayan varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce gelmesidir ki bu önceliğin bir başka türüdür. O halde Gazzâlî'nin, "Allah'ın, âlemden önce gelmesi, zamanda bir öncelik değildir." sözü doğrudur. Fakat Allah'ın zamanda bir önceliği bulunmadığı takdirde, Âlemin ondan sonra gelmesinden ancak nedenlinin nedenden sonra gelmesi anlaşılır. Hareketli varlığın bir başlangıcı bulunmadığı gibi, bütün olarak sonradan var olan bir şey de değildir. Nitekim sonradan var olan bir şey kabul edildiği takdirde, onun var olmadan önce de var olduğu kabul edilmiş olur; çünkü sonradan var olma, bir harekettir; hareket ise, ister zamanda isterse anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur."³⁴

İbn-i Rüşd'e göre, "Allah vardı, Âlem yoktu, daha sonra Allah vardı ve Âlem de vardı." sözünde olduğu gibi bu tür varlıklarda böyle bir karşılaştırma yapmak doğru değildir. Böyle bir karşılaştırma ancak Âlemin yokluğunu varlığıyla karşılaştırdığımız zaman, kuşku göstermeyecek bir biçimde doğru olur; çünkü Âlemin varlığı zamanda olsaydı, yokluğunun da zamanda olması gerekirdi. Âlemin, Âlem var olduğu anda, yokluğu doğru

³⁴ İbn-i Rüşd, *age.*, s.144-145

olmadığına göre, bu yokluğun varlıktan önce gelmesi gerekir. Buna göre yokluk varlıktan önce, Âlem ise yokluktan daha sonradır; çünkü hareketteki öncelik ve sonralık ancak zamanla birlikte kavranabilir.”³⁵ İbn-i Rüşd, bu fikir veya görüşlerin eksik yönünü, karşılaştırmanın Allah ile Âlem arasında yapmakta görür.

Görüldüğü gibi İbn-i Rüşd, Âlem problemini, “imkân”, “irade”, “fil”, “hareket”, “zaman” kavramları etrafında ele almaktadır.

4. İbn-İ Rüşd'ün Felsefesinde Âlemle İlişkisi Bakımından Allah'ın Fiilleri Ve Âlemle Münasebeti

a. Peygamber Gönderme

İbn-i Rüşd, bu mesele üzerinde iki bakımdan düşünülebileceğini ve bunlardan birincisinin, “Peygamberler vardır.” ikincisinin ise, “Peygamberlik iddia eden şu zat, yani Hz. Muhammed de onlardan biridir ve davasında yalancı değildir.”olduğunu belirtirken ilk meselede kelâmcıların, peygamberlerin var olduklarını, kıyasla ispat etmek ve ortaya koymak istediklerini söyler. İbn-i Rüşd, bu konuda kelâmcıların, “Allah'ın mütekellim, mürîd ve kullarının işlerine malik olduğu sabit bulunmaktadır. Mürîd ve kullarının işlerine malik bir mütekellimin, yani kelâm sıfatına sahip bir zatın, kölesi olan kullarına elçi göndermesi şahitte insanlar için mümkündür. O halde bunun gaipte ve Allah hakkında da mümkün olması gerekir. Elçi gönderme hususunun imkânı, şahitte olduğu gibi gaipte de mevcut olduğu aşikâr bir surette ortaya çıkmaktadır. Ayrıca şahitte zahir olan bir de şu husus vardır. Padişahın huzurunda bulunan bir zat ayağa kalkarak, ey millet! Ben bu padişah tarafından size gönderilen bir elçiyim, derse ve onun üzerinde de elçi olduğuna dair padişahın bir takım alâmetleri zahir olsa, bu elçinin davasında doğru olduğuna itiraf etmek gerekir. Bu alâmet ise, peygamberin elinde mucizenin zuhur etmesidir.” fikrini savunduğunu söyleyen İbn-i Rüşd, bu yolun, hem ikna edici hem de bir bakıma halkın haline layık ve münasip olduğunu zikrederken aksaklıkları şöyle sıralamaktadır. “Bizim, padişah adına resul olduğuna söyleyen şahsı tasdik etmemiz, ya padişahın tebasına, “Bana ait olan şu alâmeti kimde görürseniz itaat edin.”demesiyle veya padişahın âdetine bakılarak bu tür alâmetlerin sadece elçi üzerinde görülebileceğinin bilinmesiyle doğru olur.

³⁵ İbn-i Rüşd, *age.*, s.150

İbn-i Rüşd, “İnsanlardan birinin elinde zuhur eden mucizelerin, resullere mahsus alâmetler oldukları nereden bellidir?” diye soru soran birine verilecek cevabın, “Şüphesiz ki, bunun peygamberlere has alâmetlerden olduğu, ya şeriatle ya da akılla bilinir. Şeriatle idrak edilmesi imkânsızdır, çünkü şeriat henüz sabit olmuş değildir. Akıl da bu alâmetin peygamberlere mahsus bir alâmet olduğuna hükmetme imkânına sahip değildir, meğerki peygamberlikleri kabul ve tanınmış birçok kimselerde bu alâmetlerin varlığını defalarca görmüş ve idrak etmiş olsun. Aynı zamanda da bu alâmetler onlardan başkasında zuhur etmemiş bulunsun. Peygamberliğin sabit olması iki öncüle dayanır:

-Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bu zatın elinde mucize zuhur etmiştir.

-Elinde peygamberlik zuhur eden şahıs peygamberdir.

Bu iki öncülün zarurî sonucu şudur: “O halde bu zat peygamberdir.” olması gerektiğini söyler ve ilk öncülü izah ederken şu açıklamaları yapar. “Bu öncül histen alınmıştır.” diyebiliriz. Ama bunu diyebilmek için, “mahlûkların ve insanların elinden zuhur eden bir takım fiiller vardır ki, bunlar ne sanatkârın garip ve acaip sanatıyla ortaya konulabilir, ne de herhangi bir kabiliyet ve istidat ile hâsıl olur, ayrıca zuhur eden bu çeşit fiiller hayalde değildir.” diye daha önce kesinlikle hükmetmek gerekir.” İbn-i Rüşd, ikinci öncülü şöyle açıklar. “Bu da ancak peygamberlerin var olduklarını kabul ettikten ve peygamberliği sıhhatli olandan başkasının elinde, mucizenin zuhur etmeyeceğini teslim ettikten sonra söylenmesi daha doğru olabilecek bir sözdür. Bir başka ifade ile bu öncül, ancak peygamberliğin varlığını ve mucizenin mevcudiyetini itiraf edenler nazarında sahihtir.”³⁶

İbn-i Rüşd, birisinin kalkıp ta, “Henüz peygamberliğin varlığı sabit olmadığın göre, her kimin elinde zuhur ederse, o peygamberdir dememiz nasıl doğru olur.” sorusuna karşılık olarak verilecek olan cevabın, “Mucize’nin, mucize olmasını gerektirecek şekilde mevcudiyetini teslim ve kabul ettikten sonra söylenebilir.” olması gerektiğini ifade ederken, “Peygamberlerin varlığına akıl delildir.” cümlesini kimsenin diyemeyeceğini,

³⁶ İbn-i Rüşd, *age.*, s.109-110

çünkü peygamberlerin varlığının akla göre zarurî değil, sadece mümkün olduğunu belirtir.³⁷

İbn-i Rüşd'e göre, Şâri'in(s.a) halinden açıkça aşikâr bir surette anlaşılan şudur: "O insanlardan herhangi birini ve topluluklardan bir topluluğu peygamberliğine ve tebliğ etmiş olduğu hususlara iman etmeye, maddelerden birini başka bir madde haline getirme gibi harikulâde fiillerden olan bir harikayı, davasının önüne sürerek davet etmemiştir. Harikulâde keramatlar nev'inden olmak üzere ondan zuhur eden şeyler, onlara meydan okuma (tehaddî)olmaksızın tabii halleri esnasında zuhur edivermişti." İbn-i Rüşd, bu konuda şu ayetleri delil olarak getirmektedir.

"Onlar, "Sen, dediler, bizim için terden bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanmayacağız veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akmalı. Yahut iddia ettiğin gibi, üzerimize gökten parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri söylediğinin doğruluğuna şahit getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın Bize, okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece göğe çıktığına da asla inanmayız."³⁸

"Bizi, ayetler(mucizeler)göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim semûd kavmine açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise bu deveyi boğazladılar, bu yüzden zalim oldular. Oysa biz ayetleri ancak korkutmak için göndeririz."³⁹

"De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere ins- ü cinn bir araya gelseler, birbirine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler."⁴⁰

"Yoksa "Onu (Kur'ân'ı) kendisi uydurdu mu diyorlar." De ki: Eğer doğru (söylüyor) iseniz, Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin."⁴¹

³⁷ İbn-i Rüşd, *age.*, s.100

³⁸ *İsrâ*, 90–93.

³⁹ *İsrâ*, 59

⁴⁰ *İsrâ*, 88

⁴¹ *Hud*, 13

İbn-i Rüşd, bu ayetlerden de açıkça anlaşıldığı gibi Hz.Peygamber'in herkese meydan okuduğu ve peygamberlik meselesindeki iddiasının doğruluğuna delil saydığı mucizenin Kur'ân-ı Kerim olduğunu belirtir.⁴²

İbn-i Rüşd'e göre, Kur'ân-ı Kerim'in Hz.Peygamber (s.a.v.)in nübüvvetinin doğruluğuna delil olması, iki esasa dayanır ki, her ikisine de Kur'ân-ı Kerim dikkat çekmiştir. İbn-i Rüşd, bunları şöyle açıklamaktadır.

1-“Resuller ve Nebiler adı verilen bir zümrenin varlıkları bizatihi malumdur. İnsanlardan bir sınıf olan bu grup, beşeri bir öğrenmeyle değil, Allah'tan gelen vahiy ile halka şeriatler ve kanunlar va'z ederler. Çünkü bunların varlığını müşahade etmediğimiz fakat tevatüren sabit olan diğer şeylerin, felsefe ile meşhur olan şahısların ve benzeri hususların varlığını inkâr edenden başkası reddetmez. Zira sözlerine i'tibâr edilmesi gereken Dehriyye (Materyalistler) müstesna bütün filozoflar ve insanlar ittifak etmişlerdir ki, burada beşer nev'inden bazı zevat vardır. Bunlar kendilerine gelen vahye dayanarak, mutlulukların tam olmasına vesile olan güzel fiil veilim nev'inden bazı hususları halka tebliğ eder, bozuk akidelerden ve çirkin işlerden onları men ederler. İşte peygamberlerin yapmış olduğu iş budur.”⁴³ Bu konuya şu ayetlerde dikkat çekilmiştir

“Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve âhiret gününe inananlar... İşte onlara pek yakında mükâfat vereceğiz. Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (Nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, Torunlara, İsa'ya, Eyyûb'e, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik.”⁴⁴

“De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım ve ben apaçık bir uyarıcıyım.”⁴⁵

2- “Allah'ü Teala tarafından aldığı vahiy ile şeriatler ve kanunlar va'z etmek demek olan bu fiil kendisinde mevcut olan bir şahıs peygamberdir.

⁴² İbn-i Rüşd, *age.*, s.113

⁴³ İbn-i Rüşd, *age.*, s.114

⁴⁴ *Nisa*, 162-163

⁴⁵ *Ahkâf*, 9

Beşeri fitrat dikkate alınırsa, bu esasta da şüphe edilemez. Çünkü mesela tedavi, tıbbi bir fiildir. Kendisinde tedavi sanatı ve fiilî mevcut olan bir kimse tabipdir, hususu bizatihi malum olduğu gibi peygamberlerin işinin de Allah'tan gelen vahiy ile şeriatler ve kanunlar va'z etme olduğu öylece bizatihi malum bulunmaktadır.⁴⁶ İbn-i Rüşd'e göre ikinci esasa şu ayetlerde dikkat çekilmiştir.

“(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların, peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve ikram sahibidir.”⁴⁷

“Ey insanlar! Resül size Rabbinizden gerçeği getirdi (bunda şüphe yoktur.) Şu halde kendi yararınıza olarak ona iman edin. Eğer inkâr ederseniz, göklerde ve yerde ne varsa şüphesiz hepsi Allah'ındır.(O'nun sizin inanmanıza ihtiyacı yoktur.) Allah geniş ilim ve hikmet sahibidir.”⁴⁸

“İman edip iyi işler yapanlara (Allah) ecirlerini tam olarak verecek ve onlara lütfundan daha fazlasını ihsan edecektir. Kulluğundan yüz çeviren ve kibirlenenlere gelince onlara acı bir şekilde azap verecektir. Onlar, kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ve ne de bir yardımcı bulurlar. (Kendilerini Allah'ın azabından kurtaracak bir kimse bulamazlar.)”⁴⁹

İbn-i Rüşd'ün, bu konudaki fikirlerine ve Kur'ân-ı Kerim'in ayetlerine baktığımızda peygamberlerin birer kanun vâzı, hukuk ve bir ahlâk otoritesi olarak kabul edildiklerini görmekteyiz. Bütün bu hususlar, en mükemmel bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'de Allah tarafından kullarına hatırlatılmıştır.

İbn-i Rüşd, peygamberlerin peygamber olmalarını temin eden fiilin, Allah-ü Teala'dan aldıkları vahiy ile şer'i hükümler ve hukuki kaideler va'z etmek olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği, saadet için faydalı olan amel ve ilim i'tibârıyla yararlı şer'i hükümleri, diğer semavî kitap ve şer'i hükümlerle karşılaştırılarak incelenecek olursa, ondaki şer'i hükümlerin sonsuz derecede diğer şer'i hükümlerden üstün olduğunu belirtmektedir ki bunun için, İslâm şer'ati hakkında, “Son şeriattır.”denilmiştir. Hz.Peygamber de, “Hz.Mûsâ bana yetişebilseydi, bana

⁴⁶ İbn-i Rüşd, *age.*, s.114-115

⁴⁷ *Nisa*, 165

⁴⁸ *Nisa*, 170

⁴⁹ *Nisa*, 173

⁴⁹ *Araf*, 158

tabi olmaktan başka bir şey yapması mümkün olmazdı.” demiştir ve bu sözüyle bir gerçeği dile getirmiştir. Kur’a-ı Kerim’deki mesajın umumî ve ondaki şer’i hükümlerin herkesin haline uygun düşecek şekilde hazırlanmış olması nedeniyle, bu şariat tüm insanlara şamildir. Nitekim “De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın (gönderdiği)elçiyim. Ondan başka ilâh yoktur. O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah’a ve O’nun ümmî Resulüne, Allah’a ve onun kelimelerine gönülden inanan Resulüne iman edin ve O’na uyun ki, doğru yolu bulasınız.”⁵⁰âyetinde de buna dikkat çekilmektedir. Peygamber(s.a.v.)’de, “Ben rengi siyah ve kırmızı olanlar da dâhil olmak üzere herkese gönderilmiş bir elçiyim.”buyurmuştur. İslam şeriatı belli bir kavme değil, evrensel olmak üzere tüm insanlık için kanun ve hükümler va’z etmiştir. Hz.Peygamber(s.a.v.)’de diğer peygamberlerden üstündür ve bunun sebebi de, nebinin nübüvvet ismini hak etmesine vesile olan vahiyde onlara üstün oluşudur. Hz.Peygamber(s.a.v.), Allah’ın kendisine tahsis etmiş olduğu bu hususa dikkati çekerek, “Hiçbir peygamber yoktur ki, kendisine, bütün insanların inandıkları mucizelerden biri verilmemiş olsun. Bana verilmiş olan da sadece vahiyden ibarettir. Ümit ederim ki, kıyamet günü mensupları en çok olan nebi ben olacağım.”buyurmuştur. Kur’ân’ın Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nübüvvetine delil oluşu, yılan haline gelen asa’nın Musa (a.s.)’ın nübüvvetine, ölüyü diriltmenin, abraş hastalığına tutulanlarla anadan doğma körleri tedavi etmenin Hz.İsa (a.s.)’nın peygamberliğine delil oluşu türünden değildir. Çünkü bu hususlar da her ne kadar peygamber olanlardan başkasından zuhur etmeyen fiillerden olup, halkı inandırıcı ve ikna edici nitelikte iseler de, tek başlarına kaldıklarında kat’i delil değildir. Çünkü bu gibi fiiller, nebi’ye nebi isminin verilmesine sebep teşkil eden sıfatın fiillerinden de değildir.⁵¹

b. Kaza ve Kader

Kaza ve kader konusunun, şer’i meselelerin en zor anlaşılan meselelerinden biri olduğunu belirten İbn-i Rüşd, buna sebep olarak da, bu husustaki sem’i, akfî ve naklî delillerin iyice incelenince aralarında bir tearüz ve birbirine karşı olma halinin mevcut olduğunu zikrederken, bu deliller

⁵¹ İbn-i Rüşd, *age.*, s.118-119

arasındaki tearüzün Kur'ân'da ve hadislerde mevcut olduğunu söylemektedir. İbn-i Rüşd'e göre Kur'ân'daki birçok âyetin umûmî ifâdesi, her şeyin kader ile olduğuna ve insanın fiillerinde bir cebir(zorlama)olduğuna, diğer bir çok âyet ise insanın kendi fiilini kendi kesb ve irâdesiyle yaptığına ve insanın, fiillleri hususunda mecburiyet altında olmadığına delâlet eder.⁵²İbn-i Rüşd, ayetler ve hâdisler hakkında şu sınıflandırmayı yapar.

1-Bütün işlerin zarurî olduğuna ve her şeyin önceden tespit edilen bir kadere göre cereyan ettiğine delil teşkil eden bazı ayetler;

“Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”⁵³

“Allah, her dışının neye gebe kalacağını, rahimlerin neyi eksik, neyi ziyade edeceğini bilir.”⁵⁴

“Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah’a göre kolaydır.”⁵⁵

2-İnsanın bir iktisabı bulunduğu ve işlerin zarurî değil, mümkün olduğuna delil teşkil eden bazı ayetler;

“Yahut yaptıklarına ve kazandıklarına karşılık olmak üzere onları mahveder, birçoklarını da affeder.”⁵⁶

“İşte bu azap, elinizle ettiğinizin karşılığıdır, yoksa O kullarına zulmedecek değildir.”⁵⁷

“Kötü amel kazananlara gelince, kötülüğün cezası misli ileler. Onları bir de zillet kaplayacaktır. Onları Allah’tan (onun azabından)koruyacak hiç kimse yoktur. Onların yüzleri kapkara olmuş, sanki karanlık geceden bir parçaya bürünmüşlerdir. İşte onlar cehennem ehlidir...”⁵⁸

“İnsanın kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir.”⁵⁹

⁵² İbn-i Rüşd, *age.*, s.120

⁵³ *Kamer*, 49

⁵⁴ *Râ'd*, 8

⁵⁵ *Hadid*, 22

⁵⁶ *Şûrâ*, 34

⁵⁷ *Âl-i İmrân*, 182

⁵⁸ *Yunus*, 27

⁵⁹ *Bakara*, 286

“Semûd kavmine gelince, biz onlara hidayet ettik, doğru olanı gösterdik de onlar yine de körlüğü ve dalâleti, hidayete tercih ettiler.”⁶⁰

İbn-i Rüşd’e göre, “(Bedirde) iki katını (düşmanınızın) başına getirdiğiniz bir musibet, (Uhud’da) sizin başınıza gelince, “Bu nasıl oluyor?”dediniz ha! De ki: O kendi tarafınızdandır, sizin kusurunuzdandır.”⁶¹ âyeti, belli bir hâdisenin insan eliyle meydana geldiğini ifade ederken, “İki ordunun karşılaştığı gün sizin başınıza gelenler, Allah’ın dilemesiyle olmuştur ki bu da, mü’minleri ayırd etmesi ve münâfıkları ortaya çıkarması içindi.”⁶² âyeti de hâdisenin Allah’ın izni ve kaderiyle vâkî olduğunu belirtmektedir. İbn-i Rüşd’e göre, “Sana iyilik namına ne dokunursa o Allahtandır, kötülük namına ne dokunursa o da kendindendir.”⁶³ ve “De ki: Her şey Allah katındandır.”⁶⁴ âyetleri de bu duruma örnek teşkil edebilir.

İbn-i Rüşd, bir aklî delili şöyle açıklamaktadır. “Şayet insanın iktisabı yoksa ortaya çıkması ihtimal dâhilinde olan şerlere ve kötülöklere karşı tedbirli olmanın ve hazırlanmanın (def’i mazarrat) anlamsız olması gerekirdi. Ayrıca, hayırlı ve faydalı olanı celb ve temin hususunda da tedbir almak ve hazırlık yapmak manasız kalırdı. Bunun sonucu olarak da, çiftçilik mesleği gibi, celb-i menfaat ve fayda temin etmek gayesi güden bütün meslek; zenaat ve sanatların, istifade etmek söz konusu olduğu zaman, tümünden muattal bir halde bulunması gerekirdi. Aynı şekilde harp, gemicilik ve tababet gibi def’i mazarrat ve korunmak maksadıyla vücuda getirilen meslek, zenaat ve sanatların da tamamıyla muattal bir durumda bulunmaları lazım gelirdi. Bütün bunlar da insanın düşündüklerinin haricinde kalan olmayacak şeylerdir.”⁶⁵

İbn-i Rüşd, aklî delilleri böyle açıkladıktan sonra, “Bizatihi nakille malum olan hususlarda da, bizatihi akılla malum olan hususlarda da mevcut olan tearuz nasıl cem ve te’lif edilebilecektir.” sorusuna şu cevabı vermektedir. “Şeriatın maksadı bu iki itikadı ayırmak değildir. Şeriatın

⁶⁰ *Fussilet*, 17

⁶¹ *Al-i İmran*, 165

⁶² *Al-i İmran*, 166

⁶³ *Nisa*, 77

⁶⁴ *Al-i İmran*, 176

⁶⁵ İbn-i Rüşd, *age.*, s.121-122

gayesi, bu meselede onları hak olan ortalama bir noktada cem ve te'lif etmektir. Mübarek ve müteâl olan Allah, bizim için bir takım kuvvetler yaratmıştır ki, bir diğerine zıt olan şeyleri o sayede iktisâb ediyoruz. Lâkin bu gibi şeyleri iktisap etmemiz, Allah'ın hariçten ve dış Âlemden bize musahhar kıldığı sebeplerin muvafakatı ve itaati olmadan, ona engel olan hususlar ortadan kalkmadan tamamlanmadığından, bize nispet edilen fiiller ancak her iki hususla birlikte tamamlanmaktadır. Durum bu olunca, bize nispet edilen fiillerin icrası, irademiz ve hariçten olan fiillerin muvafakatı ile gerçekleşmekte ve tamamlanmaktadır.

“Allah'ın kaderi” diye tabir edilen şey hariçten olan fiillerin irademize muvafakatından ibarettir. Allah'ın hariçten teshir ettiği bu sebepler, sadece icra etmek istediğimiz fiilleri tamamlayıcı veya onların gerçekleşmesini engelleyici olmakla kalmaz, iki şıktan ve iki zıddan birini irade etmemize de sebep olur. Çünkü irade, herhangi bir şeyi tahayyül ve tasavvur veya bir şeyi tasdik etmekten, bizde meydana gelen bir “şevk” ve “arzu”dan başka bir şey değildir. İşte bu tasdik bizim ihtiyarımız değildir. Bilakis, hariçteki hususlardan bize arız olmuş bir şeydir. Örneğin; hariçten, iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şey bize görünse, ihtiyarımız ve isteğimiz olmaksızın onu zarurî olarak içimizde uyaran bir meyil sebebiyle ona doğru hareket ederiz. Tıpkı bunun gibi, kendisinden kaçtığımız şey bize hariçten ârız olsa, zarûrî olarak ondan kaçınıyoruz. Demek ki irademiz hariçteki belli şeylerle mahfuz ve onlara bağlıdır. “Önünden ve ardından, insanoğlunu takip edenler vardır. Allah'ın emriyle onu muhafaza ederler.”⁶⁶âyetinde de bu hususa dikkat çekilmiştir.

İbn-i Rüşd'ün bu fikirlerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, insanın iradesi sürekli kendi dışındaki şeylere, yani dıştan tesirlere, sebeplere ve olaylara bağlı kalmaktadır. İbn-i Rüşd'e göre kader bu determinizm(Gerekircilik) içinde olmaktadır.

İbn-i Rüşd, kader kavramıyla bağlantılı olarak fiillerimiz hakkında şu açıklamaları yapmaktadır. “Mademki hariçteki sebepler yaratıcının izniyle belli bir nizam ve tertip üzere devam etmektedir ve mademki irademiz ve fiil, esas i'tibârıyla hariçteki sebeplere muvafık olmadıkça meydana gelmemektedir, o halde fiillerimizin de belli bir nizama göre cereyan etmesi,

⁶⁶ *Râ'd*, 11

yani belli vakitlerde ve miktarda vücuda gelmesi gerekmektedir. Bunun böyle oluşunun sebebi, fiillerimizin harici sebeplerin bir sonucu olarak meydana gelmesidir. Sınırlı, takdir edilmiş ve belirlenmiş sebeplerin sonucu olan her şey zarurî olarak sınırlı, takdir edilmiş ve belirlenmiş olur. Bu irtibat, sadece fiillerimizle harici sebepler arasında görülmez, aynı zamanda, Allah'ın bedenimizin dâhilinde yarattığı sebeplerle fiillerimiz arasında da böyle bir irtibat mevcuttur. Harici ve dâhili sebeplerde, bir başka ifadeyle fiziki ve psikolojik amillerde mevcut olan muayyen ve sabit nizam, Allah'ın kulları için yazmış olduğu kaza ve kader olup bu da “Levh-i Mahfuz” denilen şeyden ibarettir. Bu sebeplerin var olmalarının illeti, Allah'ın bu sebepleri bilmesi ve bunun lüzumlu kıldığı neticedir. Onun için bu sebepleri bilgiyle kuşatan Allah'tır. O'ndan başkası bunun bilgisini kuşatamaz. Hakiki manada gaybı sadece onun bilmesinin sebebi de budur. İbn-i Rüşd, “De ki: Yerlerde ve göklerde Allah'tan başka gaybı bilen yoktur.”⁶⁷âyetini delil olarak göstermektedir.

