

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 09 APREL (NİSAN) 2008

TARİXİLİK MƏFHUMU MƏZMUNUNDA NƏSSİ* ANLAMA MƏSƏLƏSİ

*Dr. Mübariz CAMALOV**

Mətn bir lüğəvi ünsiyyət vasitəsidir. Dialoqdan fərqli olaraq mətnin təşəkkülündə mətni yazan öz məqsədinin qarşıdakı insan tərəfindən anlaşılib anlaşılmadığını görə bilmir. Buna görə də ünsiyyətin müvəffəqiyyəti baxımından mətn dialoqdan daha çox problemlidir¹. Belə problemləri aradan qaldırmaq üçün tarix boyunca müxtəlif metodlar inkişaf etdirilmişdir. Bu sahədə müsəlmanların özünəməxsus metodları olduğunu söyləmək və isbat etmək heç də çətin deyildir. Buna baxmayaraq məqalənin mövzusu bu deyil. Bu məqalə Quran və Sünnə mətnlərinin doğru anlaşılmasına dairdir.

Mətni anlama deyiləndə ağla İslam elmlərindən fiqh və təfsir gəlir. Təfsirin bir anlama elmi olmadığını göstərmək üçün bir iqtibas yetərli ola bilər:

“Əgər ‘anlama’ deyiləndə nəzərdə tutulan, ümumi mənada, nəslərin (ayələrin) sistemli bir bütünlük içində anlaşılması isə, klassik terminologiyada təfsirin bu mənada bir anlama işi olduğunu, təfsir üsulunun da bu anlamanın bir metodu olduğunu söyləmək çox çətin görünür. Bu təsbitin yanlış olduğunu isbat edəcək bir dəlil gətirməyin çətinliyinin əksinə, bunu təsdiqləyəcək dəlil gətirmək asandır. Ən bəsit dəlil, sırf bir təfsirçi tərəfindən digər klassik elmlərin sistem, məntiq və terminologiyasından istifadə etmədən yazmış olduğu sistemli bir təfsirin olmamasıdır. Əlimizdə olan bütün təfsir kitabları, əksəriyyətlə, ilk dövrlərdə ayələrin mənaları

* Nəss Quran və Sünnə mətni deməkdir. Bu məqalədə xüsusilə Quran mətni haqqında danışılır.

* BDU İlahiyyat fakültəsi İslam elmləri kafedrasının müəllimi.

¹ Özsoy Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s., 57.

haqqında deyilənlərin toplanması yaxud da kəlam, fiqh, təsəvvüf, dilçilik kimi bəzi elm sahələrinin məhsulu olan biliklərin nümayişindən ibarətdir”².

Klassik dövrdə bugünkü mənada bir elmlər təsnifatının sərhədlərinin qalın olmadığı həqiqətinin bu təsbitə təsirini bir kənara qoyaraq, yuxarıda deyilənlərlə həmfikir olmaq mümkündür.

Fiqh üsuluna gəlincə, bu elmin şəri nəslərin mənaları ilə fərdin hərəkətlərinin vəsfı, yəni hökm arasındakı münasibəti qurması yaxud yenidən qurması və ya əvvəlcədən qurulmuş olan mənanın izah edilməsi baxımından bir anlama elmi olduğunu söyləmək mümkündür. Burada, istinbat deyə biləcəyimiz bu prosesin birinci mərhələsi olan nəssin mənalara dəlalətinin ölçüləri haqqında tarixilik məfhumu ilə əlaqədar olaraq bəzi təhlillər edəcəyik.

Anlama nə üçün bir problemdir?

Mənanın sözlərlə yaxın əlaqəsi var. Məna əsas etibarilə sözlərə yüklənmişdir. Ancaq mənanın bütünü sadəcə sözlərlə məhdudlaşdırılmaz və məna sadəcə sözlərdən anlaşılmaz. Xüsusilə dialoq zəminində danışanın, dinləyənin, dialoq məkan və zamanının bütün şərtləri və bunların bir-biri ilə münasibəti mənaya təsir göstərir və onu formaya salır. Beləliklə məna, ünsiyyət zəminində ortaya çıxan bir bütündür. Bu bütünün dinləyən tərəfindən mənimsənilməsi isə anlamadır.

Danışanın söz, niyyət və meyllərindəki mənanın axtarılıb ortaya çıxarılması olan anlama dinləyənin xəyal gücünə deyil, anlamanın ölçülərinə tabe olmalıdır; obyektivlik bunu tələb edir. Dinləyənlərin yaxud da söhbət mətindən gedirsə, oxuyanların eyni mənanı anlaması ölçülərin qəti və açıq olduğuna və ya ən azından bir anlam probleminin olmadığına dəlalət edir. Fərqli və hətta zidd mənaların anlaşıldığı bir ünsiyyət şəraitində isə anlama probleminin varlığı isbat olunmuş qəbul edilir³.

Danışanla dinləyənin birgə olduğu dialoq zəminində anlama daha açıq və qətidir. Anlaşılmayan yaxud yanlış anlaşılan mənalar yenidən danışılar və ya təshih edilir. Dialoqun bitdiyi və tərəflərin bir-birindən ayrıldığı andan

² Apaydın Yunus, *Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi*, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, № 1, 2003, s., 9-10.

³ Cündioğlu Dücane, *Anlamanın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul, s., 23.

etibarən anlaşılmayan yaxud yanlış anlaşılan mənaların təshihi mümkün olmaqla yanaşı çətinidir. Həmin dialoqun hər hansı bir səbəblə yenidən ələ alınması zamanı dialoq şəraitinin də yenidən zehində canlandırılması zərurəti oraya çıxar.

Mətnin anlaşılmasında isə həmin mətnin təşəkkül şərtlərinin zəruriliyi daha açıqdır. Təşəkkül şəraitindən təcrid edilmiş bir mətnin doğru anlaşılması çox çətin, bəzən də imkansız ola bilər, yaxud tamamilən zidd mənalar başa düşülər.

Mətnin xüsusiyyətləri

Tarixilik

Terminlər lüğətində tarixiliyin dörd mənası olduğu bildirilir.

Birinci məna: Tarixi olanın varlıq forması

İkinci məna: Zamana bağlılıq, gəlib keçicilik

Üçüncü məna: Tarixi şərtlilik, tarixə bağlı olma

Dördüncü məna: Bir şeyin həqiqətən tarixi olaraq var olması faktı⁴.

Mətnlərin anlaşılmasında bir fakt olaraq nəzərə alınması lazım olan tarixilik əsasən üçüncü mənanı ifadə edir.

Bir məfhum olaraq tarixilik bizim mədəniyyətimizə kənardan daxil olmuşdur. İsanın məsihiliyini isbat etmək üçün Kilsə müqəddəs mətnləri dogmatik yozumlamışdır. Bu da tarixdən yəni müəyyən mənada həqiqətdən uzaq bir din anlayışına gətirib çıxarmışdır. Kartezyan düşüncənin teologiya sahəsinə girməsiylə birlikdə müqəddəs mətnlərdə yazılanlar hesaba çəkilməyə başlandı və beləcə müqəddəs kitabların tarixlə olan münasibəti üzərində duruldu⁵.

Bir metod olaraq tarixilik İslam dünyasına heç vaxt yad olmamışdır. Başlanğıcdan etibarən Quran bir çox ayədə həzrət Məhəmmədin bir bəşər olduğunu müxtəlif məzmunlarda vurğulamışdır. Sonrakı dövrlərdə Siyər, Məğazi, Hədis, kimi elmlər, əsbabı-nüzul, səbəbi-vürud, nəsx və bənzəri çox saylı məfhumlar tarixiliyin gerçəkliyini göstərən faktlardır⁶.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefə Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 988, 171.

⁵ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'anı Anlamada Tarihsellik Sorunu*, Bursa, 2005, 21.

⁶ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'anı Anlamada Tarihsellik Sorunu*, 22-23.

Quran mətninin tarixiliyi deyiləndə Quranın tarixin müəyyən bir dövründə, müəyyən şərtlər mühitində nazil olması, yəni məzmunun təşəkkülündə və müəyyən hökmlərinin bağlayıcılıq dərəcəsində dövrün şərtlərinin təsiri nəzərdə tutulur. Bunun anlaşılması üçün Quranın məzmunundan bəzi məsələlərə diqqət yetirmək kifayətdir.

Quranın nazil olmasından əvvəlki dövr cahiliyyə dövrü adlanır. Bu dövrə aid bəzi hüquqi və iqtisadi məsələlərin olduğu kimi qorunduğu məlumdur. Evlilik maneələri, müdərəbə, şirkət kimi ortaqlıq müqavilələri, mirasa dair bəzi məsələlər bəzi kiçik dəyişikliklərlə qəbul edilmişdir.

Quranın ilk nazil olmağa başladığı şəhər olan Məkkədə xristiyan və yəhudilərin yaşadığına dair qəti dəlillər olmasa da bu şəhərdə tövhid anlayışının varlığı və buna bağlı olaraq hənif din fikrinin mövcud olduğunu söyləmək mümkündür. Quranın böyük bir qismini təşkil edən ayələrin Mədinədə nazil olduğu və bu şəhərdə çox sayda xristiyan və yəhudinin yaşadığı məlumdur. Bu faktlar Quranda əhli-kitabla bağlı çox saylı ayənin yer almasının səbəbidir.

Məkkə əhalisi bütpərəst idi. Tarix boyunca Allahın evi sayılan Kəbə bütələrlə doldurulmuşdu. Bu fakt Quranda şirkə qarşı ciddi tədbirlərin alınmasına səbəb olmuşdur. Dinin əsasını təşkil edən inanc mövzularında şirkə düşülməməsi üçün diqqətli olmaq davamlı olaraq diqqət mərkəzində tutulmuşdur.

Bu misalları spirtli içki, qız uşaqlarının diri-diri bastırılması, zina kimi dövrün ciddi problemləri olan çox saylı xüsusi misallarla və Peyğəmbərdən soruşulan bir çox sualın cavabının vəhy yolu ilə cavablandırılması misalları ilə davam etdirmək mümkündür. Bütün bunlar Quranın zaman və məkandan ayrı mücərrəd qaydaları olan, mücərrəd hadisələrdən bəhs edən və mücərrəd problemlərə həll yolu göstərən bir kitab olmadığını, əksinə sözü gedən dövrün içində varlıq tapan bir *kitab* olduğunu göstərir.

Ümumbəşərlik

Ümumbəşərlik məfhumu zaman və məkan baxımından hər şeyi əhatə edən deməkdir. Quranın ümumbəşərliyi deyiləndə Quran hökmlərinin bütün dövrlərdə, dünyanın harasında yaşayırsa yaşasın bütün insanlara aid olması və eyni zamanda bütün zaman və məkanlarda tətbiq olunmasının mümkündür. nəzərdə tutulur.

Ümumbəşərlik Quranın ən mühüm xüsusiyyətlərindən biridir. Quranın son ilahi kitab olması bunun ən açıq dəlilidir. Çünki son ilahi kitabın bütün bəşərə xitab etməsi və bütün dövrlərdə öz aktual mesajını verməsi zəruridir. Quranın ümumbəşərliyini eyni zamanda Quranın bir çox ayəsində də görmək olar. Burada bu ayələri müəyyən bir təsnif içində vermək uyğundur.

Ümumi xitab. Quranda “Ey insanlar!” deyər başlayan çox sayda ayə vardır⁷. Xüsusilə Nisa surəsinin 174-cü ayəsi kimi ayələr Quranın ümumbəşər olduğuna açıq dəlildir. Bu ayədə belə deyilir: “Ey insanlar! (Bu Məhəmməd) sizə Rəbbiniz tərəfindən dəlil gəlmişdir. Biz sizə aydın bir nur (Quran) endirdik”. Yaxud Əraf surəsinin 158-ci ayəsi: “(Ya Rəsulum) De: “Ey insanlar! Mən Allahın sizin hamınıza göndərilmiş peyğəmbəriyəm...” Yenə Ənbiya surəsi 108-ci ayədə “Səni də aləmlərə ancaq bir rəhmət olaraq göndərdik”. Başqa bir ayə (Səbə, 34/28): “Biz səni bütün insanlara müjdə verən və qorxudan bir peyğəmbər olaraq göndərdik”. Saylarını artırmaq mümkün olan bu ayələr Quran mətninin müəyyən bir qrupa yaxud millətə deyil bütün insanlığa xitab etdiyini göstərir.

Ümumi prinsiplər. Quranın ümumbəşər olduğunu göstərən başqa bir dəlil Qurandakı ümumi prinsiplərdir. Ümumi prinsiplər zaman və məkan baxımından xüsusi hökmlərdən fərqli olaraq daha əhatəlidir. Çünki ümumi prinsiplərin fərqli şəraitlərdə tətbiq olunması çətinlik yaratmaz. Məsələn, Quranda şura prinsipi əmr olunmuşdur⁸. Ancaq şuranın forması müxtəlif dövrlərə uyğun olaraq yenidən nizamlanması üçün insanların öhdəsinə buraxılmışdır. Yaxud ədalət prinsipi. Ədalətli hökm vermək Quranın əmrlərindən biridir⁹. Ancaq ədaləti yerinə gətirmək üçün hansı metoddan istifadə edilməsi sabit hökmlərlə bildirilməmiş, bu insanların ixtiyarına buraxılmışdır.

Nümunə izah. Quranda müəyyən tarixi hadisə yaxud şəxsiyyətlər haqqında məlumatlar verilmişdir. Bunlar tarix kitablarındakı kimi təfəsilatlı deyil, daha çox nümunə göstərilmək üçün izah edilir. Çünki bu hadisə və şəxsiyyətlər, başqa bir sözlə qissələr dərin kökləri ilə araşdırılmaq yerinə onlara bağlı olaraq ədalət, haqq, doğruluq vs. kimi müsbət keyfiyyətlər ya da

⁷ Bəqərə, 2/21, 168; Nisa, 4/1, 133, 170, 174; Həc, 22/1, 5, 73 vs.

⁸ Şura, 42/38; Al-i İmran, 3/159.

⁹ Nisa, 4/58; Məidə, 5/49.

haqsızlıq, zülüm vs. kimi mənfi keyfiyyətlərə diqqət çəkilməkdədir. Quranın bu və ya digər qissəni nəql etmədəki məqsədi, Quranın əsas qayəsi olan insanlığı hidayətə erdirmək hədəfinə bağlı olaraq ümumbəşər dəyərləri izah etməkdir. Bunun üçün də qissənin tarixi təfəsilatı yerinə qissədə haqqında danışılan cəmiyyətin yaxud topluluğun əxlaqi, mənəvi ya da hüquqi baxımdan geriləməsinin səbəbləri üzərində durulur. Bunun kimi qissələr nəql olunduqdan sonra isə qeyd olunan laqeydliliklərin bənzər istənməyən nəticələrə gətirib çıxaracağı bildirilməkdə və bundan insanların dərs çıxarmaları öyüdlənməkdədir.

Misal və nümunələr vasitəsi ilə məramı izah etmə tərzini olan bu metod eyni zamanda Quran mətninin ümumbəşərliyinə dəlildir. Bu məsələni misallara izah edək: Həzrət Musa ilə Firon arasında cərəyan edən hadisə özünəməxsus tarixi bir hadisə olmaqla yanaşı ümumbəşər mesajlar daşıyan bir modeldir.

İlahi murad

Deməklə demək istəmək bir-birindən fərqlidir. Bunlardan birincisi sırf dil müstəvisini, ikincisi isə söz sahibinin qəsdini bildirir. Sözün sırf dil müstəvisinə uyğun olaraq ifadə etdiyi məna ilə söz sahibinin qəsd etdiyi məna hər zaman üst-üstə düşməyə bilər. Söz sahibinin qəsdini sırf dil müstəvisinə uyğun olan mənadan müstəqil olmamaqla yanaşı, bəzən söz sahibinin qəsdini sırf dil müstəvisinə uyğun olan mənəni aşar. Belə olan halda danışanın qəsdini ya da muraddan danışmaq olar. Qəsd isə mənadan daha mühümdür; xitab qəsdini çatdırmaq üçündür. Danışanın qəsdini doğru anlamağın yolu da bu ikisi arasındakı münasibətin doğru qurulmasından keçər. Əksi təqdirdə danışanın qəsdini eşidənin mənəni özlüyündə qurmasına tərk edilmiş olar.

Quranın bir çox ayəsində bu məsələ özünü bir problem kimi göstərir. Fiqh üsulu elmində əhəmiyyətli yer verilən məcaz, kinayə, iqtizanın dəlaləti kimi dəlalət növləri bu problemin qarşısını almaq üçün qoyulmuş metodlardır.

İlahi murad, əgər belə demək mümkünsə Allahın “demək istədikləri”ni ifadə edir. Bundan məqsəd Allahın qəsdinin kəlamını aşdığdır. Yəni sırf dil müstəvisini ifadə edən kəlam, əsl hədəf olan qəsdin daşıyıcısı olmaqla yanaşı Allahın qəsdini (məqasiduş-şəriə) kəlamdan daha əhəmiyyətlidir. Sırf kəlama

bağlı qalaraq mənanı dil müstəvisində axtarmaq Quranı hərfi mənaya həbs edər. Bu isə Quranın əsl ümumbəşər mesajının kölgələnməsidir.

Bunu bir misalla belə izah etmək olar: Quranın ictimai islahatlarından biri də çox-arvadlılıqdır. Bu məsələ Nisa surəsinin 3-cü ayəsində belə izah edilir:

Əgər yetim qızlarla (evlənəcəyiniz təqdirdə) ədalətlə rəftar edəcəyinizdən qorxarsınızsa, o zaman sizə halal olan başqa qadınlardan iki, üç və dörd nəfərlə nigah bağlayın! Əgər onlarla ədalətlə dolanmağa əmin deyilsinizsə, o halda təkə bir nəfər qadın və ya sahib olduğunuz kənizlə evlənin (yaxud kifayətlənin). Bu, ədalətli olmağa daha yaxındır.

Bu ayədəki əsl qəsdı doğru analaya bilmək üçün başqa ayələrə də müraciət etmək lazımdır. Bu ayənin əvvəlindəki ayədə insanlara “yetimlərin mallarının özlərinə verilməsi və onların mallarının öz mallarına qarışdırılaraq yeyilməməsi” əmr edilir. Bu hal, o dövrün cəmiyyətində yetimlərin haqlarının tapdandığını göstərir. Hətta Məkkə dövrünə aid ayələrdə də bu ictimai problemə işarə edilmişdi: “Yetimin malına xeyirxah məqsəd istisna olmaqla, həddi-bülüğa çatana qədər yaxın düşməyin”¹⁰. Daha sonra isə bu məsələ haqqında daha ciddi tədbirlər alındı: “Həqiqətən, yetimlərin mallarını haqsızlıqla yeyənlərin yedikləri qarınlarında oda çeviriləcək və onlar alovlu Cəhənnəmə girəcəklər”¹¹. O zaman, həm yuxarıda qeyd edilən Nisa surəsi 3-cü ayəsinin öncəsi həm də digər işarə olunan ayələr çox-arvadlılıq haqqındakı icazənin yetimlər haqqında olduğunu göstərir. Sonrakı dövrlərdə bu ayə əsl mənasından çıxarılaraq ümumiləşdirilərək bütün qadınlara şamil edilmişdir¹².

Doğru anlamanın ölçüləri

Quranı doğru anlamanın ölçüləri bir məqalənin mühtəvasına sığmayacaq dərəcədə geniş və təfsilatlıdır. Burada təhlil etməyə çalışacağımız cəhət tarixilik məfhumuna bağlı olaraq Quranın doğru anlaşılmasının imkanı olacaqdır. Bundan məqsəd tarixiliyin Quranın anlaşılmasında nə kimi mövqeyə sahib olduğudur.

¹⁰ Ənam, 6/152.

¹¹ Nisa, 4/10.

¹² Çiftçi Adil, *Fazlur Rahman ilə İslamı Yenidən Düşünmək*, Ankara 2001, s. 266-267.

Məna və kontekst

Quran mətn olmazdan əvvəl bir xitabdır. Xitabdakı məna, mətndəkindən fərqli olaraq sadəcə dillə məhdudlaşmaz; burada dil ünsürü xaricində mövcud olan və xitabın daşdığı mənanın təşəkkülündə və çatdırılmasında mühüm rol oynayır. Buna *kontekst* deyilir. Konteksti bilən və hətta kontekstin bir parçası olan eşidən mənanı tam olaraq anladığı halda, bu şərtlərə sahib olmayan oxucu mənanı ya əksik ya da yanlış anlar yaxud anlaya bilməz. Vəhyin ilk dinləyicilərinin bir anlama problemi yaşamamalarının səbəbi budur. Çünki onlar vəhyin gəliş səbəbi, yeri, şərtləri, bağlı olduğu hadisə yaxud şəxsləri bildirilər, hətta bəzən bütün bunların iştirakçısı belə olurdular. Bu ilk dinləyicilər xaricindəki oxucuların mənanı tam və doğru anlaya bilmələri üçün mətnlə birlikdə bu konteksti də bilmələri və bununla birlikdə mətnə müraciət etmələri lazımdır. Bir kontekstdə varlıq tapan mənanın o kontekst xaricində ilk halını qoruya bilməməsi, hələ aradan yüz illər keçdikdən sonra qaçınılmazdır.

Bilindiyi kimi, aralarında bir bənzərlik olmasına baxmayaraq kontekst əsbab-ı nüzuldan daha geniş mənalıdır. Bir ayənin nazil olmasına səbəb olan hadisə mənasındakı əsbab-ı nüzul bir hadisə ilə bağlı olduğu halda, kontekst o hadisə ilə yanaşı başqa faktorları da əhatə edir. Bu faktorlar ümumi olaraq Peyğəmbər və cəmiyyəti ilə Quranın nazil olması arasındakı yaxın münasibətlərin bütünüdür. Quranın, nazil olduğu mühitlə yaxın münasibətinin olması onun ümumbəşərliyinə xələl gətirməz. Çünki Quranın tarixi hadisələrə yaxud bağlı olduğu faktorlara işarə etməsi onun üslubudur; vəhyin əsas məzmunu insanlara çatdırılarkən dövrün mühüm hadisələri izah vasitəsi kimi seçilir. Bu hadisələr vasitə olmaqdan çıxarılaraq hədəf kimi qəbul edilərsə o zaman Quran mənfi mənada tarixi bir kitab olmağa məruz qalar. Misal olaraq Ali-İmran surəsinin 188-ci ayəsini göstərmək olar. Bu ayədə belə deyilir: “(Ya Rəsulum!) Etdikləri əmələ görə sevinən və görmədikləri işlərə görə tərif olunmağı sevən kimsələrin əzabdan xilas olacaqlarını güman etmə. Onları şiddətli bir əzab gözləyir!”. Bu ayəni oxuyan ancaq nazil olma səbəbini bilməyən Mərvan ibn Hakim ayədəki əzabın möminlərə aid olduğunu sanmış və İbn Abbasa bir adam göndərərək bu əzabdan qurtulmağın çox çətin olacağını bildirmişdir. İbn Abbas ayənin nüzul səbəbini qeyd edərək belə bir izah vermişdir: “Peyğəmbər Yəhudiləri çağırıb onlardan bildikləri bir şey haqqında soruşmuşdu. Onlar isə

bildiklərini gizləmiş və yanlış bir məlumat vermişlər. Beləcə onlardan soruşulanı gizlədikləri halda Peyğəmbərə yaxşılıq etdiklərini göstərməyə çalışmış və gizlədikləri məlumatdan ötrü qazanc əldə etdiklərini sanmışlar”. Göründüyü kimi bu hadisə ayənin daha doğru anlaşılmasına səbəb olmuşdur. Əksi təqdirdə bu ayədən tam zidd olan bir məna başa düşülərdi.

Bütünlük

Bütünlük Quranın əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Quranın bütünlüyü iki mənanı ifadə edir: birincisi, Qurana aid xüsusiyyətlərin bütünlük içində ələ alınması; ikincisi isə Quran mətninin bütünlük içərisində dəyərləndirilməsidir.

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi Quranın bir çox xüsusiyyəti var. Bu xüsusiyyətlər bir-birinin tamamlayıcısıdır. Məsələn Quran eyni zamanda həm tarixi bir kitabdır, həm də ümumbəşərdir; yəni həm tarixin müəyyən bir dövründə nazil olması baxımından, həm də üzərində o tarixin izlərini daşması baxımından tarixidir, bəşəriyyət yaşadığı müddətcə varlığını qoruya biləcək olması və bütün bəşəriyyətin ehtiyaclarına cavab verə bilməsi baxımından da ümumbəşərdir. Bu xüsusiyyətlərdən hər hansı biri gözardı edilərsə Quran tam mənasıyla anlaşılmaz.

Quran mətninin bütünlüyü həm Quranın doğru anlaşılması, həm də buna bağlı olaraq əsas məqsəd olan İslam dininin anlaşılması məsələsində çox həlledici əhəmiyyətə sahibdir. Çünki, Quranın ən yaxşı izahı yenə Qurandadır; bir ayənin xülasə olaraq qeyd etdiyi bir məsələnin başqa bir ayədə təfsilatına rastlamaq mümkündür. Müfəssirlə buna Quranın Quranla təfsiri deyirlər. Anlaşılmasında çətinlik çəkilən bir ayənin araşdırılmasına da ilk olaraq bu metodla başlanar, daha sonra əsər və rəy kimi yollara müraciət edilir.

Quranın surə, ayə, kəlmə kimi parçalarına müstəqil baxıldığı zaman bunların tək başına çox da mənalı ola bilməyəcəyi görülür. Bunlar arasında məna baxımından güclü bir bütünlük vardır. Quranın özünü “ən gözəl söz”¹³ olaraq adlandırması bu baxımdan çox əhəmiyyətlidir. Yəni Quran böyük bir söz yaxud cümlə ya da bir nitq kimidir; onun hərfləri, sözləri və kəlmələri ayrılıqda bir məna ifadə etməz. Məsələn, Allahın diləməsini (məşit) Qurana

¹³ Zümər, 39/23.

görə araşdırarkən, əlaqədar ayələrlə birlikdə Onun yaratması, qüdrəti, ədaləti, hikməti, insanın məsuliyyəti, iradəsi kimi məsələlərdən danışan ayələri də nəzərə almaq lazımdır. Əksi təqdirdə qədər məsələsi haqqında çox radikal nəticələr əldə edilər ki bu da Quranın məsələyə dair həqiqi münasibətinin anlaşılmadığı mənasına gələr.¹⁴

Resume

Koran is a very important source of Islam. Scholars try to put rules for understand Koran during history. In this article we try to research some features of Koran front of historicity and effect of that features to understand Koran. Koran has many features; we emphasize here *historicity* and *universality*. This features must be commented together. For criterion of understanding we consider two concept: *meaning and context* and *wholeness*. This two approach provides chance to understand Koran according to its features *historicity* and *universality*.

Резюме

Коран является основным источником Ислама. Ученые в течении всей истории, работали над созданием правил методологии комментирования Корана. В этой статье мы исследовали понятие историчности некоторых коранических особенностей и их влияние на понимание Корана. Коран обладает многими характерными чертами; тема нашей статьи это- *историчность* и *универсальность*. Коран должен комментироваться в свете этих особенностей. Существуют две концепции, которые являются основными критериями в правильном понимании Корана: *смысл, контекст* и *целостность*. Эти две понятия можно принять, как принципов обеспечивающих правильное понимание Корана.

¹⁴ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'anın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994, s. 294-296.

ƏDƏBİYYAT

- Akarsu Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1988.
- Apaydın Yunus, Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, № 1, 2003.
- Cündioğlu Dücan, *Anlam'ın Tarihi*, İstanbul, 2005.
- Cündioğlu Dücan, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul.
- Cündioğlu Dücan, *Kur'an ve Dile Dair*, İstanbul, 2005.
- Çiftçi Adil, *Fazlur Rahman ilə İslamı Yenidən Düşünmək*, Ankara 2001.
- Fazlur Rahman, *İslam*, tərc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 2000.
- Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereler), Bursa 2005.
- Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'anı Anlamada Tarihsellik Sorunu*, Bursa, 2005.
- Özsoy Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Serinsu Ahmet Nedim, *Kur'anın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, İstanbul 1994.
- Soysaldı Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara, 2001.

QURANİ-KƏRİM VƏ SÜNNƏ İŞIĞINDA İSLAM HƏRBİ HÜQUQUNUN İNSANA VERDİYİ DƏYƏR (TERRORİZM İFTİRASI ÜZƏRİNƏ)

Dr. Elşad MAHMUDOV*

İlahiyyat Elmləri Namizədi

Qloballaşan dünyada çox böyük sürətlə baş verən siyasi, ictimai, iqtisadi və mədəni dəyişikliklər, müxtəlif azadlıq hərəkatları, meydana gələn müharibələr, törədilən terror hadisələri eyni zamanda yeni məfhumların ortaya çıxmasına da zəmin hazırlayır. Bu məfhumlar arasında xüsusilə 2001-ci il 11 Sentyabr terror hadisələrindən sonra dünya gündəmindən düşməyən və böyük təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, barış, sülh və rəhmət dini olan İslama aid edilən və belə desək daha doğru olar ki, İslamla yanaşı adı çəkilməsi heç cür uyğun olmayan terrorizm məfhumu gəlir. Yenə təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, uzun illərdir bu məfhum ətrafında aparılan yalnız təbliğatlar nəticəsində dünya əhalisinin əksəriyyətini təşkil edən müsəlmanlar, onların dinləri və müqəddəs dəyərləri təhqir edilir və edilməkdədir. Müsəlmanların müqəddəs kitabı Qurani-Kərim və bu kitabın bəzi ayələri xüsusilə Qərb dünyasında və mətbuatında bəzi insanlar tərəfindən yalnız dəyərləndirilərək terrorizmin bir qaynağı olaraq görülür, İslam Peyğəmbəri isə bu fəaliyyətləri həyata keçirən bir şəxs kimi qələmə verilir, dünya müsəlmanları bu fonda tanınırlar, nəticə etibarilə bu məsələlər ətrafında çox ciddi qalmaqallar, narazılıqlar və narahatlıqlar meydana gəlir. Bu hadisələr istər-istəməz dini və dünyəvi baxımdan cihad, hərbi, müharibə, döyüş, qətl, bu məsələlərlə bağlı prinsiplər, mədəniyyətlər arasındakı toqquşma və ya dinlərarası dialoqlar kimi məsələləri də aktuallaşdırır. Lakin onu da demək lazımdır ki, yuxarıda qeyd edilən məsələlər hər zaman intellektual səviyyədə müzakirə edilmir, insanların inanc dəyərlərinə toxunduğu və mənəvi-hissi dünyaları ilə bilavasitə əlaqədar olduğu üçün bu

* BDU. İlahiyyat Fakültəsi İslam Elmləri Kafedrasının müəllimi.

kimi məsələlərə reaksiyalar bəzən sərt olur və hətta şiddətli hadisələrə belə səbəb olur ki, bu da ardı-arxası kəsilməyən mübahisələrə, yeni ittihamlara, radikal qərarlara, qarşılıqlı anlaşmazlıqlara, ciddi münaqişələrə və s. gətirib çıxarır. Biz bu məqaləmizdə müsəlmanların müqəddəs dəyərlərini təhqir edən bu və buna bənzər fikir və düşüncələrin məqsədini, hədəfini, arxa planını, səbəb və nəticələrini deyil, terrorizm kimi irqindən, fikrindən, dinindən, millətindən, yaşından və düşüncəsindən asılı olmayaraq hər bir canlıyı məhv etmək kimi neqativ bir hadisənin İslamla heç bir əlaqəsinin olmadığını, humanizmin zirvə nöqtəsini özündə əks etdirən İslam dininin insan həyatına verdiyi dəyəri, insan tələfatının qarşısının alınmasında ən kritik zaman olan hərbi zamanı belə hər hansı bir canlıyı qorumaq üçün yürütdüyü siyasəti, xüsusilə də bu mənada yersiz tənqid və təhqirlərə məruz qalan Muhəmməd Peyğəmbərin hərbi siyasəti üzərində bir elmi məqalənin imkanları daxilində durmağa çalışacağıq.

Əvvəlcə onu qeyd etmək lazımdır ki, İslam kəlməsinin mənaları arasında sülh, əminəmənlıq, bəriş kimi müharibəyə, hərbi və bu mənada insan tələfatına ziddiyyət təşkil edən sözlər də yer alır. Buna görə də İslam dini həm kəlmə mənası həm də gətirdiyi ümumi prinsiplər baxımından sülh və bəriş dini olaraq bilinir. İslamın müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərim sülh və bəriş əsas prinsip olaraq qəbul edir və bir çox ayəsində insanları sülhə, bərişə, əminəmənlığa dəvət edir.¹ Yenə Qurani-Kərimdə Allahın xəlifəsi, canişini olaraq yaradılan insanın² yer üzərində ən ali və uca varlıq olduğu,³ bu varlığın can toxunulmazlığı nəzərə çatdırılır və onun haqsız yerə öldürülməsi qadağan edilir və böyük bir günah olaraq dəyərləndirilir.⁴ Allah Təala Qurani-Kərimdə insan oğlunun canını, bədənini, ona verilən həyatı toxunulmaz elan edir və bir cana qıymağı haram buyuraraq hər hansı bir insanın öldürülməsini bütün insanların, bəşəriyyətin məhv edilməsi, bir insanın ehyə edilməsini, dirildilməsini isə bütün insanlığın dirildilməsi

¹ əl-Bəqərə, 2 / 208; əl-Ənfal, 8 / 61; əl-Casiyə, 45 / 14; əl-Hucurat, 49 / 9; əl-Mumtəhinə, 60 / 7.

² əl-Bəqərə, 2 / 30.

³ ət-Tin 95 / 4.

⁴ əl-İsra, 17 / 33; İslam Peyğəmbərinin eyni mənada söylədiyi hədisi üçün baxın: Buxari, "Vəsaya", 23; "Tibb", 48; "Hüdud", 44; Müslim, "İman", 144; Əbu Davud, "Vəsaya", 10.

olaraq qələmə verir.⁵ Burada xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, Allah Təala yaradıcı sifətilə insandan, ona verilən dəyərdən və onun canına qəsd edilməməsindən bəhs edərkən inanan, inanmayan, mömin-kafir ayırımına getməyərək "nəfs" kəlməsindən istifadə edir və insana canlı olduğuna görə belə yüksək dəyər verilməsinin zərurətini insanlara bildirir. Buna görə də İslamda adam öldürmə bir cinayət olaraq böyük günahlardan sayılır. İslam ənənəsində daha sonrakı dövrlərdə məşhur olan "yaradılanı sev yaradandan ötrü" sözləri də məhz yuxarıda qeyd olunanların bir təzahürüdür. İslam sadəcə başqalarının həyatına deyil insanın öz həyatına qəsd etməsini, yəni intharı qadağan edərək Allahın insana əmanət etdiyi bədənə və həyat nemətinə xəyanət etməməyi buyurur.⁶

Bundan başqa Qurani-Kərim insan tələfatına gedən digər bütün yolları da zərurət meydana gəlmədikcə bağlı elan edir. Bu zərurətlər arasında əlbəttə nəfsi, dini, insanları, torpaq və dövləti qanuni müdafiə kimi mühüm səbəblər gəlir. Qurani-Kərim haqsız yerə hər hansı bir təcavüzü, terroru (hirabə) qadağan edərkən yer üzərində həddi aşanların, fitnə və fəsad çıxaranların cəzalandırılmalarını istəyərək, bu hadisələri törədənlərin aqibətlərinin çox pis olacağını xəbər verir⁷ və insanları bu cür nalayiq hərəkətlərdən uzaqlaşmayı əmr edir. Çox maraqlıdır ki, müharibənin bəşər həyatında qaçınılmaz bir fakt olduğunu nəzərə alsaq, İslamda müsəlmanlara səbəbsiz yerə döyüşmək, hərbi başlamaq, bu mənada qənimət əldə etmək, ölkələri xarabalığa çevirmək, təbiətə zərər vurmaq, insanları haqsız yerə əsir etmək⁸ kimi insan həyatında və onun şəxsiyyəti üzərində mənfi izlər buraxan hallara icazə verilməmişdir. Qurani-Kərim üçün insan o qədər dəyərli və hörmətlidir ki, İslam düşmənlərinin, ortaya qoyduğu düşmənçiliyi ilə müsəlmanlara hər cür

⁵ əl-Maidə, 5 / 32.

⁶ əl-Bəqərə, 2 / 30, 195; Buxari, Tibb, 56; TDV, İlmihal, İslam və Toplum, II, 182-184.

⁷ əl-Bəqərə, 2 / 11-12, 190-191; əl-Maidə, 5 / 33, 87; əl-Əraf 7 / 56.

⁸ əş-Şura 42 / 42; əl-Bəqərə 2 / 190; əl-Mumtəhinə, 60 / 9; əl-Həcc 22 / 39; Bu məsələlərlə bağlı Həzrəti Peyğəmbərin həyatında olan nümunələr üçün baxın: Vaqidi, II, 757-758; İbn Sa'd, II, 119; Dimyati, s. 231; Şami, VI, 229, 231; Diyarbəkri, II, 70; Elşad Mahmudov, *Sebəp və Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, Tez (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosial Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, İstanbul 2005, s. 445.

pislik edən, Uhud döyüşündə müsəlman şəhidlərin cəsədlərini parçalayaraq onların müxtəlif orqanlarını və bədən üzvlərini kəsib gözlərini oyaraq cəsədləri tanınmaz hala gətirən müşriklərdən eyni şəkildə intiqam alınmasına ki, buna "müşlə" deyilir, icazə verməmiş, müsəlmanları səbirli və humanist olmağa, döyüş meydanında insan cəsədləri üzərində bu cür çirkin davranışlar etməməyə və bu şəkildə həddi aşmamağa dəvət etmişdir.⁹

Qurani-Kərimin əmrlərini öz həyatında hər tərəfli tətbiq edərək bir mənada onun açıqlayıcısı, təfsirçisi və şərhçisi olan Muhəmməd Peyğəmbərin sünnəsi və həyatı da eynilə Qurani-Kərimin insana verdiyi dəyəri təsdiqləyici mahiyyət daşıyır. İslam peyğəmbərinin həyatında buna aid saysız hesabsız nümunələrə rast gəlmək olar. Biz məsələni həyatın digər sahələrindən daha çox hər b siyasəti nöqtəyi-nəzərindən ələ almaq istəyirik.

Onu qeyd edək ki, İslam Peyğəmbəri Qurani-Kərimdə də qeyd edildiyi və əsas prinsip olaraq qəbul etdiyi kimi səbəbsiz yerə heç bir zaman heç kimlə müharibə etməmişdir. Həzrəti Muhəmməd dünyaya rəhmət və mərhəmətin nümayəndəsi olaraq göndərilən və bəşər övladı üçün həyatın, demək olar ki, hər sahəsində nümunə göstərilən bir şəxsiyyətdir.¹⁰ Onun hər sözü və hərəkətində insanlığa rəhmət vardır. O, müsəlmanların qarşılaşacaqları problemlərin və məsələlərin həlli üçün din, siyasət, iqtisadiyyat, təhsil, sosial və mədəniyyət kimi müxtəlif sahələrdə böyük dəyişikliklərə imza atmışdır. İnsanlara sülh, hüsur, ədalət, barış, qardaşlıq, mərhəmət və sevgi kimi dəyərləri aşlamış, bununla da böyük bir mədəniyyətin təməlini meydana gətirən Rəhmət Peyğəmbəri olmuşdur. Bununla bərabər, O, lazım olduğu zaman və çox zaman da məcburiyyət qarşısında qalaraq müharibələr etmiş və müxtəlif döyüşlərdə iştirak etmişdir. Belə ki, bu döyüşlər onun həyatının önəmli anlarını meydana gətirmiş, məqsədlərini həyata keçirməkdə və müvəffəqiyyətlər əldə etməsində əhəmiyyətli rol oynamışdır. Həzrəti Muhəmməd bunun əhəmiyyətini vurğulamaq üçün bir "rəhmət peyğəmbəri" olması ilə bərabər, eyni zamanda, bir "döyüş peyğəmbəri" olduğunu da

⁹ ən-Nahl 16 / 126; İbn İshaq, s. 314-315; Vaqidi, I, 290; Təbəri, II, 529; Beyhaqi, III, 288; Fəşəvi, III, 284; Maqrizi, I, 168; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, s. 28; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 342.

¹⁰ əl-Ənbiya 21 / 107; əl-Əhzab 33 / 21.

şəxsən özü ifadə etmişdir.¹¹ O zaman bir “rəhmət peyğəmbərinin” nə üçün eyni zamanda bir “döyüş peyğəmbəri” olduğunu anlamaq üçün tarixə nəzər salmaqda fayda var. Çünki tarix bizə bu mövzuda İslam Peyğəmbərinə istsqamətlənmiş yersiz ittihamlara cavab verməkdə yol göstərəcəkdir. Belə ki, qırx yaşında ilahi vəhyə nail olan və əsas vəzifəsi dini təbliğ olan Həzrəti Peyğəmbər həyatının təqribən əlli üç, Peyğəmbərliyinin də on üç ilini anadan olduğu Məkkə şəhərində keçirdi. Peyğəmbərliyini əvvəlcə ailəsi və çox etibar etdiyi, inandığı dostlarından başlayaraq yaxın qohumlarına təbliğ edən Həzrəti Peyğəmbər bu təbliğ halqasını Qureyş qəbiləsi və sonra da başqa ərəb qəbilələrinə doğru genişləndirdi. Allah tərəfindən ona verilən Quran vəhyini hər fürsətdə eşitdirməyə və başa salmağa çalışdı. Lakin bu vəzifəni yerinə yetirmək istədiyi ilk günlərdən etibarən böyük qarşıdurmalarla üzləşdi. Risalətinə qarşı əvvəlcə münaqişə və mübahisələrlə başlayan fərdi narazılıqlar, getdikcə güclü və sisteməlik bir müxalifətə çevrildi. Mənsub olduğu Qureyş qəbiləsi, elə peyğəmbərliyinin başlanğıcından etibarən bu müxalifətin başına keçdi. Önündə olan sərt və zalım, eyni zamanda, çox güclü olan bu müxalifətin hər cür zülmünə baxmayaraq, İslam Peyğəmbəri təqribən on üç il risalət vəzifəsini Məkkədə yerinə yetirdi. Risalətinə qarşı formalaşan bu müxalifət Məkkə dövrü ilə məhdud qalmadı. Hicrətlə başlayan Mədinə dövründə bu mübarizə Məkkənin müsəlmanlar tərəfindən fəth edilməsinə qədər müxtəlif şəkillərdə davam etdi. Həzrəti Peyğəmbər, həyatında Qureyş müşrikləri kimi heç bir düşmən gücə qarşı belə uzun, çətin və məşəqqətli bir mübarizə aparmamışdır. Bu mübarizə nəticəsində Məkkədən Mədinə şəhərinə edilən hicrət də vəziyyəti dəyişmədi. Belə ki, Mədinədə müsəlmanlar və düşmənləri arasındakı münasibətlər yeni bir şəkil aldı. Lakin Həzrəti Peyğəmbər burada da müxalifət gücünün getdikcə artdığını müşahidə etdi. Daha əvvəl Məkkədə bir qəbilənin müxalifəti ilə başlayan qarşıdurma Mədinə dövründə müxtəlif qəbilələrin, beynəlmiləl dini, etnik, siyasi qrupların düşmənçiliyi ilə davam etdi. Bu vəziyyət müsəlmanları hədələməyə, İslamı yayma siyasətinin qarşısını almağa və ortadan qaldırmağa istiqamətlənmiş olduğu üçün Həzrəti Peyğəmbər mövcud olan maneələri aradan qaldırmaq adına bir çox addımlar atdı.

¹¹ Bu hədisi Əbu Musa əl-Əşəri rıvayət etmişdir. Hədis Əhməd İbn Hənbəlin Müsnəd adlı əsərində 18704 və 18975-ci nömrədə yer alır.

Risalətindən hicrətə qədər olan 13 illik hücum və çətinliklərlə keçirdiyi həyat və siyasi hakimiyyətdən məhrum bir təbliğin müntəzəmliyi, davamlılığı və yayılmasının imkansızlığı onu Mədinədə bəzi köklü islahatları həyata keçirməyə sövq etdi.¹²

Dövlət formasının ilk ünsürlərinin meydana gəlməsi ilə müsəlmanlar və müxalifləri arasındakı münasibətlər yeni bir forma qazandı. Mədinədə İslam dövlətinin qurulması ilə başda Məkkə müşrikləri, Mədinədə yaşayan yəhudilər və Ərəbistanda olan digər müşrik ərəb qəbilələri olmaqla bütün İslam düşmənləri özləri üçün təhlükəli hesab etdikləri bu dövləti daha meydana gəlmədən yox etmək istədilər. Tərəflər arasında bir-birinə zidd olan arzuların toqquşması səbəbi ilə silahlı qarşıdurma qaçılmaz oldu. İslamiyyəti və müsəlmanları ortadan qaldırmaq məqsədi ilə düşmənlərindən gələn hücum və hədələmələr tərəflər arasında müharibə vəziyyətini meydana gətirincə müsəlmanlar özlərinə yönəldilmiş təcavüzün qarşısını almaq, müdafiə haqlarından istifadə etmək, canlarını və mallarını qorumaq və beləcə İslamı azad yaşamaq, yaşatmaq və təbliğ etmək məqsədi ilə məcburən silahlı mübarizəyə girişdilər. Göründüyü kimi əsas vəzifəsi təbliğ olan Həzrəti Peyğəmbər, qarşı tərəfdən, yəni düşmənlərindən hücum, şiddət və müəyyən bir zamandan sonra silahlı mübarizə görüncə artıq silahla cavab verməkdən başqa çarə tapmamış, bu hadisələr nəticəsində Ona hərbi icazəsi verilmiş və o, düşmənlə müharibələr etmişdir. Döyüşə icazə verilməsi İslama və ona bağlananlara qarşı qoyulan düşmən münasibətin nəticəsində olmuş, cəmiyyətin varlığını qoruya bilməsi üçün qaçılmaz sayılan din, can, ailə, dövlət və torpaq kimi dəyərləri qorumaq və ona yönəlmiş düşmən hücumlarından müdafiə üçün cihadın silahlı şəkli əmr edilmişdir. Bundan yola çıxaraq belə demək olar ki, Həzrəti Peyğəmbərin qəzvə və səriyyə şəklində təşkil etdiyi döyüşlərin əsasını təşkil edən, həyata keçirdiyi siyasətinin əsas səbəblərini meydana gətirən və girişdiyi fəaliyyətlərin arxa planını meydana gətirən əsas səbəb özünü müdafiə, düşmən hücumlarını dəf etmək, din və dini təbliğin qarşısındakı maneələrin qaldırılması olmuşdur. Yəni Həzrəti Peyğəmbər heç bir zaman təcavüzkar siyasət yürütməmiş, bağladığı müqavilələrə hər zaman sadıq qalmış, səbəbsiz olaraq heç kimlə döyüşməmiş, bəzi İslam tənqidçilərinin iddia etdiyi kimi “insanlar müsəlman

¹² Mahmudov, *Səbəp və Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, 21-25.

deyil” deyə heç bir zaman onlara müharibə elan etməmiş, qılıncı İslamı təbliğ etməmişdir. O, İslam dinini yaşatmaq, özünü, müsəlmanları və hicrət etdikdən sonra Mədinədə qurduğu dövləti, bu dövlətin torpaqlarını qorumaq, eyni zamanda din hürriyyətini təmin etmək və dini insanlara çatdırmaq, bununla da insanları haqqa dəvət etmək, onların inancda və əməldə doğrunu tapmaları üçün lazımı yolları açmaq və əngəlləri ortadan qaldırmaq üçün hərbi səfərlər hazırlamışdır. Buna görə Həzrəti Peyğəmbərin həyata keçirdiyi silahlı cihad qərblə şərqşünasların iddia etdiyi kimi bütün dünya müsəlman oluncaya və ya İslam hakimiyyətinə tabe oluncaya qədər müsəlman olmayanlarla müqəddəs savaş və ya insanların haqsız yerə canına qıyıldığı terrorist fəaliyyəti deyil, özünü müdafiə xarakteri daşıyan haqlı səbəblərə görə həyata keçirilən hərbi fəaliyyətlər idi.¹³ Bu minvalla İslam Peyğəmbəri müxtəlif aralıqlarla Mədinədə yaşadığı 11 il ərzində 29-u qəzvə digərləri isə səriyyə olmaqla böyüklü-kiçikli 120 hərbi əməliyyat həyata keçirdi. Muhəmməd Peyğəmbərin həyata keçirdiyi bu hərbi əməliyyatların ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri də müharibə kimi insan itkisi, yaralanması, əlil olması, əsir edilməsi, kölələşdirilməsi, təbiətin və yaşayış məskənlərinin xarab edilərək dağıdılması şəklində insan varlığı üçün məhvəddici təsiri olan bir çox mənfilikləri özündə cəmləşdirən neqativ bir hadisədə insana, onun həyatına və uca varlığına verilən dəyərdir. Rəsuli-Əkrəm həyata keçirdiyi bu hərbi fəaliyyətində idarəsi altına aldığı bütün Ərəb Yarımadası düşünlüdü-yündə elə bir siyasət izləmişdir ki, istər müsəlman istərsə də düşmən tərəf olsun hər iki cəbhədən çox qan tökülməsinə imkan verməmişdir. Onun 11 ildə həyata keçirdiyi 120 hərbi əməliyyatında İslam mənbələrindəki səhih məlumatlar əsas alındığında müsəlmanlardan təxminən 340, düşmən tərəfdən isə təxminən 800 nəfər olmaqla cəmi 1200 nəfər insan itkisi olmuşdur. Bu sayları hesab etmədən sadəcə Həzrəti Peyğəmbərin şəxsən özünün iştirak etdiyi qəzvlər əsas alınarsa, 29 qəzvenin 16 dənəsində qarşılıqlı olaraq heç bir döyüş meydana gəlməmiş, lakin qarşıya qoyulan məqsəd yerinə yetirilmişdir. 13 qəzvdə isə bilavasitə düşmənlə döyüş baş vermiş və bu döyüşlər nəticəsində müsəlmanlardan 140 nəfər şəhid olmuş, düşmən tərəfdən isə 335 nəfərə yaxın adam öldürülmüşdür. İslam Peyğəmbərinin silahlı mübarizə illəri və hərbi əməliyyatlarının sayı diqqətə alınarsa sadəcə

¹³ Mahmudov, *Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, 443-442.

qəzvlərdə hər iki tərəfdən cəmi 500 nəfər itkinin olması zənnimizcə çox qan axıdılmasının qarşısının alınması və insan həyatına verilən dəyər baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu şəkildə Rəsuli-Əkrəm bir çox yeri cəbhə açmadan, silahdan istifadə etmədən, siyasətlə özünə bağlamağı və yenə bir çox yeri imanlarıyla təslim almağı daha üstün hesab edərək silahdan istifadə etməkdən çəkinmiş, bəzən siyasət və diplomatiyanı kəşfiyyatla birləşdirərək böyük bacarıqla düşməni döyüşməkdən uzaqlaşdırmış və bu şəkildə az qan axıdılmasını təmin etmişdir.¹⁴ Bu eyni zamanda İslam Peyğəmbərinin daim bir prinsip olaraq düşməni məhv etməyi deyil, onu qazanmağa üstünlük verdiyini göstərir. Yuxarıda 11 il ərzində 120 hərbi əməliyyatda baş verən insan itkisi ilə bağlı verilən rəqəmlər nə qədər də düşündürücüdür. Çünki bu gün müsəlmanların müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimə və müsəlmanların peyğəmbərlərinə terror iftirası ilə hücum edən "inkişaf" etmiş Qərb mədəniyyətinin XX-əsrə səbəb olduğu dünya müharibələrində rəsmi statistik məlumatlara görə yarısı silahsız olmaqla öldürülən insanların sayı təxminən 100.000.000-dən çoxdur. Doktrin və diktatorluqların səbəb olduğu qətləliyəm və soyqırımlarda öldürülən insanların sayı yenə 100.000.000 civarındadır. Buna görə XX əsrin başlarından günümüze qədər edilən müharibələrdə qətl edilən insanların sayı, dünya tarixinin başlanğıcından XX əsrə qədər olan zaman zərfində meydana gələn müharibə qurbanlarından daha çoxdur.¹⁵ Məsələn daha da dərinlən anlamaq üçün bir başqa statistik məlumatlara diqqət edək. Müsəlmanların Həzrəti Peyğəmbər dövründə 11 il ərzində haqlı səbəblərlə həyata keçirdikləri hərbi əməliyyatlarda ölənlərin sayı sadəcə bir gündə, yəni 1992-ci il Fevralın 26-da Ermənilərin, Rus hərbi birliklərinin dəstəyi ilə Azərbaycan Türklərinə qarşı törətdiyi Xocalı soyqırımında qətl edilənlərin sayından daha azdır. Eyni şəkildə 1918-ci ilin 31 Martında soyqırıma məruz qalaraq bir neçə gün ərzində vəhşicə öldürülən 50. 000-dən çox müsəlman Azərbaycan Türklərinin sayısı bu məsələdə nə qədər də ibrətamizdir. Orta əsrlərdə Avropanın inkvizisiya məhkəmələrində qadın, yaşlı, gənc demədən edam edilənlərin sayı isə on minlərlə hesab olunur. Bu rəqəmlər İslama terror iftirası atanların necə də tez yadlarından çıxır.

¹⁴ Mahmudov, *Səbəp və Sonuçları Açısından Hz. Peyğəmbər'in Savaşları*, s. 444.

¹⁵ Ramazan Özey, *Günümüz Dünya Sorunları*, İstanbul 2001, səh. 121-123.

İslamda deyil sülh və əminamanlıq zamanı müharibə və döyüş anında belə insana yüksək dəyərin verildiyini İslam Peyğəmbərinin həyatından daha ətraflı öyrənirik. Həzrəti Peyğəmbər insanların qəlbini İslama açmağı əsas prinsip etmələrinin zərurətini vurğulayaraq müharibəyə gedən əsgərlərinə hər şeydən əvvəl düşməni İslama dəvət etmələrini, dəvətə müsbət qarşılıq verdikləri halda onlarla qətiyyənlə döyüşməmələrini, əgər bu və ya digər şəkildə döyüş baş verərsə sözlərində durmalarını, həddi aşmamalarını, müqavəyələri və əhdnamələri pozub zülm etməmələrini, boş yerə insanları öldürməmələrini, xüsusilə kölələrə, uşaqlara, qadınlara, yaşlılara, kilsə və sinaqoq kimi öz ibadət xanalarında inzivaya çəkilməmiş qeyri-müsəlman din mənsublarına toxunmamalarını, təbiətə, bitki və heyvanat aləminə, xüsusilə də xurmalığlara zərər verməmələrini, ağacları kəsməmələrini və binaları yıxmamaları onlara tapşırırmışdır.¹⁶ Döyüş meydanında düşməni yönəlmiş hər hansı bir şiddət, əziyyət, işkəncə verilməsini və bu məsələdə həddi aşmağı, bundan başqa yuxarıda qeyd etdiyimiz "müsləni" yəni ölümlərin bədən üzvlərinin kəsilməsini qadağan edən Rəsulullah döyüş zamanı qətl edilən düşməni əsgərlərinin dəfn edilməsinə icazə vermiş və imkan tanımışdır.¹⁷

İslam hərbi hüququnda insana verilən dəyəri ifadə etmək üçün məşhur səhabə Üsamə İbn Zeydin (r.a) Rəsulullah dövründə baş verən bir hadisəsi çox məşhurdur. İslam tarixçilərinin verdiyi məlumatlara görə, hicrətin 8-ci ilinin Səfər ayında (İyun 629-cu il) Qalib İbn Abdullahın Fədək (Bəni Murrə) səriyyəsinə çıxan bir döyüş zamanı Üsamə İbn Zeyd düşməni ilə vuruşarkən, qələbə çalacağı anda vuruşduğu müşrik kəlməyi-şəhadət gətirərək tövhidi təsdiq edir və (lə ilahə illəllah) deyir. Lakin Üsamə İbn Zeyd düşməninin bu təsdiqini, onun ölümündən canını qurtarmaq üçün etdiyinə hökm verərək, düşməninə öldürməkdə tərəddüd etməz və onu öldürər.

¹⁶ İbn İshaq, s. 305; İbn Hişam, IV, 210; Vaqidi, I, 220-225; II, 561, 757-758; İbn Sa'd, II, 37, 85, 119; Bələzuri, I, 387; Beyhaqi, III, 209; Dimyati, s. 211, 231; İbn Seyyidünnas, II, 143; Şami, VI, 149, 229, 231; Diyarbəkri, II, 70; Hələbi, III, 184-185.

¹⁷ İbn İshaq, s. 314-315; Buxari, Məğazi, 8; Vaqidi, I, 290; Təbəri, II, 529; Beyhaqi, III, 92, 288; İbnü'l-Cövzi, II, 681; İbn Kəsir, V, 153; İbn Həcər, XV, 167. Fəsəvi, III, 284; Maqrizi, I, 168; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, s. 28.

Mədinəyə dönüşdə vəziyyət Rəsulullah (s.a.s) çatdırılanda o bu hadisəyə görə çox üzülər və Üsamə İbn Zeydi etdiyi bu əmələ görə qınayar:

"Ey Üsamə, Lə iləhə illəllah deyən bir adamı axı nə üçün öldürdün?" Üsamə İbn Zeyd özünü belə müdafiə edər:

"Ya Rəsuləllah! O, bunu ölümdən canını qurtarmaq üçün söylədi." Bu cavab üzərinə Rəsulullah (s.a.s) **"Kəlmeyi-tövhidə deyən bir adamı axı nə üçün öldürdün ey Üsamə?!"** deyər o qədər çox təkrar edirdi ki, Üsamə üzüntüsünün böyüklüyündən "Kaş ki, o günə qədər İslama girməmiş olub da belə bir cinayəti etməkdən uzaq olsaydım" deyər təmənni edər.¹⁸

İnsan həyatına verilən bu dəyəri təsdiqləyici mahiyyətdə ən-Nisa surəsinin 94-cü ayəsinin nazil olma səbəbi də böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu ayədə belə buyrulur: **"Ey iman gətirənlər! Allah yolunda (cihad etmək üçün) səfərə çıxdığınız zaman diqqətli olun! Sizə müsəlman olduğunu bildirən (salam verən) bir kimsəyə dünya həyatının puç mənfəətinə tamahsızlanaraq: "Sən mömin deyilsən!" deməyin! Halbuki çox qənimətlər Allah yanındadır. Siz özünüz də bundan əvvəl onlar kimi idiniz, lakin Allah sizə mərhəmət etdi. Elə isə, siz də (insanları bir-birindən fərqləndirməkdə) diqqətli olun! Şübhəsiz ki, Allah bütün etdiklərinizdən xəbərdardır!"**

Qaynaqların verdiyi məlumata görə Rəsulullah (s.a.s) tərəfindən müəyyən bir vəzifəni yerinə gətirmək üçün yollanan bir hərbi birlək-və ya səfərdə olan bir müsəlman qrup –Batnı-İdam deyilən yaşayış yerinə gəlincə bütün xalq onların qarşısında ora-bura qaçır, sadəcə Amir İbn Adbat əl-Əşca adlı bir varlı (və ya çoban) mallarının başında qalaraq müsəlmanlara yaxınlaşıb müsəlmanca yəni İslama uyğun bir şəkildə salam verir. Lakin müsəlmanlardan Muhalləm İbn Cəssamə (aralarındakı şəxsi bir məsələyə görə) onu öldürərək mallarını mənimsəyir.¹⁹ Bu səfərdən qayıdıldığı zaman hadisə Rəsulullah (s.a.s) xəbər verildicə yuxarıdakı ayə nazil olur və edilən hərəkət qınanır. Hədis və siyər kitablarında gələn açıq məlumatlara görə

¹⁸ İbn Hişam, IV, 204; Vaqidi, II, 724-726; Təbəri, III, 22; Beyhaqi, IV, 296-297; Zəhəbi, s. 448-449; Şami, VI, 222.

¹⁹ Vaqidi, II, 797; İbn Sad, II, 124; Beyhaqi, III, 305-307; İbn Abdülbərr, *əl-İstiab*, III, 888; İbnü'l-Əsir, *Üsdü'l-Qabə*, II, 576; Vahidi, *Əsbabü'n-Nüzul*, s. 63; Elmalılı, II, 574; İsayi, *Fiqhü's-Səraya*, s. 202; Ahmet Önköl, "Batn-ı İdam Seriyesi", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, V, 202.

hadisəni törədən şəxs qısa müddətdən sonra vəfat edir. Cəsədi torpağa verilməyə yer onun cəsədini qəbul etmir. Üç dəfə basdırıldığına baxmayaraq hər dəfəsində çölə atılır. Vəziyyət Rəsulullah (s.a.s) xəbər verilməyə o belə deyər: **"Torpaq, əslində bundan daha şərhlərini qəbul edir. Lakin Allah sizə, "lə iləhə illəllah" cümləsinə hörmətin əhəmiyyətin göstərmək istədi"**²⁰

Yuxarıda qeyd edilən ayələr və İslam Peyğəmbərinin hərəkət və davranışları İslamın iki müqəddəs dəyəri və qaynağı olan Qurani-Kərim və Rəsulullahın Sünnəsinin istər sülh zamanı olsun istərsə də müharibə zamanı insana və insan həyatına, irqindən, millət və milliyətindən, düşüncə və əqidəsindən, böyük və ya kiçik olmasından asılı olmayaraq nə qədər böyük və yüksək dəyər verildiyini özündə əks etdirən sadəcə bir neçə nümunədən ibarət hadisələrdir. İslama və müsəlmanlara bu məsələlərdə iftira edən, tənqid və təhqirlərini yönəldənlərin bu hadisələri bilərək göz ardı etmələri düşündürücüdür.

²⁰ İbn Hişam, IV, 204; Vaqidi, II, 724-726; Təbəri, III, 22; Beyhaqi, IV, 296-297; Zəhəbi, s. 448-449; Şami, VI, 222.

BİBLİYOQRAFIYA

əl-BƏLƏZURİ, Əbül-Abbas Əhməd İbn Yəhya İbn Cabir (279/892), *Kitabu Cuməl min Ənsabil-Əşraf*, (thq: R. Zirikli-S. Zəkkar), I-XIII, Darul-Fikr, Beyrut 1996.

əl-BEYHAQİ, Əbu Bəkir Əhməd b. əl-Hüseyn (458/1066) *Dəlailün-Nübüvvə və Marifətü Ahvali Sahibiş-Şəriə*, (thq: Dr. Abdülmuti Qalacı), I-VII, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1985.

əl-BUXARİ, Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmayıl (256/870), *əl-Camius-Sahih - Sahihul-Buxari*, I-VIII, əl-Məktəbətül-İslami, İstanbul 1979.

əd-DİMYATİ, Əbu Muhəmməd Şərəfuddin Abdülmümin b. Xələf (705/1306), *əs-Siratun-Nəbəviyyə*, (thq: Əsad Muhəmməd ət-Tib), Darus-Sabuni, Hələb 1996.

əd-DİYARBƏKRİ, Hüseyn b. Muhəmməd b. əl-Həsən (995/1582), *Tarixul-Xamis fi Əhvali Ənfüs Nəfis*, I-II, Müəssəsətü Şaban, Beyrut tarixsiz.

Əbu Davud, Süleyman b. Əşas b. İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani (275/889), *Kitabus-Sünən – Sünənu Əbi Davud*, (thq: Muhəmməd Avvamə), I-III, Darul-Qablə lis-Səqafətil-İslamiyyə, Ciddə 1998.

ƏHMƏD B. HƏNBƏL, (241/855), *əl-Müsnəd*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

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

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

əl-FƏSƏVİ, Əbu Yusuf Yaqub b. Süfyan b. Cuvvan əl-Farisi (277/890), *Kitabül-Marifə vət-Tarix*, I-IV, (thq: Əkrəm Ziya əl-Öməri), Məktəbətüd-Dar, Mədinə 1990.

əl-HƏLƏBİ, Ali b. Burhanəddin, (1044/1635) *əs-Siratül-Hələbiyyə fi Siratil-Əminil-Məmun, İnsanul-Uyun*, I-III, Darul-Marifə, Beyrut, tarixsiz.

İBN ABDÜLBƏRR, Əbu Ömər Cəmaluddin Yusuf b. Abdullah b. Muhəmməd ən-Nəməri (463/1071), *əl-İstiab fi Marifətil-Ashab*, I-IV, (thq: Ali Muhəmməd əl-Buxari), Daru Nahdati Mısır, Qahirə tarixsiz.

İBN HƏCƏR əl-ASQALANİ, Əbul-Fazl Ahməd b. Ali (852/1448), *Fəthul-Bari Bişərhi Sahihil-Buxari*, (thq: Muhyiddin Hatib-Mahmud Fuad Abdülbaqi), I-XIV, Darur-Reyyan lit-Turas, Qahirə 1987.

İBN HİŞAM, Əbu Muhəmməd Abdülməlik (218/833), *əs-Sirətu-Nəbəviyyə*, (thq: Mustafa əs-Saqqə, İbrahim əl-Əbyari, Abdülhafiz Şələbi), I-IV, Darul-Xeyr, Beyrut 1995.

İBN İSHAQ, Muhəmməd b. Yəsar (151/768), *Kitabül-Mübtəda vəl-Məbas vəl-Məğazi-Siratu İbn İshaq*, (thq: Muhəmməd Hamidullah), Konya 1981.

İBN KƏSİR, İmaduddin Əbul-Fida İsmail b. Ömər, (774/1373), *əl-Bidəyə vən-Nihayə*, (thq: Abdullah b. Abdulmuhsin ət-Turki), I-XXI, Daru Hicr, Cizə 1997.

İBN SAD, Muhəmməd b. Sad b. Məni əz-Zühri, (230/844), *Kitabut-Tabaqatil-Kəbir*, (thq: Ali Muhəmməd Ömər), I-XI, Məktəbətül-Hanci, Qahirə 2001.

İBN SEYYİDÜNNAS (734/1334), *Uyunül-Əsər fi Fünunil-Məğazi vəş-Şəmail vəs-Siyər*, I-II, Daru Afaqil-Cədidə, Beyrut 1982.

İBNÜL-CÖVZİ, Əbul-Fərəc Abdurrahman (597/1200), *əl-Vəfa bi Ahvalil-Mustafa*, I-II, (thq: Mustafa Abdülvahid), Darul-Marifə, Beyrut 1966.

İBNÜL-ƏSİR, İzüddin Əbül-Hasan Ali b. Muhəmməd (630/1232), *Uşdul-Qabə fi Marifətis-Sahabə*, (thq: H. Məmun Şeyha), I-V, Darul-Marifə, Beyrut 1997.

əl-İSAVİ, Mahmud Xələf Cərrad, *Fıqhüs-Səraya*, Daru Ammar, Amman 2000.

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

əl-MAQRİZİ, Təqiyuddin Əhməd b. Ali b. Abdülqahir b. Muhəmməd (845/1442), *İmtaul-Əsma bimə lin-Nəbiyyi minəl-Ahval vəl-Əmval vəl-Hafadə vəl-Matla*, (thq: M. Abdülhamid ən-Nəmis), I-VIII, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1999.

MÜSLİM, Əbul-Hüseyn Müslim b. əl-Haccac əl-Quşeyri ən-Nisaburi (261/875), *əl-Camius-Sahih-Sahihu Müslim*, (thq: Muhəmməd Fuad Abdülbaqi), I-V, əl-Məktəbətül-İslamiyyə, İstanbul, tarixsiz.

ÖNKAL, Ahmet “Batn-ı İdam Seriyyesi”, *DİA*, (TDV. *İslam Ansiklopedisi*), İstanbul 1992, V, 202.

ÖZEY, Ramazan, *Günümüz Dünya Sorunları*, İstanbul 2001.

əş-ŞAMİ, Muḥamməd b. Yusuf əs-Salihi (942/1536), *Sübülül-Hüda və-r-Raşad fi Sirəti Xayril-İbad*, I-VIII, Ləcnətü İhyait-Turasil-Arabi, Kahire 1990.

TDV, *İlmihal, İslam və Tophum*, I-II, TDV Yayınları, Ankara 2004.

ət-TƏBƏRİ, Əbu Cəfər Muḥamməd b. Cərir (310/922), *Tarixul-Üməm vəl-Muluk*, (thq: Muḥamməd Əbul-Fadl İbrahim), I-XI, Daru Süveydan, Beyrut 1967.

ət-TİRMİZİ, Əbu İsa Muḥamməd b. İsa əs-Süləmi (279/892), *əl-Camius-Sahih-Sünənü Tirmizi*, (thq: Ahməd Muḥamməd Şakir), I-V, Mustafa əl-Babi əl-Haləbi, Qahirə 1975.

əl-VAHİDİ, Əbül-Həsən Ali b. Ahməd b. Muḥamməd ən-Nisaburi (468/1076), *Əsbabün-Nüzul*, Aləmül-Kutub, Qahirə 1959.

əl-VAQIDİ, Muḥamməd b. Ömər (207/822), *Kitabül-Məğazi*, (thq: Marsden Jones), I-III, Aləmül-Kutub, Beyrut 1984.

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

əz-ZƏHƏBİ, Şəmsuddin Muḥamməd b. Ahməd b. Osman (748/1348) *Tarixul-İslam və Vəfayətül-Məşahir vəl-Alam, əl-Məğazi*, (thq: Ömər Abdüssəlam Tədmuri), Darul-Kutubil-Arabi, Beyrut 1990.

РЕЗЮМЕ

Ценности, которые дает исламское военное право человеку в свете Корана и Сунны (На основе клеветы о терроризме)

Здесь, в рамках научной статьи рассмотрен такой негативный фактор, как невинное террористическое уничтожение людей, вне зависимости от их расовой и религиозной принадлежности, нации, возраста и суждения, и несвязанность этого фактора с исламской религией. Исходя из двух святыx ценностей ислама - Корана и Сунны - здесь говорится о политике защиты какого-бы то ни было живого существа, даже в военное время, являющееся самым критическим моментом для прекращения человеческой гибели, о военной политике пророка Мухаммеда, которая не раз подвергалась критике и оскорблениям со стороны противников исламской религии. Ислам принимает мир и примирение в качестве основных принципов и провозглашает человека, являющегося халифом и наместником Аллаха, самым высшим созданием, осуждая несправедливое убийство человека, оценивает этот факт как тяжкое преступление и грех. Запрещая покушение и террор, желая наказания перешедших черту, сообщает об ужасном конце упомянутых. Пророк Мухаммед, основной обязанностью которого была пропаганда, увидел в ответ от своих врагов нападение и жестокость. Увидев вооруженную борьбу, он через некоторое время сам не нашёл иного выхода, кроме как ответить оружием. В результате этих событий Ему было дано военное разрешение, и он начал войну с врагом. Пророк Мухаммед, никогда не вёл вооруженную политику, был верен заключённым договорам, не вступал в бой без крайней надобности и не пропагандировал ислам при помощи меча, как утверждали некоторые критики ислама. Он хотел развития исламской религии, хотел уберечь себя, мусульман, государство, созданное в Медине после переселения и его земли. В то же время он хотел обеспечить независимость ислама, донести её до людей тем самым привлечь их к справедливости, открыть им нужные пути для нахождения правильного в вере и поступках. Для ликвидации помех и преград на

етом пути, Он подготовил вонные походы, но не осуществлял их пущем террора, в котором люди несправедливо посягали на свою жизнь. Святой пророк во время походов наставлял мусульман ни в коем случае не сражаться с врагом без серьёзной причины, и всё же если это каким-то образом произошло, советовал им держать данное слово, не переходить грань, не причинять вред окружающим, нарушая заключённые договоры, не убивать безвинных людей, не трогать женщин, детей, стариков, особенно рабов, а также иноверников, уединённых в свои места поклонений, такие как церкви и синагоги, не наносить вред природе, миру растений и животных, не срезать деревьев и не рушить домов.

SUMMARY

Resume of Value which are given to people with an Islamic military law in a view of the Koran and Sunna (On the basis of slander about terrorism)

Here, within the limits of the scientific article was discussed such negative factor, as innocent terrorist destruction of people, without dependence from their race and religious accessory, nation, age and judgments, and it is clear that this factor has no deal with Islamic religion. Proceeding from two sacred values of Muslims - the Koran and sunna- it is spoken about the politics of protection any alive essence, even in a wartime, which is being the most critical moment for the termination of human destruction, about the military policy of prophet Mohammed who have been criticized many times by the opponents of Islamic religion. The Muslims accepts the world and reconciliation as the main principles and провозглашат the person, being caliph and the deputy of the Allah, the most maximum creation, condemning unfair murder of the person, estimates this fact as grave crime and a sin. Forbidding attempt and terror, wishing punishment passed feature, informs on the awful end mentioned.

Prophet Mohammed which basic duty was propaganda, has seen in the answer from the enemies an attack and cruelty. Having seen the armed struggle, it after a while itself has not found other output, except for how to answer with the weapon. As a result of these events the military sanction has been given to it, and it has begun war with the enemy. The Muslim prophet never conducted the armed policy, was true to the concluded contracts, did not enter fight without extreme need and did not propagandize Islam by means of a sword, as some critics of an Islam approved. He wanted development of Islamic religion, wished to save himself, Moslems, the state created in Medina after resettlement and its ground. At the same time he wished to provide independence of Islam, having informed it up to people with that to involve them to justice, to open them the necessary ways for finding the correct in belief and acts. For liquidation of hindrances and barriers on this way, he has prepared military campaigns, but did not carry

out them with the help of terror, in which people unfairly encroached for their lives. During the campaigns the sacred prophet always told Moslems not to battle at all to the enemy without a reason, and if it has somehow happened, advised them to hold promises, not to pass a side, not to harm associates, breaking prisoners agreements, not to kill innocent people, not to touch women, children, old men, especially slaves, and also people of other religions, in their places of praying, such as churches and synagogues not to harm to the nature, flora and animals, not to cut off trees and not to pull down houses.

**BDU. İlahiyyat Fakültəsi,
İslam Elmləri Kafedrasının
İslam Mədəniyyəti və Tarixi müəllimi
İlahiyyat Elmləri Namizədi
ELŞAD MAHMUDOV
Safelus@yahoo.com**

HƏDİS ELMİNDƏ “AHAD” HƏDİS ANLAYIŞI

*Dr. Qoşqar SƏLİMLİ**

Giriş

Hədis terminologiyasının meydana gəldiyi dövrlərdən bu tərəfə bəlkə üzərində ən çox danışılan mövzulardan biri də “ahad” (أحد) hədis məsələsi olmuşdur. Həm hədis termini olması baxımından, həm də fiqh elminin sünnəti dəlil olaraq ələ aldığı əsnada bu məfhumdan geniş şəkildə istifadə etməsi, “ahad” hədisi hər zaman İslam alimlərinin diqqət mərkəzində saxlamışdır.

“Ahad” hədisin hədis elmindəki yeri və önəmi məsələsinə toxunmadan əvvəl, onun lüğəvi mənasına müraciət yerində olardı.

“Ahad” lüğətdə tək, bir, bir olan və cəmi olmayan kimi mənaları ifadə etməkdir. Sözüün kökü “vahid” dir¹.

A. Tərif

Hədis elmində isə ümumi olaraq *mütəvatir* dərəcəsinə çatmayan rəvayətlərə (xəbərlərə) bu ad verilməkdədir. Buna görə, bir nəsilə tək bir ravi tərəfindən rəvayət edilən xəbəre **xəbər-i vahid** adı verilir. Bir neçə nəsilin hərəsində bir ravi tərəfindən rəvayət edilmiş xəbərlərə isə **xəbər-i ahad** və ya qısa olaraq **ahad** adı verilir. İmam Şafii ahada **xəbər-i xassa** demiş və onu Hz. Peyğəmbərə qədər gedib çatan tək ravinin tək ravidən rəvayət etdiyi xəbər olaraq tərif etmişdir.²

Ərəbcə “bir” mənasındakı vahidin izafət yolu ilə xəbər kəlməsinə bağlanması (xabəru'l-vahid) və ya təyini söz birləşməsi şəklində istifadə edilməsi ilə (xabərun vahidun) ortaya çıxmış bir termdir. Vahid kəlməsinin

* BDU İlahiyyat Fakültəsi İslam Elmləri Kafedrası

¹ Ayid, Əhməd və elmi heyət, *əl-Mu'cəmul-'Arabi əl-Əsəsi*, Alecco, Larus Nəşriyyatı, 1989, s. 73, 74; Баранов X. К., *Большой Арабско-Русский Словарь*, Москва 2002, I, c. 26.

² Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 7.

cəmi olan *ahadla* bərabər olduğunda isə (xabəru'l-ahad, axbaru'l-ahad) “birdən artıq olan ravinin rəvayət etdiyi xəbər” mənasına gəlir. Ancaq bu ifadələrin üsul kitablarında əsasən eyni mənada istifadə edilməsi ilə bərabər, hədisin ahad vəsfini daşımamasının onun hər zaman xəbər-i vahid olduğunu göstərməyəcəyi də söylənməkdədir. Buna görə hədisçilər, üsulçular və fəqihlər təvətür dərəcəsinə çatmayan bir xəbəri “ahad xəbər” kimi qəbul etdikləri üçün xəbəri rəvayət edən ravi sayısının bir, iki, üç və ya daha çox olması arasında heç bir fərq yoxdur. **Xəbər-i infirad** da deyilən xəbər-i vahid Hz. Peyğəmbərdən rəvayət edilən hədislər, səhabə və tabiindən nəql edilən xəbərlər üçün də istifadə edilməklə bərabər, hədisdə və digər İslami elmlərdə dilə gətirildiyində daha çox Rəsulullahdan (s.ə.s) rəvayət edilən hədislər nəzərdə tutulmaqdadır. Hədis elmində ahad xəbər üçün verilən bu tərifin xaricində, xüsusi olaraq səhih və həsən xəbərin (hədisin) tərifinə bərabər bir açıqlama da verilməkdədir. Buna görə xəbər-i vahid mütəvatir sünnətin xaricində qalan və Rəsulullahdan (s.ə.s) etibarən ədalət və zabt sifətlərini daşıyan bir və ya iki, yaxud da təvətür dərəcəsinə çatmayan sayıda səhabənin, daha sonra tabiin və təbəu't-tabiinin rəvayət etdiyi, mətnində şaz və illət olmayan və *zann-ı qalib* (tərcih edilən, racih) ilə sabit olan xəbəre deyilir. Bir xəbəre rəvayət yollarının çoxalması səbəbiylə “məşhur” deyilsə belə, bu xəbər ahad olaraq qalar.³

Xəbər-i vahid ətrafında meydana gələn mübahisələr səbəbi ilə, bu məfhum mahiyyət və termin baxımından tarix içində iki dəfə mənə dəyişdirmiş, ilk zamanlar “bir və ya bir neçə nəfərin xəbəri” mənasına gələrkən, daha sonra “mütəvatir səviyyəsinə çatmayan xəbər” mənasında istifadə edilmişdir. Terminin ikinci tərif, xəbər-i vahidlərin dində dəlil olub olmayacağıyla əlaqəli olub fiqhın yazılmağa başladığı hicri II. (m. VIII) əsrin ilk yarısında *vəhm*, *şəkk*, *zən* və *yəqin* kimi əqli mövzuların İslam cəmiyyətində yayılmasıyla birlikdə ortaya çıxmışdır.

Bununla bərabər ahad hədislər haqqında aşağıdakılar kimi bənzər mülahizələr də vardır: ahad xəbər mütəvatirin ziddi olaraq, etibar edilən ravilərin (siqa) əksəriyyəti tərəfindən deyil, onlardan yalnız birinin rəvayət etdiyi hədislər haqqında istifadə edilən bir termdir. **Xəbər-i ahad** deyilən hədislər, *istifazə* yolu ilə müxtəlif ravilərə isnad edilərək mütəvatir

³ Ertürk, Mustafa, “*Haber-i Vahid*”, DİA, İstanbul 1996, XIV, s. 349.

dərəcəsinə qədər yüksəldilə bilər. Ahad hədisin nə dərəcədə qaynaq təşkil etməsi kimi məsələlər, hədis üsulu elminin ən mühüm bəhslərindən biri hesab edilməkdədir.⁴

Bir nəfərin etdiyi rəvayətlə bağlı Hz. Peyğəmbər dönəmində heç bir problem mövcud deyildi. Xəbər-i vahid məfhumuyla bağlı münaqişələr və onunla əməl etməmə dəyə bir məsələ də gündəmdə yox idi. Rəsulullah (s.ə.s) həm ibadətlərdə, həm də İslamın təməl prinsiplərində, lazım olduqda isə idarəçilik məsələlərində də bir nəfərin xəbərinə etibar edirdi. Onun (s.ə.s.) Ramazan hilalını gördüyünü söyləyən səhabəyə, "Allahdan başqa tanrı olmadığına və mənim Allahın rəsulu olduğuma şəhadət edərsənmi" deyərək soruşub, müsbət cavab aldıqdan sonra səhabənin xəbərinə güvənərək, "Ey Bilal, insanlara xəbər ver, sabah oruc tutsunlar!" deməsi; Kuba Məscidində Məscidi Əqsaya tərəf namaz qılmaqda olan müsəlmanların qiblənin Kəbə yönünə çevrildiyini bildirən adamın xəbərinə güvənərək, üzvlərini Kəbəyə tərəf çevirmələri kimi hədislər, səhabələrin də xəbər-i vahidə olan etibarını göstərməkdədir.⁵

Məsələn Rəsulullahın (s.ə.s.) Əbu Ubeydə b. Cərrahı Nəcranlıların yanına göndərdiyi zaman: "Sizə əmin (etibarlı) bir adam göndərirəm" deyərək təlimatını bildirməsi kimi bir çox hadisə xəbər-i vahidin Hz. Peyğəmbər zamanındakı məfhum və mahiyyətini ortaya qoymaqda və tək adamın gətirdiyi xəbərin qəbul edilməsindəki əsas prinsipi vurğulamaqdadır. Bu prinsip, xəbəri gətirən adamın zəbt sifəti və dində etibarlı olub olmamasıyla əlaqədardır. Buna görə xəbəri gətirən adam sözünə və zəbtinə güvənilən bir şəxsdirsə, bu xəbər qəbul edilməkdə, əks halda "Fasiq bir kimsə sizə xəbər gətirdiyi zaman onun doğruluğunu araşdırın"⁶ ayəsinin həqiqətinə uyğun olaraq xəbərin araşdırılması zəruri olmaqdadır.

Rəsulullahın (s.ə.s.) vəfatından sonra, səhabələr arasında ahad xəbərin qəbul edilib edilməməsinə dair müxtəlif tətbiqatlar müşahidə edilməklə bərabər, təməl prinsip xəbəri gətirən şəxsin doğru və etibarlı bir adam olması, rəvayət etdiyi xəbərdə bir səhv etdiyinə dair sübut olmaması, xəbərin sübut və dəlalat baxımından ondan üstün ola biləcək bir başqa nassa zidd

⁴ Goldziher, İ., "Ahad", MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, I, s. 155.

⁵ a. k. ə., I, s. 349.

⁶ əl-Hücurat, 49 / 6).

olmayışdır. Xüləfay-i Rəşidinin fərqli tətbiqatlarına misal olaraq, bir nənənin Hz.Əbu Bəkrdən nəvəsinə aid mirasdan pay istəməsi zamanı Muğirə b. Şubənin (r.a.) Hz.Peyğəmbərin nənəyə mirasdan altıda bir hissə veridiyinə dair xəbəri haqqında Əbu Bəkrin (r.a.) şahid istəməsi, onun da Muhəmməd b. Məsləməni şahid göstərməsi; Hz.Ömər in Məscid-i Nəbəvini genişləndirmə təşəbbüsü əsnasında Abbasın (r.a.) evini dövlətin şəxsi mülkü olaraq istifadə etmək istədiyi zaman meydana gələn münaqişədə 'Ubey b. Ka'bın (r.a.) Rəsulullahın (s.ə.s.) bir hədisini söyləyərək gördüyü işin doğru olmadığını xatırlatması və Hz. Əlinin hədis rəvayət edən şəxslərə and içməyi təklif etməsi kimi hadisələri göstərmək olar. Ancaq bu tətbiqatların səhabə arasında hər zaman görüldüyünü söyləmək mümkün deyildir. Məsələn, bu üç xəlifənin, bir şəxsin Hz.Peyğəmbərdən olan rəvayətini şahid, bəyyinə (açıqlama) ya da and istəmədən qəbul etdiklərini göstərən nümunələr də vardır. Ənəs b. Malik (r.a.) ilə Bəra b. Azibin (r.a.) Rəsulullahdan (s.ə.s.) rəvayət etdikləri hər şeyi bilavasitə Hz.Peyğəmbərin özündən deyil, bəzi xüsusları onun əshabından duyduqlarına və heç bir zaman yalan danışmadıqlarına dair sözləri,⁷ onların bir-birlərinə etibar etmələri səbəbi ilə bir nəfərin etdiyi rəvayəti də qəbul etdiklərini göstərməkdədir. Ancaq bu hal, əshabın hər ahad xəbəri şahidsiz mənimsədiyi mənasına gəlməz; səhabələr bəzi vaxtlar şahid istəmə yoluna da müraciət etmişdirlər. Onların şahid istəmə, and içdirmə kimi tətbiqatları, bir nəfərin rəvayətinə etibar etməmələri səbəbi ilə deyil, rəvayətin ehtimal daxilində olan zabt qüsurlarını ortadan qaldırmaq üçündür. Hz.Ömər də məhz buna görə Muğirə b. Şubədən şahid istəmişdir.⁸ Ancaq Hz.Osmanın şahid edilməsindən sonra meydana gələn fitnə hərəkətləri səbəbiylə insanlar arasındakı etibarın qismən yox olmağa başlaması, bəzi siyasi və etiqadi firqələrin öz fikir və görüşlərini əsaslandırmaq məqsədi ilə Hz. Peyğəmbərin adından hədis uydurmağa cürət etməsi, İslam alimlərini Rəsulullahdan (s.ə.s.) rəvayət edilən hər xəbərin rəvayətini həm zabtı həm də dində etibarlılığı yönündən araşdırmağa sövq etmişdir.

⁷ Əl-Bağdadi, Əl-Xətib, *əl-Kifayə fi 'İlmi'r-Rivayə*, (nşr: Əhməd Ömər Haşim), Beyrut 1986, s. 386.

⁸ Malik b. Ənəs, *əl-Muvatta'*, "İsti'zan", 3.

Ahad xəbərin dində dəlil olub olmadığına dair görüşlərin h. I. (m. VII) əsrin sonlarına yaxın etiqadi məzhəblərin ortaya çıxması və fiqh elminin h. II. (VIII) əsrin birinci yarısında yazılmağa başlanmasıyla birlikdə ortaya çıxdığını söyləmək mümkündür. Ahad xəbərin "bir adamın rəvayət etdiyi xəbər" mənasında məfhum olaraq istifadə edilməsinə dair ilk məlumatlar Əbu Hilal əl-Əskərinin *əl-Əvailində* görülməkdə⁹ və bu əsərdə ilk dəfə Vasil b. Ətanın (v. h. 131 / m. 748) həqiqətin dörd şəkildə bilinəcəyini söylədiyi, bunların kitab, üzərində icma edilən xəbər, ağılın hüccəti və ümmətin icması olduğu və yenə onun xəbəri xas (xüsusi) və am (ümumi) olmaq üzrə ikiye ayırdığı bildirilməkdədir.

Vasil b. Əta, insanı həqiqətə aparan bu dörd şeyin xaricində qalanların dində dəlil olmayacağını deyir. Ona görə üzərində icma edilən xəbər mütəvatir xəbər (xəbər-i am), üzərində icma edilməyən xəbər isə xəbər-i vahiddir (xəbər-i xas). Vasil b. Ətanın nəzərdə tutduğu xəbər-i vahidin lüğət mənası etibarlı ilə bir nəfərin etdiyi rəvayət olduğu, Mötəzilə alimlərindən Əbul-Hüseyn əl-Hayyatın, "Biz adil bir adamın verdiyi xəbərin elm ifadə etmədiyi fikrinin tərəfdarıyıq" şəklindəki açıqlamasından da anlaşılmaktadır. Səhih olma şərtini daşıyan ahad xəbərin dində dəlil olduğunu deyən Şafii isə bu terminə xəbər-i xas adını verməkdə və bəzi vaxtlar xəbər-i vahid terminini bir nəfərin bir nəfərdən rəvayət etdiyi xəbər mənasında istifadə etməkdədir. Ancaq Şafii'nin əsərlərində xəbəri xəbər-i xas və xəbər-i am deyər ayrması, onun Vasil b. Ətanın istifadə etdiyi terminologiyayı davam etdirdiyini düşündürməkdədir. Əbu Hənifə və Əbu Yusuf xəbər-i vahid məfhumu haqqında heçnə deməsələr də ammənin (əksəriyyət) rəvayətinə zidd olaraq bir nəfərin rəvayətinin qəbul edilə bilinməyəcəyini bildirmişdirlər.¹⁰

Bu mübahisələrin Mötəzilə ilə birlikdə başladığı nəzərə alınarsa, burada ancaq bir nəfərin rəvayət etdiyi xəbərin nəzərdə tutulduğu, aziz və məşhur kimi xəbər növlərinin isə bunun xaricində qaldığı görülür. Buna görə ahad xəbəri rədd edən Mötəzilə ilə, onu şərtlə olaraq qəbul edən Şafii'nin nəzərdə tutduğu məna eyni olub, bunu bir nəfərin rəvayət etdiyi xəbər şəklində ələ

⁹ əl-Əskəri Əbu Hilal, *əl-Əvail*, Beyrut 1987, s. 255.

¹⁰ əş-Şeybani, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Hasan b. Fərkad əl-Hənəfi, *Kitabu'l-Məbsut*, Beyrut 1990, I, s. 307, 308.

almaq lazımdır. Lakin ahad xəbər deyilincə sadəcə bir nəfərin rəvayəti şəklindəki lüğət mənası deyil, ümumiyyətlə bir və ya birdən artıq rəvayət rəvayət etdiyi mütəvatir səviyyəsinə çatmayan xəbər nəzərdə tutulmaqdadır. Hədisçilər, üsulçular və fəqihlər də girişdikləri təhqiqat və mübahisələrdə əsasən bu mənanı görə hərəkət etməkdədirlər. Məsələn Xətib əl-Bağdadi “mütəvatir xəbərlərin şərtlərini daşımayan xəbər” deyərək gətirdiyi ahad xəbərin rəvayəti çox olsa belə qəti elm ifadə etməyəcəyini iddia etməkdə və onu sadəcə bir nəfərin rəvayət etdiyi xəbər olaraq vəsfəndirməkdədir.¹¹ Qəzzali də beş və ya altı nəfərlik bir qrupun rəvayət etdiyi xəbəri ahad xəbər saymaqda, ahad xəbərlərin qəti elm ifadə etməyəcəyini söyləməkdə və səhihliyi dəqiq bilinən hədislərin mütəvatir olmaları səbəbiylə ahad xəbər hesab edilməyəcəyini bildirməkdədir.¹²

B. Qisimləri

Xüsusilə üsul kitablarının qələmə alındığı əsrlərdə ahad xəbər anlayışında vacib sayı biləcəyimiz bir dəyişiklik olmuş və bu termin, ancaq bir nəfərin bir nəfərdən rəvayət etdiyi xəbərlər haqqında deyil, iki nəfərin iki nəfərdən, üç nəfərin hətta üçün üzərində olan adamların üç və ya daha artıq rəvayətlərdən rəvayət etdikləri xəbərlər haqqında istifadə edilmişdir. Lakin burada bir şərt qoşulmuşdur: sayıları üçün üzərində olan rəvayətlərin, hər təbəqədə mütəvatirin şərti olan insan toplusundan daha az olması lazımdır. Bəzi təbəqələrdə az olmasa belə, digər bəzi təbəqələrdə mütəvatirin şərti olan insan toplusuna çatmaması səbəbi ilə xəbər yenə ahad xəbərlərdən sayılmaqdadır. Üsul kitablarında da bu şərtə riayət edilmiş, xəbərlər onları rəvayət edənlərin sayına görə əvvəlcə iki qismə bölünmüş, bir qisminə mütəvatir, digər qisminə də ahad deyilmişdir. Daha sonra isə ahad xəbərlər rəvayətlərin sayına, zənn ifadə edib etməməsinə, məqbul və mərdud oluşuna görə bir neçə qismə ayrılmışdır. Bu xəbər rəvayətlərin sayı baxımından **məşhur**, **aziz** və **qarib** olmaq üzrə üç qism olaraq ələ alınmışdır.

1. Məşhur termini hər təbəqədə üç və ya üçün üzərində olan, ancaq mütəvatirin şərti olan toplusundan az olan rəvayətlərin rəvayət

¹¹ əl-Bağdadi, *əl-Kifayə*, s. 32.

¹² əl-Qəzzali, Əbu Həmid Hücətulislam Məhəmməd b. Məhəmməd, *əl-Mustasfa*, t. y, Daru'l-fikr, I, s. 145.

etdikləri xəbərlərdir. İlk zamanlarda iki və ya üç təriqi olub, sonradan məşhurlaşan xəbərlərə də məşhur deyilməkdədir. Ancaq fiqh alimləri, hicri ilk əsrdə bir təriqdən gəldiyi halda sonrakı əsrlərdə məşhur olan rəvayətlərə “*müstəfiz*” demişdirlər.

2. **Aziz**, hər təbəqədə ravi sayısı ikidən az olmayan hədisdir.

3. **Qarib**, sənədinin hər hansı bir təbəqəsində sadəcə bir ravinin rəvayət etdiyi xəbər olub, buna “*fərd-i nisbi*” də deyilməkdə, hədisi Hz. Peyğəmbərdən rəvayət edən səhabənin və ya səhabədən rəvayət edən tabiinin tək qalması da “*fərd-i mutlaq*” təbiriylə ifadə edilməkdədir.¹³

Eyni zamanda ahad xəbər **məqbul**, **mərdud** və **məşkuk** olaraq da qruplandırılmışdır.

1. **Məqbul** - ədalət və zəbt sahibi ravilərin başından sonuna qədər muttasil (qopuqsuz) sənədlə rəvayət etdikləri, illətli (qüsurlu) və şaz olmayan xəbərlərdir. Bu növdən olan rəvayətlər “*sahih li zatihi, sahih li ğayrihi, hasən li zatihi, hasən li ğayrihi*” qisimlərinə ayrılır.¹⁴

2. **Mərdud** - məqbul hədisin şərtlərini daşımayan¹⁵ və ya sübutunun tam olduğuna dair bir dəlil olmayan xəbərlərdir.¹⁶

3. **Məşkuk** - sübutu mövzusunda dəlillər arasında bir seçim edilə bilinməyən rəvayətlərdir.¹⁷

Zəif olaraq da adlandırılan son iki hədis növü sənədin və mətnin vəziyyətinə görə **mürsəl**, **munqatı'**, **mu'dal**, **muallaq**, **müdəlləs**, **muharrəf**, **musahhaf**, **şaz**, **muztarib**, **maklub**, **mudrəc**, **mualləl**, **münkər** və **mətruk** qisimlərinə ayrılır.

C. Məqbulluğu

Hədisçilər etibarlı və adil (ədalətli) bir ravinin rəvayət etdiyi ahad xəbəri qəbul etməklə bərabər, bu xəbərin Qur'anın möhkəm nassına, mütəvatir

¹³ Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara t. y., Rehber Yayıncılık, s. 31, 32; əl-Əsqalani, Əhməd ibn Əli İbn Həcər (v. h. 883), *Şərhu Nuhbət'il-Fikər*, (nşr: Nurəddin İtr), Beyrut 1993, s. 34-37.

¹⁴ əl-Cəzairi, Tahir, *Təvcihu'n-Nazar*, Beyrut trs, Daru'l-Ma'rıfə, s. 212.

¹⁵ əl-Əsqalani, a. k. ə., s. 37, 38.

¹⁶ əl-Cəzairi, a. k. ə., s. 212.

¹⁷ a. k. ə., s. 212.

sünnətə, icmaya, ağla, tarixən sabit olmuş hadisələrə, təcrübə və müşahidəyə zidd olmaması gərəkliliyini bildirməkdədirlər.¹⁸

İmam Malik Mədinə əhlinin əməlinə uyğun olmayan ahad xəbərlərin Hz. Peyğəmbərə aid olmadığını söyləməkdə, buna səbəb olaraq da onların əməlinin min nəfərin min nəfərdən etdikləri rəvayət sayıldığını iddia etməkdədir. Ona görə Mədinəlilərin əməlinə uyğun olmayan ahad xəbərlərə məşhur olan rəvayətə zidd olduğu səbəbi ilə etibar edilməz.¹⁹

Nəticə etibarlı ilə güvənli bir yolla rəvayət edilən ahad xəbərin *İlm-i yaqin* (qəti, doğru xəbər) ifadə etdiyi, buna görə də dində dəlil olduğu və onunla əməl edilməsi gərəkliliyi mövzusunda İslam alimlərinin əksəriyyəti, xüsusi ilə də hədisçilər ittifaq etmişdirlər. Hədis küliyyatının demək olar ki, hamısını təşkil edən xəbər-i vahidlərin dini mövzularda, etiqadi məsələlərdə dəlil olmayacağını söyləmək tarixi həqiqətlərə ziddir. Çünki Hz. Peyğəmbərin sünnəti İslam ümməti tərəfindən dinin ikinci qaynağı kimi qəbul edildiyindən ona aid hər söz və davranış dəqiq olaraq qeydə alınmışdır. İslam alimləri və xüsusi ilə də mühəddislər, Rəsulullah (s.ə.s.) haqqında olan ən kiçik təfərrüatları belə mühafizə etməyə çalışmışdılar. Buna görə Hz. Peyğəmbər zamanında qismən başlayan hədisi əzbərləmə və yazma səfəhlərindən sonra, tədvin və təsnif dövrlərində böyük bir hədis mirası meydana gətirilmiş, bu toplama və təsnif müddətində hədislərin sənəd mətnləri bütün incəliklərinə qədər tədqiq edilərək səhih və zəif hədisləri bir-birlərindən ayırmaq üçün böyük işlər görülmüşdür. Bununla bərabər qələmə alınan əsərlərdəki hədislərin hamısının səhih və məqbul olduğunu söyləmək mümkün deyildir. Necə ki, bəzi müəlliflər zəif olaraq qəbul etdikləri hədisləri də əsərlərinə almış və bunlardakı zəifliyin səbəbini qeyd etmişdirlər.

Hədis alimləri səhih hədisi zəifindən ayırarkən sadəcə ahad xəbərlərlə bunların rəvayətlərini araşdırmış, “səhih hədis” sözüylə də ahad hədislərin səhihlərini nəzərdə tutmuşdurlar. Etibarlı rəvayətləri bir yerə toplama səyinin nəticəsi olan *Kutubu Sittə* ilə İmam Malikin *əl-Muvattası*, Əhməd b. Hənbəlin *əl-Müsənədi* və Dariminin *əs-Sünəni* kimi əsərlərdəki rəvayətlər

¹⁸ əl-Bağdadi, *əl-Kifayə fi 'İlmi'r-Rivayə*, s. 432; el-Cevziyyə, İbn Qayyim, *əl-Mənarul-Munif*, (nşr: Abdulfəttah Əbu Quddə), Hələb 1983, s. 67-76; İbnu'l-Cevzi, Əbu'l-Fərəc Cəmaluddin Abdurrahman b. Əli, *Kitabu'l-Mevzuat*, (nşr: Abdurrahman M. Osman), nəşr yeri yoxdur, 1983, Daru'l-Fikr, I-II, I, s. 106.

¹⁹ əl-Bəhnəsavı, Salim Əli, *əs-Sunnətu'l-Muftərə 'aleyhə*, Qahirə 1989, s. 152.

ahad hədislərdən ibarət olub bunların hamısı üçün səhih demək mümkün deyildir. Hədis kitablarında mövcud olan rəvayətlər ələ alınarkən, onların hamısına ümumi qiymət verilmə yerinə araşdırma nəticəsində hər bir rəvayət haqqında ayrı ayrılıqda hökm vermək daha məqsədə uyğundur.

Ahad xəbər mövzusunda geniş bir ədəbiyyat vardır. Ahad xəbər və onunla əlaqəli məsələlərin müstəqil başlıqlar altında geniş bir şəkildə yer aldığı klassik dönəmə aid kitablar arasında Şafiinin *əl-Umm* adlı əsəriylə *ər-Risaləsi*, İbn Hazmın *əl-İhkam*, Seyfəddin əl-Amidinin *əl-İhkam*, Əbu'l-Hüseyn əl-Basrinin *əl-Mu'təməd* və Xətib əl-Bağdadinin *əl-Kifayə* adlı əsərlərini qeyd etmək vacibdir.

ƏDƏBİYYAT

Ayid, Əhməd və elmi heyət, *əl-Mu'cəmul-'Arabi əl-Əsəsi*, Alecso, Larus Nəşriyyatı, 1989

əl-Bağdadi, əl-Xətib, *əl-Kifayə fi 'İlmi'r-Rivayə*, (nşr: Əhməd Ömər Haşim), Beyrut 1986

əl-Bəhnəsavi, Salim Əli, *əs-Sunnətu'l-Muftərə 'aleyhə*, Qahirə 1989

əl-Cəzairi, Tahir, *Təvcihu'n-Nazar*, Beyrut t. y., Daru'l-Ma'rifə.

el-Cevziyyə, İbn Qayyim, *əl-Mənaru'l-Munif*, (nşr: Abdulfəttah Əbu Quddə), Hələb 1983

Ertürk, Mustafa, *“Haber-i Vahid”*, DİA, İstanbul 1996, XIV

əl-Əskəri, Əbu Hilal, *əl-Əvail*, Beyrut 1987.

əl-Əsqalani, Əhməd ibn Əli İbn Həcər, *Şərhu Nuhbəti'l-Fikər*, (nşr: Nürəddin İtr), Beyrut 1993

Goldziher, İ., *“Ahad”*, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, I

İbnu'l-Cevzi, Əbu'l-Fərəc Cəmaluddin Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevzuat*, (nşr: Abdurrahman M. Osman), nəşr yeri yoxdur, 1983, Darul-Fikr

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara t. y., Rehber Yayıncılık

Malik b. Ənəs, *əl-Muvatta'*, “İsti'zan”, 3

əl-Qəzzali, Əbu Hamid Hüccətulislam Muhəmməd b. Muhəmməd, *əl-Mustasfa*, t. y., Daru'l-fikr, I

əş-Şeybani, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Hasan b. Fərkad əl-Hənəfi, *Kitabu'l-Məbsut*, Beyrut 1990, I.

Uğur, Müctəba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992

Баранов Х. К., *Большой Арабско-Русский Словарь*, Москва 2002, I-II

РЕЗЮМЕ

Наука методологии хадиса отличается своим многообразием и широким радиусом взаимосвязи с другими Исламскими науками. Именно эта черта всегда держала её в центре внимания не только Исламских ученых, но и востоковедов. Один из основных разделов этой науки это – понятие «хабери ахад». Поэтому, оно составляло содержание многим книгам и научным исследованиям.

В статье имеет место информация о различных значениях «хабери ахада», дается мнение некоторых ученых и мазхабов, а также о разделах этого термина.

SUMMARY

Science of methodology of Hadith distinguishes for its variation and wide range among the other Islamic sciences.

This feature has always drawn the attention of both Islam scientists and orientalists. One of the basic sections of this science is a notion of the term "ahad". Therefore is has been the subjekt of many books, sciebtific researches and studies.

Different meanings of "khabari – ahad", and types of this term, as well as thoughts of some scientists and believers have been given in the article.

Hz. PEYGAMBER ve GENÇLİK

Yrd.Doç.Dr. Hasan CİRİT

M.Ü. İlähiyat Fakültesi-İstanbul/Türkiye

Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

İnsanoğlu bir yolcudur. Bu yolculuk, anne rahmine düşmekle başlar; çeşitli duraklarda konaklamakla devam eder ve insanın ebedî hayattaki nihâi yurduna yerleşmesiyle sona erer.

Doğumla başlayan dünya hayatı, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık gibi belli başlı safhalardan oluşur. Hayatın baharı kabul edilen ve kişinin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bakımdan yoğun değişiklikler yaşadığı ergenlik ve gençlik dönemi, insan ömründe çok önemli bir yere sahiptir. Zira dünya hayatının en önemli ve en etkili dönemi gençlik yıllarıdır. Gençlik, insan vücudunun en enerjik, en aktif, en saf duygularla yüklü, en idealist ve dolayısıyla en verimli yıllarıdır.

İleriki yıllarda yaşamını kolaylaştıracak, kendisine ve ailesine olduğu kadar çevresine, milletine, devletine ve tüm insanlığa faydalı olabilecek ahlâkî değerlerin kazanılıp günün şartlarına göre gerekli bilgi, beceri, sanat ve mesleğin elde edilmesi, gençlik dönemini en iyi şekilde değerlendirmeye, kısaca, ömrü zayi etmemeye bağlıdır. Çünkü **“Küçüklükte öğrenilenler taş üzerine nakış/kazı, büyüklükte öğrenilenler ise su üzerine yazı”**¹ gibidir.

Bu bağlamda, her konuda bizlere en güzel örnek ve hidayet rehberi olan sevgili Peygamberimiz’in, söz ve davranışlarında gençliğe ve gençlere husûsi bir önem verdiği görülür. İslâmın yayılmasında ve bugünlere ulaşmasında, Hz. Peygamber’in etrafında pervane olan idealist gençlerin etkisi büyük olmuştur. Daha on yaşında iken müslümanlığı kabul eden Ehl-i Beyt’ten Hz. Ali başta olmak üzere, Enes b. Mâlik, Mus‘ab b. Umeyr, Zeyd

¹ Bu rivayetle ilgili değerlendirmeler için bk. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs*, II, 85-86.

b. Sâbit, Attâb b. Yezîd, Muâz b. Cebel ve Üsâme b. Zeyd bu şanslı gençlerden sadece bir kaçıdır.

Hadis-i şeriflerde **“Dünyada sanki bir gurbetçi veya bir yolcu gibi ol”**²; **“Benimle dünyanın misali, yolcu ile ağaca benzer. Yolcu gelmiş, ağacın altında bir müddet gölgelenmiş, sonra da terk edip gitmiştir”**³ buyurarak bizler için dünya hayatını bir yolculuğa benzeten Hz. Peygamber, ömür sermayesini harcarken nelere dikkat edilmesi gerektiğini, özellikle gençlerin bitmez tükenmez zannettikleri bazı değerlerin önemini ve bunların sorumluluğunu da şöyle açıklar: **“İki nimet vardır ki, insanların çoğu bu nimetleri değerlendirmekte aldanmıştır: Sıhhat ve boş vakit”**⁴; **“Hiçbir kul, kıyâmet gününde, ömrünü nerede tükettiğinden, ilmiyle ne gibi işler yaptığından, malını nereden kazanıp nerede harcadığından, vücudunu/gençliğini nerede yıprattığından sorgulanmadıkça bulunduğu yerden kıpırdayamaz”**⁵.

Daha özel anlamda gençlik devresine vurgu yapan sevgili peygamberimiz: **“Beş şeyden önce beş şeyin kadr ü kıymetini çok iyi bilin: İhtiyarlamadan önce gençliğinizin, hastalanmadan önce sıhhatinizin, fakirleşmeden önce zenginliğinizin, meşguliyet çoğalmadan önce boş vaktinizin ve ölmeden önce hayatınızın”**⁶ buyurarak eşsiz, paha biçilmez, ikinci defa tecrübe edilme imkanı bulunmayan gençliğin çok iyi değerlendirilmesini, boşa harcanmamasını öğütlemiştir.

Gençlik, insanın en sağlıklı, en güçlü ve en duygulu dönemi olduğu için akıldan ziyade hisler ön plandadır; gelip geçici zevkler, oyun ve eğlenceler çekicidir. Bu devre içki, kumar, uyuşturucu vs. gibi günah ve kötü alışkanlıklara daha açıktır. Bu nedenle eskilerin, **“Gençlik bir tür deliliktir...”**⁷ sözü, gençliğin bu tür tehlikelerine ve gençlerle olan iletişime dikkat çekmesi bakımından oldukça önemlidir.

². Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Rikâk 3.

³. İbn Mâce, *es-Sünen*; Zühd 3.

⁴. Buhârî, Rikâk 1.

⁵. Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*; Sıfatü'l-kıyâme 1.

⁶. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, IV, 306; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, LXXIV, 75.

⁷. Bu sözün dayanakları hakkında bk. Yardım, Ali, *Şihâb'ül-ahbâr Tercümesi*, s. 41.

İşte gençlikteki bu taşkın enerjiyi zabt u rabt altına almak, hareketlerini dizginlemek ve ona istikamet vermek gerekir. Bu da ancak, iman ve ibadetle, millî ve manevî değerlere gönülden bağlanmakla mümkündür. Dünyanın faniliğini bilen, ölümü ve ölümden sonraki hayatı ve hesap verme gününü düşünen genç, hislerine değil; rabbine, peygamberine ve aklına kulak verir. Ancak Allah'a ve ahirete inanan genç, duygularını kontrol altına alır; hayatı meşru dairede geçirir, çevresine zarar değil, fayda sağlar, ışık saçır. Böylece gençler, çılgın bir kalabalık değil, âdete bir grup melek olur. Nitekim bir kudsî hadiste (hadis-i kudsî), Yüce Mevlâ: **“Kaza ve hükmüme inanan, Kitâbın (Kur'an'ın) hüküm ve tavsiyelerine boyun eğen, verdiğim rızıkla kanaat eden, şehvânî arzularını Benim rızam için terk eden genç bir mü'min, katımda bir kısım meleklerimin derecesindedir”**⁸ buyurmaktadır.

Genç yaşta yapılan ibadet ve taate ayrı bir ehemmiyet veren sevgili Peygamber'imiz, **“Kıyamet günü arşın gölgesi altında gölgelenecek yedi mutlu insan grubu arasında iman ve ibadetle serpilip büyüyen gençler bulunur...”**⁹ buyurarak gençlikte ibadet alışkanlığı kazanan gençleri müjdelemiş; bir diğer hadislerinde de: **“Genç birinin yaptığı ibadetin, ileri yaşlardaki bir kimsenin yaptığı ibadete olan üstünlüğü, peygamberlerin, diğer insanlara olan üstünlüğü gibidir”**¹⁰ buyurarak gençlikte ibadetin önemini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Yaratılışı gereği yeniliklere ve değişime açık olan gençlerin karşılaştıkları en büyük tehlikelerden biri, hiç şüphe yok ki, kötü alışkanlıklardır. Onlar, duygusal tabiatları ve farklılıklara olan istekleri sebebiyle kolayca kötü alışkanlıkların tuzağına düşebilirler. Nitekim başta sigara, içki, uyuşturucu ve kumar olmak üzere birçok zararlı alışkanlığın, gençlik döneminde edinildiği bir gerçektir.

Kötü alışkanlıklardan korunmanın çaresi ise, sağlıklı bir din/ahlak eğitimi ile İslâmî yaşamaktan geçer. Çünkü bu tür alışkanlıklar akıl, kalp ve ruhun aç bırakılmasından kaynaklanır. Halbuki, manevî duygularımızı iman

⁸ Ali el-Mütttekî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*, XV, 786 (hadis no: 43107).

⁹ Buhârî, Ezân 36; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Zekât 91.

¹⁰ Ali el-Mütttekî, *Kenzu'l-ummâl*, XV, 776 (hadis no: 43059).

ve ibadetle doyurur, “iki günü bir birine eşit olan aldanmıştır” ikazına kulak verip, her gün kendimizi biraz daha geliştirir, faydalı hizmetler peşinde koşarsak, kötü alışkanlıklara ne ihtiyaç duyarız, ne de onlara ayıracak zaman buluruz. Bu bakımdan gençlerin dini, ahlâkî ve millî değerlerden asla yoksun bırakılmaması gerekmektedir.

Gençlik şahsî bakımdan önem arz ettiği gibi, millet ve toplumların geleceği bakımından da büyük ehemmiyet taşımaktadır. Bir milletin gençliği, o milletin geleceğidir. Gençliğine önem veren, onu her türlü manevî, insânî ve medenî donanımlarla teçhiz eden bir toplumun geleceği de parlaktır. Gençliği ihmal eden, terbiyesine yeterince önem vermeyen, onları ahlâkî ve insânî değerlerle donatmayan bir toplum ise, geleceğini kendi eliyle karartmış, kendisini felakete sürüklemiş demektir.

Sonuç olarak hayat yolculuğunu başarıyla tamamlamak, iyi bir akibetle gitmek ve ebedî saadeti kazanmak gibi büyük bir zaferle bu serüveni noktalamak için hayatın baharı, gençlik denilen başlangıçtaki durumumuz ve tutumumuz çok önemlidir. Baharda ekilmeyen yazın yeşermez, güzün biçilmez, kışın yenilmez. Gençlik baharında filizlendirilmeyen güzel kabiliyetler de, ömrün yazı olan olgunluk döneminde biçilmez, kabir ve ahiret kışında yenmez.

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme's-tehere mine'l-ehadîs alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1405/1985.

Ali el-Müttekî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*, I-XVI, Beyrut 1985/1405.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.

Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Beyrut 1411/1990.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1981.

Meclisî, Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahabâri'l-eimmeti'l-ethâr*, I-CX, Beyrut 1403/1983.

Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, İstanbul 1981.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, İstanbul 1981.

Yardım, Ali, *Şihâb'ül-ahbâr Tercümesi*, İstanbul 1999.

ÖZET

Doğumla başlayan insan hayatı, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık gibi belli başlı safhalardan oluşur. Hayatın baharı kabul edilen ve kişinin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bakımdan yoğun değişiklikler yaşadığı ergenlik ve gençlik dönemi, insan ömründe çok önemli bir yere sahiptir.

İhtiyarlıktan önce gençliğin kıymetinin çok iyi bilinmesi gerektiğini belirten Hz. Peygamber; Kıyamet günü arşın gölgesi altında gölgelenecek yedi mutlu insan grubu arasında iman ve ibadetle serpilip büyüyen gençleri de saymış; ayrıca, genç birinin yaptığı ibadetin, ileri yaşlardaki bir kimsenin yaptığı ibadete oranla çok daha üstün olacağını ifade etmiştir.

Gençlik şahsî bakımdan önem arz ettiği gibi, millet ve toplumların geleceği bakımından da büyük ehemmiyet taşımaktadır. Bir milletin gençliği, o milletin geleceğidir. Gençliğine önem veren, onu her türlü manevî, insânî ve medenî donanımlarla teçhiz eden bir toplumun geleceği de parlaktır. Gençliği ihmal eden, terbiyesine yeterince önem vermeyen, onları ahlâkî ve insânî değerlerle donatmayan bir toplum ise, geleceğini kendi eliyle karartmış, kendisini felakete sürüklemiş demektir.

SUMMARY

Human life is divided into different categories such as childhood, young age and old age. Among them as the spring of life, young age is very important. The prophet (pbuh) advises us to know the value of young age and also gave the good news that the young who spent his youth in good works as well as worship will be shaded in the hereafter where there is no shade for protection. The prophet also said that the worship of the young will be rewarded more than the older.

The youth is very important for the future of the nations. The youth is the future of the nation. Those nations who invest in the youth will have a bright future. On the other hand those who ignore the education of their youth will have a bad future for their nations.

QAZI ƏBDÜLCABBARIN ƏSƏRLƏRİNİN İŞIĞINDA NÜBÜVVƏTİ RƏDD EDƏN MÜLHİD CƏRƏYANLARDAN BƏRAHİMƏ VƏ ONA VERİLƏN CAVABLAR

*Dr. Adilə TAHİROVA**

İlhəd termininin lüğət mənası “sapmaq”dır. Müxtəlif qəliblərdə zülm etmək, həqiqətdən üz çevirmək, həqiqəti təhrif etmək, şübhəyə düşmək kimi mənələrdə işlənir. Mülhid isə ilhad əməlini işləyən, həqiqətdən üz çevirən və ondan şübhə edən mənasını verir.¹ Kəlam termini kimi “Allahın varlığı və birliyini, dinin əsas hökmlərini inkar etmək, bunlar haqqında şübhə bəsləmək və ya oyandırmaq, dini qaydaları xəlifə almaq” mənasında istifadə olunur.² Qur’ani-Kərimdə də dörd yerdə keçən bu söz, sapma və sapdırma mənasındadır.³ Mülhid sözünün sinonimi kimi zındıq, kafir, dəhri terminlərinin də mənbələrdə istifadəsinə rast gəlmək mümkündür.

İslam dininə əsasda zidd olan fikirləri klassik dövr kəlam alimləri belə təsnifləndirmişlər: Elmin imkanını inkar etmək; aləmin əzəli olduğunu, yaradanı və idarə edəninin olmadığını iddia etmək; aləmin əzəli olduğunu və əzəli bir idarə edəninin olduğunu irəli sürmək; aləmin əzəli və ya muhdəs olduğu məsələsində fərqli düşünməklə birlikdə idarə edicisinin əzəli və birdən çox olduğunu söyləmək; aləmin əzəli olmadığını, tək bir əzəli yaradıcının varlığını qəbul edib peyğəmbərliyi inkar etmək; aləmin yaradılmış olduğunu, əzəli və tək bir yaradıcısı olduğunu, peyğəmbərliyin haqq olduğunu qəbul etməklə birlikdə bəzi peyğəmbərləri inkar etmək.

* Bakı Dövlət Universitetinin ilahiyyat fakültəsinin müəllimi.

¹ İbn Mənzur, *Lisanu-l-Arab*, Beyrut tarixsiz, Daru Sadır, III cild, s. 388-389; Zəbidi, *Tacu-l-arus*, Qahirə 1306, II c., s. 493.

² Mustafa Sinanoğlu, “İlhəd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII cild, s. 90; İslam düşüncəsində ilhad termini haqqında geniş məlumat üçün bax. İlhan Kutluer, “İlhəd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, 93-96.

³ Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi, *əl-Mucəmu-l-mufəhrəs li-əlfazi-l-Qurani-l-Kərim*, Tehran 1372, s. 762.

Firqələr və cərəyanlar olaraq nəzər saldıqda bu əsas iddiaların sofistlərə (sufestaiyyə), ateist materialistlərə (dəhriyyə), Aristotelçi filosoflara (məşşailər), müxtəlif məcusi, manişeyist və məzdəki axımlara və onlarla birlikdə hermetik və sabii inanclara aid olduğu görülür.⁴

Allahla yaradılmışlar arasındakı münasibət və dialoqu ifadə edən peyğəmbərlik sisteminə ehtiyac məsələsi İslam düşüncə tarixindəki başlıca müzakirə mövzularından biri olmuşdur. Belə ki, bəzi dövrlərdə peyğəmbərlərə ehtiyac olmadığını söyləyənlərə, peyğəmbərlik iddiasında olan saxta “peyğəmbərlərə” və İslam əqidəsinə uyğun olmayan fikirlər səsləndirənlərə rast gəlmək mümkündür. İslam düşüncəsinin müxtəlif məktəblərinə mənsub kəlamçılar tarixin hər dövründə bu kimi yanlış fikirlərə cavab vermiş və öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün dəlillər gətirmişlər. Məsələnin bir başqa yönü də fəlsəfə və kəlam arasındakı daimi müzakirə obyektlərindən birisi olan ağıl-vəhy “qarşıdurmasıdır”. XVIII əsrdən etibarən qərbdə maddi və mənəvi səadətə ağıl və elmlərin irəliləməsi ilə əldə edilməsinin mümkün olduğunu müdafiə edən axımlar, deist cərəyanlar inkişaf etmişdi. Bunlar peyğəmbərlik sisteminə şübhə və ya inkarla yanaşan qruplardır. Təbii din⁵ fikri də bu dövrlərdən etibarən öz dövrlərinə məxsus ədəbi və fəlsəfi üslubda aktualıq qazanmışdır. İslam tarixində bu fikirlərə hələ ilk dövr mənbələrində Bərahimə adlanan qrupun və başqa cərəyanların fikirlərində rast gəlmək mümkündür. Bərahimə ağılın yetərli olduğunu, dinlərə və peyğəmbərlərə ehtiyac olmadığını söyləyirdi. İslam əqidəsinə uyğun olmayan bu fikirlərlə ilk intellektual mübarizəni aparanlar arasında Mötəzilə alimlərini misal vermək mümkündür. Bu elmi mübahisələr əslində günümüzdə də fəlsəfi platformada davam edən mövzunun aktuallığını qoruduğuna dəlilətdir. Bərahimənin təmsalında səslənən fikirlər və onlara verilən cavablar əsas etibarilə eyni qalmaqla birlikdə dövrlərə görə müəyyən dəyişikliklərə də məruz qalmışdır. Bu məqalədə əsasən klassik dövr kəlam alimlərinin əsərlərinə müraciət edilərək Mötəzilə məktəbinin nümayəndəsi

⁴ İlhan Kutluer, “İlhəd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, 95.

⁵ Dindarlığın təbii bir insani meyl olduğunu müdafiə edən görüş. Burada fəvqəltəbii inanclara (möcüzələr, ilahi yardım, əbədi həyat kimi) yer verilmir.

Qazı Əbdülcabbarın (v. h. 415/m. 1025) bu axımın fikirlərinə verdiyi cavablar əsas alınmışdır.⁶

Klassik dövr kəlam alimlərindən olan və Qazı Əbdülcabbar ilə təxminən eyni əsrlərdə yaşamış Əbu Mənsur əl-Maturidi (v. h. 333/m. 944) və Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi (v. h. 508/m. 1115) də nübüvvət mövzusunə əsərlərində digər mövzulardan daha çox yer verdiklərini söyləyirlər. Buna səbəb olaraq yaşadıkları dövrdə ilhad hadisələrinin artdığını, xüsusilə peyğəmbərlik məsələsində inkarçıların etirazlarının olduğunu dilə gətirir və nübüvvət əleydarlarının yanlış fikirlərini rədd etməyi, iftiralara cavab vermə hədəfini güddüklərini ifadə edirlər.⁷ Maturidi, nübüvvəti inkar edənlərdən bəhs edərkən Bərahimə adını istifadə etməməklə birlikdə mənbələrdə Bərahiməyə aid edilən etirazları ifadə edərək cavablandırır. Maturidi, *Kitabu-t-tövhid* əsərində nübüvvəti inkar edənləri belə sıralayır:

1. Yaradıcını inkar edənlər.
 2. Onun mövcudiyyətini qəbul etməklə birlikdə əmr və qadağalarını qəbul etməyənlər.
 3. Bunu da mənimsədikləri halda insan aqlının tək başına yetərli olub risalətə ehtiyac duymadığını iddia edənlər.
 4. Risalət iddiasında olan şəxsin göstərəcəyi möcüzələri kahin, sehrbaz və göz bağlayıcıların əməllərinə bərabər tutanlar.
 5. Nübüvvət iddiasında olanların göstərdikləri fəvqəladə təbiətli hadisələr qarşısında xitab edilən şəxslərin aciz qalması, onlarda bu cür fellərin lazım gətirdiyi təhsil və alışıqlığın olmaması səbəbinə bağlayanlar.⁸
- Ümumiyyətlə nübüvvəti inkar edən cərəyanlardan başda Bərahimə olmaqla Süməniyyə, Sufestaiyyə, Tabiiyyun, İbahiiyyə, Sabiiyyə, Dəhriyyənin adlarını çəkmək mümkündür.

Qazı Əbdülcabbarın yaşadığı və fəaliyyət göstərdiyi bölgədəki ilhadi fikirlərin mənşəyi Məzdəkilik, Arami və İran mühitlərinin qarşılıqlı təsiri nəticəsində ortaya çıxan müxtəlif din və ənənələrdən Manişeyzm, Deysanilik,

⁶ Məqalədə yazılanlar haqqında daha geniş məlumat üçün bax: Adilə Tahirova, *Kadı Abdülcebbar və Ebü-l-Muin en-Nesəfiyə görə nübüvvətin gerekliliyi*, Mərmərə Universiteti Sosial Bilimlər İnstitutu ilahiyyat/kəlam bölümü, Doktorluq dissertasiyası, İstanbul-2004.

⁷ Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədiillə*, I, 534-535.

⁸ Maturidi, *Kitabu-t-tövhid*, s. 271; Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədiillə*, I, 446.

Mərqayuniyyə və başqa cərəyanlara istinad edir. Hicri IV-V əsrlərdə yaşamış Qazıdan əvvəlki dövrdə xəlifə Mehdi Billahın (158-169/775-785) hakimiyyəti dövründə bu fikirlərin canlandırılması məqsədilə bir çox üsyan ortaya çıxmışdır. Muqannanın başçılığında Xorasanda və Cibal (mərkəzi İran), Sinbad (Sunaz), Herat, Sistan, Badqis bölgəsində Ustadsis adlı şəxs tərəfindən başladılan üsyanlar bunlardan bəziləridir. Xəlifə Mehdi zındıqlara qarşı təzyiq tətbiq etmək məcburiyyətində qalmışdır. Bağdadda və böyük şəhərlərdə qaziya və ya bilavasitə xəlifəyə bağlı bir məhkəmə qurulmuşdu və zındıqlarla məşğul olma vəzifəsi ona tapşırılmışdı. Mötəzilə alimi Qazı Əbdülcabbarın da bu vəzifəni yerinə yetirdiyi mənbələrdə qeyd edilir.⁹

Bunu da ifadə etmək lazımdır ki, nübüvvətə yönəldilən etirazların böyük bir qismi epistemoloji baxımdandır. Bu etirazlardan bir qismi biliyin həqiqəti, imkanı və mənbələrinə (əsbəbu-l-ulum və ya mədariku-l-ulum) yönəldilmişdir. Məsələn bütün elm əldə etmə vasitələrini və həqiqəti inkar edərək elm və həqiqətin olmadığını iddia edən Sufestaiyyə, xəbərə istinad edən elmi inkar edərək bunun zənn və şübhə daşdığını və həqiqətinin olmadığını söyləyən Süməniyyə, ağıl və duyğu üzvləri (xəvassi-səlimə) varkən peyğəmbərliyə ehtiyac olmadığını irəli sürən Bərahimə. Əshabu-ş-şəkk (Şukkak və ya Mütəşəkkikun) və Mütəcahilə kimi adlandırılan qruplar da Sufestaiyyənin geniş yelpazəsinə daxildir. Yunan mənşəli Sofestaiyyənin hind mühitindən qaynaqlanan variantı kimi ifadə edilə biləcək Mütəkafiyə də bu tip etirazları olan qruplardandır. Kəlam ədəbiyyatında Laədiyyə olaraq adlandırılan qrupun fikirləri də əsasən Mütəkafiyə ilə uyğundur. Bütün bu fikirlər bir növ septikliyə səbəb olduğu üçün İslam düşüncəsinə uyğun hesab edilmir. Qazı Əbdülcabbarın əsərlərində bunlardan başqa adı keçən başqa axımlar da olsa məqalə çərçivəsində bunlardan Bərahimə haqqında bəhs ediləcək. Qazı Əbdülcabbar, nübüvvət məsələsində əsas münaqişə edilən tərəfin Bərahimə olduğunu əsərlərində dəfələrlə bildirmişdir.

Bərahimə termini, İslam heresioqrafiya tarixində peyğəmbərliyi inkar edən fikir və düşüncələrin simvoluna çevrilmişdir. Bərahimənin Brah-

⁹ Melhem Chokr, *İslamın hicri ikinci əsridə zındıqlıq və zındıqlar*, (tərcümə edən: Ayşe Meral), İstanbul 2002, 26, 35-36, 58-59; İlhan Kutluer, "İlhəd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, 93-94.

manizmlə əlaqəsinin olub olmadığı, ilk dövr İslam kəlamında İslam-Hindu inanclarının dialoqunu əks etdirib etdirmədiyi, hətta uydurma olub olmadığı hələ də müzakirə obyektı olaraq qalır. Günay Tümer bu qrupu Brahmanizm kimi adlandıraraq İslam mənbələrində əl-Bərahimə və ya əl-Bərəhəmiyyə olaraq keçdiyini ifadə edir. Onun fikrincə bu qrup müsəlman müəlliflərdən Biruni və Şəhristani tərəfindən ən məzmunlu təsvirini tapmışdır.¹⁰ Təhanəvi, bu qrupun özlərini İbrahimin soyundan hesab etdiklərini, hind bölgəsində saylarının çox olduğunu bildirmişdir.¹¹ Şəhristani də Bərahiməni hind mədəniyyətinə aid hesab edir.¹² Norman Calder isə Bərahimənin hind deyil, semitik din və nübüvvət inancını xatırladan mifoloji mahiyyətdə bir İbrahimi kulta aid edilməsi fikrini tədqiq etmişdir. Bundan sonra belə bir fərziyyə ilə çıxış etmişdir: İlk dövr mənbələri Bərahiməni qədim bir İbrahimi irsə nisbət edərkən, İbn Hazm, Cüveyni, Şəhristani kimi mutəəxxirun dövrü mənbələri isə hind mədəniyyətinə aid edirlər.¹³

Qazı Əbdülcabbarla eyni əsrdə yaşamış bir alim olan Əşəri məktəbinə mənsub Baqillani (v. 403/1013), Bərahimənin iki qola ayrıldığını ifadə edir: 1. Peyğəmbərləri bütünlüklə inkar edərək məxluqata Allah tərəfindən peyğəmbər göndərilməsini doğru çıxaracaq bir cəhət olmadığını iddia edənlər. 2. Həzrət Adəm (bir fikrə görə isə həzrət İbrahim) xaricində bir peyğəmbər göndərilmədiyini söyləyənlər.¹⁴

Bərahimənin etirazları haqqında ilk dövr ədəbiyyatı əsasında məlumat Paul Krausun əl-Müəyyəd fi-din əş-Şirazinin *əl-Məcalisu-l-müəyyədiyyə* kitabında nəql edilən *əz-Zümür-rüd* adlı məşum mətnə aid iqtibasları nəşr etdirməsi ilə əldə edilmişdir. Kraus *Kitabu-z-zümür-rüdün* bu kimi fikirlər baxımından ən qədim mənbə olduğunu, ancaq Bərahiməyə nisbət edilən bu fikirlərin hind Brahmanizmi ilə əlaqəsinin olmadığını, bu fikirlərin həqiqi sahibinin İbnu-r-Ravəndi olduğunu və onun bu sapqın inancları Bərahimənin adından istifadə edərək yaymaq istədiyini irəli sürmüşdü. Qısaca bu fikirlər Bərahiməyə aid olmayıb, cədəli bir qurğu ilə onlara aid edilmişdi. Düzdür,

¹⁰ Günay Tümer, "Brahmanizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, 332.

¹¹ Təhanəvi, *Kəşşafu istilahati-l-funun*, Beyrut, tarixsiz, I, 149.

¹² əş-Şəhristani, *əl-Miləl və-n-nihəl*, Qahirə 1968, III, 95-97.

¹³ Norman Calder, "The Barahima: Literary construct and historical reality", *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, London 1994, LVII/1, s. 40-51.

¹⁴ Baqillani, *ət-Təmhid*, Qahirə 1947, s. 96.

dai/təbliğatçı, *əz-Zümürüddə* peyğəmbərliyi inkar edənlərlə birlikdə isbat edənlərin də dəlillərinin mövcud olduğunu görmüş və onsuz da bilinən bu dəlilləri təkrar etməyi gərəksiz hesab etmiş və ancaq inkar edənlərin dəlillərini çatdırdığını bildirmişdir.¹⁵ Artıq bu fikirlərin İbnu-r-Ravəndiyə deyil, Əbu İsa əl-Vərraqa aid olduğu izahı daha məqbul hesab edilir. Əbu Bəkr ər-Raziyə nisbət edilən və Əbu Hatim ər-Razi tərəfindən *Ə'lamu-n-nübüvvə* adlı əsər ilə rədd edilən nübüvvət əleyhinə fikirlərin mənşəyini isə yunan fəlsəfəsində axtarmaq lazımdır. Bu fikirlər sanki günümüzdə yaşayan hər hansı bir deist, pozitivist, scientism tərəfdarı tərəfindən səsləndirilir. Ancaq bu fikirlərin Bərahiməyə aid edilən fikirlərlə eyni mühitdə ortaya çıxdığını sezmək çətin deyil. Əbu İsanın Bərahimə və əqidələri haqqında yazdıqlarının tamamilə uydurma məhsulu olmasından əmin olmaq olmaz. Çünki ortada yenə erkən dövrlərə aid olub Bərahiməyə nisbət edilən bir çox fikri çatdıran mətnlər vardır. Məsələn tədqiqatçı Sarah Stroumsanın qeydlərinə görə, əl-Qasım ibn İbrahim (v. 246/860) və yəhudi müəllif Davud ibn Mərvan əl-Muqammi (III/IX əsr) Bərahiməyə nisbət edilən fikir və əqidələri tanıtmışdılar. Yəni *əz-Zümürüddə*, Krausun hesab etdiyi kimi, Bərahimə haqqındakı ən qədim mənbə deyildi. Bütün bunlar o dövrdə müxtəlif hind inanclarının Bərahimə adı altında tədqiq edildiyini və bunların uydurma deyil, otantik (orijinal) məlumatlar olduğunu göstərir.¹⁶

Bərahimənin mənşəyi haqqındakı açıqlamalardan sonra fikirlərindən bəhs etmək yerinə düşər. Qazı Əbdülcabbar Bərahimənin iddialarından bir çox yerdə bəhs etmiş, *əl-Muğninin* XV cildinin ayrı bir bölümündə dəyərləndirib cavablar vermişdir. O, başqa alimlər tərəfindən Bərahiməyə verilən cavablardan da iqtibaslar vermişdir. Bu da Qazının dövründə nübüvvət əleyhinə fikirlərin yayıldığını və bu fikirlərə qarşı etiraz və rədd məqsədi daşıyan əsərlərin yazıldığını göstərir. Mötəzilə kəlamçıları Zənadiqa hərəkatı ilə böyük bir əzmlə mübarizə apararaq heresioqrafik

¹⁵ Əbdürrəhman əl-Bədəvi, *Min tərxi-l-ilhad fi-l-İslam*, Qahirə 1993, s. 92-93, 135-138; Əbdüləmir əl-Əsəm, *İbnu-r-Rivəndi fi mərəci-l-arabiyyə əl-hadisə*, Beyrut 1978, I/266. Bu fikirlər haqqında məlumat üçün Paul Krausun "İbnu-Ravəndi" məqaləsinin Əbdürrəhman Bədəvi tərəfindən almancadan ərəbcəyə edilmiş tərcüməsinə də müraciət edilmişdir. Adı keçən məqalə Şirazinin əsərindən alınmışdır.

¹⁶ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 70-72; 77-82.

mətnlərdəki ilhadi fikirləri rədd etmiş və bəzən zındıq siyahıları tərtib etmişlər.¹⁷ Qazı, kəlama aid əsərlərindən biri olan *Təsbitu dələili-n-nübüvvə* peyğəmbərliyi inkar edən Məkkəli müşriklərə, həzrət Muhəmmədin (s.a.s.) peyğəmbərliyini qəbul etməyən xristian və yəhudilərə, peyğəmbərlik əqidəsini bütünlüklə rədd edən Bərahimə və Dəhriyyəyə qarşı İslamın irəli sürdüyü nübüvvət anlayışını müdafiə etmək üçün qələmə aldığıni ifadə edir.

Bərahimənin nübüvvətə etirazları klassik mənbələrdə belə ifadə edilir:

1. Ağıl, insana yetərlidir. Buna görə peyğəmbərlərin göndərilməsinə ehtiyac yoxdur. Peyğəmbərin gətirdiyi məsələlər ya ağla uyğundur və ya deyildir. Ağla uyğundursa ağıl onu qavramaq və əldə etmək üçün yetərlidir. O zaman peyğəmbərə ehtiyac yoxdur. Əgər ağla uyğun deyilsə, qəbul edilə bilməz. Başqa bir ifadə ilə peyğəmbərlərin gətirdikləri məsələlər bəlkə mənasız deyil. Ancaq ya ağla uyğundur, ki ağılın buna ehtiyacı yoxdur. Ya da ağla müxalifdir ki, bunu da qəbul etmək olmaz.

2. Peyğəmbərlərin iddialarının doğruluğunu bilmənin əqli baxımdan mümkün görünməyən (əsanın ilana çevrilməsi, ölünün dirildilməsi və s. kimi fəvqəladə sayılan hadisələr) yollardan başqa bir isbat şəklə yoxdur.

3. Ağıl, Allahın hikmətli olduğuna dəlalət edir. Hakim olan yaratdıqlarına yalnız ağılın dəlalət etdiyi məsələləri əmr edər. Əqli dəlillər aləmin qüdrətli və hikmətli bir yaradıcısı olduğuna, bəndələrinə şükür etmələrini lazım gətirən nemətlər verdiyinə, bunların bilindiği və şükür edildiyi təqdirdə savab veriləcəyinə, edilmədiyi zaman cəza veriləcəyinə işarət edir. O zaman bir bəşərə tabe olmağa ehtiyac yoxdur. Həm də gətirdiyi məsələlər bunlara ziddirsə, o zaman sözləri açıq bir şəkildə onun yalan dediyini göstərir.

4. Hikmət sahibi bir yaradıcı, ağıl tərəfindən qəbih görülmə məsələlərdən bəndələri məsul tutmaz. Halbuki şəriətlərdə ibadət əsnasında müəyyən bir yerə yönəlmə, təvaf, səy, şeytan daşlama, ihram, qara daşı öpmə, oruc ikən ac, susuz qalma və s. kimi məsələlər əmr edilir. Bunlar ağla uyğun olmayan, qubh qəbul edilən məsələlərdir.

¹⁷ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 13. Məsələni Qazı Əbdülcabbarın tərtib etdiyi zındıq siyahısı üçün bax. Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, V cild, s. 9.

5. Əgər nəql vasitəsilə məsləhətə uyğun məsələlər gətirilsə, o zaman Allahın bunları peyğəmbər göndərmədən insanlara ağıl vasitəsilə bildirməsi mümkün olmalıdır. Əks təqdirdə Allahın qüdrəti şübhə altına düşər.

6. Risalət iddiasında ən qəbul eidlməz nöqtə, eyni şəkllə, nəfslə və ağıla sahib, hamının yediyindən yeyən və içdiyindən içən bir insana tabe olmaqdır. Halbuki onun digər insanlardan fərqi yoxdur. Həm də onun iddiasının doğruluğunun dəlili nədir?

7. Əgər möcüzə vasitəsilə peyğəmbərlə saxta peyğəmbər bir-birindən ayrılırsa buna əl çevikliyi və sehrbazlıq qarışmadığını necə bilmək mümkündür. Möcüzə ilə hiyləni ayırmaq mümkün olmadığı üçün yalnız ağıla güvənmək və peyğəmbərlərin sözlərini qəbul etməmək lazımdır.

8. Allahın inkar və rədd edəcəklərini bildiyi şəxslərə peyğəmbər göndərməsi hikmətli bir davranış deyil.¹⁸

Bu etirazların əsasını ağılın yetərliyi prinsipi təşkil edir. Qazı, onlara belə cavab verir: Peyğəmbərlər tərəfindən gətirilən təklif mövzularının əqli dəlillər vasitəsilə bilinməsi mümkün deyil. Təklif məsələləri ancaq Allahın bəyanı ilə bilinir. Bunun peyğəmbərlər vasitəsilə bildirilməsi caiz olmadığı təqdirdə aciz tutma və qüdrətindən şübhəyə düşmə baş verə bilər ki, bu da düşünülə bilməz.¹⁹ Bundan sonra da Qazı, cədal vasitəsilə qarşısındakını ilzam etmə metodu əsasında rədd edir.

Bundan başqa nəql, ağılın yetərli olmadığı bir çox məsələyə aydınlıq gətirir. Belə ki, vacibə aparan və qubhdan uzaqlaşdırən əməlin mütləq vacib olduğu və bunun əksinə vacibdən uzaqlaşdırıb pis əmələ aparan fəlin də qəbih xarakteri daşdığı ağılla təsdiq edilmiş prinsiplərdir. Əgər bu doğrudursa, əməl edildiyi zaman vaciblərin yerinə yetirilməsinə yaxınlaşdırən və pisləklərdən uzaqlaşdırən və bunun əksinə olan əməllər vardır. Məsələn, şərab içilməsinin insanı qubha (pis əmələ) sövq etdiyi öyrənilməsi zaman bunun işlənməsinin qəbih fəl kateqoriyasına girdiyi, namazın mənfəətləri, faydaları izah edildiyi zaman isə namaz qılmanın həsən fəl statusunda qəbul edildiyi bilinir. Ağıl, məsləhət və lütf keyfiyyəti daşıyan

¹⁸ Baqillani, *ət-Təmhid*, s. 97-107; Şəhrisani, *əl-Miləl və-n-nihəl*, III, s. 96-97; Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, XV, s. 109 və davamı; Qazı Əbdülcabbar, *Şərhul-l-usuli-l-xəmsə*, s. 563-564.

¹⁹ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, XV, s. 140.

fellərlə bu keyfiyyətdə olmayanları bir-birindən ayıra biləcək bir istedadla sahib deyil. Allahın bu felləri insanlara bildirməsi labüddür. Bunu bilmək isə ancaq bir peyğəmbər vasitəsilə mümkündür. Allahın bunu etməsi vacib olub etməməsi caiz deyil.²⁰

Nəqlin ağla müxalif hökmlər gətirdiyi iddiasına gəlincə, elm əldə etmə vasitələrinin verdiyi məlumatlar zidd ola bilməz. Peyğəmbərlər ağılada müəyyən olunmuş əsas prinsiplərin və icmali məlumatların təfəsilatını və təfərrüatlarını gətirmişlər. Ağıl bütün məlumatları tam, əskiksiz və təfərrüatı ilə birlikdə əhatə etmir. Çünki məlumatlar sonsuzdur. Ağılada yalnız ümumi məlumatlar, əsaslar mövcuddur. Beləliklə nəql, ağla zidd məlumatlar gətirmir. Məsələn məsləhətin vacibliyi və məfsədətin qəbihliyi ağılada təyin edilmişdir. Ancaq hansı əməllərin məsləhət, hansı əməllərin məfsədət olduğunu bir-bir ağıl vasitəsilə bilmək mümkün deyil. Allah Taala insanlara bu fellərin statusunu bildirmələri üçün peyğəmbərlər göndərmişdir. Bundan başqa ağılın, əmanətin verilməsinin, nemətə şükr etmənin və insafın yaxşılığını, zülmün və yalanın pisliliyini bilməsi mümkündür. Ancaq namazın pislilikdən uzaqlaşdırdığını, şərab içmənin düşmənliyi və azgınlığı artırdığını bilməsi mümkün deyil. Namaz, oruc, həcc və zəkat kimi ibadətlərin şərtləri və rüknləri olmadan yerinə yetirilməsi ibadət sayılmaz. Bu kimi halları bilmək üçün də ağıl yetərli deyil. O zaman Allahın bunları bizə öyrədəcək birini göndərməsi labüddür. Beləcə ibadətlərin və onların şərt, zaman və məkanlarının ağılla bilinməyəcəyinə görə nəqli dəlilə ehtiyac vardır. Buna görə də bisət (peyğəmbər göndərmə) həsən qəbul edilir.²¹ Başqa bir ifadə ilə taabudi məsələlərdə nəql hakimdir və ağıl bu məsələlərin təfərrüatı haqqında məlumat mənbəyi deyil.

Bir felin fayda və ya zərərinin həm ağıl, həm də nəql yolu ilə (iki fərqli yolla) bilinməsi, hər birinin ayrı bir bilinmə yolu olmadığına dəlalat etməz.

²⁰ Qazı Əbdülcabbar, , *Şərhu-l-usuli-l-xəmsə*, s. 564; e. mlf., *əl-Müxtəsər fi usuli-d-din*, s. 236.

²¹ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, XV, s. 31, 111; e. mlf., *Şərhu-l-usuli-l-xəmsə*, s. 564-565.

Həm də əməllərdəki həsən və qəbih olma yönlərinin heç bir zaman dəyişmədiyini söyləmək mümkün deyil.²²

Qazı, küfr edəcəyi bilinən birinə təklifin yüklənməsinin salah olmadığını iddia edənlərə belə cavab verir: Allahdan gələn təklifin mükəlləfin qəbulu ilə nemət olması caiz deyil. Bu, Allahın bəndənin iman etməsinə bağlı olaraq nemət verici olduğu şəkildə caiz olmayan nəticəyə gətirir. Bundan başqa insanın seçim qabiliyyətini (iradə azadlığını) də unutmaq olmaz.²³

Bərahimənin namaz, həcc və s. ibadətlərin hamısının qəbih olması iddiasına gəldikdə bu, uzaq bir ehtimaldır. Çünki mücərrəd felin qəbih və ya həsən olduğuna hökm etmək mümkün deyil. Məsələn qiyamın²⁴ (ayaq üstə durmaq) pis olub olmadığı sualına cavab vermək mümkün deyil. Burada bir məqsəd əldə edilsə və qubh cəhətlərdən uzaqdırsa o fel həsəndir. Möcüzə vasitəsilə doğrulanmış rəsulun sözü ilə bu fellərdə insanlar üçün məsləhət və lütf olduğu bilinir. Bundan başqa qiyam (ayaq üstə durmaq) bir çox hallarda yaxşı hesab edilir. Məsələn, o hörmət və ya başqa bir məqsəd ehtiva edərsə yaxşıdır. Oturma, ruku (əyilmə), yerimə, təvaf (Kəbənin ətrafını dolanmaq) və s. də belədir. Qiyam, quud (oturma), ruku, səcdə, yerimə, qaçma, təvaf, daş atma və s. hərəkətlər bu dünyaya aid mənfəətləri təmin etmə, zərərləri dəf etmə xüsusiyyətlərinə görə həsən olaraq xarakterizə edilsə, dini mənfəətlər təmin etdiyi üçün həsən keyfiyyəti daşması mümkündür. Nəql vasitəsilə bu hərəkətlərin dində zərərdən uzaqlaşdırma və mənfəət təmin etmə kimi yönlərinin olduğu bilinir. Əgər qısa və keçici mənfəətlər gətirdiyi və yenə qısa, keçici zərərləri dəf etdiyi üçün bəzi əməllər həsən qəbul edilsə o zaman əbədi və daimi zərərləri dəf etdiyi üçün və daimi faydaları təmin etdiyi üçün ibadətlərin həsən qəbul edilməsi daha gərəklidir. Qiyam, quud, ruku, səcdə, yerimə, qaçma, təvaf, daş atma və s. hərəkətlər bu nəticəyə apardığı üçün həsəndir.²⁵

²² İlyas Çelebi, *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet yayınları, İstanbul 2002, s. 314-315; Qazı Əbdülcabbar, *Şərhü-l-usuli-l-xəmsə*, s. 565-567.

²³ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni*, XV, 138-141; e. mlf., *əl-Müxtəsər fi usuli-d-din*, s. 229-230.

²⁴ Qiyam, quud, ruku, səcdə, təvaf və s. terminlər olub İslamdakı ibadətlərlə (namaz, həcc) əlaqəli istifadə edilən terminlərdir.

²⁵ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni*, XV, 117-124.

Peyğəmbərlik sisteminin faktiki olaraq reallaşması, yəni ilk insan olan həzrət Adəmdən etibarən həzrət Muhəmmədə (s.a.s.) qədər bir çox peyğəmbərin göndərilməsi də peyğəmbərlər təbəqəsinin varlığını isbat etmək üçün kifayətdir. Bu nöqtə də klassik dövr alimlərinin peyğəmbərliyi əsaslandırmasında vurğulanmışdır.

Qazı Əbdülcabbarın nübüvvət əleyhdarı qruplara qarşı rəddiyyələrini əsasən bu punktlarda ifadə etmək mümkündür:

1. Ağıllı bir şəxsin aləmi yaradaraq insanı varlıq sahəsinə çıxaran və sonra da heç bir müdaxilə, kömək və nizamlama etmədən hər şeyi başlı-başına tərək edən bir tanrı fikrini qəbul etməsi çətinidir.

2. Əşya və ehkamı bilmək üçün iki yolun-ağıl və vəhyin- olması onlar arasında ziddiyyətin olmasını lazım gətirməz.