İbn-i Rüşd, “el-Keşf” adlı eserinde bu konuyu izah ederken öncelikle Eş'arîler'in, Allah'a ait cevır ve adl konusunda hem aklen, hem de şer'an, yani her ikisine de olabildiğince yabancı bir görüşü benimseyerek, “İnsanın adalet ve zulüm ile muttasıf olması, onun fiilleri üzerine şeriatçe konulmuş olan kısıtlılık halinden kaynaklanmaktadır. İnsan, ne zaman şeriatte adalet olan bir şeyi yaparsa adil, zulüm olan bir şeyi yaparsa zalim olur. Ne mükellef ne de şer'an kısıtlılık halinde olmayan bir zat, yani Allah hakkında, adalet veya zulüm denilebilecek bir fiil söz konusu olamaz. Daha doğrusu O'nun bütün fiilleri adalettir. Bu Âlemde bizatihi “Hayır” diye bir şey olmadığı gibi, bizatihi “Şer”olarak da bir şey mevcut değildir.”dediklerini zikreden İbn-i Rüşd'e göre bu fikirler son derece tutarsızdır. İbn-i Rüşd, fikirlerini şu şekilde açıklar: “Eğer Eş'arîlerin son sözleri kabul edilirse, artık bu Âlemde bizatihi hayır ve bizatihi şer olarak bir şey bulunmayacaktır. Zira adaletin bizatihi hayır olduğu malum olduğu gibi, zulmün de bizatihi şer olduğu kendiliğinden bilinen ve aşikâr olan hususlardandır. Ayrıca, Eş'arîlerin fikri kabul edilecek olursa, bundan Allah'a şirk koşmak bizatihi ne hayırdır ne de şerdir, sadece şeriat cihetinden hayır veya şerdir. Şayet şeriat, Allah'ın şeriki olduğuna i'tikâd edilmesi lazımdır, diye emretmiş

⁶⁷ *Neml*, 66

olsaydı, bunun da adalet olması gerekirdi. Aynı şekilde, şeriat Allah'a asi olmayı tebliğ etmiş olsaydı, bunun da adalet olaması gerekirdi. Bu ise, mesmu ve menkul olana da, mâ'kul ve mantikî olana da aykırı olan bir husustur. Çünkü Yüce Allah, Kur'ân'da kendisini "kısıt" yani adil olmakla tavsif etmiş ve kendisinden zulmü nefyetmiştir. "Sabrederler, dürüst olurlar, huzurda boyun büklerler, hayra harcarlar ve seher vaktinde Allah'tan af dilerler."⁶⁸, "Kim iyi iş yaparsa kendinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir."⁶⁹, "Şüphesiz ki Allah, insanlara hiçbir şeyle (duyu ve akıl gibi nimetleri elinden almakla) zulmetmez, fakat insanlar kendi kendilerine zulmederler."⁷⁰âyetleri bu durumu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

İbn-i Rüşd, "Biz cehennemin işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayısını da inkârcılar için sadece bir imtihan vesilesi yaptık ki, böylelikle, kendilerine kitap verilenler iyiden iyiye inansın, iman edenlerin imanını artırsın; hem kenilerine kitap verilenler hem mü'minler şüpheyne düşmesinler, kaplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de "Allah bu misalle ne demek istemiştir ki?"desinler. İşte Allah böylece dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini doğru yola eriştirir. Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilemez. Bu ise, insanlık için bir öğüttür."⁷¹, "Biz dilesek herkese elbette hidayet verirdik. Fakat "Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım."diye benden kesin söz çıkmıştır."⁷²âyetlerini delil göstererek, "Allah'ın kullarını dalâlete düşürmesine, yanlış yola sevk etmesine ne denir? Bu, adalet midir yoksa zulüm müdür? Örneğin, Kur'ân-ı Kerim'de bir çok âyetle, Allah kendisinin Hâdi ve Mudill (Hidâyete erdiren, doğru yolu gösteren, delâlete düşüren) bir varlık olduğunu sarîh bir şekilde anlatmıştır." şeklinde sunulan bir itiraza şöyle cevap verir. "Bu âyetlerin zahir manada anlaşılması ve alınması imkân dışıdır. Çünkü zahirî manası i'tibârıyla bu âyetlerde tearüz halinde bulunan daha bir çok âyeti Kerîme mevcuttur. Allah'ın kendisinden zulmü nefy ve reddetmesine dair olan âyetler buna örnektir. Ayrıca, "Allah, kulları için küfre

⁶⁸ *Âli-i İmran*, 17

⁶⁹ *Fussilet*, 46

⁷⁰ *Yunus*, 44

⁷¹ *Müddessir*, 31

⁷² *Secde*, 13

razı olmaz. “⁷³âyeti de bu duruma bir örnektir. Açıktır ki Allah, kullarının küfrüne razı olmadığı için onları delâlete düşürmemektedir. Eş’arîlerin, “Razı olmadığı şeyi yapmak ve irade etmediği şeyi emretmek Allah hakkında mümkündür.”demelerinden, yani münezzeh ve mukaddes Allah hakkında böyle bir itikada sahip olmaktan Allah’a sınırsız ki bu küfürdür. İnsanların idlâl edilmediklerinin ve delâlet için yaratılmadıklarının delili, “Kıyamet gününde, “Biz bundan habersizdik.”demeyesiniz diye, Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”onlar da, “Evet, Rabbiniz olduğuna şahit olduk.”dediler.”⁷⁴, “Resulüm, sen yüzünü hanif olarak dine, yani, Allah, insanları hangi fitrat üzerine yaratmış ise o fitrata çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”⁷⁵ ayetleridir. Ayrıca Hz.Peygamber(s.a.v.)’de bir hâdislerinde “Her doğan, fitrat üzere doğar.” buyurmuştur. İbn-i Rüşd’e göre, “Allah, kimi isterse onu delâlete düşürür, kimi isterse onu hidayete erdirir.”⁷⁶ meâlindeki âyette geçen ve “dilemek, istemek” manasına gelen meşiyet, varlıkların cinsleri içinde delâlette kalmış bir zümrenin mevcut olmasını gerektiren ezeli bir meşiyettir. Yani bu zümre, tabiatleri ile delâlet için hazırlanmış, dâhilden ve hariçten kendilerini çepeçevre kuşatan delâlete götürücü sebeplerle sapıklığa sevk olunmuştur. “İşte onlar, hidayete karşılık delâleti satın alanlardır. Ancak onların bu ticareti kazanmamış ve kendileri de doğru yola girememişlerdir.”⁷⁷, “Hani sana, “Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır.”demiştik. Sana gösterdiğimiz o temaşayı ve Kur’ân’da lanetlenen ağacı, insanları sınamak için meydana getirdik. Biz, onları korkuturuz da bu, onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz.”⁷⁸ âyetleri de aynen böyledir. Yani şerli tabiatlara, bu ayetlerin ârizî olarak idlâl edici olması söz konusudur. Nitekim aşağı derecedeki bedenlere de faydalı gıdaların ârizî olarak zararlı olmaları vakidir.”⁷⁹

⁷³ **Zümer**, 7

⁷⁴ **Araf**, 172

⁷⁵ **Rum**, 172

⁷⁶ **Fatır**, 8

⁷⁷ **Bakara**, 16

⁷⁸ **İsrâ**, 60

⁷⁹ İbn-i Rüşd, *age.*, s.129-130

İbn-i Rüşd, “mahlûklardan, tabiatları ile delâlet için hazırlanmış bir zümrenin bulunmasına ne gerek vardı? En büyük zulüm bu değil midir?” şeklindeki bir itiraza, ilâhî hikmet bunun böyle olmasını gerektirmiştir. Eğer başka türlü olsaydı, o zaman zulüm olurdu. Çünkü insanın yaratılışına esas teşkil eden, tabiat ve vücuda getirilmesine esas alınan terkip, insanlar içinde küçücük bir azınlık olan bazı kimselerin tabi olarak şerli olmasını gerektirmiştir. Aynı şekilde insanların hidayete ermeleri için hariçten tertip ve tanzim edilen sebepler her ne kadar çoğunluk için irşad edici nitelikte iseler de, ârizî olarak bazı kimseler için delâlete götürücü olmuşlardır. Hikmetin gereği olarak şu iki husustan birinin olması kaçınılmazdı. Ya azında şer, çoğunda hayır bulunan varlık neveleri hiç yaratmayacak, bu suretle gayet az olan şer sebebiyle çok fazla olan hayır da yok olacaktı veya varlığın bu çeşitleri yaratılacak, netice olarak da azınlık olan onlardaki şer yanında, çoğunluk olan hayır da mevcut olacaktı. Bizatihi bilinen hususlardandır ki, çok az olan şer ile birlikte, pek fazla olan hayrın bulunması, çok az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması halinden çok daha iyidir. Allah'ın meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.”⁸⁰ dediğinde, meleklerle kapalı olan husus bu nitelikteki şerrin hikmetten oluşuydu. Meleklerin kavrayamadıkları ilim şu idi: “Varlıklardan bir şeyin varlığı hem hayır, hem de şer olur da, ondaki hayır ciheti daima galib bulunursa, hikmet onun var olmasını gerektirir, yok olmasını değil.” Allah, delâlet sebeplerini, genelde onlardan delâletten fazla hidayet vücuda geldiği için yaratmıştır. Çünkü varlıklar içinde öyleleri vardır ki, kendilerini hiçbir şekilde idlâle vesile olmayan hidayet sebepleri verilmiştir. Meleklerin hali böyledir. Bazı varlıklara ise, sadece çok az sayıdaki kimseler için nadir hallerde ârizî olarak idlâle vesile olabilecek hidayet sebepleri verilmiştir. Zira bu azınlığın, terkip ve teşekkül tarzları gereği bundan başka türlü olmaya durumları elverişli değildir. İnsanın hali de böyledir.” şeklinde izah etmektedir.⁸¹

Bazı sorular ve itirazlarla konulara izah getirdiğini gördüğümüz İbn-i Rüşd, “Te’vîl yapma zarureti ortaya çıkacak derecede, aralarında tearüz bulunan ayetlerin, bu konuda nazil olmasının sebebi ve hikmeti nedir?

⁸⁰ *Bakara*, 30

⁸¹ İbn-i Rüşd, *age.*, s.130-131

Hâlbuki sen her husustaki te'vile karşı çıkmada değil mi idin?" şeklinde "Şayet denirse ki" diye başladığı soruya şöyle cevap vermektedir. Halka, meseleyi anlatma zaruretinden bu durum oluşmuştur. Halk, Allah'ın adaletle muttasıf olduğu, hayır olsun şer olsun, her şeyi yaratma sıfatına malik olduğu hususunda bilgi sahibi olma ihtiyacındadır. Çünkü delâlette kalmış millet ve din mensuplarından bir çoğu, Âlemde biri hayır diğeri şer olmak üzere iki Allah'ın bulunduğu inandıklarından, bu durum karşısında halkın, her ikisinin de, yani hayrın ve şerrin tümüyle yaratıcısı Allah'tır, diye bilmeleri icab etmiştir. Şer olan delâletin Allah'tan başka Hâlıkı bulunmadığı için şerri yaratmak Allah'a nispet edildiği gibi idlâli de ona nispet etmek gerekmiştir. Ama bunun, kayıtsız ve şartsız bir şekilde mutlak olarak anlaşılması uygun olmaz. Ama "Allah, hayrın zatı için hayrı yaratmıştır. Şeri de hayır için, yani şerle bulunan hayır için yaratmıştır. Şu halde Allah'ın şeri yaratmış olması, onun adaletinin eseridir." şeklinde anlaşılması uygun olmalıdır. Bunun misali ateştir. Ateş, sadece mevcudatın kıvamı olmak üzere yaratılmıştır, şayet ateş olmasaydı, onun sayesinde var olan şeylerin var olması sıhhatli olmazdı. Fakat bazı şeyleri ifsat etme özelliği, ârizî surette ateşin tabiatından ortaya çıkmaktadır. Lâkin ateşten zâtî olarak değilde ârizî sûrette ortaya çıkan ve şerden ibaret olan fesat ile yine ondan meydana gelen ve hayır olan varlık mukayese edilecek olursa, ateşin var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu anlaşılır. Şu halde ateş şer değil, hayırdır.⁸²

c. Ahiret Ahvali (Meâd)

Meâd, yani öldükten sonra dirilme, tekrar hayata dönüş fikri İbn-i Rüşd'e göre, varlığı konusunda şeriatların ittifak ettiği ve ulemaya göre de hakkında burhanlar bulunan hususlardandır. İbn-i Rüşd, şeriatlerin sadece, meâd'ın mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde, yani söz konusu gâib halin, halka temsil ve tasvirle anlatılması için gösterilen maddî, hissî, cismanî gibi şahit şeylerde ihtilaf ettiğini zikreder. İbn-i Rüşd'e göre bu meseledeki ittifak, vahiydeki ittifak ile herkese göre bu hususta zarurî delillerin mevcudiyeti esasına dayanır. Herkese göre bu ittifak yine herkes tarafından kabul edilen bir takım esaslara dayanır. İbn-i Rüşd, bu esasları şöyle açıklar.

⁸² İbn-i Rüşd, *age.*, s.132

İ-İnsan, varlıkların birçoğundan daha şerefliidir. Mademki var olan her şeyden bir semere ve fayda beklenmektedir ve mademki tüm varlıklar, kendilerinden beklenen bu fayda ve semere için vardırılar, aksi halde varlıkların abes olması icab eder. O halde, bu durumda olmaya en şerefli varlık olan insan daha çok layıktır. Tüm mevcudatta bu hususun varlığına dikkat çeken Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır:

“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Bu yüzden inkâr edenlere ateşten bir helak vardır.”⁸³

“Rabbimiz! Bize, peygamberlerin vasıtasıyla vaaad ettiklerini de ikram et ve kıyamet gününde bizi perişan etme: Şüphesiz sen, vaadinden dönmezsin!”⁸⁴

“Mutlak Hakîm ve Hak olan Allah çok yücedir. O'ndan başka Allah yoktur. O, bereketli arşın sahibidir.”⁸⁵

“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanar!”⁸⁶

“Ben, cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁸⁷

Bu ayetlerde Allah, varlıklardan kendisini bilenve tanıyan nev'ini kabul etmektedir.

2-Hâlık'ı bilme ve tanıma yönünden ibadetin lüzumlu oluşunun aşikâr olması esası;

“Bana ne olmuş ki beni yaratana ibadet etmeyecekmişim! Şunu iyi biliniz ki hepiniz O'na döndürülecek, O'na götürüleceksiniz.”⁸⁸

Ruhun baki olduğuna dair, tüm şeriatlarda vahiy ile ikaz ve tenbihlerde bulunulduğunu ve ulema tarafından da bunun böyle olduğuna dair burhanlar olduğuna işâret eden İbn-i Rüşd, ruhların ölümden sonra cismânî ve maddî arzularından soyulup uzaklaşma haline gireceklerini belirterek zaten temiz olan bir ruhun, cismânî ve hissî arzularından arınmakla temizliği ve safiyetinin kat kat artacağı fikrini savunur. İbn-i Rüşd'e göre ruh, pis ve kirli ise, o arzularından ayrılmakla pislîği ve kiri daha da artar, zîrâ bir yandan kazanmış olduğu pis işlerden dolayı acı çekerken, öbür taraftan bedenden ayrı kalmak

⁸³ *Sa'd*, 27

⁸⁴ *Al-i İmran*, 191

⁸⁵ *Mü'minûn*, 116

⁸⁶ *Kıyâme*, 36

⁸⁷ *Zariyat*, 56

⁸⁸ *Yasin*, 22

sûretiyle temizlenme fırsatını kaçırdığı için şiddetli bir hasret içinde yanıp tutuşur. İbn-i Rüşd, “Kişinin, “Allah’a karşı aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdenim!” diyeceği günden sakının.”⁸⁹ ayetinin de buna işâret ettiğini belirtmektedir. Şeriatlerin bahis konusu edilen bu halin tarifinde ittifak ederek buna, “uhrevî saadet” ve “uhrevî şekaret” adını verdiklerini zikreden İbn-i Rüşd, bu halin şahidde bir misali bulunmadığından ve bunun vahiyle idrak olunan miktarının da, bu husustaki farklılıkları yani vahiy konusunda değişik durumlarda bulunması sebebiyle peygamberden peygambere göre muhtelif olduğunu belirtirken ölümden sonra mesut olacak ruhlar ile bedbaht olacak ruhlara ait halleri tasvir ve temsillerinde şeriatlerde de muhtelif olmasını bu sebebe bağlar.

İbn-i Rüşd, ruhların temsili konusunda İslâm’ın temsilini şu şekilde açıklar: “Allah, iyi ve bahtiyar ruhları bedenlerine iade eder. Ruhlar burada hissî ve maddî Âlemdeki nimetlerin en kuvvetlisi ve en üstünü ile ebedi olarak zevk ve safa içinde bulunurlar. Misal olmak üzere bu da cennettir. Diğer taraftan Allah Teala, kötü ve bedbaht ruhları da cesedlerine iade eder. Bu ruhlar burada maddî ve hissî Âlemdeki eza ve azabın en şiddetlisiyle ebedi olarak ızdırıp ve elem içinde bulunurlar. Misal olarak üzere bu da cehennemliktir.”⁹⁰

İbn-i Rüşd’e göre Kur’ân-ı Kerim’de bu hallerin imkânı hakkında herkesçe müştereken tasdik edilen delille mevcuttur. Çünkü akıl, bütün bu konularda herkes için idrâk edilmesi müşterek olan “imkân”dan daha fazla bir şey idrâk edemez. Yani herkes, sadece âhîret hallerinin “mümkün” olduğunu idrâk eder, aklın da bildiği bu şey “imkân”dan ibarettir. İbn-i Rüşd, örnek olarak şu âyetleri zikreder.

“Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal iradına kalkışıyor ve Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek! Diye sormaktadır.”⁹¹ İbn-i Rüşd’e göre, bu ve benzeri ayetlerin delil oluşu avdetin bidayet, dönüşün başlangıç üzerine kıyası nevindendir ki bu iki husus da bir diğerine eşit ve denk olan şeylerden ibarettir.

⁸⁹ *Zümer*, 56

⁹⁰ İbn-i Rüşd, *age.*, s.135-136

⁹¹ *Yasin*, 78

“Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz.”⁹² Bu ayette de avdetin imkânını ispat eden kıyasla beraber, avdetle bidayet arasında fark bulunduğu zannıyla bu görüşe itiraz ile sarılanın şüphesi ve itirazda direnmesinin kırıldığını öne süren İbn-i Rüşd, buradaki şüphe ve itirazın sebebini bidayetin ısı ve rutubetten, avdetin ise soğuk ve kuruluştan olmasına bağlar. İbn-i Rüşd, “Biz Allah’ın iki benzer şeyden birini diğer şeyden yarattığını gördüğümüz gibi, bir şeyin onun zıddı olan diğer bir şeyden çıkardığını ve yarattığını da hissetmekteyiz.”denilerek mukabil bir inatlaşmanın da ortaya konulduğunu belirtmektedir.

“Semâvat ve arzı yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet! Onların benzerlerini yaratmaya her zaman elbette kadirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen bir yaratıcıdır.”⁹³ Bu ayet-i kerime İbn-i Rüşd nazarında, az olanın varlığının imkânı ile çok olanın varlığına kıyas ve istidlâl edilmesine örnektir⁹⁴.

İbn-i Rüşd, âhiret ahvali hakkında dinîmizde bahis konusu edilmiş olan temsilin anlaşılmasında ehl-i islâm’ın üç kısma ayrıldığını belirterek bunları şöyle sınıflandırır.

1- “Ahirette var olan şeyler, nimet ve lezzet olmaları bakımından aynen buradaki şeyler gibidir, yani onlara göre o Âlemdeki nimet ve hazlar ile bu Âlemdekiler bir cinstendir. İki Âlemdeki varlıklar arasındaki farklılık sadece birinin süreksiz ve kesintili, öbürünün daimî ve ebedi oluşundan ibarettir. Yani oradakiler daimî, buradakiler kesiktir.”diyenler.

2- “Varlık birbirinin zıddıdır.”diyen bu iki fırka, iki taifeye ayrılmıştır.

2a- “Şu hissî şeylerle temsili bir surette anlatılan varlık, sadece ruhanîdir. Temsili olarak anlatılmasından maksat, meseleyi açık ve seçik olarak ortaya koymaktan ibarettir” diyen taife. İbn-i Rüşd, bunların şerîatten getirdikleri birçok meşhur delillerin varlığından söz eder.

2b- “O Âlemdeki varlıklar cismanîdir, ama o Âlemde mevcut olan cismânîyet bu Âlemdeki cismânîyete muhalıftır. Çünkü buradaki cisimler

⁹² *Yasin*, 80

⁹³ *Yasin*, 81

⁹⁴ İbn-i Rüşd, *age.*, s.137

çürür, eskir, oradakiler ise daimî ve bakidir.” İbn-i Rüşd, bu taifenin de şeriaten bir takım deliller getirdiğini belirtmektedir.⁹⁵

İbn-i Rüşd, “Dünyada âhiretten ancak isimler vardır.” rivayetiyle tanınan İbn-i Abbas’ı da bu son görüşte olanlardan görür. İbn-i Rüşd’e göre Havassa ve Ulemaya en layık olan görüş de budur. Çünkü bu görüşün imkânı kimsenin itiraz etmeyeceği ve karşı çıkmayacağı bir takım hususlara dayanır. Bu esaslardan biri “Ruh bakidir.”, diğeri ise “Ruhun bir başka bedene avdet etmesi, aynen eski bedene aveti halinde ortaya çıkacak olan imkânsızlığı gerektirmez.” Şöyle ki: Aşıkârdır ki, bu Âlemdeki cisimlerin maddeleri peşpeşe ve bir cisimden diğerine intikal ederek mevcut olur. Yani belli bir madde, değişik zamanlarda birçok şahıslarda aynen mevcut olur. Bu gibi cisimlerin benzerlerinin, bilfiil hepsinin mevcut olması imkânsızdır.

İbn-i Rüşd, bunun için, “Farz edelim ki bir insan öldü, bedeni toprak haline geldi. Bu toprak değişti ve bitki oldu. Bu bitki de diğer insanın gıdası oldu. Adamın yediği bu bitki, meni oldu ve bundan da bir başka insan doğdu. İşte bir bedenın aynıyla iade edilmesi halinde değişik varlıklara ait maddelerin bir araya gelmesinin imkânsızlığı işte budur. Fakat iade olunan bedenın başka bir beden olduğunun farz olunması halinde ise bu ortaya çıkmaz.” misalini getirmektedir. Bu meselede hak olan şeyi de İbn-i Rüşd, şöyle açıklamaktadır. “Ahiretin aslını ve esasını kökten iptal neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin olduğu her şeye i’tikâd etmektir. Aslı tümünden iptal etmek de, tekrar var olmayı tümünden inkâr etmekten ibarettir. Şüphe yok ki, bu tarz bir i’tikâd, sahibinin kâfir sayılmasını gerektirir. Çünkü beşer için böyle bir halin mevcut diyeti hakkındaki bilgi, insana şeriatler ve akıl yoluyla malum olmuştur.” İbn-i Rüşd’e göre bütün bu hususlar, ruhun baki oluşuna dayanır. “Şeriatte ruhun bekası hakkında bir delil veya buna dair bir işaret var mıdır? Sorusuna “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince ölmeyenin de uykusunda ruhları alır. Bu suretle hakkında ölümle hükmettiği (ruhu)tutar, ötekini muayyen bir vakte kadar (bedene)salır. Şüphe yok ki bunda, iyi düşünecek bir kavim için kesin ibretler vardır.”⁹⁶, ayet-i kerimesini delil olarak getiren İbn-i Rüşd, bu ayetin delil oluşunu da, “Allah burada ruhun

⁹⁵ İbn-i Rüşd, *age.*, s.137

⁹⁶ *Zümer*, 42

faaliyetini tatil etmiş olması bakımından ölümle uykuyu eşit tutmuştur. Ölüm halinde ruh faaliyetlerin muattal olması, ruhun aleti olan bedenin değişmesinden değil de bizât ruhun kendisinin bozulmasından ileri gelmiş olsaydı, uyku halinde muattal olan ruhi faaliyetlerin de ruhun zatının bozulmasından ileri gelmesi gerekirdi. Öyle olması halinde de, uyandığı vakit ruhun eski şekline dönmemesi gerekirdi. Hâlbuki eski şekline avdet ettiğine göre artık biliriz ki, ruhi faaliyetlerin muattal olması, ruhun cevherine katılan bir husustan değil, sadece ruhun aleti olan bedene eklenen bir şeyden yani bedeninin muattal olmasından ileri gelmektedir. Alet olan bedeninin muattal olmasından ruhun da muattal olması lazım gelmez, ölüm ise faaliyetlerin durmasından ibarettir. Şu halde alet mesabesinde olan bedeninin, uyuduğu zamanki haline benzeyen bir halin bulunması lazım gelirdi ki bu hal ölümdür.”⁹⁷

SONUÇ

İslâm düşüncesinde olduğu kadar Batı düşüncesinde de çok önemli bir yere sahip olan İbn-i Rüşd, Allah'ın varlığını kanıtlama ve Allah'ın nitelikleri hususunda Aristoteles'in izinden giderek, duyu organlarımızdan şeylerden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışır. Allah'ın nitelikleri olarak, bileşkesi olmayan, “basit”, “sonsuz”, “zorunlu”, “mutlak irade” gibi nitelikleri belirtmektedir.

Mağrib düşüncesinin büyük temsilcisi olan İbn-i Rüşd, doğulu büyük selefleri ile kıyaslandığında, onlardan; Aristo metinlerini kavrayıp tefsir etmedeki dikkati ve felsefe-din münasebeti ile ilgili problemi sistematik ve sağlam bir metod ile ortaya koyup bir çözüme bağlamasıyla ayrılır. İbn-i Rüşd'e göre “Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan din arasında esasen bir uyum vardır.” ve “Hikmet” (Felsefe), dinin (şariat) sütkardeşidir.

İbn-i Rüşd'ün fikirlerinin, Avrupa'nın fikri temellerinin atılmasında ve Rönesans yolunda ilerlemesinde onlara bir ivme kazandırdığı, ayrıca Avrupa'nın kendisine has şartları içinde, din-akıl-bilim bağlamındaki tartışmaları hızlandırdığını görmekteyiz.

Aristoteles'ten yaptığı şerhler ve tefsirlerle haklı olarak “Şârih-i Azâm” ünvanını alan Endülüslü filozof ve Mâliki fakîhi İbn-i Rüşd, çalışmamızda

⁹⁷ İbn-i Rüşd, *age.*, s.138-139.

da vurguladığımız gibi, İslâm'ın temel prensiplerini kendisine bir esas zemin olarak seçmiştir ve nasslardan mümkün olduğu ölçüde yararlanmıştır. Özellikle, te'vile ehil olan kimseleri açıklarken, bu kişilerin özelliklerini Kur'ân-ı Kerim ayetlerinden çıkardığını görürüz.

Aristoteles'te gördüğümüz “İlk Hareket Ettirici” fikrini benimseyen İbn-i Rüşd'ün diğer konularda olduğu gibi islami referansları kendisini temel referans alarak yorumladığını görmekteyiz. İbn-i Rüşd'e göre Allah'ın Âlemle münasebeti sürekli, bir başka deyişle Allah'ın işi bitmiş değildir. İbn-i Rüşd'e göre bir cismin meydana gelmesi için, maddi, suri, fail ve gaye sebep olmak üzere dört sebep geçerlidir. İbn-i Rüşd bu konuyu Aristoteles ile aynı fikirdedir.

İnayet ve İhtira delilini Allah-Âlem-İnsan üçgeninde ele alan İbn-i Rüşd'ün, konu ile ilgili ayetleri zikrederek konuyu islami nasslar ışığında yorumladığını görmekteyiz.

İbn-i Rüşd'e göre, Allah, kendisinde neden ve nedenli bulunmduğundan dolayı basittir ve bunun için de İlk İlke'dir. Ayrıca Allah, öncesizdir ve değişikliğe uğramaz. İbn-i Rüşd'ün varlıklara ilişkin bilgisi bir nedene dayanmaz ve İlk İlke olan Allah bunun için aklı'dır.

Felsefenin, insan zihnini karışıklığa sevkettiği ve böylelikle dinî inançlara ters düştüğü şeklinde çoğunlukla ileri sürülen iddiaları reddeden İbn-i Rüşd, böyle bir yaklaşımın ya yaratılıştan gelen bir eksiklikten, ya metod hatasından ya da felsefeye dair eserleri yeterince anlayamamaktan kaynaklandığını belirtir. İbn-i Rüşd'ün, “Doğru anlaşılan felsefe ile doğru yorumlanan din arasında uyum vardır.”sözünden de bu fikri çıkarmamız mümkündür. İbn-i Rüşd'ün özellikle “el-Keşf” ve “Faslû'l-Makâl” adlı eserlerinde de insanları, idrak seviyelerinden hareketle sınıflandırdığını ve insanların hakikate, ancak, kapasiteleri nispetinde erişebilecekleri fikrini taşıdığını görmekteyiz.

İbn-i Rüşd, Allah-Âlem münasebetini kurarken de Allah'ın Âleme sıfatlarıyla tecelli ettiğini belirtmektedir. İbn-i Rüşd, genellikle Âlem problemini “imkân”, “irade”, “fiil”, “hareket”ve “zaman”gibi kavramlar çerçevesinde ele alıp tartışmasını yapmaktadır.

İbn-i Rüşd, Allah'ın insanlara mesajını, peygamberleri arıcılığıyla bildirdiğini söyler ve, peygamberlerin elerinde zuhur eden mucizelerin ise

hak olduğunu savunur. İbn-i Rüşd'e göre peygamberler, insanların manevi hastalıklarına çözüm bulmak maksdıyla ilâhî irade tarafından gönderilmiştir.

İbn-i Rüşd Allah'ı ezeli imkân olarak değerlendirir ve Âlemin de bu ezeli imkân tarafından yaratılmış olduğunu savunur. İbn-i Rüşd'e göre Âlem, ilâhî bir irade tarafından yaratılmıştır. İbn-i Rüşd'ün eserlerinde, bu gibi konular çerçevesinde, zaman zaman kelâmcılarla Âlem konusunda tartışmaya girdiğini ve kendi tezini onlara karşı savunduğunu görüyoruz. İbn-i Rüşd'ün kelâmcıların aksine zamanın sonsuz olduğunu söyleyip, evrenden önce zamanın olmadığını savunması buna örnek olarak verilebilir.

İbn-i Rüşd, Âlemi bir canlıya benzetir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi Âlemin de varlığını sürdüren, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret olmalıdır. Aksi takdirde Âlemde ne düzen kalır ve ne de Âlem varlığını ve bütünlüğünü sağlayabilir. Âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve koruyan kudret Allah'tır. İbn-i Rüşd, Âlemdeki bu nizamın ve düzenin bir yaratıcısı olduğu fikrini "İnayet ve İhtira Delili" adını verdiği delilde de vurgulamaktadır.

İbn-i Rüşd, Âlemin ezeli olduğunu fiil ve fail ilişkisi etrafında ele alır ve Âlem'in ezeli oluşunu, Allah'ın zatının ezeli oluşuna bağlar.

İbn-i Rüşd, Âlemi hareket ve zaman bağıntısı içinde ele alır. İbn-i Rüşd'e göre Allah, hareket ve zamanla ilişkisi bulunmayan ezeli varlık iken, Allah'ın fiilinin bir eseri olan Âlem, zaman tarafından kuşatılan ve varlığı harekete bağlı bulunandır. İbn-i Rüşd, hareket ve zamandan bağımsız düşünilemeyen Âlemin de hareket ve zaman gibi ezeli olduğunu savunur.

Kaza ve kader konusunu da islami naslar, aklî ve sem'î deliller ışığında ele alarak yorumlayan İbn-i Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'deki birçok ayetin kaza ve kader'in varlığına işaret ettiğini söylemektedir. İbn-i Rüşd, Allah'ın varlıkları birbirlerinin tesirinde kalabilecekleri şekilde yarattığını söylerken, konu ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'deki ayetleri de zikreder.

SUMMARY**THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND WORLD***İbrahim MEMİŞ*

“Universe and creation of universe” an important subject in this article. According to İbn-i Rüşd, key words in the creation of universe; contingency, willpower, doer maker(act, deed), movement and time. .to send a prophet, late performance of an act of worship and destiny, injustice and justice, circumstance of the next world between acts of Allah.

HƏMZƏNİN MƏXRƏCİ

F.e.n. Süleymanov Qurbanəli

Həmzənin məxrəcindən danışarkən, ilk öncə bu məxrəci əmələ gətirən danışq (nitq) üzvlərinin bir-biri ilə əlaqələrini müəyyən etmək lazımdır. Danışq üzvlərinin üzərində dayanmaqdan əsas məqsəd ondan ibarətdir ki, hər bir danışq səsi, məlum olduğu kimi, danışq üzvləri vasitəsilə əmələ gəlir. Həmzə samitinin əmələ gəlmə yerini daha dəqiq, incəliyinə qədər müəyyənləşdirməkdən ötrü mütləq danışq üzvlərinin anatomiyasına və fiziologiyasına nəzər salmaq lazımdır. Zənnimizcə, bunsuz həmzənin düzgün artikulyasiyası barədə danışmaq yerində olmazdı. Əvvəlcə qeyd edək ki, danışq səslərinin əmələ gəlməsində iştirak edən üzvlərin sayını bəzi ərəb müəllifləri 9 (Xəlil ibn əl-Fərahidi, Əbu Əli ibn Sina və s.), bəziləri 15 (İbn Cinni) və nəhayət digərləri 16 (İbn Düreyd, Sibəveyhi və s.) hesab etmişlər ki, biz artıq onların haqqında bəzi, qeydləri etmişik.

Səslərin əmələ gəlmə yerini müasir dilçilikdə, o cümlədən Azərbaycan dilçiliyində 15 hesab (1, s.18) edirlər. İstər ərəb dilçiliyində, istərsə də digər xalqların dilçiliyində danışq səslərinin əmələ gəlmə yerini aşağıdakı şəkildə təyin etmək olar.

Zənnimizcə, səslərin əmələ gəlməsində (məxrəcində) iştirak edən bədən və ağız üzvləri bunlardır: 1) ağ ciyərlər; 2) bronxlar; 3) nəfəs borusu; 4) xirtdək (buna qırtlaq və ya boğaz da deyirlər); 5) səs telləri; 6) sərt damaq; 7) damaq pərdəsi yaxud yumşaq damaq; 8) yuvaqlar; 9) dil; 10) dişlər; 11) dil arxası; 12) dil ortası; 13) dil önü; 14) dodaqlar; 15) alt çənə; 16) əsəb sistemi - beyin; 17-18) Qeyd edilən danışq üzvləri sırasına diafraqma və döş əzələlərini də əlavə etsək, heç də səhv etmiş olmarıq.