3. Ağılın, peyğəmbərlərin gətirdiklərinə ehtiyacı olmadığı fikri doğru deyil. Peyğəmbərlərin gətirdikləri məsələlər ağılda ümumi olaraq müəyyən olunmuş prinsiplərin açıqlanmasıdır. Məsələn, məsləhətin vacib, zərərin pis olduğu prinsipi ağılda təyin edilmişdir. Ancaq nəyin məsləhət, nəyin isə məfsədət olduğunun təyini üçün yalnız ağıl yetərli deyil.

Şəriətin gətirdiyi hər şeyin ağla görə qəbih olduğu iddiası doğru deyildir. Qazı Əbdülcabbar, oruc tutma, Kəbə ətrafında təvaf, namaz qılma kimi şəri əməllərə hikmət baxımından nəzər saldıqda bu fellərin bəzi məqsədlərə xidmət etdiyini əqli cəhətdən anlamının mümkün olduğunu sübut edir. Beləcə heç bir şey boş və səbəbsiz deyil.²⁶

Bərahimə ilə mükəlimədə istinad ediləcək ən güclü nöqtə peyğəmbərlər göndərmənin lütf olduğudur. Qazı, bəndələrə olan məsləhətin yalnız təklif mövzularının bildirilməsi ilə tamamlandığını ifadə edərək bisətin gərəkli olduğunu bildirir.²⁷ Qazı Əbdülcabbara görə, ağılın hüsn və qubhu bilməyəcəyini, əmr və nəhyin ancaq peyğəmbərlə bilinməsinin mümkün olduğunu söyləyən Əşərilər, peyğəmbər göndərməyi bir lütf olmaqdan çıxararaq hikmət aranmayan imani bir məsələ halına gətirmişlər.²⁸ Halbuki nübüvvət məsələsi ilahi ədalət və hikmətlə yaxından əlaqəsi olan və ağıl ilə

²⁶ Əbdülkərim Osman, *Nazariyyətu-t-təklif (Ərau-l-Qadı Əbdülcabbar əl-kəlamiyə)*, Beyrut 1971, I cild, s. 94.

²⁷ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni*, XV, 21-26.

²⁸ Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni*, XV, 97.

əsaslandırılı biləcək bir məsələdir. Çünki ağıl, yeni biliklər ortaya qoya bilsə də bu gücü mükəmməl və sonsuz deyil. Məhdud ömrü və elmi ilə insanın həyatda qarşılaşdığı bütün problemlərini həll etməsi, varlıq və hadisələrə rəşional izahlar verməsi çox çətinədir. Bu baxımdan da peyğəmbərlər vasitəsilə insanlığa gələn məlumatlar bir rəhmət və lütfədir. Bir çox istedad və üstün keyfiyyətlərə sahib olan insanın eyni zamanda zəif iradəli, yalan danışma, pislik etmə kimi mənfi xüsusiyyətlərə də meylli insanı xeyirli işlər görməyə çağırən, doğru yolu göstərən rəhbərlərə-peyğəmbərlərə ehtiyacı vardır.

Bundan başqa vəhyin verdiyi məlumatlardan bəsisini ağılla əldə etmək mümkün olsa belə, ağılla bunu əldə etmək uzun zaman alacağına görə vəhyin bildirməsi asanlıq gətirir. Çünki ağıl hər kəsə eyni səviyyədə olmayıb bu məlumatları əldə etmək qabiliyyətinə hamı malik deyil. Ağıl Allahın varlığını bilmə imkanına sahib olsa da ilahi sifətlər, Allah-insan, Allah-kainat münasibəti kimi uluhiyyətə dair məsələlərdə dəqiq məlumatlar verə bilməz. Eyni zamanda ibadət mövzularını, axirət aləminin varlığını bilməyə də qadir deyil. Nəticə etibarilə ağıl və vəhyin özünə məxsus sahələrinin olduğu unudulmamalıdır. Kainat və bu dünyanın həqiqətlərinə ağılla çatmaq mümkün olsa da, metafizik aləm haqqında məlumat ancaq vəhylə əldə edilir.

Peyğəmbərliyi inkar edənlər və onlara verilən cavablardan başqa mövzu ilə əlaqəli bir məsələ də həzrət Peyğəmbərin peyğəmbərlərin sonuncusu olduğu və ondan sonra rəsul və ya nəbi vəsfini daşıyan hər hansı bir peyğəmbərin gəlməyəcəyi prinsipidir. Qurani-Kərimdə həzrət Peyğəmbərin Allahın rəsulu və peyğəmbərlərin sonuncusu olduğu açıq bir şəkildə ifadə edilmişdir. “Nəbilərin sonuncusu” kimi xarakterizə edilməsinin səbəbi kimi rəsul adının mələklər üçün də istifadə edilməsidir. Mələklər Allahın rəsulları olmağa davam etdikləri üçün rəsulların sonuncusu kimi bir ifadə doğru olmazdı. Buna görə nəbilərin sona çatdığı, ancaq Allahın insanlardan rəsul göndərməyə davam edəcəyi şəkildə müxtəlif qruplar tərəfindən irəli sürülən iddialar mənasızdır. Hədislər də həzrət Muhəmmədin (s.a.s.) son peyğəmbər olduğunu açıq ifadələrlə bildirmişdir.²⁹ Onun gətirdiyi vəhy Allahdan gələn

²⁹ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslamda inanç esasları*, Mərmərə Universiteti İlahiyyat fakültəsi yayınları, İstanbul 1999, s. 206.

orijinal şəkliylə, təhrifə uğramadan, olduğu kimi əsrlərdən keçərək günümüzə qədər gəlmişdir. Tarixdə də peyğəmbərlik iddiası ilə ortaya çıxanlar ciddi qəbul edilməmiş və heç bir şəkildə iddialarını isbat edə bilməmişlər. Tarixdə saxta, yalançı peyğəmbər adından başqa bir ad qazanmamışlar.

Nəticə olaraq Qazı Əbdülcabbar, nübüvvətin zəruriliyini əsasən ədalət, lütf, prinsipləri, məsləhət (salah), hikmət nəzəriyyələri və ağıl məlumat verə bilmədiyi mövzulara aydınlıq gətirməsi ilə əsaslandırır. O, peyğəmbərliyi qəbul etməyən və ya İslamın gətirdiyi nübüvvət anlayışına uyğun gəlməyən fikirlər səsləndirən şəxs və cərəyanlara qarşı əsərlərində cavablar yazmışdır. Bütün bunlar Qazı Əbdülcabbarın da digər müsəlman alimlər kimi öz dövrünün aktual problemlərinə də biganə qalmadığını göstərir. Kəlam elminin vəzifələrindən biri də hər dövrdə İslamın gətirdiyi əqidə əsaslarını qorumaq, bu əsaslara uyğun olmayan fikirləri cavablandırmaqdır. Bunun üçün də bizə işıq tutacaq və istifadə edəcəyimiz ən əsas mənbə Quranın ruhu və bizim üçün hər zaman nümunə olan Peyğəmbərin davranışları qalmaqla birlikdə dəyişməz olan əqidə əsaslarını -məsaili- isbat etməyə və onlara uyğun olmayan fikirləri cavablandırmağa yarayacaq bütün elmlərin verdiyi məlumatlardan istifadə edilə bilər. Bu, kəlam elminin vəsail deyilən və dövrlərə görə dəyişə bilən qismini təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Adilə Tahirova, *Kadı Abdülcebbar və Ebü-l-Muin en-Neseфіye göre nübüvvetin gerekliliyi*, Mərmərə Universiteti Sosial Bilimlər İnstitutu ilahiyyat/kəlam bölməsi, Doktorluq dissertasiyası, İstanbul-2004.
2. Baqillani, *ət-Təmhid*, Qahirə 1947.
3. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslamda inanç esasları*, Mərmərə Universiteti İlahiyyat fakültəsi yayınları, İstanbul 1999.
4. Əbdülkərim Osman, *Nazariyyətu-t-təklif (Ərau-l-Qadı Əbdülcabbar əl-kəlamıyyə)*, Beyrut 1971.
5. Əbdürrəhman əl-Bədəvi, *Min tərxi-l-ilhad fi-l-İslam*, Qahirə 1993.
6. Əbdüləmir əl-Əsəm, *İbnu-r-Rivəndi fi məracii-l-arabiyyə əl-hadisə*, Beyrut 1978.
7. Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsiratu-l-ədillə*, təhqiq edən: Claude Salame, Dəməşq 1990.
8. əş-Şəhrisani, *əl-Miləl və-n-nihəl*, Qahirə 1968.
9. Günay Tümer, "Brahmanizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, VI, 332.
10. İbn Mənzur, *Lisanu-l-Arab*, Beyrut tarixsiz, Daru Sadır.
11. İlhan Kutluer, "İlhəd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, 93-96.
12. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad (Kəlam-felsefə ilişkileri üzerine araştırmalar)*, İz yayıncılık, İstanbul 1998.
13. İlyas Çələbi, *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet yayınları, İstanbul 2002.
14. Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, Qahirə 1962-1965.
15. Qazı Əbdülcabbar, *əl-Müxtəsər fi usuli-d-din (Rəsailu-l-ədl və-t-tövhidin içində)*, Qahirə 1971.
16. Qazı Əbdülcabbar, *Şərhu-l-usuli-l-xəmsə*, Qahirə 1988.
17. Maturidi, *Kitabu-t-tövhid*, təhqiq və şərh: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İSAM yayınları, Ankara 2003.
18. Melhem Chokr, *İslamın hicri ikinci asrında zındıklık və zındıklar*, (tərcümə edən: Ayşe Meral), İstanbul 2002.
19. Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi, *əl-Mucəmu-l-mufəhrəs li-əlfazi-l-Qurani-l-Kərim*, Tehran 1372.

20. Mustafa Sinanoğlu, “İlhəd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII cild, s. 90.

21. Norman Calder, “The Barahima: Literary construct and historical reality”, *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, London 1994, LVII/1, s. 40-51.

22. Təhanəvi, *Kəşşafu istilahati-l-funun*, Beyrut, tarixsiz.

23. Zəbidi, *Tacu-l-arus*, Qahirə 1306.

РЕЗЮМЕ

Статья содержит информацию об еретических группах которые не признают пророчество-в частности о Берахима. В статье исследуются вопросы о его происхождении и их взгляды на данную тему а также ответы на вопросы ставленные Берахимой. Вопрос рассматривается главным образом с точки зрения мутазилитского теолога Кады Абдульджаббара. Он внес свой вклад в историю развития Калама и преемники считали его главой Мутазилитской школы. Статья имеет важное значение в преподавании Калама преподавателями- теологами и может быть использовано как научное пособие. Ключевые термины: Берахима, Кады Абдульджаббар, «агл» и «вахий».

THE SUMMARY

The article keeps the information about the heretic groups who don't recognize the prophethood, especially *Barahima*. The article the matters of its origin and their opinions to the given theme, and the answers to the questions given by *Barahima* are investigated. The matter is analized mainly from the view point of mutazilian theologist Qadi Abd al-Jabbar. He brought his contribution to the history of the development of the theology (*Калам*) and was considered by his successors as the head of the Mu'tazilite school. The article has a necessary role in teaching the Kalam by theologian-teachers and it will be used as a scientific material. Keywords- *Barahima*, *Qadi Abd al-Jabbar*, *agl*, *vahy*.

ƏS-SUYUTİNİN “ƏL-MUZHİR” ƏSƏRİNDƏ QRAMMATİK CİNSİN BƏZİ MORFOLOJİ VƏ QRAMMATİK XÜSUSİYYƏTLƏRİNƏ DAİR

Süsən MEHRƏLİYEVƏ

Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi

Əbdürrəhman Cəlaləddin əs-Süyutinin “Əl- Müzhir fi ülumil-luğa və ənvaihə” əsərində qrammatik cinsin bəzi morfoloji və leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinə nəzər salmazdan öncə əsərin tərtibatına , ötəri də olsa , nəzər salmaq .

Müəllif öz əsərini “nauun” – “tərz, üsul, növ, keyfiyyət” mənalarını verən əlli fəslə bölmüşdür. Bunlardan səkkizi “İsnəd”, on üçü “Əlfaz”, başqa bir on üç fəsil “Məna”, beş “lətaif” və “miləh”, bir fəsil “Hifzüllüğe”, səkkiz fəsil “Dilin vəziyyəti” və “ribat”ları adlanan məsələyə, biri “Şeir və şair” bölməsinə və sonuncu bir fəsil “Ərəblərin səhvləri” adlı bir fəslə ayrılmışdır.

Kitabı yeni şəkildə çapa hazırlayanlar Məhəmməd Əhməd Cad əl-Maulə, Əli Məhəmməd əl-Bəcavi və Məhəmməd Əbülfəz İbrahimidir. İlk baxışda bu əsər öz dövrünün leksikologiya sahəsində işlənilib hazırlanmış izahlı lüğətlərinin yığılıb toplanıb, qaydaya salınmasından başqa bir şey deyildir. Bu sözlərin arasında bədəvi ərəblərin ləhcələrində işlədilən az miqdarda dörd və beş kök samitli lüğət vahidləri mövcuddur ki, onlar da pərakəndə halda əsərin içərisində işlədilmişdir.

“Əl-Muzhir”də olan sözlər əxz olunduğu lüğətlərdən götürülmüşdür. Bu lüğətlərin bəziləri yeni çap zamanı ya itirilmiş, ya da əlyazmalar şəklində qalmaqdadır. Lüğətdə nümunə olaraq gətirilən bir çox sözlər az işləndiyinə görə şərhə ehtiyac duyur. Buna görə də əsəri yeni çapa hazırlayan müəlliflər dil və ədəbiyyat kitablarının ən məşhurlarına müraciət etmişlər. Əs-Suyuti də həmin bu kitablardan öz əsərində istifadə etmiş və onların siyahısı ikinci cildin axırında verilmişdir. Burada biz olduqca maraqlı və nadir məlumatlara rast gəlirik. Bu əsərlərin sayı 168-ə qatır.

İzahlarını vermək mümkün olmayan sözlərə gəlincə, onlar azdır. Bunların səhifələri kitabda qeyd şəklində öz əksini tapmışdır. Əsəri yenidən çap edərkən səhifələr dəyişmiş, münasib başlıqlar verilmiş, hər bir cildin mövzularına fihristlər, yəni bibliografik məlumatlar tərtib olunmuşdur. Ərəb ədəbi dili üçün vacib olan bu izahlı lüğət toplusunu təqdim edərkən Allah-təaladan diləyimiz budur ki, səhvlərimiz bizə bağışlasın və bizi düzgün yola hidayət etsin.

Müəllif bu əsərində ərəb leksikologiya elmində diqqətəlayiq yer tutmuş ərəb və qeyri- ərəb leksikoqraflarının tərtib etdikləri lüğətlərdən geniş şəkildə istifadə etmiş, onlardan çoxlu sayda iqtibaslar gətirmişdir. Onların arasında mənşəcə türk hesab olunan Əbu Nasr İsmayıl ibn Həmməd əl-Cauhərinin “Təcul-luğa və sahahul-arabiyyəti”, Cərulla Məhmud ibn əz-Zəməxşərinin “Əsəsul-bələğa”, İbn Mənzur kimi tanınan Əbülfəz Cəmaləddin Məhəmməd ibn Mukrəmin “Lisanul-arab”, Məcduddin Əbu Tahir ibn Yaqub əl-Firuzabadinin “əl-Qamus əl-Mühit”, Xətib ət Təbrizinin “Təhzi bu islah əl mantiqi”, Məhmud əz-Zəncaninin “əs- Sihah”a yazdığı şərh, eləcə də İbn Düreydin “əl-Cəmhərə”, İbn Fərisin “əl-Mucməl” kimi əsərləri, habelə Əbul Həsən əl Kisəi, Əbu Said, Əbu Zəkəriyyə əl-Fərra, əl-Əsməi, Əbu Hatəm, Əbu Osman əl-Əşnəndani, İmam əl-Harameyni, Fəxrəddin ər-Razi, İbn Furak, əl-Ğəzzali, əl-Məzari, əz-Zərkəşi, İbn Əsakir, İshaq ibn Bışr, əş-Şirazi, əl-Kiyə əl-Hərrasi və başqalarının ərəb dilçiliyinə dair yazdıqları tədqiqatlarından nümunələr vardır. Bu müəlliflərdən bir çoxu tarixçi, mühəddis və müfəssirdir.

Lakin bu bizə müəllifin əməyini və xidmətini inkar etməyə əsas vermir. Müəllif həmin dilçilik kitablarından çox şey toplamış, lakin bəzən ifadələri kəsmiş və qısaltmışdır. Buna görə də kitabın yeni nəşrində müəllifin topladığı söz və söz birləşmələrinin anlamının asan olması üçün ifadələr (ehtiyac duyduqca) mötərizə içərisində açıqlamaları ilə verilmişdir.

Kitab üç dəfə və həmişə eyni şəkildə nəşr olunmuşdur. İlk çapı hicri 1282-ci ildə “əl-Əmiriyyə” mətbəəsi tərəfindən həyata keçirilmişdir. Kitabın əlyazmalarının nüsxələrini əldə etmək üçün “Dərul kutub” nəşriyyatına müraciət olunmuş, mötəbər adamlardan cavab alınmışdır ki, “Əmiriyyə” çapı kitabın əlyazmalarından bir hərf belə fərqlənmir. İkinci nəşri “Əs-Səadət” mətbəəsi tərəfindən hazırlanmış və çap olunmuşdur. Sonuncu nəşr Qahirədə “Sabih” mətbəəsi tərəfindən həyata keçirilmişdir.

Əsərin yeni nəşri zamanı hər üç çap nümunələrinə müraciət olunmuş və aydın olmuşdur ki, onlar təhrif və anlaşılmaz sözlərlə doludur. Bu baxımdan da əsərin hazırki nəşrinə ehtiyac duyulmuşdur. Əsəri yeni nəşrə hazırlayan müəlliflər qeyd edirlər ki, kitab dilə həsr olunmuşdur. Kitabda dəlil olaraq gətirilmiş əsl qaynaqlarla və dilçilik lüğətlərilə tanış olduqdan sonra kitabda təhrif olunan və onlardan faydalanmağa mane olan yüzrlərlə səhvi təshih etmişlər.¹

Dilçilik tarixinə nəzər salarkən görürük ki, müxtəlif xalqların dillərində bu dilləri oxşar etnik qruplarda birləşdirən eynicinsli qrammatik kateqoriyalara (hal, kəmiyyət, mənsubiyyət, cins, şəxs, şəkil və s.) xas olan morfoloji, leksik-qrammatik və leksik-semantik cəhətlərin müxtəlifliyi həmin dillərin özləri kimi müxtəlif formalarda təzahür edir. Elə cins kateqoriyasını götürək. Heç şübhə yoxdur ki, bu kateqoriya ümumi bir qrammatik kateqoriya olmaqla yanaşı ilk növbədə obyektiv gerçəklikdən, yəni bütün yaradılmışların, heyvan və bitki aləminin erkən və dişilərə bölünməsinin labüdlüyündən irəli gəlmişdir.

Kainatın kitabı adlandırılan müqəddəs Qurani-Kərimdə belə deyilmişdir:

إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سمياً بصيراً

(Qarışıq nütfədən yaratmışıq insanı və imtahana çəkmək üçün eşidən qulaqlar, görən gözlər vermişik ona)².

Yaxud başqa bir ayəti-kərimə nəzər salaq :

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منه رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليمًا رقيباً

(Ey insanlar! Sizi tək bir şəxsdən (Adəmdən) xəlq edən, ondan zövcəsinə (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar yaradan Rəbbinizdən qorxun! (Adı ilə) bir-birinizdən (cürbəcür şeylər) istədiyiniz Allahdan, həmçinin qohumluq əlaqələrini kəsməkdən həzər edin! Şübhəsiz ki, Allah sizin üzərinizdə gözətcidir)³.

ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون

(Pak olan zövcələr gözləyir onları və onlar orada əbədilik qalarlar)⁴.

¹ العلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، القاهرة، ص 5.

² Qurani-Kərim, əl-Bəqərə surəsi, 25-ci ayə

³ Qurani-Kərim, ən-Nisa surəsi, 1-ci ayə

⁴ Qurani-Kərim, əl-İnsən surəsi, 2-ci ayə

Yaxud da:

وما خلق الذكر والأنثى

(And olsun erkəyi, dişini yaradana)⁵

Bu təbiilik əsasında yaranmasına baxmayaraq cins kateqoriyasının özünəməxsus cəhətləri də çoxdur. Məsələn, rus dilində sözlərin üç cinsə: kişi, qadın və orta cinsə bölünməsi, ana dilimiz Azərbaycan dilində bu kateqoriyanın leksik-qrammatik, qismən də morfoloji-qrammatik xüsusiyyət daşması və sairə bu kimi xüsusiyyətlər olduqca maraqlıdır və tədqiqat obyekti olaraq qalmaqdadır.

Ərəb dilinə gəlincə, onu cins kateqoriyasının bəlkə də dünya dilləri içərisində ən zəngin və eyni zamanda ən mürəkkəb bir kateqoriya olması baxımından səciyyəvi sayılan dillərdən hesab etmək olar. Halbuki, hətta dillərinin qeyri-bərabər inkişafı bu kateqoriyanın ana dilimizdə inkişaf etməsinə təsir göstərməmişdir.

Afrika-Asiya dilləri ailəsinə mənsub olan sami dilləri bir neçə qollara bölünməsinə baxmayaraq, onları qohum dillər ailəsinə daxil edən mühüm cəhətlərdən biri də bu dillərdə ümumi kateqoriyalardan hesab edilən cins kateqoriyasının, xüsusən qadın cinsinin morfoloji əlamətlərinin eyni olmasıdır. 1998-ci ildə Qahirədə nəşr olunmuş “Dilçiliyə giriş” kitabında doktor Mahmud Fəhmi Hicazi qeyd edir ki, sami dillər avro-asiya dillərinə aiddir, qədim, orta və yeni dünya tarixində ən böyük dil ailələrindən ibarət vahid bir dil qrupunu təşkil edir. Amerika dilçisi Qerinberq də bu dillərə belə təqdimat verir və qeyd edir ki, bu dillərin oxşar cəhətlərindən biri -nin qadın cinsinin əlaməti hesab edilməsidir.

Yuxarıda adını çəkdiyimiz müəllifdən daha bir fikri qeyd edək ki, Asiya-Afrika dillərinə gəlincə, sözlər bir sıra meyarlara görə təsnif olunur, onlardan ən mühümü kişi və qadın cinsi, yəni qrammatik cinsdir. Bütün Asiya-Afrika dillərində “tə” samiti qadın və kişi cinsini fərqləndirmək üçün işlədilir. Buna görə bu dillər həm morfoloji baxımdan, həm də qadın cinsinə dəlalət edən səslərin ortaqlığı baxımından oxşardır.

Bu oxşarlığı İ.M.Dyakonovun “Языки древней передней Азии” əsərində qeyd etdiyi mülahizələrdən də görürük. Müəllif deyir ki, “dünya mədəniyyətinin ilkin dillərindən olan qədim ön Asiyada yaşayan xalqların

⁵ Qurani-Kərim, əl-Leyl surəsi, 4-cü ayə

dilləri xüsusi maraq yaradır və bu dillərin təsnifatı əsasən morfoloji təsnifata əsaslanır”⁶.

Müəllif daha sonra qeyd edir ki, digər bir prinsip stadial prinsipdir ki, digər qrammatik kateqoriyaların oxşar olub-olmamalarına görə araşdırılır. Genoloji təsnifat isə əsas dil, ya da ona oxşar dillərin tədqiqi deməkdir”⁷.

Sami dillərin tədqiqində alman dilçilik məktəbinin də xüsusi rolu vardır. “Alman dilçilik məktəbi” adlanan bu dilçilik məktəbinin ən görkəmli nümayəndələrindən N.Osthoff, A.Leskin, K.Bruqmann, K.Brokkelman, Nöldeke kimi “Yanq qrammatiklər”in (Gənc qrammatiklərin) xidmətləri əvəzsizdir.

Ərəb dilində cins kateqoriyasının bütün morfoloji-qrammatik və leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin elmi-nəzəri tədqiqi bir yana qalsın, onun bütün formalarının müəyyən bir dil materialı əsasında tədqiqi məhz Əs-Suyutinin “əl-Muzhir” əsərində daha geniş və daha mükəmməl şəkildə XV əsrdə işlədilmiş leksik vahidlərə istinad olunaraq verilmişdir.

Həmin əsərdə cəm olunmuş və ayrı-ayrı fəsillərə bölünmüş cins barəsində yazılanlara nəzər salaq.

Mövzudan uzaq düşsəm də, cins kateqoriyasının morfoloji əlamətləri olmadığı halda, təbii cinsdən irəli gələn bir çox leksik vahidlərin (ata-ana, bacı-qardaş, oğlan-qız, qul-kəniz və s.) mövcudluğunu, eyni zamanda erkək və diş sözlərinin istifadəsi ilə əksini tapan məhdud xarakterli bu kateqoriyanın dilimizdə varlığını inkar etmək olmaz.

Dilçi alimlərin tədqiqatlarından irəli gələn bir cəhət də burada inkaredilməz ifadəsini tapır ki, qrammatik formalı kateqoriyalardan başqa isimlərdə morfoloji forması olmayan formalar da mövcuddur. Belə kateqoriya heç bir əlavə formaya ehtiyac duymur.

Fikrimizi qısaca olaraq belə yekunlaşdırırıq ki, qrammatik forma əsasında özünü göstərən ismə məxsus bir kateqoriya olan cins kateqoriyasında isimlərin kişi və ya qadın cinsinə aid olması öz əksini tapır. Bütün dünya dillərində təbii olaraq sözlərin cins bildirməsi mövcuddur. Məsələn, Azərbaycan dilində ana, bacı, xala, qız, nən, gəlin baldız və sairə

⁶ И.М.Дьяконов «Языки древней передней Азии», Издательство «Наука», Главное редакция восточной литературы, Москва, 1967, стр.29.

⁷ Yəni orada

kimi sözlər heç bir qrammatik forma qəbul etmədən ancaq qadın cinsini, baba, ata, qardaş, əmi, dayı, oğlan, dədə, qayın, kürəkən, bacanaq və sairə sözlər isə ancaq kişi cinsini bildirir. Lakin Azərbaycan dilində xüsusi cins kateqoriyası mövcud deyildir. Çünki cins bildirmək üçün xüsusi qrammatik forma yoxdur (Çin-Tibet, türk, fin-üqor və Cənub-Şərqi Asiya dillərində olduğu kimi). Cins kateqoriyası əsasən hind-Avropa, sami, Afrika, dravid dillərində özünü göstərir.

Məlumdur ki, söz yaradıcılığında əsasən dörd üsuldən : sintetik, analitik, kökdəki səsin dəyişməsi və suppletiv üsuldən istifadə olunur. Dilimizdə cins kateqoriyasının ifadəsində sonuncu, yəni suppletiv üsuldən istifadə olunur. Bu o deməkdir ki, kişi cinsini bildirmək üçün bir kökdən, qadın cinsini bildirmək üçün isə başqa kökdən olan söz işlədilir. Məsələn, ana-ata, kişi-qadın, oğlan-qız, qardaş-bacı, əmi-bibi, dayı-xala, kürəkən-gəlin, qaynana-qaynata, bacanaq-baldız və sairə.

Lakin bu üsul qeyri-məhsuldardır. Çünki dilimizdə elə sözlər vardır ki, sözün ifadə etdiyi varlığın hansı cinsə aid olması üçün köməkçi sözlərdən istifadə edirik. Məsələn, əmi oğlu-əmi qızı, xala oğlu-xala qızı, erkək ördək-dişi ördək, erkək qoyun-dişi qoyun. Bir sıra sözlərdə (dayı nəvəsi, əmi nəvəsi, bibi nəvəsi və sair) bu üsuldən istifadə etmək qeyri-mümkündür. Yeri gəlmişkən onu qeyd edək ki, sözün şəkilçi vasitəsilə düzəldilən formasına sintetik, köməkçi söz vasitəsilə düzələn formasına isə analitik forma deyilir. Buradan aydın olur ki, dilimizdə cins kateqoriyası analitik və suppletiv üsullarla düzəlir və əksər hallarda qeyri-məhsuldar olduğu üçün dilimizdə cins kateqoriyasının səciyyəvi olmasına əsas yaranmır. Odur ki, morfoloji baxımdan cins kateqoriyasının sabitləşmədiyi dillərdə, o cümlədən türk dillərində bu kateqoriyanın xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən “isimlərdə cins mənası” termini ilə kifayətlənmək olar və bu da, məlumdur ki, təbii cinsdən irəli gələn, yalnız canlı varlıqları ifadə edən isim və isimləşmiş sözləri əhatə edir.

Bir çox dünya dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilində, müasir ingilis dilində ismin cinsini göstərə biləcək xüsusi morfoloji forma, spesifik şəkilçi mövcud deyildir. Burada ingilis dilinin qrammatik xüsusiyyətlərinə müraciət etməkdə məqsədimiz mövzuya daha geniş şəkildə aydınlıq gətirmək səciyyəsinə daşıyır və bu məqsədlə alimlərin əsərlərinə, o cümlədən O.Musayevin 1996-cı ildə “Maarif” nəşriyyatı tərəfindən buraxılmış “İngilis

dilinin qrammatikası” kitabına və digər əsərlərə müraciət etmişik. İngilis dilində ənənəvi olaraq isimləri cinsə bölürlər: kişi cinsi (masculine Gender), qadın cinsi (Teminin Gender), orta cins (Hender Gender). Orta cins (Hender Gender) ingilis dilində isimlərin cinsə görə qruplara ayrılması üçün əsas meyar olaraq onların leksik mənasını əsas götürür. Mənaca kişi cinsi bildirənlər a man, a boy, a brother, a father, daddy və sairə kişi cinsinə, mənaca qadın cinsi bildirənlər, məsələn, a woman, a gril, a mother, a daughter, an auut, qranney və sairə isə qadın cinsinə, cansız varlıqları bildirən isimlər, məsələn, a table, a bag, a map, a car, a cap və sair orta cinsə aid edilir.

Ölkə adları da bir qayda olaraq qadın cinsinə aid olunur. Ərazi mənasında işləndikdə orta cinsə aid olunur. Mücərrəd isimlər şəxsləndirilərkən, məsələn, dəhşət, güc və s. bildirənlər (kar, anger, flear, hate, death və s), kişi cinsinə, zəriflik, gözəllik bildirən sözlər (məsələn, beauty, spring, friend, ship, kindness, nature və s) qadın cinsinə aid olunur⁸.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz və cins kateqoriyasına xas olan səciyyəvi morfoloji- qrammatik xüsusiyyətlərə nəzər salarkən gördük ki, ingilis dili Azərbaycan dili kimi dilin morfoloji-qrammatik mənzərəsini səciyyələndirən başlıca xüsusiyyətlərindən biri olan sintetik forma baxımından kasıbdır.

Qrammatik cinsin ifadə formalarından biri də “konversiya” üsuludur ki, məsələn, kişi cinsini ifadə edərkən sözün kökü dəyişməz olaraq qalır, qadın cinsi isə müvafiq şəkilçi qəbul edir və ayrı-ayrılıqda hər iki söz ayrı-ayrı cinsləri ifadə etmiş olur. Ərəb dilində sifət mənşəli sözlərin qadın cinsinin morfoloji əlaməti olan “ tə mərbutə” vasitəsilə məhz belə “konversiya”ya uğramasının şahidi olur; məsələn: kişi kəndli – فلاح , qadın kəndli – فلاحة ; kişi mühəndis – مهندس , qadın mühəndis – مهندسة ; bacarıqlı (müz) – ذكي , bacarıqlı (müən) – ذكية və s.

Qurani-Kərimdən nümunə gətirək :

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم

(Oğru kişi və oğru qadının gördükləri işin əvəzi kimi Allahdan cəza olaraq (sağ) əllərini kəsin. Allah yenilməz qüvvət, hikmət sahibidir)⁹

⁸ Oruc Musayev “İngilis dilinin qrammatikası”, “Maarif” nəşriyyatı, Bakı-1996, səh:38-40

⁹ Qurani-Kərim, əl-Məidə surəsi, 38-ci ayə.

Bu xüsusiyyət bir çox hind-Avropa dillərinə xasdır (rus dilində olduğu kimi: student-studentka, supruq-supruqa, poet-potessa, baron-baronessa, korol-koroleva və s.)

Bu metod ana dilimizə müəllim-müəllimə, katib-katibə, müdir-müdirə kimi sözlərdə olduğu kimi, ingilis dilində- ess qadın cinsini bildirən yeganə şəkilçinin istifadəsilə yaranan isimlərə aiddir.

Ərəb dilinə gəlinə bu dildə cins kateqoriyasının digər dillərdən fərqli olaraq daha zəngin və əhatəli olması barədə fikrimizi açıqlamaq üçün qısaca da olsa, bu dildə mövcud olan qrammatik cinsin bəzi xüsusiyyətlərinə nəzər salaq. Təkcə ərəb dilli qaynaqlarla kifayətlənməyib, rus, azərbaycan, türk və sairə dillərdə bu mövzuya həsr olunmuş fikir və mülahizələrə istinad edərəkən görərik ki, ərəb dilində yalnız iki cins – kişi və qadın cinsləri mövcuddur. B.M.Qrande əsərlərindən birində hər iki cinsə aid edilən söz qruplarını nəzərdən keçirərəkən belə bir fikir ortaya çıxır ki, onlar ad qruplu sözlərin qrammatik siniflərə bölünməsindən irəli gəlmişdir və bu qrammatik kateqoriyanın mahiyyəti ondan ibarətdir ki, bir sıra dillərdə olduğu kimi ərəb dilində də bütün isimlər iki böyük cinsə bölünür¹⁰.

Digər bir əsərində ad qruplu sözlərin qrammatik cinsi barəsində belə deyir ki, “kişi cinsinin müəyyən morfoloji əlaməti yoxdur və isimlərin əksəriyyəti kişi cinsinə aid edilir. Qadın cinsini bildirən sonluqla ة , اء , ى (yəni təmərbutə, əlif məmdudə və əlif maqsura) hesab olunur. Ölkə adları, bədən cüt üzvləri, diş heyvanlar, ölkə, şəhər, külək adları, ayrı-ayrı sözlər qadın cinsindədir. Bəzi isimlər həm kişi, həm də qadın cinsinə aid olunur. Ümumi məfhum bildirən sözlər, bəzi sifətlər hər iki cins üçün eynidir”¹¹

B.M.Qrande adı çəkilmiş əsərində ərəb ədəbi dilinə həsr olunmuş qaynaqlara əsaslanan müddəalardan kənara çıxmayaraq belə bir nəticəyə gəlir ki, kişi və qadın cinsində işlənən sözlər əksər hallarda morfoloji əlamətlərlə özünü göstərir, xüsusilə də qadın cinsinin səciyyəvi morfoloji əlamətləri vardır. Digər dillərdən alınma sözlər və oxşar şəkilçilər qadın cinsi hesab olunur. Bununla belə bu dildə cins kateqoriyasının mükəmməl

¹⁰ Б.М.Гранде «Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении», Издательство Восточный литературы, Москва, 1963, стр.:108-116.

¹¹ Б.М.Гранде «Введение в сравнительное изучение семитских языков», Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1972, стр.:387.

qrammatik qanunauyğunluğa tabe olmasına baxmayaraq, morfoloji baxımından qadın və kişi cinsinə müvafiq gəlməyən, lakin leksik mənasına görə erkək və dişilərə ayrılan, bəzən də cansız varlıqların istər kişi, istərsə də qadın cinsində işlənməsi bu dildə cins kateqoriyasının ifadə üsullarının ikidən artıq olmasına dəlalət edir. Buna aşağıdakı nümunələr dəlalət edir.

Qohumluq əlaqəsi bildirən, yaxud ev heyvanları və bəzi vəhşi heyvanların bildirən sözlər hər iki cins üçün ayrı-ayrı leksik vahidlərdən ibarət olur: حمار – erkək eşşək, أتان – dişi eşşək, فحل – erkək dayça, فرس – dişi at (yabı), جمل – nər, ناقه – maya, أسد – erkək şir, لبوة – dişi şir, عبد – kölə kişi, أمة – kölə qadın və s.

Digər qruplara aid sözlərin təsnifatının ərəb dilli qaynaqlarda eynilə şahidi oluruq.

“Əl-Müzhir”də olan lüğətlərin bəziləri ya itirilmiş, ya da çap olunmamışdır. Onun bir çox sözləri az işləndiyinə görə şərhə ehtiyac duyur. Əsəri yeni nəşrə hazırlayan müəlliflər yazırlar ki, dil və ədəbiyyat kitablarının ən məşhurlarına (أمهات كتب اللغة الأدب) müraciət etdik ki, bunlardan Suyuti istifadə etmişdi, II cildin axırında onların siyahısı verilmişdir.

Daha sonra əlavə edirlər ki, izahlarını verə bilmədiyimiz sözlər isə azdır, bunları səhifələrin (ذيل الصفحات) aşağısında vermişik. Kitabı səhifələmiş, münasib başlıqlar vermiş, hər bir fəslin hissələrinə fihristlər tərtib etmişik. Ədəbi dilimiz üçün vacib olan bu izahlı lüğət toplusunu təqdim edərkən Allah-taaladan diləyimiz budur ki, səhflərimizdən keçsin və bizi düzlüyə uyğun görsün.

Cinsə dair müxtəlif növ məlumatlar النوع الأربعون adlanan fəsildə verilmişdir. معرفة الأشباه والنظائر adlanır. Birada dilin aزیşlənən sözləri نواذر adlandırılmışdır : ابن Xaləveyhinin ليس في اللغة toplanmışdır : üç cilddən ibarət əsərindən verilir. كذا إلا كذا ليس في اللغة deməkdir.

Əsərin özünəməxsus cəhətlərindən biri izahlı lüğətdə verilmiş sözlərin müəyyənənlik artikli ilə işlənməsidir ki, bu da sözlərin sonluqlarının dəqiqləşdirilməsində çətinlik yaradır.

Müzəkkər və müənnəs isimlər haqqında bölümlər 204-cü səhifədə qadın cinsinin morfoloji əlamətlərindən biri olan “ tə mərbutə” şəkilçisini qəbul etmiş müzəkkər isimlər haqqındakı ذكر ما جاء بالهاء من صفات المذكر adı

altında toplanmış lüğət vahidlərində özünü göstərir. Əs-Suyuti burada Sə'ləbin "Fəsih" kitabına əsaslanaraq göstərir:

تقول رجل راوية للشعر، ونسابة، ومحاماة، ومطراية، ومعزابة وذلك إذا مدحوه فكأنهم أرادوا به داهية. وكذلك إذا ذمّوه فقالوا: لَحانة، وهَلْجَابَة وفَقَاقَة، وسَخَابَة في حروف كثيرة، كأنهم إرادوا به بهيمة.

Əl-Farabi "Divanul-ədəb" əsərində Sə'ləbin kişi cinsində sadaladığı sifət modellərini belə açıqlayır: رَجُل نَسَابَة (*raculun nəssəbətun*) – nəşəb sahəsi üzrə alim; رَجُل عَلَامَة (*raculun 'alləmətun*) – çox bilən, عِرْنَة – pisliyə dözməyən; هَيَّوْبَة (*heyyubətun*) – مُهَيَّبٌ "qorxunc" mənasında; طَاغِيَة (*tağiyətun*) – tiran, despot; رَاوِيَة (*raviyətun*) – şeir söyləyən.

Sə'ləbin topladığı sifətlərin mənaları isə belədir:

مِحْزَامَة (*mihzəmətun*) – bu sözü Əl-Həravî "Şərhul-Fəsih"də "işləri sürətlə dayandıran" kimi açıqlayır; مِطْرَابَة (*mitrabətun*) – çıx oxuyan; مِعْزَابَة (*mibzəbətun*) – dəvəsini otararkən onları özündən uzaqlaşdıran; – bu sözlər tərif mənasında işlədilir. لَحَانَة (*ləhhanətun*) – sözündə xəta edən; هَلْجَابَة (*hilcəbətun*) – axmaq, فَقَاقَة (*faqqaqatun*) və سَخَّابَة (*səxxəbətun*) – çox danışan axmaq və qışqıran sifətləri isə məzəmmət mənasından çox "heyvan" mənasında işlədilir.

Əbu Zeyd النّوادر ("Azişlənən sözlər") əsərində göstərir ki, رَجُل عَيَابَة ifadələrində təyinlər "tə mərbutə" qəbul edir və mübaliğə bildirir.

İbn Düreydin "Əl-Cəmhərə" əsərindən رَجُل هَيَّابَة وَهَيَّوْبَة kimi ifadələrlə "çox töhfəli, çox hədiyyəli" mənasını nəzərdə tutur. Sonra درهم قفلة, yəni "çox təhəvvi, çox hədiyyəli" variantına rast gəlinmir. Sə'ləb Əbul-Abbasi "Fəsih" əsərində həm müzəkkər, həm də müənnəs isimlərin sifətlərinin ۴ ilə işlədilməsinə işarə edərək göstərir: رَجُل رِبْعَة – ortaboylu kişi, رِبْعَة – ortaboylu qadın; رَجُل مَلُول – yorucu kişi, رِبْعَة – ortaboylu qadın; رَجُل فَرُوقَة – hər şeydən qorxan kişi, رِبْعَة – ortaboylu qadın; رَجُل صَرُورَة – həcə getməyən kişi, رِبْعَة – ortaboylu qadın; رَجُل صَرُورَة – həcə getməyən qadın və s.

Buraya مَنُونَة – çox razılıq edən, حَمْزَة لَمْزَة – adamları lağa qoyan sifətləri də daxil edir.

Əl-Mübrərad "Əl-Kamil" əsərində bu sifətlərin "tə mərbutə"-siz işlənməsini də mümkün hesab edir. Əs-Suyuti İbn Düreydin "Əl-Cəmhərə" əsərindən örnək olaraq كَاعِب وَنَاهِد وَمَعْصَر جاریة ifadəsini işlədir və bu başlıqda qadın cinsinin təbii əlamətlərindən olan əlamət və keyfiyyətlərin

Daha sonra atlara xas مُرْكُضٌ – qarnında balası olan, قَيْدُودٌ – uzun, كُمَيْتٌ – qırmızı rənglə qarışıq, جَلَعُودٌ – dözümlü (bu sifət dişi dəvə barəsində də deyilir). Bundan sonra vəhşi eşşəklərə xas olan أتان ملمع ifadəsini verir. Bu sifəti İbn Düreyd “Əl-Cəmhərə” əsərində qeyd etmişdir. Bu qəbildən olan çox sözlər vardır. “Əl-qarib əl-musannəf” əsərində qadınlara xas olan

əlamətlər barəsində yazır: امرأة مُسَلَف – yaşı 45 və ondan çox olan qadın; عَيْطَل , yəni طويلة العنق – uzun boğaz və s.

Azərbaycan şərqşünaslarından akad. V.M.Məmmədaliyev bir vaxtlar yazmış olduğu “Kufə qrammatika məktəbi” adlı əsərində toxunduğumuz mövzudan, ötəri də olsa, bəhs edərkən göstərmişdir ki, “kufəlilər belə hesab edirlər ki, ismi-fail vəznində işlədilən *taliq* , *tamiş* , *hacid* , *hamil* kimi sözlər yalnız qadın cinsinə aid olduqları üçün onların sonundakı “tə mərbutə” düşmüşdür”.¹²

Müəllif daha sonra qeyd edir ki, “bəsrəlilərin fikrincə, bu sözlər təbii aidıyyat bildirdikləri üçün sözdüzəltmə baxımından belə oxşadılmamış, ona tabe edilməmişdir”.¹³

Həqiqətən də qadın cinsinin əlaməti müzəkkər və müənnəs sözləri bir-birindən ayırmaq, fərqləndirmək üçün işlədilirsə, buna ehtiyac duyulmadıqda, “tə mərbutə”dən istifadə olunmasına heç bir lüzum duyulmur.

Daha sonra “Əl- qarib əl-musannəf”də dəvələrə xas olan 11 sifət verilmişdir ki, bunlar əsasən مفعال , فاعول və ismi-fail vəznlərində işlədilmişdir.

əl-Əsməi bu qəbil sözlərə daha 35 yeni sifət əlavə edir. 12 sifət isə dəvənin zahiri görkəmi və fiziki xüsusiyyətləri ilə, 20 sifət qidalanma xüsusiyyətləri ilə əlaqədardır.

“Əl-qarib əl-musannəf”də qoyuna xas 15, vəhşi eşşəklərə xas digər bir sifət verilir.

Bu ifadələr əsərin 212-214-cü səhifələrində cəm olunmuşdur.

Həmin səhifədə əl-Fərabinin “Divan əl-ədəb” əsərində topladığı qadınlara aid “cəmai” sifətlər, eləcə də dişi dəvə, dəvəquşu və dəvənin bəzi üzvləri ilə bağlı keyfiyyət bildirən sifət modelləri verilmişdir. Belə sifətlərin sayı 32-yə çatır.

Sonra “Əs-Sihah”dan olan omonim mənəli ناقة جراز və ya ناقة جروز “çox otlayan dişi dəvə” və امرأة عاقر ifadəsi امرأة جازز – qısır qadın mənasında işlədilir.

¹² V.M.Məmmədaliyev, *Kufə qrammatika məktəbi*, Bakı – 1988, səh. 99.

¹³ Yəni orada.

Daha sonra istisnalar verilir: ریح خریق, yəni هبابه , شديدة , باردة – şiddətli soyuq külək, ناقة سدیس – 8 aylığa girmiş dişi dəvə, هبابه خصيف – yəni iki rəngli (biri mis rəngli).

امرأة شكور ، امرأة : məs: qəbul etmir; işlənərsə, modeli təyinlənənlə işlənərsə, فعل
هي عدوة الله buraya daxildir. Bəzi hallarda غور ، غور və s. صبور
شبهوا عدوة بصديقتة deyilir. Sibəveyhi demişdir:

مفعول vəznli sifətlər bəzən مفعول kimi də hər iki cins üçün eyni qalır.

Deməli, فاعل feli sifəti hər iki cins üçün eyni işlənir; məs: رجل عاشق və امرأة عاشقة . Təkcə qadın cinsi üçün işlənərsə, lazım gəldikdə ة qəbul edə bilər; məs: طاهر من الحيض وطاهرة من العيوب – aybaşıdan təmizlənmiş qadın və eybi olmayan qadın. Yaxud حامل من الحمل وحاملة على ظهرها – hamilə olan və kürəyində nə isə aparən qadın. قاعد من الحيض وقاعدة من القعود – Ana halından kəsilmiş qadın və bir yerdə oturan qadın.

Ət-Təbrizi فعلان keyfiyyət bildirən sifət modelindən danışarkən, onun qadın cinsinin əksər halları فعلى modelində olduğuna işarə etmiş, lakin Bəni Əsəd ləhcəsində bunu qadın cinsində فعلانە modeli ilə işləndiyini göstərmişdir. Məsələn: خمصان – qarnı ac (müz), خمصانة – qarnı ac (müən.), عريان – çılpaq (müz), عريانة – çılpaq (müən).

Əsərin II cildinin 218-ci səhifəsində kişi və qadın cinsi üçün eyni olan sifətlər haqqında məlumat verilir.

“Divanul-ədəb”də verilən bu növ sifətlər aşağıdakılardır: ذبَال , yəni ذَبَال (dişi 9-cu ayda çıxan dəvə); بَزُول (dişləri 9-cu aydan sonrakı müddətdə çıxan dəvə); عَانَس – qarımış (dişi və qadın cinsi üçün eynidir); نَازِع (جَمَل نَازِع və نَاقَة نَازِع) – doğulduğu yerə gedən; بَعِير ظَهِير , yəni قَوِي (ظَهِير kimi də işlədilir); عَرُوس – adaxlı (bəy və gəlin). Burada kişi cinsinin cəmi فُعَل , qadın cinsi isə فَعَائِل vəznində olur.

“Əl-ğarib Əl-musannaf” əsərində hər iki cins üçün eyni olan sifətlər verilir: بَكَر (أَبَكَار) – ilk övlad (oğlan və qız); عَجْزَة və ya كَبْرَة – başqa övlad (kişi və qadın cinsi ilə işlənir); قَن (عَبْد قَن və عَمَة قَن) – kölə və s.

Daha sonra İbn Dureydin “Əl-Cəmhərə” əsərindən təyin kimi işlənərkən tək, təsniyə və cəmdə eyni olan sifətlər toplanmışdır ki, bunlar aşağıdakıları əhatə edir: نَوْم , سَفَر , (قَوْم زَائِرُون və رَجُل زَائِر: yəni: قَوْم زَوْر və رَجُل زَوْر), (هُوَ الَّذِي طَعَنَ فِي) فَصْف , مَرِيخ , جَنْب , خَصْم , مَقْتَع , خَلَال , حَرَام , فَطَر , صَوْم , قَمَن , (مَرِيض) حَرَض , (مَرِيض) دَجَف , ضَيْف , ضَمِين , وَصِي , جَرِي , كَفِيل , (السن شهداء və شَاهِدٌ زَوْرٌ , (خَالص) فُح (yəni: بَحْت , قَلْب , عَرَبِي مُحَض , خِيَار , عَدْل , “münbit” sözü də belədir, خَصْبٌ) أَرْضُون جَدْبٌ və (quru torpaq) أَرْض جَدْبٌ , (sonuncu üç söz “düzlu” mənasındadır) جُرَاق , قُطَاع , مَلَحْ أَجَاج , مَاء قِرَات və s.

Əsərin 220-ci səhifəsində kişi cinsində çox və s. işlədilən sözlərin qadın cinsinin ilə ifadə edildiyinə dəlalət edən sözlər gəlir; məsələn: ذَنَاب – “qurdlar” sözündən “dişi canavar” dedikdə سِلْقَة və ya ذَنْبَة – تُكَلُّب – “tülkülər” sözündən “dişi tülkü” تَعْلِبَة və ya ثُرْمَلَة وِعُول , “dağ keçiləri” sözündən “dişi dağ keçisi” dedikdə أَرْوِيَّ قَرْدَة , قَرْدَة , قَرْدَة “meymunlar” sözündən “dişi meymun” عَكْرِشَة və ya قَرْدَة – أَرَانِب , “dovşanlar” sözündən “dişi dovşan” عَكْرِشَة – عَقْبَان “qartallar” sözündən “dişi qartal” لُقْوَة , أَسُود , “şirlər” sözündən “dişi şir” – نَمُور , عَصْفُورَة “sərçələr” sözündən “dişi sərçə” – پَلَنْغَلَر “pələnglər” sözündən “dişi pələng” نَمْرَة , ضَغَادَع , “qurbağalar” sözündən “dişi qurbağa” ضَفْعَة , قَنَافِذ , “kirpilər” sözündən “dişi kirpi” قَنْفَذَة olur. Lakin elə sözlər vardır ki, erkək və dişi tə mərbutə ilə fərqlənir: بَرْدُون – erkək yük atı, بَرْدُونَة – yabı.

Xacə Nəsirəddin Tusi “Cəmiyül müqəddimat! (“İlkin biliklər toplusu”) əsərində ərəb dilində sözlərin kişi və qadın cinsinə ayrıldığı barədə fikrini yığcam şəkildə ifadə edərək, əvvəlcə qadın cinsinin əlamətlərinə işarə edir və göstərir ki:

"المذكر ما ليس فيه تاء التأنيث والألف المقصورة والألف الممدودة والمؤنث ما فيه إحداهن كغرفة وحبلى وحمراء".

(Kişi cinsini bildirən sözlərdə təmərbutə, qısa əlif və uzadılmış əlif olmur. Qadın cinsində işlədilən sözlərdə isə onlardan biri iştirak edir; Məs: otaq, hamilə, qırmızı kimi).

Mahmud bin Ömər bin Məhəmməd əl-Xarəzmi əz-Zəməxsəri "Şərhul-Nəmuzəci" əsərində müənnəslik (yəni qadın cinsini bildirmək) əlamətinin əsil (həqiqi) və məcazi (qeyri-həqiqi) olmasına işarə edərək yazır ki, əsil (həqiqi) qadın cinsi qeyri-həqiqi qadın cinsindən daha qüvvətlidir. Çünki təmərbutə əlamətli qadın cinsi cansız əşyaları bildirən sözlərdə də əhatə edir. Lakin bu morfoloji forma şəkilçisinə malik olmayıb təbii cinsə görə qadın cinsində hesab olunan bir sıra sözlər, xüsusilə qadın adları həqiqi müənnəs hesab olunur. Məs.: "Hind gəldi" cümləsini جاء هند şəklində demək olmaz, çünki هند – Hind qadın adıdır. Yaxud أرض – torpaq, نعل – başmaq sözlərini götürək. Bu sözlər müqəddər müənnəs sözlər hesab olunur. Əz-Zəməxsəri bu iki sözü kiçiltmə formasında, yəni أريضة və نعيلة şəklində işlənmələrinə əsaslanır.

Əs-Suyutinin "Əl-Mizhər" əsərində ərəb ədəbi dilinin lüğət ehtiyatında rast gəlinə biləcək kişi və qadın cinsində işlədilən bütün formalar, o cümlədən sadə morfoloji-qrammatik, eləcə də leksik-qrammatik metod hesab olunan, analitik və suppletiv formalar əks olunmuşdur. Müəllif burada təkcə formaları sadalamaqla kifayətlənməmiş, onları hansı əsərlərdən əxz etdiyini də açıqlamışdır. Əs-Suyuti ərəb dilində cins kateqoriyasının ifadə vasitələrinə kişi və qadın cinslərinin bir-birindən fərqlənən sözlərin şərhilə başlamışdır. Dilçilikdə bu, suppletiv metod adlanır. Suppletivizmdən danışarkən onu qeyd etmək lazımdır ki, dünya dillərində rast gəlinən suppletivizm hadisəsi də müəyyən qrammatik mənənin ifadəsinə xidmət göstərir. "Suppletivizm" sözü latınca "tamamlama" sözündəndir. Bu qrammatik hadisə az yayılmış vasitələrdən biridir. Suppletivizm hadisəsində fleksiya fərqli olaraq birinci sözün heç bir formal elementini qalmır. Məsələn, rus dilində bəzi isimlərin təkli ilə cəmi, sifətin dərəcələri suppletivizm əsasında yaranır.

Əs-Suyuti kişi və qadın cinsinin eyni mənə baxımından ifadəsində ayrı-ayrı leksik vahidlərdən istifadə olunmasına dair əsərində nümunə olaraq göstərdiyi sözləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq mümkündür. Müəllif İbn

Qüteybənin “Ədəbul-kətib” əsərindən nümunələr gətirir və göstərir ki, İbn Qüteybə bu bəhsə ayrıca bir fəsil ayırmış və cinsi suppletiv metodla işlənən sözləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmışdır.

<i>Sözlər</i>	<i>Kişi cinsi</i>	<i>Qadın cinsi</i>
Qırqovul	اليقوب (اليقايب)	الحجل
Dovdaq	الخرّب	الحبارى
Bayquş	الصدى (أصداء)	البوم
Arı	اليعسوب	النحل
Çəyirtgə	الخنطب، العنطب، العنطباء	الجرادة (ات)
Buqələmun	الحرّياء	خنفساء (خنافس) = ام حُبَيْن
Kərtənkələ	العفروط	عظاءة، عظامي، عطاء
Goreşən	ضبع (ضباع)	الضبعان
Anakonda	الأفعوان	الأفاعى
Əqrəb	العقربان	عقرب (عقارب)
Tülkü	الثعلبان	الثعلب (الثعالب)
Bağa	سلحفاة (سلاحف)	الغليم
Qurbağa	ضفدع (ضفادع)	العلجوم
Kirpi	الشيهم	قنفذ (قنافذ)
Dovşan	الخرز (خزاز، خَزَّاز)	أرنب (أرانب)
Turac	الحیقطان	الدراج
Dəvəquşu	الظلم	النعام
Pişik	القط ، الضیون	سنور (سنانیر)

Digər bir fəsil isə qadın cinsinin morfoloji əlaməti olmayan sözlərdir ki, bunları “səmai müənnəs” sözlər adlanır. Bu zaman o, İbn Qüteybənin “Ədəbul-kətib” və Ət-Təbrizinin “Əl-təhzi”inə əsaslanmışdır.

Qadın cinsinin əlamətini qəbul edib hər iki cins üçün eyni olan sözlər: حية , شاة , ثور , بطة , حمامة , نعامة və s. sözlər erkək və dişi sözlərin köməyi ilə

adları çəkilən heyvan və ya quşların cinsinin bildirir. Məs.: تقول العرب : حية ذكر .

İsmayıl əl-Cövhərinin “əs-Sıhah” əsərində deyilir ki, دجاجة həm erkək və diş toyuq, التمرة – erkək və diş qırqovul, النحلة , الذارحة , البومة , الحبارى , البقرة və s. belə sözlərə aiddir.

İbn Xaləveyhi göstərir ki, insan, at erkək və dişiyə, بعير – dəvə erkək (جمل) və diş (ناقة) dəvəyə bölünür. Əlavə edir ki, فرس – at sözünü bəzi ərəblər ة ilə işlədərək diş at nəzərdə tuturlar.

Yalnız kişi cinsində, yaxud yalnız qadın cinsində işlədilən sözləri nəzm şəklində göstərmişdir.

Cəmaləddin ibn Malik hər iki cinsdə işlədilən sözləri belə verir:

القليب، والسلاح، والصاع، والسكين، والنعم، والأزار، والسرراويل، والأضحى (ذبيحة)،
والفرس، والعنق، والسبيل، والطريق، والدلو، والسوق، والعسل، والعاتق، والعضد،
والعجز، والسلم، والفلك، والموسى .

Axıncı söz barəsində əl-Uməvi demişdir ki، ولم أسمع التذكير في الموسى ،
مذكر لا غير .

Qadın cinsinin əlaməti olan ە ilə bitən, lakin hər iki cinsi üçün eyni olan sözlərə İbn Qüteybədən nümunə olaraq سخلة (سخال) – yəni bir saat əvvəl doğulmuş quzu və canavarla cütləşmədən törəmiş gərəşən balası mənasını verən العسبارة (bu söz əslində عشبارة kökündəndir) sözlərini də əlavə edir və deyir ki, bu qəbildən olan sözlərin cəmi ە -nin atılması ilə düzəlir (məlumdur ki, belə sözlər toplusu isimlər (شبه الجمع) adlanır. Burada حية – ilan sözü istisna təşkil edir.

İsmayıl əl-Cövhəri öz “əs-Silah”-nda bu sözlərin sonundakı ە -ni təklik bildirən şəkilçi kimi izah edir. Buraya حمامة – bir göyərçin, بطة – bir ördək, قبيجة – bir qırqovul sözlərini də əlavə edir.

Qadın cinsinin morfoloji əlaməti olan əlif məqsurə ilə bitən sözlər sırasında ülgüc – موسى sözü barəsində İbn Qüteybə ilə yanaşı əl-Kisəinin də fikrini ortaya qoyur və göstərir ki, əl-Kisəi onu فعلى modeli hesab edir. Halbuki digər bir dilçi onu مفعول modeli hesab edərək zəif ي samitinin əlifə çevrilməsi ilə izah edir.

Əl-Əxfəş hər iki cins üçün eyni şəkildə işlədilən sözlərə işarə edərək yazır ki, Hicaz əhli onları qadın cinsində təmin qəbiləsi kişi cinsində hesab edirlər.

Təkinin əlif məmdudə, cəminin isə əlif məqsurə ilə bitən sözlər barəsində Hələbin tarixinə dair Kamal ibn əl-Ədimin əsərindən danışarkən İbn Xaləveyhinin qeyd etdiyi bir söhbəti açıqlayaraq göstərir ki, Seyfuddövlə belə sözlər haqqında alimlərin fikrini soruşduqda hamı “yox” cavabı verdiyi zaman İbn Xaləveyhini – “Mən belə iki söz bilirəm” – deyə cavab vermişdi və bu sözləri ona yalnız min dirhəmə söyləyəcəyini ərz etmişdi. Bu sözlər (صحارى) صحراء və (عذارى) عذراء idi. İbn Xaləveyhi iki aydan sonra əl-Cərminin “Kitəbut-tənbih” əsərində daha iki sözə rast gəlmişdi: (صلافي) صلفاء – yəni bərk torpaq və (خبرارى) خبراء – şəhli torpaq. İbn Xaləveyhi qeyd edir ki, iyirmi ildən sonra beşinci sözü tapdım. Bu sözü İbn Dureyd öz “Cəmhərə”sində qeyd etmişdi. O söz (سبائى) سبائ – yəni quru, cod torpaq demək idi.

Əl-Fərra buraya الوفاء – yəni qara daşlı torpaq sözünü əlavə etmişdi. Sə'ləb buraya (نبأخى) نباءə sözünün sinonimi kimi daxil etmiş. Əl-Cauhəri “Əs-Sihah” əsərində (السخاوى) السخواء – geniş düzənli yer mənasını verən sözü işlətmış, bu sözün cəmi الصحاى və الصحارى kimi şəklində də işlədilir. İbn Fəris “Əl-mucməl” əsərində bitki örtüyü olmayan qumsal yer mənasında (مرادى) مرداء sözünü bu xüsudə misal gətirir. “Şey” sözünün cəmini də الأشياء ilə yanaşı الأشاوى və الأشاوى şəklində işləndiyinə işarə edir. Əl-Əsməi söyləyir ki, ərəblərin ən bələğətlilərindən birisinin Xələf əl-Əhmərə belə dediyini eşitmişəm: ان عندك الأشاوى . Bu söz أشاى cəm forması ilə də cəmlənir: أشاىا .

İbn Xaləveyhi belə sözlərin səkkiz olduğunu iddia edir. O, bu söhbəti sonralar da xatırlayır ki, o zaman Seyfuddövlənin ətrafındakı adamlar arasında Əhməd ibn Həsər və Əbu Əli Fərisi də var idi.

Nəzəri cəlb edən qeydlərdən biri də isimlərin فعلاء modelidir ki, bunlar aşağıdakıları əhatə edir: البأساء – çətinlik, البغضاء – ədavət, البوغاء – torpaq, بهاء – Qudaada bir qəbilə, البيداء – فلاة səhra sözünün sinonimi, تيماء – yer

adıdır, səhra mənasını verir, بلعاء بن قيس – tanınmış şair adıdır, التمرء – Taifdə dağlıq hissə, ثداء – millət adı, جرء – dolayı, sarı, الجلاء – böyük iş, الجعاء – Kindənin ləqəbidir.

Yuxarıda sadaladığımız isimlər əl-Əndəlusü tərəfindən "Kitəbul-məmdudi var-maqsuri" əsərində qeyd olunmuşdur. Bu hissədə marağa səbəb olan sözlər və onların sinonimləri verilmişdir. Bu sözlərin hamısı qadın cinsinin morfoloji əlaməti olan uzadılmış əliflə bitir.

Bu morfoloji forma sifətin qadın cinsini bildirərək أفعَل müzəkkər forması olmayan sözləri əhatə edir: məsələn: أرض ثرياء – nəm torpaq, امرأة ثدياء – iridöşlü qadın, الجاهلية الجهلاء – çox azğınlığa qapılmış cahiliyyə, - göbəkli qadın, جداء – kiçik döşlü, yəni südü və qulağı kəsilmiş, سنة جداء – quraqlıq ili, درع خدباء – yumşaq zireh, درع جدلاء – möhkəm zireh, ریح حدواء – buludları qovan külək, قوس حنواء – möhkəm yay və s.

Beləliklə, adını qeyd etdiyimiz əsərdə bütün dünya dillərində olduğu kimi ərəb dilində də cins kateqoriyasının ifadə olunduğu sintetik, analitik və suppletiv metodla yaranan söz vahidlərinin izahının şahidi olduq. Bu lüğət vahidləri yüksək bədii üslubun nümunələri kimi sırf ərəbdilli mətnlərdə işlədilir.

Резюме статьи на тему «о некоторых особенностях категории грамматического рода слов из толкового словаря As-Suyūṭī под названием «Аль-Музхир фи улумиллуга ва анваиха» («Аль-Музхир о науках языка и его областей»).

Данная статья посвящена методам классификации слов, относящихся всем четырем методам выражения грамматического рода имен существительных и прилагательных в литературном арабском языке, использующихся еще во времена великого арабского лексикографа XV века As-Suyūṭī.

В его вышеупомянутом словаре собраны все формы слов, выражающих грамматический род в литературном, так и в разговорном языке арабов того времени. Автор исчерпал все языковые единицы, будь они морфологического, или аналитического и супплетивного методов, используемые даже в наречиях и диалектах арабских племен, опираясь при этом на величайшие труды ученых-языковедов, историков, повествователей и комментаторов, на которых возвышались Куфийская и Басрийская школы лингвистики. В будущем эти две школы будут сливаться в один единый организм и создавать Багдадскую школу арабской лингвистики.

Автор воспользовался в своем труде книгами 168 ученых-лингвистов Арабского Халифата того времени.

Summary of the article on the theme “On some specifications of the category of grammatical gender of the words from As-Souyutee’s glossary called “Al-Muhzir fi ulumil-lugha wa enwaiha” (“Al-Muzhir is about science of language and its spheres”).

The given article is dedicated to the methods of classification of the words, regarding all the four methods to express grammatical gender of the nouns and adjectives in the literary arabic, which had been used at the times of As-Souyutee, the great arab lexicographer of the fifteenth century.

All forms of the words expressing grammatical gender in literary and spoken language of arabs of that time are collected in his above-mentioned dictionary. The author has settled all language units of morphological, analytical and suppletive methods, used even in dialects of Arab tribes, at the same time based on the greatest works of scientist-linguists, historians, narrators and commentators on which the linguistics schools of Kupy and Basra appeared. In the future these two schools will merge in one single whole organism and create the Baghdad school of the Arab linguistics.

The author used 168 scientific-linguists’ books of Arab Caliphate of that time in his work.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (tərcüməsi)
2. Qurani-Kərim (ərəbcə)
3. Qurbanov A., Ümumi dilçilik, I və II cildlər, Bakı- "maarif" nəşriyyatı, 1983.
4. Гранде Б.М., Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, издательство Восточной литературы, Москва-1963.
5. Гранде Б.М., Введение в сравнительное изучение семитских языков, издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1972.
6. Дяконов И.М. Языки древней Передней Азии, Издательство «Наука», Москва, 1967.
7. Musayev O., İngilis dilinin qrammatikası. «Maarif» nəşriyyatı, Bakı-1996.
8. Məmmədəliyev V.M., Kufə qrammatika məktəbi, Bakı – 1988.
9. العلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، القاهرة
10. الدكتور محمد فهمي حجازي ، علم اللغة العربية : مدخل تاريخي مقارنة في ضوء القراءات واللغات السامية ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1998

MİLLİ KİMLİK VE DİN OLGUSU

Dr. Mehriban QASIMOVA*

Dini, semboller sistemi olarak ele alan Amerikan antropologu Geertz, bu semboller sisteminin insanlarda etkili ve uzun süre devam eden ruh hallerinin ve güdülerinin oluşmasında rol aldıklarını belirtmiştir. Öyle ki, bu ruh halleri ve güdüler yegane gerçeklik olarak görünür.¹ Anthony F.C. Wallace gibi antropologlar da dini, doğaüstü varlıklar, kudretler ve kuvvetlerle ilgili inanç ve ayin olarak tanımlar ve dinsel inançların dualar, ilahiler, mitoslar, masallar, standartlar ve ahlak üzerine buyruklar gibi sözel tezahürlerini de dikkate alırlar.² Wallece mitlerle rasyonelleştirilmiş ritüeller bütünü (törenleri), dinin esas fenomeni veya aksiyon halindeki din olarak isimlendirir.³

Bazı antropologların törenleri, geçiş törenleri ve yoğun dönem törenleri başlıklarında toplamaları⁴ ve izah etmeleri bize törenlerin sosyal yaşama etkilerini açıklama imkanı vermiştir. Mesela geçiş törenlerinin bireyin hayatı boyunca aşamalarla ilgili olduğu ve yoğun dönem törenlerinin ise kriz dönemlerinde bireylerin kaynaşmasını sağlayarak grubu bir arada tutması⁵ sosyoloji açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki, yoğun dönem törenleri, grubun yaşamında ortaya çıkan sorunların aşılması maksadını gütmesi, bu törenlerin geçiş törenlerinden farklı olarak, bireyi topluma kazandırmanın yanında toplumun birlikteliğini korumaya yönelik olduğunu da gösterir. Geçiş törenlerine çocukların erkeklığe geçiş töreni olarak da bilinen sünnet törenini örnek verirse, burada bir başka kimlik kazanma da söz konusudur.

* BDU İlahiyyat Fakültesi Müallimesi.

¹ Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., Publisbers, New York, 1973, s 90.

² Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji*, çev: Altuntek, Serpil N., Ütopya yay., Ankara, 2002, s 466.

³ Haviland, William A., *Kültürel Antropoloji*, çev: İnaç, Hüsametdin; Çiftçi, Seda, Kaknüs yay., İstanbul, 2002, s 410.

⁴ Haviland, William A., *a.g.e.*, s 421

⁵ Haviland, William A., *a.g.e.*, s 421

Bir dini kimlik, Müslümanlık. Çocukların dini kimliği böyle bir törenle kazanması, yöresel olarak farklı yaş aralıklarında mümkündür. Bu törenle çocuk Müslüman kimliğini kazanmakla birlikte, çevresinin ve toplumunun Müslüman kimliğine vermiş olduğu değeri ve önemi de anlamaktadır.

Yoğun dönem törenleri sadece kriz durumları ile sınırlandırılmamaktadır. Bireylerin duygularını ifade etmesini ve grup içi bütünlüğün sağlanmasını amaçlayan⁶ yoğun dönem törenleri aynı zamanda bir kimlik aşılması olduğundan, hem kriz dönemlerini, hem de hoşnutluk dönemlerini kapsar. Düğün törenleri de cenaze törenleri gibi, kültürel ve dinsel özellikler taşıyarak bireylere içinde bulundukları toplumun ruhunu empoze edip bir kimlik kazandırır. Anlaşıldığı gibi ritüellerin büyük bir kısmı bilinç yükseltme kapasitesine sahip olduğundan, topluluk sınırlarının onaylanması ve pekiştirilmesinde başvurulan simgesel düzeneklerde ritüelin öncelik kazanması şaşırtıcı değildir.⁷

Asıl dinsel işleviyle az çok ilgili olan toplumbilimsel rol içermeyen tek bir dinsel törenin olmadığını savunan Malinowski, bu toplumbilimsel yönün önemini, yapılan törenin dinsel bir yükümlülüğün başka toplumsal bir zorunluluk haline sokmasında görmektedir.⁸ Şöyle de ifade edebiliriz; dinsel törenler toplumda kendini zorunluluk haline getirerek gelenek halini almakta ve dinsel yükümlülüğünün yanı sıra toplumsal bir zorunlulukla kendini göstermektedir. Toplumun kültürüne yerleşen dinsel tören, böylece bir sosyal birikim ve sosyal miras olarak vücuda getirilmiş olmaktadır.⁹

Bütün dinlerin psikolojik ve sosyolojik fonksiyonları vardır ki, kriz dönemlerinde, aşılması zor problemlerin çözüme kavuşturulmasına yardımcı olurlar. Şöyle ki, insanlarda doğru ve yanlış bilincini oluşturarak, insanların doğruyu ve yanlış ayırt etmelerini sağlarlar. İnsan ile yüce varlıklar arasında bir bağ oluşturan din, yerel geleneklerin öğrenilmesinde bir eğitim aracı olarak kullanılır ve en önemlisi din, sosyal dayanışmanın sağlanmasında apayrı bir rol üstlenir.¹⁰

⁶ Malinowski, Bronislaw, *Yabancı Toplumlarda Suç ve Gelenek*, çev: Yeğin, Şemsa, Epsilon yay., İstanbul, 2003, s 55.

⁷ Cohen, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, edit: Hamilton, Peter, Routledge, London, 1989, s 50.

⁸ Malinowski, Bronislaw, *a.g.e.*, s 56.

⁹ Aslantürk, Zeki; Amman, M.Tayfun, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*, İFAV yay., İstanbul, 1999, s 196.

¹⁰ Haviland A.William, *a.g.e.*, s 407.

Sosyal değişimde dinin rolü ile ilgili herhangi bir tartışma, aslında kültürün bilişsel tarzıyla ilgilidir. Bu noktada “bir kültürde insanların kendileriyle ve kendi eylemleri ile ilgili düşüncelerinde esas yönler nelerdir” sorusuna açıklık getirilmelidir. Çünkü kültürün bu özelliği dini inancın kendine özgü bir parçası olup, sosyal değişim üzerindeki dinin etkisini biçimlendiren bazı faktörleri de içermektedir.¹¹

Kültürün bilişsel çatısı için dinsel eylem merkezi midir? Dini eylemlerin yaygın olduğu kültürlerde insanların değişme için farklı yollara başvuracağı ihtimal dışıdır. Bu düşünceye göre, eğer farklı eylem biçimleri ortaya çıkarsa, bu sefer dini kimliksiz grup düşüncesi onlar için imkansız olduğundan insanlar muhtemelen daha fazla kuşkuya düşeceklerdir. Bu yüzden dinin, grubun ortak eylemleri için önemsiz olduğunu tasavvur bile edemezler. Mesela Latin Amerika’sının hemen hemen her tarafında, insanların çoğunun hayat felsefesi dinle doyurulmuş ve bu din sosyal eylemin uygulanabilir ve can alıcı potansiyeli olmuştur.¹²

1960 sonu çekişmesi esnasında Kuzey İrlanda’da bağımsız radikal politik akım olarak ortaya çıkan “Demokrasi İnsanları” tamamen düzensiz ve kuraldışıydılar, çünkü o toplumda mezhebe bağlı olmayan sosyal grup birçok kimse için tasavvur edilemezdi. Birleşmiş Milletlerde ise, buna karşılık olarak, dinsel olmayan eylemler hem normal hem de makuldür, bu kısmen, kilise ve devletin ideolojik ayırımından dolayı olmuştur, fakat aynı zamanda da modern toplumda kurumsal fark gözetmenin yüksek düzeyde olmasından ileri gelirdi. Dini kurumlar diğer kurumlardan örneğin ekonomik ve politik olanlardan ayırırlar. Bu iki kültürel ortam arasındaki fark sadece sosyal yapı ile ilgili değil, aynı zamanda o ortamdaki kişilerin kendileri ve kendi eylemleri ile ilgili karakteristik düşünme biçimleri ile ilgilidir.¹³ Dolayısıyla toplumsal gelişimde kültürün bilişsel yönü önem arz ederek mühim faktör olarak ele alınır. Çünkü gelişim sürecinde kültürün vazgeçilmez unsuru olan din faktörü de değişimle etkileşim içinde bulunmaktadır. Bu açıdan dinin tarifini yeniden ele alırsak:

¹¹ McGuire.,Meredith B., *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, California, 1992. s 232.

¹² McGuire.,Meredith B., *a.g.e.*, s 232

¹³ McGuire.,Meredith B., *a.g.e.s* 232-233.

Din veya dini sistemler en az şunları içermeliler:

1. “Olağanüstü”, kutsal; veya Durkheim’in söylediği gibi, sıradan obje ve olaylardan farklı olarak insan hayatının manası itibarıyla bağımlı olduğu varlıklarla ilişkisi açısından insani konu ve çıkarların faydacı ve kullanışsal özelliklerini içine alan az veya çok bütünleşmiş bir inançlar kümesini;

2. Kutsallık niteliği taşıyan ve insanların dinsel alanda açığa vurduğu duygusal halleriyle ilgili semboller, objeler, davranışlar, bireyler, deneysel ve deney dışı bir sistemi, kısaca, anlamlı bir semboller sistemini;

3. Önemli ve çoğu defa mecburi olarak, ilgili bulunduğu inançlar karmaşası ışığında yorumlanan, fakat hiçbir sonuca ulaştırmadığı için günlük hayatın gerekli çıkarları açısından faydasız olan az veya çok kesin olarak belirlenmiş eylemler kümesini;

Bu eylemler genellikle değişik fırsatlar için belirlenmiş olacak, ancak diğerleri için yasak edilecek ve belki de sosyal gruplarda farklı statülerine göre ayırma tabi tutulacaktır.

4. Bir dereceye kadar ortak inançlarını paylaşan ve hissettikleri şeye iştirak eden “biz”, yani Durkheim’in “moral topluluk” olarak isimlendirdiği toplumu bir araya getiren etkinliklerin bütünleşmiş sistemi;

5. İnsanların doğaüstü alem ile ilişkileri dolayısıyla onun manevi değerleri ile derinlemesine ilgili olan ve uğruna yaşaması istenen gayeleri ve uyması beklenen davranış kurallarını içeren duyguyu.¹⁴ Şimdi bu özellikleriyle dini ele aldığımız zaman yukarıda söz konusu olan problemlere şu sorularla yaklaşabiliriz: Kültürde dini roller ve kimlikler bireysel eylemlerin önemli biçimleri midir; ve bu, kültürde birey için dini kimlik veya özel dini rol anlamına mı geliyor ve dini roller makul liderlik biçimleri midir? Dinin bireyin kendisi hakkında veya başkalarının onunla ilgili karar almasında önemli olduğu kültürlerde, din, dini rollerin daha az makul olduğu kültürlerle nispetle, büyük olasılıkla değişim için önemli bir araçtır. Dinin bu yönleri göstermektedir ki, dinin inanç hoşnutluğu sosyal değişim üzerinde onun tesirini belirler, fakat aynı zamanda o kültürde insanların bilişsel çatısının temelini de oluşturur.¹⁵

¹⁴ Lessa, William A.; Vogt, Evon Z., *Reader in Comparative Religion, An anthropological approach*, Harper Collins Publishers, New York, 1979., s 63.

¹⁵ McGuire.,Meredith B., *a.g.e.s* 233.

SUMMARY

National identity is an ethical and philosophical concept whereby all humans are divided into groups called nations. Members of a "nation" share a common identity, and usually a common origin, in the sense of ancestry, parentage or descent. Cultural identity remarks upon: place, gender, race, history, nationality, sexual orientation, religious beliefs and ethnicity. A nation is a defined cultural and social community. Members of a "nation" share a common identity, and usually a common origin, in the sense of history, ancestry, parentage or descent.

РЕЗЮМЕ

Поиски национальной идентичности на определенном этапе развития культуры становятся важным фактором не только в процессе ее самопознания, но и в выстраивании ее отношения с внешним миром. С другой стороны, можно утверждать, что сами межкультурные контакты неизбежно приводят к постановке проблемы национальной идентичности. Формирование историко-культурных ареалов зачастую происходит вокруг определенных элементов культуры, например, языка или религии. В этом смысле мы говорим: "романская культура", "мир ислама", "христианская культура".

BİBLİYOGRAFYA

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1973

Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji*, çev: Altuntek, Serpil N., Ütopya yay., Ankara, 2002

Haviland, William A., *Kültürel Antropoloji*, çev: İnaç, Hüsametdin; Çiftçi, Seda, Kaknüs yay., İstanbul, 2002

Malinowski, Bronislaw, *Yabanıl Toplumlarda Suç ve Gelenek*, çev: Yeğin, Şemsa, Epsilon yay., İstanbul, 2003

Cohen, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community*, edit: Hamilton, Peter, Routledge, London, 1989

Aslantürk, Zeki; Amman, M.Tayfun, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*, İFAV yay., İstanbul, 1999

McGuire.,Meredith B., *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, California, 1992

Lessa, William A.; Vogt, Evon Z., *Reader in Comparative Religion, An anthropological approach*, Harper Collins Publishers, New York, 1979

ZEVÂİD KAVRAMI VE EDEBİYATI

Dr. Namiq ABUZƏROV

Sözlük ve İstilah Anlamı

“Z-y-d” kökünden gelen “Zevâid” kelimesi “fazlalık”, “artan”, “ilave”, “fazla” anlamlarına gelen “zâid”in çoğuludur.¹

Zevâid’le ilgili eser telif etmiş hadis alimleri eserlerinin mukaddime kısmında kaydedecekleri hadislerin şartlarını açıklamakla yetinerek *zevâid*’in ıstılâhî anlamına kısmen değinmişlerdir. Şihâbuddîn Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsirî (ö.840/1436), İbn Mâce’nin zevâidini ihtiva eden *Misbâhu’z-zücâce* isimli eserinin mukaddimesinde kendi şartını şöyle açıklamaktadır: “Eğer herhangi bir hadis İbn Mâce hariç Kütüb-i Sitte’nin diğer eserlerinde veya herhangi birinde yalnız bir sahâbî’den nakledilmişse ve aynı rivayetin İbn Mâce’deki versiyonu farklı bir hüküm içermiyorsa onu *zâid* hadis olarak almadım. Fakat rivayet iki veya daha çok sahâbî’den naklediliyorsa ve İbn Mâce bu sahâbîlerden yalnız birinin tarihini tercih etmişse ve aynı tarik diğer eserlerde yer almıyorsa, metin aynı olsa dahi bu rivayeti *zâid* olarak zikrettim.”² Bûsirî bu şartını yalnız *Misbâhu’z-zücâce*’de değil aynı zamanda 10 *Müsned*’in zevâidini bir araya getirdiği *İthâfû’l-hiyere*’de de zikretmektedir.³ Zevâid müelliflerinden bir diğeri olan Nûreddîn el-Heysemî bazı eserlerinde herhangi bir zevâid şartından bahsetmezken⁴ diğerlerinde cem edeceği hadislerin özelliklerini kaydetmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel’in *Kütüb-i Sitte*’ye göre zevâidini bir araya getirdiği eserindeki hadislerin özelliklerini şöyle sıralamaktadır: “İmam Ahmed’in ve oğlu Abdullah’ın yalnız başına rivayet ettiği (انفرد) merfu hadislerin tamamını, şaz hadislerini ve ek bilgi ihtiva eden rivayetlerini zikrettim”⁵ İbn Hacer el-

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, III, 198; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, VIII, 155.

² Bûsirî, *Misbâhü’z-zücâce*, I, 40.

³ Bûsirî, *İthâfû’l-hiyere*, I, 33-34.

⁴ Heysemî, *Buğyetü’l-bâhis*, I, 145.

⁵ Heysemî, *Ğâyetü’l-maksad*, I, 29.

Askalânî ise *el-Metâlibü'l-âliye*'nin mukaddimesinde zikretmiş olduğu zevâid hadislerin özelliğinden bahsederek kendi eserinde *Kütüb-i Sitte*'de ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almayan, fakat kendisinin belirlediği farklı *Müsned*'lerde bulunan ve yalnız bir sahabî'den rivayet edilen hadisleri veya bu müelliflerin herhangi birinin aynı hadisleri farklı tariklerle rivayet etmesine rağmen değişik mülâhaza arz etmesi durumunda kaydedeceğini söylemektedir.⁶

Zevâid'in konu edinildiği çalışmalarda ise zikri geçen eserlerin özelliklerinden yola çıkarak zevâid'in ıstılâh anlamı verilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki, Ebû Abdullah Muhammed b Ca'fer Kettânî bu ilimle ilgili çalışmaları zikrederken *zevâid*'i şöyle tanımlamaktadır: "Bazı kitaplara nispetle diğerlerinde daha fazla mevcut olan hadisleri toplayan eserlere *zevâid* kitapları denir."⁷ Mücteba Uğur'un *zevâid* tanımı da Kettânî'nin tanımına çok yakındır: "*Zevâid*, meşhur hadis kitaplarında bulunmayan, bir başka muhaddis tarafından rivayet edilerek müstakil kitaplarda toplanan hadislere denir".⁸ Her iki tanımda da zevaid hadisleri bir araya getiren eserlerin özelliğinden söz edilmektedir.

Hadis alimleri herhangi bir hadisin zevâid sayılabilmesi için şu üç özelliğe sahip olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir:

1. Herhangi bir hadis ne mâna ne de lafız bakımından *Kütüb-i Sitte*'de veya bu eserlerden birinde gerek sahabe gerekse sahabe olmayan başka bir kimse tarafından rivayet edilmemiş olmalı.

2. Aynı anlamı ifade eden hadis, *Kütüb-i Sitte*'de mevcut olsa dahi farklı bir sahabî tarafından rivayet edilmiş olmalı.

3. Gerek *Kütüb-i Sitte*'de gerek diğer hadis kaynaklarında rivayet edilen herhangi bir hadisin metni ve sahabî râvî'si aynı ise, diğer kaynaklardaki hadisin zâid olan kısmı farklı bir hüküm içermeli.⁹

Söz konusu şartlara dayanan son dönem hadis alimleri zevâid'in ıstılâh anlamını vermeye çalışmışlardır. Haldun el-Ahdeb'e göre : "*Kütüb-i Sitte* dışındaki musannef eserlerin ihtiva ettiği ve yalnız müelliflerinin tarikleriyle

⁶ İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, III, 22.

⁷ Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 373.

⁸ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 430.

⁹ Ahdeb, *Zevâidu târîhi Bagdâd*, I, 34.

rivayet edilen hadislerin tamamına veya (metin aynı olsa dahi) farklı sahabîlerden rivayet edilen hadislerle yahut da aynı anlamı ifade etmesine rağmen hüküm ifade eden ek bir bilgi içeren herhangi bir hadise *zevâid* denir.”¹⁰ Abdusselâm b. Muhammed Allûş ise kendisinden önceki tanımları değerlendirerek zevâid’i şöyle tarif eder: “*Zevâid*, metninde fazla veya eksik kelime bulunduran yahut önemli farklılık arz eden yahut başka bir sahabîden rivayet edilen hadise denir”¹¹

Söz konusu her iki zevâid tanımı hadis usulü eserlerinde yer almamakla beraber zevâid kitaplarındaki hadislerin özelliklerini kısmen ifade etmekte ve herhangi bir hadisin zevâid sayılabilmesi için dört hususu vurgulamaktadır:

1. Herhangi bir hadisin Kütüb-i Sitte’de veya bu eserlerin bir yada bir kaçında yer almaması.¹²

2. Hadis metninde aynı konudaki diğer hadislerle nispeten fazla ya da eksik bir kelimenin mevcut olması.

3. Herhangi bir hadis metninin aynı konudaki diğer hadislerle nispeten önemli bir farklılık arz etmesi.

4. Aynı konulu hadisin değişik sahabîden rivayet edilmesi.

Görüldüğü gibi zevâid türü eserlerin Kütüb-i Sitte’yi esas alması tanımlara da yansımıştır. Zikri geçen hususların ayrıntıları *zevâid* hadisin çeşitlerini oluşturmaktadır.

Zevâid Edebiyatı

Hicrî 3. asrın sonuna kadar hadislerin büyük bir kısmı tasnif edilmiş, câmi, sünen, müsned, mu’cem ve musannef gibi hadis edebiyatının değişik türlerini ifade eden eserler meydana gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde hadis alimleri kendi araştırmalarını büyük çoğunlukla hicrî üçüncü asırda

¹⁰ Ahdeb, a.g.e., I, 19-20.

¹¹ Allûş, *İlmu zevâidi'l-hadîs*, s. 17.

¹² Ahdeb’in tanım içerisinde mezkur şıkka yer vermesine rağmen, bu durum bütün zevâid hadisler için geçerli değildir. Mesela İbn Mâce’nin zevâidini ihtiva eden *Misbâhü’z-zücâce*’deki hadisler bu şıkkin kapsamı dışındadır. Çünkü *Sünen-i İbn Mâce Kütüb-i Sitte*’yi oluşturan eserlerden biridir. *Sünen*’lerin *Sahîhayn*’a veya herhangi bir sünenin diğer beş eser dışındaki zevâidi de bu şıkka dahil edilerek değerlendirilemez.

telif edilmiş eserler üzerine yoğunlaştırarak müstahrec ve istidraklar yazmış ve onları şerh etmişlerdir. Zamanla musannef eserlerden bazıları diğerlerine göre daha sahih sayılmaya başlamıştır. Bu eserlerin çokluğu ve sıhhat bakımından aynı seviyede olmayışları böyle bir arayış içine girmeyi gerekli kılmıştır. Nitekim İbnü's-Seken (ö.353/964), hadis eserlerinin çokluğuna değinen talebelerine Buhari ve Müslim'in *el-Camiu's-sahih*'leri ile Ebû Dâvûd ve Nesâi'nin *Sünen*'lerini telif edilmiş eserlerin en sahihleri olarak addetmeleri tavsiyesinde bulunmuştur.¹³ Bu eserlere Tirmîzî'nin *Sünen*'i de eklenince "el-Kütübü'l-Hamse" diye alimler arasında rağbet görmüştür. Hatta Ebû Tâhir el-Makdisî (ö.576/1180), Doğu ve Batı ulemasının "*el-Kütübü'l-Hamse*"nin sıhhati üzerinde ittifak ettiklerini belirtmektedir.¹⁴ Hicri 6. asırda zikri geçen eserlere *Sünen-i İbn Mâce* ilave edilerek¹⁵ hadis literatürünün en önemli kaynağı sayılan *Kütüb-i Sitte*'nin diğer hadis eserlerinden üstünlüğü kabul edilmeye başlanmıştır.

Hadis alimleri arasında rağbet görmesi sebebiyle *Kütüb-i Sitte* diğer hadis kaynaklarına göre daha fazla araştırma konusu olmuştur. Nitekim büyük çoğunluğu hicri 8. asrın ikinci yarısında kaleme alınmış zevâid edebiyatı da *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan rivayetleri bir araya getirme maksadıyla oluşmuştur. Mesela, Busirî'nin *İthâfî'l-hiyeretü'l-mehere*, *Fevâidü'l-müntekâ*, Heysemî'nin *Keşfü'l-estâr*, *el-Maksadu'l-a'lâ*, *Mecmeü'z-zevâid*, İbn Hacer'in *el-Metâlibü'l-âliye*, *Zevâidu müsnedi'l-Ahmed* ve *Zevâidu müsnedi'l-Hâris* gibi örneklerini çoğaltabileceğimiz birçok eser farklı hadis kaynaklarının *Kütüb-i Sitte*'ye olan zevâidi'ni cem etmektedir. Zevâid eserlerinin ekseriyetinin *Kütüb-i Sitte* dışındaki eserleri ihtiva etmesine rağmen bu eserlerin birbirine olan zevâid hadisleri de hadis alimleri tarafından toplanmıştır. Mesela İbnü'l-Mülakkin (ö.804/1401) *Sahîh-i Müslim*'in *Sahîh-i Buhârî* dışındaki zevâidini, *Sünen-i Ebû Dâvûd*'un *Sahiha*yn dışındaki zevâidini, *Sünen-i Tirmîzî*'nin *Sahiha*yn ve *Sünen-i Ebû Dâvûd* dışındaki zevâidini, Nesâi'nin zikri geçen dört eser dışındaki zevâidini ve İbn Mâce'nin *Kütüb-i Hamse* dışındaki zevâidini konu edinen

¹³ Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, I, 168.

¹⁴ Suyûtî, *Zehru'r-rubâ*, I, 5.

¹⁵ San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, I, 224.

birer eser telif etmiştir.¹⁶ Bûsirî ve Heysemî de yine *Sünen-i İbn Mâce*'nin *Kütüb-i Hamse* dışındaki zevâid hadislerini bir araya getirmişlerdir.

Zevâidle ilgili eser telif eden ilk İslam alimi Muğultay b. Kılıç (ö.762/1360)'dir.¹⁷ İbn Hibbân'nın *Sahihayn*'a olan zevâidini “*Zevâidu İbn Hibbân alâ's-Sahihayn*” isimli eserinde cem eden Muğultay b. Kılıç'ı¹⁸ Heysemî (ö.807/1404), Bûsirî (ö.840/1436) ve İbn Hacer (ö. 852/1448) takip etmiştir.

Zevâid edebiyatının büyük çoğunluğunun hicrî 8. asırda oluşmasına rağmen günümüz hadis araştırmacılarından Abdusselam Allûş, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin “*el-Müstedrek ale's-sahihayn*” isimli eserini de zevâid edebiyatından sayarak bu tarihi h. 4. asrın sonu 5. asrın başına kadar götürmektedir.¹⁹ Allûş, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin “Buhâri ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde eserine almadıkları hadisleri bir araya getireceği” kaydına²⁰ dayanarak *Müstedrek*'i zevâid eserler arasında zikretmektedir. Fakat bir çok kaynakta Hâkim'in *Müstedrek*'i zevâid edebiyatı arasında zikredilmemektedir.²¹ Zevâid eserlerinin herhangi bir kitabın diğer kitaplarda bulunmayan hadisleri cem etme gibi özelliğinin *Müstedrek*'te bulunmaması, bu eserin zevâid edebiyatı arasında zikredilememesini gerektirmektedir. Öte yandan Hâkim en-Nisâbü'rî'nin eserini telif ederken aynı hadisin farklı sahabîden rivayeti ve aynı metinlerden yalnız birinin ek bilgi içermesi durumunda kaydedeceği gibi herhangi bir şart koşmamış olması onun eserinin zevâid'den sayılamayacağının göstergelerindendir.

Zevâid edebiyatının meydana gelmesinin değişik sebepleri vardır. Mesela, Heysemî, Zevâid-i İbn Hibbân'ı cem etmesindeki esas hedefin “Bu eserin kullanımını kolaylaştırmak”²², ayrıca *Sahihayn* dışındaki sahih hadislerin cem edilmesi olduğunu belirtmektedir.²³ *Ğâyetü'l-maksad* ve *Mecmeü'l-bahreyn* gibi eserlerin mukaddimelerinde Ebu Ya'lâ'nın

¹⁶ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, IV, 253; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, V, 43-44

¹⁷ Muhammed ed-Dervîş, *Buğyetü'r-râid*, I, 54; Ahdeb, *Zevâidu târihi Bagdâd*, I, 52.

¹⁸ İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl ale'l-iber*, I, 73.

¹⁹ Allûş, *İlmü zevâidi'l-hadîs*, s. 190.

²⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 2-3.

²¹ Heysemî, *el-Maksadu'l-a'lâ*, I, 17-18; Kettânî, *Hadis literatürü*, s. 17; Muhammed ed-Dervîş, *a.g.e.*, I, 54-55; Ahdeb, *a.g.e.*, I, 52-65.

²² Heysemî, *Mevâridü'z-za'mân*, I, 89.

²³ Heysemî, *Mevâridü'z-za'mân*, I, 76.

Müsned'inde ve Taberânî'nin *Mucem*'lerinde birçok insanın farkına varmadığı faydalı bilgiler bulunduğu zikreden Heysemî gerek kendisinin gerek diğer insanların daha kolay yararlanabilmeleri için bu bilgileri fıkıh bâblarına göre tertip ettiğini eklemektedir.²⁴ *Müsned* ve *Mu'cem* türü eserlerden istifade zorluğu, özellikle araştırmaların fazla zaman alması gibi hususlar zevâid edebiyatının oluşma sebepleri arasında sayılmaktadır.²⁵

Zevâid edebiyâtı, oluşumundan önce hadisleri tahric edilmiş eserlerin birçoğunun nüshasının sınırlı olması, insanlar arasında pek yaygın olmaması ve yalnız belirli bölgelerde bulunması gibi zorluklar nedeniyle bu eserlerden istifade etmek özel çaba gerektirmekteydi. Öte yandan zevâid türü eserler günümüze intikal etmemiş²⁶ veya eksik bir şekilde ulaşmış kitapların içerdiği *Kütüb-i Sitte* dışındaki hadisler konusunda da bilgi vermektedir.²⁷ Zevâid eserlerinin fıkıh bâblarına göre tertibi, aynı konudaki müdrec, muallak, mürsel, mevkuf ve merfu hadislerin ilgili başlıklar altında sunulması, araştırma esnasında fazla zaman harcanmaması, araştırma kolaylığı ve birçok eserde hadislerin isnadı hakkında alimlerin değerlendirmesi gibi hususlar onun hadis edebiyâtı arasındaki önemini göstermektedir.

Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan muallak hadisler de bazı zevâid eserlerinin yazılmasında teşvik edici rol oynamıştır. Nitekim, bâzı hadis alimleri bu muallak hadislerden herhangi birini muttasıl senedle farklı eserlerde buldukları zaman bunu zevâid olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin, Heysemî *el-Maksadü'l-a'lâ*'nın Bûsirî ise *İthâfu'l-hiyere*'nin mukaddimesinde Buhârî'nin muallak rivayetlerini zevâid hadisler arasında zikrettiklerini belirtmektedirler.²⁸ Böylece *Sahih-i Buhârî*'nin eleştirilme sebepleri arasında sayılan muallak hadislerin mevcudiyeti bazı alimleri bu eserin zevâidini cem etmeye teşvik eden en önemli unsurlardan olmuş ve neticede büyük bir kısmı

²⁴ Heysemî, *el-Maksadu'l-a'lâ*, I, 29; *Mecmeü'l-bahreyn*, I, 45.

²⁵ İbn Hacer, *Muhtasarü zevâidi Müsnedi'l-Bezzâr*, I, 8.

²⁶ Mesela, Müsedded b. Müserhed'in (ö. 228/842) *el-Müsned*'i günümüze ulaşmamıştır. (Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 92) Fakat Bûsirî'nin *İthâfu'l-hiyere* ve İbn Hacer'in *el-Metâlibü'l-âliye* eserleri sayesinde bu *Müsned*'in *Kütüb-i Sitte* dışında hangi rivayetleri ihtiva ettiğini bilmek mümkündür.

²⁷ Ahdeb, *ZevâiduTârihi Bagdâd*, I, 44-45.

²⁸ Heysemî, *el-Maksadu'l-a'lâ*, I, 30; Bûsirî, *İthâfu'l-hiyere*, I, 16

zevâid edebiyatı sayesinde muttasıl bir tarikle söz konusu eserlerde yer almıştır.

Mevkuf rivayetlerin zevâid sayılıp sayılmayacağı konusunda son dönem alimleriyle klasik dönem hadis alimleri arasında farklı bakış açıları söz konusudur. Hicri 8. ve 9. asırlarda kaleme alınmış birçok eserde merfu hadislerin yanı sıra ek bilgi içeren mevkuf, mursel ve maktu hadislerle de zevâid arasında yer verilmiştir. Merfu hükmünde olan ve olmayan birçok mevkuf hadis ihtiva ettiği ek bilginin mahiyetine bakılmaksızın kaydedilmiştir.²⁹ Mesela, Bûsirî'nin Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin: "Mescitlerde lambayı yakan ilk şahıs Temîm ed-Dârî'dir."³⁰ şeklindeki sözlerini merfu hükmünde olmadığı halde zevâid olarak değerlendirmesinin esas sebebi mezkur rivayetin *Kütüb-i Hamse*'de bulunmamasıdır. Sonuç olarak klasik hadis alimlerine göre zevâid bir rivayetin en önemli kriteri farklı bir sahâbî'den nakledilmesi ve ek bilgi içermesidir.

Zevâid araştırmalarıyla meşhur son dönem hadis alimlerinden Haldun el-Ahdeb *Tarihü Bağdâd*'ın zevâidini bir araya getirdiği "*Zevâidu Tarihi Bağdâd*" isimli eserinin mukaddimesinde esas aldığı zevâid kriterlerini şöyle sıralamaktadır:

1. İbn Hacer ve Heysemî'nin zevâid olarak değerlendirmesine rağmen merfu hükmünde olmayan mevkuf ve maktu rivayetlere değinmedim.

2. Senedinde inkıta olmasına rağmen Hatîb'in *Tarih*'inde zikrettiği fakat Kütüb-i Sitte'de yer almayan ve yalnız merfu hükmünde olan mursel hadisleri kaydettim.

3. Hatîb Bağdâdî'nin eksiksiz olarak rivayet ettiği, fakat Kütüb-i Sitte'nin değişik yerlerinde ayrı parçalar³¹ halinde mevcut olan herhangi bir rivayeti zevâid olarak zikretmedim.

4. Kütüb-i Sitte'de yer alan herhangi bir merfu hadis, *Tarihü Bağdâd*'da mevkuf olarak zikredilmişse bu rivayeti zevaiden saymadım.

²⁹ Bûsirî, *Zevâidu İbn Mâce*, s. 129-130; 320; 333; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, II, 133; XIV, 434; Heysemî, *Mecmeü'z-zevâid*, II, 2; II, 92; IX, 46.

³⁰ Bûsirî, *a.g.e.*, s. 129-130.

³¹ Yani rivayetin bir kısmı *Sünen-i Tirmizî*'de yer alırken diğer bir kısmı *Sünen-i Nesâî* ve *Sünen-i İbn Mâce*'de bulunmaktadır.

5. *Tarihu Bağdâd*'da muhtasar bir şekilde rivayet edilen fakat Kütüb-i Sitte'de tafsilatlı olarak yer alan aynı sahabînin hadisini zevâid olarak değerlendirmedim.³²

Ahdeb'in zevâid rivayetlerle ilgili zikretmiş olduğu söz konusu hususlar onun bu konuda klasik alimlerden farkını göstermektedir. Bu fark şöyle özetlenebilir: "Klasik alimlere göre herhangi bir zevâid hadisin ölçüsü **ek bilgi ihtiva etmesidir**. Son dönem alimlerinden Ahdeb'e göre ise zevâid hadisin ölçüsü **içerdiği ek bilginin yeni bir hüküm ifade etmesidir**." Ayrıca zevâidin bulunduğu kaynak konusunu daha geniş kapsamlı düşünen ve kendi tarifinde de ifade ettiği gibi zevâid hadislerin cami, sünen, müsned ve mu'cem gibi yalnız hadis kaynaklarını ifade eden literatüre değil, onun dışında akâid, tefsir, fıkıh, siyer, ahlak ve tarih eserlerine de şamil edilmesi gerektiğini savunan Ahdeb, buna gerekçe olarak hadis kaynaklarında yer almayan binlerce hadisin yukarıda zikri geçen diğer kaynaklarda bulunduğunu göstermektedir.³³

³² Ahdeb, *Zevâidu târihi Bağdâd*, I, 67-76.

³³ Ahdeb, *İlmu zevâidi 'l-hadis* I, 20-27.

KAYNAKÇA

Ahdeb, *Zevaidu Tarihi Bağdad ale'l-kütübi's-sitte*, Haldun Ahdeb, Dımaşk : Dârü'l-Kalem, 1996

Alluş, *İlmu zevaidi'l-hadis*, Ebû Abdullah Abdüsselam b. Muhammed b. Ömer, Beyrut : Dâru İbn Hazm, 1995

Bûsîrî, *Misbâhü'z-zücace fî zavâidi İbn Mâce*, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil el-Bûsîrî, thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1986.

-----*İthâfü'l-hiyereti'l-mehera bi-zevâ'idî'l-mesânidi'l-aşere*, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil Bûsîrî, 840/1436; thk. Ebû Abdurrahmân [ve öte.], Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998

Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi müsnedi'l-hâris*, Ebü'l-Hasan Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Medine: Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suûdî, 1992.

-----*Gâyetü'l-maksad fî zevâidi'l-müsned*, thk. Hallâf Mahmûd Semî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001

İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliyye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye*, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, thk. Sa'd b. Nasır b. Abdullah el-Azîz eş-Şeserî, Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1998.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr el-Ensârî, Beyrût: Dâru Sadır, [t.y.]

Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Müctebâ Uğur, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı, 1992.

Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed thk. İbrahim Terzi. Beyrut: Dâru İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, 1975.

RESUME

In fact there's a particular term used for that hadiths which take place in one of the books of Kutubu's-Sitte but not in the other and it is a "zawa'id". Zawa'id is the important branch of the hadith literature. But for zawa'id the another versions and isnads of the hadith have not only been collected in the one book but have been also saved the perished musnad's hadiths.

XARICI DİLİN TƏDRİSİNDƏ İNTERNETİN ROLU

*Mətanət MƏMMƏDOVA**

Sivil cəmiyyətin müasir inkişaf dövrü haqlı olaraq informatika mərhələsi adlanır. Müasir cəmiyyətin informatika prosesinin ən mühüm istiqamətlərindən biri tədrisin informatikləşdirilməsidir. Bu praktikaya təlim prosesinin intensivləşməsinə təmin edən psixoloji-pedaqoji təlimatların, təlim ideyalarının həyata keçirilmə inkişafını, faktiki biliklərin mexaniki mənimsənilməsindən yeni biliklərə sərbəst şəkildə yiyələnmə qabiliyyətini qazanmaq keçidini təmin edən tədris prosesinin təşkilinin forma və metodlarının təkmilləşdirilməsinə nəzərdə tutur.

Biz informatika əsrində, kompyuter inqilabının baş verdiyi əsrdə yaşayırıq. Müasir həyatın bir çox sahələrində özünə möhkəm yer tutmuş kompyuterlər təhsil sahəsinə daha tez yol tapmışlar. Texniki və avtomatlaşdırılmış vasitələrin təhsil sisteminə tətbiqi mövzusu müasir dövrdə xüsusilə aktuallaşmışdır.¹ Son dövrlər effektiv təlim məqsədi ilə əksər hallarda müasir texniki vasitələrdən istifadə edilir. Təhsildə kompyuter və informasiya texnologiyalarının istifadəsi müxtəlif fənlər üzrə təlim prosesinin məzmununa, metodlarına və təşkilatına xüsusi təsir göstərir.

İnsan sivilizasiyasının fundamental xarakteristikası məlumatın alınması, toplanması, hazırlanması və işlədilməsindən ibarətdir. İnformatikləşmiş cəmiyyətdə ilkin kompyuter tədrisinə və müəyyən məsələlərin həlli üçün kompyuter vasitələrindən istifadə bacarığına yiyələnmədən müasir elmdə, mədəniyyətdə, istehsalatda, biznesdə və həyatın digər sahələrində insanın yaradıcı potensialının həyata keçirilməsi qeyri – mümkündür.

Son illər multimediya texnologiyalarının inkişaf etməsi ilə ingilis, fransız, alman və digər dillər üzrə çox sayda tədris proqramları meydana çıxmışdır. Bu proqramlar bütün mümkün nümunələrlə təkcə hipermetnləri oxumaq imkanı deyil, həmçinin dinləmə kimi klassik metodun inteqrasiya-

* İlahiyyat fakültəsinin Dillər kafedrasının ingilis dili müəllimi

sını təşkil edir. Bundan başqa tələbə, müəllim və sinif tempindən asılı olmayaraq özü interaktiv rejimdə istədiyi qədər lazımi nümunəyə qulaq asa bilər. Bu proqramlardan bəziləri tələbənin tələffüzünü də nəzarətdə saxlamağa qadirdir. Bununla yanaşı, ənənəvi texnologiyalardan istifadə etmək çox yaxşı nəticələr də verə bilər. Bu səbəbdən də xarici dil təlimi üzrə sərbəst məşğələlərdə və məsafəli təlimdə kompüter texnologiyalarından istifadə etmək məqsədəuyğundur.²

İndi artıq hər kəs başa düşür ki, İnternet nəhəng sayda informasiya imkanlarına və xidmətlərə malikdir. Lakin, unutmamaq olmaz ki, bu və ya digər təlim vasitəsinin fənn sahəsinin hansı informasiya xüsusiyyətlərinə malik olmasından asılı olmayaraq didaktik məsələlər, tədrisin müəyyən məqsədlərinə yönəldilməsi nəzərdə tutulan tələbələrin idrak fəaliyyətinin xüsusiyyətləri ilkin məna kəsb edir. Özünün bütün imkan və üsulları ilə İnternet bu məqsəd və məsələlərin həlli vasitəsidir. Buna görə də, əvvəlcə dünya şəbəkəsinin təqdim etdiyi üsul və xidmətlərin xarici dilin tədrisi praktikasında hansı didaktik məsələlərin həlli üçün faydalı olacağını müəyyən etmək lazımdır. İnternet xarici dil öyrənənlər üçün autentik (orijinal) mənlərdən istifadə etmək, dil daşıyıcılarına qulaq asmaq və onlarla ünsiyyət qurmaq, yəni, həqiqi dil mühiti kimi gözəl imkan yaradır.

Lakin, həftədə üç saatlıq real təlim prosesində və çərçivələnmiş dil vasitələrinə malik ali məktəblərdə bunları neçə həyata keçirmək mümkündür? İlk əvvəl yenidən İnternetin bizə təklif etdiyi imkanlardan asılı olmayaraq “xarici dil” fənninin xüsusiyyətlərini, dilin tədris olunduğu təlim müəssisəsinin növünü yada salaq. Əsas məqsəd - kommunikativ səlahiyyətin yaradılmasıdır, digər yerdə qalan (tədris, tərbiyə, inkişaf) məqsədlər bu əsas məqsədin həyata keçirilməsi zamanı yerinə yetirilir. Müasir anlamda kommunikativ səlahiyyət qarşılıqlı mədəniyyətlərarası bacarıqların yaranmasını nəzərdə tutur. Bizim dövrümüzdə məhz bu məqsəd xarici dil öyrənən müxtəlif tələbələr tərəfindən daha çox tələb olunan sayılır. Məzunların gələcək ixtisası xarici səyahətlər, əcnəbi mütəxəssislərlə ünsiyyət əlaqəsindən ibarət olmasa da, dünya şəbəkəsi İnternetdən istifadə müəyyən ixtisasa aid məlumatların alınması və ötürülməsi şərtində daha mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Şəbəkədə əsas məlumat ingilis dilindədir. Bununla belə İnternetdə digər dillərdə də informatika fənni inkişaf edərək təkmilləşir.

İnternet şəbəkəsinin məlumat ehtiyatlarına giriş kompyuter texnologiyalarına kifayət qədər sərbəst yiyələnməkdən başqa hesablamalı olduğumuz həqiqətdir və yəqin ki, YUNESKO-nun XXI-ci əsri poliqlotlar yüzilliyi elan etməsi səbəblərindən biri sayıla bilər.³

İnformatika əsrinin prioritet dəyəri – məlumatdır. Bütün sahələrdə nailiyyətlərin yolu informasiyaya giriş və onunla xarici dildə işləməkdən keçir. “Xarici dil” fənninin spesifikasiyası xarici dil təliminin məzmununun aparıcı komponenti elmin əsasları deyil, fəaliyyətin üsullarından, yəni, nitq fəaliyyətinin müxtəlif növləri - danışq, oxu və yazının təlimindən ibarətdir.

Xarici dil fəaliyyətinin bütün növ bacarıq təşkilatının əsasında eşitmə vərdisləri durur. Bu səbəbdən də, xarici dilin təlimində prioritet şifahi çalışmalara verilir. Bu da, əgər söhbət danışq qabiliyyətinin formalaşmasından gedirsə, fənnin əsas spesifikasiyasını və tədrisin əsas çətinliyini təşkil edir.

Nitq fəaliyyətinin təlimi yalnız ünsiyyətdə, yəni canlı ünsiyyətdə mümkündür. Buna görə isə tərəfdaş lazımdır. Kompyuter proqramı, CD-ROM diskləri hansı interaktivlikdə olmalarından asılı olmayaraq yalnız maşınla ünsiyyəti təmin etmək bacarığındadırlar. İstisnayı tələbənin real tərəfdaşı – dil daşıyıcısı ilə canlı dialoqa girməsini təmin edən kompyuter teleünsiyyəti təşkil edir. Bundan başqa, şahidi olduq ki, ünsiyyət səlahiyyəti sıx şəkildə linqvistik, həmçinin ölkəşünaslıq səlahiyyəti ilə bağlıdır. Beləliklə, xarici dilin təlim sistemi elə qurulmalıdır ki, tələbələrə dilini öyrəndikləri ölkənin mədəniyyəti ilə tanış olmaq imkanı yaradılsın. Məhz, bu səbəbdən növbəti dərəcə hazırlaşaraq şifahi nitq və oxu mövzusunda dərslər zəncirini planlaşdırarkən müəllim təlim vasitələrinin hər birinin didaktik xüsusiyyətlərini və funksiyalarını nəzərə almalı, bu və ya digər təlim vasitəsinin hansı metodiki məsələlərin həllində daha effektiv olacağını təəvvür etməlidir.

Əgər nəzərdə İnternet tutulursa, ilk əvvəl onun imkan və ehtiyaclarından hansı məqsədlə istifadə etməyə hazırlaşdığımızı müəyyənləşdirməliyik. Məsələn:

- materiallar şəbəkəsinin dərslərin məzmununa daxil edilməsi (onları təlim proqramına inteqrasiya etmək);
- tələbələr tərəfindən proyekt üzərində iş çərçivəsində məlumatın sərbəst şəkildə axtarılması;

- birinci və ya ikinci öyrənilən xarici dilin sərbəst öyrənilməsi, möhkəmləndirilməsi, bilik, bacarıq və vərdişlərdə baş verən boşluqların ləğv olunması;

- imtahanları eksternlə (yəni, vaxtından əvvəl) yüksək səviyyədə vermək üçün müəyyən xarici dil kursunda müəllimin rəhbərliyi ilə məsafəli təlim şəklində sistematik öyrənilməsi baxımından nəzərdə tutulur.⁴

Bütün bu müxtəlif məsələlər vahid təlim məqsədində birləşdirilərək ünsiyyət səlahiyyətini formalaşdırır. Fənnin spesifikasiyasından nəticə çıxararaq Internet şəbəkəsinin didaktik xüsusiyyətlərini və funksiyalarını, onun imkan və ehtiyatlarını bilərək şəbəkədə hansı didaktik məsələlərin həlli üçün bu və ya digər xidmət və ehtiyatlardan istifadə etmək olar. Yalnız, bundan sonra onların dərstdə və ya dərstdənkənar vaxtlarda əyani və ya məsafəli təlim formasında istifadə metodikasını müəyyən etmək olar.

Xarici dil dərslərində və dərstdənkənar fəaliyyətlərdə tələbələr Internetin mətn, qrafika və səs məlumatları ilə təminat imkanlarına dəstəklənə bilirlər. Yerdə qalanlarını isə təlim texnologiyası həll etməlidir.

Artıq indi hər kəs anlayır ki, Internet nəhəng məlumat imkanlarına və təsiredici xidmətlərə malikdir. Lakin unutmamaq olmas ki, informasiya fənn mühitinin hansı xüsusiyyətlərdən ibarət olmasına baxmayaraq bu və ya digər təlim vasitəsinin didaktik məsələləri, tələbələrin tədrisin müəyyən məqsədlərinə yönəldilmiş təfəkkür fəaliyyətinin xüsusiyyətləri birinci hesab edilməlidir. Bütün imkanları sayəsində Internet bu məqsədlərin və məsələlərin həyata keçirilməsi vasitəsidir. Bu səbəbdən də, ilk əvvəl dünya şəbəkəsinin təqdim etdiyi dəyərli vasitə və xidmətlərin xarici dilin tədrisi praktikasında hansı didaktik məsələlərin həll edilməsi üçün yararlı olacağını müəyyən etmək lazımdır. Internet xarici dili öyrənənlər üçün autentik mətnlərdən istifadə etmək, dil daşıyıcılarını dinləmək və onlarla ünsiyyət saxlamaq, bir sözlə təbii dil mühiti kimi unikal imkanlar yaradır.

Əlbəttə, dərs zamanı Internetə birbaşa çıxış praktiki olaraq istisna edir. Belə ki, bizim məktəblərimizdə Internet çıxışına bağlanmış kompyuterlərlə təmin olunmuş kifayət qədər xarici dil otaqları tapmaq mümkün deyil. Lakin, onu söyləmək lazımdır ki, otağında bircə kompyuteri və Internetə çıxışı olan bəzi müəllimlər az da olsa dərs zamanı bu imkanlardan istifadə etməyə cəhd göstərilir. Beləliklə də, burada başqa yollar axtarmaq lazımdır. Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, mərkəz və böyük şəhərlərdə yaşayan

ailələrin əksəriyyəti İnternetə real çıxışı olan kompyuterlərə malikdirlər və müəllim bu imkanı nəzərə almalıdır.

İnternet şəbəkəsinin təqdim etdiyi imkanlardan xarici dil dərslərində necə istifadə etmək olar? Beləliklə, bu imkanların analizinə nəzər salaq. Lakin, bununla yanaşı kompyuterin bu məqsədlər üçün istifadə edilmə quruluşunu nəzərə almaq lazım olur: kompyuter səs platası, səs kolonları ilə, tərəfdaşları ilə videokonfrans aparılması üçün videokamera ilə təchiz olunmuşdurmu? Səs platasına gəldikdə müasir kompyuterlərin əksəriyyəti bu vasitə ilə təmin edilmişdir. Lakin, kompyuterlərə qoşulmuş videokart və ya son zamanlar dəbdə olan videotelefonlara gəldikdə bizim ölkəmizdə bu ekzotika çox bahalı olduğundan kütləvi istifadəçilər üçün əlçatmazdır. Buna görə də, dil daşıyıcıları ilə şifahi ünsiyyətin təşkilat məsələsi nəzəri olaraq həyata keçirilə bilər, lakin praktiki şəkildə istifadəçilərin əksəriyyətinə şəbəkənin bu xidməti hələ ki, əlçatmaz hesab olunur. Buradan da İnternetin mətn, qrafika və səs informasiyaları ilə təmin edilməsi imkanları ilə hesablaşmalı oluruq. Məhz, İnternet şəbəkəsinin bu imkanlarına xarici dil dərslərinə və dərsgənəkar məşğələlərdə tələbələrin fəaliyyətinin həyata keçirilməsinin üsul və vasitələrinin istifadə edilməsini analiz edək. Yerdə qalanları isə təlim texnologiyaları həll etməlidir. Bu imkanları nəzərdən keçirək:⁵

- dərsgənə əvvəl müəllim tədris müəssisəsinin mediatekasından və ya öz şəxsi ev kompyuterindən şifahi nitqə dair öyrənilən mövzu üzrə oxu üçün müəyyən autentik materialı seçə bilər;

- kompyuterin səs platası varsa, müəyyən texniki şərtlərlə dil daşıyıcılarının müəyyən məsələlər üzrə maraqlı çıxışlarını, siyasi və dövlət xadimlərinin nitqlərini yazaraq şəxsi maqnitafonda lazımi həddə qədər qısaltmaqla olar;

- layihə üzrə tərəfdaşların elektron poçtla alınmış məktublarının şifahi müzakirəsini keçirmək;

- əməkdaşlıq qruplarında İnternet şəbəkəsinin mənbələrindən alınmış bu və ya digər problemlərin müzakirəsini keçirmək;

- dil daşıyıcısı olan xalqların mədəniyyətində öyrənilən dilin mövcudluq spesifikasiyasını əks etdirən frazeologizmləri, idiomları, atalar sözlərini, yanıltmacları, neologizmləri təşkil edən şifahi və ya yazılı məlumatların lingvistik analizinin aparılması;

- dili öyrənilən ölkənin müəlliflərinin virtual kitabxanalardan əldə edilmiş, bədii əsərlərinin heç olmazsa müəyyən hissəsindən istifadə edilməsi.

Bununla belə dərs zamanı istifadə edilən yuxarıda sadalanmış bu imkanlarla İnternet şəbəkəsinin mənbələri məhdudlanmır. A.A.Andreyev⁶ haqlı olaraq qeyd edir ki, “pedaqoji texnologiyaları əzbərləmək olmaz. Onların yalnız tətbiqinin mümkün istiqamətlərini göstərmək olar. Müəllimin yaradıcı potensialı ona axtarış sahəsini göstərir, səriştəliyi isə maraqlı tapıntılara və nəticələrə təkan verir.”

Bununla da İnternet şəbəkəsinin məlumat mənbələrindən istifadə edərək, onları tədris prosesinə yönəldib dərstdə bir sıra didaktik məsələləri səmərəli şəkildə həll etmək mümkündür. Həmçinin, müxtəlif çətinlik səviyyəsində olan şəbəkə materiallarından bilavasitə istifadə edərək oxu vərdişlərini və bacarıqlarını formalaşdırmaq olar. İnternet şəbəkəsindən və bilavasitə müəllim tərəfindən hazırlanmış autentik səsli mətnlərin əsasında eşitmə qabiliyyətini təkmilləşdirərək, müəllim və ya tələbələr tərəfindən təqdim olunmuş şəbəkə materiallarının problemli müzakirəsi əsasında monoloq və dialoq danışıq bacarığını inkişaf etdirmək olar. Tərəfdaşlara fərdi və ya yazılı şəkildə cavab hazırlamaqla, referatların, işlərin tərtib olunmasında iştirak etməklə yazılı nitq qabiliyyətini təkmilləşdirmək mümkündür. Özünün həm aktiv, həm də passiv lüğət ehtiyatını millətin mədəni inkişafının müəyyən mərhələsini, cəmiyyətin sosial və siyasi quruluşunu əks etdirən müasir xarici dilin leksikası ilə dolduraraq tərkibinə nitq etiketi, xüsusilə də, müxtəlif xalqların ünsiyyət şəraitində nitq davranışları, mədəniyyət xüsusiyyətləri, dili öyrənilən ölkənin ənənələri daxil olan ölkəşünaslıq bilikləri ilə tanış olmaq olar.

Layihə üzərində işləyərkən İnternet materiallarından istifadə etmək xüsusilə maraqlıdır. Müəllim həmin mərhələ üçün müzakirə və tədqiq olunan problemin şəbəkədə müxtəlif, bəzən təzadlı informasiyasını axtara bilər. Kiçik qruplarda tələbələrə bu cür materialları təqdim edərkən müəllim qarşıya müzakirə edilən problem üçün münasib məlumatı seçmək, onunla razılaşmaq, layihə üzərində işləyərkən onu inkar etmək və əlbəttə ki, bunun üçün faktların, məlumatın lazımlığını qəbul etmək kimi bir məsələni qoya bilər. Öz problemi üzərində çalışan hər bir qrupa müzakirə probleminə uyğun müvafiq materialı təklif etmək olar. Bunu müəllim bir neçə tələbənin köməyi ilə seçə bilər. Analoji işi eşitmə məqsədilə də aparmaq olar.

İnternet şəbəkəsində məlumatın əhəmiyyəti ondadır ki, əgər vacib olarsa hər zaman ən yeni informasiyadan istifadə etmək və ya müəyyən problem üzrə məlumat seçmək olar. Çat xidmətlərindən, telekonfranslardan və elektron poçtlarından istifadə edərək dil daşıyıcılarının dili öyrənilən ölkənin vətəndaşlarının bu və ya digər problemlər: məsələn, ölkə prezidentinin seçkiləri, dünyanın müxtəlif yerlərində baş verən hadisələr, oxunulmuş kitab haqda fikirlər, müxtəlif ölkələrdə təhsilin xüsusiyyətləri, eyni bayramların müxtəlif ölkələrdə keçirilmə ənənələri haqda fikrini almaq olar.

Bununla yanaşı, lazımi və maraqlı illustrasiyaları da seçmək olar. Belə ki, həm məktəbdaxili, həm də beynəlxalq layihələrin əksəriyyəti dərs zamanı başlayır və bitir. Halbuki, dərslərdə fəaliyyət, əlbəttə, əgər söhbət qrupun bütün tələbələrinin iştirak etdiyi qrup layihələrindən gedirsə daha çox zaman tələb edir. Praktiki olaraq, bu cür layihələr İnternetdən alınmış materiallardan iş prosesində istifadə olunarsa, daha rəngarəng olar. Təbii ki, tələbələrin xarici dil sahəsində dərslərdə fəaliyyətinin təşkili üçün İnternet şəbəkəsinin didaktik imkanları daha genişdir. Hər şeydən öncə İnternet bizə xarici dildə həm yazılı, həm də şifahi formada ünsiyyət ehtiyaclarının yaranmasında vacibdir. Şəbəkədən səmərəli istifadənin ən geniş yayılmış növlərindən biri dil daşıyıcıları ilə birgə teleünsiyyət layihələrinin təşkilidir. Beynəlxalq teleünsiyyət layihələri tələbələr üçün o cəhətdən unikaldir ki, onlar real dil mühitinin yaradılması imkanını təmin edir.⁷ Buna qədər digər metodların və texniki vasitələrin heç biri tələbələrə belə şərait imkanı yaratmamışdır. Məhz bu səbəbdən, tələbələr dərslərdə şərti-nitq çalışmaları ilə məhdudlaşmağa məcbur olurdu, çünki tamamilə aydın idi ki, həm müəllim, həm də tələbə üçün dərs zamanı hər bir situasiya və hər bir rol oyunu şərtidir. Onların köməyi ilə xarici dildə danışmalar üçün motivasiya yaradılsa da həqiqi ünsiyyəti, həqiqi tələbatı təşkil etmək olmur.

İnternet şəbəkəsində müxtəlif ölkələrdən olan tərəfdaşlar üçün həlli və tədqiqatı eyni şəkildə maraqlı və əhəmiyyətli olan ümumi layihənin əsasında beynəlxalq layihələr təşkil edilir.

Layihə iştirakçıları düşüncələr, tədqiqat, lazımi informasiyanın axtarışı, toplanılması və onun tərəfdaşları arasında müzakirəsi ilə məşğuldurlar. Ən əsası da odur ki, burada dil birbaşa öz vəzifəsindən – fikirlərin formalaşma və ifadə vasitəsindən çıxış edir. Bu da öz növbəsində həqiqi təlim mühiti yaradaraq, yalnız tədqiqat probleminə deyil, xarici dil fəaliyyətinə, digər

mədəniyyətə daxil olmaq imkanındır. Yeri gəlmişkən, birgə tədqiq edilən problem istənilən, yəni, ekoloji, siyasi, dini, bədii, tarixi, ölkəşünaslıq, lingvistik və s. mövzuda ola bilər. Əsası odur ki, o layihə iştirakçıları tərəfindən tədqiq, müzakirə olunur və iştirakçıların ünsiyyəti üçün qəbul olunmuş xarici dildə həll olunur.

Bu imkanları konkretləşdirmək və metodika çərçivəsinə salmaq üçün tədris planında xarici dilin öyrənilməsinə ayrılan müxtəlif saatların və yiyələnmə səviyyəsini də nəzərə almaq vacibdir.

Bizim ölkəmizdə və dünyanın müxtəlif ölkələrində bütün növ öyrəncilər üçün xarici dil dərslərinin və təlim kurslarının materiallarını tapmaq mümkündür. Burada xüsusi olaraq bu məqsədlər üçün müxtəlif nitq fəaliyyəti növlərini, dil aspektlərini nəzərdə tutan materialların və onların istifadəsinin dərslər üçün təklif olunan metodikasının işlənilməsi, müəllimin konkret öyrənci qrupu üçün ixtisaslaşdırılmış təlim məsələsinə dair materialların sərbəst seçimi kimi iki üsuluna dəstək olaraq, bilavasitə dərslərdə pedaqoji təcrübə zamanı sınaqdan keçirilmiş İnternet şəbəkəsindən praktiki istifadənin iki variantını da təklif etmək olar.⁸

Bütün bu məsələlərin həll edilməsi üçün müəllim öncədən tələbələrin sonradan vaxt sərfinə qənaət etməsi üçün lazımi məlumatların İnternetdən tapılmasını təmin etməlidir. Lakin, təəssüf ki, tələbələrin birbaşa dərslər zamanı İnternet şəbəkəsinin mənbələrindən istifadəsi çətinləşir. Buna görə də, bu vəziyyətdən ən yaxşı çıxış yolu dərslərdə ənənəvi dərsləklərin təklif edərək bilmədiyi və İnternet şəbəkəsindən öncədən tapılmış və hazırlanmış autentik materialların istifadə olunmasıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. *MARCOS, Kathleen, Internet for language teachers*, ERIC Clearing house on Languages and Linguistics, December, 1994, p.5
2. *EARP, Samantha, More than just the Internet : Technology for Language Teaching*, ERIC L&L. Digest, December, 1997, p.6
3. *Euro Education 1998*, Proceedings of the Second Euro Education Conference , Denmark, 27-29 May 1998, p.132
4. *G.MARTINEZ, Alejandro, Computer Games & Reading*, Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, English Teaching Forum, July, 1993, p.41
5. *Полат, Е.С., Интернет на уроках иностранного языка, Иностранные языки в школе, № 2, 3, Москва, 2001, стр. 5-9*
6. *АНДРЕЕВ, А.А., Средства новых информационных технологий в образовании: систематизация и тенденции развития. В сб. Основы применения информационных технологий в учебном процессе Вузов.- М.: ВУ, 1995г. С.43-48*
7. *HIGGINS, C., Computer-Assisted Language Learning, Current Programs and Projects*, Washington, DC : ERIC Clearing house on Languages and Linguistics, 1993, p.47
8. *NƏBİYEVA , S., Kompüter texnologiyalarından istifadə şagirdlərin fəallaşdırılması vasitəsi kimi*, Bakı, 2005, avtoreferat materiallarından.

РЕЗЮМЕ

В данной статье обсуждены проблемы применения Интернета в обучении иностранных языков. Указаны оптимальные варианты использования сети Интернет в обучении и практики. В статье автор пытался указать самые распространенные виды применения Интернета, положительные качества и практические советы учителям иностранных языков. С педагогической точки зрения статья может иметь прекрасную методическую ссылку в применении сети Интернет в обучении иностранным языкам.

RESUME

The problems of Internet usage in the foreign languages' teaching is discussed in the given article. The optimum versions of using the Internet network in teaching and practising are shown. In the article the author tried to recommend the widest kinds, the positive qualities and practical advice of Internet usage to the foreign language teachers. From the pedagogical point of view the article should have the excellent methodical exile in using the Internet network in foreign language teaching.

ƏRƏB DİLÇİLİYİNDƏ VƏ AZƏRBAYCAN ƏRƏBŞÜNASLIĞINDA BAĞLAYICILARIN MÜQAYİSƏLİ TƏDQIQINƏ DAİR

f.e.n. Hüseynova S.N.

Bağlayıcılar köməkçi nitq hissələrindən biri kimi morfolojiyaya aiddir. Lakin onların bir sıra sintaktik vəzifə daşıdıqları da danılmazdır. Bağlayıcılar qrammatik, semantika, sintaktik vəzifəsinə və quruluşuna görə təsnif edilir. Sintaktik vəzifəsinə görə bağlayıcıları iki qismə ayırırlar: 1) tabesizlik bağlayıcıları 2) tabelilik bağlayıcıları.

Qeyd edək ki, Azərbaycan dilçiliyində bu bağlayıcılar tabeli və tabesiz bağlayıcılar adlandırılır (4, 434). Bizcə, I bənddə qeyd edilən bağlayıcılar tabesizlik, II bənddəkilər tabelilik əlaqəsini ifadə etdiyinə görə onları məhz biz deyən kimi adlandırmaq daha məqsədə uyğun olardı.

Tabesizlik və tabelilik bağlayıcılarını məna qruplarına bölməzdən əvvəl onu qeyd etmək lazımdır ki, burada qrammatik məna ilə leksik mənanın sərhəddini müəyyənləşdirmək məsələsi ortaya çıxır. Bağlayıcıların mənaya görə bölgüsünə şərti yanaşmaq lazımdır. Köməkçi nitq hissələri kimi bağlayıcıların da nominativ leksik mənası olmadığı üçün, söhbət onların öz məna bölgüsündən yox, söz birləşməsi və cümlələri, xüsusilə tabeli mürəkkəb cümlələri birləşdirdikdən sonra meydana çıxan məna çalarlıqlarının bölgüsündən getməlidir (6, 272)

Ərəb qrammatikləri başqa köməkçi nitq hissələri kimi, bağlayıcıları da ayrıca tədqiq etməyərək onları, adətən, حروف termini ilə adlandırmışlar; حرف حرقا التفسير, العطف və s. (9, 246). Ümumiyyətlə, ərəbşünaslıqda başqa köməkçi nitq hissələri, məsələn, ön qoşmaları, ədatlar nisbətən geniş tədqiq edilib öyrənilsə də, bağlayıcılara məhəl qoyulmamışdır. Ə.C. Məmmədovun “Ərəb dili” dərsliyindəki qısa məlumatı (3, 439-440) istisna etməklə, ərəbşünaslığımızda bu barədə kiçik bir məqaləyə belə rast gəlmədik.

Azərbaycan, türk və rus qrammatiklərinin bölgüsü və yuxarıda bağlayıcılar haqqında deyilənlərə əsasən ərəb dilində bağlayıcıların təsnifatını verməyə çalışacağıq.

Əvvəlcə tabesizlik bağlayıcılarından başlayaq.

Bu bağlayıcıların bağladıkları hissələr bərabər hüquqlu cümlə üzvü və bərabər hüquqlu cümlə olaraq qalır. Mənaya görə **tabesizlik** bağlayıcılarını aşağıdakı qruplara bölmək olar:

1. birləşdirmə və ya bitişdirmə bağlayıcıları: حروف العطف

و، ف، حتى

2. bölüşdürmə və alternativlik bağlayıcıları:

إما، أم، أو

Şeyx Mustafa əl-Ğələyininin bölgüsündə bu iki qrupdakı bağlayıcılar bir qrupda birləşdirilir. Bura bir neçə başqa bağlayıcı da daxil edilir. Ümumiyyətlə, əl-Ğələyini onların sayının doqquz olduğunu söyləyir (9, 243).

3. qarşılaşdırma bağlayıcıları:

بل، لكن، أما، لكن

4. aydınlaşdırma bağlayıcısı: حرف التفسير

أي

Qeyd edək ki, ərəb qrammatikləri bu bölgüyə ان bağlayıcısını da daxil edib onları حرفا التفسير adlandırırlar (9, 258).

5. ardıcılıq bağlayıcısı:

ف

İndi isə həmin bağlayıcıları daha dərinlən təhlil edək

I. 1) a) و bağlayıcısı birləşdirmə - bitişdirmə bağlayıcısı olub cümlənin həmcins üzvləri arasında birqəlik əlaqəsini yaradır.

(1) جاء علي و حسن

Əli və Həsən gəldi.

(2) فاجيناه و اصحاب السفينة (سورة العنكبوت، 15)

Biz onu və gəmi xalqını xilas etdik.

b) Xəbər şəklində olan feldən əvvəl gələrək müəyyən bir hərəkətin ifadəsinə kömək edir. "و" - dan əvvəl gələn fel əmr, arzu, inkar və ya sual bildirir.

زني و أزورك

Mənə baş çək ki, mən də sənə baş çəkim.

c) Xəbər şəklində olan fel və təsirlik halda olan isim arasında işlənən birləşdirmə mənası verir. Bu bağlayıcıya birqəlik vav-ı (والمعية) deyilir.

سافرت و اخاه

Onun qardaşı ilə səfər etdim.

ذلك لا يتفق و كلماته

Bu onun sözlərinə uyğun gəlmir.

d) " و " söz və cümlələr arasında tabesizlik bağlayıcısı kimi işlədilərək “və” mənasını verir, sadalanmada vergülü də əvəz edir. Ondan habelə zərflik budaq cümləsi (جملة ظرفية) düzəltmək üçün istifadə olunur. Həmin vəzifəsinə görə ona و الحال deyilir.

جاء الولد و هو باك

Uşaq ağlaya – ağlaya gəldi.

سرت و النهر

Çay boyunca getdik.

2) ف bağlayıcısı həm birləşdirmə, həm də ardıcılıq bildirən bağlayıcıdır.

a) Ayrı-ayrı fellərlə ifadə edilmiş hərəkətin və ya iki cümlənin ardıcılığını bildirir.

سمعت الام بكاء طفله فاسرعت اليه

Ana uşağının ağlamağını eşitdi və onun yanına tələsdi.

b) Təkrar olunan iki ad arasında işlənir

Günlərlə; illərlə يوما فيوما، سنة فسنة

c) İki fel birlikdə işləndikdə və bu fellərdən biri, daha doğrusu, ikincisi əvvəlki feldəki hərəkətin nəticəsini bildirirsə, bu bağlayıcı işlənir.

Onu qovdu, o da ağladı طرده فبكى

d) Şərt cümləsində işlənərək nəticə bildirir.

- Bu nəticə əmr, qadağan və ya arzu ifadə edir:

اجتهد فتنجح آخر السنة

Çalış ki, ilin sonunda uğur qazanasan.

- Felin əvvəlində لن، سوف، س، قد əmədləri ilə işlənir:

ان فعلت ذلك فسوف تندم

Onu (o işi) etsən, peşiman olarsan.

• Cümlənin şərt və nəticə hissəsində işlənən fel bu bağlayıcı ilə işlənərək keçmiş zaman ifadə edir:

Nəyə can atırdısa, onu əldə etdi. مهما طلب فنال

e) Bu bağlayıcı həm də iki cümlə arasında əlaqə yaratmaq üçün işlədilir. Bu cümlələrdə mübtədalar canlı bir predmeti ifadə edir, ikinci cümlədə mübtədə dəyişə də bilər, yəni başqa şəxsi ifadə edə bilər.

Mən ayağa durdum, o isə qalxmadı قمت فلم يقم

ə) Cümlənin əvvəlində hər hansı bir cümlə üzvü اما (amma, gəlincə) bağlayıcısı ilə vurğulansa, bu bağlayıcı həmin sözdən sonra gəlir.

Sən isə ayaqdasan (ayaq üstəsən). أما انت فمقيم

حتى - bu köməkçi nitq hissəsi müştərəkdir, yəni bağlayıcı, ədat və ön qoşma kimi işlədilir.

Bağlayıcı olaraq onu həm tabesizlik, həm də tabelilik bağlayıcısı kimi təsnif etmək olar.

حتى bağlayıcısı yeni cümlənin əvvəlində gələrkən felin şəklini dəyişdirmir. Bu iki cümlə bir-biri ilə tabesizlik əlaqəsindədir. Bu zaman أحرف الاستئناف ، حرف الابتداء “حتى” adlanır.

تحدثنا حتى طلعت الشمس

Günəş doğana kimi danışdıq (hərfən: Danışdıq (o qədər ki), günəş doğdu).

مشوا حتى و صلوا الى المدينة

Şəhərə çatana gədər getdilər (hərfən: Getdilər, (o vaxtı gədər ki) şəhərə çatdılar).

Bu bağlayıcı məqsəd budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə işləndikdə, felin arzu formasında olmasını tələb edir, bu zaman “حتى” tabelilik bağlayıcısıdır.

II. Bölüşdürmə və ya alternativlik bağlayıcılarına اما ، ام ، او daxildir. 1) “Ya”, “və ya” mənasını verən bu bağlayıcılardan bağlayıcısı bütün cümlələrdə (təsdiq, inkar, sual və s.) işlədilir, hər sözün əvvəlində təkrar edilmir. Aşağıdakı mənalara vardır.

a) أو الشك - şəkk-şübhə bildirən bu bağlayıcı cümlələrdə təkrar edilən hər bir söz digərini istisna edir.

مرة أو مرتين - Bir və ya iki dəfə

b) İmkan, icazə bildirən أو (أو الاباحة) bağlayıcısı ilə bağlanan cümlə üzləri bir-birini istisna etmir.

جالس العلماء أو الزهاد Alimlər və (ya) zahidlər oturmuşdular.

c) Bu bağlayıcının “nə vaxta qədər ki, ... deyil, yox” “ona qədər ki”,

“və ya” mənası da vardır

لا لزمك أو تعطيني حق.

Bu cümləni iki variantda tərcümə etmək olar.

Ya haqqınmı verəcəksən, ya da səndən əl çəkməyəcəyəm.

Haqqımı verənə kimi, səndən əl çəkməyəcəyəm.

2) أم - ya, yaxud, və ya mənasını verən bağlayıcının iki növü vardır:

المتصلة (birləşdirici) və المنقطعة (ayrıcı)

a) bu bağlayıcı cümlənin əvvəlində gələn sual ədatlarından biri ilə işlədilir və nə özündən əvvəl, nə də sonra gələn predmeti və hərəkəti istisna etmir.

Evdə Əlidir, ya Xalid? أ على في الدار أم خالد؟

(yəni - evdə ya Əlidir, ya Xalid kimi başa düşülür).

سواء عليهم أ أنذرتهم أم لم تنذرهم (صورة البقرة، 2)

Onları qorxutsan da, qorxutmasan da onlar üçün birdir.

b) -ام المنقطعة bu bağlayıcının vəzifəsi əvvəlcə danışılanı ayırır, kəsib, ondan sonrakını bərpa etmək və əvvəlki fikrə düzəliş verməkdir (9, 247 - 248).

هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور (سورة الرعد، 12)

Korla görən və ya zülmətlə işiq bir olurmu?

Göründüyü kimi bu bağlayıcı ya əvvəldə deyilən fikri istisna edir, ya da onunla həmfikirlik ifadə edir.

أم جعلوا لله شركاء (سورة الرعد، 16)

Yoxsa Allaha şərik qoşdular.

Sonuncunu بل (əksinə, lakin, amma, isə) ilə də əvəz etmək olar (9, 249).

بل جعلوا لله شركاء

(Lakin onlar (isə) Allaha şərik qoşdular.

أم انت ظالم – بل انت رجل ظالم

Yoxsa sən zalim adamsan?

Belə olduqda bu bağlayıcı inkarlı sual mənasını da verir: yaxsa sən zalim adam deyilsən?

أم له البنات و لكم البنون (سورة الطور، 39)

Yoxsa qızlar onun, oğullar da sizinmi?

3) إما (ya, və ya, yaxud, həm) mənasını verən bu bölüşdürücü bağlayıcı alternativ olan hər bir cümlə üzvünün qarşısında durur. Yerinə görə “həm” və “ya”, və ya kimi tərcümə edilir:

يحضر إما زيد، إما عمر

a) Həm Zeyd, həm də Ömər iştirak edəcək.

سأقرا إما رواية لجر جي زيدان، أما قصص محمود تيمور

Ya Cürci Zeydanın bir romanını, ya da Mahmud Teymurun hekayələrini oxuyacağam.

إما هو كاذب، إما أنت

b) ya o yalan deyir, ya da sən

III. Qarşılaşdırma bağlayıcıları

Bu bağlayıcılara بل، لكن، غير أن، بيدان، إلا أن، daxildir.

1) بل bağlayıcısının aşağıdakı mənaları vardır:

a) lakin, əksinə, lakin əksinə mənasını verir. Bu bağlayıcı xəbər şəklində olan təsdiq bildirən feldən sonra və əmr şəklindəki feldən sonra gələrsə, özündən əvvəlki hökmü inkar edir.

Səlim yox, Xəlid qalxdı قام سليم، بل خالد

Əli yox, Səid qalxsın ليقم على، بل سعيد

b) bu bağlayıcı -حرف الاستدراك düzəliş bağlayıcısı kimi işləndikdə əvvəlki hökmü bir qədər də qüvvətləndirir.

ان باكو عاصمة آذربايجان بل اكبر و اجمل مدينة فيها

Bakı nəinki Azərbaycanın paytaxtıdır, həm də, onun ən böyük və ən gözəl şəhəridir.

2) لكن، غيران، بيدان، إلا ان، على ان، لكن، ancaq, amma, ancaq mənasını verən bu bağlayıcılar qarşılaşdırma bildirən bağlayıcılardır.

ما كان محمد أباً احد من رجالكم، لكن رسول الله و خاتم النبيين

Məhəmməd təkcə sizlərdən birinizin atası deyil, Allahın rəsulu və peyğəmbərlərin sonuncusu idi.

3) - yalnız, ancaq, təkcə mənasını verən bu bağlayıcı da qarşılıq bildirir.

انما جاز ذلك Ancaq buna icazə verilir

IV. Aydınlaşdırma bağlayıcısı - أي - yəni deməkdir.

Ərəb qrammatikləri bu bağlayıcıların iki olduğunu deyərək أن bağlayıcısını da bura daxil edib, onları احرفاالتفسير (9, 258).

رأيت ليثاً أي اسدا

Tabelilik bağlayıcıları

Bu bağlayıcılar,, adətən, tabeli mürəkkəb cümlələrin tərkibində işlənərək baş cümlə ilə budaq cümləni bir-birinə bağlayır. Onlar əsasən səbəb, məqsəd, nəticə, şərt kimi mənə qruplarına bölünür:.

a) məqsəd bildirənlər: ان، أن، ل، لان، كى، حتى، لكيلا، كيلا، ألا، لئلا، حتى، لكي، كى، لان، ل، أن، ان

b) səbəb bildirənlər: ان، ان، اذ

c) nəticə bildirənlər : ان، اذ

d) şərt bildirənlər: لو، لوان، لوأن، لو، اذان، اذا، ان،

a) Burada أن və أن bağlayıcılarını xüsusi olaraq qeyd etmək olar. Bu bağlayıcının cümlədək bəzi vəzifələrinə görə məqsəd bildirən bağlayıcılar qrupunda verərək, dilimizdəki “ki” bağlayıcısı kimi çox işlənən bağlayıcı olub mübtəda, xəbər, tamamlıq budaq cümlələrində işlənən ان bağlayıcısından sonra ad qrupundan olan sözlər təsirlik halda işlənir.

بلغنى أن رفيقنا سيسافر إلى القاهرة .

سمعت أن مهرجان الشباب العالمي ستجرى هذا العام في بلدنا .

المهم أنه ينتخب هذه السلوك بنفسه .

ان-ki, ona görə ki, onun üçün ki, mənasını verən bu bağlayıcı arzu, istək, qadağan, əmr, öhdəlik, imkan, bacarıq və s. bildirən fellərdən sonra işlənir.

يرغب في أن يدرس

Bu zaman bu bağlayıcı fellə birlikdə məsdərə bərabərdir və onunla əvəz edilə bilər

يرغب في الدراسة

ان bağlayıcısı bu səbəbdən المصدرية adlanır (9, 263).

Zənn və mühakimə bildirən fellərdən sonra bu bağlayıcı “ki” mənasını verir və ondan sonra fel xəbər şəklində olur və keçmiş zamanda işlənə bilər.

سمعت أن رجع زيد .

Bu zaman fel xəbər şəklindədir.

Sən elə zənn edirsən ki, sənin vəziyyətin sənə xeyir gətirəcək?

أتظن أن سينفك حالك

Burada felin arzu şəklində yox, məhz xəbər şəklində işləndiyi vurğulanır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ərəb qrammatikləri bağlayıcısı ilə bərabər أن bağlayıcısını حرف التفسير - aydınlaşdırma bağlayıcısı kimi təhlil edir. Lakin ondan sonra gələn fel əmr şəklində olmalıdır (9, 258).

Ona yazdım ki, hazır ol

فأوحينا إليه أن أصنع الفلك (سورة المؤمنون، 28)

Ona belə vəhy etdik, gəmini düzəlt.

Məqsəd budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə işlədilən bağlayıcıları təsdiq və inkarlıq bildirilməsinə görə iki qismə ayırmaq olar:

- təsdiq bildirənlər: ان، ل - bunlar əsasən üçün, ona görə, onun üçün, ondan ötrü mənasını verir.

- inkar bildirənlər: ألا، لئلا، لكيلا، كيلا

ل - Bu qrupa daxil olan bağlayıcı yerinə görə ön qoşma, yerinə görə bağlayıcı kimi işlədilir.

سافرت ألى دمشق ادافع على الاطروحة

Çox zaman ل ilə işlənir (لكى)adlanır və eyni məna ifadə edir.

bu bağlayıcılar da məqsəd bildirir. İşləndikləri budaq cümlələri baş cümlədən əvvəl və sonra gələ bilər.

قرات روايات لجرى زيدان كى (لكى، حتى، لان) اطلع على تاريخ الاسلام عن كتب

اطلع على تاريخ الاسلام عن كتب قرات روايات لجرى زيدان كى (لكى، حتى، لان)

Bu bağlayıcıların inkar formaları da məqsəd bildirmək üçün işlədilir.

اطلعنى على مدينتكم (ألا، لئلا) أضل فيها.

b)Tabelilik bağlayıcılarından اذن، لان، چünki, ona görə, ondan ötrü ki və s. kimi tərcümə edilir. Əsasən səbəb budaq cümləsini baş cümləyə bağlayır.

دخلنا قاعة المحاضرات اذ انه (لانه) دق الجرس ما حضرت مريم الدرس اذ انها مريضة (3,190)

Lakin bəzi ərəb qrammatilər bu bağlayıcıya zərflik bildirən bağlayıcı kimi baxır. Onlar “nə zaman”, “nə vaxt” və s. kimi tərcümə edilir. Bu zaman həmin bağlayıcının işləndiyi cümlələr zərflik budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə sayıla bilər.

ولد اذ مات عمر O, Ömər öldəndən sonra doğuldu.

Nəticə bildirən bağlayıcılar اذن və “elə isə, onda” mənasını verir.