Danışq üzvlərini sadaladıqdan və onlar haqqında bəzi məlumatdan sonra boğaz samitlərinin, xüsusi ilə də həmzə samitinin əmələ gəldiyi danışq üzvü – xirtdək haqqında geniş təsəvvür əldə etməkdən ötrü ona dair daha müfəssəl bilgi vermək lazım gəlir.

Beləliklə, qeyd edilməlidir ki, aldığımız hava ağız boşluğundan, əsnəkdən, burun boşluğundan, xoanalardan udlağa və buradan xirtdəyə və sonra nəfəs borusuna keçir. Nəfəs borusundan hava bronxlar vasitəsi ilə ağ ciyərlərdəki alveollara daxil olur. Beləliklə, xirtdək, nəfəs borusu və bronxlar tənəffüs yolu vəzifəsini görür və xirtdək tənəffüs yolu vəzifəsindən əlavə səs aparatı vəzifəsini də daşıyır (2, s. 145-160; 3, s. 256-262).

Nəfəs verilərkən, burada olan səs telləri ehtizaza gəlir və nəticədə səs meydana çıxır. Səsin əmələ gəlməsində xirtdəyin bu cür rolunu nəzərə alaraq bilmək lazımdır ki, o hansı hissələrdən ibarətdir. Çünki həmzə səsi məhz xirtdəyin aşağıda qeyd edəcəyimiz hissələri vasitəsi və iştirakı ilə əmələ gəlir:

Xirtdək (**hincərə-larynx**) əsasən üç hissədən- qığırdaqdan (**ğudruf-cartilago**) ibarətdir: 1) qalxanvari qığırdaq; (**əlgudruf əddərəqi av əttərəsi**) 2) adsız, yaxud üzüyə oxşar qığırdaq (**əlgudruf ədimul-ism av la ismə ləhu**) və 3) kasa, yaxud çalovvari qığırdaq (**əlgudruf əttərcəhaliyyu av əlmikəbbiyyu**).

Ərəb müəlliflərinin fikrincə həmzənin əmələ gəlməsində əsasən çalovvari qığırdağın rolu böyükdür və həmzənin məxrəcinin təşəkkülündə bu qığırdaq xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Bununla belə, qalxanvari qığırdaq heç də çalovvari qığırdaqdan xirtdək əzələlərini gərgin vəziyyətə gətirməkdə az iştirak etmir. Məhz buna görə də qalxanvari qığırdağın səsin əmələ gəlməsində aldığı vəziyyəti nəzərdən keçirməzdən əvvəl onun yerini müəyyən edək. Bu qığırdaq adamlarda o qədər aydın hiss edilir ki, çənə altında ona barmaqla da toxunmaq olar. Formaca bu qığırdaq kasanı xatırladır. Qalxanvari qığırdaq köndələn şəkildə, yarım dairə halında üzüyə oxşar (adsız) qığırdağın üstündə yerləşir. Həmzənin əmələ gəlməsində bilavasitə iştirak edən çalovvari qığırdaqdır. Buna görə də çalovvari qığırdağın və onun iki əsas qığırdaqla əlaqəsini müəyyən etmək zəruridir. Bu qığırdaq o biri iki qığırdağın üstünü kasa kimi örtür və üzüyəoxşar qığırdaqdakı iki çıxıntıdan başlayır, qırtlaq çalovuna birləşir. Həmin çalovun əsasında iki (içəri və bayır) çıxıntısı vardır. Onların birincisinə, yəni səs çıxıntısına (pocessus vocalis) həqiqi səs tellərinin dal ucları, ikincisinə isə əzələlər

bağlanır. Bu qığırdağa çalovvari, kasaşəkili, yaxud da qalxanabənzər (**mikəbbiyyu**) qığırdaq deyilir.

Xirtdəkdə bu qığırdaqdan başqa qığırdaqlar da vardır, lakin onların nitqlə və səslə ya az, ya da heç bir əlaqəsi olmadığından haqqında danışmağı lüzumsuz saydıq. Səsin, xüsusilə boğaz səslərinin əmələ gəlməsində xirtdək, yaxud boğaz əzələlərinin də rolunu burada qeyd etmək əhəmiyyətli olardı. Onları dörd qismə ayırmaq lazımdır: 1 – xirtdəyi açan əzələlər; 2 – xirtdəyi qapayan əzələlər; 3 – xirtdəyi daraldan əzələlər; 4 – xirtdəyi genəldən əzələlər.

Bu qeyd edilən əzələlərin xirtdəkdə nə kimi rol oynadığını ayrı-ayrılıqda geniş izah etmək, qeyri-zəruri olsa da, ümumi şəkildə demək olar ki, xirtdək əzələləri eninə zolaqlı əzələlərdən olub, topoqrafik cəhətdən iki qrupa bölünür: 1) xarici; 2) daxili.

1. Xarici əzələlərin vəzifəsi — qalxanvari qığırdağı üzüyəoxşar qığırdağa yaxınlaşdıraraq, çalovvari qığırdaqların arasındakı məsafəni və qalxanvari qığırdaq bucağını böyüdür və səs tellərini gərginləşdirir.

2. Daxili əzələlər də iki cürdür: a) səs yarığını genəldən əzələlər; b) səs yarığını daraldan əzələlər. a) və b) qruplarına aşağıdakı əzələlər daxildir; arxa üzük-çalovvari əzələ, kənar üzük-çalovvari əzələ, qalxan çalovvari əzələ, köndələn çalovvari əzələ və nəhayət, çəp çalovvari əzələ.

Bütün bu sadalanan əzələlərin ümumi vəzifəsi çalovvari qığırdağı öz boylama oxu başına hərləndirərək, əzələ çıxıntısını arxaya və aşağı çəkir: nəticədə səs çıxıntısı yuxarı və kənar tərəfə dartılır və səs yarığı genişir.

Bütün bu yuxarıdakı xirtdək hissələri – qığırdaqlardan, xirtdək əzələlərindən bəhs etdikdən sonra qeyd edilməlidir ki, buradakı qığırdaqların hamısı yuxarıda adları çəkilən əzələlərin lifləri ilə bir-birinə birləşdirilmişdir. Xirtdəyin daxilində hər iki tərəfdən onun divarlarına yapışmış olan əzələlər burada üfüqi vəziyyətdə uzanmışdır. Bu əzələlərin başlanğıc ucları qalxanvari qığırdağın sağdan və soldan içəri küncünə, sol ucları isə çalovvari qığırdaqlara bitişmişdir. Xirtdəkdəki adları çəkilən bütün qığırdaqların hərəkətedici olmaları sayəsində bu əzələlərin ucu bir-birindən tamamilə uzaqlaşaraq, nəfəsi alma zamanı ağ ciyərlərdən havanın heç bir maneə ilə rastlaşmadan gəlib getməsinə imkan yaradır və bu zaman heç bir səs əmələ gəlmir. Bunlar bir-birinə yaxınlaşaraq və hətta bir-birinə kipləşərək birləşə də bilərlər ki, beləliklə, ağ ciyərlərdən

gələn hava əzələlərin uclarına toxunaraq ona təsir edir və bunun nəticəsində də həmin əzələlərdə rəqslənmə əmələ gəlir, bu rəqslənmə, yaxud səs dalğası isə udlaqdan keçərək ağız və burun boşluğunda müxtəlif səslərin formalaşması üçün əsas olur. Səslərin əmələ gəlməsində tel kimi incə olan bu ət çıxıntıları əsas mənbə olduqları üçün bunara səs telləri adı verilir. Bu səs telləri arasındakı açıqlığa səs keçidi, çalovvari qığırdaqlar arasındakı açıqlığa isə qığırdaq keçidi deyilir.

Həmzə samitinin əmələ gəlməsi məhz xirdək, qismən də diafraqma, döş əzələləri, nəfəs borusu ilə əlaqədar olduğu üçün yuxarıda xirdək haqqında bir qədər geniş izahat verilmişdir.

Beləliklə, həmzə samitinin məxrəcindən danışarkən, əvvəlcə bu məxrəcdə iştirak edən bütün danışq üzvlərini ardıcıl olaraq belə sıralandırmaq olar: 1. ağ ciyərlər; 2. döş əzələləri; 3. diafraqma; 4. nəfəs borusu; 5. səs telləri; 6. xirdək (bütövlükdə); 7. çalovvari qığırdaqlar (ayrı-ayrılıqda); 8. bəzən buraya udlağı da daxil edirlər.

Beləliklə, həmzənin məxrəcində qeyd edilən danışq (nitq) üzvlərinin bu və ya digər dərəcədə aldığı gərginlik xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Yuxarıda xirdək və onunla əlaqədar olan nitq üzvlərinin aldığı vəziyyətləri təsvir etdikdən sonra həmzənin məxrəcini aşağıdakı şəkildə izah edə bilərik.

Həmzəni tələffüz edərkən ağ ciyərdən gələn külli miqdarda hava döş əzələləri və diafraqma tərəfindən qüvvətlə itələnir; çalovvari qığırdaq döş əzələləri və diafraqma tərəfindən itələnən havanın xirdək boşluğuna daxil olmasına ani olaraq müvəqqəti mane olur. Bu hal son dərəcə qısa müddətdə baş verir və bu ani müddət xirdəyi açan əzələlərin genişlənməsində davam edir, lakin bu səs tellərinin əzələlər vasitəsilə həmin ani kipləşməsi çox davam etmir. Ağ ciyərlərdən gələn külli miqdarda havanın təzyiqi ilə səs tellərinin kipləşib aralanması o qədər qəflətən və cəld olur ki, sanki adam səs tellərinin bu kipləşib aralanmasını hiss etməkdə çətinlik çəkir. Ümumiyyətlə isə ərəblər və ərəbsünas alimlər çox vaxt xirdək (qırtlaq) samiti əvəzinə həmzəyə boğaz samiti adını verirlər. Xirdək qığırdaqlar arasında yerləşən səs telləri arasındakı səs yarığından keçən güclü hava axını küy əmələ gətirir. Yuxarıda qeyd edilən təsvirə əsasən demək lazımdır ki, səs tellərinin belə tam kipləşib tez bir zamanda aralanması nəticəsində xirdəkdə

(ümumiyyətlə isə boğazda) partlayış əmələ gəlir. Buna boğaz, yaxud xirtdək partlayışı adı verirlər. Belə boğaz (xirtdək) partlayışına rusca «гортанный взрыв», yaxud «гортанная смычка» deyirlər. Alman dilində isə buna çox zaman «**knauclaut**» deyirlər. Həm də almanlar sait səsə başlanan sözdən əvvəl belə boğaz-xirtdək samitini qüvvətli enerji ilə tələffüz edirlər, məsələn, «**?alt, ?ap**» və s. Əslində alman dilindəki bu xirtdək samiti ərəb dilindəki həməzədən başqa bir şey deyildir. Fransız dilində belə samitə öz istilahları ilə «**coup de qlotte**» deyirlər.

Qeyd edilən dildə bu səs ağır səs keçidi ilə tələffüz olunur (məsələn, «**āme**», «**on**» sözlərindəki kimi).

Yunanca buna «**spiritus lenis**», ispan dilində «**consonante eyectiva**» deyirlər. İngilis dilində isə bu cür boğaz-xirtdək partlayışına, daha doğrusu xirtdək samitinə «**qlottal stop**» adı verirlər. İngilis dilində danışan adamlar bunu saitlə başlayan sözlərin əvvəlinə, xüsusən, güclü vurğu altında deyilən saitə əlavə edirlər.

Eyni ilə ərəb dilində xirtdək samiti kimi fonemə Danimarka dilində də rast gəlmək olur. Danimarka dilində xirtdək samitinin məxrəcinə verilən tərif heç də ərəb dilində olan həməzəyə verilən tərifdən fərqlənmir (4, s. 879-881). Danimarka dilində xirtdək samitinin qrafik şəkli həmin dilin transkripsiyasında mövcud olmasa da yazıda apastrofla (') göstərilir (4, s. 879-881) və bu fonemə qeyd edilən dildə «**stod**» deyilir. Danimarka dilinin qrammatikasında bu fonem haqqında ayrıca bəhs vardır və orada qeyd edilir ki, Danimarka dilinin fonemlər sistemində bu fonem mənə dəyişdiricilik və mənə fərqləndiricilik xüsusiyyətinə malikdir (4, s. 879-881).

Həməzə samitinə (yəni xirtdək samitinə) müstəqil samit kimi həm də bir sıra Qafqaz xalqlarının dillərində də rast olunduğunu qeyd edirlər. Məsələn, ümumi fonetika alimləri gürcü, avar və s. keçmiş SSRİ xalqları dillərində də olduğunu qeyd edirlər (5, s. 55-56; 6, s. 170-171).

Ərəb dilinə qohum olan bütün hami-sami dilli xalqların dillərində, o cümlədən qədim Misir (qibtî dili nəzərdə tutulur) dilində (7, s. 21; 8, s. 43; 9, s. 8-9), Finikiya (yazılı abidəsi eramızdan əvvəl XIII-XII əsrlərə aiddir) dilində (10, s. 17), Uqarit (yazılı abidəsi eramızdan əvvəl IX əsrə aiddir) dilində, asori (akademik Sereteliyə görə: suriya, siryan, aysori) dilində (11. s. 19), qədim yəhudi-ibrani dilində (12, s. 29), həbəş diində (13, s. 20-21) və s. mövcuddur.

Azərbaycan dilində həmzə samitinin işlənilib-ışlənməməsinə gəlincə, bu haqda onu da demək lazımdır ki, yalnız ərəb dilindən keçmiş həmzəli və «ayn» hərflili sözlərdə müşahidə edilməkdədir. Ərəb dilindən Azərbaycan dilinə keçmiş «ayn» hərflili, həm də həmzəli sözlər dilimizin orfoqrafiyasında ya apastrofla qeyd edilir, ya da tamailə qeyd edilmir. Misal üçün həmzəli apastrofla: məs'ul, mə'xəz, mə'zuniyyət, mənşə', cüz'i; apastrofsuz yazılanlar: icazə, iman və s. hərflili ilə apastrofla: mə'na, yə'ni, mə'lum; apastrofsuz: tale, maneə və s. və i. a. kimi sözləri göstərmək olar. Qeyd edilən sözlərdən mə'na, yə'ni, mə'lum və s. sözlərdə sərt boğaz partlayışlı «ayn» samiti Azərbaycan dilinin qanunlarına uyğunlaşaraq həmzəyə çevrilmiş, həmzəli sözlərdə olan məs'ul, mə'xəz, mə'zuniyyət və s. kimi sözlərdə olan ərəb həmzə samiti ərəb dilində olan şəkildə – həmzəli olaraq qalmış, tələffüzdə heç də ərəb dilindəkindən fərqlənməyərək tələffüz edilsə də, yazıda apastrofla qeyd edilir. Şərh olunan məsələ haqqında daha geniş məlumat almaq üçün professor M. A. Pənahinin 1961-ildə müdafiə etdiyi namizədlik dissertasiyasına müraciət etmək olar (14).

Azərbaycan dilində olan apastroflu sözlərin fonetik xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi, zənnimizcə, ayrıca geniş tədqiqat işinə layiqli bir problem ola bilər.

Bunula belə, buradaca qeyd etmək istərdik ki, müşahidə etdikdə Azərbaycan dilində ərəb dilindən alınma «ayn» və «həməzə» samitli sözlər çox vaxt ərəblərin tələffüzündə olduğu kimi («ayn» - səsi də həmzəyə çevrilmək şərti ilə) tələffüz edilir. Müşahidələr göstərir ki, «məs'ul», «mə'xəz», «mə'zuniyyət» kimi sözləri azərbaycanlı olan bir adam tələffüz etdikdə, birincinin ikinci hecasında, ikinci və üçüncü sözlərin birinci hecalarında xirtdəkdə səs tellərinin cəld kipləşib aralanması hadisəsi baş verir. Lakin bunula biz deyə bilmərik ki, dünya dillərində həməzə samiti bir fonem kimi çıxış edir. Belə ki, qeyd edildiyi kimi, Azərbaycan dilində söz ortasında saıtdən əvvəl və sonra həməzə fonemi mövcuddur, lakin həmin həməzəli sözlər ərəb və s. dillərdən alınma sözlərdə təzahür edir. Yuxarıda göstərilədiyi kimi, bu məsələ Azərbaycan dilçiliyində ayrıca tədqiq edilməli bir məsələ olduğu üçün Azərbaycan dilindəki həməzəli sözlər haqqında bu məlumatla kifayətlənirik.

Ərəb dilində həmzənin məxrəcinə verilən tərif yalnız dil alimlərinin müxtəlif fikirlərinə əsaslanmışdır. Ümumiyyətlə, ümumi fonetika ilə məşğul olanlar etiraf edirlər ki, həmzənin məxrəcinə verilən rentgenoskopsuz, yaxud rentgenoqrafsız tərif təxminidir.

Müəllif də öz tədqiqatında yalnız dilşünas alimlərin fikirlərini araşdırmaqla kifayətlənmişdir.

Təəssüf ki, imkansızlıq üzündən rentgenoskopdan və rentgenoqraflardan istifadə etmək mümkün olmadı.

Bu araşdırma və tədqiqatdan göründüyü kimi, bəziləri həmzəni xirtdək, bəziləri boğaz samiti adlandıraraq, xirtdək və ya boğaz (udlaq) samitini bir-birindən seçməyərək, eyni məfhum kimi başa düşmüş və qarışdırmışlar. Akademik Şerba bu cür izahın əleyhinə olmuş və belə hesab etmişdir ki, xirtdək samitlərini boğaz samitlərindən ayırmaq lazımdır. Bu fikri Şerbanın şagirdi L. R. Zinder də təsdiq etmişdir (6, s. 170). Biz də müşahidələr nəticəsində bu qərara gəlirik ki, boğaz (udlaq) samiti hər şeydən əvvəl udlağın orta və aşağı konstruktivlərin (səs yarığını daraldan əzələlərin) yığılması ilə əmələ gəlir. Buraya əsasən «h» samitini əlavə etmək lazımdır. Həm də «h» samitini tələffüz edərkən kipləşmə həmzədə olduğu kimi tam olmur. Buna («h» samitinə) udlaqda əmələ gələn dildibi-qırtlaq samiti adı verirlər. Halbuki, həmzə yalnız xirtdəkdə əmələ gəlir; yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ağ ciyərlərdən gələn hava axını səs telləinin altına toplanır və həmin səs telləri təzyiq nəticəsində aralanır. Nəticədə zəif hıçqırığı, yaxud öskürəyi xatırladan akustik partlayış alınır.

Tədqiqat göstərir ki, həmzə haqqında öz elmi işlərində fikir söyləyənlərin əksəriyyəti bu fikirdə olmuşlar ki, o, zəif boğaz samitidir. Halbuki, ərəb mənbələri ilə tanışlıq və aparılan araşdırma göstərir ki, həmzə ərəb dilinin ən çətin tələffüz olunan, xüsusi gərginlik tələb edən müstəqil samit fonemidir. Deməli, həmzə zəif boğaz samiti deyil, məhz xirtdəkdə əmələ gəlidiyi üçün xüsusi gərginlik tələb edən xirtdək samiti adlanmalıdır.

Yuxarıda qeyd edildi ki, həmzə dünyanın bir sıra dillərində: alman, ingilis, fransız, Danimarka, bəzi Qafqaz xalqlarının dillərində və bütün hami-sami dilli xalqların dillərində mövcuddur və bunu nəzərə alaraq deməliyik ki, indiyə qədər dünyanın dilçi alimləri yekdilliklə qəbul etmişlər ki, yuxarıda adları çəkilən xalqların dillərində xirtdək samiti

işlənməkdədir. Ərəb dilində həmzə samiti isə müstəqil fonem olmaq etibarilə bu günədək şübhəsiz, sami dillərinə, xüsusən də ərəb dilinə xas olan bir samit fonem kimi tanınmaqdadır. Bəzi Qərbi Avropa dillərində (alman, ingilis, Danimarka və s.) həmzəyə bənzər fonem nəzərə alınırsa da ərəb dilində olduğu qədər geniş intişar tapmamış, dilşünas alimlərin diqqətini cəlb edə bilməmişdir. Ərəb dilinə aid yazılmış elə bir dərslik və ya elə bir qrammatika kitabı tapmaq olmaz ki, orada həmzə foneminin bu və ya digər cəhətlərinə toxunulmamış olsun.

- 1. M.Ə. Dəmirçizadə, Müasir Azərbaycan dilinin fonetikasi, Bakı, 1960**
- 2. K. A. Balakışiyev İnsanın anatomiyası, Bakı, 1950**
- 3. Y. Qasımov Qulaq, burun və boğaz xəstəlikləri, Bakı, 1969**
4. Датско-русский словарь, Москва, 1960
5. Матусевич М. И. Введение в общую фонетику, Москва, 1959
6. Зиндер Л. Р. Общая фонетика, Издательство Ленинградского Университета, 1960
7. Коросцев М. А. Египетский язык, Ленинград, 1958
8. Оруджева Л. М. Произведение Аз-Занджани «Мабадиу фит-Тасриф», Баку, 1970
9. Эрман А. Египетская грамматика, С. Петербург, 1905
10. Шифман Ш. Ш. Финикийский язык, Москва, 1963
11. Церетели К. Г. Современный ассирийский язык, Москва, 1964
12. Гезениус В. Еврейская грамматика, С. Петербург, 1874
13. Старинин В. П. Эфиопский язык, Москва, 1967
- 14. Pənəhi M. Müasir Azərbaycan ədəbi dilində ərəb səslərinin ifadəsi, Bakı, 1961.**

Р Е З Ю М Е

Несмотря на исследования хамзы в арабской фонетике, лексикографии и орфографии некоторыми авторами в своих произведениях, в общем, она не была объектом отдельного исследования. Эта исследовательная работа посвященная хамзе, с этой точки зрения очень интересна и достойна внимания.

VƏHHABİLƏRİN GÖRÜŞLƏRİ

Yadulla Paşayev¹

Şəfaət və təvəssül

Şəfaət birinin bağışlanmasını istəmək mənasına gəlir. Bir şəxsin günahlarından və onun mühakimə olunmasından ortaya söz düşəndə başqa bir şəxsin müdaxilə edib həmin adamı ölümdən, edamdan və ya zindandan azad etmək üçün fəaliyyətini və vasitəçiliyini görərkən deyirik ki, filankəs ondan ötrü “şəfaət” etdi. Birinin günahkar bir şəxsə nicat verməsi üçün etdiyi vasitəçiliyə şəfaət deyilməsinin səbəbi budur ki, şəfaətçinin mövqeyi və onun təsir qüvvəsi şəfaət olunanın xilas olma arzusu ilə birləşərək, biri digərinin köməyi ilə günahkar şəxsin qurtulmasına səbəb olur. Allah övlialarının günahkarlar üçün şəfaəti o deməkdir ki, Allahın əziz bəndələri Allah dərgahında olan hörmət və rütbələrinə görə (əlbəttə, Allahın izni ilə xüsusi qaydalar əsasında) günahkarlar üçün vasitəçilik edə bilir, dua və yalvarış yolu ilə böyük Allahdan onların təqsir və günahlarının bağışlanmasını istəyirlər. Şübhəsiz, onların şəfaət etmələri və şəfaətlərinin qəbul olunması bir sıra şərtlərdən asılıdır.

Peyğəmbərimizin dövründən bu zamana qədər şəfaət məsələsinə ciddi bir şəkildə qarşı çıxan olmamışdır. Şəfaət diləməyi islam alimlərindən heç biri islam əqidəsinin kökləri ilə zidd bilməmişlər. Maturidilər peyğəmbərlərin və xeyirli insanların şəfaət edəcəyini qəbul edir. Onlar şəfaətə dair Ali İmran surəsinin 159-cu, Məhəmməd surəsinin 19-cu ayəsini sübut olaraq göstərirlər.²

Hicri VII- əsrdə İbn Teymiyyə özünəməxsus təfəkkürlə buna və bir sıra müsəlmanlar arasında yayılmış sünnə qaydalarına müxalif oldu.

¹ Fəlsəfə elmləri namizədi

² es-Sabuni N., Maturidiyyə Akaidi (Tərcümə edən: Topaloğlu.B), Diyanet İşləri Başkanlığı yayınları, tarixsiz, s.170

Ondan üç əsr sonra Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Nəcdi müxalifət bayrağını yenidən qaldıraraq İbn Teymiyyənin fikirlərini daha şiddətli müdafiə etdi. Vəhhabilərin başqa islami fırqələrlə ixtilafı məsələlərindən biri də budur ki, onlar başqa müsəlmanlar kimi şəfaəti islami köklərdən biri kimi qəbul etməsinə, qiyamət günü şəfaətçilərin ümmətin günahkarları haqqında şəfaət edəcəklərinə və əziz Peyğəmbərin bu məsələdə böyük payı olacağına inanmalarına baxmayaraq bu dünyada onlardan şəfaət diləməyə haqqımız olmadığını deyirlər. Onların sözlərinin canı budur ki, islam Peyğəmbərinin, başqa peyğəmbərlərin, mələklər və övliyaların qiyamət günü şəfaət etmək hüquqları vardır. Ancaq bununla belə, şəfaəti gərək şəfaət sahibi olan və ona izn verən Allahdan istəyək.

İbn Əbdülvəhhab şəfaət mövzusunda İbn Teymiyyənin ardıcılığıdır və sübut olaraq Quranın bu ayələrini göstərir.

“Öz rəbbinin hüsuruna toplanacaqlarından qorxanları bununla (Quranla) xəbərdar et ki, doğrudan da onların Ondan başqa nə bir hamisi, nə də bir həyanı olacaqdır, bəlkə onlar Allahdan qorxarlar” (əl-Ənam 51).

“Özünün izn verdiyi kəslərdən başqa (kiminsə) Onun qarşısında (kiməsə) havadarlıq etməsi bir fayda verməz..” (Səbə 23).

“De ki, bütün şəfaət Allahın izninə bağlıdır” (əz-Zumər, 44).

“Göylərdə neçə-neçə mələk vardır ki, onların havadarlığı, Allah istədiyi və razı qaldığı kəslər üçün (havadarlığa) izn verməzsə, onlara heç bir fayda verməz” (ən-Nəcm, 26).

İndi isə əhli-sünnənin və Məhəmməd bin Əbdülvəhhabın şəfaət haqqındakı fikirlərinə nəzər salaq. Əhli-sünnə məzhəblərinin hamısı şəfaətin Allaha aid və onun icazəsi ilə olacağını bildirirlər. Bunun belə olması isə təbii bir şeydir. Çünki, O, hər şeyin sahibidir, malikidir, diləyənidir. Ancaq əhli-sünnə bununla birlikdə, peyğəmbər və saleh insanların şəfaət etmə hüquqlarının olduğunu qəbul edir. Burada onu da bildirmək lazımdır ki, İbn Əbdülvəhhab da Peyğəmbər əleyhissəlamın şəfaət edəcəyini qəbul edir və onun şəfaətindən ümidvar olduğunu söylədikdən sonra bildirir: “Əslində şəfaətin hamısı Allaha aiddir. Buna görə də şəfaəti Allahdan istə və belə de: Ey Allahım mənə onun şəfaətindən məhrum etmə.. Allahım, onu mənə şəfaətçi et. Əgər insanlar desələr ki, Peyğəmbərə şəfaət etmə hüququ verilmişdir, mən də ondan mənə şəfaət etməyini istəyi-

rəm. Onda bu adama belə cavab ver: “Allah şəfaət etmək üçün izn vermişdir. Ancaq sənə Peyğəmbərdən şəfaət istəməyi qadağan etmişdir. Allah Quranda belə buyurur: “Allahla bərabər heç kimə dua etmə”. (Cin, 18) Əgər Peyğəmbəri sənə şəfaətçi etməsini istəyirsənsə, onda Allaha itaət et və əmrinə tabe ol. Peyğəmbərlərdən başqa, mələklərə, övliyalara, kiçik yaşlarında ikən vəfat edən uşaqlara da şəfaət etmək hüququ verilmişdir. Əgər şəfaəti onlardan istəsən, onda Allahın Quranda zikr etdiyi yaxşı insanlara ibadət etmiş olarsan.”³

Ona görə “Allah da müşriklərin Allahın varlığına inandırqlarını, lakin mələklərə, peyğəmbərlərə övliyalara sarılıb, bunlar bizim Allah yanında şəfaətçimizdir, deyərək küfrə girdiklərini bəyan edir. Əgər möminlər desələr ki, kafirlər və müşriklər hər şeyi bir başa bütləşdirdikləri şeylərdən istəyirdilər. Biz isə fayda və zərər verənin, işləri idarə edənin Allah olduğuna inanırıq və şəhadət edirik. Hər bir şeyi biz ancaq Allahdan istəyirik. Övliyalar heç bir şey edə bilməzlər. Ancaq biz onlara dönür və şəfaətlərini Allahdan gözləyirik. Onlara de ki, bu kafirlərin sözünün eynisidir ”.⁴

İbn Əbdülvəhhaba görə, şəfaət təvəssül mövzusunun ortaya çıxarır. İlahi övliyalara təvəssül etmək dünya müsəlmanlarının qəbul etdiyi məsələlərdən biridir. Hz. Məhəmməd bu məsələni buyurduğu hədislərlə sübuta yetirmişdir. Vəhhabilər təvəssül məsələsini də Allahdan başqasına ibadət kimi qəbul etdiklərinə görə bunu bidət və haram adlandırırlar. Halbuki təvəssül haqqında Peyğəmbərimizin hədisləri səhih sayılan kitablarda zikr olunmuşdur.