سأزورك اذن أكرمك –(deməli) Səni ziyarət edəcəyəm

demək sənə hörmət edirəm.

الطقس جيد اذن نذهب ننتزه

Hava çox yaxşıdır, elə isə gəzməyə gedək.

Göründüyü kimi, buradakı cümlələr elə bil bir növ sual-cavab xarakteri daşıyır. İkinci cümlədə bağlayıcıdan sonra fel arzu şəklində işlədilir və birinci cümlədəki feli-hərəkətin nəticəsi kimi başa düşülür.

Ərəb dilindəki **bağlayıcıların böyük bir qismi "ما" sözü ilə düzəlir.** O, sual əvəzliyi, nisbi əvəzlilik, inkar ədatı və s. kimi işlədilir. Bu söz -دام- davam etmək mənası verən fellə işlənərək aşağıdakı kimi tərcümə edilir:

أوصانى بالصلاة ما دمت حيا. Həyatda olduqca mənə namazı vəsiyyət etdi.

Çox zaman ما feli köməkçi fel kimi çıxış edir, əsas fel indiki-gələcək zamanda işlədilir:

ما دام يكتب

Nə gədərki yazmaqdadır; Nə qədərki, yazmağa davam edir. Hələ də yazmaqdadır.

Cümlədəki belə vəzifəsinə görə bu söz ما الديمومة (davamiyyət "ma" –si) adlanır. Ərəb dilində "ma" –nın iştirakı ilə yaranan bir çox bağlayıcılar mövcuddur. Azərbaycan dilində bunlar bağlayıcı (nisbi) sözlər adlanır və onlara "hər kim, hər vaxt, nə zaman, haçan, nə qədər ki, nə cür və bu kimi sözlər daxildir (4, 447).

"ma" –nin iştirakı ilə düzələn bağlayıcılar:

harada ki, harada olursa – حيثما ; hər nə, hər necə – مهما

nə ki, hansı ki – ايما ; nə zaman ki – انما

nə qədər ki, – اذا ما ; harada ki – أينما

nə zaman ki – متى ما- necə ki – كيفما

hər dəfə, nə vaxt ki – كلما ; hər nə – كلما

Ərəb dilində bağlayıcıları quruluşca iki hissəyə bölmək olar. Sadə və mürəkkəb bağlayıcılar.

Sadə bağlayıcılar bunlardır:

ایما، ام، او، ف، و، بل، لیکن، لکن، لو، کی، أن، أن، اذا، ل، إن، أما،

Mürəkkəb bağlayıcılar iki və daha artıq bağlayıcının birləşməsindən və yuxarıda qeyd etdiyimiz "ma" –nin müxtəlif nitq hissələri – sual əvəzlilikləri, zərfliliklər və s. birləşməsindən əmələ gəlir.

nə sual əvəzliyi də nisbi əvəzlilik və bağlayıcı kimi bəzi nitq hissələri ilə birlikdə mürəkkəb bağlayıcı əmələ gətirir.

kim ki – ایمن ; hər kəs – کل من

Mürəkkəb bağlayıcıların əmələ gəlməsində ل، أن və ان bağlayıcıları və لا inkar ədatı da çox iştirak edir:

لان- ل+ان، لئلا – ل+ان+لا، ألا – أن+لا، الا – ان+ لا

Beləliklə, mürəkkəb bağlayıcıları bu cür qruplaşdırmaq olar: أن və أن –nin iştirakı ilə düzələn:

لأن، لأن، الا، لئلا، بیدان، غیران، لوان، بعد ان، قبل ان

ل-nin iştirakı ilə düzələn:

لكي، لكيلا، لأن، لئلا

لا inkar ədatı ilə düzlən:

كيلا، لولا، لئلا

ما-nin iştirakı ilə düzələn mürəkkəb bağlayıcılar:

مهما، انها، انيما، كيفما، حيثما، ايما، متى ما، كلما، كلما، اذا ما، عندما، قبل ما، لما

Deməli, ərəb dilində bağlayıcılar tabesizlik və tabelilik bağlayıcılarına, onlar da öz ifadə etdiyi sintaktik-semantik və qrammatik vəzifələrinə görə müxtəlif növlərə bölünür. Quruluşca bağlayıcılar sadə və mürəkkəb olmaqla iki növə ayrılır. Bu məqalə bu sahədə ilk tədqiqat işi olduğu üçün iştər sadə, ya mürəkkəb, istərsə də tabeli və tabesiz bağlayıcıların dəqiq say haqqında konkret bir söz söyləmək hələ bir qədər tezdir. Çünki bir çox dillərdə olduğu kimi ərəb dilində də hər hansı bir köməkçi nitq hissəsinin hansı növə aid olduğu barədə mübahisə doğuran səbəblər vardır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. Qurani-Kərim (Azərbaycan dilinə tərcüməsi, tərcüməçilər: Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M.)
2. Qarayev M.İ. Müasir ərəb dilinin tədris proqramı, Bakı, 2000.
3. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili, Bakı, 2000.
4. Müasir Azərbaycan dili, II c. Morfologiya, Bakı, 1980.
5. Rüstəmov R.Ə. Müasir türk dilində köməkçi nitq hissələri, Bakı, 1996.
6. Zeynalov F.R. Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri, Bakı, 1971.

Ərəb dilində:

7. القرآن الكريم

8. سيبويه ابو عمر بن عثمان، كتاب، الجزء الاول، بيروت

9. الشيخ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، الجزء الثالث، بيروت

Rus dilində

10. Брагина А.А. Косвенно-вопросительные предложения. В. Кн.: Современный русский язык, Раздел: синтаксис сложного предложения, М. 1986.

11. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно - историческом освещении, М. 2001.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена исследованию союзов в арабском языкознании, а так же в ней рассматривается научный подход к изучению этой проблемы со стороны азербайджанской арабистики. Как известно, в изучении этих вспомогательных частей речи имеются и разногласия и общие взгляды среди арабских грамматиков и арабистов. В статье дается классификация союзов по значению и структуре, приводятся примеры, демонстрирующие конкретные виды союзов и даются переводы этих примеров.

SUMMARY

This article is dedicated to conjunctions in the Arabic linguistics. The scientific approach to the studying of this problem by Azerbaijan oriental studies is also considered in the above-stated article. As is known, there are disagreements equally with the similar outlooks among the Arabic grammarians in studying these auxiliaries. Classification of conjunctions by the meaning and structure, also specific kinds of conjunctions and their translations, equally with the concrete examples, were also given by the author in this article.

MODAL VERBS DARE, NEED*Yegana GARASHOVA*

Modal verbs are used to show the speaker's attitude toward the action or state indicated by the infinitive, i.e. they show that the action indicated by the infinitive is considered as possible, impossible, probable, improbable, obligatory, necessary, advisable, doubtful or uncertain, etc. The modal verbs are : can (could), may (might), must, should, ought, shall, will, would, need, dare. The modal expressions to be + Infinitive and to have + Infinitive also belong here.

Modal verbs are called defective because all of them (except dare and need) lack verbals and analytical forms (i.e. compound tenses, analytical forms of the Subjunctive mood, the passive voice).

Besides they do not take-s in the third person singular. They also have the following peculiarities:

1. All of them (except ought and sometimes dare and need) are followed by the infinitive without particle to.

2. All of them (except dare and need) form the negative and interrogative form without the auxiliary do.

3. All the modal verbs have two negative forms – a full one and contracted one ;

Should – shouldn't

May not – mayn't

Must not – mustn't

Need not – needn't

Dare not – daren't

Note the peculiar contracted form of some modal verbs :

Cannot – can't

Shall not – shan't

Will not – won't

Dare means to have the courage (or impertinence) to do something. In the negative it denotes the lack of courage to do something.

How dare you say such a thing? (6) – Siz belə şey deməyə necə cəsarət edirsiniz?

How does the dare to return home so late. Why didn't you dare it before? (7) – O evə belə gec qayıtmağa necə cəsarət edir? Siz öncə (əvvəl) nə üçün buna cəsarət etmirdiniz?

Ann thinks what I have dared to do.(8) – Ann fikirləşir ki, mən nə cəsarətlə etməliydim.

The verb dare as well as need has some peculiarities which make it different from other modal verbs.

It is used both as a normal verb (taking the auxiliary do in the interrogative negative forms) – 5 in the third person singular and the 10 – Infinitive and as an anomalous verb (without any auxiliary in its interrogative and negative forms, without-s in the third person singular and without the particle to before the infinitive which follows it). Dare has two forms – dare for the Present and dared for the past.

Note - "Durst " is only rarely used in modern English, and then only negatively. " Dare" may be used anomalously or regularly as may be seen from the foregoing conjugation.

Dare **Present Simple Tense**

Affirmative Negative Inrogative		
I dare	I dare not or I do not dare	Dare I ? or Do I dare?
You dare	You dare not or you do not dare	Dare you? Or Do you dare?
He dare or dares	He dare not or he does not dare	Dare he? Or Does he dare?
She dare or dares	She dare not	Dare she? Or Does she dare?
We dare	We dare not or we do not dare	Dare we? Or Do we dare?
They dare	They dare not or they do not	Dare they? Or Do they dare?

Past Simple Tense

Affirmative	Negative	Interrogative
I durst? Or I dared You durst? Or you dared He durst? Or he dared It durst? Or It dared	I durst not I dared not I did not dare	Durst I? Dared I? Did I dare?

Did he dare to strike me when I was dawn? (13)– Mən aşağıda olanda o məni cəsarətlə vurdu?

He dared the danger of the girl's family.(9) – O, qızın ailəsinin qəzəbinə məhəl qoymadı.

I dared him to jump. He won't dare to deny it(10). Mən hoppanmaq üçün ona ürək-dirək verdim. Onun bunu inkar etməyə cəsarəti çatmaz.

Its meaning is then either to venture or to challenge, as(2)

How do you dare (to) say such a sthing (to venture). He dares (dared) to insult me (to venture). He dares (dared) me to do it (to challenge). (13)

Siz necə cəsarət edib belə şeyi deyirsiniz? O cəsarətlə məni alçaldır (alçaltı). O cəsarətlə onu mənə etdirir.

Compare: She doesn't dare to dare him to do that. She hasn't the courage to challenge him (10). O onun onu etməsinə cəsarət etmir. O onun igidliyinə cəsarət etmir.

Dare is mostly used in interrogative and negative sentences. However, we often come across I dare say which has become a stock phrase and acquired a new meaning "I suppose". Dare is used with the. Indefinite Infinitive.

I dare say, məncə, mənə görə, mənə elə gəlir ki.

Note – The idiom " I dare say" means "perhaps".

I dare say he will come by the night train (14).

Məncə / mənə belə gəlir ki, o gecə qatarı ilə gələcək.

_ need _

" To need ", but for the exceptions given below, is conjugated regularly. It is a principal anomalous. Verb meaning to be necessary?

Present Simple Tense

Affirmative	Negative	Interrogative
I need He need or needs	Need' not I do not need He need not He does not need	Need I? Do I need? Need he? Does he need?

Need expresses necessity. It is mostly used in negative and interrogative sentences.

You needn't be in such a tright. My arm. (13) - Belə qorxmaq lazım deyil. Qolumdan tut.

Note. – When need is used in the meaning of to be in want of it is treated as a normal verb.

He felt the need of money. Onun pula ehtiyacı vardı.

He needs a new pair of shoes.

Need has only one tense form – The present. In the same way as dare, need is used as a normal and as anomalous verb, the latter is much more common in colloquial English.

One need to be careful (14). – Ehtiyatlı olmaq lazımdır.

He did not need to be told twice (14) - Ona iki dəfə demək lazım deyil.

The farmers need rain. This need no saying (12) – Fermerlərə yağış lazımdır. Bunu demək lazım deyil.

It its object is an infinitive without to the 3 rd person singular of the affirmative, negative, and Interrogative is need. The auxiliary verb do is not used, as, He need not come. Need he come?

Note – The affirmative construction "He need come" is rarely used. It is more usual to say, "It is necessary for him to come or "He must come".

For the past or future, have to or necessary is substituted as –

He will have to come. It will be necessary for him to come. He had to come. He did not need to come. If its object is a noun, a pronoun, a gerund, or an infinitive with, to, the 3 rd person singular is needs. The auailary 'do' is then used, as:

She needs a new hat.

It needs to be handled carefully (10)

What the child needs is a good whipping. – Bununla ehtiyatla davranmaq lazımdır. – Bu uşaq yaxşıca şallaqlamağa layiqdir. Note the difference between:

She needs a new hat. (It is necessary)

She wants a new hat. (She wishes to have)

Note the Expressions. Must I go there now? – No, you need not. (11)

Mən indi ora getməliyəmmi ? – Xeyr, ehtiyac yoxdur.

LITERATURE

1. Бархударов Л.С. Стелинг Д.А. Грамматика английского языка. М., 1965.
2. В.М. Каушанская, Р.Л.Ковнер, О.Н.Кожевникова. A. Grammar of the English Language. Baku- 2004.
3. Ганшина М, Василевская Н, Английская грамматика, М, 1945.
4. Долгополова З. Модальные глаголы английского языка, М, 1961.
5. Cyril Miller, A Grammar of modern English for Foreign Students. 1946-1957.
6. Fleet 'Flam Mysterions 1958.
7. Galsworthy 'In Channel 1950.
8. Galsworthy 'Island's Aharaoh 1948.
9. Galsworthy 'The Roof' 1962.
10. Greenwood 'Mr.Bunting 1969.
11. Galsworthy Iwan Song 1956.
12. Aardy Return of the Night 1979.
13. Show B.Piqmalion 1960.

XÜLASƏ

İngilis dilində dare, need modal feillərin həm əsas, həm də modal feil kimi işlənmə xüsusiyyətləri

Qeyd etdiyimiz kimi, modallıq kateqoriyası haqqında müxtəlif dil materialları əsasında xeyli elmi-nəzəri ədəbiyyatın mövcudluğuna baxmayaraq, indiyə qədər haqqında söhbət gedən modal feillərin ayrılarda izahına böyük ehtiyac var. Məsələlə işlənərək, modal feillər hərəkətin mümkünlüyünü, qeyri-mümkünlüyünü, vacibliyini, gərəkliyini, lazımlığını və s. bildirir. Modal feillər adi feillərə xas olan bir sıra qrammatik xüsusiyyətlərə malik deyil : adi feillərdən fərqli olaraq onlar indiki qeyri-müəyyən zaman formasında III şəxs təkdə - s- şəkilçisi qəbul etmir, onların məsdər və analitik formaları yoxdur. Bu kimi xüsusiyyətlərə görə feillərə bəzən naqis (defective) feillər də deyilir. Müxtəlif məqalədə modal feillər içərisində iki modal feilin (dare, need) ikili xüsusiyyətə malik olmasını, azərbaycan dili ilə müqayisəli şəkildə ayrı-ayrılıqda həm modal, həm də əsas feil kimi işlənməsini nəzərdən keçirir və öz qənaətlərini sübut üçün müxtəlif alimlərin fikirlərinə istinad edir.

RESUME

Features of using of modal verbs dare, need in English as base and modal verbs.

As it was mentioned earlier, there is great necessity in separate explanation of abovementioned modal verbs in spite of availability of great variety in scientific and theoretical literature based on various language materials about modality category. Having used with infinitive, modal verbs speak about possibility of moving, impossibility, obligatoriness, necessity etc. Modal verbs do not have number grammar characteristics as the usual. As compared with usual verbs they in Present Indefinite, singular of the 3 rd. person does not get ending –s, they don't have infinitive and analytical forms. Due to these features these verbs are known as imperfective (defective). A lot of articles examine ability of the verbs (dare, need) having

dual features among others, their using as modal as base verb in separate comparison with azerbaijani and refer to opinions of different scientists to approve its conclusions.

РЕЗЮМЕ

Особенности использования в английском языке модальных глаголов *dare, need* в виде основных и модальных глаголов

Как отмечалось раньше, несмотря на наличие большого разнообразия в научно-теоретической литературе, основывающейся на различные языковые материалы о категории модальности, есть большая потребность в объяснении вышеупомянутых модальных глаголов по отдельности. Используясь с инфинитивом, модальные глаголы сообщают о возможности движения, невозможности, обязательности, необходимости и т.д. Модальные глаголы не обладают рядом грамматических свойств, присущих обычным глаголам: по сравнению с обычными глаголами они в форме настоящего неопределенного времени, в ед. Ч. 3-его лица не принимают окончание *-s*, у них отсутствует инфинитив и аналитические формы. За такие свойства глаголы иногда называют несовершенными (*defective*) Различные статьи рассматривают обладание двух глаголов (*dare, need*) среди других глаголов двойственными свойствами, их использование как в виде модального, так и основного глагола в сравнении с азербайджанским языком по отдельности и ссылаются на мнения различных ученых для подтверждения своих выводов.

FƏLSƏFİ KƏLAM VƏ NƏSİRƏDDİN TUSİ

Dr. Aqil ŞİRİNOV

Azərbaycan elmi mühitində Nəsirəddin Tusi daha çox dəqiq elmlər və əxlaq sahəsindəki xidmətlərilə tanınmışdır. Ancaq onun dini elmlərdə, xüsusilə də İslam əqidəsini əqli əsaslarla müdafiə edən kəlam elmindəki yeri mövzusu diqqətdən kənarda qalmışdır. Əlbəttə, bunun obyektiv səbəbləri vardır. Ən əsas səbəb isə Sovet hakimiyyəti illərində dini elmlərə qarşı göstərilən mənfi münasibət olmuşdur.

Əbu Hamid əl-Qəzzalidən (ö. 505/1111) etibarən sünni kəlamı fərqli bir məcraya yönəldi. Qəzzali, əvvəllər bir çox əsas mövzuda fərqli qütblərdə durmaqla birlikdə kəlamçıların hədəfinə məruz qalmayan məşşai (peripatetik) fəlsəfəsini, xüsusən də bu fəlsəfə məktəbinin ən qabaqcıl təmsilçisi olan İbn Sinanı (ö. 428/1037) tənqid hədəfinə çevirdi. Əlbətdə əvvəllər də həm kəlamçılar, həm də məşşai filosofları qarşılıqlı olaraq öz əsərlərində bir-birlərini ittiham edirdilər. Ancaq Qəzzali, özündən əvvəlkilərdən fərqli bir şəkildə fəlsəfəyə hücum etdi. O, “Təhafutu’l-Fəlasifə” adlı əsərində məşşai filosofların, xüsusən də İbn Sinanın görüşlərini İslama uyğunluğu baxımından müzakirə etdi. Onun gəldiyi nəticəyə görə, məşşailər bir çox məsələdə İslam əqidəsinə zidd düşüncələrə sahibdirlər. Bu məsələlərin üçündə isə onlar İslamdan kənara çıxmışlar. Bunlar kainatın əbədi olduğuna, həşrin (öldükdən sonra dirilmə) cismən olmayacağına və Allahın cüziyyəti bilmədiyinə dair iddialardır.

Qəzzalının məşşai fəlsəfəsinə qarşı belə sərt reaksiyasının əsas səbəbi o dövrdə sünni kəlamı üçün ən böyük təhlükə olan Batini-İsmailiyyə idi. Bu cərəyana mənsub olanlar öz görüşlərini yaymaq üçün fəlsəfədən silah kimi istifadə edirdilər. O dövrdə dəqiq elmlər də fəlsəfəyə daxil olduğundan insanlar elə başa düşürdülər ki, əgər filosofların bu elm sahələrindəki mülahizələri doğrudursa, deməli metafizika sahəsində söylədikləri də mötəbərdir. Bu mülahizə fəlsəfədən öz görüşlərini yaymaq üçün istifadə edən batinilərin işlərini asanlaşdırır və xalq kütlələrinin onlara yönəlməsinə

səbəb olurdu. Qəzzali filosofların metafizika sahəsində dediklərinin dəqiq elmlərdə, xüsusən də riyaziyyatdakı mülahizələri kimi dəqiq olmadığını, hətta, əksəriyyətinin səhv olduğunu isbat etmək məqsədilə qeyd olunan əsərini qələmə aldı. O, bunula həm batinilərin propaqandasının qarşısını almaq, həm də metafizik mövzularda filosofların o qədər də tutarlı olmadığını üzə çıxarmaq məqsədini daşıyırdı. Əsərində əsasən Əbu Əli İbn Sinanın görüşlərini tənqid etməsinin əsas səbəbi isə İbn Sinanın məşşai fəlsəfəsinin ən önəmli nümayəndəsi olmasıydı.

Qəzzali fəlsəfəni tənqid etməklə birlikdə onun müddəalarının hamısının səhv olduğunu irəli sürməyin yanlış olduğunu da qeyd edirdi. O, xüsusilə, məntiq qaydalarının doğru olduğunu və bunlardan kəlam elmində istifadə etməyin lüzumlu olduğunu irəli sürürdü. Qəzzalının bu görüşü özündən sonra rəğbət qazandı və daha sonrakı kəlamçılar məntiqi “alət elm” kimi qəbul etdilər.

Qəzzalidən sonra əvvəllər fəlsəfi mövzulara o qədər də maraq göstərməyən kəlamçılar, xüsusən də əşəri məktəbinə mənsub olan kəlamçılar, əsərlərində fəlsəfi mövzuları müzakirə etməyə başladılar. Belə ki, bu dövrdən etibarən fəlsəfi mövzuların müzakirə olunduğu varlıq (ontologiya) və idrak (qneşnologiya) nəzəriyyələrindən bəhs edən bölümlər kəlam kitablarının yarıdan çoxunu təşkil edirdi.

Sünni mütəkəllimlər¹ içərisində tam mənasıyla fəlsəfi kəlamın qurucusu, məşhur əşəri kəlamçısı Fəxrəddin ər-Razi (ö. 606/1209) hesab edilir. Onun “əl-Məbahisü'l-məşriqiyyə”, “əl-Mətəlibü'l-aliyə”, “Nihayətu'l-uqul”, “əl-Muhassal” və çoxlu sayda başqa əsərləri fəlsəfi kəlamın ilk önəmli nümunələrindəndir. Razidən etibarən kəlam kitablarına “varlıq, mahiyyət, vəhdət-kəsərət, vücut, imkan və imtina” kimi kəlam elminin əsas problemlərinə giriş xarakteri daşıyan və “əl-umur əl-ammə (ümumi mövzular)” adı daşıyan bölümlər əlavə edildi və beləcə “mütəaxxirun dövrü” adı verilən fəlsəfi kəlam ənənəsi yarandı. Razinin bu əsərləri mövzu baxımından daha sonrakı kəlam əsərlərinin hüdudunu müəyyən etmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, onun əsərlərinin varlıq və idrak bölümləri də İbn Sinanın problem kimi müzakirə etdiyi mövzulardır. Demək olar ki, fəlsəfi kəlamın əsas hüdudunu müəyyən edən İbn Sina düşüncəsidir. Razidən sonra

¹ Kəlam elmilə məşğul olan, kəlamçı.

sünni düşüncəsində fəlsəfi kəlam sahəsində əsərlər qələmə alan ən önəmli mütəəllimlər Seyfəddin Amidi (ö.), Sadəddin Təftəzani (ö. 792/1390) və Seyyid Şərif Cürcanidir (ö. 816/1413).

Şiə-İmamiyyə fəlsəfi kəlamının qurucusu isə Xacə Nəsirəddin Tusidir. O, kəlam sahəsində fəlsəfi mövzuları ehtiva edən əsərlər qələmə almış və beləcə şiə fəlsəfi kəlamının əsasını qoymuşdur. Həm məşşai ənənəyə, həm də Şeyx Müfid (ö. 413/1022)-Şərif (Seyyid) əl-Mürtəza (ö. 436/1044) kəlam məktəbinə mənsub olması onun bu sahədə işini asanlaşdırmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Razidən fərqli olaraq Tusinin kəlam sistemi öz içərisində məşşai fəlsəfəyə qarşı reaksiонерlik ehtiva etmir. Belə ki, o həm də İbn Sina fəlsəfəsinin ən qabaqcıl şərhçilərindən biri kimi tanınmışdır. Hətta, o, Şəhristaninin İbn Sinanı tənqid atəşinə tutduğu “Musarətu'l-fəlasifə” adlı əsərinə qarşı “Musariu'l-musari” adlı əsərini qələmə almış, bundan başqa fəlsəfə sahəsində ən böyük əsəri olan “Şərhu'l-İşarat”da Fəxrəddin ər-Razinin yönəltiyi tənqidlərə qarşı eyni filosofu müdafiə etmişdir. Tusi fəlsəfə sahəsində bir çox başqa əsərlər də yazmışdır. Bu əsərlərdə o, əsasən məşşai ənənəsinə bağlı qalaraq bu ənənənin zirvəsi hesab edilən İbn Sinanın görüşlərini şərh etmişdir.

Məşhur İslam tarixçisi Zəhəbi (ö. 748/1348) “Tarixu Taciddin əl-Fəzari”dən çıxış edərək Tusinin “Dərin bilikərə malik olan alimlər (mühəqqiqlər) kəlam elminin faydasının az olduğu barəsində görüş birliyinə varıblar. Bu kitablar içərisində də ən az faydalı olan əsərlər Fəxrəddin ər-Razinin kitablarıdır. Bu kitablar içərisində isə ən qarışıq olanı (məxlut) “əl-Muhassal”dır”². Bu sözlər əslində Tusinin ümumən kəlam və ya fəlsəfi kəlamdan deyil, Razisayağı fəlsəfi kəlam lahiyəsindən narazı olduğunu göstərməkdir. Tusinin özünün də bu sahədə əsərlər yazdığını nəzərə alsaq, fəlsəfi mövzuların kəlam kitablarına daxil olmasından narazı olması mümkün deyildir. Elə isə onun fəlsəfi kəlam anlayışını Razinin eyni mövzudakı görüşlərindən fərqləndirən səciyyəvi xüsusiyyətlər nələrdi? Fikrimizcə, Tusini narazı salan əsas məqam Razinin üslubudur. Belə ki, Razinin fəlsəfi kəlam sahəsində qələmə aldığı əsərlərə, xüsusilə də “əl-Məbāhisu'l-məşriqiyyə”, “əl-Mətalibu'l-aliyə” və “əl-Muhassal”a diqqət

² Zəhəbi, *Tarixu'l-İslam və vəfəyatu'l-məşahir ve'l-ə'lam* : hicri 671-680, təhqiq edən: Ömər Əbdussəlam Tədmuri, Beyrut, 1999/1419, səh. 115.

yetirsək onların quruluşunda ikilik olduğunu görürük. Adı çəkilən əsərlərdə bir tərəfdə kəlamçılardan, başqa bir tərəfdə isə filosofların görüşləri birləşməsinə alternativ olan fikirlər şəklində təqdim olunur. Fəxrəddin ər-Razi bu əsərlərdən ilk ikisində kəlamçı və filosofların görüşlərindən daha çox təsviredici bir üslubla bəhs edir. “əl-Muhassal”da isə o, açıq şəkildə kəlamçılardan tərəfini saxlayaraq məşşai ənənəyə qarşı çıxmaqdadır. Tusini narazı salan da məhz elə bu məqam idi. Məhz bu səbəbdən o, əvvəlcə “Təcridü’l-etiqaq”ı yazaraq fəlsəfi kəlam sahəsində Razinin əsərlərinə bir alternativ təqdim etdi. Bundan sonra isə “Təlxisu’l-Muhassal (Naqdu’l-Muhassal)”ı yazaraq Razinin görüşlərini tənqid etdi. Onun Razinin digər əsərlərini deyil məhz əl-Muhassalı seçməsinin səbəbi, bu əsərdə əşəri kəlamçısının öz görüşlərini açıq bir şəkildə irəli sürməsiydi. Həqiqətən də, “Təcrid”in üslubuna diqqət yetirdiyimizdə onun Razinin əsərlərində olduğu kimi, ikili bir quruluşa sahib olmadığını görürük. Bu əsərdə fəlsəfi mövzular kəlamçı mövzular qarşısında bir yamaq kimi görünür. Bundan başqa, Tusi burada Razinin “əl-Muhassal”da etdiyi kimi “kəlamçılara görə”, “filosoflara görə” başlıqlı ifadələr işlətmir; bəzən mütəqaddimin dövrü kəlamçılarını, bəzən də məşşai filosoflarını müdafiə edir. Hər hansı bir mövzudan bəhs edərkən “cədal” üslubundan istifadə etməyərək polemikaya girmir. Ancaq “aləmin qədim³ olmaması” və “Allahın fail-i muxtar olduğu” kimi İslam kəlamının əsas müddəalarından da əl çəkmir.⁴ Bunlardan çıxış edərək Tusinin kəlam sahəsindəki bu çalışmalarına “burhan metoduna əsaslanan fəlsəfi kəlam lahiyəsi” demək mümkündür.

Tusinin kəlamla məşşai fəlsəfəsini tam mənasıyla birləşdiyinə ilk fərqi varan məşhur Osmanlı alimi Taşköprizadə (ö. 968/1561) olmuşdur. O, “Miftahu’s-saadə” adlı əsərində fəlsəfi elmlərlə əlaqəli kitabların oxunma şərtlərindən bəhs edərkən belə deyir:

³ qədim, başlanğıcı olmayan deməkdir.

⁴ Bax. Tusi, *Təcridü’l-etiqaq*, Qum, 1407, səh. 120, 154, 157, 191; Əllamə Hilli, *Kəşfu’l-murad*, təhqiq edən: Həsən Həsənzadə Amuli, hicri-qəməri 1425, səh. 393-394; Əkmələddin Babərti, *Şərhu’t-Təcrid*, Nuruosmaniye Kitabxanası (əlyazma əsər), nömrə: 2160, vərəq 123^b, Əli Quşçu, *Şərhu’t-Təcrid*, (Siyalkuti’nin *Həşiyə alə Şərhi’l-Məvaqif* adlı əsərinin kənarında), İstanbul, hicri-qəməri 1311, C. 3, s. 267-268.

“İkinci şərt onların (filosofların) sözlərilə İslam alimlərinin sözlərini bir birinə qarışdırmamaqdır. Doğru olanla qəbul olunmamalı olanları ayırma qüdrətinə sahib olmamaları səbəbilə müsəlmanlar bu cəhətdən çoxlu zərər görüblər. Bəzən kəlam kitablarında onlardan (filosofların görüşlərindən) bəhs edərək doğruluqlarına dair dəlil gətirməkdədirlər. Nəsirəddin Tusi və onun tərəfdarlarından öncə belə bir məzc (fəlsəfi və kəlami mövzuların eyni yerdə müzakirə edilməsi) yox idi. İmam Gəzzali və İmam Razi kimi sələfdən olan alimlər kəlam kitablarını fəlsəfəylə məzc etmişdilər. Ancaq onlar bunu –necə ki, əsərlərinə görürsən- rədd etmək məqsədilə etmişdilər; zira bunda doğru olmayan bir şey yoxdur. Əksinə, bu, müsəlmanlara yardım etmək və onların əqidələrini qorumaq üçün idi”.⁵

Taşköprüzadənin böyük təəssüflə qələmə aldığı bu ifadələr əslində həqiqəti əks etdirməkdədir. Belə ki, həqiqətən də kəlamla məşşailiyi məzc etmə cəhdləri Qəzzali və Razilə başlasa da, onların bu fəaliyyəti öz daxilində fəlsəfəyə qarşı bir reaksiya ehtiva edirdi və filosoflara cavab vermə məqsədini güdürdü. Xüsusilə, Razinin yaradıcılığına diqqət yetirdikdə, fəlsəfəylə məşğul olmasına və kəlam əsərlərinə fəlsəfi mövzuları daxil etməsinə baxmayaraq, onun kəlam əsərlərində məşşai fəlsəfəyə qarşı antaqonist meyillər görülməkdədir. Bəzi tədqiqatçıların da qeyd etdiyi kimi, “Razi kəlam naminə fəlsəfəylə məşğul olmuşdur”. Əslində, bu ifadəni qismən dəyişdirərək onun əsəri kəlamı naminə fəlsəfəylə məşğul olduğunu iddia etmək daha doğru olardı. Ancaq Tusinin yaradıcılığına diqqət yetirdiyimizdə vəziyyət tamamilə başqa bir rəngə bürünməkdədir. Onun özünün də məşşai fəlsəfə ənənəsinin nümayəndəsi olduğunu nəzərə alsaq, onun qeyd olunan ənənəyə qarşı hər hansı bir antipatiyası olduğundan bəhs etmək mümkün deyildir. Hətta, bəzi tədqiqatçılar onun “fəlsəfə naminə kəlamla məşğul olduğunu” iddia ediblər. Ancaq Tusinin kəlam əsərlərinə, xüsusilə “Təcrid” və “Fusul”ə nəzər saldıqda bu görüşün tam mənasıyla həqiqəti əks etdirmədiyi üzə çıxar. Belə ki, Tusi bir çox məqamda məşşai ənənənin görüşlərini müdafiə etsə də, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi kəlam elmi baxımından qəbul edilməsi mümkün olmayan mövzularda qeyd olunan fəlsəfi ənənənin görüşlərini tənqid edərək kəlamçı libasına bürünür. Demək

⁵ Taşköprüzadə, *Miftahu's-saadə ve misbahu's-siyadə fi mavzuati'l-ulum*, təhqiq edən: Kamil Bəkri, Abdulvahid Ebu'n-Nur, Qahirə, 1968, C. 1, səh. 28.

ki, onun nə tam mənasıyla fəlsəfə naminə kəlamla məşğul olduğunu, nə də kəlamın mənafeyi baxımından fəlsəfəylə məşğul olduğunu söyləmək mümkün deyildir.

Tusinin kəlam elmi sahəsindəki bu metodu özündən sonra böyük rezonans doğurmuşdur. Onun fəlsəfi kəlam sahəsindəki ən böyük əsəri olan “Təcridü’l-etiqađ”a yazılan şərh və haşiyələrin çoxluğu bunu təsdiq edir. Belə ki, istər sünni, istərsə də şiə kəlam ənənəsində adı çəkilən əsərə iki yüzdən çox şərh, haşyə və təliqat yazılmışdır. Osmanlı mədrəsələrində “Təcrid”in Şəmsəddin İsfahani (ö. 749/1349) tərəfindən yazılan şərhinə Seyyid Şərif Cürcaninin (ö. 816/1413) yazdığı haşiyənin dərs kitabı kimi oxudulması Tusi düşüncəsinin Osmanlıda da yaxşı tanındığını və rəğbət qazandığını göstərməkdədir. Əslində, Tusinin adı keçən əsərinin İslamın hər iki əqidə məktəbinə mənsub olan alimlər tərəfindən rəğbətlə qarşılanması kəlam tarixində nadir halda görülən, hətta, demək olar ki, Tusiyə qədər görülməyən bir hadisədir. Fikrimizcə, bunun əsas səbəbi Tusinin digər məzhəblərə qarşı təəssüb hissi ilə yaxınlaşan bir alim olmamasıdır. Onun öz müasirləri olan sünni alimlərilə dostluq münasibətləri qurması fikrimizi təsdiqləməkdədir. Belə ki, Tusinin Qutbuddin əş-Şirazi (ö. 710/1311) və Nəcməddin əl-Katibi (ö. 740/1339) kimi qabaqcıl tələbələri Əhl-i Sünnətə mənsub alimlər olmuşlar. Bundan başqa Marağadakı rəsədxanada onunla birlikdə çalışan alimlər içərisində də bir çox sünni alim vardı. Tusinin məşhur əsəri mütəköllimi Qazi Beyzaviylə (ö. 685/1286) də dost olduğu qeyd olunur. Əsərlərində digər məzhəblər haqqında alçaldıcı ifadələr işlətməməsi də onun təəssübdən uzaq olduğunu başqa bir dəlildir. Ayrıca müəyyən edə bildiyimiz qədər ilə Tusi, digər İslam məzhəblərini təkfir etməyən ilk İmami alimdir. Ondan öncə Şiə-İmamiyyə kəlam məktəbinə mənsub olan alimlər digər məzhəblərə mənsub olan müsəlmanları təkfir edirdilər.⁶ Tusi isə digər müsəlmanların təkfir edilməsinin doğru bir hərəkət olmadığını açıqca vurğulamışdır.⁷ Məhz bu səbəblərdən o, İbn Teymiyyə (ö. 728/1328), İbn Qayyim əl-Cəvziyyə (ö. 751/1350) və bu kimi sələfiyyə

⁶ Bax. Şeyx Müfid, *Əvailü’l-məqalat*, təhqiq edən: Mehdi Mühəqqiq, Tehran, hicri-qəməri 1413, səh. 11; Muəmməd Həsən Qədrdan Qaraməliki, *Kəlam-e fəlsəfi*, Qum, hicri-şəmsi 1383, səh. 179-210

⁷ Tusi, *Təlxisu’l-Muəssal*, Beyrut, 1405/1985, səh. 405.

alimləri istisna olmaqla həm sünni, həm də şiə kəlam məktəbinə mənsub olan alimlər tərəfindən hörmətlə anılan bir alimə çevrilmişdir. Mütəəxxirun dövrünün ən böyük mütəfəkkirlərindən sayılan Təftəzani, Cürcani, Mir Damad (ö. 1041/1631), Molla Sədra (ö. 1050/1641), Əbdürrəzzaq Lahici (ö. 1051/1641), Molla Fənari (ö. 834/1431) kimi alimlər öz əsərlərində Tusinin görüşlərinə yer ayırıraq ondan “mühəqqiq” deyə bəhs etmişlər. Bu da Tusinin Fəxrəddin ər-Razilə birlikdə mütəəxxirun dövrü düşüncəsindəki təsirini göstərməkdədir.

Tusinin kəlam sahəsində ən önəmli əsərləri “Təcridü’l-e’tiqad”, “Təlxisu’l-muhassal”, “Fusul” (“əl-ədillətu’l-cəliyyə fi şərhi’l-Fusuli’n-Nasiriyyə” adlı əsərlə birlikdə yayınlanmışdır, Beyrut, 1986, “Qəvaidu’l-əqaid” (“Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 437-468) və “İsbat-ı vacib” risalələridir (hazırlayan Fuad Sezgin, Frankfurt, 2000/1420). Bunlardan başqa da onun “Risalətu’l-imamə” (Tehran, 1916/1335 və “Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 424-433), “Şərhu Məsələti’l-elm” (“Əcvibətu’l-məsaili’n-Nasiriyyə”də, Tehran : Pejuheşgah-e Ulum-e İnsani və Motaləat-e Fərhəngi, hicri-şəmsi 1373, səh. 71-108), “Cəbr və Qədər risalələri” (“Məcmua-e Rəsail-e Xacə Nəsirəddin Tusi” kitabında, Tehran, hicri-şəmsi 1335, səh. 8-27 və “Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 477-478), “Əqallu mə yəcibu’l-i’tiqadu bih” (“Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 471-472), “Əl-muqniə fi əvvəli’l-mavcudat” (“Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 473-474), “Əl-ismə” (“Təlxisu’l-Muhassal”da, səh. 525) kimi kəlama dair risalələri də mövcuddur. Bütün bunlar, Tusinin kəlama dair sambalı bir əsərinin olmadığını iddia edən bəzi sovet dövrü tədqiqatçıların bu iddialarının əsassız olduğunu sübut edir.⁸

Son olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Nəsirəddin Tusi İslam kəlamında “mütəəxxirun kəlamı” adı verilən fəlsəfi kəlamın banilərindən biri olaraq İslam düşüncəsində yeni cığır açan alimlər cərgəsində öz yerini tutmuşdur.

⁸ bax. Fərman Eyvazov, *Dahi Alim ve Filosof*, Bakı, 1981, səh. 6.

ƏDƏBİYYAT

1. Babərti, Əkmələddin. Şərhu't-Təcrid. Nuruosmaniye Kitabxanası (əlyazma əsər), nömrə: 2160
2. Eyvazov, Fərman. Dahi Alim ve Filosof. Bakı, 1981
3. Hilli, İbn Mutahhar (əllamə). Kəşfu'l-murad. təhqiq edən: Həsən Həsənzadə Amuli, hicri-qəməri 1425
4. Qaraməliki, Muhəmməd Həsən Qədrdan. Kəlam-e fəlsəfi. Qum, hicri-şəmsi 1383
5. Quşçu, Əli. Şərhu't-Təcrid (Siyalkuti'nin "Həşiyə alə Şərhi'l-Məvaqif" adlı əsərinin kənarında). İstanbul, hicri-qəməri 1311
6. Razi, Fəxrəddin. Muhassal ("Təlxisu'l-Muhassal"la birlikdə). Beyrut, 1405/1985
7. Razi, Fəxrəddin. Nihayətu'l-uqul. Süleymaniye Kitabxanası Ragıp Paşa bölümü (əlyazma əsər), nömrə:597
8. Şeyx Müfid. Əvailu'l-məqalat. təhqiq edən: Mehdi Mühəqqiq, Tehran, hicri-qəməri 1413
9. Taşköprizadə. Miftahu's-saadə ve misbahu's-siyadə fî mavzuati'l-ulum. təhqiq edən: Kamil Bəkri, Abdolvahid Ebu'n-Nur, Qahirə, 1968, C. 1
10. Tusi, Nəsirəddin. Fusul (əl-ədillətu'l-cəliyyə fî şərhi'l-Fusuli'n-Nasiriyyə" adlı əsərlə birlikdə yayınlanmışdır). Beyrut, 1986
11. Tusi, Nəsirəddin. Qəvaidu'l-əqaid ("Təlxisu'l-Muhassal"da) . Beyrut, 1405/1985
12. Tusi, Nəsirəddin. Şərhu'l-İşarat və't-tənbihat. təhqiq edən: Kərim Feyzi, Qum, hicri şəmsi 1383
13. Tusi, Nəsirəddin. Təcridu'l-etiqaad. Qum, hicri qəməri 1407
14. Tusi, Nəsirəddin. Təlxisu'l-Muhassal. Beyrut, 1405/1985
15. Zəhəbi. Tarixu'l-İslam və vəfəyatu'l-məşahir və'l-ə'lam : hicri 671-680. təhqiq edən: Ömər Əbdussəlam Tədmuri, Beyrut, 1999/1419

SUMMARY

Nasir al-Din at-Tusi is one of the famous thinkers in Islamic thought. The ensemble of Tusi's writings amounts to approximately 150 titles on a wide variety of subjects. Tusi, than being a philosopher who establishes a system, was an eclectic thinker as being one of the founders of philosophical theology. His book *Tajrid al-'Itiqad* was a major work on Shia-Imamiyya philosophical Kalam (Islamic Scholastic Philosophy) and enjoyed widespread popularity. Tusi's influence has been significant in the development of science especially in the development of Islamic philosophical theology.

РАЗИОМЕ

Насираддин Туси один из известных мыслителей в исламской мысли. Он является автором более 150 книг. Туси, был эклектичным мыслителем являющимся одним из основателей философического богословия. Его книга Таджрид ал-етигад была главной работой шиитского философического калама (исламского философического богословия) и обладала широко распространенной популярностью. Его труды оказали огромное влияние на развитие науки особенно на развитие исламского философического богословия.

XII ƏSRİN BÖYÜK ALİMİ ƏBU-L-FƏZL HÜBEYŞ TİFLİSİ

f.e.n., dos. Çimnaz MİRZƏZADƏ

Bəlli olduğu kimi, dil həm də mədəniyyətin bir ünsürüdür. Orta əsr Azərbaycan mədəniyyətində Azərbaycan-türk dilindən əlavə ərəb və fars dilləri də onun fəal bir ünsürü kimi təqribən min il iştirak etmişdir.

Ərəb və farsdilli Azərbaycan mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələrindən biri də XII əsrin ortalarında Konya şəhərində (Kiçik Asiyada) yaşayıb-yaradan, lakin həyat və yaradıcılığı kifayət qədər öyrənilməyən dilçi, ədəbiyyatşünas, həkim və münəccim kimi tanınmış azərbaycanlı Əbu-l-Fəzl Hübeyş Tiflisdirdi.

Hübeyş Tiflisinin tam adı ilkin mənbələrdə Kamal əd-Din Əbu-l-Fəzl Hübeyş ibn İbrahim ibn Məhəmməd Kamal Tiflisi kimi yazılır. Sonrakı əsərlərdən köçürülmüş əlyazmalarında isə alimin adı bəzən Həbəş, bəzən də Hüseyn verilir ki, bu da xətlər və katiblərin diqqətsizliyi üzündən yaranan səhvin nəticəsidir. Ədib yazdığı əsərlərin müqəddiməsində günyəsini Əbu-l-Fəzl adlandırır. Kamal əd-Din və ya Şərəf əd-Din isə ona verilən ləqəblərdəndir. Tibbə həsr olunan əsərlərdə onun adına «mütəəbbib», filologiyaya aid əsərlərdə – «ədib», fəlsəfi əsərlərdə – «şeyx», «seyyid» kimi fəxri ləqəblər əlavə olunurdu. Hübeyşin nisbəsinin Tiflisi olması ədibin doğulduğu yerə işarədir. Müəllifin öz dəsti-xətti ilə yazdığı «Vücuḥ əl-Quran» nüsxəsinin sonundan aydın olur ki, o, uzun müddət Konya şəhərində yaşamışdır. Buna görə də Hübeyşin nisbəsi bəzi hallarda yanlış olaraq Qünyəvi və ya Qəznəvi verilir. Görünür, ədibin Tiflisi tərk edib Konya şəhərində yaşadığını nəzərə alan xəttaların səhvi və təhrifi üzündən Konya toponimi Qəznəyə çevrilmiş və bəzi əlyazma nüsxələrinə də belə köçürülmüşdür.

Əbu-l-Fəzl Hübeyşin hansı səbəbə görə Tiflis şəhərini tərk etməsi barədə hələlik əldə heç bir məlumat yoxdur. İran tədqiqatçısı Əli Nəqi Munzəvi «Hübeyş Tiflis» adlı əsərində qeyd edir ki, Hübeyş əsərlərində əlifbadakı hərflərin adını tələffüz etibarilə ərəb dilindən (bə, tə, sə) və

dəri-xorasani ləhcəsindən (be, te, se) fərqli olaraq bi, ti, si kimi verir, bu da Hübeyşin azərbaycanlı olmasını təsdiq edir. Başqa İran alimi İrac Əfşar Hübeyş Tiflisinin «Bəyan əs-sənəət» əsərinə yazdığı girişdə ədibin azərbaycanlı olduğunu və Arran əyalətində yaşadığını verir. Tarixi mənbələrdəki bəzi məlumatlar bizə aşağıdakı bir fikri ehtimal formasında söyləməyə imkan verir. Tarixi mənbələr XI-XII əsrlərdə Gürcüstanda gürcülərlə yanaşı, yəhudilərin, qriqoryan-ermənilərin və azərbaycanlıların yaşaması haqqında məlumat verir (Oçerki istorii SSSR XI-XII vv.). Ola bilsin ki, Əbu-l-Fəzl Hübeyş özü və ya onun ata-babası Tiflis şəhərində yaşayan azərbaycanlılardandır. O, fikrimizcə, aşağıdakı səbəblər üzündən Tiflisi tərk etməyə məcbur olmuşdu:

Məlumdur ki, XI-XII əsrlərdə Gürcüstan ayrı-ayrı əmirliklərə bölünmüşdü və Tiflis əmirliyi onların arasında əsas yer tuturdu. Ağır və uzun sürən müharibələr şəhəri və onun əhalisini acınacaqlı vəziyyətə salmışdı. Konya şəhəri isə Rum eli səlcuqlarının hakimiyyəti vaxtında (XII əsrin birinci yarısı - XIV) siyasət, ticarət və mədəniyyət mərkəzi idi. Səlcuq hakimləri özlərinin təmtəraqlı və cah-cəlalı saray həyatını Bizans və İran hökmdarlarının həyat tərzinə bənzədirdilər. Bu səbəbdən Konya şəhərinə ayrı-ayrı ölkələrdən müxtəlif milliyyətli şairlər, həkimlər, münəccimlər axışb gəlirdi. Ola bilsin ki, Əbu-l-Fəzlində də Konyaya getməsi bir tərəfdən XI-XII əsrlərdə Tiflisdə yaranan siyasi hadisələrin, digər tərəfdən isə elmin tərəqqisi üçün Anadoluda səlcuq hökmdarlarının Konyada yaratdığı cəlbedici şərait olmuşdu.

Alimin anadan olduğu il haqqında tədqiqatçılar tam bir fikrə gələ bilməmişlər, lakin məlumdur ki, Hübeyş Tiflisi Rum eli-türk səlcuqlarından II Qızıl Arslan ibn Məsudun (551-588/1155-1192) müasiri olmuş və özünün bir çox əsərlərini ona həsr etmişdir. K. Brokelmanın ehtimalına görə, ədib XII əsrin 10-cu illərində (1114-1116) anadan olub və hicri 600-cü (1203-1204) ildə vəfat ediblər. Katib Çələbiyə görə isə Əbu-l-Fəzl Hicri 629-cu ildə vəfat edib. Əli Nəqi Munzəvi bu fikri yanlış sayır və deyir ki, Hübeyş «Qanun əl-ədəb» əsərini hicri 545-ci ildə, «Vucuh əl-Quran» əsərini hicri 558-ci ildə yazmışdır, onun vəfat tarixi hicri 629-cu il hesab olunursa, deməli, bu iki sanballı traktatı tamamladıqdan sonra, alim hələ 70-80 il ömür sürmüşdür. Məlum olduğu üzrə, Hübeyş Tiflisi yazdığı əsərlərin müqəddiməsində və ya

sonunda ondan əvvəl yazdığı əsərlərin adlarını çəkir və yazılma tarixin qeyd edir. Əsəd Əfəndi kitabxanasında saxlanılan 3252 nömrəli «Qanun əl-ədəb»in əlyazma nüsxəsini sonunda əsərin tamamlandığı il və II Qızıl Arslana həsr olunması qeyd edilir. Deməli, müəllif əsəri 30 yaşında yazıbsa, o, 515-ci (1121) ildə anadan olub və 629-cu (1232) ildə vəfat edibdir.

Hübeyş Tiflisinin elmin müxtəlif sahələrində yazıb-yaratması onun ensiklopedik zəkalı bir alim olmasını təsdiq edir. Ədibin əsərlərinin dördü ərəbcə-farsca lüğət, biri yuxuyozma sözlüyüdür, qalanları tibbə, ədəbiyyatşünaslığa, ilahiyyata, astronomiyaya həsr edilmişdir.

Görkəmli alimin farsca yazdığı «Kamil-ut-təbir» əsəri vaxtilə Şərq aləmində geniş yayılmışdır. Əsərin farsca-ərəbcə sözlüyü farsca əlifba sırası ilə düzülmüş və onun ərəbcə qarşılığı, şərh, izahı verilmişdir. XV əsrin sonunda (908/1502) azərbaycanlı alim Xıızr Əbdül Hadi oğlu Bəzazici əsəri türk saltanı Soltan Süleyman (hakimiyyət illəri 1520-1566) üçün türk dilinə tərcümə etməyə çalışmışdır, lakin buna müvəffəq olmayaraq, özü başqa 20 təbirnamələr əsasında yeni üç dilli (Azərbaycan-ərəb-fars dillərində) sözlüyü yazmaq qərarına gəlir və 954/1547-ci ildə əsəri tamamlayır. Bu sözlük «Kəvamil-ut-təbir» başlığı altında hal-hazırda Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır (C.V.Qəhrəmanov, R.M.Əliyev «Kəvamil-ut-təbir» və onun müəllifi haqqında).

Azərbaycan alimi qələmini ən çox ərəb leksikoqrafiyası sahəsində sınıamışdı. O, zamanəsinin İbn Sikkit, İbn Kuttəb, Əbu Məhəmməd əl-Qasim, əl-Hərni, əz-Zəməxsəri kimi məşhur alimlərinin əsərlərini öyrənmiş və onlardan öz tədqiqatı zamanı istifadə etmişdir. Onun ən böyük leksikoqrafik əsəri «Qanun əl-ədəb»dir. Əsərin dəfələrlə xəttələr tərəfindən üzünün köçürülməsi onun orta əsrlərdə çox geniş yayıldığını göstərir. Müxtəlif əsrlərdə köçürülən əlyazma nüsxələri dünyanın bir sıra məşhur kitabxanalarında, şəxsi arxivlərdə və əlyazma fondlarında (London, Paris, Qərbi Almaniya, İran, Türkiyə) saxlanılır və mühafizə edilir. «Qanun əl-ədəb» orta əsrlərdə ərəb leksikoqrafiya tarixində məlum olan əsas məktəbin birini – qafiyə quruluşlu lüğətlər sistemini davam etdirən fundamental əsərdir. Sə'əddin Süleyman Əminullah Müstəqimzadə «Qanun əl-ədəb» fars sözlərini türk dilinə tərcümə

etmişdir (1183-1190-cı illərdə). O, əsəri «Əl-sinət sələsə» («Üç dilli») adlandırmış, onu Soltan Əhməd III Osmanın nəvələrindən olan Əmir Nuri və onun övladlarına həsr etmişdir.

Orta əsrlərdə Yaxın Şərqdə (İran, Orta Asiya, müsəlman Hindistanı, Azərbaycan) olan ənənəyə görə, şəer dili fars dili, din, fəlsəfə və dəqiq elmlərin dili isə ərəb dili idi. Əbu-l-Fəzl bütün yaradıcılığı boyu iki dildə yazıb-yaratmış, hər iki dilin bədii xüsusiyyətlərindən ustalıqla istifadə etmişdir. Məsələn, o, «Vucuh əl-Quran» adlı leksikoqrafik əsərində Quranda təsadüf etdiyi çoxmənalı ərəb sözlərinin farsca izahını verir və ya «Kitab əl-qəvafi» əsərində Hübeyş ərəbcə həmqafiyə sözlərin lüğətini tərtib edib, onların şərhini fars dilində verir.

XII əsrdə yaşamış Azərbaycan alimi Hübeyş Tiflisinin ədəbi və elmi irsinin öyrənilməsi o dövrün elmi təfəkkürünün inkişafının ümumi mənzərəsini daha ətraflı və dolğun təsəvvür etmək üçün zəngin material verir.

ВЫДАЮЩИЙСЯ УЧЕНЫЙ XII ВЕКА АБУ-Л-ФАЗЛ ХУБЕЙШ ТИФЛИСИ

доц. Мирзазаде Ч.Х.

Одним из азербайджанских ученых, сыгравших важную роль в развитии культуры Ближнего Востока, является Абу-л-Фазл Хубейш Тифлиси, живший и творивший в городе Конья (Малая Азия) в середине XII века, и известный как языковед, литературовед, врач, астроном, жизнь и творчество которого, однако, изучены не в достаточной степени.

Изучение литературного и научного наследия ученого даст богатейший материал для более полного и всестороннего представления общей панорамы развития научного мышления того периода.

THE OUTSTANDING SCIENTIST OF THE XII-TH CENTURY ABU-L-FAZL HUBEYSH TIFLISI

Assistant professor Mirzazadeh Ch.H

One of the Azerbaijanian scientists who played an important part in the development of culture of the Near East is Abu-l-Fazl Hubeysh Tiflisi. He lived and created in Konya (Lesser Asia) in the XII-th century and is famous as a linguist, literary scholar, doctor, astronomer, but his life and creation weren't studied well enough.

Study of this scientist's literary and scientific legacy will give very rich material for more complete and comprehensive presentation of the general panorama of the development of scientific mentality in that period.

MAHMUD KAŞĞARININ “DİVANÜ LUĞAT-İT-TÜRK” ƏSƏRİ VƏ “KİTABI – DƏDƏ QORQUD” DASTANLARINDA İŞLƏNƏN BƏZİ OĞUZ SÖZLƏRİ

Dr. Yaqut QULİYEV

Türkologiya elminin banisi sayılan, XI yüzillikdə yaşayıb-yaratmış görkəmli türkoloq, Mahmud Kaşğari tərəfindən qələmə alınmış “Divanü luğat-it –Türk” əsəri təqribən 9 minə yaxın türk sözünü əhatə edir. Bu sözlər, leksik vahidlər müxtəlif türk dillərinə aiddir: uyğur, qırğız, qıpçaq, yağma, çigil, arğu, oğuz və s. Bu doqquz minə yaxın sözün bəzilərinin yanında Mahmud Kaşğari o sözlərin hansı dilə aid olduğunu göstərmişdir. Tanınmış tatar tədqiqatçısı Ə.N.Nəcipə görə Mahmud Kaşğari öz “Divan”ında 31 türk dialektinin adını çəkir. Mahmud Kaşğari yalnız bir dilə aid olan sözlərdən misal gətirmək məqsədilə arqu dilinə 42 dəfə, barsqan dilinə 6, bulqar dilinə 6, ıtlık dilinə 1, karluk dilinə 7, gəncək dilinə 17, qıpçaq dilinə 15, karluk-türkmən dilinə 1, kotaya 1, göçüyə 1, oğuza 232, soqut 1, tubuta 2, türk dilinə 9, öz türk dilinə 5, uyqur dilinə 10, kaşqar dilinə 3, uç dilinə 3, xötən dilinə 1, çigil dilinə 44, yağma dilinə 5 dəfə müraciət etmişdir (1,33-36). Beləliklə, bu hesablamalardan da gördüyümüz kimi Mahmud Kaşğari oğuz dilinin materiallarına daha çox müraciət etmişdir. Ümumiyyətlə, böyük türkoloq bu əsərində oğuzların leksik vahidlərinə, sözlərinə daha çox yer ayırdığı kimi, bütövlükdə onlar haqqında daha geniş məlumat verməyə çalışmışdır. Bu isə təqribən IX-XI əsrlərdən sonra tarixi bir zərurətdən qaynaqlanmış, oğuzların tarix səhnəsinə yeni bir qüvvə ilə çıxmaları ilə əlaqədardır. Təsadüfi deyil ki, XI əsrdə , yəni Mahmud Kaşğarının yaşayıb-yaratdığı dövrdə türk xalqlarının digər şah əsərlərindən biri “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları yazıya köçürülmüşdür. Məlumdur ki, KDQ dastanlarının dili türk dillərinin oğuz qrupu dillərinə aiddir. Bu mənada, DLT-də verilən oğuz sözlərilə KDQ dastanlarının dili arasında müxtəlif paralellər, yaxınlıqlar mövcuddur. Aşağıda verdiyimiz sözlərin həm DLT-də, həm

KDQ-da mövcud olması və onların semantik baxımdan yaxınlığı olduqca maraqlıdır.

US: Xeyirlə şəri bir-birindən seçmə. Bu söz oğuzcadır. Ol us boldı= onun ağıl başına gəldi, xeyirlə şəri ayırd etdi. (1,110 ; 4, 36) Bu sözün mənası demək olar ki, bütün mənbələrdə üst-üstə düşür və bütün türk dillərində əsasən ağıl, dərrakə, fikir, müdriklik, anlaşıma mənalılarına uyğun gəlir. Elə Mahmud Kaşğarının özündə də digər bir yerdə (1, 166) “*mən öylə usdum*” şəklində işlənərək birinci mənanı təsdiq edir. Qeyd edək ki, bu mənalıların hər ikisinə DTS-da təsadüf olunur. (5,616). ES-da isə bu sözün geniş mənalı izah olunaraq onun oğuz və qıpçaq abidələrində işləndiyi qeyd edilir. Əgər qıpçaq abidələrində *us* və *es* şəklində təsadüf olunursa, oğuz abidələrində *es* variantına rast gəlinmir (6, 606-607). KDQ-da *us* sözü ağıl, düşüncə, dərrakə, zəka mənalılarında işlənmişdir. *Mərə, dini yoq əqilsiz kafir! Usı yoq, dərnəksiz kafir! ; Necə kim bu düşi gördüm, şundan bərü aqlım – usım dəre bilmən* (2,178).

UÇ: Bir şeyin tükənməsi. Oğuzca. “Boyda nə uç bar” = boyda, xalqda çoxluğu səbəbilə tükənmə yoxdur (1, 118 ; 4, 44). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz ç ilə deyil c ilə verilmişdir: *uc*). Bu fonetik variantda demək olar ki, ancaq oğuz qrupu dillərdə işlənir. Digər fonetik variantlarda amma bu semantikada başqa türk dillərində də təsadüf edilir. DTS- da son, zirvə, sərhəddə yaşayan xalq mənalılarında təsadüf edilir (5, 603). ES-da isə son, yuxarı, qıraq mənalılarında işlənir (6, 611). Hər iki mənbədə bu məzmun bu və ya digər mənada Mahmud Kaşğarının semantikaı ilə üst-üstə düşür. KDQ-da bu sözə son, tərəf, axır mənalılarında təsadüf edirik. *Bu yağının bir ucın mana bir ucın sana – dedi; Dəmir qapu Dərvəndəki dəmir qapuyi dəpüb alan altmış tutam ala göndərinin ucında ər bəğürdən Qıyan Səlcuk oğlu Dəli Dondar çapar yetdi; Gəlimlü, gedimlü dünya! Axır – son ucu ölümlü dünya.* (2, 178)

OĞUR: Xeyir, bərəkət. Oğuzca. Yolçuya “yol oğur bolsun” deyilir ki, “yol uğurlu olsun” deməkdir. Bu, yalnız yolçuluq zamanı işlənir. (1, 126; 4, 53). Bu söz digər türk dillərində *oğur* şəklində işlənsə də, bizə elə gəlir ki, oğuz qrupu dillərdə məhz *uğur* kimi işlənəlməlidir. Çünki ES-ın verdiyi bilgiyə görə bu söz türk dilində və qismən də “Dədə Qorqud dastanları”nda *uğur* şəklində işlənmişdir. (6, 564-565). Mahmud Kaşğari də bu sözü məhz oğuz dilinə aid etdiyi üçün biz də bu sözü *oğur* kimi yox, *uğur* kimi

oxumalıyıq. Semantik mənalara gəldikdə isə istər DTS-da (5,364) , istərsə də ES-da bu sözün məzmunu üst-üstə düşür. Qeyd edək ki, KDQ-da Mahmud Kaşğarının semantikasında bu söz *uğur* şəklində işlənmişdir. Uğur, bəxt, səadət, xoşbəxtlik. *Yort oğul! Uğurun açuq olsun, sağ - əsən varub gələsən, Gələcəgin varsa! – dedilər.* (2, 176)

AŞAK: Aşağı, dağ dibi. Oğuzca. (1, 135; 4, 66). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz k ilə deyil q ilə verilmişdir: *aşaq*). DTS -da Mahmud Kaşğarının semantikasi eynilə təkrar edilir. (5, 62), ES-da isə aşağı, aşağı hissə, dağın ətəyi və s. mənalara rast gəlirik. (6, 214-216) Bizə elə gəlir ki, hər üç mənbədə verilən semantika bir-birilə üst-üstə düşür. KDQ-da biz bu sözə *aşağa* şəklində demək olar ki, Mahmud Kaşğarının semantikasına yaxın bir semantikada rast gəlirik. 1. Bir şeyin yerə ən yaxın hissəsinə tərəf. *Mərə, qavat oğlu, qavat! Mən aşağı qulpa yapışuram, sən yuqarı qulpa yağırsursan;* 2. Yerə doğru, aşağıya doğru. *Əgər səni hasardan aşağı orqanla salındıracaq olursam, babana-anana sağlqla varacaq olursan, bəni bunda gələb həlalqla alurmısan?-dedi; Aşağıdan yuqarı baqmazmısan?; Yuqardan aşağı kafər oğlanı qatı urdı.*(2, 25-26)

ƏLİG: Əl. "onq əlig = sağ əl". Oğuzlar "sağ əlig" deyirlər. Bütün türklər sol ələ "sol əlig" deyirlər. (1, 140 ; 4, 72). (DLT-də ərəb əlifbasında *əlig* sözü k ilə verilsə də abidədə bu sözün transliterasiyası zamanı doğru olaraq g ilə verilmişdir. Çünki ç, p, g, j hərflərinin ərəb əlifbasına artırılması sonrakı əsrlərin hadisəsi olduğuna görə bəzi orta əsr abidələrində bu hərflər adətən ç c ilə, p b ilə , g isə k ilə verilmişdir). Bu sözə istər DTS-də (5, 170), istərsə də ES-da təsadüf edirik. (6, 263-264). Əgər DTS-da Mahmud Kaşğaridə verilən şəkildə və semantikada işlənirsə, ES-da *əlig* formasının *əl* sözündən törənmiş olduğu bildirilir. Başqa sözlə desək, burada həmin semantikada bəzi türk dillərində *əl*, bəzilərinə isə *əlig* şəklində işləndiyi qeyd edilir. KDQ-da isə bu sözə *əl* şəklində təsadüf olunur. *Çünki mənim əlümdən gögərçin kibi quş oldu, uçdı.* (2, 87)

AĞIL: Ağıl, qoyun küzü. Oğuzca qoyun qığına da "ağıl" deyirlər. Bu iki mənə bir-birinə yaxın olduğu üçün belə deyilir. (1, 141; 4, 73). Bu sözə bu semantikada istər DTS-da (5, 18) və istərsə də ES-da (6, 83-85) təsadüf olunur. Sadəcə olaraq, ES-da verilən məlumata görə bu söz müxtəlif fonetik variantlarla əksər türk dillərində, lakin daha geniş məzmununda əsasən heyvan saxlanılan yer semantikasında işlənsə də, hətta çəpər, həyə, ev, ölkə, küçə

mənalarına da təsadüf olunur. KDQ-da bu söz qoyun saxlanılan yer mənasında işlənmişdir. *Ağılın qapusını bərkitdi; Arqasını urub, bərk ağılın ardin sökən!* (2, 10)

AK: Hər şeyin bəyazı. Oğuzca. Digər türklər alacası olan ata “ak at” deyirlər. (1, 147; 4, 81). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz k ilə deyil q ilə verilmişdir: *aq*). Bu sözə istər DTS-da (5, 48), istərsə də ES-da (6, 116-117) təsadüf olunur. Hər iki mənbədə sözün məzmunu Mahmud Kaşğarının semantikasına ilə üst-üstə düşür. KDQ-da *ağ/aq* şəklində işlənmişdir. *Bəri gəlgil, aq südin əmdigim, qadınım ana!* (2, 8).

AK: “Ak sakal ər = ağsaqqal, saç-saqqalı ağarmış adam”. Oğuzca. (1, 147, 4, 81). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz k ilə deyil q ilə verilmişdir: *aq*). DTS-da Mahmud Kaşğarının bu ifadəsinə təsadüf olunur (5,48). Lakin, görünür, bu idiomatik ifadə türk dilləri arasında bir o qədər də geniş yayılmamışdır. Çünki ES-da *aq* sözünün bu semantikaya yaxın mənaları, yəni təmiz, düzgün, təmizürəkli, günahsız, genişqəlbli, xeyirxah mənaları verilərsə də (6, 116-117), ağsaqqal sözünün müdrik, qocaman mənalarına təsadüf etmirik. Amma bunun əksinə olaraq KDQ-da *ağ* sözü məhz ağsaqqal semantikasında işlənmişdir. *Ağsaqqallu babam yeri uçmaq olsun!; Ağsaqqallu qocanın ağzın sögdi.* (2, 9).

ÖRGƏN: Urğan, örkən. (1,169, 4, 108). Bakı çapında bu sözün oğuz sözü olduğu qeyd edilmir. Amma Besim Atalay çapında bu sözün qarşısında oğuzca yazılmışdır. DTS-da biz bu sözə *örgən* – qalın ip, kəndir mənalarında rast gəlirik (5, 388). ES-da isə bu söz *urğan* şəklində yenə də həmin semantikada verilmişdir (6, 602). KDQ-da isə bu sözə həmin semantikada *orğan* şəklində təsadüf edirik. *Ağ boynunda qıl orğan taqılı, deyəyinmi?; Qıl orğan ağ boynuna tağdılar; Qazan oğlu Uruzu həbsdən çıxarun, boğazından orğanla asun.* (2, 140).

ANDAN: Ondan sonra. Oğuzca “andan aydım = ondan sonra söylədim”. Digər türklər bu sözü “anda” şəklində əliflə söyləyirlər, “orada” mənasındadır. “mən anda ərdim = mən orada idim”. (1, 171; 4, 109). DTS-da və ES-da biz bu sözə Mahmud Kaşğarının fonetikasına və semantikasına rast gəlirik (5, 44; 6, 150). KDQ-da bu söz ondan əvəzliyi mənasında işlənmişdir. *Andan dəxi sizi, xanım, Allah saqlasun; Andan Yegnək atın döndərdi, ləşkərə gəldi.* (2, 19).

İNQƏK: İnək. Oğuzlar tısağanın dişisinə də "inqək" deyirlər. (1, 172; 4, 111). Türk dillərində bu söz əsasən *inək* variantında işlənsə də, lakin bəzi dillərdə və mənbələrdə bunun *inqək* variantına da təsadüf olunmuşdur. Bu sözə DTS-da *inək* (sağır nunla) şəklində həm inək və həm də diş tısağa mənalarında təsadüf edirik. (5, 211). ES-da bu sözün inək, diş və sairə mənaları verilir (6, 359). KDQ-da bu sözə inək şəklində təsadüf olunur. *Babanın ağban eşigində qaravaşlar inək sağır görmədinmi?* (2, 96) Bu sözün *inqək/inək* variantları görünür sağır nunun bəzən n , bəzən isə nq kimi oxunması ilə əlaqədardır.

AYRUK: "Başqa" mənasında istifadə olunan sözdür. Oğuzca. (1, 174; 4, 113). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz k ilə deyil q ilə verilmişdir: *ayruq*). Bu sözə DTS-da Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında təsadüf edirik (5, 30). KDQ-da bu sözə *ayrıq* şəklində, başqaları mənasında təsadüf olunur. *Adaxlusın ayrıqlar alurkən tutub alan.* (2, 14).

EYLƏ: Elə, öylə. Oğuzca "eylə kılğıl = elə et". (1, 174; 4, 113). (DLT-də ərəb əlifbasında *kılğıl* sözü k ilə deyil q ilə verilmişdir: *qılğıl*). Bu sözə DTS-da Mahmud Kaşğarının semantikasi və fonetikasında təsadüf edirik (5, 167). ES-da bu sözün elə, belə, beləliklə, təsdiq mənaları verilir (6, 247-248). KDQ-da bu sözə əvəzlik kimi Mahmud Kaşğarının semantikasında təsadüf olunur. *Anlar eylə dikəç Atağuzlu Uruz qoca iki dizinin üstünə çökdi; Eylə olsa, xanım, Beyrəgin qanı qaynadı; Bəli, canım baba, eylə istərəm.* (2, 82).

ƏMDİ: İndi. "əmdi kəldim = indi gəldim". Oğuzlar əlifi kəsə ilə əvəz edərək "imdi" deyirlər. Bu bənddə də işlənir:

“Öpkəm kəlip oğradım,
Arslan layu kökrədim,
Alplar başın toğradım,
Əmdi məni kim tutar?”
Ötkəm gəldi, uğradım,
Aslan kimi kükrədim,
Alplar başın doğradım,
İndi məni kim tutar?

(Qəzəblə düşmənin üstünə getdim, aslan kimi kükrədim, düşmən əsgərlərinin başını bədənindən üzdüm, məni kim tutar, kim qabağımı kəsə

bilər deyə qışqırdım). (1, 184; 4, 125). (DLT-də ərəb əlifbasında *kəldim* sözü k ilə yazılmışdır, transliterasiya zamanı isə təbii ki, *gəldim* olmalı idi). Bu sözün *emdi* variantına Mahmud Kaşğaridə olduğu fonetika və semantikada DTS-da təsadüf edirik (5, 172). ES-da isə bu sözün müxtəlif dillərdə müxtəlif fonetik variantları və Mahmud Kaşğarının də semantikasi əsas olmaqla müxtəlif semantik çalarları verilir (6, 357). *İmdi* variantı isə həqiqətən də ES-da Kaşğarının dediyinə uyğun olaraq oğuz qrupu dillərdən türk dilində işləndiyi qeyd olunur (6, 357). KDQ-da bu sözə həm *emdi*, həm də *imdi* şəklində təsadüf edirik. *Emdi mən varayım, əlin-ayağın bağlayayım, andan siz gələsiz; Emdi, Qazan bəg, di bizi ög* (2, 84). *İmdi qanı dedigim bəg ərənlər? Dünya mənim deyənlər.* (2, 96). Qeyd edək ki, *imdi* variantı KDQ-da 16 dəfə (3, 44), *emdi* variantı isə 1 dəfə (3, 40) işlənmişdir.

ALMA: Alma, Oğuzca. Digər türklər “almıla” deyirlər. (1, 187; 4, 130). DTS-da bu söz Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında verilmişdir (5, 36). ES-da bu söz müxtəlif fonetik variantlarda verilsə də, əslində burada da *alma* variantı daha üstünlük təşkil edir. ES-in nöqtəyinə görə görə Mahmud Kaşğarının verdiyi almıla variantı bəlkə də bu sözün daha qədim variantı hesab olunmalıdır (6, 138). Amma bu sözə biz KDQ-da eynilə Mahmud Kaşğaridə olduğu kimi *alma* şəklində rast gəlirik. *Güz alması kibi al yanağın tutdı, yırtdı; Güz almasına bənzər al yanaqlı* (2, 17).

ANDA: Orada. Oğuzlar “sonra” mənasında işlətdikləri zaman əlif nuna çevirərək “andan” deyirlər. Ancaq “orada” mənasında işlədərkən digər türklər kimi “anda” deyirlər. (1, 188; 4, 130). DTS-da bu sözə ikinci mənada Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında başqa mənbədə də təsadüf olunduğu bildirilir (5, 44). ES-da isə bu söz *onda* şəklində qeydə alınsa da, müxtəlif türk dillərində *anda/unda* variantlarının da eyni mənada işləndiyi inkar edilmir (6, 456). KDQ-da isə bu sözə *onda* mənasında təsadüf edirik. *Oğlan anda yıqıldıqda Boz atlı Xızır oğlana hazır oldu; Babam anda tutsaq imiş.* (2, 19). Gördüyümüz kimi burada da təqribən Mahmud Kaşğarının fonetikasında və semantikasında işlənmişdir.