Təvəssül mövzusunda Məhəmməd bin Əbdülvəhhabın fikirlərinə nəzər salaq: “İslam və sünnəyə mənsub olanlar bilsinlər ki, bir çox davranışlarına görə İslamdan çıxmaqdadırlar. Bunlar şeyxlərə, Əli bin Əbu Talibə, Məsihə həddindən artıq əhəmiyyət verib onlardan yardım istəməkdir. Məsələn, ey əfəndim, mənə kömək et, mənim əlimdən tut, mənə ruzi ver kimi sözlər... Bunların hamısı şirkdir və bunları deyən adam

³ s.20-21. ۱۹۸۶ ، النحلة المطبعة ، مكة ، كشف الشبهات ، ابن عبد الوهاب ، محمد

⁴ Fırlalı R.E., Çağımızda itikadi islam mezhepleri, Ankara, Selcuk yayınları, 1996, s.106

tövbə etməlidir. Tövbə etməsi çox yaxşıdır. Yox əgər tövbə etməsə, bu adamın öldürülməsi haqdır. Allahdan istəniləcək şeyləri ortaya şəfaətçi qoyub, təvəssül edən adam küfrə girmişdir.”⁵

Vəhhabilər təvəssüldən bəhs edərkən təsəvvüfün də islam dinində olmayan bir bidət adlandırırırlar. Onlara görə, təriqət və təsəvvüf insanları istismar etmək üçün bir vasitədir. Mütəsəvviflərin kəşf dedikləri şey tamamilə əsilsizdir, heç bir əsası yoxdur. Başqalarını öz yollarına dəvət etmələri isə din içərisində yeni bir din icad etməkdir.⁶ Vəhhabilərə görə “Müsəlmanlar arasında övliyalardan sağ olduqları və ölümlərindən sonra da güc sahibi olduqlarına inanıb himmətlərini diləməklə onlara təvəssül edənlər də vardır. Həmin insanlar övliyalardan qəbrinin yanına gedir və kəramətlərini sayaraq, onlardan kömək istəyirlər. Övliyalara qurban kəsməyin və nəzr etməyin caiz olduğunu deyirlər. Bu sözlərdə əbədi həlak olma və əzab səbəbi vardır.. Bunlar kitabın, imamların əqidələrinə düz gəlməyən davranışlardır. Quranda “Kim də düz yol özünə aydın olduqdan sonra Peyğəmbərə qarşı çıxarsa və möminlərin yolundan qeyrisini tutarsa, biz onu döndüyü səmtə yönəldərik və cəhənnəmə salırıq. O necə də pis yerdir” (ən-Nisa,115) buyurulur. Övliyalardan kömək istəmək isə aşağıdakı ayəyə uyğun gəlmir.

“Göylərin və yerin səltənəti Allaha məxsusdur. Allah hər şeyə qadirdir” (Ali-İmran, 189). Çünki, Allah hər bir şeydə təkdir. Buna görə də Allahdan başqasına yalvarmaq küfürdür, şirkidir.”⁷

Yuxarıda gördüyümüz kimi Məhəmməd bin Əbdülvəhhabın şəfaət və təvəssül mövzusunda görüşləri, əhli-sünnənin fikirlərindən tamamilə fərqlidir. Belə ki, əhli-sünnə şəfaətin Allaha aid olduğunu qəbul edir. Lakin əhli sünnə Allahın icazəsi ilə Peyğəmbərin böyük və kiçik günahı olan möminlərə şəfaət edəcəyini də qəbul edir. Şəfaətin olması Quran ayələri, Peyğəmbərimizin hədisləri və müsəlman alimlərinin rəyi ilə də təsdiq olunmuşdur.⁸

⁵ s.13-17. ۱۹۸۶، المحطة النحضة، مكة، المطبعة الشبوهات، كشف الشبهات، محمد بن عبد الوهاب،

⁶ s.167 ۱۹۹۲، فتح المجيد، (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله القاهرة، دار الحديث، عبد الرحمن

⁷ s.168-172 ۱۹۹۲، فتح المجيد، (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله القاهرة، دار الحديث، عبد الرحمن

⁸ Ebu Hanife, Numan bin Sabit el-Bağdadi, el-Fıkhul ekber (trc:Çantay H.B.), Ankara, Türkiye Diyanet işleri başkanlığı,1985., s.75

Müsəlmanlar Peyğəmbərin zamanında və ondan sonra həmişə ilahi övliyaların özlərinə və məqamlarına təvəssül etmişlər. Müsəlmanların isnad etdikləri və təvəssülün caiz olduğunu bildirən ayəyə nəzər salaq: Allah Təala Quranda buyurur: “Ey iman gətirənlər! Allahdan qorxun, Ona (Onun rəhmətinə və lütfünə qovuşmaq üçün) yol axtarın (vasitə seçin), (Allah) yolunda cihad edin ki, bəlkə nicat tapasınız!” (Maidə,35).

Bu ayədə ümumi olaraq “vasitə axtarın” buyurulur. Ancaq vasitənin nə olduğu bu ayələrdə açıqlanmayıb. Sözsüz ki, dini vəzifələri və vacib əməlləri yerinə yetirmək nicat tapmaq deməkdir. Ancaq vasitə bu kimi əməllərə aid deyil. Əksinə, ilahi övliyalara və peyğəmbərlərə təvəssül edənlərin tarixinə nəzər salsaq, bu kimi vasitələrin nicat yolu olduğunun şahidi olarıq. Bu mətləb imam Malikin nəql etdiyi kimi ikinci xəlifənin Peyğəmbərin əmisinə təvəssül etməsi ilə daha da bəlli olur.

Bununla birlikdə, vəhhabilərin təvəssülü ibadət şəklində başa düşüb ona qarşı çıxmaları tamamilə səhvdir. Çünki, ibadət Allaha qulluq niyyətilə boyun əyməkdir. Əgər biz təvəssülə baxsaq, görərik ki, bu davranışda ibadət mahiyyəti yoxdur. Burada sadəcə olaraq səmimi bir hörmətdən söhbət gedə bilər. Bu mövzuda səhabələrin Peyğəmbərə təvəssülü əhli-sünnənin qəbul etdiyi bir davranışdır.

Peyğəmbər və başqa saleh şəfaətçilərin şəfaəti Allah dərgahında dua və yalvarışdan başqa bir şey deyildir. Şəfaətçilərin Allah dərgahında olan məqam və dərəcələrinə görə günahkarlarla bağlı etdikləri duanın təsiri nəticəsində mehriban Allah öz geniş lütf və mərhəmətini günahkar şəxslərə şamil edib onları bağışlayır. Mömin qardaşdan duanın istənilməsi əziz Peyğəmbər tərəfindən çox bəyənən bir işdir. İslam alimlərinin hamısı bu əməlin doğru olduğu görüşündədir.

Əhməd bin Hənbəlin şəfaət haqqında fikri belədir: “Qiyamət günü şəfaət həqdır. Bəzi insanlara şəfaət ediləcək onlar cəhənnəmə girməyəcək. İnanan lakin günahkar olan insanlar cəhənnəmdə müəyyən müddət qaldıqdan sonra çıxarılacaqlar. Müşriklər, Allahı inkar edən və ona inanmayanlar cəhənnəmdə əbədi qalacaqlar.”⁹

⁹ Watt Montgomery.W., İslam düşüncəsinin təşekkül devri(tərcümə edən: Fığlalı R.E.), Ankara, Umran yayınları, 1981,s.365

İbn Teymiyyə özü də diri şəxsdən dua edilməsini istəməyi düzgün hesab edir. Buna əsasən şəfaət diləmək təkcə Peyğəmbər əleyhissəlama və övliyalara aid deyil, əksinə belə bir diləyi Allah dərgahında qədir-qiyəməti olan hər mömindən istəmək olar.

Peyğəmbərin hədislərində bir müsəlmanın başqa müsəlmana etdiyi duanın şəfaət olması sübuta yetirilib. İbn Abbas peyğəmbərdən belə nəql edir: “Əgər bir müsəlman ölsə və şirk etməyən qırx nəfər onun cənazəsində namaz qılsa, Allah Təala o müsəlman barədə onların etdiyi şəfaəti (duanı) qəbul edər.”¹⁰

Bu hədisdə dua edən şəfaətçi kimi tanıldılmışdır. Əgər bir şəxs öz sağlığında qırx nəfər vəfalı dostundan xahiş edib ölümündən sonra onun cənazəsində namaz qılmalarını və onun haqqında dua etmələrini istərsə, onlardan şəfaət istəmiş və bununla da Allah bənədərinin şəfaətinin müqəddiməsini hazırlamış olur.

Yuxarıda qeyd edilən dua, şəfaət birinin bağışlanması üçün edildikdə eyni mənaya gəlməkdədir. Buna görə də Allahın Qurani Kərimdə Peyğəmbərimizin etməsini istədiyi dualara nəzər salaq. Peyğəmbər əleyhissəlamın insanların bağışlanması haqda duasının çox təsirli və faydalı olmasına Quran şəhadət verir.

“Öz günahlarının və möminlərin günahlarının bağışlanmasını dilə” (Məhəmməd 19), “Onlardan ötrü dua et, çünki sənin duan onlar üçün bir arxayınılıqdır” (Tövbə, 103). Əgər Peyğəmbər əleyhissəlamın duası bu qədər faydalıdırsa bir şəxsin barəsində belə bir duanın istənilməsi yaxşı olmaz mı? Başqa bir tərəfdən də axı dua şəfaətin istənilməsindən başqa bir şey deyildir.

“Onlar özlərinə zülm etdikləri zaman dərhal sənin yanına gəlib Allahdan baışlanmaq diləşəydilər və Peyğəmbər də onlar üçün əfv istəşəydi əlbəttə, Allahın tövbələri qəbul edən, mərhəmətli olduğunu bilərdilər” (ən-Nisa 64).

Bu ayədə “sənin yanına gələrdilər” sözündən məqsəd onların Peyğəmbərin yanına gəlməsi, ondan dua və bağışlanmaq istəməsinin mümkün olduğunu bildirməkdir.

¹⁰ Davutoğlu A., Sahihi Müslim (tercümə və şərh), İstanbul, Sönmez, cild 3, s.54

Qurani Kərim Yaqubun övladları barədə belə nəql edir ki, onlar öz atalarından Allahdan bağışlanmalarını istədilər. Yaqub da onların bu diləyini qəbul edib öz vədinə əməl etdi:

“(Oğlanları ona!) Ata! Bizim üçün günahlarımızın bağışlanmasını dilə. Biz, doğrudan da, günahkar olmuşuq!”-dedilər. (Yəqub) dedi: “Mən Rəbbimdən sizin bağışlanmanızı diləcəyəm. O, həqiqətən, bağışlayandır, rəhm edəndir” (Yusif, 96)

Qeyd etdiyimiz ayələr və hədislərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, şəfaət hüququ şübhəsiz ki, Peyğəmbərlərə, övliyalara və bir sıra başqa insanlara verilmişdir. Əgər insanlar şəfaət izninin Allahdan başqasında olmadığına inanaraq Peyğəmbər əleyhissəlamdan onlara şəfaət etməsini istəyirlərsə, bu çox təbii bir haldır və islam əqidəsinə tamamilə uyğundur.

Vəhhabilərin bidət anlayışları

Vəhhabilərin müsəlmanları günahlandırıdığı məsələlərdən biri də bidət anlayışıdır. “Bidət” sözünün məzmunu və mahiyyəti barədə fikirlər müxtəlif olduğu kimi, ona verilən təriflər də çeşidli və rəngarəngdir. İbn Mənzur özünün “Lisan əl-ərəb” kitabından bidət sözü haqqında demişdir: “Kim bir şeyi özündən ixtira edərsə, quraşdırarsa, bir işin ilk başlayanı olarsa, deyirlər: “Filankəs filan şeyi bidət etdi.”¹¹ Bidət haqqında söhbət gedən şeyin mövcudluğunun əzəli olmadığını iqrar etməkdir. Quranda bu mənani verən ayələr çoxdur. Məsələn, “De ki, “Mən Peyğəmbərlərin birincisi deyiləm” (Əhqaf, 3), yəni mən insanlara göndərilən ilk Peyğəmbər deyiləm, məndən də əvvəl peyğəmbərlər göndərilmişdir, sizin məni yalançı hesab etməyinizdə təəcüblü bir şey yoxdur. Bidət yenilik mənası verir, yəni din Allah tərəfindən kamilləşdirildikdən sonra təzədən ona yenilik etmək deməkdir.

“Bidət” sözünün məzmunu və mahiyyəti barədə verilən izahatların bir neçəsinə nəzər salaq:

1. Adət-ənənə və ibadətlər sahəsində Allahın kitabında və sünnədə olmayan hər bir yenilik bidətdir. İmam əş-Şafi və onun ardıcılıarı olan əl-İzz bin Əbd əs-Səlam, ən-Nəvəvi, Əbu Şamə, Maliki məzhəbini təmsil

¹¹ ابن منظور، لسان العرب ¹¹

edən əl-Qurafi, əz-Zərqani, hənəfilərdən İbn Abidin, hənəbilərdən İbn əl-Cəvzi, zahirilərdən İbn Həzm bu fikirdədirlər. Bu fəqih alimlər əl-İzz bin Əbd əs-Səlamın bidətə verdiyi tərifi rəhbər tuturlar. O isə Peyğəmbər əleyhissəlamın sağlığı dövründə mövcud olmayan hər şeyi bidət hesab edir, bidəti vacib, haram, tələb olunan, məkrühə, bəyənilən bidət olmaqla növlərə ayırır və onların hər birinə müvafiq misallar gətirir. Məsələn, vacib bidətə misal olaraq o, ərəb dili qrammatikasının öyrənilməsilə məşğul olmağı göstərir. Bu bidət ona görə gərəklidir ki, Quranın məzmununu və sünnəni öyrənmək üçün ərəb dilini bilmək vacibdir. Haram bidətə misal olaraq qədəriyyə, cəbəriyyə və xariciyyə məzhəbləri göstərilir. Tələb olunan bidətə mədrəsələrin açılması, su bəndlərinin tikilməsi, Ramazan ayında qılınan əlavə namazlar (təravih) və imamın rəhbərliyi ilə qılınan cümə namazları misal gətirilir. Məkrüh bidətin tipik təzahür formaları məscidlərin bəzədilməsi və yazıların rənglənməsidir.

İslam tarixində bidətin ilk forması namaz ilə zəkatın arasını ayıraraq zəkatın ancaq Həzrəti Məhəmmədə veriləcəyini iddia etmək şəklində olmuşdur. Həzrəti Əbubəkr (hakimiyyət illəri 632-634) bir xəlifə olaraq onlara qarşı mübarizə aparmış və bu fikir tamamilə rədd edilmişdir.¹²

Bir çox islam alimləri, əsasən də vəhhabilərin fikirlərini müdafiə edənlər bidət məsələsində aşağıdakı ayə və hədislərə əsaslanırlar. Onların fikirlərinə görə, din son peyğəmbərin dövründə kamilləşmişdir və ondan sonra dinə hər hansı bir fikir daxil etmək doğru deyildir. Bu alimlərin fikirlərinə nəzərə salaraq, Allah öz kitabında bəyan etmişdir ki, şəriət hələ Peyğəmbərin vəfatından qabaq mükəmməl edilmişdir. “Bu gün dininizi mükəmməl etdim, sizə olan nemətimi (Məkkənin fəthi, islamın mövqeyinin möhkəmlənməsi, cahiliyyət dövrünün bir sıra zərərli vərdişlərinin aradan qaldırılması və sairə) tamamladım və bir din kimi sizin üçün islamı bəyənilib seçdim”. (Maidə, 3) Mümkün deyildir ki, Allahın özü tərəfindən xəlv olunmuş insan sonradan bu şəriətdə bir yenilik icad eləsin, əks təqdirdə bu şəriətin naqis olduğunu düşünmək demək olardı. Bu isə Allahın kitabında deyilənlərə ziddir.

¹² el-Eseri A. A., Selef-i salihinin akidesi, Ehl-i sünnet vel cemaat, (tərcümə Ün Mehmed), İstanbul, Akit, tarixsiz, s.132

Quranın bir sıra ayələri ümumiyyətlə bidətçiləri (əl-mübtədilər) pisləyir: “Bu şübhəsiz ki, mənim doğru yolumdur. Onu tutub gedin, sizi Allahın yolundan sapdıracaq yollara uymayın”. (əl-Ənam, 153)

Peyğəmbərin bu məsələlərdən bəhs edən hədislərinin hamısında bidət pislənilir. əl-Ərbahd bin Sariyədən belə bir hədis nəql edirlər: “Rəsulullah bizə çox önəmli bir moizə etdi, onun təsirindən dinləyicilərin qəlbi rıqqətə gəldi, gözləri yaşardı. Onlardan biri dedi “Ya Rəsulullah, bu çox mükəlləfedici bir moizədir, sən bizə nəyi tövsiyə edirsən? Dedi “mənim sizə tövsiyəm odur ki, Allahdan qorxub pis əməllərdən çəkinəsiniz, rəhbərləriniz lap həbəş qul olsa da, onlara canla-başla itaət edin. Məndən sonra sizə qalan onlar olacaq. Mən sizə sünnəmi və rəşidi xəlifələrin sünnəsini miras qoyuram. Ondən möhkəm yapışın və onu artırıb-əskiltmələrdən qoruyun. Özünüzü yeniliklərdən (muhdəsat) çəkindirin, hər bir yenilik bidət, hər bir bidət isə yoldan azmaqdır.”¹³

Kuveyt Vəqflər Nazirliyinin nəşr etdiyi fiqh ensiklopediyasında qeyd olunduğuna görə, əqidə məsələlərində bidət etmək haramdır. Bu haram xüsusi bidət hallarında küfr kimi də qiymətləndirilə bilər. Quran cahiliyyə ərəblərinin bidətini haram bidət kimi səciyyələndirir.

Alimlərin fikirlərinə görə, ibadət məsələlərində bidət iki növə ayrılabilir: “Haram buyurulmuş bidətlər: Tərkidünyalıq, günəş altında oruc tutmaq (özünə zülm etmək), şəhvət hisslərinin oyanmasının qarşısını almaq, tamamilə ibadətlərə həsr olunmaq üçün öz razılığı ilə axtalanmaq. Bu bidətlərin haram buyurulduğunu aşağıdakı hədis də sübut edir:

“Rəvayətə görə bir dəstə adam Peyğəmbərin zövcələrinin evlərinə gedir. Peyğəmbərin ibadətləri tam həcmdə yerinə yetirməklə yanaşı, dünya həyatında da fəal olduğunu görəndə onlar deyirlər: “Biz isə bütün gecəni namaz qılmaqla keçirir, gündüz axşama qədər oruc tutur, evlənməyib qadınlardan uzaq olmağa çalışırıq”. Peyğəmbər onlara deyir: “Filan və filanı qətlə yetirən sizsiniz. Amma mən Allahdan daha çox qorxuram. Mən oruc da tuturam, iftar da edirəm, namaz da qılıram, dincəli-

¹³ Xanci S. T., Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhabın təlimi: Tarixi və ideya aspektləri, Bakı, Əbilov, Zeynalov və qardaşları, 2000, s.84-85

rəm, qadınlarla da evlənirəm. Bu mənim sünnəmdir. Kim mənim sünnəmdən kənara çıxarsa, məndən deyildir.”¹⁴

2.Məkrüh bidət: Ərəfə gününün axşamı yığışaraq hacılardan başqası üçün dua etmək, məscidləri naxışlarla bəzəmək məkrüh buyurulan bidət hesab olunur.

Adət-ənənə məsələlərindən bidət mövzusunə əl-İzz bin Əbd əs-Sələm “Qəvaid əl-əhkam” kitabında öz münasibətini bildirərək göstərir ki, bəzi bidət növləri məkrüh (məsələn, yemək-ichməkdə israfçılığa yol vermək) bəziləri isə mübah- bəyəniləndir. Məsələn, yemək-ichməyin, pal-paltarın, mənzilin daha yaxşısına meyl göstərmək) bəyənilən bidət kimi qiymətləndirilir. Əgər adət-ənənə məsələlərində yol verilən bidət ibadət məsələlərinə təsir göstərmirsə, belə bidət caizdir.¹⁵

Bidət şəriət hökmlərinə uyğunluğu dərəcəsiindən asılı olaraq “icad edilmə” (həqiqə) və “əlavə olunma” (izafiyə) növlərinə aid edilə bilər.

“İcad edilmə” bidət haqqında danışarkən əş-Şatibi qeyd edir ki, belə bidət şəriət dəlilləri vasitəsilə sübut edilməmiş, haqqında nə kitabda, nə sünnədə, nə də elm əhlinin ümumi rəyində bir şey olmayan bidətdir. Bundan əvvəl onun mislində bir şey olmadığı üçün “icad edilmə bidət” adlandırılmışdır. Rahib həyatı sürməklə Allaha yaxınlaşmağa səy etmək, Quran ailə qurmağı sövq etdiyi halda evlənməkdən boyun qaçıрмаq cəhdləri “icad edilmə bidət” kimi qiymətləndirilməlidir. Bütün bunlar Quranda kəskin şəkildə pislənilir: “Onlar özlərindən rahiblik (tərki-dünyalıq) icad etdilər. Biz rahibliyi onlara vacib buyurmamışdıq. Onlar bunu Allah rızasını qazanmaq üçün etmişlər” (Hədid, 27).

“Əlavə olunma bidət” dedikdə şəriətin qəbul etdiyi məsələlərə uyğun olmayan əlavələr edilməsi nəzərdə tutulur. Belə əməllərdən Rəcəb ayının birinci cüməsinin gecəsi on iki rükət namazı özünə məxsus tərzdə qılınmaui, şəban ayında gecə yarısı yüz rükət namaz qılmağı göstərmək olar. Yuxarıda bir çox vəhhabi alimlərinin bidətin növləri haqqında fikirlərini verdik. İndi isə onların bidətlərin növlərinə münasibətlərinin necə olduğuna nəzər salağ. Ümumiyyətlə, müsəlman məzhəbləri bidəti

¹⁴ Canan İ., Hadis Ansiklopedisi (kutubu sitte), İstanbul, Akçağ, cild 1. s.196

¹⁵ Xanci S.T., Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhabın təlimi: Tarixi və ideya aspektləri, Bakı, Əbilov, Zeynalov və qardaşları, 2000, s.86

بن حسن ، فتح المجيد، (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله) القاهرة، دار الحديث، ١٩٩٢، ١٧ س.٣٨٥
عبد الرحمن

İbn Əbdülvəhhabın nəvəsi Əbdurrəhman bin Həsən, Əhməd bin Hənbəldən rəvayət olunan bu fikirlərin izahında İbn Abbasın dediklərini sübut göstərərək “Allahın sözüne tabe olmayan və Peyğəmbərdən başqasını qəbul edən bizdən deyildir” deyir.¹⁸

Onlara görə, kitab və sünnədə olmayan hər şey bidətdir və bütün bidətlər də yoldan azmağın əlamətidir. Bundan başqa əqidə mövzusunda islam filosoflarının, halal və haram mövzusunda isə islam hüquqşünaslarının sözləri dəlil ola bilməz.

Məhəmməd bin Əbdülvəhhaba görə, bidətlərin ən şiddətli, ən qorxululuğu məzarların, türbələrin tikilməsi və bunların ziyarət edilməsidir. Onların bu mövzuda nə qədər qəti fikirli olduqlarını Üyeynədə Zeyd bin əl-Xəttabın qəbrini yıxmaları göstərməkdədir. Buna görə də bir çox alimlər onları ilk vaxtlarından “məbəd yıxanlar” adlandırmışdılar. Vəhhabilərə xüsusi heyranlığı olan Əhməd Əmin kitabında vəhhabilərin davranışları haqqında yazır: “Müsəlmanların vəhhabilərə nifrət etmələrinin bir neçə səbəbi var. O da vəhhabilərin işğal etdikləri ölkələrdə öz fikirlərini zorla yerləşdirməyə çalışmaları, insanların onların dəvətlərini qəbul etmələrini gözləmələridir. Onlar Məkkəyə daxil olduqları vaxt bir çox qədim abidələri yıxdılar. Hz. Xədicənin türbəsinə, Peyğəmbərimizin və Əbu Bəkrin anadan olduğu evlərin qübbələrini dağıtdılar. Mədinəyə girişlərində isə Peyğəmbərin qəbrinin üstündə olan bir çox bəzək əşyalarını götürdülər. Bütün bunlar müsəlmanların qəzəbinə səbəb oldu. İnsanların çoxu tarixi əşyaların məhv edilməsinə görə narahat oldu. Beləliklə, vəhhabilər bu davranışları ilə müsəlmanların nifrət və qəzəbini qazandılar.”¹⁹

Vəhhabilər Mədinədə olan Bəqi qəbristanlığındakı qəbirləri, Peyğəmbərin qohumlarının məzarlarını yıxıb onların daşlarından qalalar tikdilər.

Məkkədə Kəbə və İbrahimin məqamından başqa bütün ziyarət edilən yerləri dağıtdılar.²⁰

عبد الرحمن بن حسن ، فتح المجيد، (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله) القاهرة، دار الحديث، s.385، ١٩٩٢، ٥١١ ص.

¹⁹ Ecer V.A., Tarihte Vehhabi hareketi ve etkileri, Ankara, Avrasiya stratejik araşdırmalar merkezi yayınları, 2000, s.79

²⁰ İslam Ansiklopedisi (İslam aleminin, tarix, coğrafiya, etnografiya və biyografiya lüğəti, 138. cüz), İstanbul, Milli təhsil bəsləməvi, 1982, s. 263

Vəhhabilər insan orqanizminə zərərli olan tütün, nargilə və qəhvədən, eləcə də haram sayılanlardan istifadə edənlərə qırx dəyənək vurulacağına bildirdilər. Ancaq sonrakı dövrlərdə siqaret və qəhvədən istifadə etməyə icazə verdilər. Hacıların Bəqi qəbiristanlığını ziyarət etmələrinə, Cəfəri məzhəbindən olanlara həcc etmələrinə də sonrakı dövrlərdə icazə verildi. Bu da onu göstərməkdədir ki, vəhhabilərin əvvəlki sərt davranışları zaman keçdikcə az da olsa yumşalmışdır.

İbn Əbdülvəhhabın qəbiristanlıq və qəbirləri ziyarət haqqındakı görüşləri tamamilə İbn Teymiyyənin fikirləri ilə eynidir. Vəhhabilər, Peyğəmbərin, “Bu üç məsciddən başqası üçün (savab qazanmaq məqsədilə) səfərə çıxılmaz: Məcidül-haram, mənim məscidim (Məscidün-nəbəvi) və Məscidül-əqsa.”²¹ “Allah yəhudilərə və xristianlara lənət etsin, onlar peyğəmbərlərinin qəbirlərini məbəd (ibadət edilən) yer etdilər”²², “Allahım, qəbrimi ibadət edilən büt şəklinə salma. Peyğəmbərlərin qəbirlərini məscid edənlərə Allahın əzabı çox şiddətli olur”, mənasındakı hədisləri sübut olaraq götürən vəhhabilər bildirirlər ki, qəbristanlıqda ibadət etmək şirkdir. İbn Teymiyyənin fikirlərinə görə, qəbristanlıqda namaz qılmaq, Allahın elçisinə üsyan etməkdir, dinə qarşı çıxmaqdır. Buna görə də bu cür davranışlar ən böyük və qorxulu şirkdir.²³

Vəhhabilər bu hədisi də Peyğəmbərin qəbrini ziyarət etməyin qadağan olunduğuna sübut kimi göstərirlər. “Evlərinizi qəbiristanlığa çevirməyin: qəbrimi bayram yerinə oxşatmayın. Mənə salam və dua göndərin. Çünki, salavatlarınız harada olsanız mənə çatır.”²⁴ Bu hədisə görə, Peyğəmbərin qəbrini ziyarət edib orada ibadət etmək qadağandır. Şirkə səbəb olur. Qəbir ziyarəti də bütlərə ibadət etməyə səbəb olduğuna görə qadağandır. Bütlərə ibadət etmək də qəbir ziyarəti ilə başlamış, xristian və yəhudilər bu səbəbə görə yollarını azmış, zəlalətə düşmüşlər.