ARMAĞAN: Səfərdən razı qayıdan adamın yaxın adamlarına gətirdiyi, verdiyi hədiyyə, ərməğan. Oğuzca “yarmakan” da deyilir. Bu, “amuç”dur. (1, 195; 4, 140). DTS-da bu sözə Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında təsadüf edirik (5, 53). KDQ-da bu söz işlənsə də, tədqiqatçılar bu sözün fars mənşəli olduğunu qeyd edirlər. *Əmma bizim bir bəgümüz oqlı vardır, bu*

üç nəsnəyi ana ərməğan aparsavuz gərək idi; Yad kafər gəlsə başın Oğuzə ərməğan göndərdi (2, 91) Amma DTS-də *amuç* sözü də vardır ki, orada da Mahmud Kaşğarının fonetikasi və semantikasında verilmişdir (5, 42).

AYITTI: Söylədi, soruşdu, "ol manqa söz ayıttı = o məndən söz soruşdu". Oğuzlar "mən anqar söz ayıttım" deyirlər, "mən ona söz söylədim" deməkdir. Bu, qaydaya ziddir, (ayıtur-ayıtmaq) (1, 257; 4, 215). DTS-da biz bu sözə *ayıt* şəklində rast gəlsək də, Mahmud Kaşğarının də semantikasi əsas götürülməklə daha bir neçə semantik çaları verilmişdir: soruşmağa imkan yaratmaq, danışmaq, cavab tələb etmək, soruşmaq, sualla müraciət etmək və s. (5, 29). ES-da isə bu sözün müxtəlif türk dillərində çeşidli fonetik variantları verilmişdir. Həmçinin orada danışmaq əsas semantik mənə yükü kimi götürülməklə bərabər oxumaq, adlandırmaq, çağırmaq, tələffüz etmək, danışmağa imkan yaratmaq mənaları da mövcuddur (6, 111-112). KDQ-da isə bu sözün ayıtmaq – demək mənası olmaqla aşağıdakı şəkli öz əksini tapmışdır: *El – evünüzdə çalib-ayidan ozan olsun!; Əlin bögrinə urar, aydar.* (2, 14).

ATLANDI: Atlandı, "ər atlandı = adam atlandı, ata mindi". "ol tağka atlandı = o, dağa çıxdı". Oğuzca. Hər hansı bir şeyə çıxmaq, atlamaq da belədir (atlanır-atlanmaq). (1, 288; 4, 255). DTS-da bu sözə Mahmud Kaşğarının fonetikasında rast gəlsək də, eyni zamanda Mahmud Kaşğaridəki kimi həm atlanmaq, ata minmək mənasına, semantikasına, həm də bir şeyə dırmaşmaq, çıxmaq mənasına da təsadüf edirik (5, 67). ES-da isə biz bu sözə at kökündən alınan müxtəlif feillər sırasında rast gəlirik. Bu sözün də semantikasi Mahmud Kaşğarının semantikasi ilə üst-üstə düşür (6, 197). Bu söz KDQ-da həmin semantikada işlənmişdir: *Xoş, imdi atlanın! İkisi atlandılar; Baybörə bəgin oğlu atlandı, ava çıkdı* (2, 23).

ANQLADI: Anladı, "ol sözüğ anqladı = o, sözü anladı". Oğuzca. Başqası da belədir, (anqlar-anqlamak). (1, 312 ; 4, 290). Bu sözə DTS-da *anla* şəklində sağır nunla təsadüf etsək də, bu sözün izahında verilən birinci sitat eynilə Mahmud Kaşğarının nümunəsidir və semantik baxımdan Mahmud Kaşğarının izahıyla üst-üstə düşür (5, 47). ES-da bu sözün *an* kökü əsas götürülməklə, bu sözdən yaranan feillər sırasında *anla* feilinə də rast gəlirik. Bu söz müxtəlif fonetik variantlarla anlamaq mənası əsas götürülməklə bir çox semantik mənaları ilə yanaşı digər türk dillərində də

işlənir (6, 153). Bu sözə KDQ-da da təsadüf olunur: *Sən bənim ünüm anla, sözüüm dinlə!* (2, 20).

KAT: Yanında, nəzdində mənasındadır. Oğuzca. “Bəg katında = bəyin yanında, bəyə görə”. (1, 337; 4, 320). (DLT-də ərəb əlifbasında bu söz k ilə deyil q ilə verilmişdir: *qat*). DTS-da bu sözə Mahmud Kaşğaridən gətirilən sitatla onun semantikasında rast gəlsək də, eyni zamanda bu sözün digər qədim abidlərdə də işləndiyini görürük (5, 432). Bu söz həmçinin KDQ-da bu mənada işlənmişdir: *Xan babamın qatına bən varayım; Bayındır xanın qatında sana qəzəb ola.* (2, 56).

KOÇ: Qoç. Oğuzca. əsl “koçnqar”dır. (1, 337; 4, 321). (DLT-də ərəb əlifbasında bu sözlər, yəni *koç* və *koçnqar* sözləri k ilə deyil q ilə verilmişdir: *qoç*, *qoçnqar*). DTS-da bu sözə Mahmud Kaşğarının semantikasını və fonetikasını təsadüf olunur (5, 451). Eyni zamanda DTS-da *qoçqar* sözü də qoyun mənasında öz əksini tapmışdır (5, 451). Bu söz KDQ-da işlənmişdir: *Atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç öldürgil; Qoyunlarına vardı, bin qoç seçdi.* (2, 65)

KİM: Kim. Sual ədatıdır. Ərəbcə bunun qarşılığı “mən”dir. “mən həza” deyilir ki, “bu kimdir” deməkdir. Bu söz tək və cəm üçün işlədilir. Oğuzlar “boy kim” deyirlər ki, “hansı tayfa, boy” deməkdir. Boy cəm mənasına gələn bir isimdir. (1, 349; 4, 338). Burada bir məsələni qeyd etmək istəyirik. Məlumdur ki, *kim* müasir dilçiliyimizdə məhz bu semantikada sual əvəzliyi kimi qəbul olunmuşdur. Görünür türk dilçiliyində Mahmud Kaşğarının bu əsəri morfolojiya baxımından da ilk əsər və yaxud da ilk əsərlərdən biri olduğuna görə morfoloji kriteriyalar hələ tam dəqiqləşməmişdir. Kaşğari bütövlükdə ərəb qrammatikasının təsiri altında olduğu üçün bunu ədat adlandırmışdır. Amma qeyd etmək yerinə düşər ki, ərəb dilçiliyinin özündə də hər halda bu ədat deyil. Müasir dilçilik nöqteyi-nəzərindən bizim sual əvəzliyi adlandırdığımız bu sözə Mahmud Kaşğarının semantikasını və fonetikasını DTS-da təsadüf olunur. Elə Mahmud Kaşğarının özündən gətirilmiş, amma digər nümunədə: *kim sən?* (5, 307). Bu əvəzliyə KDQ-da təsadüf olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti kitabının tərtibçiləri təbii ki, bunu doğru olaraq məhz əvəzlik adlandırmışlar: *Oğul kimdən olduğun ana bilir.* (2, 119).

BƏN: Mən. Oğuzlar “bən bardım” deyirlər ki, “mən vardım, mən getdim” deməkdir. Digər türklər “mən bardım” deyirlər. (1, 349; 4, 339). Bu

sözə biz DTS-da təsadüf edirik. DTS-in verdiyi məlumata görə əksər qədim türkdilli abidələrdə bu söz Mahmud Kaşğarının fonetikasına və semantikasına işlənmişdir (5, 94). KDQ-da biz bu sözə məhz Mahmud Kaşğarının verdiyi məzmununda rast gəlirik: *Mərə, bənim oğlum başmı kəsdi, qanmı dökdi?; Bən bu gün Qonur ata qaqaram; Azğun dinlü kafərə bən varayım.* (2,33) Qeyd etmək yerinə düşər ki, "Kitabi- Dədə Qorqudu"un oğuz abidəsi olmasına baxmayaraq, Mahmud Kaşğarının digər türklərə aid etdiyi *mən* variantı bu dastanda daha çox istifadə olunmuşdur. Belə ki, hesablamalara görə "Kitabi-Dədə Qorqud dastanları"nda əgər *bən* variantı 16 dəfə işlənmişdirsə (3, 18), *mən* variantına 121 dəfə təsadüf edirik (3, 61).

SƏN: Türklər bu sözlə uşaq, nökr kimi özlərindən yaşca və mövqecə kiçik olanlara müraciət edirlər. Möhtərəm, mənsəbli kimsələrə *z* ilə "*siz*" deyirlər. Oğuzlar işi tərsinə çevirərək böyük üçün "*sən*", kiçik üçün "*siz*" deyirlər. Cəmdə də belə deyilir, qayda da belədir, çünki "*siz*" cəmi olan bir isimdir. (1, 350, 4, 339). DTS-ə əsasən qədim türkdilli abidələrdə biz bu sözə rast gəlsək də, hər halda Mahmud Kaşğarının oğuzlara aid etdiyi semantikada təsadüf etmirik. DTS-in verdiyi məlumata əsasən biz "*sən*"-in oğuzlar dediyi kimi böyük üçün müraciət forması olduğunu görmürük. Daha doğrusu DTS-da gətirilən nümunələrə əsasən bu sözün böyüyə və yaxud da kiçiyə aid olduğu məlum olmur. Sadəcə olaraq bu nümunələrdə ikinci şəxsin təkini bildirir. Mahmud Kaşğarının *sən* əvəzliyinə verdiyi bu semantika əlimizdə olan mənbələrə əsasən əslində o qədər də təsdiq olunmur (5, 495). KDQ-da bu söz 122 (3, 71) dəfə işlənsə də bizə elə gəlir ki, burada da əsasən ikinci şəxsin təkini bildirmişdir. Amma hər halda bizim aşağıda verəcəyimiz nümunədə təqribən Mahmud Kaşğarının semantikasına uyulur. Belə ki, burada ikinci şəxsin təkini bildirsə də, hər halda söhbət yaşlı, böyük adamdan gedir: "*Səndənmidir, bəndənmidir, Tənri-təala bizə bir yetman oğul verməz, nədəndir?*"- dedi. (2, 155). İkinci şəxsin cəmi olan *siz* əvəzliyinə gəldikdə isə DTS-da biz bu sözə elə Mahmud Kaşğaridən yuxarıda verdiyimiz nümunədən misal gətirilməklə, onun ümumi türk dillərinə aid olan semantikasına rastlaşırıq. Bu sözün Kaşğarının dediyi oğuzlara aid olan semantikasına isə DTS-da öz əksini tapmamışdır (5, 501). KDQ-da bu əvəzliyin ümumi türk dillərinə aid olan semantikasına verilmişdir: *Siz yegünüz – içünüz, söhbətinüz tağıtmanız; Dövlətsiz şərrindən Allah saqlasun, xanım, sizi!* (2, 156).

Beləliklə, gördüyümüz kimi DLT-də verilən sözlər öz fonetik tərkibi və semantikasi ilə KDQ-da da işlənmiş və hətta daha geniş semantikanı əhatə etmişdir. Bu sözlərin müqayisəsi, təhlili göstərir ki, KDQ dastanları həqiqətən də oğuz arealının, oğuz dilinin məhsuludur. Amma biz bu dastanların dilində bəzən elə məqamlarla rastlaşırıq ki, bu dil özündə oğuz dilindən daha qədim layları, daha qədim dövrü əks etdirir. Bu, dastanın şifahi şəkildə oğuz qruplu dillərin hələ aparıcı mövqeyə malik olmadığı dövrlərdə, yəni ən qədim zamanlarda yarandığını sübut edir. Belə ki, əgər Mahmud Kaşğarının özünün də dediyi kimi oğuz qruplu dillərdə birinci şəxsin təki *bən* əvəzliyi ilə ifadə olunursa, digər türk dilləri bu məqamda *mən* işlədirlər. KDQ-da isə biz bunun əksini görürük. Dastanın dilində Mahmud Kaşğarının bu qeydinin əksinə olaraq *bən* 16 dəfə, *mən* isə 121 dəfə işlənmişdir. Deməli, buradan belə bir nəticə çıxır ki, dastan hələ oğuz qruplu dillərin aparıcı mövqedə olmadığı bir zamanda yaranmağa başlamış, bəlkə də yazıya köçürülmüşdür. XI əsrdə oğuz dilinin hakim olduğu bir zamanda isə dastanın üzünü köçürən katib abidənin dilinə dəyməmiş, bu zaman *bən* variantının hakim olduğuna baxmayaraq, qədim əlyazmada olduğu kimi *mən* variantını saxlamışdır. Təbii ki, dastanın dilindən gətirilmiş belə nümunələrin sayını artırmaq olar. Və gələcək tədqiqatlarda yəqin ki, belə məqamlara daha çox üstünlük veriləcəkdir.

Beləliklə, buradan belə nəticə çıxır ki, dastan təqribən VII-VIII əsrlərdə formalaşmış başa çatmış da, XI əsrdə yazıya köçürülsə də, ən qədim zamanların məhsuludur. Eyni zamanda dastanın Azərbaycanla daha çox bağlı olduğunu güman etsək, buradan digər belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bu dastan oğuzların, yəni səlcuq oğuzlarının Ön Asiyaya gəlişindən qat-qat əvvəl Azərbaycanda şifahi şəkildə mövcud olmuş və özündə Azərbaycan dilinin elementlərinin qədim layını qoruyub saxlamışdır.

QISALTMALAR:

- DLT - Divanü luğat -it- Türk
KDQ - Kitabi- Dədə Qorqud
DTS - Древнетюркский словарь
ES - Этимологический словарь тюркских языков

ƏDƏBİYYAT

1. Mahmud Kaşğari. Divanü luğat- it-Türk. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əsgər. I cild, Bakı, 2006.
2. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti. Bakı, 1999.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud”un statistik təhlili. Bakı, 1999.
4. Divanü lüğat-it-Türk tercümesi . Çeviren Besim Atalay. I cilt, Ankara, 1985.
5. Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.
6. Этимологический словарь тюркских языков. Москва, 1974.
7. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв. Москва, 1989.

SUMMARY

In article words being is language of "Kitabi Dada Gorgud " eposes are engaged to research with some oghuz words of " Divani lughat-it-turk" of Mahmud Kashghari work. It is mentioned that, From the semantic point of view there is a semantic relation among these words. Though there are some phonetic changes in both works the relationship pf theses words from the point of content proves that the words being in both written monument are the product of the same sphere. But sometimes we meet with such kind of words in "Kitab Dada Gorgud" eposes language which describes not the oghuz sphere but commonturkish period.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются огузские слова в «Диване» Махмуда Кашгари и некоторые слова из « Книги Моего Деда Коркуда». Становится очевидным, что между этими словами есть семантическое общность. И это еще раз доказывает, что обе памятники плоды одного среда. Но иногда на языке «Книге Моего Деда Коркуда» обнаруживается некоторые слова, которые отражают в себе не огузскую среду, а древнетюркский период.

SEYİD ƏZİM ŞİRVANININ ƏSƏRLƏRİNDƏ DİNİ MOTİVLƏR

*Ruslan AĞAYEV**

Azərbaycan mədəniyyəti tarixinə nəzər salsaq görürük ki, XII əsr Azərbaycanın “intibah dövrü” adlandırılır. Bu dövrdə digər sahələrlə yanaşı ədəbiyyat sahəsində də müəyyən nailiyyətlər əldə olunmuşdur. Bu dövrdə yaşayıb yaratmış Nizami Gəncəvi, Xaqani Şirvani, Fələki Şirvani, Əbul Üla Gəncəvi və sairləri Azərbaycan ədəbiyyatına öz töhfələrini vermiş və böyük bir ədəbi məktəbin əsasını qoymuşdurlar. Daha sonralar bu ədəbi məktəbin İmadəddin Nəsimi, Şah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Füzuli, Molla Pənah Vaqif və başqa layiqli davamçıları olmuşdur. XII əsrdə əsası qoyulan bu böyük intibah məktəbi dahi Füzulidən sonra bir də XIX əsrdə özünün "ikinci intibah dövrünü" yaşadı. Bu iki intibah dövrü arasında zaman fərqindən başqa bir də təfəkkür fərqi var idi. Yəni XIX əsrə qədərki şairlər və ədiblər yalnız şərq fəlsəfəsinin və Qurani Kərimin təsiri ilə əsərlər qələmə alırdılar. Lakin XIX əsrdən etibarən Şərq fəlsəfəsinə və Qurani Kərim əxlaqına yeni eyni zamanda yad bir dünya görüşü də əlavə olundu. Bu isə Qərb dünya görüşü idi.

Şərqdə doğulan Şərq fəlsəfəsindən və Qurani Kərimdən qidalanan və Qərb fəlsəfəsinə də bələd olan XIX əsr şairlərindən biri də dahi Füzulinin layiqli davamçısı və XIX əsrin “Füzulisi” hesab olunan Seyid Əzim Şirvanidir¹.

Çoxşaxəli yaradıcılığa malik olan Seyid Əzim Şirvaninin əsərlərinin tədqiqata ehtiyacı vardır. Bu əsasən də onun dini motivli əsərlərində qabarıq şəkildə hiss olunur. Seyid Əzim Şirvani yaradıcılığının öyrənilməmiş səhifələrindən biri də onun İslam dini haqqındakı fikirləridir. Seyid Əzim haqqında tədqiqat aparan alimlərin əksəriyyəti (F.Köçərli istisna olmaqla)

* AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar institunun aspirantı.

¹ Cəfərzadə Əhməd, Qəniyev Seyfəddin. Şamaxı. Bakı, 1994.səh.75

onu “ateizm ruhlu” şair adlandırmışdılar². Feyzulla Qasımzadə onun yaradıcılığındakı bəzi şerləri nümunə göstərərək qeyd etmişdir ki, Seyid Əzim bu şerləri ilə ateizmə çox yaxınlaşmışdır.³ Düzdür onun nümunə kimi göstərdiyi şerlərin zahirinə baxsaq, buradan hər hansısa bir mənanı çıxarmaq mümkündür. Ancaq bu çıxarılan məna Seyid Əzim təfəkkürünün yox, onun yaradıcılığını tədqiq edən şəxsin təfəkkürünün məhsulu olacaqdır. Məsələnin digər maraqlı tərəfi də ondan ibarətdir ki, Seyid Əzim bu cür şerləri qələmə alarkən onu “ateizm ruhlu şair” adlandıran şəxslər kimi düşünmüşdürmü? Və yaxud da Seyid Əzimin ateizm haqqında hər hansısa bir məlumatı varmı? Bunu isbat etmək üçün onun əsərlərindəki dini motivlərə nəzər salmaq lazımdır.

Onun yaradıcılığında mühim yer tutan “Rəbiul ətfal” əsərinə qısa nəzər salsaq görürük ki, Seyid Əzim burada İslam dininin ziddinə heç bir ideya irəli sürməyib. “Rəbiul ətfal” əsərində Seyid Əzimin İslam dini ilə əlaqəli mütərəqqi görüşləri vardır. O, əsərində müraciət obyektı olaraq seçdiyi oğlu Mircəfərə nəsihətlərində onu zinadan, riyakarlıqdan, böhtandan və mey içməkdən uzaq durmağa çağırırdı. Seyid Əzimin böyüklüyü və dahiliyi ondadır ki, o, özü Şiə məzhəbinin Cəfəri qoluna mənsub olarsa da, oğlu Mircəfərə təqib edəcəyi yolda sərbəstlik vermiş ona əqli əldə rəhbər tutmağı məsləhət bilmişdir. Oğluna Cəfəri məzhəbini öyrənməyi məsləhət bilir, amma sonradan təqib edəcəyi yolda onu ağıl ilə baş-başa buraxır və oğluna müraciətlə belə yazırdı:

*...Əql peyğəmbərin qılıb rəhbər,
Öyrən adabi-məzhəbi-Cəfər!
Demirəm mən gedən təriq ilə get,
Əqli tut ol gözəl rəfiq ilə get,
Sənə burhan deyil təriqi pədən,
Gör nə yol getdi zadəyi Azər.*

Seyid Əzim özü şiə olduğu halda əhli sünnəyə isti münasibət göstərmiş, əhli sünnəyə qarşı hər hansı ədavəti və nifrəti olmamışdır. O, şerlərində

² Hüseynov Sadıq. S.Ə.Şirvaninin yaradıcılıq yolu. Bakı, 1977.səh.28

³ Qasımzadə Feyzulla. XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1966.səh.110

xilafət məsələsinə də toxunmuş, burada olan haqlı və haqsız nöqtələri Allahın hökmünə buraxmağı tövsiyyə etmişdir. Oğluna da bu məsələlərdə heç kimə lənət oxumamağı məsləhət bilən şair ona müraciətində belə yazırdı:

*...Mən özüm şüayəm, budur sifətim
Leyk əshabə yox müxalifətim,
Gər Əbubəkrlə Ömər, Osman,
Zülm ediblərsə haqq edər divan,
Onların barəsində etmə güman,
Edər imana sui-zənn ziyan,
Dilüvü saxla lənət etməkdən,
Qeyri şəxsə şəmatət etməkdən...*

Seyid Əzimə görə doğru söyləyən, haqqı sevən, insaf əhli və vicdan sahibi olan kəs yaxşıya yaxşı, yamana yaman deməkdən əsla çəkinməməlidir. Yamana yaxşı deyənlər, ayrını düz görənlər və haqqa batil deyən şəxslər zəlalətdədirlər və ömür boyu bu çirkablıqda qalacaqdırlar. O, oğluna verdiyi nəsihətlərin birində yaxşıya yaxşı, pisə pis demək, iftiradan və böhtandan qaçmaq xüsusunda belə deyirdi:

*Ey oğul xəlqə söyləmə böhtan,
Yaxşıya yaxşı ol yamana yaman,
Əsldə yaxşı olsa bir dana,
Sən “yamandır”- demək deyil zibə,
Sən dedin ki, deyil xəlifə Ömər,
Ömərə bu kəlamidən nə zərər,
Sən dedin ki, deyil imam Əli,
Olmadı zayə ehtirami Əli,
Dedilər Mustafanı sahirdir,
Var cünunu səfihü şairdir,
Tapmadı şəni Mustafa nöqsan,
Yaxşını eyləmək olurmu yaman*

Seyid Əzimin İslama böyük xidmətlərindən biri də, sünni-şiə məsələsində birləşdirici mövqedən çıxış etməsidir. Nəzərə alsaq ki, onun dövründə avam camaat indikindən çox idi, onda görərik ki, Seyid Əzimin o dövrdə bu mövqedən çıxış etməsi nə qədər çətin bir məsələdir. Ancaq o çətinliklərdən qorxmamış, Qurani Kərimin Hucurat surəsindəki “innəməl muminunə ixvətun...”(möminlər qardaşdırlar) ayəsini əldə rəhbər tutmuş və bu yolda cəsarətlə mübarizə aparmışdır. Seyid Əzim hər iki tərəfin əbəs və bihudə yerə bir-birlərinə qərəzli münasibət göstərməsini ürək yangısı ilə qarşılayır, onları birliyə çağırır və onların bu halına acıyaraq belə yazırdı:

*Şiəməz sünniyə edər töhmət,
Sünnimiz şiədən edər qeybət,
Bizi puç etdi şiə sünni sözü,
Əhli islamın oldu kur gözü,*

Seyid Əzim yaradıcılığında hədislərə də müraciət etmişdir. Bu da heç təsadüfi deyildi, çünki dindar bir şəxs olan Seyid Əzim gözəl başa düşürdü ki, tədris vəsaiti olaraq hazırladığı "Rəbiul ətfal" əsəri uşaqlara və gənclərə xitab eləyir. Hər bir uşağın və gəncin tərbiyəsində isə peyğəmbər kəlamının xüsusi yeri vardır. Seyid Əzim də bütün bunları nəzərə almış və uşaqların təlim-tərbiyəsi üçün qələmə aldığı “Rəbiul ətfal” əsərində hədislərə də yer vermişdir. Onun “Rəbiul ətfal” əsərində müraciət etdiyi və nəzmə çəkdiyi hədislər uşaqlar və gənclər üçün çox əhəmiyyətlidir. Çünki bu hədislər sırf elmlə, vətənpərvərliklə, maariflə, qonaqpərvərliklə əlaqəli olan hədislərdir. Bundan başqa, Seyid Əzim hz. Məhəmməd (s.a.s)-in qoca qarı ilə, qonaqla, hz. Əli ilə olan və bizə hədis şəklində çatan zarafatlarını da nəzmə çəkmişdir. Seyid Əzimin qələmə aldığı bir hədisin mənası belədir: Bir gün hz. Məhəmməd (s.a.s) öz səhabələri ilə oturmuşdu və oradakılara buyurdu ki, qocalar cənnətə daxil olmayacaqlar, cənnət əhli ancaq cavanlardan ibarət olacaq. Bunu eşidən “bir qarı övrət” fəryad elədi ki, ey Allahın rəsulu mən sənə iman etmişəm, etiqadımda zərrə qədər də olsa şübhə yoxdur, gecə gündüz ibadət edirəm, belə olan halda mənim günahım nədir? Peyğəmbər (s.a.s) buna güldü və o qarıya belə cavab verdi:

*...Dedi peyğəmbəri-sütudə-şiyəm
Bilmədin ey əcuza eyləmə qəm!
Qocanı döndərib cavan eylər
Sonra həqq daxili cinan eylər*

Bundan başqa o, hz. Əlinin hz. Əbubəkr və hz. Ömərlə olan zarafatını da özünə məxsus şəkildə nəzmə çəkmişdir.

*Bir gün atlandı Heydərü Səfdər
Sağda Siddiq, sol yanında Ömər
Qaməti Mürtəza idi kütah
Çün uzun ol iki vəliyullah
Dedilər xəndəvi zərəfətlə
“Əntə fi beyninə kənuni-lənə
Qalə in ləm əkun fəəntum lə”
Oldular bu cəvabidən xəndan
Dedilər ya Əli deyil böhtan
Çünki Əhmədlə nuri vahidsən
Etdiyin iddiyə şahidsən.*

“Rəbiul ətfal” əsərində bu tip hədislərin və hekayələrin uşaqlara və gənclərə təlim edilməsində böyük xeyir vardır. Çünki o dövrdə dərslik kimi nəzərdə tutulan bu kitabı oxuyan hər bir uşaq bu hədisləri və hekayələri oxumaqla həm tərbiyəyə yiyələnir, həm də müəyyən bir qrammatik materialı mənimsəyirdi.

Seyid Əzim öz dövrünə görə mükəmməl dini təhsil almışdır. Bəzi şəxslər kimi o, müəyyən bir təhsil sisteminin təsiri altında qalmamış⁴, həm şiə məzhəbinə, həm də sünni məzhəbinə aid dini müəssisələrdə təhsil almışdır. Biz bunun təsirini onun əsərlərində görməkdəyik. Belə ki, o, məsələlərə tərəf tutmadan yaxınlaşmış, dində əsası olmayan bəzi mövzulara öz münasibətini sərbəst olaraq bildirmişdir. Yuxarıda da xatırlatdığımız kimi, Seyid Əzim Şiə məzhəbinin cəfəri qoluna mənsub idi. Ancaq o, şiə məzhəbinin bəzi nümayəndələrinin xüsusi əhəmiyyət verdiyi təmtəraqlı "Aşura" mərasimlərinə öz

⁴ Hüseynov Sadıq . Seyid Əzim Şirvani. Bakı, 1987.səh 37

etirazını bildirmiş və insanları dində heç bir əsası olmayan belə mərasimlərdən uzaq durmağa çağırmışdır. Biz bunu onun "Sultanov Hادیə" adlı həcvində açıq aydın görməkdəyik. Seyid Əzim dinlə əlaqəsi olmayan bu mərasimin təmtəraqlı keçirilməsinə qarşı çıxır, bu mərasimi tənqid edərək şerində belə yazırdı:

*Belə fətvanı görək verdi bizə hansı imam?
Ya ki, onlar özüdə etdi bu əmrə iqdam?
Bədənin zəhməti gər şəridə olmazsa həram,
Biz də başlar çapıban cari edək qan əxəvi!
Heç eşitdinmi çapıb başını imami Cəfər?
Ya ki, Musiyyu-Riza, Əskəriyi xəstə cigər,
Bizdən onlar məgər öz cəddini az istərlər
Niyə bəs vermədilər bu işə fərman, əxəvi?*

Daha sonra Seyid Əzim bildirirdi ki, əgər baş çapmaq, qan tökmək lazım olsaydı bunu ilk növbədə "rəisül-füqəra" olan alimlər edərdilər. Yox əgər onlar bunu etmərlərsə demək bu işin heç bir əhəmiyyəti və faydası yoxdur. Seyid Əzimə görə bütün bunlar cahillikdən irəli gəlir və bu çatışmamazlıqları ortadan qaldırmaq üçün ancaq və ancaq avam camaatı dini cəhətdən maarifləndirmək lazımdır.

"Ateizmə yaxınlaşan şair" adlandırılan Seyid Əzim bəzi dini məsələlər vardır ki, burada tam mühafizəkar mövqedən çıxış etmişdir. Biz bunun təzahürlərini onun "Şamaxı babiləri" adlı həcvində görməkdəyik. O, dində dəyişiklik etmək istəyən, İslamın təməl qayda və qanunlarını rədd edən, Qurana və sünnətə qarşı çıxan babiləri tənqid edir və onların bu çürük ideyalarını pisləyərək belə yazırdı:

*Qiblə Həctərxanı etmişdi bu qöv-mə-lun
Tərk edib Məkkəni, mənsux eləyib Minanı*

*Münkir olduz tutalım "möcüzü-şəqqülqəmərə"
Necə danmaq olur bəs möcüzeyi Qurani?*

Babilər belə bir ideya irəli sürüdürlər ki, ölümdən sonra dirilmək ağlasığmaz bir haldır, qəbir həyatı və qəbir əzabı isə ümumiyyətlə mövcud deyildir. Babilərə görə, dünyada olan yaradılanlar arasında Hind fəlsəfəsində olduğu kimi, bir ruh dəyişmə prosesi gedir. Seyid Əzim bir din adamı kimi bunlarla razılaşmır və hər şeyi yoxdan yaratmağa qadir olan Allahın bütün bunları ikinci dəfə də yaratmağa qadir olduğunu bildirərək belə yazırdı:

*Eyləyirsiz nə üçün qəbr əzabın inkar?
Ki, dirilməz bu bədən vəqt ki oldu fani?
Münkiri-qüdrəti-qəyyum olursuz billah
Məgər acizdi verə bir də bu cismə cani?
Gətirən kətmi ədəmdən hamını icaza
Bir də müşküldü məgər həyy edə bu əzani?*

Yeri gəlmişkən, Sovet ədəbiyyatında "ateizmə yaxınlaşan şair" adlandırılan Seyid Əzim bu dünyadan sonra müsəlmanlara xoş həyat və edən axirət həyatına tam varlığı ilə inanmış, bu dünyanın son olmadığını nəzərə çatdırmış, bu dünyanın axirətimiz üçün bir zəmi olduğunu bildirmiş və bu dünyadan köçməyin qəm, kədər olmadığını bildirərək fikirlərini nəzmlə belə ifadə etmişdir:

*Dünyaya gələn getmək üçündür, bu nə qəmdir.
Bir fikr elə bu xilqəti-ələm nə üçündür?*

Seyid Əzim yaradıcılığında ən ziddiyətli və ən çətin başa düşülən bəhlərdən biri də onun qəzəlləridir. Çünki bu qəzəllərin əksəriyyəti sufi təliminin, vəhdəti vucud fəlsəfəsinin təsiri altında yazılmışdır. Məlum olduğu kimi, sufi təliminin təsiri altında şer qələmə alan şairlər öz şerlərində mey, meyخانə, zahid, saqi, badə və s. kimi terminlərdən istifadə etmişlər. Bu terminlərdən ibarət olan və əsl mətləbin də gizli qaldığı qəzəlləri başa düşmək və şərh etmək olduqca çətin və mürəkkəb bir işdir. Bunları təhlil etmək üçün ilk növbədə ərəb və fars dillərini, islam fəlsəfəsini və təsəvvüfünü mükəmməl bilmək lazımdır. Çox təəssüf ki, Sovet İttifaqı vaxtında nəinki Seyid Əzimi, hətta Nəsimini və Füzulini də tədqiq edən alimlər bu meyarları nəzərə almamışlar. Bu meyarların nəzərə alınmaması

isə onların ateistliklə ittiham olunmasına gətirib çıxarmışdır. Düzdür o dövrdə yuxarıda qeyd etdiyimiz məsələlərdən agah olan alimlər də olmuşdur. Ancaq onlar da zamanın tələbinə görə bu qəzəllərin zahirində olan mənanı əsas götürmüşlər və bu qəzəllərin əsas mənasına göz yummuşdurlar. Bunu isə zamanın tələbindən irəli gələn bir məsələ kimi qiymətləndirmək lazımdır.

Onun qəzəllərində belə bir təzadə rast gəlirik: Meyxanə və məscid. İlk növbədə oxucuya elə gəlir ki, Seyid Əzim meyxanəni məscidə qarşı qoyur, onu məsciddən üstün tutur və insanları şərab içməyə, meyxanə küncündə yatıb qalmağa çağırır. Amma biz onun şerlərini diqqətlə nəzərdən keçirsək görürük ki, bu heç də belə deyil. Bu məsələdə Seyid Əzim meyxanəni məscidə qarşı qoymaqla onu heç də təbliğ etmək istəməmişdir. Onun qəzəllərindəki “məscid” məfhumunu hər cür insanın ibadət etdiyi yer kimi, “meyxanə” məfhumunu isə hal əhli olan insanların könüllərini Allah (c.c) eşqi ilə doldurduqları bir yer kimi qiymətləndirmək lazımdır⁵. O, meyxanə, məscid və başqa təzadları yaratdıqdan sonra qəzəllərindəki bu gizli rəmzlərin hansı mənaya gəldiyinə işarə edərək və bunları dərk etməyin xüsusi əhəmiyyətinin olduğunu vurğulayaraq belə yazırdı:

*Rümuzi şerimin dərk etməmiş mənasını Seyyid
Gedib meyxanələrdə laübalı meyküsar olma*

Seyid Əzimin ilk baxışda badəpərəstliyi təbliğ edən şerlərinə də rast gəlmək mümkündür. Sanki o, burada badəpərəstliyi təbliğ edir və insanlara şərabın verdiyi xeyirlərdən söhbət açır. Ancaq biz bunun belə olmadığını onun şerlərinin işığında görməkdəyik. Misal üçün onun aşağıdakı şerinə nəzər salaq.

*Vaiz demə ki əldən alır əqli piyalə
Badə gətirər mərdümi hüşyarı kəmalə
Sən özgə günah eyləmə iç badeyi gülfam
Ondan nə günah olsa mənə eylə həvalə.*

⁵ Cebecioğlu Ethem. Tasavvuf terminləri və deyimləri sözlüğü. “Anka” yayınları, Ankara, 2004. səh. 45

Şərin zahiri mənasına görə hökm versək, Seyid Əzim burada əsas mənanı üçüncü misrada verir ki, burada da bədənin içilməsinə şərt qoyur və ondan sonra onu içən şəxsin günahlarını öz üzərinə götürür. Ancaq onun qoyduğu şərt çox ağır və məsuliyyətli bir şərtədir. “Özgə günah” deyəndə Seyid Əzim oğurluq, iftira, yalan, qeybət, zina, qul haqqı və sair kimi günahları nəzərdə tuturdu ki, bunları da etmədən ancaq şərab içərək günah əyləyən insan tapmaq çox çətindir. Şair burada meyi ön plana çəkməklə meydən də böyük günahların olmasını nəzərə çatdırır. Onu da nəzərdən qaçırmamaq lazımdır ki, əgər sərxoşluq şəxsi problemdirsə və ondan cəmiyyətin tək-tək fərdləri əziyyət çəkirsə, yuxarıda sadaladığımız oğurluq, iftira, qeybət, yalan, zina və sair kimi “özgə günahlar” cəmiyyət üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən problemdir və bundan bütün cəmiyyət əziyyət çəkir. Bundan başqa, Seyid Əzim sırf şərabı tənqid edən xüsusi bir şərsə də qəlmə almışdır. “Şərab haqqında” adlı bu şerində o, şərabın cəmiyyətə verdiyi ziyanlardan bəhs edir, şərabı ağılı örtən bir “hicab” adlandırır⁶ və şərabın ilahi hökmlə qadağan olunduğunu bildirərək belə yazırdı:

*İçmə şərabı-nabı ki, ümmül fəsaddır,
Hər fitnədən şərab fəsadı ziyaddır,
İçmə onu ki, içmədi peyğəmbəri xuda,
İçmə onu ki, içmədi sultani övliya.*

Biz bu mülahizələrlə Seyid Əzimi tamamilə pak və təmiz bir nöqtəyə çıxarmaq fikrində deyilik. Bizim məqsədimiz Seyid Əzim yaradıcılığının tək bir yöndən deyil, müxtəlif yönərdən ələ alınmasının vacibliyini göstərməkdir. Bu zaman biz obyektivliyə nə qədər əhəmiyyət versək, Seyid Əzim yaradıcılığına da bir o qədər mükəmməl yiyələnmiş olarıq.

Seyid Əzim Şirvani yaradıcılığını düzgün tədqiq etmək, gələcək nəsillə olduğu kimi çatdırmaq (sovetlər dönəmindəki kimi yox) çox çətin və zəhmət tələb edən bir işdir. Bu isə iki səbəbdən irəli gəlir. Bunlardan birincisi, onun əsərlərindəki ziddiyyətli məqamlar, ikincisi isə əsərlərinin həcmə böyük olmasıdır. Firudin bəy Köçərlinin təbiri ilə desək “Azərbaycan şairlərindən heç biri onun qədər əsər qəlmə almayıbdır. Buna görə də, onu rusların

⁶ Hüseynov Sadıq. Seyid Əzim Şirvani. Bakı, 1987. səh 6

Puşkininə, ingilislərin Bayronuna və polyakların Miskeviçinə bərabər tutmaq lazımdır⁷.” O, öz ədəbi irsi ilə sağlığında bu dünyaya səs salıb axirət dünyasına da üz ağılığı ilə gedən dahilərimizdəndir.

*Mövti cismani ilə sanma mənim ölməyimi
Seyyida, ölmərəm aləmdə səsım var mənim*

⁷ Kəçərli Firudin. Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1981, səh. 97.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Cebecioğlu Ethem. Tasavvuf terminləri və deyimləri sözlüğü. “Anka” yayınları, Ankara, 2004

Cəfərzadə Əhməd, Qəniyev Seyfəddin. Şamaxı. Bakı, 1994

Hüseynov Sadiq, Seyid Əzim Şirvani. Bakı, 1987

Hüseynov Sadiq. S.Ə. Şirvaninin yaradıcılıq yolu. Bakı, 1977

Köçərli Firudin. Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, 1981

Qasımzadə Feyzulla, XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1966.

Qurani Kərim, (Azərbaycan dilində tərcümə, tərcüməçilər: Bünyadov, Z.M, Məmmədəliyev, V.M) Qismət. Bakı, 2004

Şirvani Seyid Əzim, Əsərləri. 3 cildə. Bakı, 1974

РЕЗЮМЕ

Сейид Азим Ширвани, является одним из выдающихся Азербайджанских поэтов, который жил и творил в XIX-ом веке. Многие его произведения имеют религиозное содержание. Именно эти произведения С. А. Ширвани нуждаются в серьезном научном исследовании. В этой статье читатель сможет найти информацию о религиозных произведениях С. А. Ширвани, который несмотря на то что был настоящим мусульманским поэтом, в советское время пропагандировался как поэт – атеист.

RESUME

Seyid Azim Shirvani was one of the Azerbaijan poets who lived in XIX century and left a rich literary heritage after him. His Works ore enriched with religious motives. Having various creations the religious motivies in S.A. Shirvari's Works ought to be especially investigated. In his article, characterising as the atheist poet in Soviet literature, the religious motivated Works by S.A. Shirvani, were slightly lighed up. It is also considered that he was a true mosleum and the didn't have any attention with atheism.

DİNİ EPİSTEMOLOGİYA

Nəbi MEHDİYEV

1. MÜQƏDDİMƏ: DİNİ EPİSTEMOLOGİYANIN MAHİYYƏTİ

Yahudilik, Xristianlıq və İslam kimi dinlər, hər şeyi yaradan mükəmməl bir varlıq (Tanrı) iddiasında olublar. Bu təkcə bir iddia deyil, eyni zamanda bütün inancların yenə eyni iddia üzərinə inşa edildiyi bir təməldir. Tanrı inancının epistemik dəyəri, inanandan başqa qarşısındakını hərəkətə keçirmiş və bu hərəkət dini ifadəsini “inancsızlıqda” tapmışdır. İnancsızların fərqli inanışları ya da birbaşa Tanrının varlığının isbat edilməsinin lazımlığını iddia etdiklərinə görə teist dinlər Tanrının varlığını isbat etməyə çalışıblar. İsbat mövzusunda ateistik münaqişələrin tarixi gedişi və bugünkü nəticələri son dövrlərdə müxtəlif cəhətləri ilə incələnərək ortaya qoyulub.¹ Lakin bizi burada maraqlandıran ateistik meydan oxuma və bununla əlaqəli teist cavabların tarixi gedişi və şəkillənməsindən başqa müasir din fəlsəfəsi disiplini çərçivəsində epistemoloji yöndən Tanrının varlığını isbatlama cəhdləri və metodlarıdır.

Son bir necə on il içərisində inkişaf edən və din fəlsəfəsi münaqişələrində mühüm bir yer tutan *dini epistemologiya*nın mövzusu, əsasən Tanrı inancı

¹ Qədim dövrdən bugünə qədər inancsızlığın müxtəlif şəkilləri haqqında birbaşa filosofların mətnlərini əsas alaraq geniş bir tarixi priskektiv təqdim edən tədqiqat üçün bxn: J. C. A. Gaskin, *Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre*, (New York, Macmillan Publishing Company, 1989) yenə eyni tərzdə hazırlanan və xüsusilə Tərəqqi dövrü filosofları mərkəzə alınaraq müasir ateizmin təməllərini yaratmağı hədəfləyən əhatəli bir əsər üçün bxn: Michael J. Buckley, *At the Origins of modern Atheism*, (New Haven: Yale University Press, 1987) müasir ateizmin epistemoloji, teoloji, əxlaqi və s. sahələrini mövzu olaraq ələ alan əsərlər üçün bxn.: Peter A. Angeles, *Critiques of God: Making the Case against Belief in God* (New York: Prometheus book, 1997) və Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990).

olmaqla dini inancların rasionallıq olub-olmadığı sualıdır.² Bu müstəvidə rasionallığın imkanları xaricində Tanrının var olub olmadığı epistemik bir mənə ifadə etməz; başqa bir sözlə Tanrının varlığı epistemik iddialarımızla mütənasibdir. Digər tərəfdən, din fəlsəfəsindəki epistemoloji yanaşmalar epistemologiyadakı münaqişələrdən qaynaqlansa da elmin ifadəsi (tərif), doğruluq və əsaslandırma kimi spesifik mövzulara girməməsi ilə birgə Plantinganın ifadə etdiyi kimi, epistemik ön qəbullardan hərəkətlə dini inanclarla bağlı biliyin mümkün olub olmadığı kimi mühüm bir sual üzərinə yönəlir.³ Bundan hərəkətlə dini epistemologiyanın „din fəlsəfəsinin əsas mövzularının epistemik bir dəyərləndirilməsini təqdim edən epistemologiyanın deyil, din fəlsəfəsinin bir alt başlığı olduğunu deyər bilərik. Ümumi olaraq dini epistemologiya „birbaşa dini inancların rasionallıq olduğunu göstərilməsindən əlavə bu inancın rasionallıq olaraq müzakirə edilə biləcəyi bir sahədir.⁴

2. ƏSAS EPISTEMOLOJİK MÖVQELƏR

Dini Epistemologiya içərisində, dini inancların rasionallığını müzakirə edən bir çox epistemoloji yanaşma mövcuddur. R.D.Geivett və B.Sweetman, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Dini epistemologiya haqqında müasir görüşlər) adlı əsərində altı təməl epistemoloji yanaşmadan söz edilir. (1) Ateizm, (2) Wittgensteinçi Fideizm, (3) Reformçu Epistemologiya, (4) Təbii Teologiya, (5) Dini

² Douglas Geivett, Brendan Sweetman, “Introduction”, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, (New York: Oxford University Press, 1992), s. 3. Din fəlsəfəsi, dini inanclar arasındakı uyğunluq və ya müəyyən bir dinin digər din ya da dünya görüşləri ilə təsirlənməsi kimi öz xüsusi problemləri ilə birgə metafizik, epistemologiya və əxlaq kimi fərqli disiplinlərdən də istifadə edir. Buna görə dini biliklərin qaynağı və ya əsaslandırılması ilə əlaqəli problemlər, epistemoloji münaqişələrdən bəsləndiyi üçün D. Geivett və B. Sweetman tərəfindən “dini epistemologiya” ya da M. Peterson və dostlarının ifadəsiylə “dini inancların epistemologiyası” olaraq adlandırılır. (bxn.: Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *An Introduction to the Philosophy of Religion: Reason and Religious Belief*, (New York: Oxford University Press, 1991), s. 7-8).

³ Alvin Plantinga, “Religion and Epistemology”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London and New York: Routledge, 1998), s.209.

⁴ M.W.F. Stone , “Philosophy of Religion”, *Philosophy 2 :Further Through the Subject*, ed. A. C. Grayling, (Oxford: Oxford University Press, 1998). s.331.

inancılara ehtiyatlı yanaşma və (6) Dini təcrübə.⁵ Burada ilk əvvəl ateizmin ələ alınması diqqətə layiqdir: belə ki, dini epistemologiyanın təkcə dini inancların rasionallığının müzakirə olunduğu bir sahə kimi göstərilməsində epistemolojiq yanaşmaların ateizm və teizm kimi bir-birindən fərqli münasibətlər olaraq dəyərləndirilməsi mövcud deyil. Bu məsələ, eyni zamanda dini epistemologiyayı fəlsəfi teologiyadan fərqləndirən ən əsas xüsusiyyətdir.⁶ Geivett və Sweetman, bir-birinə zid münasibətlər olaraq varlığını davam etdirən bu iki təməl baxış tərzindən yola çıxaraq, ilk əvvəl ateizmi, daha sonar da bu epistemolojiq yanaşmaya bir cavab mahiyəti daşıyacaq şəkildə digər teistik yanaşmaları mütləq edirlər. Dini epistemologiyanın sistemliliyi yönündən görüşlərini diqqətə aldığımız digər yazıçı M.W. F.Stone, "Philosophy of Religion" (Din Fəlsəfəsi) adlı yazısının dini epistemologiya hissəsində Geivett və Sweetmanın istifadə etdiyi sinifləndirməyə yaxın bir yol tutması ilə birgə ateizmi, ayrı bir başlıq olaraq deyil, teistik yanaşmaların bir qarşı arqumentı olaraq mütləq edilir.⁷ Bu yazıçıların istifadə etdikləri sinifləndirmə, xüsusilə A.Plantinganın məşhur "Reason and Belief in God" (Ağıl və Tanrı inancı) adlı yazısında dəlilçi meydan oxumanı mərkəzə alaraq buna qarşı ola biləcək teistik cavabları ələ aldıqdan sonar daha da yayılmışdır.⁸ Dini epistemologiyanın son dövrdə yaranan bu təməl çizgisindən yola çıxaraq, biz də burada dini epistemologiya modelini ateistik meydan oxuma və bu meydan oxumaya qarşı verilən teistik cavablar şəklində sistemləşdirməyə çalışacağıq. Lakin Geivett və

⁵ Douglas Geivett, Brendan Sweetman (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 1992).

⁶ Douglas Geivett ,Brendan Sweetman , "Introduction ",*Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*,s. 5.

⁷ M. W.F. Stone , "Philosophy of Religion", *Philosophy 2: Further Through the Subject*, s. 331.

⁸ Alvin Plantinga , "Reason and Belief in God ", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* ,s. 16-93 . Ateistik və ya dəlilçi meydan oxumanı əsas alaraq əlaqəli teistik iddiaların bu meydan oxumaya bir cavab şəklində dəyərləndirən din fəlsəfəsi sahəsindəki nümunə mətnlər üçün bxn.: William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1988) Ronald H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, (Grand Rapids: Zondervan, 1988) və Kelly James Clark ,*Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing company,2001).

Sweetmanin modelindən fərqli olaraq teistik cavabları üç hissədə ələ alacayıq (1) Təbii Teologiya (2) Fideizm (3) Reformçu Epistemologiya.

2.1. Ateistik Meydan Oxuma

Bir yaşam və ya düşüncə tərzii olaraq ateizmin bir çox ictimai və fərdi səbəblərindən və buna bağlı olaraq müxtəlif şəkillərindən bəhs edilə bilər; lakin epistemoloji dəyərləndirməyə bağlı olaraq ateizmin daha çox müxalif və ya meydan oxuyucu təbiəti önə çıxır. Bu cəhətdən ateizmin dini inanclara qarşı bir meydan oxuma olduğunu deyə bilərik. Dəlilçi bir üsuldən istifadə etdiyi üçün bu yanaşma bəzən ateistik dəlilçilik və ya müntəzəm dəlilçi meydan oxuma olaraq da adlandırılır.⁹

Din fəlsəfəsi ətrafında ateistik meydan oxumanı hərəkətə keçirən mühüm hadisələrdən biri, William K.Cliffordun (1845-1879) "The Ethics of Belief" (İnanma əxlaqı) adlı yazısı olmuşdur. Bu yazısında bir dəlilə əsaslanmadan hər hansı bir şeyə inanmanın əxlaq problemi olduğunu iddia edən Clifforda görə, bütün cavabdehliklərimiz bir bütünlük ərz edir, qanunun hamısını qəbul edən kəs bir yerdə səhv etdiyi zaman bütünlüklə günahkar vəziyyətə düşər. Qısaca, hər nə zaman və harada olursa olsun bir kəsin məhdud dəlilə əsaslanaraq hər hansı bir şeyə inanması səhvdir.¹⁰

Bu iddianın diqqət çəkən yanı, mənfəətsəl olmayan inancları təcrid etməsi və ya məhdud dəlillərə dayanan inancları əsaslandırılı bilməyən deyil, səhv inanclar olaraq adlandırmasıdır; çünki əks halda mənfəətsəl

⁹ Yeri gəlmişkən, Ronald H.Nash, ateistik meydan oxumanı "dəlilçi meydan oxuma" olaraq adlandırılır. (bxn: *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, s.69); dəlilçiliyin sadəcə ateizmə aid bir yanaşma olmadığından və meydan oxumanın keyfiyyətindən başqa işlətdiyi usual işarət etdiyi üçün bu tərif əksik qalır.Beləki, dəlilçilik bir-birindən çox uzaq nəticələr dilə gətirən fərqli mövqelərin üzərindəitifaq etdiyi bir üsuldur. Konyndykın "Oxford dəlilçiləri" olaraq adlandırdığı fəlsəfəçilərdən bəziləri teizmin kifayət qədər dəlillərlə dəstəklənmədiyini bəziləri teizmin rəasional olaraq isbatlana biləcəyini ,bəziləri də teizm və ya ateizmin lehində uyğun bir gərəkcə olmadığını söyləmişlər. (bxn:Kenneth Konyndyk,"Evidentialist Agnosticism", *Religious Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)cild27, say 3, s. 319.)Bu halda daha əhatili olduğu keyfiyyəti önə çıxdığı üçün bundan sonar bu yanaşmaları "ateistik meydan oxuma"olaraq adlandıracağıq.

¹⁰ William K.Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrodes, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,1970), s.159.

inancaların məhdud dəlillərə dayanaraq əsaslandırılı bilməyəcəyi hərəkət tərəfindən qəbul edilən bir məsələdir. Cliffordun bu iddiasını dini inanlara tətbiq etdiyimizdə,¹¹ eyni zamanda ateistik meydan oxumanı tərif etmiş olarıq: "Dini bir inanc, təkcə inananın o inanc üçün kifayət edəcək bir dəlil, argument və ya səbəb təqdim etdiyi təqdirdə rəşional bir inanc ola bilər."¹² Lakin ateistik meydan oxuma dəlilçiliyin digər növlərindən daha çox qarışıqdır. Ateistlər tərəfindən Tanrının varlığının isbatı mövzusunda, isbat məsuliyyətinin teizmə aid olduğunu, teistik dəlillərin məhdud qaldığı və bu vəziyyətdə məcburi olaraq ateizmin keçərli olduğu və hətta Tanrının var olmadığını isbatlayacaq bir çox dəlillərin olduğu şəklində iddialar ortaya atılıb. Ateistik meydan oxumanın bu qarışıq tərkibini başa düşməkdə pozitiv ateizm və neqativ ateizm fərqləndirilməsinin mühüm bir yeri var.¹³ Neqativ ateizm, özü hec bir müsbət iddiada olmadan isbat etmə cavabdehliyinin teizmə aid olduğunu söyləyir. Pozitiv ateizm isə teizmin var olduğunu iddia etdiyi Tanrının var olmadığını isbatlamağa çalışır. Ateizmin bu iki şəklini birləşdirən və neqativ ateizmdən pozitiv ateizmə keçışı təmin edən mühüm bir məsələ isə hər ikisinin də Tanrı inancına aid təqdim olunmuş teistik argumentlərin keçərsiz olduğunu iddia etmələri və bəzən bu argumentləri yox etmə sahəsində göstərdikləri cəhdlərdir.

2.2 Təbii Teologiya

Təbii teologiya, ümumi mənasıyla rəşional izahlarla aləmdən Tanrıya və ya Tanrının təsirlərindən Tanrıya getməyi, xüsusi mənasıyla isə müəyyən bir

¹¹ Cliffordun özü inanma əxlaqı məqələsini(tezi) dini inanlara tətbiq etməmişdir. Peter Van Inwagenə görə çoxu din fəlsəfəçiləri tərəfindən bu məqalənin sadəcə dini inanlara tətbiq etmə cəhdləri səhvdir.Yeri gəlmişkən,Marksizm vəya Freudianizm kimi daha çox əsaslandırmağa möhtac doktrinlər üçün eyni təqidlər edilmir.(bxn:Peter var Inwagen ,”Clifford”sPrinciple “Faith and Reason,ed. Paul Helm,(Oxford:Oxford University Press,1999).s.370-372).Lakin ,Cliffordun dini inanlara işarət etməməsi “inanma əxlaqı “tezinin dini inanlara tətbiq olunmayacağı mənasına gəlməz,bi tezin “din fəlsəfəsi başlığı altında işıqlandırılmasının təməl səbəblərindən biri də “hər hansı bir şeyə inanma “ ibarəsinin dini inanlar daxil bütün inanclarımızı əhatə etməsidir.

¹² Kelly James Clark, Return to Reason, s.3

¹³ Pozitiv/neqativ ateizm ayrımı mövzusunda təfərrüatlı məlumat üçün bxn: Michael Martin Atheism: A Philosophical Jistification, (Philadelphia: Temple University press, 1990).

cəmiyyətin inancının bir təzahürü olan vəhy və ya hər hansı bir avtoritetə əl atmadan təbii yollardan Tanrının biliyinə (elminə) çatmağı ifadə edir.¹⁴ Təbii teologiyayı müdafiə edənlər, bir mənada “isbat iddiaçıya aiddir” qaydasına görə iddiaçı olduqları üçün Tanrının varlığının rəasional olaraq əsaslandırılma biləcəyini iddia ediblər.¹⁵ Epistemoloji bir ifadə ilə desək, təbii teologiya cəhətindən Tanrı inancı özlüyündən açıq (self-evident) bir inanc və bu səbəblə təməl bir inanc deyil. Özlüyündən açıq olmayan bir inancın biliyə çevrilməsi üçün hər hansı bir əsasla dayanması məcburiyyətini nəzərə alsaq, tanrı inancının da əsaslandırılması lazım olduğu nəticəsinə çatmağımız çətin olmayacaq. Bu səbəblə, təbii teologiya tərəfdarlarının Tanrı inancının epistemik statusunu müəyyən etməkdə davamlı bir dəlil axdarışı içində olduqları bir ideal olaraq qəbul edilir.¹⁶

Fəlsəfə tarixində klassik mənada “təbii teologiya” tərifi ilə birgə “fəlsəfi teologiya”¹⁷ olaraq adlandırılan və Tərəqqi dövrünə qədər təsirli olan bu yanaşma D. Hume və I. Kantın tənqidləri nəticəsində mühüm ölçüdə güc itirib. Dinə yönəldilən tərəqqiçi tənqidlərin təbii nəticəsi olaraq XIX yüzilliyin ikinci yarısı və XX yüzilliyin ilk yarısında təsirli olan şübhəçi və

¹⁴ Eugene Thomas Long , “Introduction: Prospects for Natural Theology”, *Prospects for Natural Theology*, ed. Eugene Thomas Long, (Washington D. C.:The Catholic University of America Press,1992), s. 2.

¹⁵ Təbii teologiyanın təqdim etdiyi bu dəlilçi mövqenin kökləri,əsaslandırma teoriaları arasında mühüm bir yer tutan klassik təməlcilikdə yer alır. (bxn.: Ronald H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, s.93-94)

“Reformçu Epistemologiya” bəhsində xüsusilə A. Plantinga və W P. Alstonun tənqidlərindən hərəkətlə klassik təməlciliklə əlaqəli münaqişələr üzərində təfərrüatlı bir şəkildə duracağımız üçün burada sadəcə bu məsələni bildirməklə kifayətlənirik.

¹⁶ M.W.F. Stone , “Philosophy of Religion”, *Philosophy 2: further Through the Subject*, s.332.

¹⁷ Fəlsəfi teologiya və ya fəlsəfi teizm ,bəzən din fəlsəfəsinin alt bölməsi olan təbii teologiya mənasında mütləq edilsə də (bxn.: D. Z. Phillips, Timothy Tessin (ed.) *Philosophy of Religion in the 21st Century* (Hampshire, Palgrave, 2001) ibarətin linqvistik izahları və Tanrının varlığı ,sifətləri yaradılış,müəyyən teologilərin xüsusi mövzuları kimi münaqişələrə baxdıqda ,bu sahəni din fəlsəfəsindən başqa teologiyanın alt sahəsi olaraq görmək lazım olduğunu söyləyə bilərik.bu sahədə fəlsəfi teologiya ilə əlaqəli giriş mahiyyəti daşıyan bir tədqiqat üçün bxn.:Thomas V.Morris,Our Idea of god :*An Introduction to Philosophical Theology*, (Vancouver: Regent College Publishing, 2002).

pozitiv qənaətlər, dini inancların rasionallıq ola biləcəyi düşüncəsinin tamamilə əhəmiyyətini itirməsinə yol açıb. Ateistik meydan oxumanın belə bir zəmində ortaya çıxdığını və elmi sahədəki yüksək inkişafdan güc alaraq sadəcə Tanrının varlığının klassik deduktiv arqumentlərin zəif olduğunu iddia etməklə qalmayıb eyni zamanda Onun var olmadığını da isbatlamağa çalışdıqlarını daha əvvəlki hissədə mütləq etməyə çalışdıq. Lakin 1960-ıncı ildən etibarən elmiliyin özünün müzakirəyə başlanmasına paralel olaraq artıq pozitivist axımların rəğbət görməməsilə dini düşüncənin qarşısındakı maneələrin qalxdığı və hətta fəlsəfi teoloji münaqişələrində bir canlanmanın yaşandığı görülür.¹⁸ Bu zaman içində elm qarşısında dinin də yumşalması və ya dini inancların da elmiləşməyə başlaması James Ross tərəfindən fəlsəfi teologiyayın geri dönüşü olaraq keyfiyyətləndirilir.¹⁹

Fəlsəfi teologiya və ya təbii teologiyayın geri dönməsi, bir tərəfdən Tanrı inancının rasionallığını təmin edən bir çox keçərli arqumentin olduğu, digər tərəfdən isə pozitiv ateizmin, Tanrının varlığının əleyhinə irəli sürdüyü pislik problemi arqumqının keçərsiz olduğu şəklindəki epistemoloji iddiaları özü ilə gətirmişdir. Təbii teologiya müdafiəçiləri arasında Richard Sinburne, William Lane Craig, Dallas Willard, Robert M. Adams kimi adlar göstərilir.²⁰ Bu və burada adı keçməyən filosofları birləşdirən xüsusiyyət teistik arqumentin tərəqqi ilə birlikdə sona çatdığı şəklindəki iddianı rədd etmələrindən başqa Tanrının varlığının klassik arqumentlərini yenidən şəkilləndirmiş və yeni istidlali arqumentlər inkişaf etdirmiş və ya bu arqumentlərin cəminin bizi müəyyən bir nəticəyə götürəcəyini söyləmiş olmalarıdır.²¹

¹⁸ William J. Wainwright, "Philosophical Theology at the End of the Century", *Philosophy of Religion in the 21st Century*, s.21. Bu yazısında Wainwright, eyni zamanda Basil Mitchell və John Hickin başda Antony Flew olmaqla dini inancların mənasızlığını iddia edən filosoflara yönəldikləri teistik cavablar və hətta, Hume və Kantın tənqidin ciddi incələmələrə qarşı çıxma bilməyəcəyinin yeni bir olmasına baxmayaraq səbəb olduğunu irəli sürmüş və bunu Swinburne misalında əsaslandırmağa çalışmışdır.

¹⁹ James Ross, "Reason and Reliance: Adjusted Prospects for Natural Theology" *Prospects for Natural Theology*, s.58.

²⁰ R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, "Introduction", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 11

²¹ Bəzən fərqli epistemoloji mövqelərə sahib olmalarına baxmayaraq təbii teologiyaya əlavələr edən filosoflara rast gəlmək də mümkündür. Bu filosoflar arasında xüsusilə Norman Malcolm və Alvin Plantinganı zikr etmək lazımdır.

2.3. Fideizm

İsbat məsuliyyətinin teizmə aid olduğu şəkildəki ateistik meydan oxumağa teistik cavablardan digəri olaraq fideizm göstərilir. Fideizm, dini inancların mühakimə və dəlildən başqa son olaraq imana dayandığını iddia edən epistemoloji bir müvqədir.²² Müəyyən bir tarixi dövrü əhatə edən fideizm, xüsusilə müasir din fəlsəfəsi sərhədləri içində mühüm irəliləyiş göstərmiş və ateistik meydan oxumağa qarşı çıxma biləcək epistemoloji bir münasibətə çevrilib.

Tarixi olaraq, teoloji zəmində imanı vurğulayan daha doğrusu imanı haqlı çıxarmaq üçün ağıl əks etdirən deyimlərə, dini adətlərə, xüsusilə də Xristianlıqla rastlaşmaq mümkündür; fideizm münasibətlərindən bəhs etdikdə tez-tez işarət olunan erkən dövr kilsə xadimlərindən Tertullianın (155-230) “ağlasıgmaz olduğu üçün inanıram” şəkildəki fəlsəfi formulu ilə bilinən “Afina ilə Qüdsün, kilsə ilə Akademianın, Xristian ilə inancsızın heç bir zaman uyğunlaşa bilməyəcəyi”²³ görüşü ilə məşhur “Athens and Jerusalem”(Afina və Qüds) adlı əsərin yazıçısı Rus-Yahudi ilahiyatçı Leon Şestovun (1866-1938) Parmenidesdən Husserlə qədər uzanan ağılçı adəti rədd etməsi və “rasional biliyin, əsl olan subyektiv, qavranmaz və mistik həqiqəti ehmal etdiyi” şəkildəki iddiası²⁴ bunun ən diqqət çəkən iki nümunəsidir. Xüsusilə Şestovla birlikdə “Afina-Qüds” misalı, Xristian fəlsəfi-dini düşüncəsində tez-tez işlədilməyə başlanıb.²⁵ Bir fideist olması hesabı ilə Şestovun Afina və Qüdsdən

“Wittgensteinci fideizmi mənimsəyən Malcolmun ontoloji arqumentinin yenidən şəkilləndirilməsindəki rolu və “Reformçu epistemologiya” axımının başını çəkən Plantinganın ontoloji arqumenta maraq göstərməsi ilə yanaşı xüsusilə Mackie tərəfindən irəli sürülən “pislik problemi” arqumentini yox etməyə yönələn cəhdləri təbii teologiyaya bir əlavə olaraq dəyərləndirilə bilər.

²² Richard H. Popkin, “Fideism”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, cild 3, s. 201.

²³ Tertullian, “Revelation before Human Reason”, *Faith and Reason*, ed. Paul Helm, s.62.

²⁴ George L. Kline, “Shestov, Leon”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, cild 7, s. 432.

²⁵ Yeri gəlmişkən, George I. Mavrodesə görə Afina ilə Qüds arasında iqtisadi, mədəni, dini, askeri və bir çox əlaqələrdən bəhs edə bilərik; lakin əsas olan bu nümunənin “Teistik inanclar (xüsusilə də Xristianlığın inancları) nə qədər rasionaldır? sualı şəkildəki məcazi mənadir. Afina ilə Qüdsün bu qədər “ziyarət” edilməsinin səbəbi bu sualdır. (bxn.: George I. Mavrodes, “Jerusalem and

məqsədi əslində ağıl və ya imandır. Bir insanın ağıl və ya vəhy, fəlsəfə və ya din arasında seçməsi, Şestova görə çətindir, çünki fəlsəfənin tanrısı, İbrahim peyğəmbərin Tanrısından çox fərqlidir. Biri sadəcə ağılın sərhədləri içərisində zehni bir məşğələ olanda, o biri insanın yaşamasına təsir edən, onun əxlaqını əmələ gətirən bir faktordu.²⁶ Şestov din ilə fəlsəfəni bir-birindən tamamilən ayırmaqda və aralarında ən kiçik bir əlaqəni belə qəbul etmir. O, buna görə ya din, ya da fəlsəfə şəklində dəqiq bir seçimi çətinlik kimi görür.²⁷

Şestovun bu görüşü tam mənası ilə fideizmin mahiyyətini əks etdirməkdədir. Ancaq dini inancların rəşional olmadığı iddiasının fəlsəfi zəmində mübahisəsi və dəlilci üsulun böyük ölçüdə tərək edilməsi Blaise Pascal (1623-1662) və Sören Kierkegaard ilə (1813-1855) başlamış, ateistik meydan oxumağa bir növ cavab keyfiyyətini daşıyacaq şəklinə bürünməsi isə iyirminci yüzilliyin ən böyük filosoflarından biri olan Ludwig Wittgensteinin (1889-1951) görüşlərinin yayılmasından sonra din fəlsəfəsində inkişaf etdirilən və təməl epistemologiya yanaşmalar arasında yer alan “Wittgensteinci fideizm” adlı axımın ortaya çıxması ilə mümkün olmuşdur.²⁸ Fideizmin “Wittgensteinci” versiyasını təmsil edən N.Malcom və D.Z. Phillips kimi filosoflar inananla inanmayan arasındakı rəşional bir qarşılaşmanı imkansız edən köklü fərqliliklərə görə dini inanclarla əlaqəli bütün fəlsəfi cəhdləri rədd edir. Yəni Wittgensteinci fideizm, isbat cavabdehliyini inananlara aid olduğunu qəbul etməməkdə və isbat cavabdehliyinə lazım olmadığını müdafiə edərək tək əsaslandırma tərzinin Wittgensteinin inancımızın *təməlsizliyini* (groundless) idrak etməmiş diqqət

athens revisited”, *Faith and rationality: reason and belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterston, s. 192.

²⁶ Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, çev. Barnard Martin, (New York: Clarion Book, 1968) s. 48 vd.; ilk dəfə bu əsər, Şestovun ölümündən bir neçə ay əvvəl *Athenes et Jerusalem (Essai de philosophie religieuse)* (Paris, 1938) adı altında fransız dilində nəşr olunmuşdur, 1951-ci ildə isə *Afini i İyerusalim* (Paris, 1952) adı ilə rus dilinə tərcümə olunmuşdur.

²⁷ Frederick C.Comleston, *Russian religious philosophy: selected aspects*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s.103.

²⁸ N.K.Verbin, “Religious beliefs and aspect seeing”, *Religious studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), cild 36, sy.1, s.19.

çəkdiyi kimi,²⁹ hər hansı bir təməldən təmizlənmiş və ya təməlsiz bir əsaslılıq ola biləcəyini iddia edir.

2.4. Reformçu epistomologiya

Təbii teologiya və fideizm kimi epistomologiya yanaşmaları qarşılaşdıqda, tarixi baxımından reformçu epistomologiyanın daha çox yeni bir mövqe olduğu görülür. Bu axımın təməl görüşləri ilk dəfə Alvin Plantinga və Nicholas Wolterstroffun 1983-cü ildə birlikdə nəşr etdikləri *Faith and rationality: reason and belief in God* (İman və rasionallıq: ağıl və Tanrı inancı) adlı əsərdə ortaya qoyulmuşdur. Reformçu epistomologiyanın meydana gəlməsinin arxa planını xristianlıqdakı reformçu-presbiteryan ənənəsini təmsil edən ilahiyyatçı və dövlət adamı Abraham Kuyper (1837-1920) və Herman Bavinchin (1854-1921) rəhbərlik etdiyi XIX əsrin axırı və XX əsrin əvvəlində Felemenk yeni-Kalvinist hərəkatı meydana gətirir. Bu hərəkatın ardından isə XVI əsrin reform hərəkatının rəhbəri olan John Calvinin (1509-1564) fikirləri var.³⁰

Reformçu epistomologiya hər şeydən əvvəl dini epistomologiyada mərkəzi bir yeri olan dəlilçiliyə bir reaksiya olaraq əmələ gəlmişdir. Başqa bir sözlə, reformçu epistomologiya, tərəqqili rasionallıqla dayanan din anlayışının bir rəddidir.³¹ Tanrı inancının rasionallığının dəlilə nisbi olduğunu müdafiə edən həm ateistik meydan oxumanın, həm də təbii teologiyanın epistomologiya təməlləri təməlcilik teoriyasındadır. Təməlciliyə görə, bir inancın təməl bir inanc ola bilməsi üçün (1) duyğularla sabit, (2) özlüyündən açıq, (3) dəyişdirilməz (in corrigible) olması lazımdır.³² Tanrı inancı bu şərtlərə uyğun gəlmədiyi üçün təməl inanc deyil və dəlillərlə isbat edilməlidir. Bu, Tanrı inancını təməl olaraq mənimsəyən reformçu epistomologiya ilə klassik təməlciliyin ziddi olan nöqtədir. Elə isə Tanrı inancını təməl bir inanc olaraq mənimsəmənin yolu

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G.E.M. Anscombe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 166, s.24.

³⁰ Reformçu epistomologiyanın Avropa qitəsindəki (xüsusilə Hollandiyada) entelektual kökləri mövzusunda geniş məlumat üçün bxn.: Thomas K. Johnson, "Dutch reformed philosophy in North America: three varieties in the late twentieth century", Martin Bucer Seminar Online, 10.12.2004, (www.bucer.de).

³¹ Nicholas Wolterstorff, "Reformed epistemology", *Philosophy of Religion in the 21st century*, ed. D.Z. Phillips və T. Tessin, s. 43.

³² Ronald H. Nash, *Faith and reason: searching for a rational faith*, s.82.

nədir? Wolterstoffa görə, Tanrı inancı təməl bir inanc olduğu üçün bunun başqa bir yolunu axtarmaq əbəsdir.

Bir fərd, rəşional baxımdan əleyhinə yetərli bir dəlil tapmadığı vaxt müəyyən bir tövsiyəyə inanma xüsusunda haqlı əsasa sahibdir. Əleyhinə bir dəlil tapılmadıqca inanclarımız rəşionaldır ya da inanmaq üçün yetərli səbəblərə sahib olmamağımız inancın rəşional olmadığı mənasına gəlməməlidir. Başqa bir ifadə ilə, inanclarımız doğruluqları isbat edildiyinə qədər yanlış deyil, tam əksinə, yanlışlıqları isbat edilənə qədər doğrudurlar.³³

Belə baxdıqda, Wolterstoffun isbat cavabdehliyini mübahisələrinin teistlər üzərində yoğunlaşmasına qarşı çıxdığı və Tanrı inancının əleyhinə bir arqument olmadığı vaxta qədər bu inancın inanan üçün təməl bir inanc olmağa davam edəcəyini iddia etdiyi görülməkdədir. Problemin əsaslandırma mübahisələri üzərində güclənməsinə görə Tanrı inancının təməl bir inanc olaraq mənimsənməsinin yolu, klassik təməlciliyin sərhədlərini aşmaqda olduğunu görən Plantinga, isbat cavabdehliyini kimə aid olduğu sualına əlavə müəyyən bir inanca sahib ola bilməyimiz üçün belə bir cavabdehliyi ortadan qaldırmağa çalışmaqdir. Buna görə Plantinga, klassik təməlciliyin nə qədər rəşional olub-olmadığını soruşmağımızın lazım olduğunu irəli sürməkdədir. Hər şeydən əvvəl, klassik təməlciliyin özü təməl bir inancdır mı? Açıq klassik təməlcilik nə özlüyündə açıq, nə duyğularla sabit, nə də dəyişdirilməzdir. Bu halda ya klassik təməlciliyin ortaya qoyduğu təməl inanc kriteriyası, ya da özü xətalıdır. Digər tərəfdən klassik təməlcilik, öz mahiyyətini təşkil edən bir inancın təsdiq edilməsinin hər hansı bir təməl inanca dayanması lazım olduğu şəkildəki ikinci iddiası ilə də ziddir. Plantingaya görə indiyə qədər təməlcilərdən kimsə bu iddialarını qoruya biləcək uğurlu bir arqument ortaya qoymamışdır. Beləliklə, hər iki vəziyyətdə də klassik təməlcilik öz-özünə tövsiyəsi ilə əsassızdır.³⁴ Plantingaya görə klassik təməlciliğin problemləri sadəcə öz içindəki tutarsızlıqlarla sərhədlə deyil. Əslində duyğularla sabit, özlüyündə açıq və dəyişdirilməz olmayan və ancaq bizim üçün təməl olan bir çox inanclara sahibik. Xarici dünya və digər şəxslərin varlığı, hafizə ilə sabit və ya keçmişin məlumatı bizim üçün bir-bir təməl inancdır. Məsələn, bu sabah səhər yeməyini

³³ Nicholas Wolterstorff, "Can belief in God be rational?", *Faith and reason: reason and belief in God*, s.163.