²¹ Canan İ., Hadis Ansiklopedisi (kutubu sitte), İstanbul, Akçağ, cild 12., s.516

²² Sahihi Buhari, Muhtasarı tecridi sarif tercemesi ve şerhi (Hazırlayan: Uğur M., Sofuoğlu M. C), Ankara, Diyanet İşleri başkanı yayınları, 1987, cild 4., s.479

²³ s. 293 ١٩٩٢، فتح المجيد، (تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله القاهرة، دار الحديث، عبد الرحمن

²⁴ Sahihi Buhari, Muhtasarı tecridi sarif tercemesi ve şerhi (Hazırlayan: Uğur M., Sofuoğlu M.C), Ankara, Diyanet İşleri başkanı yayınları, 1987, cild 4., s.185

Vəhhabilərə görə qəbirlərin üstünə öləninin adını yazdırmaq, türbə tikdirmək də şirkə səbəb olan pis əməllərdəndir. Yuxarıda saydıqlarımız əsas alınaraq qəbir ziyarəti və türbə tikilməsi vəhhabilər tərəfindən qadağan edilmişdir.²⁵

Vəhhabilərə görə, ağac və daşları müqəddəs hesab etmək, Allahdan başqası üçün qurban kəsmək, nəzir demək, gözmuncuğu taxmaq, təsbeh çəkmək və təsbeh duası oxumaq bidətdir. Özündə tilsim, gözmuncuğu gəzdirib, bunların səni xəstəlikdən, pislikdən ziyandan hifz edəcəyinə inanmaq, qapılardan, darvazalardan, at nalı asmaq və sairə bəpyök nadanlıqdır. Belə cəfəngiyatlara inanmaq, boş xülyalara inanaraq, dua yazdıran, tilsim gözmuncuğu gəzdirənvə bunların insanı cinlərin, şeytanın pis əməllərindən, paxılıqdan gözdəymədən hifz edəcəyini güman edənlər, yalnız özlərini aldatmış olurlar.²⁶ Zikir etmək, sünnet və nafilə namazları qılmaq qadağandır. Əl öpmək, baş əymək bidətdir. Övliyalığın qəbrini ziyarət etmək, fəclilərə inanmaq, Allahdan başqasının insan üzərində təsirini qəbul etmək küfürdür. Yağış duasına çıxıb suya daş atmaq günahdır. Peyğəmbərin xatirəsini əziz tutub saqqalını və başqa müqəddəs əmə-nətləri ziyarət etmək şirkdir. Peyğəmbərə salavat gətirmək olar, amma bunu bir ibadət mahiyyətinə bürüyərək "seyyidina və mövlana" demək olmaz. Şiələrin Kərbəla torpağından düzəldilmiş "möhürə" səcdə etmələri, Kəbə yerinə Məşhəd və Nəcəfi ziyarətləri də vəhhabilərə görə şirkdir. Bunlardan başqa "Mehdi gələcək", "Xızır sağdır", "İlyas sağdır" demək, bir təriqəti qəbul etmək də şirkdir.²⁷

Vəhhabilərə görə, başqa bir bidət də dəlillərlə (sübutlar) bağlıdır. Onlara görə, hökmlərin verilməsi üçün əsas mənbə Qurandır. "Kutubus-sittə" deyilən altı hədis kitabındakı dirayət və rəvayət yönündən sağlam olan hədislər hökmlərin verilməsi üçün mənbə ola bilər. Altı kitab mənasına gələn bu əsərlər Qurandan sonra ən səhih mənbələr olaraq qəbul edilir. Bu kitablar Buxari ilə Müslimin Səhihindən, Əbu Davud,

²⁵ Fiğlahı R.E., Çağımızda itikadi islam mezhebləri, Ankara, Selcuk yayınları, 1996, s.111

²⁶ Əl-Kardavi Y., Halal və haramın islami əsasları, Bakı, Asiya müsəlmanları komitəsi, 1994, s.191

²⁷ İslam Ansiklopedisi (İslam əlemi, tarix, coğrafiya, etnografiya və biyografiya lüğəti, 138. cüz), İstanbul, Milli təhsil basımevi, 1982, s. 65

Tirmizi, Nəsəi və İbni Macənin Sünənindən ibarətdir.²⁸ Şiələrin, islam filosoflarının, mütəsəvviflərin, islam əxalqı ilə məşğul olanların əsaslandıqları hədislər mövzu hədislərdir, hökm üçün mənbə təşkil edə bilməzlər. Quran və Peyğəmbərin hədislərinə əsaslanan icma və ictihad qəbul ediləndir. Başqa bir şəkildə olan ictihad və icma mötəbər deyil. Quran ayələri və Peyğəmbərin sünnəsi zahiri mənalara görə qiymətləndirilir. Bu mənada mütəşəbih ayə və hədislərdən də dəlil olaraq istifadə edilir. Ancaq mütəşəbih ayə və hədislər zahiri mənalara görə ələ alınır. Mütəşəbihləri ağıl ilə təvil etmək, məna vermək bidətdir, küfürdür.²⁹

Vəhhabilərə görə, beş vaxt namazın camaatla qılınması fərzdır. "Namazı tərk edən kafirdir və onlar haqqında dindən çıxmış (mürtəd) hökmü verilir". Namazın camaatla qılınması məcburidir. Vəhhabi imamları mühim bir səbəb olmadan namazları təkbaşına qılan insanlara üç dəfə xəbərdarlıq etdikdən sonra cəza verilməsini uyğun görmüşlər.³⁰ Bu yerdə Əhməd bin Hənbəlin fikrini də qeyd etmək yerinə düşərdi. Qibləyə (Məscidül-Həram, Məkkə,) tərəf çevrilib namaz qılana (əhli qibləyə) toxunmayın. Onlara haqqında bir hədis olmayan günahdan ötəri kafir deməyin.³¹

İmandan sonra fərzlərin birincisi namazdır. Qurani-kərimdə də imandan sonra namaz əmr edilmişdir. "O kəslər ki, qeybə (Allaha, mələklərə, qiyamətə, qəza və qədərə) inanır, (lazımınca) namaz qılır və onlara verdiyimiz ruzidən (ailələrinə, qonum-qonşularına və digər haqq sahiblərinə) sərf edir, paylayırlar" (əl-Bəqərə,3). Peyğəmbər əleyhissəlam da islam dininin beş əsasını sayarkən imandan sonra namazı qeyd etmişdir. Namazı dinin dirəyi, cənnətin açarı saymışdır. Bundan başqa qiyamət günündə insanın birinci namazlarının soruşulacağı da hədislərdə qeyd edilmişdir.³² Doğrudan da namaz həm insanın fərdi

²⁸ Uğur M., Ansiklopedik hadis terimleri sözlüğü, Ankara,Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1992, s.192

²⁹ Yörükən Y. Z., "Vehhəbilik", İFD, Ankara, 1953, N 1. s.61

³⁰ Fiğlalı R.E., Çağımızda itikadi islam mezhebləri, Ankara,Selcuk yayınları,1996,s.112

³¹ Watt Montgomery.W., İslam düşüncəsinin təşəkkül devri(tərcümə edən: Fiğlalı R. E.), Ankara, Umran yayınları, 1981, s.365

³² Köse S.,İslam hukuku açısından din ve vicdan hürriyeti, Bakı, "Adiloğlu" nəşriyyatı, 2002, s.129

həyatında həm də cəmiyyət həyatında çox böyük təsiri olan ibadətdir. Buna görə də namaz qılmayanlar haqqında verilən hökm çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Quranda namazın insanı doğru yola aparması açıq şəkildə ifadə edilmişdir. " Həqiqətən, namaz (insanı) çirkin və pis əməllərdən çəkindirər" (əl-Ənkəbut, 45). Peyğəmbərimiz də bir hədisində belə buyurur: "Kimin qıldığı namaz onu çirkin və pis əməllərdən çəkindirmirsə onun Allahdan uzaqlığı artmışdır."³³

Namazın cəmiyyətdə əhəmiyyətinə əsasən islam hüquqşünasları Quran ayələrinə və Peyğəmbərin hədislərinə əsalanaraq, namaz qılmayanlar haqqında sərt tədbirlər düşünmüşlər.

Namazın vacibliyini (fərz) inkar edən kafir olacağı və ona mürtəd (dindən çıxmış) ilə əlaqədar hökmlərin tətbiq ediləcəyi barədə islam hüquqşünasları arasında fikir birliyi vardır. Bunun səbəbi isə Quran ayələrinin və hədislərin namazı açıq şəkildə əmr etməsidir. Namazın vacib (fərz) olduğunu qəbul edib, qılmayanları Hənəfilər fasiq adlandırırlar. Şafiilər və Malikilərə görə isə namazı tərk edənə tövbə təklif edilir, əgər namazı qılmamaqda davam edərsə islamdan çıxmamış sayılsa da öldürüləcəyi fikri vardır. Əhməd bin Hənbəlin bu barədə iki fikrini nəql edirlər. Birinci fikri Şafiilər və Malikilərlə eynidir. İkinci fikri isə

Namazı qılmayan insan kafirdir və mürtəd olaraq öldürülür şəklindədir. Əhməd bin Hənbəlin bu fikrini müdafiə edənlər aşağıdakı ayə və hədislərə əsaslanırlar. Allah Qurani Kərimdə belə buyurur: " Haram aylar (onlara məhlət verilmiş zölhiccə, məhərrəm, səfər və rəbiüləvvəl ayları) çıxınca müşrikləri harda görsəniz, öldürün, yaxalayın əsir alın, həbs (mühasirə) edin və bütün yollarını-keçidlərini tutun. Lakin əgər tövbə etsələr, namaz qılıb zəkat versələr, onları sərbəst buraxın (işiniz olmasın). Həqiqətən, Allah bağışlayan və rəhm edəndir!" (ət-Tövbə, 5).

Bu barədə Peyğəmbərimiz belə buyurur: " İnsan ilə küfrün arasını namazın tərk edilməsi birləşdirir."³⁴ Başqa bir hədisdə isə belə

³³ Köse S., İslam hukuku açısından din ve vicdan hürriyeti, Bakı, "Adiloğlu" nəşriyyatı, 2002, s.130

³⁴ s.134 ١٩٥٦، القاهرة، الجامع الصحيح، تالمسلم بن حجاج القشيري،

buyurulur: "Sizinlə bizim aramızdakı əhd namazdır. Kim onu qılmazsa küfrə girmişdir".³⁵

Namaz barədə fikirlərimizi yekunlaşdırsaq görərik ki, namaz qılmayanların cəzalandırılacağı barədə hökmə sübut təşkil edən ayə müsəlmanlara xəyanət edərək, müqavilələri pozan, islam cəmiyyətinə qarşı müharibə edən bütpərəst müşriklər haqqında nazil olmuşdur. Quran namaz qılmayanların axirət həyatındakı cəzasını xatırladır və daima tövbə qapısının açıq olduğunu bildirir (Məryəm, 59-60). Bundan başqa Quran Allaha şərikin qoşmadan (şirk) başqa günahların başlanacağını bildirir. "Allah Ona şərikin qoşmağı əsla bağışlamaz. Bundan başqa olan günahları isə istədiyi şəxsə bağışlar. Allaha şərikin qoşan şəxs, şübhəsiz ki, (haqq yoldan) çox azmışdır " (ən-Nisa,116). Əgər namazı tərk edən insan kafir sayılırdı bağışlanmadan söhbət gedə bilməzdi. Bu da namazı tərk edən insanın kafir olduğu haqqındakı fikirlərin doğru olmadığını göstərir. Ayə və hədislərdə o da ifadə edilmişdir ki, namazı tərk etmək kafirə yaraşan bir davranışdır. Allaha qarşı edilən ibadətlərdə səmimiyyətin olması, hər cürə təzyiqdən uzaq bir şəkildə yerinə yetirilməsi də mühüm şərtlərdəndir. Qurani Kərim səmimiyyəti peyğəmbərlərin ən mühüm xüsusiyyəti sayır (Məryəm,51), şeytanın səmimi insanlara zərər verə bilməyəcəyini bildirir (Hicr,40). Buna görə də cəzadan can qurtarmaq üçün qılınan namazda səmimiyyətin olmayacağı təbiidir. çünki hesabı Allaha deyil insanlara verilən bir ibadətin səmimi olması mümkün deyildir. İslam dini səmimi inanca və xarici təsirlərdən uzaq olaraq Allaha təslimiyyətə böyük əhəmiyyət vermişdir.

Allahın özü və sifətləri haqqında Qurani Kərimdə keçən ayələrin olduğu kimi qalması da vəhhabilərin istəkləri daxilindədir. Möhkəm (mütəşabih ayələrin xaricində qalan ayələr, bir mənalı ayələr) və mütəşabih ayələrin hamısı zahirinə görə mənalandırılmalıdır. Bu fikirlərini onlar belə əsaslandırırlar ki, ümmətin sələfi Allahın zəti və sifətləri haqqındakı ayələri izah etməmiş, olduğu kimi qəbul etmişlər. Ayələri təvil etmək bidət əhlinin işidir. Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Allahın zəti və sifətləri mövzusunda Əhməd bin Hənbəlin yolu ilə getməkdədir. Mütəşabih

³⁵ s.346 ۱۹۹۱، الفكر، بيروت، مسند، ابن حنبل، محمد الشيباني احمد بن حنبل،

bih ayələrin və Allahın sifətlərinin zahiri mənaları ilə olduğu kimi qəbul edilməsi Əhli-sünnə alimlərinə görə, Allahı cisimləşdirməkdir. Əhli sünnə alimləri bu mövzuda Allahın sonradan olanlara oxşamadığını bildirmişlər. Buna görə də Quranda Allahın sifətləri haqqında və mütəşabih ayələrin təvil və izah edilməsini uyğun görmüşlər.³⁶ Məsələn Allah özünü "asimanların və yerin nuru!.." adlandırır. Bu o demək deyil ki, Allah nurdan, işıqdan ibarətdir. Nur, işıq hər bir şeyi işıqlandırdıqda, onu görmək mümkün olduğu kimi, Allah insanlara hər bir şeydə öz qüdrətini biruzə verir və bunun vasitəsilə şərait yaradır ki, insanlar ibrət alıb, öz Xaliqini tanısin, düzgün və doğru nicat yolunu tapsın. İnsanlarda Allahın zatını, vəsfini dərk etmək qabiliyyəti və qəbul etmək təqəti yoxdur. Odur ki, O, özünü maddi aləmdə insanların idrakına sığan misallarla təqdim edir .

Yuxarıda yazdığımız kimi vəhhabilərin şirk olaraq gördükləri bidətlərdən çoxusu əslində adət və ənənələrdir. Bunların dinin əslilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu cür davranışlar insan psixologiyasının təbii təzahürləridir. Əslində vəhhabilərin qəbir ziyarətinə qarşı çıxmaları tamamilə əsassızdır. Çünki, Peyğəmbərimiz qəbirləri ziyarət etmiş, əshab və sələf də onun bu davranışını davam etdirmişlər. Əlbəttə ki, qəbirlərin ibadət ediləcək bir şəkllə salınması və onlardan hər hansı bir köməyin istənməsi haramdır. Yaddan çıxarmamaq lazımdır ki, islamda "əməllər niyyətlərə görədir". Hər kəsin niyyətini ən gözəl bilən şübhəsiz ki, Allahdır.

Onu da qeyd etmək ki, Peyğəmbər və imamların, övliya və alimlərin, mömin şəxslərin məzarını ziyarət etmək savabdır. Amma bu zaman diqqət yetirməliyik ki, islama zidd olan hərəkətlərə yol verməyək. Yaddan çıxarmamaq lazımdır ki, hər bir çətinliyi aradan qaldırmaq ixtiyarı yalnız Allaha aiddir. Allahın icazəsi olmadan heç bir insan (istər ölü, istərsə diri olsun) başqasına xeyir yaxud zərər yetirə bilməz. Müqəddəslərin ruhunu yalnız zəmanətçi sayaraq onlara müraciət etmək olar.

Məzarların qarşısında səcdə etmək, "ocaq"larda paylanan parça zolaqlarını qola bağlamaq, ziyarətgahlarda şam yandırmaq, ziyarətgahların divarlarına qənd, pul və sairə yapışdırmaq və bu kimi

³⁶ s.85 ۱۹۶۸، براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، الشام، المطبعة العالمية،

başqa xürafat əməllər dinimizə ziddir. İslama aid olmayan bu əməlləri islam adı altında həyata keçirənlər bilməlidir ki, bununla dinimizin gözdən düşməsinə və təhrif olunmasına kömək edir.³⁷

İlk dövr vəhhabilərinə görə dörd məzhəb imamına tabe olmaq vacib deyil. Hər bir kəs müstəqil olaraq Quranı təfsir edib sünnəni anlaya bilər. Vəhhabiliyin ortaya çıxmasına təsir edən səbəblərdən biri də qəbirlərin ibadət ediləcək hala gətirilməsi olmuşdur. "Bidət" deyə adlandırdıqları mövzuların bir çoxu qəbir ziyarəti, onların üzərində və yaxud yaxınlığında tikilən məqbərələr, türbələr ilə əlaqədardır. Müasir dövrdə islam dünyasının bəzi yerlərində qəbirlərə və qəbir üstü tikililərə həddindən artıq əhəmiyyət verilir. Ancaq unutmamaq lazımdır ki, İslam dininə görə, ölmüş şəxsin məzarı üzərində təmtəraqlı qəbir daşları düzəltmək qadağandır. Qəbir əvvəl axır torpağa qarışacağı üçün sadə şəkildə düzəltmək lazımdır.

(Ardı var)

³⁷ "Qütb" (İctimai fikir jurnalı), Bakı, 2000, Noyabr (4/12)

SUMMARY

Yedulla Paşayev

In the article it was informed about the conceptions such as shefaet (to want smb to be forgiven), tavassul (to be a mediator), and bidet (something that occurs afterwards). There is a divergence of opinions between Vahhabis and other Islamic faiths in this theme. Ibn Abdulvahab is Ibn Teymuriyy's follower on the subject of shefaet and he runs to extremes about these opinions.

Vahhabis have adopted different opinions on the subject of bidet. They don't believe anyone else in this subject. As a continuation of the subject it was informed about graves and grave visits.

Generally we can say that guided by these opinions Vahhabis blame most of the moslems in being mushriks.

ЛЕКСИЧЕСКАЯ СУБСТИТУЦИЯ

П.А.Мехтизаде

Одним из способов пополнения словарного состава современного арабского литературного языка считается «..الابدال اللغوى» (лексическая субституция или, как иногда её называют, аллотеза), который занимает второе по последовательности место в ряду четырех типов арабского словообразования (ал-иштигаг ас-сагир - «малое словообразование», ал-иштигаг ал-кабир - «большое словообразование», ал-иштигаг ал-кубар - «большее словообразование», ал-иштигаг ал-куббар - «самое большое словообразование») (21, 35-75), хотя справедливости ради следует сказать, что так называемый ал-иштигаг ас-сагир, т.е. «малое словообразование», поставленное арабскими лингвистами на первое место среди словообразовательных типов по сравнению с остальными типами, в названии которых фигурируют различные степени прилагательного «кабир» (большой, большее и самое большое) по охвату лексики является таки вовсе не малым, а самым большим.

С.С.Майзель, автор книги «Пути развития корневого фонда семитских языков» под аллотезой подразумевает «использование чередования согласных в семантических целях» (6.126). Прежде всего, необходимо отметить, что выражение «использование чередования согласных» в этом предельно лаконичном и довольно общем определении нуждается в некотором уточнении.

Во-первых, какое значение вложено С.С.Майзелем в слово «использование»? На первый взгляд это слово, будучи дериватом глагола «использовать», как – будто бы, ассоциируется с понятием преднамеренности. Однако, на недопустимость такой трактовки аллотезы указывали ещё средневековые арабские филологи. Например, Абу-т-Таййиб ал-Лугави по этому поводу писал:

ليس المراد بالابدال ان العرب تتعمد تعويض حرف من حرف و انما هي لغات مختلفة لمعان متفقة ، تتقارب اللفظتان في لغتين لمعنى واحد حتى لا يختلف الا في حرف واحد .
(18,460; 19, 25)

«Под аллотезой вовсе не подразумевается то, что арабы преднамеренно заменяют (в слове) один звук другим звуком. Слова, отличающиеся друг от друга одним звуком и выражающие одно и то же самое значение, относятся к разным диалектам арабского языка»

Абу-т-Таййиб ал-Лугави, сумевший собрать триста таких слов, как бы в доказательство своего утверждения, пишет:

و الدليل على ذلك ان قبيلة واحدة لا تتكلم بكلمة طورا مهموزة و طورا غير مهموزة و لا بالصاد مرة و بالسين ملرة اخرى . و كذلك ابدال لام التعريف ميمًا و الهمزة المصدرة عينا كقولها في نحو اُنْ عَن و لا تشترك العرب في شيء من ذلك انما يقول قوم و ذلك آخرون .

(18, 461)

«Свидетельством этого является то, что ни одно племя не говорит какое-то одно слово то через хамзу, то через не-хамзу, то через сад, то через син, а также артикль определенности то через лам, то через мим или как в нашем произношении начальной хамзы то через хамзу, то через айн.

(عن - أن) В этом участвует не все арабы. Одно произношение принадлежит одним арабам, а другое другим.

Средневековые арабские языковеды полагали, что слова, отличающиеся друг от друга одним звуком и означающие одно и то же, поступили в распоряжение литературного языка после сбора диалектной лексики и ее включения в словари где – то в конце VIII - в начале IX веков, и что они имели хождение в разных диалектах, и что арабскому литературному языку лексическая субституция не ведома. Однако, эта идея, идея неведомости лексической субституции литературному языку была опровергнута последующими исследованиями, которые позволили также решать проблему непреднамеренности, т.е. произвольности замены одних звуков другими.

Во-вторых, в майзелевском определении лексической субституции в некотором уточнении нуждается также выражение «чередование». По крайней мере, слово «чередование» не является в самом строгом

смысле эквивалентом термина «ал-ибдал». Оно, скорее всего, приемлемо для объяснения лексической метатезы, согласно которой согласные звуки в рамках трёхсогласного корня могут чередоваться между собой по шести комбинациям (гвл, вгл, гвл, влг, лгв, лвг) (14, 1, 133). А в рамках четырёхсогласного корня количество комбинаций чередования согласных между собой может достичь двадцати четырех, хотя в полном объеме такая метатеза существует лишь в структурном, формальном аспекте. Определение чередования, «как переход одних звуков в другие» самим С.С.Майзелем (6, 119) делает его употребление при объяснении аллотезы вовсе неприемлемым. Переход одних звуков в другие изучается под названием " الإعلال " и он охватывает слабые звуки, т.е. «вав» и «йа», которые арабские лингвисты относят к "حروف العلة" (слабые звуки), и этот переход не несет семантическую нагрузку. Иногда к этим двум звукам прибавляют и хамзу, хотя она и не является слабым звуком (20,2, 35). Аллотеза же изучается либо под термином ал-ибдал или ат-тавид, которые следовало бы передать термином «замена». Следует сказать, что о терминологической неразберихе говорят не только арабские языковеды (1,5; 3,2), но и русские лингвисты. В частности, чередование лишилось главной особенности термина, т.е. однозначности. Оно сегодня как термин употребляется в различных значениях, как превращение, перестановка, аллитерация, транспозиция, субституция, аллотеза, переход и замена (2; 5; 3; 22). Да и в арабской лингвистике каждый из терминов ابدال ، تغليب ، قلب ، تعويض ، تراو ، تحوّل трактуется неоднозначно.

Что же касается уточнения слова «согласных» применительно к лексической субституции, то, нам кажется, что оно должно получить количественное определение при помощи прилагательного «некоторые» или «определенные». Дело в том, что в процессе аллотезы, как в замене одних звуков другими звуками участвуют не все согласные арабского языка. Неслучайно, что средневековый арабский филолог Абу Али ал- Гали писал: «Собранный богатый материал в области замены одних звуков другими вскружил языковедам голову. Они стали утверждать, что все замены относятся к лексической субституции. Однако, это не совсем так. К лексической субституции могут относиться лишь слова в пределах замены некоторых звуков,

которые были сведены ал-Мазини к выражению "اليوم تنساه" (ты сегодня забудешь его), содержащее 10 согласных, а я свожу их к выражению "طار يوم انجذته" (Продлился день моего отправления в Неджд). Остальные же замены не имеют к лексической субституции никакого отношения, так как они относятся к морфологической субституции (الابدال) (الصرفي) (19, 1, 186).

Данная проблема штудировается и современными арабскими лингвистами. Однако, в отличие от средневековых языковедов, сводящих заменяемые звуки (حروف الابدال) к десяти, как ал-Мазини (14, 230), к 12-и, как ал-Гали (19, 1, 186), к 13-и, как ибн Сида (11, 3, 156), к 14-и, как ибн Джинни (10, 46), и 22 – ум, как ибн Малик, к 24-ом, как ибн Яиш (7, 320), они утверждают, что в арабском языке нет ни одного звука, который не мог бы быть заменен другим звуком (15, 233). Более того, они считают, что замена звуков в рамках лексической субституции является результатом звукового развития. В частности, доктор Ибрагим Анис пишет:

حين تستعرض تلك الكلمات التي فسرت عاى انها من الابدال حيناً او من تباين اللهجات حيناً آخر، لا نشك لحظة في ان جميعاً نتيجة التطور الصوتي، اي ان الكلمة ذات المعنى الواحد حين تروى لها المعاجم صورتين او تطقين، ويكون الاختلاف بين الصورتين لا يجلوز حرفاً من حروفها، نستطيع ان نفسر عاى ان احدى الصورتين هي الاصل و الاخرى فرع لها او تطور عنها، غير انه في كل حالة يشترط ان نلاحظ العلاقة الصوتية بين الحرفين المبدل و المبدل عنه.

(16, 58)

«Когда речь идет о словах в рамках аллотезы, будь это слова из разных диалектов, или слова в рамках одного языка, мы ни на секунду не сомневаемся, что они появились в результате звукового развития, т.е. слова, означающие одно и то же, когда подаются в словарях в двух формах, отличающихся друг от друга одним звуком (буквой), то мы можем трактовать одну форму как основное слово, а вторую как вариант первого, не забывая о наличии звуковой связи между заменяемым и заменяющим звуками».

Теория аллотезы, в отличие от метатезы, возникшей благодаря исследованиям ибн Джинни, появилась не сразу, а постепенно.

Наличие данного лексического явления впервые было отмечено ал – Халилем ибн Ахмедом ал – Фарахиди. Он в своем дошедшем до нас

первом арабском словаре «ал-Айн» привел слова типа "مدح" , "مده" отличающиеся друг от друга одним звуком и означающие одно и то же (2. 56), как бы желая привлечь к этому явлению внимание лингвистов. Но в последующем мнение лингвистов по поводу аллотезы, как способа обогащения словарного состава раздвоилось. Одни отвергали данный способ, считая слова подобного типа, принадлежащими разным арабским диалектам. Доктор Субхи ас-Салех "دراسات في فقه اللغة" приводит ряд примеров отличия звуков в словах, употребляемых в диалектах племен Курейш и Тамим (15, 36), пытаясь объяснять данные отличия в чисто фонетическом плане, как и те звуковые отличия, получившие название "شنشنة اليمن" , " عننة تميم", كشكشة ربيعة" , "خلخالية الفرات" , "كسكسة بكر" "طمطنية حمير" , "غمجمة قضاة" , "كسكسة بكر"

и т.д. (14. 117-130). По их мнению, звук "ع" в слове "اعطى" в диалекте племени Тамим произносили как «нун» под влиянием окружающей среды. Кстати, данное утверждение в последующем, видимо, независимо от арабов было развернуто русским грамматистом XIX века К.П.Зеленецким в целую теорию, согласно которой различия в языках, в том числе и в словах, кроются в особенностях окружающей среды, в особенности почвы, климата и других условий народной жизни (9, 88).

Однако, в последующем, когда были найдены примеры аллотезы в рамках единого для всех арабского литературного языка, лингвисты признали аллотезу способом обогащения словарного состава. Но при этом они разделили аллотезу на три вида: 1) фонетическая аллотеза; 2) морфологическая аллотеза; 3) лексическая аллотеза. Главная особенность лексической аллотезы, по мнению некоторых средневековых филологов, является то, что она происходит в пределах близких по месту артикуляции и по акустическим характеристикам звуков, получивших название "حروف الابدال" (звуки аллотезы). Как было отмечено выше, количество, так называемых, звуков аллотезы возросло с увеличением исследовательских работ и сбором иллюстративного материала. Сегодня считается, что в арабском языке любой звук может быть заменен любым звуком. Доктор Мухаммед Заки ал-Мубарак пишет, что ал-ибдал (аллотеза) охватывает все 28 звуков арабского языка. Он подразделяет ал—ибдал на два вида: *الابدال في الحروف الصحيحة*

(замена в пределах сильных звуков) и "الابدال في الحروف العلية" (замена в пределах слабых звуков. Ко второму виду он относит замену слабых звуков сильными звуками, а замену слабых звуков слабыми звуками оставляет в компетенции "الاعلال" (17, 105).

Если под аллотезой когда-то, скажем, во времена ибн Джинни, замену близких по месту артикуляции и по акустическим характеристикам звуков называли "الابدال في التقارب" или, как говорил сам ибн Джинни, замена могла призойти лишь тогда, когда один звук являлся сестрой другого (10, 236), то сегодня положение совершенно изменилось. Когда-то ибн Джинни писал, что если один звук не является сестрой другого, как "ح", "ب", "د", "م" то об ал – ибдале не может быть и речи (13, 236), а сегодня условие близости звуков при аллотезе потеряло своё единоличное господство. Современные лингвисты считают, что аллотеза в арабском языке происходит по четырём параметрам. Доктор Субхи ас-Салех называет эти параметры

"التماثل" (идентичность), "تحتاس" (сходность), "التقارب" (близость) и "التباعد" (отдаленность). Лингвисты полагают, что аллотеза в рамках трёх первых параметров является нормативной, а в рамках четвертого – аномальной. Однако, замена звуков по отдаленности является неоспоримым фактом. Сам доктор Субхи ас-Салех приводит достаточно примеров аллотезы по отдаленности.

Из тридцати примеров, приведенных доктором Субхи ас-Салехом в книге "دراسات في فقه اللغة", в семнадцати фигурирует аллотеза по отдаленности. (15, 210-239). Данное количество, на наш взгляд, является наглядным и достаточным, чтобы избавить аллотезу по отдаленности от приписки её к аномальности.

Однако, следует сказать, что борьба лингвистов за аллотезу по отдаленности ещё не завершена. Ряд лингвистов включает, если можно так выразиться, аллотезированные по отдаленности слова в состав так называемых слов, считающихся ошибкой слуха "تصحيف السمع" и ошибкой зрения "نصحيف النظر". К словам разряда "تصحيف السمع" языковеды относят те, отличающиеся друг от друга одним звуком, слова, которые появились в арабском языке в результате ущерба произношения или слуха, когда говорящий произносит один звук, а слушающий воспринимает другой, как в слове **بدلة - بذلة** (одежда),

или, когда говорящий по ряду физических причин (шепелявость) вместо одного звука произносит другой звук, как в слове *كبيغي - كبري*. К словам же разряда относятся те слова, в составе которых имеется одна из букв, отличающаяся от другой буквы точками, как при замене син - шин, джим – ха, фа –гаф и т.д.

Арабские лингвисты полагают, что к такой аллотезе приводит слабость зрения или усталость, которые как бы скрадывают точки, и читающий непроизвольно допускает ошибку. Следует сказать, что ал-Суюти в своей книге "المزهر في علوم اللغة و انواعها"

Приводит большое количество слов из этих двух разрядов (1, 538-566).

Нам кажется, что утверждение о возможности замены любого звука в арабском языке другим звуком даже в случае его безусловного принятия не может найти в языке практического применения, так как в любом языке, в том числе и в арабском, существует звуковая комбинаторика (), согласно которой действует закон несовместимости звуков. И, следовательно, замена одного звука каким-то другим звуком зависит не только от характеристики заменяемых звуков, но также и от соседних звуков. Доктор Фархан ас-Салим пишет, что в арабском языке звук «зейн» не может соседствовать со звуками «за», «син», «дад», и «зал», звук «джим» со звуками «гаф» «за», «та», «гайн» и «сад», звук «нун» не может предшествовать звуку «ра», а звук «лам» звуку «син» (22,5).

Впрочем, фонетическая валентность имеет место и в русском языке. Некомбинируемыми согласными в нем считаются «цх», «хг», «пф», «лш», «шс», «нм», «бх», «фг», «лф», «кз» и др (6, 134).

Является ли лексическая субституция способом обогащения словарного состава современного арабского литературного языка?! К сожалению, ответить однозначно на данный вопрос сейчас невозможно. Некоторые языковеды, такие как Ибрагим Анис, Рамадан Абду-т-Тавваб и Ханна Фуад Тарзи считают слова, появившиеся в результате аллотезы вариантами тех или других слов. Некоторые считают их самостоятельными словами. При этом ни первые, ни вторые не выдвигают никаких критериев самостоятельности этих слов. Мы полагаем, что критерием самостоятельности таких слов является

их поступление в распоряжение малого словообразования. Но в распоряжение малого словообразования могут поступать лишь те слова, которые включаются в словари в качестве словарной статьи. Однако, слова, появившиеся в результате аллотезы в качестве словарной статьи, не встречаются не только в современных, но даже в классических словарях. Да и примеры, используемые современными лингвистами, взяты из произведений средневековых арабских филологов, как ибн ас-Сиккит и Абу-т-Таййиб ал-Лугави, что, в принципе, может свидетельствовать в пользу активного участия аллотезы в обогащении словарного состава классического арабского языка, но не современного.

Принимала ли аллотеза какое-либо участие в формировании корневого фонда арабского языка. Если следовать за С.С.Майзелем, который утверждает, что досемитский корень, состоящий, по-видимому, не из не- нормированного ещё никакой рутиной числа согласных, принял форму звукового каркаса из трех согласных уже на семитской основе (6, 108), то сегодня довольно трудно, а может быть и даже невозможно установить способы образования 6568 корней, насчитывающихся в арабском языке (из них 5417 трех и 1125 четырехсогласных). Да и аллотеза в её нынешнем определении как *ازالة الحرف و وضع حرف آخر مكانه* (20, 123) могла появиться после образования трехсогласного корня, который стал той лексической базой, на основе которой чуть позже возник процесс замены в словах одних звуков другими без изменения их значения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов, Москва, 1966.
2. Белкин В.М. Арабская лексикология, Москва, 1975.
3. Белова А.Г. История арабского языка, Москва, 1979.
4. . Белова А.Г. Очерки по истории арабского языка, Москва, 1999.
5. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно – историческом освещении. Москва, 2001

6. Майзель С.С. Пути развития корневого фонда семитских языков. Москва, 1983.
7. Мишкурое Э.Н. Основы теоретической грамматики современного арабского литературного языка, Москва, 1978.
8. Оруджова Л.М. Словарь лингвистических терминов. Баку, 2004.
9. Зеленецкий К.П. Система и содержание философского языкоизучения с приложением к языку русскому – В кн.:Хрестоматия по истории русского языкознания. Москва, 1973
10. ابن جنى، ابو الفتح عثمان – الخصائص القاهرة، ٣ اجزاء، الهيئة المصرية للكتاب، الجزء الاول ، ١٩٩٩
11. ابن سيده، ابو الحسن الاندلسى، المخصص، بيروت :دار احياء التراث العربى ، ٢٠٠٠ المجلد الثانى، ٧٥٥ ص.
12. ابن السكيت، كتاب الايدال، دمشق. 1960.
13. ابو الطيب اللغوي، كتاب الابدال، دنشقى، 1978.
14. الدكتور عبد التواب رمضان، فصول في فقه اللغة، القاهرة، 1978.
15. الدكتور صبحى الصالح، دراسات في فقه اللغة، بيروت.
16. الدكتور انيس ابراهيم، من اسرار اللغة، القاهرة، 2001.
17. الدكتور ذكى محمد المبارك ، فقه اللغة و خصائص العربية ، بيروت، 1969.
18. السيوطى، جلال الدين، المزهرفى علوم اللغة و انواعها، ج 1، القاهرة ، 2001
19. القالى، ابو على، الامالى، ج 1، القاهرة، 2002
20. الغلايينى، الشيخ مصطفى، جامع دروس العربية، ج 2، القاهرة، 2003.
21. حنا فؤاد ترزى، الاشنقاق، القاهرة، 2001.
22. فرحان السليم، اللغة العربية و مكانتها بين اللغات، 2005.

Leksik əvəzlənmə

Məqalədə Ərəb dili samitlərinin əvəzlənməsi nəticəsində bir-birindən bir səsle fərqlənib eyni mənanı ifadə edən söz qrupu haqqında söhbət gedir. Orta əsr ərəb qrammatistləri əvəzlənən samitlərin sayı haqqında yekdil deyillər. Bəziləri bu samitlərin sayının on bəziləri on iki, bəziləri on üç, bəziləri on dörd, bəziləri iyirmi iki, bəziləri iyirmi dörd hesab edirlər. Məqalədə səslərin əvəzlənmə qaydaları və əvəzlənmə yolu ilə əmələ gələn sözlərin növləri haqqında geniş məlumat verilir.

LEXICAL SUBSTITUTIVE

Article is about word group expressing the same meaning that differing with one voice from each other at the result of substitutive of Arabic consonant. The Middle Ages Arabic Grammarians are not unanimous on number of substitutive consonants. Some of them consider these consonants ten, others twelve, thirteen, fourteen, twenty-two and some others twenty-four. Broad information on substantive rules of voices and words arising with substitutive way were prescribed on the article.

«KİTABI-DƏDƏ-QORQUD» DASTANININ İNGİLİSDİLLİ QAYNAQLARDA ÖYRƏNİLMƏSİ İLƏ BAĞLI MƏSƏLƏLƏR

Vəfa İbrahimova¹

İngilisdilli qaynaqlarda ən çox araşdırılan, öyrənilən dastan «Kitabi-Dədə Qorqud»dur. Bilindiyi kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı ingilis dilinə bir neçə dəfə tərcümə olunmuş və bu mövzu ilə bağlı çoxsaylı məqalələr yazılmışdır. Ancaq bu mövzu çox önəmli və geniş olduğuna görə, ingilisdilli qaynaqlardan topladığımız materiallar əsasında bir sıra önəmli saydığımız məsələlərə toxunmaq istəyirik. Bu məsələlərdən biri ingilisdilli qaynaqlarda «Kitabi-Dədə Qorqud»un və «Koroğlu» dastanının türk mifik düşüncəsi ilə bağlılığının öyrənilməsinə aiddir.

Türk alimi professor Ahmed Edib Uysal «Dastanlarımızdan Dədə Qorqud hekayələri ilə «Koroğlu»da təbiətüstü ünsürlər» adlı məqalə yazmış, bu məqaləni ingilis və türkcə olmaqla «Erdem» jurnalında çap etdirmişdir. (16)

Bu məqalədə diqqəti çəkən bir neçə məsələ var. Hər şeydən öncə alim «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı ilə «Koroğlu» dastanını müqayisə etmiş və bu dastanların qədim türk düşüncəsi ilə, eləcə də dünya xalqlarının dastanlarında olan fikir sistemləri ilə bağlılıqlarının olduğunu göstərmişdir.

Müəllif türk dastanları ilə bağlı ümumi bilgi verdikdən sonra «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı üzərində ayrıca dayanmış, az olsa da, «Koroğlu» dastanına toxunmuşdur.

Alim bu iki dastanda təbiətüstü ünsürlər məsələsini dərinlən araşdırmasa da, bir sıra önəmli məsələlərə toxunmuşdur. Alimin görüşünə görə, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təbiətüstü hadisələrin ayrıca yeri var və bu qeyri-adi hadisələr xüsusi məqamlarda ortaya çıxır.

¹ AMEA Folklor İnstitutu.

Məsələn, dastanda Cəbrail, Şeytan, Nuh, İbrahim peyğəmbər, Nəmrud, Musa, Cənnət, Cəhənnəm kimi anlayışların təqdimində təbiətüstü hadisələr özünü göstərir. Dastanın «Dirse Xan oğlu Buğac Xan» boyunda Dirsə Xanın övlad istəyi ilə bağlı gördüyü işlərin təsvirində təbiətüstü ünsürlərin yeri var. Burada at üstündə Xızırın gəlməsi, Buğacın yarasına üç dəfə əl çəkilməsi, ana südü ilə dağ çiçəyinin Buğacı ölümdən xilas edəcəyini söyləməsi təbiətüstü hadisələrlə bağlıdır. Qədim türklərin düşüncəsinə görə, Xızır İslam övliyalarının ən sevilənidir. O, xeyirxah insanlar, sevilən insanlar ehtiyac hiss edəndə onların yanına gəlir və onları xilas edir. Bizə görə, bu, qədim türklərin xeyirxahlıq, ədalət, mərhəmət, şəfqət insana sevgi ilə bağlı anlayışlarından irəli gəlir. Buğac haqsız yerə atasına düşmən olaraq göstərilmişdir, ədalətsiz olaraq oxla vurulmuşdu və o ölüm ayağında idi. Dastan ədalət, sevgi, mərhəmət anlayışları üzərində qurulduğuna görə, insanları doğruluğun, haqqın qalib gələcəyinə inandırmaq məqsədi ilə Buğacın ölməsi arzu olunmur. Buğac mütləq yaşamalı və bu yolla da haqqın, ədalətin qalib gəldiyi ortaya çıxmalıdır. Bu anda ilahi hökm özünü göstərir, Xızır yaralı Buğacın yanına gəlir və onu xilas edir. Dastanın bu hissəsindəki qeyri-adi hadisə qədim türklərin Tanrı inancı ilə də sıx bağlıdır. Bu inanca görə, Tanrı sevdiyi qəhrəmanları darda qoymaz, onları çətinlikdən qurtarar. Yaralı Buğaca Xızırın yardımı dastana ilahi bir güc verir. Dastan onu dinləyənlərə güclü təsir edir, onların düşüncəsində ədalətə, doğruluğa, yaxşılığa inam hissi yaradır.

Məsələn, dastanda Buğac yaralanandan sonra anası onun yanına gəlir və belə deyir:

«Qara qıyma gözlərin uyxu almış, açgıl, axı!...
 Ol ikicə sünücügin uzun olmuş, yığışdır, axı!...
 Tanrı verən tatlu canın, seyranda imiş, endi dəxi.
 Üz-gözində canın varsa, oğul, ver xəbər mana!
 Qara başım qurban olsun, oğul, sana!» (10, 42-43)

Yeri gəlmişkən, bu hissənin ingilis dilinə tərcüməsi belədir:

«Your slit black eyes now taken by sleep – let them open.
 Your strong healthy bones have been broken,

Your soul all but flown from your frame.

If your body retains any life, let me know.

Let my poor luckless head be a sacrifice to you...» (16, 37)

Alimin fikrinə görə, bu şeir parçalarında ifadə olunan düşüncə qədim türk lərin inancı ilə bağlıdır. Belə ki türklər insan ölərkən onun ruhunun bədəndən çıxdığına və bədənə bir daşa çevrilməsinə inanırdılar.

Dastanda təbiəüstü hadisələrin özünü göstərdiyi boylardan biri də «Salur Qazanın evinin yağmalandığı» boydur. Bu boyda ağac, su, qurd kultları ilə bağlı ifadə edilən fikirlərdə qədim türk insanının inanclarının izləri var. Məsələn, dastanda Qazan Xan su ilə belə danışır:

«Çağlayaraq qayalardan çıxan su!

Ağac gəmiləri atıb-tutan su!

Həsən ilə Hüseyin həsəti su!

Bağ ilə bostanın zinəti su!

Ayişə ilə Fatimənin baxışı su!

Şahanə atların içdiyi su!

Qızıl dəvələrin gəlib keçdiyi su!

Çevrəsində ağ qoyunların yatdığı su!

Yurdumdan bir xəbər bilirsənsə, de mənə!» (10, 255)

«Oh, water that gushes from under the rock

Oh, water that tosses the ships made of wood

Oh, water once sought by Hasan and Huseyin

Oh, water, a treasure for gardens and vineyards

Oh, water so cherished by Ayshe and Fatma;

Oh, water, the drink of all beautiful horses;

Oh, water drunk deeply by thirsty red camels;

Oh, water near which lie the flocks of white sheep.

Do you know what disaster has come to my camp? Oh, speak!..» (16, 38)

Alimin fikrinə görə, Qazan Xanın su ilə xəbərləşməsində qədim türklərin şamançılıqla bağlı düşüncələrin izləri açıq-aydın özünü göstərir. Belə ki qədim türklər suyu müqəddəs sayırdılar, onu insan həyatının ayrılmaz bir parçası hesab edirdilər. Elə buna görə də, türk folklorunda su ilə bağlı çoxsaylı anlayışlar, mifik görüşlər, inanışlar, atalar sözləri,

deyimlər var. Məsələn, türklər suya and içir, yuxuda su görmək aydınlıq sayılır. Dərdi suya danışarlar, su insanın bədənini və ruhunu təmizləyər və s. kimi inanışlar və bunlarla bağlı folklor materialları son dərəcə çoxdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında təbiəüstü hadisələrdən biri də yuxu ilə bağlıdır. Dastanda yuxu xəbərləşmə vasitəsidir, bir növ Tanrı ilə Oğuz igidləri arasında əlaqədir, ünsiyyətdir. Oğuz igidlərinin düşüncəsinə görə, uca Allah onları çox sevir və elə buna görə də, bir sıra xəbərləri yuxuda onlara çatdırır. Məsələn, dastanda Oğuz hökmdarı Bayandır Xan başda Yeynək olmaqla ən güclü Oğuz igidlərini vəziri Qazılıq Qocanı qurtarmaq üçün düşmən üzərinə göndərir. Yeynək düşmənin üzərinə getməmişdən bir gecə əvvəl yuxu görür və yuxusunu Oğuz igidlərinə danışır. Bu yuxuda irəlidə olacaq şeylər ona xəbər verilir:

«Bəylər, dərddli başım-gözüm yatmışkən yuxu gördü. Ala gözümü açanda dünyanı gördüm. Ağ-boz atlar çapdıran alpanları gördüm. Ağ işıqlı igidləri yanıma saldım. Ağ saqqallı Dədə Qorquddan öyüd aldım. Qarşıdakı uca dağları aşdım. İrəlidə uzanan Qara dənizi dördüm. Gəmi düzəltdim, köynəyimi çıxarıb, yelkən qurdum. Qabaqdakı dənizi üzüb keçdim. O tərəfdəki uca dağın bir yanında alnı-başı balqara bənzəyən bir kişi gördüm. Qalxıb yerimdən durdum. Qarğı dilli iti süngümü qapıb, o kişiye sarı getdim. Qarşıdan o kişiye sancmaq istədiyim zaman gözücu ona baxdım; tanıdım, Əmən imiş. Dönüb o kişiye salam verdim. «Oğuz ellərində kimlərdənsən?»,-dedim. Göz qapaqlarını qaldırıb, üzümə baxdı. «Oğul, Yeynək, haraya gedirsən?»,-dedi. Mən dedim: «Düzmürd qalasına gedirəm. Atam orada dustaq imiş». Burada dayım mənə soyladı:

Yetdiyim yerə yel yetməzdi.

Yeddi dəstə igidlərim

Yeni Bayırın qurduna bənzəyirdi.

Yeddi kişlə qurulurdu mənim yayım!

Qayın budağından yonuldu oxum,

Lələkli, qızılı möhürlü oxum!

Yel əsdi, yağış yağdı, tufan qopdu,

Yeddi dəfə getdimsə də, qalanı ala bilməyib geri döndüm.

Məndən igid ola bilməzsən, Yeynəyim, dön!,-dedi». (10, 303)

«O, beys, while asleep last night, this poor and unfortunate head of mine had a dream. When I opened my eyes, I saw the world crowded with heroes riding on gray-dappled horses. I took the white-helmeted heroes with me, and then I received advice from the white-bearded Dede Korkut. I crossed the long ranges of black mountains and reached a sea lying below me. There I built myself a boat and made a sail for it out of my shirt. I sailed through the sea lying under me. On the other side of the black mountains I saw a man whose head and forehead were shining. I rose and went toward him, holding my spear in my hand. I went and stood before him. When I was about to pierce him, I looked at him out of the corner of my eye and realized that he was my maternal uncle Emen. I greeted him and asked him who he was among the Oghuz. Lifting his eyes, he looked at me and asked, «Yigenek, my son, where are you going?» I replied «I am going to Duzmurd Castle, where I have heard my father is imprisoned». My uncle spoke to me as follows:

I once had seen warriors faster than the wind.

My warriors were like wolves out of the seven mountains.

My bowstring then was pulled by seven men

To shoot my beechen arrows with gold fins.

Winds blew, rains fell, and fog descended –

I tried to take that castle seven times and then returned.

You cannot show more courage than I;

My Yigenek, turn back!» (16, 40)

Bütövlükdə, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında yuxu və yuxugörmə motivləri geniş yer tutur. Oğuz igidləri çox yatır. Dastanın bir çox yerlərində bəzi Oğuz igidlərinin yeddi gün yatdığı deyilir. Oğuzlar yuxuya «kiçik ölüm» deyirlər.

Dastanın üçüncü boyunda Bamsı Beyrək, on birinci boyunda Salur Qazan yuxuda olarkən əsir götürülür, Seyrək önəmli bir anda yatır, ancaq atı onu oyandırır və o, düşməyə əsir düşməkdən qurtulur. Dastanda bilidirilir ki, Oğuz bəylərinin başına gələn bütün bəlalar onların çox yatması ilə bağlıdır. Salur Qazan evinin düşmənlər tərəfindən yağmalandığını yuxuda görür.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da olan təbiəüstü hadisələrdən biri də Dəli Domrul ilə Əzrayıl arasında olan münasibətlərdə özünü göstərir.

Təpəgözlə Basatın münasibətlərini təsvir edən boyda da qədim türk düşüncəsinin izləri var.

Professor Ahmed Edip Uysal məqaləsində «Koroğlu» dastanında olan təbiətüstü ünsürlərə də qısaca toxunmuşdur. Bilindiyi kimi, bu gün «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları aşiq məclislərində oxunmur, saz və sözlə söylənilmir. Ancaq «Koroğlu» dastanı bu gündə yaşayan bir xalq dastanıdır. Bu mənada «Koroğlu» dastanı «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarından fərqlənir.

Alimin dəyərləndirməsinə görə, «Koroğlu» türk xalqının qəhrəmanlıq anlayışının ifadəsidir. Türk qəhrəmanlıq anlayışı isə güc, cəsarət, xeyirsevərlik, nəzakət, alicənablıq və şərəfdir. Alim Koroğlunun başqa qəhrəmanlardan seçilən xüsusiyyətlərinə işarə edərək yazır: «Onu başqa qəhrəmanlardan ayıran bir özəllik də saz çalması və bir xalq aşığı olmasıdır. O həm dostları, həm də düşmənləri ilə olan münasibətlərində tez-tez saz çalır və şeir söyləyir». (16, 26)

Koroğlunun atı da başqa atlardan fərqlənir. Bu at dəryadan çıxmış bir atın törəməsidir. O, sahibinin dilini başa düşür, onunla danışır, baş verəcək təhlükəni xəbər verir. Qırat quş kimi uça bilir, o ölümsüzdür. Onun sahibi Koroğlu da ölümsüzdür. Koroğlu Xızırın verdiyi dirilik suyunu içmişdir. Bu su ona güc, iradə, yenilməzlik vermişdir. O, bu sudan içərkən suyun bir hissəsini də Qıratın üzərinə tökmüşdü. Əslində, bütün bunlar qeyri-adi hadisələrdir və qədim türklərin qəhrəmanlıq anlayışı ilə sıx bağlıdır.

Alimin araşdırmalarına görə, Koroğlu bir övliyadır: «Ölməzlik suyu olan abi-həyatı içmiş Qıratın hələ də Koroğlunun yanında – Qırqlar Məclisində olduğu inancı Türkiyədə geniş yayılmışdır. Bolunun Koroğlu Ərənlər kəndində Koroğlunun məqamı var. Bolu xalqı arasında Koroğlunun bir övliya olduğu inancı çox geniş yayılmışdır...» (16, 28)

İngilisdilli qaynaqlarda «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı ilə bağlı öyrənilən məsələlərdən biri də bu dastanın poetikası ilə bağlıdır. Türk folkloru, o sıradan «Kitabi-Dədə Qorqud»la bağlı ciddi araşdırmalar yazmış professor İlhan Başgöz bir məqaləsində «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında olan bədii təsvir ifadə vasitələrinin araşdırmış, ayrıca olaraq epitetləri tədqiq etmişdir. (17)

Onun görüşünə görə, «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanındakı epitetlər burada təsvir olunan insan xarakterlərini təqdim etmək üçün istifadə olunmuşdur. O, bu epitetləri iki yerə bölmüşdür. Birinci qrupa daxil olan epitetlər sadə və mürəkkəb epitetlərdir. Bu epitetlər sifətlərdən, ya da isimlərdən, eləcə də sifət və isimin birləşməsindən yaranır. Məsələn,

Black(Qara) Güne,

Wild (Dəli) Dünder,

Lion (Şir) Şəmsəddin,

Horse-mouthed (At ağuzlu) Aruz,

Wolf of the Karacuk Mountain (Qaracuk Dağının Qurdu) Bayandır Khan.

İkinci tip epitetlər isə geniş yayılmış, formula çevrilmiş epitetlərdir. Bu epitetlər fərdlərin xarakterini müəyyən edir, adətən bir neçə sifət birləşməsindən ibarət olur. Bu epitetlər bir sıra hallarda birinci növ epitetlərlə bağlı olaraq işlənə bilər.

Alim bu məsələ ilə bağlı yazır: «The Oguz warriors in the epic, men and women are all attached to some kind of epithet. Only a few commoners, two out of the seventy-one characters in the epic, are deprived of this association». (17, 26) (Dastanda Oğuz cəngavərləri, kişi və qadınların hamısının epiteti var. Dastandakı yetmiş bir xarakterdən yalnız ikisi epitetsiz verilmişdir).

Dastanda epik və fərdi xarakterin epitetləri bu yollarla düzəlir:

1. Colour (Rəng):

- Black (Qara).
- Yellow (Sarı).
- Chestnut colour (Qonur).
- White (Ağ).
- Grey (Boz).

Alim məqaləsində rənglə bağlı epitetlərin dastanda hansı qəhrəmana aid olduğunu da bir-bir göstərmişdir.

2. Human Attributes (İnsan atributları):

- Wild or crazy (Dəli).
- Fair (Ədalətli, saf, təmiz).
- Brave (Alp).
- Bloody (Qanlı).

- Princess of the beauties (Gözəllər gözəli).
- Coward (Namərd).
- Brave as an eagle (Qartal kimi cəsur).
- He who swaggers when he has an angry look (Lovğa).

3. Mythical Attributes (Mifik atributlar):

- The offspring of the long-plumed bird (Uzun qanadlı quş nəsl).
- He who snatches men from the mouth of dragons (Əjdahanın ağzından qurtulmuş adam).
- He whose moustache is knotted seven times at the back of his neck (Bıgı yeddi dəfə boynuna dolanmış şəxs).
- He who could wear a fur coat of the skin of sixty two-year old lambs and it would not cover his heels. (Altmış iki yaşlı qoyun dərisindən olan xəzli paltarı geyən ancaq dabanı örtülməyən şəxs).
- He who could wear a cap of the skin of sixty two-year old lambs and it would not cover his ears (Altmış iki yaşlı qoyun dərisini geyə bilən, ancaq qulaqları örtülməyən şəxs).
- He from whose moustache blood flowed when he was enraged (Əsəbiləşəndə bıqlarından qan axan şəxs).
- He who turned black rock into ashes when he was angered (Əsəbiləşəndə qayaları külə çevirən).
- He who swathed himself in forty robes (Özünü qırx kəndirlə sarıyan şəxs).

4. Physical Attributes (Fiziki atributlar):

- Horse-mouthed (Atağızlı).
- White-browed (Ağqaşlı).
- He who has long and slender calves (Uzun və incə baldırlı).
- He who has arms and legs like wooden beams (Ağac tiri kimi qolları və ayağı olan).
- He who has a bloody moustache (Qanlı bıgı olan).
- Tall (Hündür) (qadına aid).

5. Animal names (Heyvan adları):

- The lion (şir).
- The tiger of Karacuk Mountain (Qarcuk Dağının pələngi).
- Dragon (Əjdaha).
- The lion of Amit dynasty (Amid nəslinin şiri).

6. Kinship (Qohumluq):

- Uruz, son of Salur Kazan (Salur Qazanın oğlu Uruz).
- Salur Kazan, son-in-law of Bayandir Khan and son of Ulaş (Ulaş Xanın oğlu və Bayandır Xanın kürəkəni).
- Burla Hatun, mother of Salur Kazan (Salur Qazanın anası Burla Xatun).
- Aruz Koca, maternal uncle of Salur Kazan (Salur Qazanın dayısı Aruz Qoca).
- Kara Gone, brother of Salur Kazan (Salur Qazanın qardaşı Qaragünə).
- Kiyan Selcuk, grandson of Aruz Koca (Aruz Qocanın nəvəsi Qiyan Səlcuk).
- Selcen Hatun, wife of Salur Kazan (Salur Qazanın arvadı Selcan Xatun).
- Salur Kazan, father of Uruz Khan (Uruz Xanın atası Salur Qazan).

7. Age (Yaş):

- Elderly (Qoca).

8. Tribal name (Tayfa adı):

- Bugduz (Bügdüz).
- Kipcak (Qıpçaq).

9. Ownership and wealth (Sahibkarlıq və var-dövlət):

- He who owns a white parasol (Ağ çadırı olan).
- He who owns a stable full of swift horses (Çoxlu ağ at ilxısı olan).
- He who owns a white banner (Ağ bayrağı olan).
- He who owns the Grey Horse (Boz atı olan).
- He whose horse wore a golden tassel (Qızıl qotazlı atı olan).
- He who owns a chestnut-colored horse (Qonur atı olan).
- He who has many servants (Çoxlu xidmətçisi olan).
- He who has abundant food at his table (Süfrəsində bol ruzisi olan).
- From whom butter falls when he washes himself (Yuyunanda yağ axan).

- Wealthy (Varlı).

10. Social rank (Sosial təbəqə):

- The khan of khans (Xanlar xanı).
- Khan (Xan).

- The beg of begs (Bəylər bəyi).
- Beg (Bəy).
- The head of thousand Bugduz (Minlərlə Bügdüzün başçısı).
- The head of a thousand families (Minlərlə ailənin başçısı).
- The head of Alps (Alpların (igidlərin) başçısı).
- Lord of a thousand men (Minlərlə insanın rəhbəri).

11. Profession (Peşə):

- The minister of Salur Kazan (Salur Qazanın vəziri).
- The arrowman (Oxatan).
- The vizier of Bayandır Khan (Bayandır Xanın vəziri).

12. Prestige and respect (Nüfuz və hörmət):

- The hope of the wretched and helpless (köməksiz və yazıqların ümidi).

- The backbone of Oguz (Oğuzun dayağı).
- The darling of the teeming Oguz (Oğuz yurdunun sevimlisi).
- The luck of the teeming Oguz (Oğuz yurdunun uğuru).
- The prop of forsaken warriors (Yurdunu tərk etmiş cəngavərlərin dayağı).

- The pillar of Turkestan (Türküstanın dirəyi).

- He who cosseted his twenty-four tribes (İyirmi dörd tayfanın qayğısına qalan).

- He whom the white-bearded Oguz elders praised whenever they saw him, despite his youth (Gənc olmasına baxmayaraq Oğuz ağsaqqallarının qiymətləndirdiyi şəxs).

- The hope of seven maidens (Yeddi qızın ümidi).

13. Dress and Costume (Paltar və geyimlər):

- He who wears silk trousers (İpək şalvar geyən şəxs).
- He who wears a suit of armor (Dəmir geyimi olan şəxs).
- He who wears a tight belt (Dar kəmərlə bağlayan şəxs).
- He who wears a yellow dress (Sarı paltar geyən şəxs).

14. Custom (Adət):

- He who wears golden earrings (Qızıl sırğalar taxan şəxs).
- He who goes about veiled (Duvaqla gəzən şəxs).
- He whose cradle coverlet is made of the hide of a black bull (Beşiyi qara öküz dərisi ilə örtülən).

- He who has forty lovers (Qırx sevgilisi olan).

15. Religious reference (Dini kimlik):

- He who saw the face of the prophet (Peyğəmbərin üzünü görən şəxs).

- He who was the companion of the prophet among Oguz (Oğuzlar arasında peyğəmbərin nümayəndəsi olan şəxs).

16. Heroic action (Qəhrəmanlıq):

- He who captures castles (Qəsrləri işğal edən şəxs).

- He who escaped from the Baybrut castle of Parasar (Parasarın Bayburt qəsridən qaçan şəxs).

- He who made the prince of Kipçak vomit blood (Qıpçaq şahzadəsinə qan qusduran şəxs).

- He who made the enemy cry at the point of his spear of 60 lengths (Düşməni ağladan, nizəsinin ucunda 60 dilim olan şəxs).

- He who had no pity for the enemy (Düşməyə rəhm etməyən şəxs).

- He who swooped down on the enemies of Bayandır Khan without so much as asking the Khan's permission (Bayandır Xanın icazəsi olmadan onun düşmənlərini atdan salan şəxs).

- He who weeps blood if for three days running he does not fight with the enemy (Üç gün ərzində düşmənlə döyüşməyəndə gözündən qanlı yaş tökən şəxs).

- He who says he will travel from one end of the earth to the other (Dünyanın bir başından o biri başına gedəcəyini deyən şəxs).

- He who frightened the enemy by unleashing his dog (İtini ipdən açmayaraq düşməninə qorxudan şəxs).

- He who made horses swim the river of Aygur Gozler (Atını Aygur Gözlər çayında üzdürən şəxs).

- He whose beechwood arrow can penetrate double bastions (Fıstıq ağacından olan oxu qoşa qalanı dəlib keçən şəxs).

- He who makes snow stay on the mane of his grey horse (Boz atının yalında qar saxlamağı bacaran şəxs).

- He who married the daughter of Ag Melik Cheshme (Ağ Məliyin qızına evlənən şəxs).

- He who married the beloved daughter of the lords of thirty-seven castles, embraced them, kissed their faces and their lips (Otuz yeddi

qəsrin başçılarının sevimli qızlarına evlənən, onları qucaqlayan, onların üzlərindən və dodaqlarından öpən şəxs).

- He who unhorsed so great a hero as Kazan three times (Qazan xan kimi qəhrəmanı üç dəfə atdan salan şəxs).

- He who unhorsed the Oguz warriors one after another (Oğuz cəngavərlərini atdan salan şəxs).

- He called Kazan Khan a priest (an insult) (Qazan xanı təhqir etmək üçün onu keşiş adlandıran şəxs).

- He who won Kazan's daughter through his valor (Qazan Xanın qızına şücaəti ilə qalib gələn şəxs).

- He who seized his betrothed and carried her off while others tried to take her (Başqaları təklif edərkən onların dediklərini xəyanət kimi qəbul edən şəxs).

- He who left his tribe despising his own name (Öz adına nifrət edərək tayfasını tərk edən şəxs).

- He who wandered in infamy having killed his two babies (İki körpəsini öldürərək biabır olan olan şəxs).

- He who killed the lion, the bull and the camel-stallion of the enemy (Qanturalın düşməninin şirini, öküzünü və iki dəfə karvanını öldürən şəxs).

- He who came across his own bridal tent as his fiancée was being married to someone else (Başqasına ərə verilən nişanlısının toy çadırının yanına gələn).