³⁴ Alvin Plantinga, "Reason and belief in God", s.61.

yeməyə aid inancım, klassik təməlciliyin nə təməl inanc şərtlərinə tabe olmaqda, nə də təməl bir inanca dayanmaqdadır. Plantinga bu vəziyyətdən belə bir nəticəni çıxarmağımızı lazım olduğunu irəli sürür: günlük yaşamaqda və ya daha çox klassik təməlciliyin şərtlərinə tabe olmayıb təməl bir inanc qədər təməl olan bir çox inanca sahibik və bunlar təməl inanc olaraq əlavə olunan inanclardan daha az olası deyil.³⁵ Bu vəziyyətdə “bir inanc, ancaq və ancaq duyğularla sabit, özlüyündə açıq və ya dəyişdirilməz təməl bir inandır” şəkindəki klassik iddianın keçərsiz olduğu ortaya çıxmaqdadır. Hər iki tənqidi də birləşdirən Plantinga bir dəlil tapılmadan da təməl bir inanc olaraq görülməyən müəyyən inancları təməl inanc olaraq qəbul ediləcəyini müdafiə etməkdə və klassik təməlciliyin çətin olaraq Plantinga bu nöqtədən sonra təsdiq etmə təşəbbüsündə olmaqda və Tanrı inancının necə bir təməl inanc ola biləcəyini göstərməyə çalışmaqdadır.³⁶

Plantinga görə bir çiçək və ya ən ümumi mənası ilə kainat üzərində düşündüyümüzdə, vasitəsiz olaraq bu çiçəyin və ya kainatın Tanrı tərəfindən yaradıldığına inanma qənaətində oluruq. Müqəddəs mətnləri oxuduğumuzda ən dərin mənası ilə Tanrı ilə danışdığımızı hiss edirik. Bir xəta etdiyimizdə özümüzü günahkar hiss edib Tanrıdan bağışlanmağımızı diləyirik. Günahkarlıq, şükür, qorxu və daha çox şəraitdə Tanrıya inanma qənaəti içərisində ola bilirik. İndi “Tanrı mənimlə danışır”, “Tanrı kainatı yaratdı” və “Tanrı məni bağışlayar” kimi inanclar doğru şəraitlərdə bir-bir təməl inanca çevrilməkdədir. Bu vəziyyətdə Tanrı inancının özünün doğrudan təməl inanc olduğu görülməməkdədirsə də “bir ağac görürəm” ifadəsindən “bir ağac var” ifadəsinin çətin olaraq çıxarılması kimi “Tanrı mənimlə danışır” şəklindəki təməl inanclar da Tanrı inancının təməl bir inanc olduğunu gərəkdirməkdədir.³⁷ Burada Tanrıya inanmaq üçün hər hansı bir dəlil lazım deyil, amma bu, fideizmdə olduğu kimi Tanrı inancının təməlsiz (groundless) olduğu mənasına gəlməz. Əks halda bütün inanclarımız təməl inanc olaraq qəbul edilə bilər. Elə isə, hər hansı bir dəlilə ehtiyac duymasaq uyğun/döğru şəraitə əhəmiyyət verməyə bilmərik. Digər tərəfdən, uyğun şəraitin yaranmasına baxmayaraq bir inancın əleyhində başqa bir inanc təməl

³⁵ Alvin Plantinga, “Reason and belief in God”, s. 59-60.

³⁶ Alvin Plantinga, “Reason and belief in God”, s. 61.

³⁷ Alvin Plantinga, “Reason and belief in God”, s.80-81.

inanc olaraq qəbul edilə bilməz. Kimsə müəyyən şərtlər altında bir inancı təməl bir inanc olaraq qəbul etmə nöqtəsində epistemik bir haqqa sahib olması o inancın əleyhindəki heç bir dəlil və ya səbəbdən təsirlənməyəcəyini və bu inancın o kimsə üçün əbədi təməl bir inanc olaraq qalacağı mənasına gəlməz.³⁸ Bu xüsus, bir tərəfdən müəyyən bir inancın təməlsəliyi mübahisəsini canlı tutmaqda, digər tərəfdən isə o inanc əleyhindəki arqumentlərin cavablandırılması lazımdır. Oxuduqlarımız və ya hiss etdiklərimiz bizi rəqib görüşlərə qarşı arqument gətirmək lazımlılığı vəziyyətində buraxır.³⁹ Qısa olaraq, Plantinga görə hər hansı bir başqa təməl inanc kimi Tanrı inancı da təməl bir inandır. Bunun üçün bizim hər hansı bir dəlilə ehtiyacımız yoxdur.

3. NƏTİCƏ

Dini epistemologiya sahəsindən baxdığımızda, əsasında provokativ bir rol üzərinə götürən ateistik meydan oxumanın epistemik mahiyyətindən daha çox qarışıq olduğu görülür. Fəlsəfi mübahisələrdə Tanrının var olduğuna inanmanın irrasional mahiyyəti ilə (neqativ ateizm) Tanrının var olmadığına inanmanın rasiona mahiyyəti (pozitiv ateizm) bir-birindən fərqli mövzular şəklində müəliə edilsə də hər iki tutumun da Tanrının var olduğuna inanmanın rasiona mahiyyətini rədd etdiyi bir həqiqətdir. Bu xüsusiyyət əslində ateizmin “bizdən asılı olmayan və kainatın yaradıcı və ondakı nizamın məsuliyyət daşıyanı ilahi bir varlığı” inkar edən bir növ doktrin və ya fərqli yaşayış tərzləri arasında bir tərz olduğunun da göstəricisidir.⁴⁰ Fərqli bir yaşayış təzi olaraq təzahür edən ateizmin məntiq sahəsini təmsil edən ateistik meydan oxumanın öz başına əhatəli bir dini epistemologiya olacaq gücdə olmadığı son dərəcə açıqdır. Belə isə, bir epistemologiya proyektinin olmasında meydan oxuma qarşısındakı təsdiq etmə gücü yüksək teistik cavabların daha çox vacib olduğu görülür.

Ateistik meydan oxumaya qarşı inkişaf etdirilən teistik cavablar arasında təbii teologiyanın xüsusi bir mövzusu əhəmiyyətli olduğu şübhəsizdir.

³⁸ Mehmet Sait Rençber, “Plantinga və Tanrı inancının təməlsəliyi”, s.27.

³⁹ Alvin Plantinga, “Reason and belief in God”, s.84.

⁴⁰ Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism: an introduction to the philosophy of religion*, (New York: Routledge, 1998), s. 146

Müasir din fəlsəfəsində yer alan bu epistemologiya yanaşmanın ənənəvi təbii teologiya anlayışı ilə, klassik təməlciliyə dayanan dəlilci üsul xaricində hər hansı bir oxşarlığı var. Bir başqa ifadə ilə, müasir təbii teologiya, induktiv bir üsuldən hərəkətlə ateistik meydan oxumanın hücum yönünü Tanrı varlığının imkan gücünün var olmaması imkanından daha yüksək olduğu nöqtədə zəiflətməyi məqsədini tutan və buna görə xüsusilə R.Swinburne və W.L.Craig misalında olduğu kimi elmi üsulu və məlumatları son dərəcə məharətlə istifadə olunan əsaslı bir yanaşma olaraq qarşımıza çıxır. Eyni dəlilci üsulu paylaşan məntiqi ateizmlə təbii teologiya arsındakı çatışmanın heç bir zaman qurtarmayacağı da iddia edilə bilər ki, əslində təbii teologiyanın məqsədinin də yalnız Tanrının varlığının rəşional olduğunu göz öznündə olduğumuzda bu çatışmanın davamlılığı təbii olduğunu söyləyə bilərik.

Pascaldan Wittgensteinci filosoflara qədər bir bütün olaraq diqqətlə aldığımızda fideizmin, bu çatışmanın rəddi üzərinə qurulduğunu görmək mümkündür. Lakin, bunu edəndə fideistik düşüncə, klassik təbii teologiyada olduğu kimi bir neçə mütləq deduktiv qəbullardan deyil, ağıl ilə inancın bir-birindən tamamilən fərqli olduğu və inanmaq üçün rəşionallıq şərtinin axtarmasının səhv olduğu kimi çox fəqli bir ayrılma nöqtəsindən hərəkət etməkdir. Müasir epistemologiyada rəşionallıq doğruluğun bir şərti olaraq görülür. Bir şeyin doğruluğu, böyük ölçüdə o şeyin rəşional olub-olmamasına bağlıdır. İkinci bölümdə rəşionallıq məfhumu və bu məfhumun doğruluqla əlaqəsini təfərrüatlı bir şəkildə işıqlandırmağa çalışırıq. İndi isə ən azından rəşional olan hər şeyin doğru olmayacağına baxmayaraq doğru olan hər şeyin rəşional olduğunu təslim etmək surəti ilə fideizmin ateistik meydan oxuma qarşısındakı davranışını ayrı olaraq keyfiyyətləndirə bilərik. Reformçu epistemologiyaya gəlincə, ateistik meydan oxuma qarşısındakı təbii teologiya və fideizm kimi teistik cavablardan fərqli olaraq, bir tərəfdən Tanrı inancının rəşional olduğunu, digər tərəfdən isə bu rəşionallığın mövcud rəşionallıq anlayışından çox fərqli bir şey olduğunu iddia etmək surəti ilə dini epistemologiya yeni açılımlar qazandırmıqdır. Reformçu epistemologiya digər yanaşmalardan fərqli edən ən vacib xüsusiyyəti, hər hansı bir dəlilə ehtiyac olmadan Tanrı inancının rəşional ola biləcəyi iddiasıdır. Beləliklə, reformçu epistemologiyanın ateistik meydan oxuma qarşısındakı davranışı, təbii teologiyanın meydan oxumanın istifadə etdiyi üsulu əsas alıb mübahisəni daha da dərinləşdirmə və ya fideistik mövqe kimi ayrı bir yol izləmə

cəhdlərdən fərqli olaraq, rasionallıq məfhumunu doğru bir şəkildə ortaya qoyma nöqtəsində ateistik meydan oxumanın üzərinə inşa edildiyi dəlilci yöntəmin özünün keçərsiz olduğunu və bunun yerinə yeni və əsaslı bir epistemologiya yanaşmanın mənimsəməsi lazımı şəkildə ifadə edə bilərik. Bu mənada reformçu epistemologiya, ateistik meydan oxumanı olduğu qədər təbii teologiya da səhv olaraq dəyərləndirməkdədir. Reformçu epistemologiya ilə fideizm arasındakı əlaqəyə gəlincə, M.Martin kimi bəzi yazıçıların xüsusilə Plantinganı bir fideist olaraq görmələrinə baxmayaraq, reformçu epistemologiyanın Tanrının varlığının leyhində inkişaf etdirilən arqumentləri səhv deyil lazımsız olaraq keyfiyyətləndirməsi bu mühakimənin fayda verməyəcəyini ortaya qoymaqladır.⁴¹

⁴¹ Bxn. Michael Martin, *Atheism: a philosophical justification*, s.276. Plantinga görə fideist müəyyən etmə və bu nöqtədəki dəyərləndirmələri üçün bxn.: James Beilby, *Epistemology as theology: an evaluation of Alvin Plantinga's religious epistemology*, (Cornwall: Ashgate, 2005), s. 124-126.

ABSTRACT:

Religious epistemology is concerned with one of the central problems in the philosophy of religion, the rationality or justification of religious belief. In this article we have selected four broad epistemological approaches to the justification of religious belief. In another words, we have compared atheistic challenge with three theistic responses to this challenge. The objective of this article is to provide a useful text for students in the philosophy of religion.

РЕЗЮМЕ:

Религиозная эпистемология заинтересована одной из центральных проблем в философии религии, рациональности или оправдания религиозной веры. В этой статье мы выбрали четыре широких эпистемологических подхода к оправданию религиозной веры. Другим выражением, мы сравнили атеистический вызов с тремя теистическими ответами на этот вызов. Цель этой статьи состоит в том, чтобы обеспечить полезный текст для студентов по философии религии.

ƏDƏBİYYAT

ALSTON William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, (Ithaca: Cornell University Press, 1993)

ANGELES Peter A. (ed.), *Critiques of God: Making the Case against Belief in God*, (New York: Prometheus Books, 1997)

BEILBY James, *Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology*, (Cornwall: Ashgate, 2005)

BUCKLEY Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*, (New Haven: Yale University Press, 1987)

GASKIN J. C. A. (ed.), *Varieties of Unbelief: From Epicurus to Sartre*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1989)

GEIVETT Douglas, SWEETMAN Brendan (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 1992)

MARTIN Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990)

NASH Ronald H., *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*, (Grand Rapids: Zondervan, 1988)

PHILLIPS D. Z., Timothy Tessin (ed.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, (Hampshire: Palgrave, 2001)

PLANTINGA Alvin, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 16-93

PLANTINGA Alvin, "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, (Malden: Blackwell Publishing Ltd., 2005), s. 383-389

PLANTINGA Alvin, "Religion and Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, (London & New York: Routledge, 1998), s. 209-218

POIDEVIN Robin Le, *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Routledge, 1998)

REÇBER Mehmet Sait, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", *Felsefe Dünyası*, (Ankara: 2004/1), sayı 39, s. 20-41

STONE M. W. F., “Philosophy of Religion”, *Philosophy 2: Further Through the Subject*, ed. A. C. Grayling, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 267-350

WITTGENSTEIN Ludwig, *On Certainty*, çev. Denis Paul, G. E. M. Anscombe, (Oxford: Blackwell Publishing, 2003)

İSLAM ÜMMƏTİNİN BİR NEÇƏ FIRQƏYƏ BÖLÜNMƏSİNİN DOĞRU ANLAMI

Emil RƏHİMOV

AMEA akademik Z.M.Bünyadov

adına Şərqşünaslıq İnstitutunun aspirantı

Müsəlmanların fırqələrə bölünməsi və buna rəvac verən amillərə münasibətdə müsəlman alimləri çeşidli mövqelərdən çıxış edirlər. Onların bəziləri bunu qeyri-təbii, İslam birliyini zəiflədən bir hadisə kimi, digərləri isə İslamın fikir azadlığı və tolerant dini olduğunun təzahürü kimi dəyərləndirmişlər. Bu baxımdan, “İslam ümmətinin bir neçə fırqəyə bölünməsinin doğru anlamı” adlı mövzusu aktual sayıla bilər.

İslam alimlərindən bir qrupu belə hesab edir ki, İslam ümmətinin ondan qabaqkı ümmətlər kimi parçalanması Peyğəmbərin (s) qabaqcadan xəbər verdiyi qəzavü-qədərdəndir. Onların fikrincə müsəlmanlar qiyamətə qədər nə qədər çalışsalar və vəhdətə can atsalar belə, yenə də fırqələr şəklində qalacaqdır¹. Lakin bu cür düşünmək çıxış yolu deyildir. Onların dəlil və sübut olaraq istinad etdiyi Peyğəmbərdən (s) nəql edilən iki məşhur hədisdir ki, onlara təfsilatı ilə aşağıda aydınlıq gətirəcəyik.

Digər İslam alimləri isə belə hesab edir ki, İslam ümmətinin bir neçə fırqəyə bölünməsi müəyyən zamanlara təsadüf edə bilər, lakin daimi olması yolverilməzdir².

Bu fəsildə bəhsimizi İslam alimləri tərəfindən birmənalı qəbul edilməyən iki məşhur hədis üzrə davam etdirəcəyik:

1- Peyğəmbərdən (s) nəql olunan hədislər “bu ümmətin bəlası və fəlakəti öz içindəndir”- olmasından xəbər verir³;

¹ الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د.يوسف القرضاوى. دار الشروق. 2001\1421

² الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د.يوسف القرضاوى. ص-30

³ الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د.يوسف القرضاوى. ص-30

2- Peyğəmbərdən (s) nəql olunan hədislər “İslam ümmətinin yetmiş üç fırqəyə bölünməsindən, bir fırqədən başqa qalan fırqələrin Cəhənnəmdə olmasından” xəbər verir⁴.

“Ümmətin bəlasının öz içindən olması” hədisinin doğru anlamı

Bu baxımdan varid olan hədislər bir neçə səhabədən rəvayət olunmuşdur və səhih hədislərdən sayılır. Əli ibn Əbi Talib, Səd ibn Əbi Vaqqas, Suban, Ənəs ibn Malik, Huzeyfə, Məaz ibn Cəbəl, Əbu Hürayrə və İbn Abbas kimi səhabələr bununla bağlı hədislər rəvayət etmişlər.

Hafız ibn Kəsir öz təfsirində “Ənam” sürəsi altmış beşinci ayənin təfsiri ilə bağlı bu hədisləri qeyd edir⁵.

Allah təala buyurur: “De ki, “Allah başınızın üstündən və ayaqlarınızın altından (göydən və yerdən) sizə əzab göndərməyə, sizi dəstələr halında qarışdırmağa və birinizə digərinin zorunu daddırmağa qadirdir! Gör ayələrimizi onlara nə cür izah edirik ki, bəlkə başa düşsünlər!”⁶

Bu ayənin təfsiri ilə bağlı qeyd olunan hədislərdən ikisini söyləməklə kifayətlənirik:

1- Əhməd ibn Hənbəl və Müslim Səd ibn Vaqqasdan rəvayət edir:

“Bir gün Rəsulullah (s) “Aliyə” deyilən yerdən gəlirdi, Bəni Muaviyə məscidindən keçərkən məscidə daxil olub iki rükət namaz qılır. Biz də onunla namaz qıldıq. Allaha çox dua edəndən sonra üzünü bizə tərəf çevirib belə buyurdu: Rəbbimdən üç şey dilədim. İkisini verdi, birini isə vermədi. Birincisi: Rəbbimdən dilədim ki, ümmətimi qıtlıqla, aclıqla həlak etməsin. Rəbbim bu duanı məndən qəbul etdi. İkincisi: Rəbbimdən dilədim ki, ümmətimi suda qərq etməsin. Rəbbim bu duanı da məndən qəbul etdi. Üçüncüsü: Rəbbimdən dilədim ki, ümmətimin bəlası içindən olmasın, bu duanı isə Rəbbim məndən qəbul etmədi”⁷.

2- Əhməd ibn Hənbəl və başqaları Xəbbab ibn Əl-Ərətdən rəvayət edir: “Bir gecə mən Rəsulullahın (s) dalınca düşmüşdüm. O, fəcr vaxtı gələnədək bütün gecəni namaz qıldı. Peyğəmbər (s) namazında salamları verəndən

⁴ الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د. يوسف القرضاوى. ص-30

⁵ ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. المجلد 1-4. بيروت، دار المعرفة، 1411\1991

⁶ Əl-Ənam, 65

⁷ رواه المسلم فى الفتن (الحديث: 2889)

sonra mən ona dedim: “Ya Rəsuləllah! Gecənin hamısını namaz qıldın, mən səni indiyə qədər bu halda görməmişdim”. Rəsulullah (s) dedi: “Bəli, bu istək və qorxu namazı idi. Bu namazlarda Rəbbimdən üç şey istədim, ikisini qəbul etdi, birini isə yox. Rəbbimdən mənim ümmətimi qabaqkı ümmətlər kimi həlak etməməsini istədim. Rəbbim bunu qəbul etdi. Rəbbimdən düşmənlərin bizim üzərimizdə qələbə çalmamasını istədim. Rəbbim bunu da qəbul etdi. Rəbbimdən bizi dəstələr halında qarışdırmamasını istədim. Rəbbim bunu qəbul etmədi”⁸.

Bu və digər söylənilməyən hədislər açıq-aşkar İslam ümmətinin bəlasının öz içindən olmasına dəlalət edir.

Allah təala öz Peyğəmbərinə (s) lütf olaraq iki şeyə zəmin durmuşdur:

1-Allah keçmiş ümmətləri məhv etdiyi kimi, bu ümməti o şəkildə məhv etməyəcəkdir. Misal olaraq, Allah Nuh qövmini suda qərq etdi. Firon və onun adamlarını aclıq və qıtlıqla imtahana çəkdi, sonra isə suda qərq etdi. Lut qövmini yerlə yeksan etdi, onların üzərinə göydən bəla endirdi.

2-Allah başqa düşmənlərin İslam ümmətinə hakim kəsilməsindən, onun mövcudluğuna son qoymasından onu qorumağa zəmin durmuşdur.

Lakin Rəsulullahın (s) istədiyi üçüncü dua isə Rəbbi tərəfindən qəbul olunmur. Peyğəmbərin (s) duası, Allahın bu ümməti dəstələr halında qarışdırmaması və ümmətin bəlasını öz içindən etməməsi ilə bağlı idi. Allah isə bu duanı qəbul etməyib onu ümmətin öz ixtiyarına, səbəb və nəticələrə buraxır.

Doktor Yusif əl-Qardavi hədisdəki üçüncü duanın qəbul olunmamasına aydınlıq gətirərək deyir: “Bu ümmət işinin öhdəsindən özü gəlməlidir. Heç də Allahın bu işi onların öz ixtiyarlarına buraxması o demək deyil ki, Allah onları dəstələr halında və firqə-firqə olmasını istəyir. Heç də Allah bunu onlara nə məcbur edib, nə də ki, əmr edibdir”⁹.

Əlbəttə, əgər bu ümmət Allahın əmrinə təbə olsa, Peyğəmbərin (s) göstərişlərinə riayət etsə, öz aralarında birliyi, vəhdəti qorusalar, izzətli və güclü olar, Allahın və özlərinin düşmənlərinə qalib gələrlər və İslamın tələblərini həyata keçirmiş olarlar, yox əgər şeytanın tələblərinə uymuş

⁸ ذكره ابن كثير في تفسير الآية 65 من سورة الأنعام (ج2\141) نقلا عن المسند. و رواه النسائي و ابن حبان حسن صحيح. في صحيحه و الترمذی فی الفتن و قال:

⁹ الصحوۃ الإسلامية بین الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د.يوسف القرضاوى. ص-32

olsalar, öz nəfsi istəklərinə qul olsalar, əlbəttə, parça-parça olub düşmən məğlubiyyətinə məruz qalarlar. Necə ki, hədis bundan xəbər verir: “Hətta biri digərini məhv edər və onu əsir götürər”¹⁰.

Heç də söylənilən hədislər bu ümmətin parçalanmasının lazımı və daimi olmasını və ya hər vaxt belə olmasını, qiyamətə qədər bu şəkildə davam etməsini qətiyyənlə söyləmir.

Əks halda, Allahın Quranda buyurduğu göstəriş və əmrlərin heç bir mənası və faydası olmazdı:

1. Allah təala buyurur: “Hamınız bir yerdə Allahın ipindən (dinindən) möhkəm yapışın, bir-birinizdən ayrılmayın!”¹¹

2. “Allah tərəfindən açıq-aydın dəlillər gəldikdən sonra, bir-birindən ayrılan və ixtilaf törədən şəxslər kimi olmayın! Onlar böyük bir əzaba düşər olacaqlar!”¹².

3. “Allah və Onun Peyğəmbərinə itaət edin. Bir-birinizlə çəkişməyin, yoxsa qorxub zəifləyər və gücdən düşərsiniz. Səbir edin, çünki, Allah səbir edənlərlədir!”¹³

4. “Şübhəsiz ki, Allah Öz yolunda möhkəm divar kimi səf çəkib döyüşənləri sevər!”¹⁴

5. “(Ya Rəsulum! Sən və ümmətin) tövbə edərək Ona tərəf dönün. Ondan (Allahın əzaibindən) qorxun, namaz qılın və müşriklərdən olmayın! O kəslərdən ki, öz dinini parçalayıb firqə-firqə oldular (bəzisi bütələrə, bəzisi günəşə və aya, bəzisi ulduzlara səcdə etməyə başladılar). Hər bir firqə öz dininə (öz dininin haqq olduğuna) sevinər”¹⁵.

6. “Bu (tövhid dini islam) tək bir din olacaq sizin dininizdir. Mən də sizin Rəbbinizəm. Məndən (əzabımdan) qorxun!”¹⁶

İslam Peyğəmbəri Məhəmməd (s) buyurur: “İxtilaf etməyin, sizdən qabaqkılar ixtilaf etdikləri üçün həlak oldular”.

“Mömin möminin divarıdır, onlar bir-birinə dayaqdırlar”.

¹⁰ الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د. يوسف القرضاوى. ص-32

¹¹ Ali İmran, 103

¹² Ali İmran, 105

¹³ Əl-Ənfal, 46

¹⁴ Əs-Saff, 4

¹⁵ Rum, 31-32

¹⁶ Əl-Muminun, 52

“Möminləri öz aralarında bir-birinə sevgi, rəhmət, şəfqət göstərdiyini görərsən. Onlar bir cəsəd kimidirlər. Cəsədin bir üzvü şikayət edib ağrıyarsa, qalan üzvləri də onun harayına yetişər”.

“Bir-birinizə həsəd aparmayın, arxa çevirməyin, kin bəsləməyin! Allahın sevimli qardaş qulları olun!”¹⁷

Doktor Yusif əl-Qardavi deyir: “Qurani-kərimin ayələrindən və Rəsulullahın (s) hədislərindən bir daha aydın olur ki, İslam ümmətinin parçalanıb dəstələrə bölünməsi Allahın nə göstərişi, nə də qəzavü-qədənindən deyildir. Əks təqdirdə, ayə və hədislərin müsəlmanlara bir olmağı, dəstələrə bölünməməyi, bir imam arxasında cəmləşməyi, eyni vaxtda hakimiyyətdə iki xəlifənin olmaması, ümməti parçalamaq istəyənlərə qarşı müqavimət göstərməyi əmr etməsində heç bir məna olmazdı. Əgər bu ümmətin dəstələrə bölünməsi qəzavü-qədənə olsaydı bəs bu ayələr bizə nə üçün birləşməyi və dəstələrə parçalanmamağı əmr edir?! Məgər bu əbəs sayılır?”¹⁸.

Müsəlmanlar Allahın və Onun Rəsulunun göstərişlərinə əməl etmədikdə bu bəla onların başına gələ bilər. Deməli, səbəblər bizim üzümündən baş verir, nəticələr də səbəblərin doğurduğu amillərdir.

Müsəlmanlar Allahın şəriətindən, kitabından, haqq yoldan uzaq düşdüklərinə görə Allah bu cəzanı onlara dünyada ikən daddırmışdır.

İbn Ömərdən gələn rəvayətdə belə buyurulur: “Nə qədər ki, müsəlman rəhbərləri Allahın kitabı ilə hökm etməzlər, Allah da onların bəlasını içindən edər”¹⁹.

Həqiqətdə, tarixə nəzər salsaq görərik ki, müsəlmanlar acı hadisələrlə üz-üzə gəlmişlər. Buna misal olaraq səhabələrin öz aralarında fitnə-fəsadın qopması, sonrakı dövrlərdə-Əməvilər və Abbasilər dövründə toqquşmaların və fitnələrin baş alıb getməsi, qərbdən “səlib” yürüşləri, şərqdən “tatar” yürüşləri və s. göstərmək olar. Əlbəttə, bütün bu acı hadisələr ümmətin Allah və Onun Rəsulunun (s) yolu ilə getməməsi üzündən baş verdi.

Lakin Rəsulullahdan (s) müjdəçi hədislər də vardır ki, oradan bizə aydın olur ki, İslam dini ucalacaq, Avropaya daxil olacaq, elə bir bölgə olmayacaq

¹⁷ صحيح مسلم، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب تحريم ظلم المسلم، برقم: (2564)

¹⁸ الصحوۃ الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د. يوسف القرضاوى. ص-33

¹⁹ رواه ابن ماجه و البزار و الحاكم و البيهقي و هو فى صحيح الجامع الصغير وزيادته (7978)

ki, Allahın dini oraya çatmasın. Əlbəttə, o müjdələrin bir qismi göz qabağında olsa da, digər qisminin həyata keçməsi üçün ən əsas ümmətin vəhdət şəklində olması və İslam bayrağı altında birləşməsidir.

İslam dünyasının yaşadığı bu çətin mərhələ İslam ümməti xalqları arasında mədəni vəhdətin möhkəmləndirilməsi üçün bütün səylərin və güclərin birləşməsinə tələb edir. Həmçinin, İslam haqq din olduğundan onun fəaliyyətini yeniləşdirmək, bütün sahələrdə inkişafa və tərəqiyyə doğru aparan və qovuşduran yüksək dəyərləri, əsas prinsipləri və təlimləri göstərmək lazım gəlir.

Heç şübhə yox ki, İslam ümmətinin hazırkı problemlərini təəssübkeşliyə qapılmaqla, ixtilafları şüar etməklə, tarixdə baş verən düşmənçilik və qərəzlilikləri diriltməklə həll etmək olmaz²⁰.

Belə ixtilaflar etmək üçün əgər bizdən əvvəlkilərin vaxtı var idisə, bizim isə bu gün ona vaxtımız yoxdur. Çünki, müsəlmanların ondan da böyük problemləri var. Əgər onların həllinə bu gün çalışmasaq, sabah onlar üst-üstə yığılacaq. Son dərəcə aramızdakı təəssübkeşlik hisslərini kənara qoyub ixtilaflara toxunmamalıyıq. Unutmamalıyıq ki, biz müsəlmanıq, dinimiz İslamdır, Rəbbimiz birdir, Kitabımız birdir, Peyğəmbərimiz (s) birdir, hədəfimiz birdir, düşmənimiz də birdir. İslam düşmənləri müsəlmanlara qarşı vuruşanda sünni və şiə arasında heç bir fərq qoymur, onun üçün hər ikisi eynidir. Onlar İslama qarşı vuruşur və onun məhvinə çalışırlar.

“İslam ümmətinin yetmiş üç fırqəyə bölünməsi” hədisinin doğru anlamı

“Ümmətin yetmiş üç fırqəyə bölünməsi, birindən başqa qalanlarının Cəhənnəmdə olmasından” xəbər verən hədis İslam alimləri tərəfindən bir mənalı qəbul edilməmişdir. Bunun səbəblərini aşağıdakı bəhlələrdə nəzərdən keçirək:

1. Hədisin sənədi ilə bağlı yaranan ixtilaflar.
2. Hədisin mətni ilə bağlı yaranan ixtilaflar.
3. Fırqələr içərisində hansı fırqənin nicat tapması ilə bağlı yaranan ixtilaflar.

²⁰ Məhəmməd Məhəmməd Əl-Mədəni (səh-11 Seyyid Murtəza Rızəvi. Fi səbil əl-vəhdət əl-islamiyyə. Dar əl-məalim li ət-tibaət. Qahirə, h.1398-m.1978. (S.126)):

Bəhsimiz üç hissədən ibarətdir.

1. Hədisin sənədi

Hədisin İslam ümmətinin taleyi ilə bağlı olmasına baxmayaraq bu hədis Əl-Buxarinin və Müslimin “Əl-Cami əs-səhih” əsərlərində nəql olunmamışdır. Başqa hədis kitablarında nəql edilsə də, yenə də Buxari və Müslimin hədisin nəqli üçün qoyduğu şərtlərə tam cavab vermir. Əgər deyilsə ki, Buxari və Müslim bütün səhih hədisləri öz kitablarında cəm etməyiblər, bu da doğrudur. Lakin Buxari və Müslim ən mühüm mövzularda, xüsusi ilə də İslam ümmətinin taleyi ilə bağlı olan bu kimi məsələdə ən azından bir hədis olsa da belə, o haqda rəvayət etmişlər.

“Əl-firəq beynəl-firəq” kitabının tədqiqatçısı Məhəmməd Muhyid-Din deyir: “Bil ki, alimlər bu hədisin doğru olmasında ixtilaf etmişlər. Bəziləri bu hədisin sənədinin əsla doğru olmadığını vurğulamışdır. Çünki, hansı sənədlə rəvayət olunmuşsa, o sənəddə zəiflik vardır. Belə zəif hədislərdən dəlil çıxarmaq doğru sayılmır. Bəziləri isə bu hədisin bir neçə yolla nəql olunmasını nəzərə alaraq onu qəbul etmişlər”²¹.

Əbu Davud özünün “Sünən” əsərində, Tirmizi özünün “Sünən” əsərində, İbn Macə özünün “Səhih” əsərində rəvayət etdikləri bu hədislə bağlı Şeyx Məhəmməd Zahid əl-Kovsəri belə deyir: “İbn Macənin öz Səhihində, Beyhəqinin öz Sünənində və başqalarının müxtəlif yollarla rəvayət etdiyi bu hədisin sənədlərində Əbdür-Rəhman ibn Ziyad ibn Ən`əm, başqa sənəndə Kəsir ibn Abdullah, başqa sənəndə Übbad ibn Yusif və Rəşid ibn Səəd, başqa sənəndə Əl-Vəlid ibn Müslim, digər sənədlərində isə məchul ravilər vardır”²². Bunlar hədisin sənədi ilə deyilənlərin bəzisidir.

Tirmizi bu hədis haqqında həsən səhih (yaxşı və doğru) söyləsə belə, İbn Həbban və əl-Hakim onu səhih hesab etsələr də, bu hədisin sənəndə Məhəmməd ibn Əmr ibn Əlqəmə ibn Vəqqas Əl-Leysi deyilən bir şəxs vardır. Təhzi bu-ət-təhzi kitabında onun tərcüməyi-halını oxuyanda yaddaşının zəif olmasını söyləyirlər. Bəziləri isə onu heç etibarlı saymır. Ona görə də Əl-Hafiz “təqrib” adlı kitabında onu saduq (doğru danışan), lakin onda vəhmin (şəkkdən də aşağı mərtəbənin) olmasını vurğulayır. Bu məqamda doğru danışmaq təkcə kifayət etmir, ravinin yaddaşının güclü olması da

²¹ الفرق بين الفرق: 7-8 التعليق

²² التبصير: 9، المقدمة

şərtdir (الضبط). Amma Məhəmməd ibn Əmr ibn Əlqəmənin yaddaşının zəifliyi şəkkdən aşağı olan vəhm dərəcəsidir.

Hədis alimlərinə məlumdur ki, Tirmizi, İbn Həbban və əl-Hakim hədisləri səhih saymaqda güzəştlərə çox yol verirlər.

Burada hədisi Müslimin şərtinə görə səhih hesab edənlər də vardır. Çünki Müslim Məhəmməd ibn Əmrdən sitat gətirmişdir. Lakin Zəhəbi bunu rədd edir. O deyir ki, Müslim onun adını tək halda yox, başqaları ilə birlikdə misal çəkir. Həmçinin, Əbu Hüreyrədən rəvayət olunan hədisə görə “birinin Cənnətdə, qalanlarının isə Cəhənnəmdə olması” nəql olunmamışdır. Elə hədisin bu artıq hissəsi də alimlər arasında böyük mübahisələr doğurmuşdur. Hədisin bu hissəsi bir neçə səhabədən- Abdullah ibn Əmr, Müaviyə, Auf ibn Malik və Ənəsdən ayrı-ayrı sənədlərlə rəvayət olunmuşdur. Lakin sənədlərin hamısı zəifdir. Onları birlikdə bir yerə cəm edib güclü hesab edənlər də istisna deyildir.

Hədis həm əhli-sünnə kitablarında, həm də əhli-şiə kitablarında müxtəlif sənədlərlə rəvayət olunmuşdur. Şiə hədis alimlərindən Şeyx Saduq öz “xisal” kitabında “yetmiş və ondan yuxarı” fəslində²³, Əllamə Məclisi öz “bihar əl-ənvar” kitabında²⁴ bu hədisi nəql etmişlər.

“Ümmətin yetmiş üç firqəyə bölünməsi” hədisini səhih və ya yaxşı hədis hesab edən alimlərdən Əl-Hafiz ibn Həcəri və Şeyxülislam İbn Teymiyyəni misal göstərmək olar.

2. Hədisin mətni

Hədisin mətnindəki ixtilaflar onun sənədindəki ixtilaflardan heç də azlıq təşkil etmir. Belə ki, hədisin nəyə dəlalət etməsində alimlər arasında bir sıra ixtilaflar yaranmışdır:

1-Firqələrin ümumi sayındakı ixtilaf

Əl-Hakimin rəvayətinə görə yəhudi və xaçpərəstlərin sayı yetmiş bir, yetmiş iki arasında tərəddüdlə nəql olunmuşdur. Əbdül-Qadir əl-Bağdadinin Əbu Hüreyrəyə isnadında isə yaqin olaraq yəhudilərin yetmiş bir, xaçpərəstlərin yetmiş iki firqəyə bölünməsi qeyd olunur. Başqa bir sənədə görə isə Bəni-İsrailin yetmiş iki firqəyə bölünməsi rəvayət olunur. Hədis

²³ الخصال: 584\2، أبواب السبعين و ما فوق، الحديث العاشر و الحادي عشر

²⁴ البحار: 36-2\28

belədir: “Bəni-İsrailin başına gəlidiyi kimi mənim də ümmətimin başına gələcəkdir. Belə ki, Bəni-İsrail yetmiş iki firqəyə bölündü. Mənim ümmətim isə yetmiş üç firqəyə bölünəcəkdir”. Daha başqa bir sənədə görə isə Bəni-İsrail yetmiş bir firqəyə bölünmüşdür²⁵. Lakin bəzi alimlər bu hədisləri bir yerə cəm edib Bəni-İsrailin həm yəhudi, həm də xaçpərəstlərə şamil olduğunu və bu baxımdan yəhudilərin yetmiş bir, xaçpərəstlərin isə yetmiş iki firqəyə bölünməsinə bu şəkildə izah edirlər.

2-Həlak olan və nicat tapan firqələrin sayındakı ixtilaf

Rəvayətlərin çoxunda bir firqənin nicat tapması, qalanlarının isə həlak olması açıqlanır. Əl-Bağdadinin rəvayətinə görə o firqələrin birindən başqa qalanları Cəhənnəmdədirlər²⁶.

Tirmizi və İbn Macə də buna oxşarını söyləyir²⁷.

Bəzi rəvayətlərində isə ümmətin yalnız yetmiş üç firqəyə bölünməsi qeyd olunur. Onlardan birinin Cənnətdə, qalanlarının isə Cəhənnəmdə olması vurğulanmayıb.

Əbu Davud, Tirmizi, İbn Macə, İbn Həbban və Əl-Hakimin Əbu Hüreyrədən rəvayət etdiyi hədislər bu şəkildə nəql olunub:

“Yəhudilər yetmiş bir firqəyə və xaçpərəstlər yetmiş iki firqəyə bölünmüşlər, mənim ümmətim isə yetmiş üç firqəyə bölünəcəkdir”²⁸.

Lakin Şəmsüddin Məhəmməd ibn Əhməd ibn Əbu Bəkr əl-Bəşşari Əs-Səyyah (vəfatı-h.380) “Əhsən ət-təqasim fi mərifət əl-əqalim” adlı kitabında bunun tam əksini söyləyir. O deyir: “Yetmiş iki firqə Cənnətdə, bir firqə isə Cəhənnəmdədir”. O, hədisin bu sənədini səhih, o biri sənədini isə (bir firqədən başqa qalanları Cəhənnəmdədir) məşhur saymışdır²⁹.

²⁵ الفرق بين الفرق: 5

²⁶ الفرق بين الفرق: 76

²⁷ سنن الترمذی: 26\5، کتاب الإيمان، الحديث 2641. سنن ابن ماجه: 2\479، باب افتراق الأمم

²⁸ أبو داود في السنة برقم (4596) و الترمذی في الإيمان (2642) و قال: حسن صحيح، و ابن ماجه في الفتن مختصرا (3991) و ابن حبان كما في الموارد (1834) و الحاكم (6\1) و صححه على شرط مسلم و رده الذهبي.

²⁹ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. طبع الكتاب في لندن، عام 1324\1906

3. Firqələr içərisində hansı firqənin nicat tapması ilə bağlı yaranan ixtilaflar

Nicat tapan firqənin xüsusiyyətlərinə gəldikdə isə onunla bağlı müxtəlif rəvayətlər nəql olunmuşdur. Bəzi rəvayətlərə görə nicat tapan firqə “camaat”-dır. Bu rəvayəti Əl-Hakim³⁰, Əbdül-Qahir Əl-Bağdadi³¹, Əbu Davud³², İbn Macə³³ nəql edir.

Başqa bir rəvayətdə isə nicat tapan firqə “Peyğəmbər (s) və onun səhabələrinin yolu”-dur. Bu rəvayəti isə Tirmizi³⁴ və Şəhristani³⁵ nəql edir.

Əl-Hakimin nəql etdiyi rəvayətdə isə həlak olan firqələrin xüsusiyyətləri açıqlanır. Rəvayətdə deyilir: “Mənim ümmətim yetmiş neçə firqəyə bölünəcəkdir. Ən böyük firqə isə məsələləri öz rəyləri ilə qiyas edənlərdir. Onlar halalı haram, haramı isə halal edirlər”. Əl-Hakim bu rəvayəti Buxari və Müslimin şərtlərinə görə səhih sayır, amma onlar bu hədisi öz Səhihlərində nəql etməyiblər³⁶.

“Raudat əl-cənnat” kitabının müəllifi “əl-cəm`u beynə ət-təfasir” kitabından Peyğəmbərdən (s) belə nəql edir: “Nicat tapan firqə mən və mənim şüələrimdir”³⁷.

Göründüyü kimi, nicat tapan firqənin müəyyən olunmasında da ixtilaflar vardır. Belə ki, hədislər müxtəlif şəkildə nəql olunaraq bir-biri ilə uzlaşmır. Əslində məsələ ciddidir. Ona görə ravi hədisin bir qismini rəvayət edib o biri qismini unuda bilməz. Bu da hansı firqənin nicat tapmasını müəyyənləşdirən hədisin səhih olmasında şübhə doğurur.

Əl-Əzhər Universitetinin şeyxi Məhəmməd Əbduh deyir: “Yetmiş üç firqədən hansının nicat tapması indiyə qədər bəlli olmayıb. Hər bir firqə özünü Qurana və Peyğəmbərin (s) Sünnəsinə tabe olduğunu elan edir”. Sonra Şeyx Məhəmməd Əbduh deyir: “Lakin məni sevindirən isə hədisin o biri variantıdır: “Yetmiş iki firqə Cənnətdə, bir firqə isə Cəhənnəmdədir”³⁸.

³⁰ المستدرک علی الصحیحین: 128\1

³¹ الفرق بین الفرق: 7

³² سنن أبی داود: 198\4، کتاب السنة

³³ سنن ابن ماجه: 479\2، باب افتراق الأمم

³⁴ سنن الترمذی: 26\5، کتاب الإیمان، الحديث 2641.

³⁵ الملل و النحل: 13

³⁶ المستدرک علی الصحیحین: 430\4

³⁷ روضات الجنات: 508، الطبعة القديمة

³⁸ 222-221\8: تفسیر المنار

Doktor Yusif Əl-Qardavi bu məsələyə münasibətini belə bildirir: “Mənim rəyim budur ki, bir hədisin çoxlu yollarla rəvayət olunması və bu yönündən qüvvətli sayılması bütün hallarda qəbul edilmir. Neçə belə hədislər vardır ki, sənədləri çox tərəfli olsa da, onu hədis alimləri zəif saymışlar. Belə hədislər o vaxt qəbul edilə bilər ki, ona məna baxımından zidd olan ayə və ya hədis olmasın. İslam ümmətinin yetmiş üç fırqəyə bölünməsindəki ziddiyyət isə ondan ibarətdir ki, yəhudilər yetmiş bir, xaçpərəstlər yetmiş iki fırqəyə bölündüyü halda, ümmətlər içərisində seçilmiş ümmət sayılan İslam ümməti onlardan daha çox fırqələrə bölünmüşdür. Bu hədisin qəbul olunmamasının bir tərəfi, digər tərəfi isə İslam ümmətinin bir fırqəsindən başqa qalanlarının Cəhənnəmdə həlak olması məsələsidir. Bu məsələ isə hər bir fırqənin təkcə onun nicat tapıb, başqalarının isə Cəhənnəmlik olması iddiasına səbəb olur. Bu elə özü ümmətin parçalanması, fırqələrin bir-birinə tənə vurmaları, nəticə etibararı ilə düşmənin qələbəsi deməkdir”³⁹.

Görkəmli alim İbn Vəzir ümumiyyətlə bu hədisə tənə ilə yanaşmış, xüsusi ilə də o əlavəni “bir fırqədən başqa qalanları Cəhənnəmdə həlak olacaqdır” heç şübhəsiz qəbul etməmişdir. O, bu hədisin İslam ümmətinin öz arasında parçalanmasına, müsəlmanların bir-birini kafir hesab etməsinə və zəlalətdə görməsinə səbəb olduğunu vurğulamışdır.

İbn Vəzir “Əl-Əvasim” kitabında ümmətin fəzilətindən danışır və müsəlmanları bir-birini küfrdə ittiham etməsindən çəkindirir. O öz kitabında belə deyir: “Bu kəlməni-“bir fırqədən başqa qalanları Cəhənnəmdə həlak olacaqdır”-dilinə gətirməkdən çəkin və ehtiyatlı ol! Bu doğru deyildir, hədisin İslam düşmənləri tərəfindən uydurulması da şübhəsiz deyildir”⁴⁰.

İbn Həzm isə bu hədisi mövzu (uydurma) hədis hesab edib. Onun nəzərində bu hədis nə məfudur (sənədi Peyğəmbərə (s) çatmır) nə də mövqufdur (sənədi səhabəyə çatmır). Həmçinin, qədərilər, mürəcilər və əşərilərin məzəmməti haqqında gələn hədislər də zəifdir⁴¹.

³⁹36 الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د. يوسف القرضاوى. ص-36

⁴⁰36 الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع و التفرق المذموم. د. يوسف القرضاوى. ص-36

⁴¹العواصم و القواصم ج1\186

Keçmiş və müasir alimlərdən bir qismi bu hədisi sənədi baxımından rədd edib, digər bir qismi isə bu hədisi həm mətni, həm də mənası baxımından rədd edibdir.

Hədisin səhihliyini şübhə altına alan hikmətlərdən biri də Allah təala İslam ümmətinə özündə vəhdət və birliyi qorumağı tapşırdığı halda, bu hədis təfriqədən və ayrı-seçkilikdən xəbər verir. Mümkün olmayan bir şeyin öhdəsindən gəlmək isə Quran ayəsi ilə ziddiyyət təşkil edir⁴². Allah təala buyurur: “Allah hər kəsi yalnız qüvvəsi yetdiyi qədər yükləyər (bir işə mükəlləf edər)”⁴³.

Həmçinin, bu hədisin mənası İslam ümməti barəsində mənfi fikirlər yaradır. Halbuki, Allah təala bu ümməti şəhadət məqamına qaldırmış və digər ümmətlərə şahid qərar vermişdir. Həmçinin, Allah təala ümmətlər içərisində bu ümməti ən yaxşı ümmət kimi ortaya çıxarmışdır. Lakin Quran ayələrinin əksi olaraq qeyd olunan hədisin anlamına görə bu ümmət yəhudi və xaçpərəst ümmətlərindən daha betər gündədir. Hətta o dərəcəyə çatıb ki, onlardan daha artıq firqələrə bölünmüşdür. Quran isə yəhudilər barəsində belə buyurur: “Biz onların arasında qiyamət gününə qədər davam edəcək düşmənçilik və kin saldıq”⁴⁴. Xaçpərəstlər haqqında isə belə buyurur: “Biz xaçpərəstik”, - deyənlərdən də əhd almışdıq. Sonra onlar xəbərdar olunduqları şeylərin bir hissəsini (Məhəmməd peyğəmbərə iman gətirməyi) unutdular. Biz də aralarına qiyamət gününə qədər davam edəcək ədavət və kin saldıq. Allah onlara gördükləri işlər barəsində xəbər verəcəkdir!”⁴⁵ Lakin Quran yəhudilər və xaçpərəstlər haqqında buyurduqlarını İslam ümməti haqqında buyurmamışdır. Əksinə, İslam ümmətini ondan qabaqkı ümmətlər kimi parçalanmaqdan və aralarında ixtilaf etməkdən çəkindirilmişdir.

Hədisdə qaranlıq qalan bir məsələ də ümmətin bir firqəsindən başqa qalan firqələrin Cəhənnəmdə həlak olmasını vurğulamasıdır. Halbuki, digər hədislərdə bu ümmətin rəhmət ümməti olması və Cənnət əhlinin üçdə biri və ya yarısını təşkil etməsini vurğulanmışdır. Bundan başqa hədisdə yəhudi və xaçpərəstlərin yetmiş neçə firqəyə bölünməsi açıqlanır. Halbuki, onların

⁴² مبادئ العقيدة في ضوء الوسطية. د. عبد العزيز الحميدى. المركز العالمى للوسطية. 2006\1427. ص-32

⁴³ Əl-Bəqərə, 286

⁴⁴ Əl-Maidə, 64

⁴⁵ Əl-Maidə, 14

tarixində, xüsusi ilə də yəhudilərin tarixində belə bir fakt aşkarlanmamışdır. Həmçinin, fakt olaraq qeyd oluna bilər ki, mövcud fırqələrin sayı göstərilən ədədə də çatmamışdır.

Əbu Məhəmməd ibn Həzm əqidə məsələlərində fikir ayrılığına səbəb olan və Peyğəmbərin (s) adından rəvayət olunan hədislərin bəzi fırqələr tərəfindən digər fırqələri kafir hesab etməsinə öz münasibətini bildirərək deyir: “Peyğəmbərdən (s) nəql olunan bir hədisdə belə buyrulur: “Qədərilər və mürcilər bu ümmətin məcusiləridir”. Başqa bir hədisdə isə: “Bu ümmət yetmiş neçə fırqəyə bölünəcək, bir fırqədən başqa qalanları Cəhənnəmə girəcək, o bir fırqə isə Cənnətə girəcək”.

Əbu Məhəmməd ibn Həzm bu iki hədisin sənədinin əslən səhih olmadığını söyləyir. O deyir: “Bir xəbərlə gəlib çatan hədis bəzilərinə görə höccət deyilsə, sənədi səhih olmayan hədis necə höccət ola bilər?!”⁴⁶

Yəmənli müctəhid, əqli və nəqli dəlilləri bir araya gətirən Məhəmməd ibn İbrahim əl-Vəzir (vəfatı-h.840) “Əl-Əvasim və əl-qəvasim” adlı kitabında “ümmətin yetmiş neçə fırqəyə bölünməsi” hədisinə toxunarkən belə deyir: “O hədisin sənədində nasibi vardır. Ona görə hədis səhih sayılır. Tirmizi isə həmin hədisi Abdullah ibn Əmrədən nəql edir və o hədisi “qəribə hədis” adlandırır. O, hədisi afrikalı tərəfindən nəql edib. Onun adı isə Əbdür-Rəhman ibn Ziyaddır, o da bu hədisi Abdullah ibn Yeziddən nəql etmişdir.

İbn Macə o hədisi Auf ibn Malikdən və Ənəsdən rəvayət edir.

Məhəmməd ibn İbrahim əl-Vəzir deyir ki, o hədisin sənədlərinin heç biri doğru olmadığından Buxari və Müslim onu öz kitablarında nəql etməmişlər. Tirmizi isə Əbu Hüreyrədən nəql etdiyi hədisi Məhəmməd ibn Əmr ibn Əlqəmə tərəfindən səhih saymışdır. Lakin Tirmizinin səhih saydığı hədisdə bu əlavə “birindən savayı hamısı Cəhənnəmdədirlər” qeyd olunmamışdır. İbn Həzm də bu əlavəni uydurma hesab edir. Bu sözləri “əl-bədr əl-munir” kitabının sahibi söyləmişdir⁴⁷.

Hafız İbn Kəsir Quranın Əl-Ənam surəsinin altmış beşinci ayəsinin təfsirində deyir: “Allah təala buyurur: “Sizi dəstələr halında qarışdırmağa və

⁴⁶ الفصل في الملل و النحل لابن حزم، تحقيق، د. محمد إبراهيم نصر. و د. عبد الرحمن عميره، ج3 ص-292، ط دار عكاظ، جدة.

⁴⁷ العواصم و القواصم: لابن الوزير بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوت، ج3: ص-170-172

birinizə digərinizin zorunu daddırmağa qadirdir!” İbn Kəsir bu ayənin təfsirində ümmətin yetmiş üç fırqəyə bölünməsi, birindən başqa hamısının Cəhənnəmə daxil olacağını bildiren hədisi söyləyir. Lakin İbn Kəsir ayənin təfsiri ilə bağlı hədisləri və rəvayətləri təfərrüatı ilə qeyd etməsinə baxmayaraq həmin hədisin səhih və ya həsən olmasına dair heç bir söz demir⁴⁸.

İmam Şaukani İbn Kəsirin ayənin təfsirində gətirdiyi hədisə öz münasibətini belə bildirir: “Hədisdə qeyd olunan bu əlavəni “bir fırqədən başqa qalanlarının Cəhənnəmdə olması” hədis alimlərinin bir qismi onu zəif hesab etmiş, hətta İbn Həzm onu uydurma olduğunu hesab etmişdir”⁴⁹.

Şatibi isə deyir: “Həlak olan fırqələrin adının müəyyən olunmasına dair heç bir şəri dəlil yoxdur və əql də bunu qəbul etmir. İslam şəriəti sadəcə həlak olan fırqələrin sifətlərinə işarə edə bilər ki, müsəlmanlar ehtiyatlı olub ondan çəkinə bilsinlər. Bundan başqa əql də bunu tələb edir ki, o fırqələrin adı gizli qalsın, çünki fırqələr İslam ümmətindən sayıldığına görə onların eyibnin üstünü örtmək dinimizin əxlaqi prinsiplərindəndir”⁵⁰.

Lakin İslam ümmətinin yetmiş üç fırqəyə bölünməsi məsələsində yekun olaraq bəzi mülahizələri qeyd etmək istədik. Ümumi bəhsdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, müsəlmanlar ilk öncə təfriqədən və bir-birini küfrdə, fasiqlikdə, bidətdə ittiham etməkdən çəkinməlidirlər. Və özünü nicat tapmış fırqədən hesab etməklə başqalarını Cəhənnəmdə hesab etmələri yolverilməzdir. Unudulmamalıdır ki, “yetmiş üç fırqə” hədisinin səhih olması sual altındadır, necə ki, ümumi bəhsimizdən bu bizə aydın oldu. Əgər şərti olaraq hədisin səhih olma ehtimalını qəbul etsək, yenə də hədisin dəlaləti bizə tam başqa bir şeyi çatdırır. Elə bu yerdə əsas diqqəti həmin hədisin dəlalətinə yönəltmək lazım gəlir:

1- Hədisdən İslam ümmətinin əbədi olaraq fırqələr şəkildə qiyamətə qədər davam etməsi başa düşülməməlidir. Çünki bu anlayış Quran və digər Peyğəmbər (s) hədisləri ilə ziddiyyət təşkil edir ki, yuxarıda onlara aydınlıq gətirdik. Bu hədisi müəyyən bir dövrə aid etmək olar. Belə ki, bu fırqələrin bəzisi hansısa bir dövrə təsadüf edə bilər, lakin sonradan haqqın batilə qalib

⁴⁸ تفسير ابن كثير ج 2 ص-143. عيسى الحلي

⁴⁹ فتح القدير للشوكاني في تفسير الآيات 65-67 من سورة المائدة ج2 ص-59. ط. دار الفكر

⁵⁰ مبادئ العقيدة في ضوء الوسطية. د. عبد العزيز الحميدى. المركز العالمى للوسطية. 1427\2006. ص-31

gəlməsi istisna deyildir. Tarixə nəzər salsaq görərik ki, müəyyən dövrlərdə müəyyən fırqələr yaranmış, sonradan tarixdən silinmiş və ya adından başqa onlardan heç bir əsər-əlamət belə qalmamışdır.

2- Hədisdə Peyğəmbər (s) “mənim ümmətim...” kəlməsini işlətmişdir. Burada nisbət Peyğəmbərə (s) qayıdır. Yəni fırqələrin hamısı Peyğəmbərin (s) ümmətinin bir hissəsini təşkil edir. Fırqələr və ya məzhəblərdə nə qədər bidətlər olsa belə, yenə də onlar İslam ümmətinin bir parçasıdır.

3- Hədisdə bir fırqədən başqa qalan fırqələrin Cəhənnəmdə olmasına gəldikdə isə onların kafirlər kimi orada əbədi qalması başa düşülməməlidir. Onlar günahkar müsəlmanlar kimi, müvəqqəti olaraq Cəhənnəmə daxil ola bilərlər. Sonradan əbədi olaraq Cənnətə qayıdılar.

4- Peyğəmbərlərin, mələklərin, möminlərin şəfaəti onları Cəhənnəmdən xilas edə bilər. Bəlkə də onların dünyada elə bir yaxşı əməlləri və düçar olduqları bəlalər və kəffarələri ola bilər ki, bu da onlara fayda verə bilsin. Bəlkə də Allah onları Öz fəziləti və rəhməti ilə əfv etsin. Ola bilər ki, o fırqələr haqqa yetişmək üçün çalışmışlar, amma haqq yoldan bilməyərəkdən azmışlar. Məlum olduğu kimi, niyyəti haqqa qovuşmaq olanları Allah əfv edir. Quranda buyurulduğu kimi: “Allah hər kəsi yalnız qüvvəsi yetdiyi qədər yükləyər (bir işə mükəlləf edir). Hər kəsin qazandığı yaxşı əməl də, pis əməl də özünə aiddir. (Möminlər deyirlər:) "Ey Rəbbimiz, (bəzi tapşırıqlarını) unutduqda və ya yanıldıqda bizi cəzalandırma! Ey Rəbbimiz, bizdən əvvəlkiləri yüklədiyin kimi, bizi ağır yükləmə! Ey Rəbbimiz, gücümüz çatmayan şeyi bizə yükləyib daşıtdırma! Bizi əfv edib bağışla, bizə rəhm et! Sən bizim ixtiyar sahibimizsən (mövlamızsan). Kafirlərə qələbə çalmaqda bizə kömək et!”⁵¹ Allah xətanı, unutmağı və məcbur olduqları şeyi insanlar üçün əfv etmişdir.

5-Nicat tapan fırqə haqqında danışmaq onun adının müəyyən olunmasını tələb etmir. Bəlkə də nicat tapan fırqənin sifətlərini və xüsusiyyətlərini izah etsək, onda bizə bəlli olar ki, hansı fırqə nicat tapanlardan ola bilər.

Çoxlu ayə və hədislər vardır ki, müsəlmanlardan müttəqi olanları tərifi edir, onların üstün cəhətlərindən və fəzilətlərindən danışır, həmçinin, onların dünya və axirətdəki məqamlarına toxunur. Quranda buyurulur: “Yaxşı əməl heç də (ibadət vaxtı) üzünü günəşə və günbatana tərəf çevirməkdən ibarət

⁵¹ Əl-Bəqərə, 286

deyildir. Yaxşı əməl sahibi əslində Allaha, axirət gününə, mələklərə, kitaba (Allahın nazil etdiyi bütün ilahi kitablara) və peyğəmbərlərə inanan, (Allaha) məhəbbəti yolunda (və ya mal-dövlətini çox sevməsinə baxmayaraq) malını (kasıb) qohum-əqrəbaya, yetimlərə, yoxsullara, (pulu qutarıb yolda qalan) müsafirə (yolçulara), dilənçilərə və qulların azad olunmasına sərf edən, namaz qılıb zəkat verən kimsələr, eləcə də əhd edəndə əhdinə sadıq olanlar, dar ayaqda, çətinlikdə (ehtiyac, yaxud xəstəlik üz verdikdə) və cihad zamanı (məşəqqətlərə) səbr edənlərdir. (İmanlarında, sözlərində və əməllərində) doğru olanlardır. Müttəqi olanlar da onlardır!”⁵²

Müsəlman şəxs təqva mərtəbəsinə yetişə bilsə, demək olar ki, o artıq nicata yetişmişdir. Allahın lütfüdür ki, təqva sifəti müəyyən firqələrə xas edilməmişdir. Təqva sifəti qazanılan və uğrunda səy göstərilən bir mərtəbədir. Hər bir müsəlmanın o mərtəbəyə çatmaq haqqı vardır, hətta Quran ayələri və hədislərin özü müsəlmandan təqvalı olmağı tələb edir. Deməli, müsəlman təqvalı olduqda, bu onun hansı firqədən olmasını şərt saymır. Təqvəsi olmayanın hansı firqədən olması da ona heç bir fayda verməz. Cənnət və Cəhənnəmin meyarları hidayət yolunu tutmaqla, Allahın və Onun Rəsulunun (s) buyurduqlarını yerinə yetirməklə, təqvalı olmaqla ölçülür.

Müttəqi isə təqva sifətlərini daşıyan şəxsə deyilir. Təqvanın açıqlaması geniş olduğundan onun bəzi xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək:

1-Allahın və Onun Peyğəmbərinin (s) buyurduqlarını yerinə yetirmək, qadağan etdiklərindən isə çəkinməkdir.

2-Allaha səmimi ibadət etmək və Ona şəriq qoşmamaqdır.

3-İslamın əxlaqi dəyərləri çərçivəsində insanlarla davranmaqdır.

4-İnsanların həmin şəxsin dilindən və əlindən (əziyyətlərindən) amanda qalmasıdır.

5-Mələklərin həmin şəxsin əməllərində böyük günahları qələmə almamasıdır.

6-Allahın həmin şəxsin qəlbini şirk, nifaq, ücb, riya, kin, həsəd və s. rəzil sifətlərdən təmiz və saf görməsidir.

Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadənin məsələ ilə bağlı dəyərli fikirləri vardır. O deyir: “Məhz bu səbəbdən insanları bir-birindən

⁵² Əl-Bəqərə, 177

fərqləndirən başlıca meyar zahiri cəhətlər, fitri keyfiyyətlər deyil, daxili, mənəvi xüsusiyyətlərdir. Bu xüsusiyyətlər arasında təqva, yəni Allah qorxusu və Allaha itaətkarlıq başlıca yer tutur. Qurani-Kərimdə göstərilir ki: “Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınız, pis əməllərdən ən çox çəkinənizdir”⁵³. Peyğəmbər (s) isə bu barədə belə buyurmuşdur: “İnsanlar Adəmdən, Adəm isə torpaqdandır. Ərəbin əcəm üzərində, ağın qara üzərində heç bir üstünlüyü yoxdur, məgər ki, təqvaya görə”⁵⁴.

Sonda onu qeyd etmək istəyirik ki, üzərində işlədiyimiz dissertasiya işi İslam ümmətinin bir neçə fırqələrə bölünməsinə doğru şəkildə anlamağa çalışır və müsəlmanları məzhəbindən asılı olmayaraq İslamın üsullarında və əsas prinsiplərində vahid mövqedə olduğunu bildirir. Onların ixtilaf etdikləri məsələlərə gəldikdə isə onlar-haqqında qəti və açıq-aydın hökm gəlməyən, ictihada söykənən, təvillərə və ehtimallara məruz qala bilən məsələlərdir. Bu ixtilaflar anlaşılandır. Ona görə ki, bu ixtilaflar ziddiyyət yox, növlülüyü təmsil edir. Təbitəin özündə də belə növlülük həddindən çoxdur.

Məzhəblərarası yaxınlaşmada məqsəd fikirlərin vahid firkə, məzhəblərin də vahid məzhəbə çevrilməsi nəzərdə tutulmur. Heç bu mümkün də deyildir. Məqsəd müsəlmanların yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olması, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birlərinə kömək göstərməmələridir. Məqsəd İslamı düzgün başa düşmək və o şəkildə yaşamaqdır. Məqsəd öz fikir və məzhəbini başqalarına aşılamaqdır. Məqsəd əsas meyarın təqva ilə ölçülməsidir.

Allah təala buyurur: “Aqibət (dünyada zəfər, axirətdə yüksək məqamlar) müttəqilərinindir! (Allahdan qorxanlarındır!)”⁵⁵

⁵³ Əl-Hucurat, 13

⁵⁴ İslam qəzeti. Qafqaz Müsəlmanlar İdarəsinin Nəşri (1990-cı ildən çıxır). 11-zülqədə 1414-22 aprel 1994 n:8 (83)

⁵⁵ Əl-Əraf, 128

Correct understanding of division of Islam followers into currents

Some Islam scientists consider that disintegration of Islamic world which previous civilizations faced is a fate as Prophet (s) said. By their opinion, though Moslems try to reach unity until doomsday, they will be in the form of various currents. But such perception isn't a way- out.

Other Islamic scientists still assume that division of Islam followers into several currents may be observed in certain periods of time, but it can't last forever.

Doctor Yusif al-Gardavi says: "From verses of Koran and religious legends (hadises) of the Prophet (s) again becomes obvious that disunity and schism of Islamic world into groups is neither an instruction not a will of Allah. In opposite case, requests of unanimity of verses and hadis for Moslems, joining behind imam's back, prohibition of division into groups and of simultaneous ruling of two caliphs would be of no essence. If the disunity of followers is because of fate, why these verses order us to join and not to cleave into groups?! Isn't it considered for nothing?"

If the Moslems don't follow the orders of Allah and of Its Prophet, this disaster may happen to them. So, the causes come by our fault, and the results are factors entailed by causes.

Правильное понимание деления исламского мира на течения

Некоторые исламские ученые считают, что раздробление исламского мира, постигшее цивилизации, существующие до него, является предписанием судьбы, как говорил Пророк (с). По их мнению, как бы ни трудились мусульмане до конца света и стремились к единству, они опять будут в составе различных течений. Однако такое восприятие не выход из ситуации.

Другие исламские ученые же полагают, что разделение последователей ислама на несколько течений может встречаться в определенные промежутки времени, но постоянно так быть не может.

Доктор Юсиф аль-Кардави говорит: «Из стихов Корана и хадисов Пророка (с) еще раз становится очевидным, что раздробление и деление исламского мира на группы является ни указанием, ни желанием Аллаха. В противном случае, требование единства стихов и хадисов для мусульман, объединения за спиной одного имама, оказания сопротивления против тех, кто хочет внести раскол в ряды последователей ислама, запрета деления на группы и одновременного правления двух халифов не имело бы смысла. Если разделение последователей на группы из-за предписания судьбы, почему эти аяты приказывают нам объединяться и не раздробляться на группы?! Разве это не считается напрасным?».

Если мусульмане не соблюдают указания Аллаха и Его Пророка, эта беда может случиться с ними. Значит, причины наступают по нашей вине, а последствия – факторы, порождаемые причинами.

ÇEVRE SORUNLARININ ÖNLENMESİNDE ÖNEMLİ BİR FAKTÖR OLARAK ÇEVRE EĞİTİMİ

Dr. Eyup ZENGİN
Fəlsəfə Elmləri Namizədi

ÖZET

Bütün canlılar bir çevrede ve karşılıklı etkileşim içinde yaşarlar. İnsanların çevreleri ile sürekli mücadele halinde olmaları bazı çevre sorunlarına neden olmaktadır. Bu sorunların çözümünde bilinçli bireyler yetiştirme oldukça önemlidir. Bu da ancak etkili çevre eğitimi ile mümkün olabilir.

Çevre eğitimi aynı zamanda çevre kalitesini ilgilendiren meseleler hakkında bir davranış biçiminin formüle edilmesini ve karar vererek uygulamaya konulmasını da gerektirir. Çevre eğitimi mümkün olduğu kadar çok birinci elden yaşantı üzerine kurulmuştur. Şöyle ki, geleneksel sınıfların sınırlarının dışına çıkma düşüncesi, çevre yaklaşımında iyice köklemiştir. İyi çevre eğitimi, öğrencileri daha geniş bir kavramaya yönelik olarak doğrudan algılama ve yaşantıların ötesine götürebilmelidir.

ABSTRACT

All the living creatures live in a mutual interaction with the environment. That human beings are within a struggle in the environment causes certain environmental problems. Having conscious individuals in solving such problems is of great importance. This, in fact, may be possible with an effective environmental education.

Environmental education is based on as much first-hand experience as possible so that the idea of moving out of the confines of the traditional classroom is one well rooted in the environmental approach. Good environmental education, like any good education, must lead pupils and students out and on from their immediate perceptions and experience to a wider understanding.

1. GİRİŞ

Eğitim bireylerde davranış değişikliği oluşturma ve insanları geleceğe hazırlama işlevidir. Çevre eğitimi insanın biyofiziksel ve sosyal çevresiyle ilgili değerlerin, tutumların ve kavramların tanınması ve ayırtedilmesi diye tanımlanmaktadır.¹ Eğitim, hayat kalitesini iyileştirir, insanları güçlendirir, onları her türlü toplum ve çevre sorunlarını çözebilecek duruma getirir; hem resmi, hem de gizli müfredatta değerleri yayar.²

Medeniyet tarihi boyunca gelişen teknolojiyen yararlanılırken giderek daha tek yönlü faydalanmaya yönelinmiş ve kaynakların varlığı etkilenmiştir. 1970’li yıllardan sonra çevre sorunları tek tek ülkelerin sorunu olmaktan çıkmış uluslararası bir düzeye ulaşmıştır. Batıda ve gelişmiş ülkelerde 1970’li yıllardan sonra başlayan yaygın eğitimle geniş halk kitleleri doğanın korunmaması halinde ortaya çıkacak sorunların yaşamları için nasıl bir tehlike oluşturduğunun bilincine varmışlardır.³

Azerbaycan 1991 yılında, Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla bağımsızlığını kazanmıştır. Hava, su ve toprak gibi çevresel değerlerin çeşitli nedenlerle kirlenmesi ile karşı karşıyadır. İşsizliğin yaygın olması, yeterli enerji sağlanamaması, yoksulluk ve Ermenistan ile olan çatışma nedeniyle işgal altında kalan topraklardan göç etmek zorunda kalan ve ülkenin çeşitli bölgelerinde (özellikle Başkent Bakü’de) yerleşen bir milyondan fazla insan, doğal ve yapay çevre üzerinde önemli düzeyde olumsuz baskıda bulunmaktadır. Hızlı bir değişim yaşanan ülkede, çevre bilinci ve duyarlılığının geliştirilmesi önemli bir sorundur. Halkın bilinçaltında; Kalkınma veya çevre; önce İş/ ekmek parası sonra çevre ikilemi önemli bir yer tutmaktadır. Bütün sektörlerde olduğu gibi eğitim sektöründe de önemli problemler vardır. Devletin eğitime yeterli kaynak aktarmaması/aktaramaması, eğitim araç ve gereçlerinin eksikliği, eğitim görevlilerine ödenen ücretlerin düşüklüğü (genel olarak ülkede ücretlerin düşük olması önemli bir sosyal ve

¹ DPT, “Çevre,” Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara, 1994, s. 129.

² Nüfus ve Hayat Kalitesi Bağımsız Komisyonu, “Geleceğe Özen,” Türkiye Çevre Vakfı Yayını, Ankara-1997, s. 86.

³ DPT, “Çevre,” s. 130.

ekonomik problemdir), eğitimde çağdaş yöntemlere yeterince yer verilmemesi önemli sorunlar olarak belirtilmelidir.⁴

2. ÇEVRE EĞİTİMİ

Çevre eğitimi; toplumun tüm kesimlerinde çevre bilincinin geliştirilmesi, çevreye duyarlı, kalıcı ve olumlu davranış değişikliklerinin kazandırılması ve doğal, tarihi, kültürel, sosyo-estetik değerlerin korunması, aktif olarak katılımın sağlanması ve sorunların çözümünde görev alma olarak tanımlanabilir.⁵

Çevre eğitimi, dünyanın bu konuda önde gelen kuruluşlarından olan Kuzey Amerika Çevre Eğitimi Kurumunun 1992 Haziranında hazırladığı raporda aşağıdaki şekilde tanımlanmaktadır:

“Çevre eğitimi, tabii veya insanlar tarafından inşa edilen çevreler hakkında duyarlı ve bilgili bir vatandaşlık anlayışını geliştirmeyi hedefleyen interdisipliner bir çalışma alanıdır. Çevre konusunda duyarlılık ve bilgi sahibi olma o şekilde gerçekleştirilmeli ki, sonuçta çevre problemlerini ve değer hükümlerindeki (çevre etiği) ihtilafları, çözmek için gerekli zihinsel altyapı kamu bilincinde oluşmalı ve yeni problemlerin ortaya çıkmasını da önlemelidir. Çevre eğitimi, ayrıca insanlarda sorgulama, problem çözme, karar verme becerilerini geliştirmeyi amaçlamalıdır. Böylece yüksek kalitede bir çevre oluşumunu hazırlayarak, yüksek kalitede bir hayat standardının gerçekleşmesini sağlamalıdır.”⁶

Çevre eğitimine ilişkin ilk çalışmalar doğa araştırmaları ve korumacılık olarak kendini göstermiştir. Çevre eğitimi ilk kez 1970 yılından bu yana düzenlenmeye başlayan Dünya Günü’nde planlanmaya başlanmıştır. Çevre eğitimi dünyanın karşı karşıya bulunduğu sorunlardan haberdar olan, bu sorunlardan haberdar olan, bu sorunların nasıl çözüleceğini bilen ve buna gönüllü olan vatandaş yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Çevre eğitiminin esaslarını bilgilendirme, haberdar oluş ve ilgilenme oluşturmaktadır.⁷

⁴ Zengin Eyüp, Kulaklıkaya, Musa, “Azerbaycan’da Çevre Sorunları ve Çevre Hukuku,” Uluslar arası Özel Hukuk Sempozyumu, Bakü, 2005, s. 422-435

⁵ Çevre Bakanlığı; Türkiye Çevre Atlası-2004, Ankara-2006, s. 453.

⁶ Uzunoğlu, Selim, “Çevre Eğitiminin Amaçları, Uğraşı Alanları ve Sorunları”, Ekoloji Çevre Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 1996, Sayı: 21, s. 7.

⁷ DPT, “Çevre,” s. 32.