17. The place of birth (Doğum yeri):

- He who as the gift of God was born at the edge of Kara Dere (Allahın neməti olan və Qara Dərənin yanına gələn şəxs).

Alim «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı epitetlərlə bağlı bu təsnifatı verməklə birgə, epitetlərin aid olduğu şəxsləri də göstərmişdir. O, dastanda şəxsləri və cəmiyyəti təqdim edərkən epitetlərin rolunu ayrıca vurğulamışdır.

Bilindiyi kimi, dastanda Oğuz federasiyası ayrı-ayrı tayfalardan təşkil olunmuşdur. Bu cəmiyyətdə ciddi qaydalar var və oğuzların təşkilatlanması yüksək səviyyədədir. Dastanda epitetlər Oğuzları bir cəmiyyət olaraq, Oğuz igidlərini bir fərd olaraq hərtərəfli təqdim edir. Hər Oğuz igidi sahib olduğu imkanlara görə epitet qazanır. Buna görə

də, Oğuzların dünyagörüşü, qəhrəmanlıq anlayışı, hər bir Oğuz igidinin imkanları ilə epitetlər arasında qırılmaz bağlılıq var. Məsələn, dastanda Bamsı Beyrəyi təqdim etmək üçün müxtəlif epitetlərdən istifadə olunmuşdur. Onun igidliyini göstərmək üçün ona «boz atlı» deyilmiş, onun Bay Böyrəyin oğlu olduğu önə çəkilmiş, bu qayda ilə ona aid keyfiyyətlər epitetlərə çevrilərək mükəmməl obrazı yaradılmışdır. «Oğuz yurdunun sevimlisi», «yeddi qızın ümidi», «rəngbəreng toy çadırının yanına gələn», «Qazan xanın vəziri» və bu tipli başqa epitetlər Bamsı Beyrəyin şəxsiyyətini göz önündə canlandırır. Bu prinsip, yəni hər bir Oğuz igidini ona məxsus olan epitetlə təqdim etmək yolu bütün dastan boyu özünü göstərir.

Alim məqalədə dastandakı epitetlərin türk onomostikası ilə bağlılığına da toxunmuşdur. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında epitetlərin yeri və rolu ilə bağlı yazılmış bu məqalədən ortaya çıxan başlıca nəticələr bunlardır:

Bu epitetlər zəngin Oğuz dünyagörüşü ilə, idarəçilik sistemi ilə sıx bağlıdır. Dastanda epitetlər bir sıra mənbələrdən götürülür. Bu mənbələr sırasında qədim dövrlərdə insanların düşüncəsində olan Allahın xarakteristikası, ruhlar, peyğəmbərlər, liderlər, əfsanəvi qəhrəmanlar ayrıca yer tutur. Epitetlərin təkrar olunması qəhrəmanları təqdim edir, dastanı dinləyənlərə həzz verir, insanlar arasında həmrəylik yaradır. Məsələyə ideoloji baxımdan yanaşdıqda isə deyə bilərik ki, qəhrəmanlıqla bağlı seçilmiş epitetlər Oğuz cəmiyyətinin üzvü olan insanların qəhrəmanlıq anlayışını göstərir. Bu birliyi, milli varlığı qorumağın yeganə yolu da qəhrəmanlıqdır. Dastanda idarə edən aristokratların həyat anlayışı, insan münasibətləri, ailə quruluşu və dəyərləri ideallaşdırılır. Bu hədəfə çatmaqda isə epitetlər xüsusi rol oynayır.

Qaynaqlar:

1. Abdulla B. Kitabı-Dədə Qorqudun poetikası. Bakı: Elm, 1999.
2. Allahverdiyev Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları Fransada: Filologiya elm. namizədi... dis. avtoref., Bakı, 2004.
3. Balakışiyev Ş. «Koroğlu» dastanı Avropada: Filologiya elm. namizədi ... dis., Bakı, 2005.
4. Əliyev O. «Kitabi-Dədə Qorqud» və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm, 1999.
5. Əliyev S. «Dədə Qorqud Kitabı»nın ingilis dilinə P.Mirabil tərcüməsinin linqvistik poetik özəllikləri / Türk Dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı, 2004.
6. Əliyeva L. «Kitabi-Dədə Qorqud» Amerika aliminin tədqiqatında // Elmi araşdırmalar, «Nurlan», 2000, № 3-4.
7. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Elm, 1999.
8. Hacıyev T. Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər, 2004.
9. Xəlilli Ş. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında şamançılıq (Azərbaycan türk və ingilis mənbələri əsasında) / Türk Dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı, 2004.
10. Kitabı-Dədə Qorqud. (Tərtib edən S.Əlizadə) Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999.
11. Qorqud ədəbiyyatı (Tərtib edən T. Hacıyev). Bədii əsərlər. Bakı: Öndər, 2004.
12. Məmmədov H. Dünyanı düşündürən «Dədə Qorqud». Bakı: Yurd, 1999.
13. Nağıyev C. Koroğlunun Çin qaynaqları. Bakı: Asiya, 1998.
14. Nəbiyeva Ü. «Kitabi-Dədə Qorqud» və folklor ənənələri. Bakı: Nurlan, 2003.
15. Soyegov Muratgəldi. Koroğlu dastanlarından bəzi şiirlərin XIX yüzilyda Birləşik Kırallıqta və ABD de incelenmesi (yazarlar, eserleri ve tercümeleri hakkında kısa notlar) / Türk Dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı, 2004.

16. Ahmet Edip Uysal. The use of the supernatural in the Turkish epics of Dede Korkut and Koroghlu // Erdem, 1986, volume 2, № 4, p. 31-46.

17. Başgöz İlhan. Epithet in a prose epic the book of my Grandfather Korkut // Studies in Turkish Folklore, Indiana University, 1978, № 1, p. 25-45.

18. Fahir İz. “Dede Korkud”. The Encyclopedia of Islam ed. by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht vol. II, London, 1965.

19. Lewis G. The Book of Dede Korkut, Harmondsworth, England: Penguin, 1974.

20. Mirabile P. The book of the Oghuz Peoples or legends told and sung by Dede Korkut. Istanbul, 1990.

21. William Hickman. “Basat and Tepegöz”: Reappraisal // Edebiyat, 1988, volume II, № 1-2.

22. Qasanova Aida. Kitabi-Dede Korkud v Anqləəzıçnıx istoçnikax. Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Baku, Glǧm, 1992.

23. Jirmunskiy V. Narodniy qeroiçeskiy gpos. Moskva: Nauka, 1962.

24. Jirmunskiy V. Törkskiy qeroiçeskiy gpos. Leninqrاد: Nauka, 1974.

RESUME

Vəfa İbrahimova

In the Englishlanguage sources the epos “Kitabi-Dede Gorgud” was investigated very much. This epos was translated into English three times by different authors and strict investigates were written. In the article the author has analysed some articles written about this epos.

NİZAMİ GƏNCƏVİYƏ GÖRƏ ALLAHDAN ELM ÖYRƏNMƏYİN YOLU

Siracəddin Hacı¹

Nizami Gəncəvi ona verilən nemətin-istedadın, Allahdan (c.c.) olduğuna inanmış və Allahın (c.c.) bu ən dəyərli verdiyi nemətin şükrünü ancaq Allahın razı olacağı işlər görməklə ödəməyin mümkün olacağını düşünmüşdür. Nizami Allahın (c.c.) ona sirlər açmasının səbəblərini belə dəyərləndirib:

همی تا زو خط فرمان نیاید
به شخص هیچ پیکر جان نیاید
نه هرک ایزدپرست ایزد پرستد
چو خود را قبله سازد خود پرستد
ز خود برگشتن است ایزد پرستی
ندارد روز با شب هم نشستی
خدا از عابدان آن را گزیند
که در راه خدا خود را نبیند
نظامی جام وصل آنگه کنی نوش
که بر یادش کنی خود را فراموش

«... Ancaq ondan (yəni Allahdan (c.c.) fərman xətti gəlməyincə,
Heç bir vücuda can gəlməz.
Hər bir Allaha pərəstiş edən Allahı sevən deyil,
Özünü qiblə etdiyi üçün xudpərəstdir.
Allahpərəstlik özündən üz döndərməkdir,
Gündüzlə gecənin ülfəti olmaz.
Allah ibadət edənlərdən o adamı sevir ki,
Allah yolunda özünü unutsun.

¹ AMEA Nizami Adına Ədəbiyyat İnstitutu.

Nizami, vüsəl şərabını o gecə içərsən ki,
Onun (yəni Allahın (c.c.) yadı ilə özünü unutmuş olarsan)²

Nizami bu misraları «Xosrov və Şirin» əsərində «Sübuta yetirmək və tanımağa nail olmaq haqqında söz» başlığı ilə verib. O, bu bölmədə Allahı tanımağın, Allahdan elm öyrənməyin yolunu və ölçülərini göstərib. Nizamiyə görə bu yollar və ölçülər aşağıdakılardır:

- könlünü təmizləmək («bütəxanəni bütədən təmizlə»)³
- bütələri tapdalamaq («bütə ayaq bassan, tapdalasan, nicat taparsan»)⁴
- ilahi xəzinəni tapmaq üçün çox çalışmaq («bağlı tilsimi zəhmətlə tapa bilərsən»)⁵
- nəfsi öldürmək («nəfsin gözlərini bir-bir kor elə»)⁶
- sirr təsadüflə açılmaz («fələyin naxşına aldanma, o, xəyaldır»)⁷
- hər şeyin sahibinin və onları yaradıb hərəkət etdirənin Allah olduğunu bilmək və buna tam inanmaq («dolananı bir dolandıran var»)⁸
- hər şeyi Allahdan bilmək, hər şeyi Allahla bilmək, hər şeyi Allah üçün bilmək. («Onunla axtarsan, şəvədən nur taparsan, Ondan istəməsən, Aydan nur tapa bilməzsən»)⁹
- Allaha (c.c.) gedən yolda Peyğəmbəri (s.a.s.) özünə öndər seçmək, ona uymaq, («Dərdli beynimə dərman et, Onun dərmanını Mustafanın ağağının torpağından et»)¹⁰

Nizami Gəncəvinin Allahı (c.c.) tanımaq, Allahın (c.c.) elmini öyrənmək yolları və ölçülərinin ilahi qaynaqları var. Bu qaynaqlar Quran və hədislərdir. Bu düşüncəmizi əsaslandırmaq üçün yuxarıda verdiyimiz şeir parçasını şərh edək.

² Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

³ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

⁴ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

⁵ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

⁶ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

⁷ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 28.

⁸ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 31.

⁹ Nizami Gəncəvi, Xosrov və Şirin, s. 31.

¹⁰

(«Ancaq Ondan (Allahdan (c.c.) fərman xətti gəlməyincə, Heç bir vücuda can gəlməz»)

Nizami Gəncəvi bu şeir parçasının birinci beytində Allahın Qadir sifətinə (qüdrət sahibi, hər şeyə gücü yetən, kimsəyə möhtac olmadan istədiyini yaradan) və Malikül-mülk sifətinə (mülkün sahibi) işarə etmişdir. Yaradan Allah Quranda öz Qadir sifətini belə təqdim edir:

«Göyləri və yeri yaradan Allah onların bənzərini yaratmağa qadir olmazmı? Əlbəttə, olur. O, hər şeyi haqqıyla bilən yaradıcıdır. Bir şeyin olmasını istədiyi zaman Onun işi ona «ol» deməkdən ibarətdir. O da o an olur» (Yasin, 36/81-82).

Nizami birinci beytdə «hər bir vücuda can gəlməsi üçün Allahın (c.c.) fərmanı olmalıdır» - deyir. Şair bundan sonra uca Allaha (c.c.) yalandan, inanmadan ibadət edənlərlə, doğrudan iman edənləri bir-birindən ayırır. İnsan hər şeyi özündən bilirsə, «özünü qiblə edirsə», hər şeyə çıxarları ölçüsündən baxırsa, o, özünü aldadır, onunla Allah arasında qalın pərdələr var. Nizami gerçək ibadətin ölçüsü olaraq bunu göstərir: «Allahpərəstlik özündən üz döndərməkdir», «Allah (c.c.) yolunda özünü unutmaqdır». Burada «özündən üz döndərmək» nəfsin istəklərindən qurtulub, Allaha (c.c.) yönəlmək, yalnız Allaha (c.c.) itaət etmək anlamındadır. Bir sözlə, Nizaminin «özündən üz döndərmək» ölçüsü Allaha (c.c.) təslimiyyət, duyğu və düşüncələri Allah (c.c.) yolunda səfərbər etmək deməkdir. Uca Allah (c.c.) bu ölçünü Qurani-Kərimdə sıx-sıx təkrarlayır:

«Bu kitab, şübhə olmayan bir kitabdır. Allahdan çəkinənlər (təqva sahibləri) üçün bir rəhbərdir. Təqva sahibləri qeybə inanır, namazlarını dosdoğru qılır («özündən üz döndərmək», «Allah yolunda özünü unutmaq»), bizim onlara verdiyimiz ruzidən başqalarına da verir, sənə endirilən (kitaba), həm də səndən öncələrə (Peyğəmbərlərə) endirilənlərə (kitablara) inanırlar, heç şübhə etmədən axirətə də inanırlar. Bunlar Rəbblərindən gələn hidayət üzərindədirlər. Qurtulanlar da bunlardır». (Bəqərə, 2/1-5).

Yuxarıda göstərilən parçada verilən ibadət anlayışı Nizamiyə görə çox genişdir. Nizamiyə görə, bu anlayışa Allahın razı olduğu bütün işlər daxildir. Nizami nəfsin istəkləri ilə Allah sevgisinin bir arada yaşamasının mümkünsüzlüyünü bildirir. O, bu mümkünsüzlüyü bədii bir

biçimdə «gündüzlə gecənin ülfəti olmaz» deyərək ifadə edir. Bu misrada «gündüz» Allah sevgisini, «gecə» isə nəfsin istəklərini təmsil edir. Nizami iki zidd anlayışın bir arada yaşamayacağını son dərəcə uğurlu bədii yolla çatdırmışdır.

Nizami Gəncəvi istedadlı, ağıllı, imanlı bir sənətkar olaraq yaradan Allahdan (c.c.) elm almağın ölçü və yollarını göstərərək bunun ancaq Allaha təslimiyyətlə mümkünliyünü və başqa bir yol olmadığını bədii sözün imkanları ilə inandırıcı bir biçimdə gözəl ifadə etmişdir.

O, yuxarıdakı şeir parçasında zidd mənalı anlayışlarla inandığı ideyanı, ölçünü açıqlamışdır: «vücut» (torpaqdan olan bədən), «can» - ruh (Allahdan olan – anlamını ancaq Allahın bildiyi nəsnə) - bunlardan biri çürüyən, torpağa qarışan, o birisi əbədi, ölməyəndir, «özünü qiblə etmək», «özündən üz döndərmək», birincisi həsəd, paxıllıq doğurur, ikincisi Allah (c.c.) və insan sevgisi yaradır, «gecə», «gündüz» biri ölümdür, o biri həyat, «Allahı yad etmək-anmaq», «özünü unutmaq» bu isə əbədi hüsur halıdır, aralıqsız uca Allahın (c.c.) hüsurunda olmaqdır, bütün işlərində yaradan Allahın razı olduğu ölçüləri əsas götürməkdir, kəsintisiz zikir halıdır, davamlı elmdir.

Bundan sonra Nizami Gəncəvi Allahın (c.c.) sevdiyi insanların göstəricilərini, ölçülərini verir: «Allah ibadət edən (birinci ölçü) o adamı sevir ki, Allah yolunda özünü unutsun (ikinci ölçü)».

Bu ölçünü şərh edək. Biz yuxarıda ibadətin İslamda geniş bir anlam daşdığını demişdik. Allahın ibadətdə – bütün işlərdə istədiyi şey ixlasdır-xalis olaraq Allahın (c.c.) razılığını qazanmaq niyyətidir. Görülən işə başqa bir niyyət qarışmamalıdır. Nizami Gəncəvi «özünü unutmaq» deyəndə bütün şəxsi çıxarlardan sıyrılaraq bir könül təmizliyi ilə Allaha (c.c.) yönəlməyi nəzərdə tutur. Bu isə Allaha (c.c.) aşıq olmaqla ola bilər. Allaha (c.c.) aşıqlıq varsa, təslimiyyət də var. Təslimiyyət varsa, Allahın (c.c.) elmini öyrənməyin, bilməyin, bir sözlə Allahı (c.c.) tanımağın yolunu kəsən pərdələrin qalxmaması, bəsirət gözünün açılmaması üçün bir səbəb qalmır.

Yuxarıda verdiyimiz şeir parçasının sonunda Nizami özünə (Allahı (c.c.) tanımaq, bilmək istəyənlərin hamısına) üz tutur. O, «vüsəl şərabı» içməkdən danışır. Bu məcazi ifadənin həm dini, həm də ədəbi yükü var. İslam ədəbiyyatında «vüsəl» qovuşmaq anlamındadır, «şərab» isə Allah

(c.c.) sevgisi yolunda aşiqi özündən keçirən içkidir. O içildikcə sevgini, susuzluğu daha da artırır, bir yangıya çevrilir, aşiq «özünü unudur», sevgilisi ilə baş-başa, üz-üzə qalaraq ilahi bir həzz duyğusu içində rahatlıq tapır. Yəni «qovuşmağın» yolu «şərabı» içməkdir. Biz burada «şərab» sözünü təsəvvüfi anlamdan fərqli bir biçimdə «elm» mənasında da təfsir edə bilərik. Bu anlamda Allaha (c.c.) qovuşmağın yolu onu tanıdacaq elmi öyrənməkdir.

Uca Allah (c.c.) Qurani-Kərimdə insanı yaratmaqda məqsədin insanın Allaha (c.c.) ibadət etməsi olduğunu buyurmuşdur.¹¹ Alimlər buradakı «ibadət» sözünü «tanımaq» kimi təfsir etmişlər. Bir şeyi tanımaq da elmlə ola bilər. Uca Allah başqa bir ayədə ondan ən çox qorxanların alimlər olduğunu buyurmuşdur.¹²

Başqa ayələrə baxaq:

«Ey iman gətirənlər! Sizə: «Məclislərdə (mömin qardaşlarınıza) yer verin!,-deyildiği zaman (onlara) yer verin ki, Allah da sizə (cənnətdə) geniş yer versin. Eləcə də sizə: «Qalxın!», -deyildikdə qalxın ki, Allah da sizdən iman gətirənlərin və (xüsusi ilə) elm bəxş edilmiş kimsələrin dərəcələrini ucaltsın. Allah etdiyiniz əməllərdən xəbərdardır!» (Mücadələ, 58/11).

«Onlar: «Əgər biz Mədinəyə qaytsaq, ən güclülər ən zəifləri, əlbəttə, oradan çıxaracaqlar!», -deyirlər. Halbuki, şərəf-şan yalnız Allaha, onun Peyğəmbərinə və möminlərə məxsusdur, ancaq münafıqlar bilməzlər!» (Münafiqin, 63/8).

«Allaha şərik qərar verən (Onu inkar edən) qadınlar imana gəlməyincə onlarla evlənməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirmiş bir cariyə gözəlliyinə heyran olduğumuz bir müşrik qadından daha yaxşıdır. Həmçinin müşrik kişilər Allaha iman gətirməyə qədər mömin qadınları (onlara) ərə verməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirən bir kölə xoşunuza gəlməsə belə, müşrik bir kişidən daha xeyirlidir. Onlar sizi cəhənnəmə çağırırdıqları halda, Allah sizi Öz izni ilə cənnətə, bağışlanmağa çağırır və yaxşı düşünüb ibrət almaları üçün insanlara hökmlərini aydınlaşdırır». (Bəqərə, 2\221).

¹¹ Zariyat, 51/56.

¹² Fətir, 35/28.

Bizim burada «elm», «ibadət», «iman» qavramlarına açıqlıq gətirən ayələri seçməyimizin əsasları var. Bu anlayışların arasında sıx bir bağlılığın olması aydın gerçəklikdir. İnsanı Allaha (c.c.) yönəldəcək elm, bu faydalı elmin nəticəsi olaraq uca Allahı (c.c.) tanımaq, bilmək, sevmək, təslim olmaq və bunların sonucu da sarsılmaz bir iman. Deməli, elmsiz tanıma, tanımasız iman yoxdur. Bu anlamda Nizaminin yorumunda «şərbət»in imana aparan elm olduğu qəbul oluna bilər. Başqa yöndən hz. Nizami bütün yaradıcılığı boyu elmə yüksək dəyər vermişdir:

«... Bu əyri cizgilər cədvəlində sən,
Özünü şərh edib, özünü öyrən!
Ol öz vicdanının sirrinə açar,
Çünki bu mərifət qəlbə nur saçar.
Elmlər elmidir demiş Peyğəmbər,
Din elmi, təbabət elmi müxtəsər.
Hərçənd sənətin çox rütbəsi var,
Həyata faydalı bir elm axtar».¹³

Doğrudur, Nizami Gəncəvinin təsəvvüf düşüncəsini, təsəvvüf mədəniyyətini dərinəndən bildiyi, onun məzmunundan, forma özəlliklərindən sıx-sıx yararlandığı aydın görünür, ancaq o, təsəvvüf şairi deyil.

Nizami Gəncəvi «vüsəl şərbətini» «içmək» feli ilə vermişdir. Biz «şərbət» sözünü «elm» kimi yozsaq, bu yükə anlasaq, bir məna uyğunsuzluğu yaranmırmı? Bizcə, yox. Ona görə ki, Nizami burada çətinliklərlə öyrənilən elmi nəzərdə tutduğu kimi, daha çox mücadilə, sıxıntılara dözmək, nəfsi məğlub etmək yolu ilə aramsız olaraq Allahın (c.c.) hüsurunda dayanmaq səadətini əldə etmiş insanın könlünə axan, onun könlündə doğulan, göylərdən süzülərək duyğu və düşüncələrinə hopan elmi nəzərdə tutur. Artıq hüzura qovuşmuş, pərdələri götürülmüş möminin (Nizaminin) qəlbinə elm nuru axmaqdadır. O, «elm içməkdən» sərxoşdur və bu səadəti heç nəyə dəyişmək istəmir.

Bu beytdə diqqəti çəkən sözlərdən biri də «gecə» sözüdür. Bilindiyi kimi, Allah (c.c.) aşıqları üçün gecənin ayrıca yeri var. Onlara görə gecə ibadət, göz yaşları içində yalvarış, içdən gələn dua, elm öyrənmək

¹³ Nizami Gəncəvi, Leyli və Məcnun, Bakı, 1981, s. 52.

vaxtıdır. Gecə oyaq qalmaq aşiqin vəfa borcudur. Gecə bir də «vüsal şərabı»nın içildiyi, elm nurunun axtığı toxunulmaz bir zaman kəsiyidir. Nizami də bu sözü təsadüfən seçməyib. Beytdə «o gecə» «vüsal şərabı» içməyin şərti kimi dəyərləndirilib («Nizami, vüsal şərabını o gecə içərsən ki»), yəni «vüsal şərabını» içmək o şərtlə olar ki, «Onun (yəni Allahın (c.c.) yadı (yad edilməsi) ilə özünü unutmuş olarsan». Deməli, Nizami Gəncəvinin təqdimində «o gecə» ibadət edilən, Allahla baş-baş qalınan, hər şeydə və hər an Allahın düşünüldüyü, Allah sevgisi ilə, yalvarışla göz yaşlarının sel kimi axdığı, pərdələrin açıldığı, ilahi nemətin – elmin, imanın qəlbə yerləşdiyi gecədir.

Qaynaqlar:

1. *Araslı H.* Nizami Gəncəvi. «Sirlər xəzinəsi». Filoloji tərcümə. Giriş, «Elm» nəşriyyatı, Bakı, 1981.
2. *Azadə R.* Nizami Gəncəvi (həyatı və sənəti), «Elm» nəşriyyatı, Bakı, 1979.
3. *Araslı N.* Nizaminin poetikası, Bakı, «Elm», 2004.
4. *Babəyev X. B.* Nizaminin «Xəmsə»sində Quran ayələri və qissə motivləri, Bakı, 1999.
5. *Bertels Y. E.* Nizaminin «Leyli və Məcnun» poemasının mənbələri Nizami, Birinci kitab, Azərnəşr, Bakı, 1940.
6. *İbrahimov M.* Günəş kimi parlaq. Nizami Gəncəvi. «Leyli və Məcnun». Bədii tərcümə. «Yazıçı» nəşriyyatı, Bakı, 1983.
7. *Məmməd Cəfər.* Nizaminin fikir dünyası. «Yazıçı» nəşriyyatı, Bakı, 1982.
8. Nizami Gəncəvi almanaxı. Birinci kitab. «Elm» nəşriyyatı, Bakı, 1984.
9. Nizami Gəncəvi almanaxı. Birinci kitab. «Elm» nəşriyyatı, Bakı, 1984.
10. *Atay Hüseyn.* Kurana Göre İman Esasları, Ankara, 1961.
11. *Coşan M. Esad.* «Türk Edebiyatında Natlar», Hakses (Hicret Özel Sayısı), Eylül-Ekim 1979.
12. *Levend.* Ağah Sırrı, Divan Edebiyatı, 1980.
13. *Nizami.* Leyla İle Mecnun, (Çev.: Ali Nihad Tarlan), İstanbul, 1985.

14. *Resulzade M. E.* Azərbaycan şairi Nizami, Ankara, 1951.
15. *Azade R.* Nizami Qəndjevi. İzdatel'ŝtvo «Glm», Baku, 1981.
16. *Aliev Q. Ö.* Temi i sŝjeti Nizami v literaturax narodov vostoka. İzdatel'ŝtvo «Nauka», Moskva, 1985.
17. *Boldirev A. N.* Dva ŝırvanskix pogta Nizami i Xaqani. V sb. «Pamətniki gpoxi Rustaveli», Leninqrad, 1938.

- | | |
|--|-----|
| آذر بیگدلی. آتشکده. تهران، 1340. | .18 |
| بدیع الزمان فروزانفر. سخن و سخنسرایان. ج 2 تهران، 1312. | .19 |
| بهروز ثروتیان. بیان در شعر فارسی، تهران، 1369. | .20 |
| برات زنجانی. تأثیر نظامی از دیگران. فروغ آزادی. تبریز، 1375، تیرماه. | .21 |
| برات زنجانی. صور خیال در خمسه نظامی. تهران، 1377. | .22 |

RESUME

Siraceddin Hacı

In the article a great Azerbaijan poet Nizami Ganjavi's religious views, religion and literature problems, the attitude to the Islam prophet are explained. According to the view of Nizami Ganjavi the ideal of a person is to get the God's love and in order to achieve this aim the person must always learn a science.

İSLÂM, İÇ BARIŞI NASIL TEMİN EDER?

Doç. Dr. Abdulaziz Hatip

Marmara Üniversitesi

İlâhiyât Fakültesi, İstanbul

İslâm, sözde değil, gerçek anlamda barış dinidir. Barış için gerekli her türlü önlemi önceden alır. Toplum, her çeşit didişme ve fitnelerden uzak tutar. Böylesi ateş ve zehirlerin toplum bünyesine sızacağı bir menfez bırakmaz. Sinirlerin bozulmasına, emniyet ve istikrarın sarsılmasına geçit vermez. Barışçılığı pozitif bir barışçılıktır. Kavga ve savaş sebeplerini önlemekle kalmaz, gönüllere sevgi ve istikrar tohumlarını da eker. Fert ve topluma barışın lezzetini tattırır.

İslâm, bireyleri güzel ahlak ve insanî yardımlaşma üzere yetiştirerek; güvenliği sarsacak, düzeni bozacak, düşmanlıkları körükleyecek, isyana sevk edecek her şeyden uzak tutarak toplumun iç bünyesinde barışı temin eder. Gerçek barış ancak böyle sağlanabilir. Savaş ve fitneler bu şekilde önlenabilir. Hakkını aldığından emin, sinir bozucu tahriklerden uzak bir insan, kolay kolay kavga ister mi? Düşmanlık peşinde koşar mı? Bu gibi olumsuzluklara yeltenenler, daha çok zulümle ezilenler, huzuru kaçırılanlardır. Stres ve tedirginlik, sinir bozucu, nefsi tahrik edici ortamlarda yaşamaya mahkum edilmiş kimseler, her türlü fitne ve anarşiye eğilimli hale gelirler. Hakkı elinden alınmış, aç ve ezilmişler, her fitne yangınının kıvılcımını oluştururlar.

İslâm, toplumda barışı sağlamak amacıyla bireyin iç dünyasını ıslah eder. Tamamen hayır, hikmet ve maslahat olan emir, yasak ve hükümlerinde Allah’a boyun eğmesini, elindeki imkânları başkalarıyla paylaşmasını, sevinçte de tasada da istikamet ve iyilikten ayrılmamasını; öfkeliyken de coşkuluyken de insanlara sıkıntı vermekten uzak durmasını emreder. “Müslüman, diğer Müslümanların, elinden ve dilinden selâmette olduğu kimsedir” (Buharî, İmân 3); “Komşusu, kendi şerrinden emin olmayan kimse mü’min olamaz” (Buharî, Edeb 29); “Müslüman, diğer insanların mal ve

canları konusunda kendisinden emin oldukları kimsedir” (Ahmed, Müsned, II, 224) gibi hadisler oldukça önemli mesajlar taşırlar.

İslâm, iç barışın bir gereği olarak aile yuvasını da, gönüllere sığınak olacak bir sevgi, hiçbir sıkıntı ve çekişmenin bozamayacağı bir huzur ve birbiriyle tam dengeli, karşılıklı hak ve görevler temeline dayandırır. Böyle bir ailede, büyük zulmedemez, küçük serkeşlikte bulunamaz, erkek baskıcı olamaz, kadın horlanamaz, baba evladını ihmal edemez, evlat anne babaya eziyet edemez. Konuya ilişkin çok sayıdaki âyetlerden birkaçı: “Dünyada onlara (anne ve babana) iyi davran” (Kur’ân: 31/15)¹; “Ey imân edenler! Kendilerinizi ve ailenizi yakıtı insanlarla taşlar olan o müthiş ateşten koruyun” (Kur’ân: 66/6); “Erkeklerin, hanımları üzerinde bulunan hakları gibi, hanımların da kocaları üzerinde meşru çerçevede hakları vardır” (Kur’ân: 2/228).

İslâm, müslümanların kardeş olduklarını belirtmiş (Kur’ân: 49/10), kardeşlik duygu ve ilişkilerini zedeleyen tüm sözlü ve fiilî davranışları yasaklamıştır. Gerek Kur’ân’da gerekse hadislerde, insanların birbirlerine karşı düşmanca tavırlardan uzak durarak birleşip kaynaşmalarını emreden birçok hüküm vardır. Bütün hadis kaynaklarında yer alan bir hadiste Hz. Peygamber, müslümanlara hitaben: “Birbirinize kin gütmeyiniz, birbirinize haset etmeyiniz, birbirinize küsüp sırt çevirmeyiniz. Ey Allah’ın kulları! Kardeş olunuz. Bir müslümanın din kardeşiyle üç günden fazla dargın durması helâl değildir. Birbiriyle küskün olanların en hayırlısı, ilk olarak selâm vererek barışandır” (Buhârî, Edeb 62) buyurmuştur. Bu şekilde dargın olanlardan birinin en geç üç gün sonra selâm verip konuşması gerektiği belirtilerek, “Eğer diğeri selâmı alırsa barışmanın sevabını birlikte kazanırlar; almazsa günahı o yüklenir ve selâm veren günahattan kurtulur” (Ebu Davud, Edeb 47) demiştir. Özellikle akrabalar arasındaki dargınlık ve uzaklaşmalar Kur’ân’da (13/21, 25; 4/1) ve hadislerde şiddetle yasaklanmıştır. Hz. Peygamber, akrabalar arasındaki kopukluğu büyük günahlardan saymış; birçok hadislerinde akraba ilişkilerinin sürdürülmesini en önemli ahlâkî vecibeler arasında göstermiştir.

¹ Parantez içindeki iki rakamdan birinci Kur’an’ın sûre numarasını, ikincisi ise âyet numarasını gösterir.

İslâm, öncelikle, her türlü kavga ve kötülüğün başı olan cehalete savaş açar. Toplumun her ferdine, yeteneklerini geliştirmeye yönelik, kendisini yanlıştan koruyacak ilim öğrenmeyi farz kılar (İbn Mâce, Mukaddime 17). Müslümanların, namus ve iffetlerini koruyarak haya ve edep ile bezenmelerini ister. Birbirlerinin ırz ve namuslarına göz dikmelerini şiddetle yasaklar (Kur’ân: 24/30-31). Onları, mülkün temeli olan adalet üzere yetiştirir.

İslâm’da herkesin şeref ve saygınlığı güvence altındadır. Herkesin insanca yaşama, çalışıp kazanma, giyim kuşam, yeyip içme, ev bark sahibi olma hakkı vardır. Herkes kanun karşısında tarağın dişleri gibi eşittir. Varsa bir üstünlük, sadece sevap ve uhrevî açıdan olup dünyada hiçbir ayrıcalık doğurmaz: “Allah’ın dokunulmaz kıldığı cana haksız yere kıymayın” (Kur’ân: 17/33); “En üstün kazanç, kişinin kendi elinin emeğiyle elde ettiği kazançtır” (Buhari, Buyu’ 15); “Akrobaya, yoksula, yolcuya hakkını ver” (Kur’ân: 17/26); “Haberî olduğu halde, yanibaşındaki komşusu aç iken kendisi tok yatan bizden değildir” (Buhârî, Edebü’l-Müfred, I, 201); “Kimin hizmet ve himayesinde bir din kardeşi bulunursa, ona yediğinden yedirsın, giydiğinden giydirsın” (Buhari, Edeb 44); “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittirler. Hiçbir Arabin Arap olmayana; beyazın siyaha üstünlüğü yoktur” (Keşfu’l Hafâ, II, 326).

İnsanlar arasında kine, nefrete, düşmanlığa götüren her şey haram kılınmıştır. Çekiştirme, dedikodu, kusur araştırma, alay etme, kötü zan vs. bunlardan sadece birkaçıdır: “Ey imân edenler! Sizden hiçbir topluluk bir başka toplulukla alay etmesin. Ne malum? Belki alay edilenler edenlerden daha hayırlıdır. Birbirinizi karalamayın. Birbirinize kötü lakaplar takmayın. Ey imân edenler! Zandan çok sakının. Çünkü zanların bir kısmı günahtır. Birbirinizin gizli hallerini araştırmayın. Kiminiz kiminizi çekiştirmesin. Hiç sizden biriniz ölmüş kardeşinizin cesedini dişlemekten hoşlanır mı? Bakın bundan hemen tiksindiniz. Öyleyse Allah’ın azabından korkun da bu çirkin işten kendinizi koruyun” (Kur’ân: 49/11-12).

İslâm, kendi toplumu için hizmetçi, yönlendirici ve koruyup gözetici bir yönetim öngörür. Yönetim, şûra ile, yani halkın iradesiyle hareket etmek; onun her açıdan hayır ve maslahatı yönünde kararlar alıp icraatta bulunmakla yükümlüdür: “Devlet işleri kendi aralarında istişare iledir” (Kur’ân: 42/38); “Devlet işlerinde onlarla istişare et” (Kur’ân: 3/159);

“Devlet başkanı da çobandır, o da güttüklerinden sorumludur” (Buhari, Nikâh 90).

İslâm, sosyal huzur ve barış için gerekli her türlü ortamı hazırladığı gibi, bunun aksaması durumunda derhal yeniden rayına oturtulmasını da ister. Öylesi durumlarda öncelikle taraflara derhal sulh yolunu tutmalarını emreder. Yanaşmadıklarında veya başaramadıklarında en yakınlarından başlayarak diğer Müslümanların yapıcı yönde duruma müdahale etmelerini ister. Bunu onların en önemli dinî ve ahlakî görevleri arasında sayar.

Meselâ, Kur’ân, karı-koca arasındaki geçimsizliklerin önlenmesi konusuna değinirken, genel ilke olarak “en hayırlı” yolun “sulh=barışmak” olduğunu belirtir (4/128). Kur’ân’da ve hadislerde birbirine dargın olan kişi ve grupları barıştırmaya “ıslâhu zâtî’l-beyn” veya kısaca “ıslâhu’l-beyn” denilmiştir. Kur’ân’da, “Siz gerçek mü’minler iseniz Allah’a karşı gelmekten sakının, birbirinizle aranızı düzeltin, Allah’a ve Resûlüne itaat edin” (8/1); “Müminler birbirinin kardeşidir, şu halde kardeşlerinizi barıştırın” (49/10); “Mü’minlerden iki grup birbiriyle çatışırsa aralarını düzeltin” (49/9) âyetleri yer alır.

Kur’ân’da ve hadislerde daima övgüyle söz edilen “amel-i salih”, kişiye ve topluma yararlı olan, barış ve huzuru sağlamaya yönelik işler demektir. Namaz, oruç, zekat ve hac başta olmak üzere ne kadar ibadet varsa hepsinin, toplumun huzur ve kardeşliğine yönelik pek çok hikmeti bulunmaktadır. (İslâm’da barış konusunda geniş bilgi için bakınız: Doç. Dr. Abdulaziz Hatip, “İslam Şiddete Ne Der?”, Sebat Yayınları, İstanbul 2006).

İSLÂM’DA AZINLIK HAKLARI

Konuya şöyle bir göz atmak bile, İslâm’ın ne büyük ve insanî bir din olduğunu açıkça görmeye yeter. Bunlar teoride de bırakılmamış, tarih boyunca büyük bir titizlikle gözetilmiştir. Müslümanlar, üç kıta üzerindeki onlarca halk ve topluluğu yüz yıllarca idare ettikleri halde, herhangi bir hak ihlaline tevessül etmemişlerdir. Orta Doğu, Anadolu, Balkanlar, Kafkaslar ve Kuzey Afrika vs’de çok çeşitli gayr-ı müslim azınlıkların günümüze kadar kimliklerini koruyarak gelmiş olmaları bunun ispatıdır.

1. İslâm yönetimi, bir topluluğu zimmî (gayr-ı müslim azınlık) kabul ettiğinde artık bu akit Müslüman taraf için sonsuza dek bağlayıcıdır. Zimmîlerin mal ve canlarını kendi mal ve canları gibi korumaları farz olur.

Onlardan alınacak vergi (cizye) bu güvenceye karşılıktır (Bedâiü's-Sanâi', VII, 111). Zimmî ise, bu akdi feshetme veya sürdürme hürriyetine sahiptir (Bedâiü's-Sanâi', VII, 113). Zimmî, bir Müslümanı öldürmek ve Hz. Peygamber'e hakaret gibi büyük bir suç işleyecek olsa bile, üzerindeki zimmet (himaye) kaldırılmaz. Bunu ortadan kaldıran iki husus vardır: İslâm topraklarından çıkıp düşmana katılması ve fitne-fesadı körüklemesi (Bedâiü's-Sanâi', VII, 112).

2. Topraklarının mülkiyeti tamamen kendilerine ait olur, üzerinde her türlü tasarruf hakkını korurlar ve bu mülkiyet mirasçılara intikal eder (Fethu'l-Kadîr, IV, 359).

3. Buna karşılık verecekleri verginin miktarı, zengin, orta halli ve fakir olmak üzere maddî durumlarına uygun olarak tespit edilir. Herkes tarafından kolaylıkla ödenebilme ilkesi vardır. Hiçbir geliri bulunmayan, cizye ödemekten muaftır. Hz. Ömer cizye miktarını yılda bir kez olmak üzere zengine 48 dirhem, orta halliye 24 dirhem, el emeği ile geçinen çiftçiye 12 dirhem olarak tespit etmiştir (Kitâbu'l-Harâc, 36). Bir koyun yaklaşık 12 dirhemdi. Cizye sadece savaşa güç yetirenler içindir; kadın, çocuk, deli, kör, mabet hizmetkârları, acizler, hastalıkları bir yıldan fazla devam edenler, cariyeler, köleler vs. cizyeden muaftırlar (Kitâbu'l-Harâc, 50). Cizye tahsilinde zor ve baskı uygulanamaz. Onlara yumuşak davranılır ve güçlerini aşan bir şeyle yükümlü tutulamazlar (Kitâbu'l-Harâc, 82). Cizye tahsili için mülkleri satılamaz. Ancak imkânı olduğu halde vermemekte direten kişi hapsedilebilir.

4. Müslümanlar savaşarak fethettikleri şehirdeki mabetlere el koymak hakkına sahip olmakla beraber, iyilik kabilinden oldukları halleriyle bırakılmaları daha uygun ve faziletlidir. Hz. Ömer döneminde fethedilen bütün ülkelerde bir mabedin yıkıldığı veya zarar gördüğü olmamıştır (Kitâbu'l-Harâc, 82).

5. Zimmînin kanı Müslümanınkiyle eşittir. Müslüman bir kimse zimmî birisini öldürecek olsa, bir Müslümanı öldürmüş gibi kısas uygulanır. Bu hükmü bizzat Hz. Peygamber uygulamıştır.

6. Aynı suça karşılık zimmîye uygulanan ceza ile müslümana uygulanan ceza aynıdır (Kitâbu'l-Harâc, 108-109).

7. Bir Müslüman, zimmî bir kimsenin Meselâ şarabına yahut domuzuna zarar verecek olursa, bunun tazminatını öder (ed-Durru'l-Muhtâr, III, 273).

8. Sövmek, hakaret etmek, dövmek, gıybet yapmak vb. bir yolla, aynen Müslüman gibi, zimmîyi de incitmek caiz değildir (ed-Durru'l-Muhtâr, III, 273-274).

9. Zimmîlere muamele, onların şahsî hukuk ve kanunlarına göredir. Kendi dininde haram herhangi bir şeyi işlemesi engellenir. Onlar için caiz, fakat İslâm'da haram olan hususlar varsa, kendi bölge sınırları içinde özgürce bunları yapmaları mümkündür. Eğer İslâmî bölgelerde, Müslümanlarla iç içe yaşıyorlarsa İslâm yönetimi onlara bu özgürlüğü verme veya vermeme hakkına sahiptir. Meselâ, kendi bölgelerindeki bir yerleşim alanında açıktan içki, domuz, haç satmak ve çan çalmak gibi bir işten alıkonamazlar. Orada çok sayıda müslümanın bulunması durumu değiştirmez. Ancak eskiden beri müslümanlara ait olan bölgelerde bunu yapmaları uygun görülmemiştir (Bedâiü's-Sanâi', VII, 113). Yasaktan gaye, tahriki önlemektir. Fakat hangi bölgede olursa olsun, kendi mabetlerinde kalarak tüm ibadetlerini yapmaları engellenemez.

10. Baştan beri Müslümanlara ait bölgelerde, mevcut mabetlerine dokunmak caiz değildir. Yıkılacak olursa, yerlerine başkalarını kurmak haklarıdır; ancak yeni mabetler kurmak hakları yoktur (Bedâiü's-Sanâi', VII, 114). Bunun dışında kalan yerlerde, buna da müsaade edilir. Yine, Müslümanların terk ettiği ve artık Cuma veya Bayram namazı kılınmayan bölgelerde yeni mabetler kurmaları caizdir (Geniş bilgi için: Mevdudî, İslâm'da Savaş Hukuku, Şafak Yayınları).

İster kendi iradeleriyle, ister savaşta mağlup düşerek Müslümanların idaresinde yaşama izni alan gayr-ı müslim azınlıklara (zimmîlere) İslâm'ın tanıdığı bazı haklara değindik. Konuya devam ediyoruz.

Zimmî, askerlikten muaftır. Buna karşılık, can, mal, ırz ve din güvenliği için, sadece askere elverişli ve maddî imkânı yerinde olanlar yılda bir defa olmak üzere cizye denilen bir vergi verir. Hz. Ali, bir tahsildarına şöyle demiştir:

“Vaziyete bak, yazlık veya kışlık bir elbiseyi, yemekte oldukları bir rızık, iş yaptıkları bir hayvanı satma. Para sebebiyle hiç birisini kırbaçlama, hiç birisini ayakta bekletme. Biz onlardan cizyeyi ancak ihtiyaç fazlası olan şeylerden almakla emrolunduk. Emrime aykırı hareket edecek olursan, Allah beni değil, seni sorumlu tutar. Başka türlü davrandığını duyarsam, seni görevden alırım” (Kitâbu'l-Harâc, 9).

Hız. Ömer, Suriye valisine řu yazılı emri vermiřtir: “Müslümanların gayr-ı müslim halka zulmetmelerine, zarar vermelerine, yasal bir yol dıřında mallarını yemelerine fırsat verme (Kitâbu’l-Harâc, 82).

Fakir, cizyeden muaf tutulduđu gibi, İslâm devlet hazinesinden ona maař bile bađlanır. Hâlid b. Velîd’in, Hîrelilerle imzaladıđu antlaşmada bu husus açıkça yer almaktadır (Kitâbu’l-Harâc, 85).

Hız. Ömer de dilencilik yapan yařlı bir zimmî görür. Sebebini sorunca, yařlı adam: “Yařlılık ve cizye” cevabını verir. Hız. Ömer, hemen vergisini kaldırır, ona maař bađlanmasını emreder ve řöyle der: “Gençliğinde cizye vermesi, yařlılığında ise bizim onu ihmal etmemiz adalet deđildir” (Kitâbu’l-Harâc, 82).

Müslümanlar onları koruyamayacaklarsa kendilerinden cizye alınmadıđu gibi, alınmıř cizyenin de geri verilmesi gerekir. Meselâ, Yermûk savařı sırasında Bizanslılar, Müslümanlara karřı oldukça büyük bir ordu topladılar. Müslümanlar da taktik olarak Suriye bölgesinde fethetmiř oldukları tüm yerleri terk edip bir merkeze çekildiler. Ebu Ubeyde, komutanlarına zimmîlerden toplamıř oldukları cizyeyi geri vermelerini emretti ve derhal, toplanmıř olan tüm vergiler kendilerine iade edildi (Kitâbu’l-Harâc, 111, 348).

Velîd b. Yezîd, Kıbrıs’lı zimmîleri ülkelerinden alıp Suriye’ye gönderdi. Alimler ve müslüman halk bu uygulamadan son derece rahatsız olup büyük bir günah olarak deđerlendirdiler. Ođlu onları Kıbrıs’a geri gönderince, herkes tarafından takdirle karřılandı (Fütûhu’l-Buldan, 122).

Fatih’ten Bir Ahidnâme

Fatih Sultan Mehmed’in, bađlılıklarını bildiren Galata Kalesi Halkı’na verdiđu Ahidnâmeyi kaydedelim:

“Ben Ulu Padiřâh ve ulu řehinřâh Sultan Muhammed Hân bin Sultân Murâd’ım. Yemin ederim ki, yeri göđu yaradan Perverdiđar hakkı içün ve Hazret-i Resûlün-Aley’is-Salâtü Ve’s-Selâm-pâk, münevver, mutahhar ruhu içün ve yedi Mushaf hakkı içün ve yüz yirmi dört bin peygamberler hakkı içün, dedem ruhîçün ve babam ruhîçün, benim bařım içün ve ođlanlarım bařîçün, kılıç hakkîçün, řimdiki hâlde Galata’nın halkı ve merdüm-zâdeleri atebe-i ulyâma dostluk içün Babalan Pravizin ve Markizoh Frenku ve tercümanları Nikoroz Baluđu ile Kal’a-i mezkûrenin miftâhın (anahtarını) gönderüb bana kul olmađa itâat ve inkıyâd göstermiřler.

Ben dahi; 1. Kabul eyledim ki, kendülerin âyinleri ve erkânları ne vechile câri olagelirse, yine ol üslûb üzere âdetlerin ve erkânların yerine getüreler. Ben dahi üzerlerine varub kal'alarını yıkub harâb etmeyem. 2. Kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bilcümle metâ'ları ve avretleri ve oğlancıkları (çoluk çocukları) ve kulları ve câriyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola, müte'âriz olmayam (ilişmiyeyim). 3. Anlar dahi rençberlik edeler. Gayrı memleketlerim gibi deryâdan ve kurudan sefer edeler, kimesne mâni ve müzâhim olmaya, mu'âf ve müselleme (esenlik içinde) olalar. 4. Ben dahi üzerlerine harâc vaz' edem (vergi alayım), sâl be-sâl (her yıl) edâ edeler gayrılar gibi. Ve ben dahi bunların üzerlerinde nazar-ı şerifim dirîğ buyurmayub (himayemi esirgemeyip) koruyam. 5. Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar âyinlerince. Ammâ çan ve nâkûs çalmayalar. Ve kiliselerin alub mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar. 6. Ve Ceneviz bâzîrgânları deryâdan ve kurudan rençberlik edüb geleler ve gideler. Gümrüklerin âdet üzere vereler. Anlara kimesne te'addî (haksızlık) etmeye. 7. Yeniçerliğe oğlan (erkek çocukları) almayam ve bir kâfirî rızâsı olmadan müslüman etmeyem ve kendüleri aralarında kimi ihtiyâr ederlerse (seçerlerse) maslahatları için kethüdâ (idareci) nasbedeler. 8. Ve buyurdum ki, kal'a-i mezkûre halkı ve bâzîrgânları angaryadan mu'âf ve müselleme olalar. (Paris, Bibliotheque Nationale, ms. fonds turc anc. n. 130, fol. 78).

EMEĞİN DEĞERLENDİRİLMESİ VE İÇ BARİŞ

İç barışı bozan, kavga, didişme ve ihtilallere zemin hazırlayan etkenlerin başında gelir adaletsizliği, emek sermaye dengesizliği ve kişinin sarfettiği emeğin karşılığını alamaması gelir. İslâm, bu problemi kökünden düzeltici tedbirler getirmiştir. İslâm'ın konuya ilişkin öğretisi ve hükümleri, bütün çatışma ve karışıklıkların panzehiridir. Şöyle ki:

İslâm, emeği yüceltmış. Emekçiye değer vermiş. Onun bugününü ve yarınını garanti altına almayı ideal edinmiş. İhtiyarlık, hastalık ve sakatlık hallerinde ona geçinme imkânları aramış. Ölümünden sonra çoluk çocuğunu bakımını yüklenmiştir. Bunlar, özünde, en ileri memleketlerin konuya ilişkin yasalarından daha ileri ve yıllarca işçi sınıfının haklarını ön planda tutma iddiasına dayanan sosyalizmi bile geride bırakır esaslardır. Kur'ân-ı Kerim'in yaklaşık 360 âyetinde emekten, 109 âyetinde de çalışmaktan söz

edilir. Bunlar, en geniş anlamda emek ve onun yüceliğine, çalışanın sorumluluk, ceza ve mükâfatına ilişkin âyetlerdir.

Kur’ân’da, dinî ve dünyevî her türlü temiz ve yararlı iş “amel-i salih” diye adlandırılarak övülür. Kur’ân’da, hiçbir yararlı emeğin mükâfatsız kalmayacağı belirtilir. Bu, sadece âhirette değil, ondan önce dünyada kısmen de olsa gerçekleşir. Emeğin kutsallığına şu hadis de açık delildir: “Kazancın en üstünü, kişinin kendi eliyle kazandığıdır. Allah’ın Peygamberi Hz. Davud da sadece kendi elinin emeğinden yerdî” (Buharî, II, 730).

Ücretsiz çalışma yoktur: “Dünya hayatını, dünyanın güzelliğini isteyenlere, emeklerinin karşılığını tastamam veririz. Ve onlar dünyada aldatılmazlar” (Hud: 15). Bu ilâhî ahlak, inananlar için de en güzel örnektir. Buna göre kâfirin bile hakkı ödenmeli, kesinlikle yenmemelidir.

Ücret emeğe göre belirlenmeli ve eksiksiz ödenmelidir: “Herkesin emek sarfederek yerine getirdiği işlere göre dereceleri vardır. Bu, emeklerinin kendilerine tastamam ödenmesi içindir. Onlar zulme uğratılmazlar” (Ahkaf: 19). İşçi sıkışık durumda olup hakkı olan ücretten daha az miktarı kabul etse bile, işveren onun hakkını tam olarak ödemelidir. Şu geniş kapsamlı âyet bu konuyu da içine almaktadır: “İnsanların haklarını eksik vermeyin” (A’raf: 85).

Hak edilen ücret için minnet altında bırakmak yoktur: “Şunu iyi bilin ki, imân edip de güzel işler yapanlar için bitmez tükenmez, başa da kakılmaz ücretler vardır” (Fussilet: 8) âyeti de bu konuda örnek alınması gereken İlâhî ahlaka işaret eder.

Ücretler, en üst otorite tarafından güvence altına alınır: Kur’ân’da, otoritelerin en büyüğü Yüce Allah şöyle buyurur: “İçinizden hiçbir işçinin (amel işleyenin) –erkek olsun kadın olsun- emeğini zayı etmeyeceğim. Bundan şüpheleniz olmasın” (Kur’ân, 3/195). Hz. Peygamber de, bir devlet başkanı sıfatıyla şu talimatı vermiştir: “İşçinin ücretini henüz alın teri kurumadan veriniz” (İ. Canan, Kütub-i Sitte, XVII, 304). Bu talimatını, uhrevî bir yaptırımla da desteklemiştir: “Üç kimse vardır ki, Kıyâmet günü ben onun hasmıyım (düşmanıyım). Birisi de, bir işçiye çalıştırıp ücretini tam ve zamanında ödemeyendir” (İbn Hibban, XVI, 333).

Peygamberimiz, emeğe gösterilecek özenin faziletine ilişkin geçmiş milletlerden ibretli bir kıssa anlatıyor: Dağdan bir kayanın yuvarlanmasıyla bir mağarada kapanıp kalan üç kişi, en iyi amellerini vesile ederek Allah’a yalvarmaya karar verirler. Bunlardan biri şöyle niyaz eder: “Ya Rabbi, ben

üç işçi tutmuş, bunlardan ikisinin ücretini ödemiştin, üçüncüsü ücretini almadan bırakıp gitmişti. Onun hakkını işletip arttırdım, birçok malı oldu. Uzun bir zaman sonra bana gelip ücretini istedi. ‘Şu gördüğün deve, sığır, koyun ve hizmetçiler hep senin ücretinden hasıl oldu’ dedim. ‘Benimle alay etme’ dedi. ‘Seninle alay etmiyorum’ dedim ve durumu açıkladım. O da bütün malını alıp gitti. Rabbim! Bunu sırf Senin için yaptıysam bizi buradan kurtar” dedi. Duasının kabul olmasıyla mağarayı kapatan kaya yuvarlandı ve kurtuldular” (Buharî, İcâre 12).

İşveren işçisinden sorumludur: “Hepiniz çobansınız, hepiniz elinizin altındakinden sorumlusunuz” (Müslim, III, 1459). “Size hizmet edenler, sizin kardeşlerinizdir. Allah onları sizin idarenize emanet etmiştir” (Müslim, III, 1882). Bu sorumluluğu yerine getirmek ve emanete hıyanet etmemek, haklarını en az kendimizinki kadar düşünmekle olur.

İşçi gücüne göre çalıştırılır: Allah, her insana ancak gücünün yettiği kadar sorumluluk yükler (Kur’ân, 2/286). Hz. Peygamber de, işçiye, gücünün yetmeyeceği şeyin yüklenmemesini, böyle bir şey istenmişse ona yardım edilmesini emreder (Müslim, III, 1882). Bu yardım, ilave ücret şeklinde de anlaşılabilir. Buna göre, Meselâ günde 8 saat mesaiyle sözleşme yapılmış bir işçiye ilave süre için ayrıca ücret verilecektir. Yine, gençliğini bir iş yerinde bitiren işçi yaşlanınca veya hastalık sebebiyle verimsiz hale gelince onun işten çıkarılması yerine hafif işlerde çalıştırılması alimlerce tavsiye edilmiştir.

Çoluk çocuğunu rahatça geçindirecek kadar ücret, işçinin hakkıdır: Bu onun insanlık onurunun bir gereğidir. “Bizim işlerimizden birini yüklenen, evsiz ise ev, eşsiz ise eş, bineksiz ise binek edinsin” (Ahmed, Müsned, IV, 229) hadisi bu gerçeği açıkça ifade etmektedir. Bu, her işverenin, işçisine bunları temin etmek zorunda olduğu anlamında değilse de, ücreti bu zorunlu ihtiyaçlarına yetmeyen bir emekçiye devletin bu imkânları sağlaması gerektiğine delildir.

Devlet çalışanı korumak durumundadır: İslâm’da her vatandaşın geçimi, sakatlık, hastalık, felaket ve yaşlılık gibi çalışıp üretmeye engel durumlarda devlete ve topluma aittir. Hatta yeterli mal bırakmadan ölenin çoluk çocuğuna bakmak da devletin görevidir.

Peygamberimizin bir devlet başkanı olarak söylediği şu sözler bu gerçeğin ifadesidir: “Mal bırakanın malı, mirasçılara verilsin. Malı

olmayıp güçsüz, aciz çoluk çocuk bırakanın ise bu bıraktıklarını bana getirin. Onlara ben bakacak, onları ben koruyacağım” (Müslim, II, 592).

Peygamberimizin ifadesiyle, “İnsan nefsinin kendisi üzerinde hakkı vardır. Bedenin hakkı vardır. Eşinin hakkı vardır. Gözünün hakkı vardır vs.” (Buhârî, II, 698). Buna göre işçiye istirahat, ibadet, kocalık, babalık, analık gibi görevlerini yerine getirebilme imkânı sağlayacak şartlar oluşturulmalıdır.

İşçi gayr-ı müslim ise, dinince tatil sayılan günlerde tatil yapması otomatik olarak sözleşmeye dahildir. Müslüman işçiler için de cuma ve bayram tatilleri buna kıyasen alimlerce kabul edilmiştir.

İslâm’da, mal ve servet sahipleri, işletemedikleri mal varlıklarını, ehil kimselere vererek işletmeye ve böylece işsizliği önlemeye teşvik edilmişlerdir: Müzaraa (ziraî orakçılık), mudarabe (sermaye-emek arasında kâr zarar ortaklığı) vs. akitleri bunun uygulama örnekleridir.

Şu durumlarda işçi, iş sözleşmesini tek taraflı olarak feshedebilir: a) Hayati tehlike arz eden işlerde çalıştırılmak istendiği, b) Hastalık, c) İşverenin, şartlardan birine uymaması, d) Darda kaldığı için ucuza anlaşılmış olması.

Kasıtlı kusuru olmadan elinde mal zayi olan işçi bunu ödemez. İşveren tarafından bu şart koşulmaya kalkılırsa akit geçersiz olur.

Tüm bunlara karşılık işçi de, a) Peygamberimizin, “Allah işçinin yaptığı şeyi güzel yapmasını ister” (Beyhakî, Şuabü’l-İmân, IV,335); “Allah, bir işi yapanınızın o işi özenerek yerine getirmesini ister” (Ebu Ya’lâ, Müsned, VII, 349) prensiplerine uyarak yaptığı işi baştan savma ve gelişi güzel yapmayacak. b) İş ve görev başında iyi niyet gösterecek. c) İş ve görevi emanet kabul edecek ve emanete hıyanet etmeyecek. d) İşverenin kazancına göz dikmeyecek. e) İş yerini ve malzemeyi kendi malı gibi kabul edip koruyacak. f) İşverenin başarısına aktif olarak yardımcı olacaktır.

SONUÇ

İslam toplumu, Müslüman ve gayr-i Müslim fertlerden oluşur. Hz. Peygamber devrinden itibaren tâ günümüze kadar kurulmuş tüm Müslüman devletlerde pek çok din ve ırka mensup gayr-i Müslim unsurlar da bulunagelmıştır. Öte yandan, söz konusu toplum ya işçidir, ya iş veren, ya âmirdir veya memur. Makalemizde İslâm'ın, Müslüman bir toplumda her kesim arasında iç barışı nasıl temin etmeye çalıştığını örneklerle açıklamaya çalıştık. Gerek, hem inanç hem de mensubiyet olarak Müslüman olan bireyler arasında, gerek Müslüman bir devletin yönetiminde yaşayan gayr-i Müslim azınlıklara muamelede, gerekse herkesin alın teri ve emeğini değerlendirip hakkını eksiksiz vermede duyarlılık göstererek iç bünyede barış, güven ve huzuru nasıl temin ettiğini öz olarak izah ettik. Deniz damladan nümunedir. Işık güneşten haber verir. Küçük bir sızıntı büyük bir menbain işaretidir. Bu kısa makalemiz de, konuya dair bir damla, bir parıltı ve küçük bir sızıntı kabilindendir. Konu tüm derinlik ve genişliğiyle araştırmacıların himmet ve gayretlerini beklemektedir. (İslam ve Barış konusunda geniş bilgi için bakınız: Doç. Dr. Abdulaziz Hatip, “İslam Şiddete Ne Der?”, Sebat Yayınları, İstanbul 2006).