İnsan ve çevre arasındaki etkileşimin vazgeçilmez nitelikte oluşu, çevre kavramının günümüzde kazandığı boyutlar, çevrenin ulusal düzeyde olduğu kadar uluslararası düzeyde de yeni yaklaşımlarla ele alınması gereğini ortaya çıkarmıştır. Çevrenin korunması ve geliştirilmesi konusunda geliştirilen çabaların amacı, insanların daha sağlıklı ve güvenli bir çevrede yaşamasıdır. Çünkü çevreye zarar veren de, çevreyi koruyan ve geliştiren de insandır. Çağdaş çevre bilinci, sağlıklı bir çevrede yaşamayı insanların temel haklarından biri olarak kabul etmektedir.⁸

Kişinin sahip olduğu hakları kullanabilmesi için her konuda olduğu gibi çevre hakları konusunda da bilinçlendirilmesi gerekir. Bu da ancak çevre için her seviyede ve her ortamda verilecek eğitim ve öğretim ile gerçekleşebilir. Kişinin çevresini koruyabilmek, temiz ve sağlıklı bir çevrede yaşama hakkını kullanabilmek için önce temiz ve sağlıklı bir çevrenin nasıl olduğunu bilmesi ve bunun sağlıklı olmayan bir çevre ile olan ilişkilerini, farklılıklarını inceleyebilme bilgi ve becerisine sahip olması gerekir. Bu kapsamda özgün eğitim sistemi içinde, çevre için eğitim programları ciddiyetle ve gerçekçi bir yaklaşımla ele alınmalı ve uygulanmalıdır.⁹

Avrupa Birliği başta olmak üzere bir çok topluluk, çeşitli kıyamet senaryolarının üretildiği günümüzde, insanlığın daha sağlıklı çevrelerde yaşayabilmeleri için birtakım projeler ortaya koymakta ve önlemler almaya çalışmaktadır. Yapılan çalışmalar için ayrılan bütçeler astronomik rakamlar olmakla beraber, yapılanların başarılı olması için bireysel olarak insana büyük görevler düşmektedir. Öncelikle insana, çok küçük yaşlardan başlayarak, çevre bilinci kazandırılmalı ve sorumlu bireyler haline getirilmelidirler. Bu da, ancak etkili ve verimli bir eğitim, özellikle çevre eğitimi ile sağlanabilir.¹⁰

Çevre eğitiminin değişen dünyada popülaritesi hızla artmakta ve giderek öğretimde üzerinde daha fazla durulan bir konu haline gelmektedir. Ancak,

⁸ Çevre Bakanlığı; Türkiye Çevre Atlası-2004, s. 454

⁹ DPT, "Çevre," s. 33.

¹⁰ Alım, Mehmet, "Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye'de Çevre Eğitimi ve İlköğretimde Çevre Eğitimi," Kastamonu Eğitim Dergisi, Ekim 2006, Cilt 14, No:2, s. 599-616

gelenen noktanın yeterli olduğundan söz etmek mümkün değildir. Çevre eğitime yönelik üç yaklaşımdan söz edilmektedir.¹¹ Bunlar;

1. Çevre yönetimi ve kontrolü için eğitim: Bu yaklaşıma göre, çevre eğitimi fiziksel ve beşeri sistemler ile bu sistemlerin karşılıklı etkileşimlerinin algılanmasını ve öğrenilmesini teşvik eder.

2. Çevre bilinci ve yorumu için eğitim: Bu yaklaşım göre, çevre yoluyla eğitim öğrencilerin çeşitli beceriler kazanmalarını sağlar ve arazi gezileri vasıtasıyla öğrenmeye yönelik bir kaynak olarak eğitimin kullanıldığı ilgi ve uğraşları teşvik eder.

3. Sürdürülebilirlik için eğitim: Bu yaklaşıma göre çevre eğitimi, öğrencileri kendi davranışlarından sorumlu olmaya teşvik eden bir çevre etiği ve cesareti kazandıran, bilgiye dayalı konuların yer aldığı önceki iki yaklaşımın üstüne inşa edilmiştir.

Türkiye’de çevre sorunları konulu çok sayıda yayın mevcut iken, çevre eğitimi alanında aynı şeyden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle son yıllarda bir artış eğiliminden söz edilebilir.¹²

Çevre eğitimi, tüm dünyanın gündeminde olan çevre sorunlarının ortaya çıkardığı bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç haline gelmiştir. Çevre eğitiminin amacı toplumun tüm kesimlerini çevre konusunda bilinçlendirmek, bilgilendirmek, olumlu ve kalıcı davranış değişikliklerini kazandırmak ve bireylerin aktif katılımlarını sağlamaktır. Bu nedenle, çevre ile ilgili konularda aktif katılım sağlayacak, olumsuzluklara karşı tepki oluşturacak, bireysel çıkarların toplumsal çıkarlardan ayrı düşünülemeyeceği gerçeğini kavratacak bir eğitim yöntemi ve halkın katılımını amaçlayan eğitim sistemi, kitlelerin düşünme ve karar verme gücünü de geliştirecektir. Çevre eğitimi, yalnız bilgi vermek ve sorumluluk hissi oluşturmakla kalmamalı, insan davranışına da etki yapmalıdır.¹³

Çevreye verilen zararın önlenmesi ve doğal çevrenin korunması için öncelikle çevreye karşı bütünleştirici bir yaklaşım içinde sosyal meselelerin

¹¹ Demirkaya, Hilmi, “Çevre Eğitiminin Türkiye’deki Coğrafya Programları İçerisindeki Yeri ve Çevre Eğitime Yönelik Yeni Yaklaşımlar,” Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2006, Cilt:16, sayı: 1, s. 207-222

¹² Alım, Mehmet, “Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye’de Çevre Eğitimi ve İlköğretimde Çevre Eğitimi,” s. 599-616

¹³ Çevre Bakanlığı, Türkiye Çevre Atlası-2004 s. 455

oluşturulması gerekmektedir. Bu noktadan çevre eğitimi, sosyal üretim ilişkilerini insan-doğa ilişkisi, insan ve tabiatın ortak menfaatleri gibi konuların zihinlerde şekillenmesini teşvik etmelidir. Çocuklar yarının çevre problemlerini çözme konusunda eğitilemez. Ancak gençlere çevreyle ilgili problemleri tanımlayabilecek, konuyla ilgili bilgi toplayabilecek ve bu bilgiler ışığında doğru kararlar vermesini ve çevre problemlerini çözmelerini sağlayacak zihinsel becerileri (düşünme, sağlıklı iletişim kurabilme, sorgulama, problem tanımlama ve çözümleme becerileri) geliştirmelerine yardımcı olunabilir. Bu başarıldığı zaman bu gezegenin sakinleri, ekolojik ve sosyolojik açıdan doğru, uygun kararlar üretebilmede ve aktif katılımı çevre problemlerini çözmede daha iyi bir konuma geleceklerdir.¹⁴

3. TÜRKİYE’DE ÇEVRE EĞİTİMİ

Türkiye’de bugün ortaya çıkan sorunların ana nedenlerinden birisi, bilgi edinme ve bilinçlenmede karşılaşılan eksikliklerdir. Bilinçlenmemiş ve eğitilmemiş bir toplum yaşadığı dünyayı kendinden sonra başkalarının da kullanacağını idrak edemez. Halbuki çevre, bize geçmişten bırakılan bir miras değil, korunması, geliştirilmesi ve gelecek nesillere en güzel şekilde devredilmesi gereken bir emanettir.¹⁵

Türkiye’de eğitim düzeyinin düşük olması, kişilere sorunlarla ilgili ve çözüm yolları arama bilincinin kazandırılmaması nedeniyle, bugün toplumumuzun büyük bir kısmında çevrenin korunması ilgilenmeye değmeyen bir konu olarak algılanmaktadır.

Oysa ki, günümüzde teknolojinin ilerlemesi ve iletişim organlarının hızla yayılması dünyada güç ve değer kavramlarını hızla değiştirmektedir. Dünyanın herhangi bir bölgesinde meydana gelen çevre sorunlarının tüm dünyayı da aynı derecede etkilediği dikkate alındığında, kamuoyunun bilgilendirilmesinde basılı, görsel medya kuruluşlarının rolünün ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, ülkemizdeki medya kuruluşlarının programlarında, çevre konularına ağırlık vermesi ve kamuoyunun bilinçlendirilmesinde yol gösterici, aydınlatıcı olacak her türlü spot, drama, belgesel vs. gibi programların ağırlıklı olarak yer alması büyük

¹⁴ Uzunoğlu, Selim, “Çevre Eğitiminin Amaçları, Uğraşı Alanları ve Sorunları”, s. 8.

¹⁵ Çevre Bakanlığı, Türkiye Çevre Atlası-2004, s. 457

önem taşımaktadır. Sağlıklı bir toplumun sağlıklı bir çevrede gelişebileceği ilkesinden hareketle, okul öncesi, ilk ve orta öğretim çağındaki çocukların çevre sorunlarını daha iyi anlamalarını, sosyo-ekonomik ve kültürel kalkınmanın sağlıklı bir çevre ile olan ilişkisini kavramalarını sağlamak, verilecek çevre eğitimi sayesinde gerçekleşecektir.

Çevrenin öneminin günümüzde hızla artması nedeniyle çevre eğitiminin ana okullarından başlatılarak ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında da sistemli ve düzenli bir şekilde devam etmesi önemli sonuçlar kazandıracağı düşüncesiyle 14.10.1999 tarihinde Çevre Bakanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığı arasında “Çevre Eğitimi Konularında Yapılacak Çalışmalara İlişkin İşbirliği Protokolü” imzalanarak yürürlüğe konulmuş ve protokol çerçevesinde;

- a. Okul öncesi ve ilköğretim çağındaki çocuklarda çevre bilincinin geliştirilmesi amacıyla uygulamalı çevre eğitimine ağırlık verilmesi,
- b. Ortaöğretim kurumlarında öğretmen ve öğrencilerde çevre bilincinin geliştirilmesi için çevre eğitime yer verilmesi,
- c. Ortaöğretim kurumlarında Milli Eğitim Bakanlığınca uygun görülen programlarda Çevre Dersinin haftada bir saat olmak üzere zorunlu ders olarak ders programlarında yer alması,
- d. Mesleki Teknik Eğitim Programlarında olduğu gibi Çıraklık Eğitim Programlarında da çevre konularına yer verilmesi,
- e. Ülke genelinde tüm öğretmen ve öğrencilerin çevre konusunda bilgilendirilmelerinin sağlanması amacıyla çevre eğitime yönelik hizmet içi eğitim kurslarının düzenlenmesi konularında çalışmalar başlatılmıştır.

Ayrıca 2003-2004 Öğretim Yılı Uygulamalı Çevre Eğitimi Pilot Projesi hazırlanarak 09.12.2003 tarihinde tanıtım toplantısı gerçekleştirilmiştir. Genç bir nüfusa sahip olan ülkemizde bugün okul öncesi eğitimde sistemli bir çevre eğitiminden bahsetmek mümkün değildir. Bunun nedeni ise, çocuğun yetişmesinde önemli faktör olan ebeveynler ile eğitimcilerin çevre konusunda yeterli eğitilememesi, ciddi bir kaynak eksikliği ile iletişim ve koordinasyon sorunları olarak gösterilebilir.

Kamuoyunda çevre bilincinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması amacıyla ulusal ve bölgesel bazda çevrenin korunması, bozulan çevre değerlerinin yeniden kazandırılması, doğal kaynakların rasyonel kullanımı ve çevre kirliliğinin önlenmesi konularında halkın katılımını sağlamak için

kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler ve basın yayın kuruluşları ile işbirliği sağlamak ve ortak çalışmalar yapılması kaçınılmazdır.

4. AZERBAYCAN’DA ÇEVRE EĞİTİMİ

Çevreyle ilgili olarak, tüm bireylerin hak ve görevleri bakımından çok büyük önemi olan çevre bilincinin ve duyarlılığın geliştirilmesi için, çevre eğitiminin çok ciddi bir şekilde ele alınıp uygulanması gerekmektedir.¹⁶

Çevre bilinci ve duyarlılığının oluşması için halkın doğayı koruma ve çevre konusunda bilgi sahibi olması gerekmektedir. Devlet Ekoloji ve Doğadan Yararlanmaya Gözetim Komitesi, açıklık ve halkın bilgi sahibi olması politikasını gerçekleştirmek için bir program hazırlamıştır. Bu amaçla Komite, belgesel filmler hazırlamakta, Azerbaycan’ın çevre sorunlarına ışık tutan basın organlarına mali yardım yapmakta, radyo ve televizyonda önemli çevre sorunlarının tartışılmasına olanak sağlamaktadır.¹⁷

Azerbaycan’da çevrenin korunması ve doğadan verimli bir şekilde yararlanılması konusunda halkın bilgilendirilmesi amacıyla eğitim programları hazırlanmaktadır. Hazırlanan program iki bölümden oluşmaktadır. 1- Teorik bölüm, 2- Pratik bölüm. Okul öncesi çevre eğitimi küçük gruplardan başlamakta ve “doğa ile tanışma”, “faydalı hayvan ve bitkiler” vb. konulara yer vermektedir. Bu eğitim çocuklarda bitki ve hayvan topluluklarına karşı olumlu tutum oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu döneme ilişkin eğitim, çocuğun kolayca anlayabileceği bir şekilde oluşturulmalıdır. Bunun için çeşitli oyunlardan yararlanılmaktadır. Azerbaycan’da eğitim reformu çevre eğitimini de etkilemiştir. Günümüzde çevre eğitimi üç şekilde verilmektedir.

A-Eğitim sisteminde mevcut olan tüm derslerde doğayı koruma yöntemlerine yer verilmesi

B-Çevrenin korunması ve doğadan verimli bir şekilde yararlanılması konusunda profesyonel hazırlık yapılması

¹⁶ Çevre Bakanlığı; Türkiye Çevre Atlası-2004, s. 462

¹⁷ Zengin Eyüp, Kulaklıkaya, Musa, “Azerbaycan’da Çevre Sorunları ve Çevre Hukuku,” s. 422-435

C- Öğrencilerin bilimsel araştırma ve sosyal aktivitelerle doğayı koruma eylemlerine katılması.

Azerbaycan'da son yıllarda Çevre eğitimi üniversitelerin çeşitli fakültelerinin müfredatına alınmaya başlamıştır. Bakü Devlet Üniversitesi'ni Coğrafya ve Kimya Fakültelerinde "Tabiatın Muhafazası," Biyoloji Fakültesinde ise "Ekolojinin Esasları" dersleri verilmektedir. Lenkeran Devlet Üniversitesi'nde ve Azerbaycan Teknik Üniversitesi'nde "Ekoloji ve Tabiatın İstifade," konusunda uzmanlar yetiştirilmektedir. Kend Teserüfatı Akademisi'nde, "Kend Teserrüfatı Ekolojisi," Azerbaycan Tıp Üniversitesi'nde "İnsan Ekolojisi," Bakü Devlet Üniversitesinin Hukuk Fakültesinde ve Özel Üniversitelerin Hukuk Fakültelerinde "Ekoloji Hukuku" dersleri verilmektedir. Qafqaz Üniversitesinin bütün fakülte ve bölümlerinde, "Çevre Sorunları," Çevre ve Ekoloji," Çevre Hukuku," gibi dersler verilmektedir.¹⁸

Ailede çevre eğitiminde kullanılması gereken unsurlardan birisi Azerbaycan halk kültürüne dayanmaktadır. Azerbaycan halk kültüründe çevre eğitimine ilişkin genel konular, temel olarak ekmeğe ve diğer yiyecek ürünlerine saygı, suyu israf etmemek, toprağın değerini bilmek, hayvanlara özenli davranmak, yeşillikleri korumak, havayı, toprağı, suyu kirletenlerle mücadele etmek, yaşanan evleri temiz ve düzenli tutmak vb. dir. Bu düşüncelerin öğrenilmesi ve eğitim sürecinde kullanılması gerekmektedir.

Çevre eğitimi programlarının düzenlenmesinde toplumların bilinçlendirilmesi, tavır ve davranışlarının değiştirilmesi esası kabul edilmektedir. Doğaya, insana, yaşam kalitesinin gereklerine saygıyı ve yeni bir çevre ahlakının oluşmasını araştırır.¹⁹

5. ÇEVRE EĞİTİMİNDE SORUNLAR

Eğitim çoğu zaman, hayatın sabit bir aşaması olarak görülmekte, beş yaşında başlayıp ilkökul, ortaokul ve lise, bir ihtimalle de yüksek öğretimde bitip ardından çalışma hayatının başladığı düşünülmektedir. Ama eğitimin,

¹⁸ Zengin, Eyüp, Hüseyinov Sakit "Enviromental Education in Azerbaijan," Journal Of Qafqaz University, Spring 2002, Number 9, s. 1-7

¹⁹ DPT, "Çevre," s. 35.

ekonomi, toplum ve çevre sorunlarını çözecek düzeyde tam potansiyeline varacaksa, kendimizi bu sınırlı görüşten kurtarmamız gerekmektedir.²⁰

Azerbaycan’da bugün, ortaokullarda doğa bilimlerinin eğitiminde, çevre ile ilgili bilimsel bilgilerin yaşamla ilişkilendirilmesi acil olarak sağlanmalıdır. Örneğin, IX. Sınıfta, “İnsan ve Sağlığı” konusu öğretilirken insan sağlığının çevresel faktörlere bağlılığı, havanın, suyun ve toprağın kirlenmesinin insan sağlığına etkisi Sumgayıt ve Bakü kentlerinin yaşam koşullarından alınmış kesin bilgilerle açıklanabilir. Veya VI. sınıfta Fizik derslerinde “Fizik ve Teknoloji” konusu öğretilirken belirtilmelidir ki, Petrol doğanın bize vermiş olduğu bir servettir. Lakin, Petrol üretimi sürecinde toprak ve bitkiler, etraftaki su havzaları özellikle Hazar Denizi kirlenmektedir. Bu noktada öğrencilere; Petrol üretimi sürecinde çevrenin kirlenmesinin önlenmesinde diğer etkenlerle birlikte, çalışanların çevre bilinci ve duyarlılıkları da önemlidir. Ayrıca orta öğretimin üst sınıflarında öğrencilere çevre hukuku konusunda belirli bilgi verilmelidir.²¹

6. ÖNERİLER

Üniversitelerde teknolojinin, koruma ve çevre açısından takibi, teknik mühendislik hizmetleri içinde yer alan diğer disiplinlerle takviyesinden öte; sorunların nedenleri ve alınması gerekli tedbirler yönünden lisansüstü eğitimde araştırmanın desteklenmesi çok yararlı olacaktır.

Temeli gençliğe dayanmayan tabiatı koruma ve çevre sorunlarının gelecek yıllarda daha iyi çözümlenebileceğini düşünmek mümkün değildir. Her kesim bu sorunların içinde az veya çok sorumludur. Bu nedenle yarının uygulayıcısı, eğitimcisi ve yöneticisi olacak bu potansiyel ihmal edilmemelidir.²²

Çevre eğitiminde esas sorun, geleneksel eğitim anlayışımızı çağın gereklerine göre nasıl düzenleyeceğiz; eğitim sistemimizin sağlıklı yönlerini devam ettirirken, yeni şartlara göre nasıl değiştireceğimiz sorunudur. Çevrenin insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılayabilmek için

²⁰ Nüfus ve Hayat Kalitesi Bağımsız Komisyonu, “Geleceğe Özen,” s. 88.

²¹ Zengin, Eyüp, Hüseyinov Sakit “Enviromental Education in Azerbaijan,” s. 1-7

²² Asmaz, Hasan, “Türkiye’de Çevre-Eğitim,” Yeni Türkiye Dergisi Çevre Özel Sayısı, 95/5,n669-674.

rasyonel olarak kullanılması, gelişigüzel kullanımın doğurduğu tükenme ve kirliliğin önlenmesi, çevrenin kendi kendini yenileme yeteneğini koruyabilmesi için kararlılığın sağlanması, amaçlar arasında olmalıdır.

Çevrenin yaşlı veya küçük, toplumun tüm bireylerini ilgilendirmesi nedeni ile tüm bireylerin çevre konusunda eğitilmeleri gerekir. Eğitim sadece okulla sınırlı kalmayıp, okul dışında; başta endüstri işletmeleri, çalışanlar, esnaflar, madenciler, kırsal kesimde tarım ve hayvancılıkla geçinenler olmak üzere tüketimde payı olan tüm kesimlere yönelik uzmanlaşmış eğitim programları ile uygulanmalıdır.²³

Çevre sorunlarıyla mücadelede ve çevre eğitiminin amacına ulaşmasında daha önce de belirtildiği gibi, geniş kitlelere ulaşmak önemlidir. Geniş kitlelere ulaşmanın yolu ise ilköğretimden başlayarak konuyu işlemek, bunu coğrafya dersi aracılığı ile bütün eğitim ve öğretim sürecince gündemde tutmak ve toplumu bu yolla bilinçlendirmekten geçmektedir. Çevre ve insan etkileşimi üzerinde önemle duran coğrafyacılar ve coğrafya derslerinden çevre eğitiminde istifade edilmeye çalışılmalıdır. Örgün eğitimde çevre eğitimi bazı ülkelerde müstakil bir ders olarak okutulurken, diğer bazı ülkelerde konuyla ilgili dersler içerisindeki konulara serpiştirilerek verilmektedir. Çevre eğitimi, eğer diğer dersler içerisinde veriliyorsa, okul öncesinden lise son sınıfa kadar düzenli ve planlı bir şekilde birbirinin devamı niteliğinde olmalıdır. Türkiye’de de, çevre içerikli konular ilköğretim ve ortaöğretimde diğer bazı programların bünyesinde verilmektedir. Bu derslerdeki ilgili konulara gereken önem verilmeli ve ilgililer konunun takipçisi olmalıdır. Ayrıca, İlköğretim programları arasında bir dönem olduğu gibi adında “çevre” ifadesi geçen dersler bulunabilir ve böyle de mesajlar verilmelidir.²⁴

Okullarda, bütün derslerin müfredatlarında, çevreye ilişkin unsurlara yer verilmelidir. Çevre sadece, Çevre Sorunları, Çevre ve Ekoloji, Çevre Hukuku gibi derslerin müfredatları ile sınırlandırılmamalıdır.

²³ Gökdayı, İsmail, “Çevrenin Geleceği: Yaklaşımlar-Politikalar,” Türkiye Çevre Vakfı Yayını, Ankara-1997, s. 178

²⁴ Alım, Mehmet, “Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye’de Çevre Eğitimi ve İlköğretimde Çevre Eğitimi,” s. 599-616

7. DEĞERLENDİRME

Genellikle çevre sorunlarının çözümünde eğitimin başta gelen bir çözüm yolu olduğu konusunda giderek yaygınlaşan bir görüş birliği gelişmektedir. Ancak, kökeninde toplumsal, ekonomik, ekinsel etmenlerin yattığı çok karmaşık bir nitelik taşıyan çevre sorunları konusunda eğitimin tek ve etkin bir çözüm yolu olarak gösterilmesi hem toplumdaki değişme süreçlerinin devingenliğini kavrama, hem de bir üst yapı kurumu olan eğitimin niteliğini belirleme açısından yanıltıcıdır.²⁵

Ailede başlayacak çevre bilinci ve olumlu tutum geliştirme sürecinin önemli iki ayağının eğitim kurumları ve iletişim araçları olduğu unutulmamalıdır. Çevre eğitimi de ailede başlar. Aileden, sokaktan ve kitle iletişim araçlarından kazanılan bilgiler, okullarda verilen öğretim kadar önemlidir. Dolayısıyla çevre eğitimi, örgün eğitim kadar hatta ondan daha fazla sistemli olarak yürütülecek bir yaygın eğitimin de konusudur. Çevre eğitiminin sadece örgün eğitim kurumlarında verilmesi düşüncesi doğru olmayacaktır.²⁶

Bir bütün olarak çevre karşısında bir sorumluluğa sahip olan insana edilgen değil, etkin olmak görevi düşmektedir.²⁷ Temelinde çevre duyarlılığı ve bilinci için sunulacak eğitim bir yandan ülkedeki eğitim dizgesinin özyapısına bağımlı olmakla birlikte, aynı zamanda demokrasi, insan hakları ve barış için eğitimle iç-içelik göstermektedir. Çevreyi biçimlendiren kararların alınması konusunda bireyde, siyasal, aktöresel (etik) bir sorumluluk, daha doğrusu duyarlılık, bilinçlenme yaratma ön plana çıkmaktadır.²⁸

İnsanların çevre bilincine sahip olmasında, çevre unsurları ve çevre sorunları konusundaki bilgilerinin önemli yeri vardır. Ancak, sahip olduğumuz bilgiler, gözlemlerimiz ve çeşitli anketler göstermektedir ki,

²⁵ Geray, Cevat, “Çevre İçin Eğitim,” İnsan Çevre Toplum içinde (Yayına Hazırlayan Ruşen Keleş),” Imge Kitabevi Yayını, İkinci Baskı, Ankara-1997, s. 65

²⁶ Alım, Mehmet, “Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye’de Çevre Eğitimi ve İlköğretimde Çevre Eğitimi,” s. 599-616

²⁷ Keleş, Ruşen, “Çevre, Yurttaş, Sorumluluk,” “İnsan Çevre Toplum içinde (Yayına Hazırlayan Ruşen Keleş), ” Imge Kitabevi Yayını, İkinci Baskı, Ankara-1997, s. 93-122.

²⁸ Geray, Cevat, “Çevre Koruma Bilinci ve Duyarlılığı İçin Halkın Eğitimi,” Yeni Türkiye Dergisi Çevre Özel Sayısı, 95/5, s.664-668

Azerbaycan’da çevre eğitimi günümüzün beklentilerine cevap vermemektedir. Bu durum, Azerbaycan’da çevreye karşı işlenen suçların artması ile de kendini göstermektedir. Ayrıca, Çevre ile ilgili çağdaş düzenlemeleri içeren yasaların kabul edilmiş olmasına rağmen, bu yasaların halk tarafından kabul edilmesi, benimsenmesi ve yaşama geçirilmesine engel olan belirli objektif ve subjektif etkenler vardır. Objektif amillerin en önemlisi, ülkede mevcut olan sosyal ve iktisadi güçlüklerdir. İnsanların çevre bilinci ve duyarlılığı ile hareket etmelerini engelleyen bir başka etken ise, çevre hukukunun temel özelliklerinin ve çevre suçlarının kitle iletişim araçlarında yeterli yer bulamaması önemli subjektif neden olarak karşımızda durmaktadır.²⁹

Çevre eğitiminde temel hedef; toplumun tüm kesimlerini çevre konusunda bilgilendirmek, bilinçlendirmek, olumlu ve kalıcı davranış değişiklikleri kazandırmak ve bireylerin aktif katılımlarını sağlamaktır. Bu hedefe ulaşabilmek amacıyla Türkiye için öngörülen çözüm önerileri ise şu şekilde sıralamak mümkündür.

1- Çevre bilincinin kazandırılmasında en büyük etken olan çevre eğitimi toplumun tüm kesimlerine ulaşacak şekilde yaygınlaştırılmalıdır. Çevre eğitimi her yaş ve meslekteki kişilere belirli bir program dahilinde verilmelidir.

2- Okul öncesinden başlamak üzere uygulamalı çevre eğitimine ağırlık verilmeli, çocuklara çevreyi tanıtıcı, tabiatı sevdireci mesajların yanı sıra çevre sorunlarının yarattığı tehlikeler de anlaşılır bir biçimde vurgulanmalıdır. İlköğretim okullarında uygulamalı çevre eğitimine ağırlık verilerek 4. sınıftan itibaren çeşitli derslerde ünite bazında çevre konularına ağırlıklı olarak yer verilmelidir.

3- Ortaöğretim kurumlarında Milli Eğitim Bakanlığınca uygun görülen programlarda çevre dersinin haftada bir saat zorunlu ders olarak ders programlarında yer alması sağlanmalıdır.

²⁹ Zengin, Eyüp, Hüseyinov Sakit “Enviromental Education in Azerbaijan,” s. 1-7

4- Yükseköğretim kurumlarında çevre mühendisliği eğitimi sadece mühendislikle sınırlı kalmamalı, diğer disiplinlerle takviye edilmesi sağlanmalı, ayrıca hukuk, iktisat, tıp, diğer sosyal bilimler eğitiminde de çevre konularına önem verilmelidir.

5- İlgili kamu kuruluşlarında çalışan personele hizmet içi eğitimin verilmesi sağlanmalıdır.

6- Kitle iletişim araçlarıyla çevre eğitiminin yaygınlaştırılmasına önem verilmeli, TV ve radyo programları ve basın yoluyla geniş halk kitlelerine çevre eğitimi verilmesi için işbirliğinin güçlendirilmesi sağlanmalıdır.

7- Kamuoyunda çevre konularında dikkati çekmek ve aktif katılımı sağlamak amacıyla çeşitli kampanyalar ve yarışmalar düzenlenmelidir.

8- Çeşitli kurs, seminer, panel, sempozyum, açık oturum ve benzeri toplantılar düzenlenerek kamuoyunun bilinçlenmesi sağlanmalıdır.

9- Çevre eğitimi, her çevrede verilmeli, uygulamaya yönelik olmalı ve her ortam çevre eğitimi için araç olarak kullanılmalıdır.

10- Çevre korumasında pek çok ülkede uygulanan çevre dostu malların üretimi ülkemizde de yaygınlaştırılmalı, bu ürünlerin kullanımı desteklenmeli, mavi nokta, yeşil bayrak gibi uygulamaların yaygınlaştırılması teşvik edilmelidir.

8. KAYNAKLAR

Alım, Mehmet, “Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye’de Çevre Eğitimi ve İlköğretimde Çevre Eğitimi,” Kastamonu Eğitim Dergisi, Ekim 2006, Cilt 14, No:2, s. 599-616

Asmaz, Hasan, “Türkiye’de Çevre-Eğitim,” *Yeni Türkiye Dergisi Çevre Özel Sayısı*, 95/5.

Çevre Bakanlığı; Çevre Bakanlığı; Türkiye Çevre Atlası-2004, Ankara-2006

Demirkaya, Hilmi, 2006, Çevre Eğitiminin Türkiye’deki Coğrafya Programları İçerisindeki Yeri ve Çevre Eğitimine Yönelik Yeni Yaklaşımlar. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt:16, sayı: 1, Sayfa:207-222, Elazığ.

DPT, “Çevre,” Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara, 1994.

Geray, Cevat, “Çevre Koruma Bilinci ve Duyarlılığı İçin Halkın Eğitimi,” *Yeni Türkiye Dergisi Çevre Özel Sayısı*, 95/5.

Geray, Cevat, “Çevre İçin Eğitim,” İnsan Çevre Toplum içinde (Yayına Hazırlayan Ruşen Keleş),” Imge Kitabevi Yayını, İkinci Baskı, Ankara-1997.

Gökdayı, İsmail, “Çevrenin Geleceği: Yaklaşımlar-Politikalar,” Türkiye Çevre Vakfı Yayını, Ankara-1997

Keleş, Ruşen, “Çevre, Yurttaş, Sorumluluk,” “İnsan Çevre Toplum içinde (Yayına Hazırlayan Ruşen Keleş), ” Imge Kitabevi Yayını, İkinci Baskı, Ankara-1997.

Keleş, Ruşen (Yayına Hazırlayan), “İnsan-Çevre-Toplum,” Imge Kitabevi Yayını, İkinci Baskı, Ankara-1997.

Nüfus ve Hayat Kalitesi Bağımsız Komisyonu, “Geleceğe Özen,” Türkiye Çevre Vakfı Yayını, Ankara-1997.

Uzunoğlu, Selim, “Çevre Eğitiminin Amaçları, Uğraşı Alanları ve Sorunları”, Ekoloji Çevre Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 1996, Sayı: 21.

Zengin, Eyüp, Hüseyinov Sakit “Enviromental Education in Azerbaijan,” Journal Of Qafqaz University, Spring 2002, Number 9, s. 1-7

Zengin Eyüp, Kulaklıkaya, Musa, “Azerbaycan’da Çevre Sorunları ve Çevre Hukuku,” Uluslar arası Özel Hukuk Sempozyumu, Bakü, 2005, s. 422-435

C.ƏFQANİYƏ GÖRƏ DİNİN FƏLSƏFƏSİ

*Qəmər MÜRŞÜDLÜ**

XIX yüzillikdə İslamda oyanışın və islahatçılığın ən görkəmli ideoloqlarından biri və Şərq xalqlarının azadlığı və inkişafının siyasi modelinin yaradıcısı, əslən azəri türkü olan Cəmaləddin Məhəmməd Seyid Səfdər oğlu Əsədabadi Əfqani (öl. 1897) dövrünə görə mükəmməl təhsil almışdır. Uşaqkən valideyinləri ilə Kabilə köçən Cəmaləddin ilk təhsili evdə atasından almış, sonra onu Qəzvində və Tehrandə davam etdirmiş, dini elmlər, tarix, fəlsəfə, coğrafiya, məntiq, siyasət və s. sahələrdə geniş bilik qazanmışdır.

C.Əfqaninin dünyagörüşünün formalaşmasında və elminin təkmilləşməsində İraqın Nəcəf şəhərində keçirdiyi təhsil illəri əhəmiyyətli rol oynamışdır. Burada o dövrünün məşhur alimlərindən olan müctəhid Hacı Şeyx Mürtəza Ənsaridən və axund Molla Hüseynqulu Həmədani Dərcəzini Şəvəndidən mükəmməl dərslər almışdır. Nəcəfdə iki böyük şəxsiyyət – tanınmış həkim və alim Ağa Seyid Əhməd Tehrani Kərbəlayi və İraqın böyük mücahidi, istedadlı ədib və şair Seyid Səid Nübbubi ilə dostluq Cəmaləddinin məənəviyyatına, həyata baxışlarının formalaşmasına və elminin tamamlanmasına güclü təsir göstərmişdir.

Nəcəfdə təhsilini başa vurduqdan sonra Cəmaləddin elmin digər sahələrini öyrənmək məqsədilə Hindistana getmiş, burada qaldığı bir il yarım vaxt ərzində Avropalı müəllimlərdən təbiət elmləri və ingilis dili üzrə dərslər almışdır.

Dərin biliyə, çevik zəkaya və azad düşüncəyə malik C.Əfqanini gənc yaşlarından Şərq xalqlarının ağır həyatı, cəhalət və səfalət içində çabalaması, Avropa dövlətlərinin Şərqə münasibətdə yürütdüyü müstəmləkəçilik siyasəti çox düşündürmüş, narahat etmişdir. Və bundan dolayı o bütün fəaliyyətini

* Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının dosenti, fəlsəfə elmləri namizədi.

İslam aləmində geriliyə, durğunluğa və müstəmləkə zülmünə qarşı mübarizəyə yönəlmişdir.

Əfqani müsəlmanların tənəzzüldən, cəhalət, mövhumat və müstəmləkə zülmündən xilasının, azadlığının və tərəqqisinin, onların keçmiş şöhrət və qüdrətinin, döyüşkənlik ruhunun bərpasının İslamın təməl prinsipləri zəminində mümkünlüyünü əsaslandırır. Buna görə də o öz əsərlərində, çıxış və söhbətlərində İslam dünyasının mənəvi-siyasi birliyinin (ittihadi-İslam) və ilkin İslamın saf ruhunun dirçəldilməsinin zəruriliyini təbliğ edir, müsəlmanları Qərb xalqlarını inkişafa çatdırmış rəşadət elmləri İslamın saf hikmətilə mənimsəməyə səsləyirdi. Mütəfəkkir Quran ayələrinin mahiyyətinin müdriklik işığı ilə təfsir edilməsini tövsiyə edirdi və düşünürdü ki, yalnız belə bir şey müsəlmanların şüur və qəlblərini doğru yola yönəldə bilər, onları gerilik və xürafatdan xilas edə bilər. Və onun özü də bu sahədə geniş fəaliyyət göstərirdi; tələbələri ilə, davamçıları və həmfikiriləri ilə söhbətlərində İslamın təməl prinsiplərinin, Quran ayələrinin hər cür əcnəbdən uzaq, rəşadət təfsirini verir, ilkin İslam dəyərlərinin dirçəldilməsi zəruriliyini əsaslandırır.

Mütəfəkkir İslamda islahatın mahiyyətini də məhz bu anlamda, yəni ilkin İslamı olduğu kimi qavramaqda, ağıla dayanaraq şərh və təbliğ etməkdə görürdü. O deyirdi: "...Dini islahatın mənası Rəsulillah gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yəni İslam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulillah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini əsri-səadətindəki rəşadətə salmaq deməkdir"¹. Şeyxin məqsədi İslam dinini deyil, müsəlmanların şüurunu dəyişmək, onlara saf Quran hikmətini aşılamaq idi.

Şeyx Cəmaləddin dini elmlərdə mükəmməl biliyə və nüfuza sahib olsa da, dini mövzularda az əsərlər yazmışdır. Buna baxmayaraq o demək olar ki, bütün əsərlərində İslamın müsbət məziyyətlərini, ümmətin tərəqqisində onun müstəsna rolunu yüksək dəyərləndirmiş, bir sıra əsərlərində, əsasən də "Naturalizm haqqında həqiqət" kitabında və "Təfsirçinin təfsiri" məqaləsində ümumiyyətlə dinin bəşər mədəniyyətinin inkişafındakı yerini,

¹ İqtibas üçün bax: Ş.Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, 1996, s.24.

cəmiyyətdəki funksiyalarını müəyyənləşdirmiş, dinin fəlsəfəsinə dair maraqlı mülahizələr söyləmişdir.

Cəmaləddin Əfqaniyə görə, din insan nəslinin yaşayışı üçün həqiqi həyat sistemidir, həqiqi sivilizasiyadır, “insan üçün yeganə xoşbəxtlik vasitəsidir”². Şeyx dini, özəlliklə də İslamı “elm əldə etmək və mədəniyyət sahibi olmaq üçün ilk müəllim, ən möhkəm və ən düzgün rəhbər”³ adlandırırdı. Filosof yazırdı ki, bəşəriyyətin inkişafının ilk dövrlərində insanlıq yaxşılığı pislikdən ayıra bilmədiyi və qorxu içində olduğu zamanlarda mürəbbilər tərəfindən ali varlığın adı ilə təbliğ olunan nəsihətlərə və əməllərə itaət etməklə ümidlərinə doğru irəliləmişdir: “Müsəlman, Xristian və ya bütperəst olsun, bütün millətlərin barbarlıqdan mədəniyyətə doğru dini təlimlə çıxıb irəlilədiyini kimsə inkar edə bilməz”⁴.

Əfqani bəşər tarixindəki bütün dinləri həqiqi və batil inanclara bölürdü. Həqiqi inanclar sırasında o səmavi dinlərdən bəhs edir, batil dinlərə isə politeizmi və bütperəstliyi (səbaizm, brahmanizm, buddizm, zərdüştilik, qədim misirlilərin, finikiyalıların, yunanların və b. inancları) aid edirdi.

Şeyx Cəmaləddin dinləri bəzi prinsiplərinə görə fərqləndirsə də, onların hamısının insanlığı müəyyən sahələrdə irəli apardığını, müəyyən bir xoşbəxtlik səviyyəsinə çatdırdığını qeyd edirdi. O yazırdı ki, inanc formasından asılı olmayaraq bütün dinlər tərəqqiyə yol açır. Mütəfəkkirə görə, yəhudilər inancları sayəsində köləliyin alçaldıcı həqarətindən fironluğa qədər yüksələ bilmişlər. Ərəblər İslam dininin köməyi ilə qüdrətdə, sivilizasiyada, elm və sənətdə və s. dünyanın ağasına çevrilmişlər. Filosofun fikrincə, çoxsaylı allahlara, bütlərə, inəklərə, ulduzlara, min cür mövhumata və s. inam hindlilərin, misirlilərin, babillilərin, yunanların və digər qədim xalqların elmdə, mədəniyyətdə, hərbdə tərəqqisinə mane olmamışdır. Müasir xristianlar da “müqəddəs üçlük, xaç, dirilmə, baptizm, təmizlənmə, keşişin günahlardan azad etməsi və şəkildən-şəklə düşmə kimi şeylərə inana-inana öz üstün mövqelərini möhkəmləndirmiş, elm, bilik və sənaye sahələrində

² C.Afqani. Dehriyyuna Reddiye (Natüralizm eleştirisi). İst.,1997, s.88.

³ C.Afqani. Taassup / Afqani C., Abduh M. El-Ürvetül – vüska. İst., (nəşr ili göstərilmir), s.128.

⁴ C. Afqani. Renana cevap / M.Türkone. C.Afqani. Ankara, 1994, s.57-58.

tərəqqiyə nail olmuş və sivilizasiyanın zirvəsinə yüksəlmişlər”⁵. Görünür elə bu inanclarına görə də müəllif xristianları batil dinlərə inanan xalqlar cərgəsinə daxil etmişdir.

Əfqani mülahizələrini ümumiləşdirərək yazırdı: “Dini inanclar, istər həqiqi olsun, istərsə də batil, elmin əldə edilməsini, yaşamaq vasitələrinin əldə edilməsini və normal sivilizasiyanın tərəqqisini qadağan etmədikcə, heç bir şəkildə sivilizasiya və dünyəvi tərəqqi ilə ziddiyyət təşkil edə bilməz. Güman etmirəm ki, dünyada bu şeyləri qadağan edən din tapılsın...Üstəlik, mən deyərdim ki, imanın azlığı sivil həyatda yalnız qarışıqlığa, mənəviyyatsızlığa və ümitsizliyə səbəb olur. Düşünün – bu ki, nihilizmdir!”⁶

Mütəfəkkir dinin əxlaqi dəyərlərini, onların cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişafındakı rolunu yüksək qiymətləndirirdi. Yazırdı ki, din insanın ağılına üç inanc prinsipi və ruhuna da üç məziyyət vermişdir. Filosofun qısa şəkildə “xoşbəxtliyin altı inanc və əxlaq prinsipi”, yaxud “altı təməl prinsip”⁷ adlandırdığı bu həqiqətlər, onun düşüncəsinə görə, “toplumlar üçün mövcudluq dayağı, ictimai quruluşun təməli və sivilizasiyanın möhkəm əsası xarakterindədir”⁸ və xalqları təkamül və inkişaf yolunda irəliləməyə, xoşbəxtliyin zirvələrinə çatmağa sövq edir, insanlardan pislilik və fəsadı uzaqlaşdırırlar.

Cəmaləddinin qeyd etdiyi inanc prinsiplərindən birincisi – insanın, özünün yer üzünün sultanı və yaradılmışların ən dəyərlisi, ləyaqətli olması təsdiqləməsidir; ikincisi – bir dinə inanan toplumun özünü ən xeyirli ümmət hesab etməsi və imansızlardan, xüsusən də doğru yoldan uzaqlaşanlardan üstün olmasına inanmasıdır; üçüncüsü – insanın bu dünyada ancaq mükəmməllik səviyyəsinə yetmək üçün yaradıldığını bilməsidir. Bu prinsipə görə, insan çatdığı mükəmməllik səviyyəsi sayəsində bu dünya

⁵ J.al-Afghani. Commentary on the Commentator / Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit., p.128.

⁶ Yəni orada, s.128-129.

⁷ Əfqaninin bu prinsiplərdən bəhs edən “Səadətin altı guşəli qəsri” adlı məqaləsi (yəqin ki, “Naturalizm haqqında həqiqət” əsərinin bir hissəsi) M.Ə.Rəsulzadə tərəfindən türk dilinə tərcümə olunaraq, çap edilmişdir. Bax: “Türk yurdu”, 1911, 3, s.70-77.

⁸ C.Afqani. Dehriyyuna Reddiye, s.25.

həyatından daha yüksək, “geniş, əzablardan uzaq, səadəti bitməz-tükənməz həyatın yurdu olan bir diyara keçər”⁹.

Əfqani bu inanc prinsiplərinin məzmununu, mahiyyətini və bəşər mədəniyyətinin inkişafındakı müsbət rolunu da açıqlayır. Məsələn, filosofun nəzərinə, özünü yaradılmışların ən dəyərlisi hesab etməsi sayəsində insan zəruri olaraq heyvani xüsusiyyətlərdən uzaqlaşır və bu uzaqlaşma hissi gücləndikcə, insanın ruhu ağıl aləmində daha da yüksəlir, mədəniyyət və fəzilət sahibi olur; belə insan cəmiyyətin digər üzvləri ilə sevgiyə, anlaşılmaya və ədalətə söykənən bir həyat yaşayır. Bu inanca görə “insan xüsusiyyətləri və xarakteri etibarilə heyvanlara bənzəməkdən xilas olmuşdur. İnanc sistemi bu keyfiyyətilə düşüncəni inkişafetdirici, ağılı fəallaşdırıcı, nəfsi təmizləyici, çirkin mövqe və davranışlardan qoruyucu bir rol oynayır”¹⁰.

İkinci inanc prinsipi toplumların, özünün digər toplumlardan və ya insanlardan üstünlüyünü qəbul etməsidir. Mütəfəkkirin mülahizələrinə görə, heç bir toplum yaradılış etibarilə özünün aşağı səviyyədə olduğunu, kamilliyə yetişmək üçün qabiliyyətinin yetərsizliyini düşünməməlidir. Və öz üstünlüyünə inanmaq digər insanları əksiltmək demək olmayıb, bu inanca haqq qazandırmaq üçün elmlərə sahib olmağa, sənayeni, texnologiyaları inkişaf etdirməyə can atmaq deməkdir və bu inanca malik xalqlar mədəniyyət və sivilizasiyada daha yüksək mövqelər qazanmaq üçün davamlı olaraq çalışırlar. Bu inanc xalqlar arasında rəqabət duyğusunu doğurmuşdur.

Əfqaninin şərhində üçüncü inanc “insanın bu aləmə bir sıra yaxşı məziyyətlər əldə etmək və bu keyfiyyətləri sayəsində daha uca bir aləmə yüksəlmək üçün gəldiyinə, daha geniş bir dünyaya köç edəcəyinə, cənnətlərə varib oranın gözəllikləri ilə bəzənəcəyinə qəti inanmasıdır”¹¹. Bu inanca sahib insan özünü daha yaxşı yetişdirir, daha yüksək əxlaqi-mənəvi dəyərlərə can atır, nəfsini təmizləyir, “rüşvətə meyl salmır”, “xainlik etmir, yalana və hiyləyə əl atmır”. Filosof bu inancı “sosial quruluşun dayanacağı ən möhkəm təməl” adlandırır. Çünki həmin inanc insanlar arasındakı münasibətlərdə sevgi, ədalət, barış prinsiplərinə əsaslanır, toplumlararası əlaqələri gücləndirir.

⁹ Yenə orada, s.25-26.

¹⁰ C.Əfqani. Dehriyyə Reddiyə, s.27.

¹¹ Yenə də orada, s.28-29.

Mütəfəkkir belə bir nəticəyə gəlirdi ki, dinin aşladığı bu inanc prinsipləri insanı xoşbəxtlik zirvəsinə qaldırır; bu prinsiplərdən məhrum olan toplumlarda isə rəzillik, cəhalət, gerilik, mənəviyyatsızlıq və bədbəxtlik baş alıb gedər.

C.Əfqani yazırdı ki, din insanların ruhuna da üç məziyyət, xasiyyət nəqş etmişdir. Bu məziyyətlərdən birincisini filosof utanma (həya) duyğusu adlandırır. O utanma hissini cəmiyyətin sosial və etik nizamlanmasının mühüm ünsürü hesab edərək yazırdı ki, bu duyğu insanları çirkin əməllərdən, heyvanlara xas şəhvət quyusuna düşməkdən qoruyur; ictimai sistemi qorumaq işində onun təsiri saysız qanunun, polisin və jandarmanın təsirindən daha güclüdür. Bu duyğu insanı “fəzilət sahibi insanların dünyasına çatdırın, nöqsanlara düşməkdən qoruyan, onun cəhalətə, qabalığa və yırtıcılığa razı olmasına əngəl olan yeganə keyfiyyətdir”¹². Mütəfəkkirə görə, əgər insanda utanma hissi olmasaydı, onu tənqid etməyin, yaxşı işlərə dəvət etməyin də bir xeyiri olmazdı; bu duyğu bütün gözəlliklərin, yaxşılıqların qaynağı, hər cür fəzilətin əsasıdır, üstünlük və tərəqqiyə bir yoldur.

Dinin insanlara aşladığı ikinci məziyyət, Cəmaləddinin nəzərində, əmanətdir. Əmanət insan sivilizasiyasının, cəmiyyətin mövcudluğunu təmin edən məziyyətdir, çünki insanlar və toplumlar arasında qarşılıqlı etibar, güvən olmasa, sosial həyatda da siyasi sabitlik, iqtisadi çiçəklənmə və mənəvi inkişaf da mümkün deyil. Şeyxə görə, etibarlılıq duyğusu “insanlararası münasibətlərin təməl dayağı, dövlətin və hakimiyyətin bel sümüyüdür. Güvən duyğusu rahatlıq və sakitliyin hər tərəfə yayılmasını təmin edər”, cəmiyyətin bütün üzvlərinin özlərini sakit və rahat hiss etmələrinə imkan verir¹³.

Əfqani dinin insan ruhuna aşladığı üçüncü məziyyəti doğruluq adlandırır. Doğruluq mütəfəkkir üçün insan varlığının ən təməl keyfiyyətlərindən biri, sosial həyatın və həmrəyliyin əsasıdır; çünki həm ailədə, həm də fərdi və ictimai münasibətlərdə harmoniya doğruluqla müəyyənləşir. Yalan isə, Şeyxə görə, cəhalətə, imansızlığa və bədbəxtliklərə aparar.

Seyid Cəmaləddin dinin aşladığı bu üç əxlaq prinsipindən məhrum olan toplumlarda heyvani keyfiyyətlərin insanların hərəkət və iradələrinə hakim kəsiləcəyinin, yoxsulluq və fəlakətin artacağıının, cəmiyyət üzvlərinin

¹² C.Əfqani. Dehriyyuna Reddiye, s.32.

¹³ Yenə orada, s.33-35.

səviyyəsinin pozulacağıının və birliyin dağılacağıının danılmaz gerçəklik olduğunu vurğulayırdı. Və filosof dinin gətirdiyi bu altı inanc və əxlaq prinsipinə əsaslanaraq, dini sivilizasiyanın əsası kimi xarakterizə edir, dinin cəmiyyətin həyatında nizamlayıcı və birləşdirici funksiyalar daşdığını təsdiqləyirdi. Mütəfəkkirin İslam birliyi (ittihadi-İslam) konsepsiyası məzmun və məqsəd baxımından dinin bu funksiyalarına əsaslanırdı.

C.Əfqani bütün dinlərdən İslam dinini üstün sayırdı. Çünki, filosofa görə, İslam dini möhkəm bir hikmətə dayanır və onun təməlləri bəşəriyyət üçün xoşbəxtlik təmin edəcək səviyyədədir: “İslam mərhəmətli bir tərbiyəçi, mənəvi aləmi gözəlləşdirən və əxlaqı ucaldan bir şərəf vericidir. Ona bağlananları şəfqət və mərhəmət hissləri ilə bəzəyərək ədalət yoluna götürür”¹⁴.

Mütəfəkkir yazırdı ki, İslamın ən önəmli prinsipi tövhiddir, uca Allahın vahidliyinə, aləm üzərində hakimliyinin şəriksizliyinə və bütün mövcud olanları şəriksiz yaratdığına inanılmasıdır¹⁵. Allahdan başqa hər hansı varlıq aləmdə baş verən hadisələrə qarışa bilməz. Cəmaləddin tövhid inancını ümumiyyətlə dini hissənin əsası hesab edirdi, söhbətlərinin birində deyirdi: “Dini hiss – bəşəriyyətin inkişafının bütün mərhələlərində insana xas olan ilahini dərk etmə səyidir, ağılın hopmuş olduğu hissidir”¹⁶. Və o İslam monoteizmini digər dinlərin politeizminə qarşı qoyur: brahmanizm, buddizm, zərdüştilik və s. dinlərin xürafata və vəhimlərə (xüyalara) əsaslandığını, Allahın insan şəklində göründüyünü və ya başqa bir canlı şəklinə düşdüyünü iddia etdiklərini qeyd edirdi.

Şeyx Cəmaləddin həqiqi dinin xürafata və vəhimlərə əsaslanmaqdan, ağıla söykənən səhih dəlillər üzərində bərqərar olmasını təqdir edirdi. Buna görə də filosof İslam dininin digər dinlərdən üstünlüyünü onun ağılın tövhid inancı ilə təmizlənməsi prinsipinə dayanmasında, ağılın aliliyini qəbul etməsində görürdü. Yazırdı ki, bütün dinlər arasında “bir şeyə sübutsuz inanan insanları tənqid edən tək din İslamdır. Zənnə tabe olanları möhkəm bir tənqidə məruz qoyar...İnanc təməllərini dəlil və sənədlərə dayalı olaraq

¹⁴ C.Əfqani. Taassup / Əfqani C., Abduh M. El-Ürvetül – vüska, s.128.

¹⁵ Yenə orada, s.91-93.

¹⁶ İqtibas üçün bax: И.Хакимов. Джамаль ад-Дин аль Афгани, философ и реформатор / Азия и Африка сегодня. М., 1989, №12, с.50.

yüksəldər. Hər kəsin bundan yararlanmasını təmin edir”¹⁷. Onun fikrincə, İslam öz davamçılarına “dinin təməl prinsiplərini ancaq sübuta əsaslanaraq qəbul etmələrini tələqin edir. Lazım gəldiyində ağıla müraciət edir. Bir hökm verdiyində, onu ağıla yönəldər. Xoşbəxtliyin ağılın və bəsirətin nəticəsi olduğunu vurğular”¹⁸. Əfqaninin nəzərinə, bu məziyyətinə görə İslam dininə “bərabər və ya yaxın bir başqa din tapılmaz”. Digər dinlər isə, onun yazdığına görə, dini mövzuların ağıl xaricində olduğunu, onların ağılla dərk edilməsinin mümkünsüzlüyünü iddia edirlər.

Bu baxımdan C.Əfqani İslamın Müqəddəs Kitabı Qurani-Kərimi yalnız dini ehkamın və ibadətın mənbəyi hesab etmir, həm də yüksək mənəvi keyfiyyətləri, elm və müdrikliyi, bütün yaradılmışlar haqqında olub və olacaq bir çox məlumatları özündə ehtiva edən İlahi vəhy kimi şöhrətləndirir: “Bu Kitab makrokosmun əhatəli nümunəsidir. Burada hər fərd bir hərf, hər məxluqat növü bir söz, hər irq bir sətir, hər mikrokosm bir səhifədir; hər bir hərəkət və dəyişiklik onun izahı və xülasəsidir. Bu möhtəşəm Kitabın sonu yoxdur. Onun hərf, söz, sətir və səhifələrini sayıb-qurtarmaq mümkün deyil. Hər sözdə, hətta hər hərfdə o qədər müəmma və sirr gizlənmişdir ki, keçmişin və indinin bütün müdrikləri Nuh qədər ömür sürsə idilər və onların hər biri hər gün minlərlə müəmmmanın üstünü açsaydı belə, yenə də Kitabı dərk etməkdə aciz qalar və məğlubiyyətlərini etiraf etməli olardılar”¹⁹.

Buna görə də Seyid Cəmaləddin mühafizəkar alimlərin elmi müsəlman elmləri və Avropa elmləri adlandıraraq iki yerə bölmələrinin qəti əleyhinə idi və İslam dininin elmi bilikləri inkar etmədiyini, elmə açıq bir din olduğunu əsaslandırırdı. O deyirdi ki, elmi bölməklə bu alimlər xalqı rəşadətli elmləri öyrənməkdən çəkindirirlər: “Haqqı, həqiqəti sübut edən elmi bizim alimlər qadağan edirlər, elə bilirlər ki, bununla İslamı qoruyub saxlayırlar. Belə adamlar əslində İslamın düşmənidirlər”²⁰. Belələrinin sayəsində İslam elmdən, məntiq və rəşadətli düşüncədən məhrum ehkamçı təlimə çevrilmişdir. Mütəfəkkir danışılmaz gerçəklik olan təbiət qanunlarını öyrənən elmləri, riyazi və fəlsəfi elmləri İslama zidd hesab edənləri,

¹⁷ C.Əfqani. Dehriyyuna Reddiye, s.98.

¹⁸ Yenə orada.

¹⁹ Jal-Afghani. The Benefits of Philosophy / Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism, p.114.

²⁰ C.Əfqani. Təlim-tərbiyə haqqında / C.Əfqani. Seçilmiş əsərləri, 32-33.

höccətül-İslam əl-Qəzalinin təbirincə İslamın “cahil və nadan dostu” adlandırırdı və belələrinin dinə vurduğu zərərlərin zındıqların və kafirlərin zərərindən daha çox olduğunu vurğulayırdı. Çünki, onun qənaətinə görə, “elmə və mədəniyyətə ən yaxın və ən doğma din İslam dinidir, elm və maarifin inkişafı ilə İslam qanunları arasında heç bir ziddiyyət yoxdur”²¹.

Filosof İslamın təhsilə və tərbiyəyə münasibətdə də başqa dinlərdən üstün olduğunu vurğulayırdı. Onun fikrincə, insanları maarifləndirəcək, qəti dəlilə söykənən bilgilərlə təmin edəcək, onların mənəviyyatını saflaşdıracaq alim, müəllim və tərbiyəçilərin hazırlanması dini vəzifədir: “Təhsil işinə məsul bir müəllim və “xeyirli işi görməyi əmr edib, pis əməlləri qadağan edəcək”²² bir tərbiyəçi İslami həyat baxımından bir zərurətdir”²³ və İslam dininin davamçıları üçün bu bir fərzdır.

Əfqani İslamın digər dinlərdən bir üstünlüyünü də onun bütün millətlərin bərabərliyini qəbul etməsində görürdü. Onun fikrincə, İslam “insanların məziyyətlərini yalnız əqli və mənəvi kamilliklərinə görə” fərqləndirir, “insanlar arasında ancaq ağıl və fəzilət baxımından bir fərqliliyin”²⁴ olduğunu qəbul edir. Və Şeyx başqa dinlərdən misallar gətirərək, fikirlərini əsaslandırır: brahmanizmdə insanların kastalara bölündüyünü, yəhudilərin din kitabının İsrailoğullarının digər xalqlardan daha üstün, daha ləyaqətli olduqlarını təbliğ etdiyini vurğulayırdı.

Mütəfəkkir qeyd edirdi ki, Xristianlıqda isə din xadimləri adi dindarlardan üstün mövqeyə malikdirlər və Allahla insan arasında vasitəçi hesab olunurlar. Bu dində ruhanilərin vasitəçiliyi olmasa, “bir insan kamillik dərəcəsində nə qədər yüksəlmişsə yüksəlsin, öz günahlarını ilahi dərğaha çatdırmağa layiq deyildir. Qüsurlarının bağışlanmasını tələb edə bilməz bu dərğahdan”²⁵. Bu kimi inanclarla xristianlar əsrlər boyu cahil qalmışlar. Sonralar onların içərisindən çıxan islahatçılar İslamı örnək götürərək öz dinlərində dəyişikliklər etmiş və tərəqqinin yollarını açmışlar.

²¹ Yenə orada, s.33.

²² Əfqani bu ifadəni Qurani-Kərimin Ali-İmran surəsinin 104-cü ayəsindən götürmüşdür.

²³ C.Afqani. Dehriyyuna Reddiye, s.101.

²⁴ Yenə orada, s.94.

²⁵ Yenə də orada, s.96.

Əfqani İslamın bir müsbət keyfiyyətini də qeyd edirdi: bu, onun digər dinlərə münasibətdə dözümlülük göstərməsidir. Şeyx tarixi gerçəkliklərə dayanaraq, bəzi vaxtlarda ifrata varsalar da, müsəlmanların heç bir zaman başqa dindən olan insanları yer üzündən silmək kimi niyyətlərinin olmadığını vurğulayırdı. O yazırdı ki, İslam torpaqlarındakı bir çox icmalar bu günə qədər də öz inancını və ənənələrini yaşadırlar: “Baxmayaraq ki, müsəlmanlar ölkələrinin genişlənməsi üçün döyüşkən bir ruh daşıyırdılar və hakimiyyətlərinə əngəl olmağa çalışanlara qarşı sərt münasibət bəsləyirdilər; amma bununla bərabər onlar hər qövmin, hər dinin etiqadlarına hörmət göstərir və kimsəni dinlərini dəyişdirmək üçün məcbur etmirdilər”²⁶. Əfqani bu məsələdə İslam fəhminin ədalətli şərtlər irəli sürdüyünü deyirdi və yazırdı ki, müsəlmanlar tutduqları torpaqlarda dinlərini yalnız təbliğ və təklif edirdilər, İslamı qəbul etməyənlərdən isə rəsmi vergi almaqla kifayətlənirdilər.

Cəmaləddinin gəldiyi qənaətə görə, xristianlar isə hansı ölkəyə girmişlərsə, oranın xalqına Xristianlığı zorla qəbul etdirmişlər: Misirdə, Suriyada, hətta Avropa ölkələrində olduğu kimi. Mütəfəkkir xaç yürüşlərini, ispaniyalıların Əndəlüs müsəlmanlarına qarşı zorakılıqlarını, xristianların ilk zamanlarda yəhudiləri Qüdsdə toplayaraq yandırmalarını onların başqa dinlərdən olanları yox etmək niyyəti kimi dəyərləndirirdi²⁷.

C.Əfqani dinlərin geniş və hərtərəfli müqayisəli təhlilini verməsə də, mülahizələrini yekunlaşdıraraq, bu qənaətə gəlir: “İslam dininin bütün prinsiplərinin sivilizasiyaya və elmə qatqısı təfərrüatlı açıqlanacaq olursa, bu əlimizdəki kitabın (“Naturalizm haqqında həqiqət”in – Q.M.) həcmi aşacaqdır. Qısaca bunu söyləyə bilərik: İslamın hər bir prinsipi insan həyatı üçün xoşbəxtlik qaynağıdır”²⁸.

Şeyx Cəmaləddinin peyğəmbərlik haqqında da özünəməxsus düşüncələri vardır. Onun fikrincə, insan kamillik və ləyaqətin zirvəsinə yüksəlməyi arzu etməlidir. Ancaq peyğəmbərlik mərtəbəsi “arzulamaqla əldə ediləcək bir şey deyildir. Uca Allah qulları arasında dilədiyi insanları buna layiq görər”²⁹.

²⁶ C.Afqani. Taassup / C.Afqani, M.Abduh. El – Ürvetül-vüska, s.129-130.

²⁷ Bax: yenə orada, s.129.

²⁸ C.Afqani. Dehriyyuna Reddiye, s.102.

²⁹ Yenə orada, s.93.

Filosofun məsələyə bu cür yanaşımı kəlamçıların mövqeyinə uyğundur. Lakin Əfqani peyğəmbərliyi filosofluq, fəqihlik, təbiblik və s. kimi sənət adlandırır. İstanbul Universitetinin açılışı münasibətilə təşkil olunan ramazan gecələri çərçivəsində oxuduğu “Elm və sənayenin tərəqqisi” mövzusunda mühazirəsində o “məqsədləri aləmin islahı” olduğu üçün bütün sənətlər içərisində peyğəmbərlik, filosofluq, xəlifəlik, fəqihlik və təbibliyi digər sənətlərdən (gəmiçilik, əkinçilik, dəmirçilik və s.) daha şərəfli və fəzilətli hesab edirdi.

Mühazirəsində həyati ehtiyacları baxımından toplumu canlı bədənə bənzədən Cəmaləddin, bu ehtiyacları təmin edən sənətləri bədənin əzaları ilə müqayisə edərək, peyğəmbərliyi və hikməti bədənin ruhu kimi təqdim edirdi. Lakin o bununla peyğəmbərliyi filosofluqla eyniləşdirmir, onların fərqli xüsusiyyətlərini də göstərirdi. Məsələn, peyğəmbərlik məqamı kəsblə əldə edilə bilməz – yəni biliklə, səylə qazanıla bilməz, ilahi vəhy yolu ilə olar, Allah onu istədiyi bəndəsinə verir. Amma fəlsəfə kəcbidir, fikir və düşüncə ilə qazanılır. Peyğəmbər xətalardan məsundur (təmizdir), filosof isə xətalıdır. Peyğəmbərin hökmlərinə etimad etmək, inanmaq fərzdür, filosofun dediklərinə inanmaq isə fərz deyil. Hər dövrün peyğəmbərə ehtiyacı yoxdur, çünki onun gətirdiyi nizam və şəriət uzun dövrlərə kifayət edir. Amma insan nəslini ən mükəmməl şəkildə inkişaf yoluna yönləndirmək üçün hər zaman bir alim lazımdır³⁰.

Görünür, mütəfəkkir peyğəmbərliyi filosofluqla müqayisə etməklə, fəlsəfəyə verdiyi dəyəri və fəlsəfənin İslama uyğunluğunu isbatlamağa çalışmışdır.

Təhlillərdən görünür ki, Əfqani dini daha çox sosial fenomen kimi nəzərdən keçirir, onun cəmiyyətin həyatında, bəşər mədəniyyətində tutduğu önəmli yeri yüksək dəyərləndirir.

³⁰ Bax: M.Türkone. C.Afqani, s.30-32.

ƏDƏBİYYAT

1. Afqani C. Dehriyyuna Reddiye (Natürəlizm eleştirisi) / Terc. V.İnce. İst., Ekin Yayınları, 1997.
2. Afqani C. Renana cevap / M.Türkone. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. – s.55-66.
3. Afqani C. Taassup / Afqani C., Abduh M. El-Ürvetül – vüska /Terc. İ.Aydın. İst., Bir Yayıncılık, (nəşr ili göstərilmir). – s.123-137.
4. al-Afghani J. The Benefits of Philosophy / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.109-122.
5. al-Afghani J.Commentary on the Commentator / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.123-129.
6. Əfqani C. Təlim-tərbiyə haqqında / Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. (Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi prof. Ş.Qurbanovdur). Bakı, Azərnəşr, 1998. – s.25-33.
7. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. New York, 1983, 2-nd edit.
8. Хакимов И. Джамаль ад-Дин аль-Афгани, философ и реформатор / Азия и Африка сегодня, 1989, №12, с.49-50.
9. Karaman H. Efqani Cemaleddin / İA, c.10. İst., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
10. Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1996.
11. Mürşüdlü Q.C. C.Əfqaniyə görə qəza və qədər in mahiyyəti / Bakı Universitetinin Xəbərləri, Sosial-siyasi elmlər seriyası, 2006, №1. – s.117-125.
12. Türkone M. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ПО ДЖ.АФГАНИ РЕЗЮМЕ

Г.Дж.Муришудлу

Один из крупных идеологов реформации и возрождения в исламе Дж.Афгани являлся видным ученым-теологом, но несмотря на это очень мало писал по религиозным вопросам. Вместе с тем, он в своих трудах, выступлениях и беседах высоко ценил основные нормы и принципы ислама, их роль в развитии уммы; а также определил функции религии вообще в обществе, ее место в развитии мировой культуры.

В статье на основе изучения некоторых работ мыслителя, впервые делается попытка проанализировать философию религии Афгани. Выясняется, что философ охарактеризовал религию как основу цивилизации, как средство перехода человечества от варварства к культуре.

В статье показывается, что Афгани обосновал верховенство ислама в сравнении с другими религиями.

PHILOSOPHY OF RELIGION BY J.AFGHANI SUMMARY

G.J.Murshudlu

One of the large ideologists reform and revival in Islam J.Afghani was the outstanding scientist - theologian, but despite of it wrote on religious problems very little. At the same time, it in the transactions, appearances and conversations highly appreciated the basic norms and principles of Islam, their role in development of umma; and also has defined functions of religion generally in society, its meaning in development of world culture.

In the article, on the basis of study of some transactions of the thinker, there is an attempt for the first time to analyze philosophy of religion of Afghani. Emerges, that the philosopher has described religion as the basis of a civilization, as a means of transfer of mankind from barbarity to culture.

In the article shows, that Afghani has basing the supremacy of Islam in matching with other religions.

VƏHYİN UNIVERSAL MAHİYYƏTİNİN QURAN İŞIĞINDA TƏBLİĞİ

Rahil NƏCƏFOV¹

Quran möhtəşəm bir vəhy əsəridir. Bu nöqteyi – nəzərdən çıxış edərək vəhyin daxili sferasında onun universal mahiyyətinin aydınlaşması üçün Quran vəhyinə müraciət etməyi lazım bildik və fəlsəfi məntiqlə bərabər dini məntiqin də məsələyə münasibətini öyrəndik.

Dini məntiq vəhyin dünyada gördüyümüz bütün varlıqların əsl və həqiqi yaradıcısının var olduğuna işarə etdiyini bir mənalı şəkildə iddia edir. Vəhy bu mənanın təsdiqləyicisi kimi çıxış edir və üstəlik yaradılmış məxluqların mövcud olduqları formalarının o anda, o məkanda ən doğrusu olduğunu və bu formanın, yaxud vəziyyətin xaricində digərinin qeyri-mümkün olduğunu da ifadə edir. “Rəhmanın yaratmasında heç bir əksiklik görə bilməzsən. İstərsənsə bax, ən kiçik bir naqislik görə bilərsənmi? Sonra bir daha, bir daha üzünü çevir bax, gözlərin yorğun halda [nöqsan tapa bilməyərək] geri dönəcək” [Quran 67/3-4]. Dini məntiq bu iddiasında bizim düzəltdiyimiz, maddələrə verdiyimiz müxtəlif formaları buna misal gətirərək bu qurğuların yaxud düzəlmələrin özü-özündən düzəlməsi düşüncəsinin səfehlik və ağılsızlıq, yaxud ən böyük məntiqsizlik hesab edildiyi halda, dünyada mövcud olan bütün varlıqların Yaradıcısının var olmaması iddiasını da ən böyük düşüncəsizlik adlandırır. Məsələnin qəribə cəhəti isə budur ki, bu düşüncəsizlik və ondan irəli gələn nəzəriyyələr bir qrup “alim” tərəfindən elmin adına yazılaraq elm ilə din arasında olmayan ziddiyyətin varlığına oxucuları inandırmaq niyyətindədirlər. Müasir elm nəzəriyyəçiləri isə nisbi məntiqdən hərəkət edərək, elm ilə din arasında uçurum yaradan bu yalnız düşüncə sahiblərinə müraciət edərək, onlardan soruşur: “Ehtimallara

¹ AMEA Fəlsəfə və Siyasi Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu, “Fəlsəfə və İctimai Fikir tarixi” şöbəsi aspirantı.

inanmaqı, yoxsa Tanrıya inanmaqı daha asandır?”². Dini məntiq insanın yaratma xüsusiyyətinin olmadığı, əslində isə düzəlmiş şeylərin dəyişdirilmiş, insandan əvvəl yaradılan, digər bir formaya salınmış maddələr olduğunu iddia edir. Bu mənada düzəlmələr, düzəldənə dörd cəhətdən dəlalat etdiyini bildirir.

1. “Onu düzəldənin diri, həyat sahibi, olduğuna dəlalat edir, diri olmayan heç nə edə bilməz.

2. Görən, eşidən olduğuna dəlalat edir, görmədən səsləri nəzarət altında saxlamadan bir əsəri ortaya çıxara bilməz.

3. İradəsinin varlığına dəlalat edir. Yaradıb-yaratmamaq istəyi onun iradəsindən asılıdır.

4. Düzəltdiyi ilə eyni cinsdən olmadığına dəlalat edir, çünki usta ilə onun düzəltdiyi şey eyni cinsdən deyil”.³

Dini məntiq Yaradanın yaratdıqlarında istifadə etmək üçün insanı mütləq təlimatlandırmanın vacib olduğunu bildirir. Bu yaratdıqlarından məqsədin əvvəlcədən güdülməsi təbiidir. Məqsəd olmadan heç nə yaradıla bilməz. Bununla belə Tanrının məqsədinin nə olduğunu, hadisələrin necə və nə üçün baş verdiyini, varlığın hansı şəraitdə yaradıldığını hansı şəraitdə də varlığını itirdiyini bilməyimiz mümkün deyil. Bu haqda Tanrının bildirdiyinin xaricində bilgi əldə etməyi düşünmək də doğru deyildir. Səbəbləri bilməməyimiz və tez-tez “təsadüflərlə” qarşılaşmağımız, təzahür edən, təzahür etdirici amillərini izah edə bilməmək qarşısında “təsadüflərin zərurətləri” ilə qarşı-qarşıya qalırıq. Səbəbləri bilməyən üçün baş verən hər hadisə təsadüfün nəticəsi kimi görünürsə də saat ustası düzəltdiyi saatda çıxan problemi təsadüflə izah etmirsə, mükəmməl formada idarə edilən, kainatdakı digər məxluqlar üzərində istifadə etmək qabiliyyətini insana verən varlıq haqqında məqsədlərin və təlimatların olmaması düşüncəsinin ən böyük hikmətsizlik və axmaqlıq olduğunu irəli sürür. Vəhy deyir: “Sizi (məqsədsiz) boşuna yaratdığımızı və bizə döndürülməyəcəyinizi sanırsınız?” [Quran, 23/115], “İnsan oğlu özünün başıboş buraxılacağını sanır?” [Quran, 75/36]. Bu təqdirdə dini məntiq insanın öz yaradıcı

² Yusuf A. “*Sızıntı*” dərgisi, s. 154-158 İst., may 1990, s.156

³ Yıldırım S. *Kurani Kerim və Kuran ilimlerine giriş*. Ensar nəşriyyat. Temel Kültür Dizisi 1.İst 2000. s.16

varlığının vacib olduğunu, vəhyin məhz ilahi həqiqətləri insana başa salmaqdan ötrü olduğunu vurğulayır. İlahi həqiqətləri dərk etmək insanın şüuru xaricindədir. Dini məntiq bu barədə deyir: “Əqlin həcmi məhduddur. Ona görə də əql, insanları müxtəlif yollara aparıb çıxarır. Böyük həqiqətlərə aid söz söyləmək iddiasındakı filosofların, insanlığa nə qədər dəyişik, hətta zidd yollar aşılmaq istədikləri məlumdur.”⁴ Bu mənada dini məntiqin məsləhət gördüyü ən uğurlu metod, vəhydir. Dini məntiqin xaricində digər bəşəri məntiq formaları ilahi həqiqətlərin öyrənilməsində müxtəlif metodlar – tənəsül, hülul, vəhdət halı, panteizm və s. irəli sürmüşlərsə də onların ilahi həqiqətlərin insanlara çatdırılmasında vəhy ilə müqayisəsi qarşısında dəyəri zəyif və etibarsızdır.

Vəhyin xitab etdiyi həm də kütlədir. Kütlə də bir mənasında çox sayda fərqli şüur formaları deməkdir. Vəhy bütün bu şüur formaları üçün qəbul edilən vahid söz və ifadə şəklindədir, amma tənəsül, hülul, ittihad, panteizm isə kütlə üçün deyil və onlardan bəziləri isə ruhun inkişafına, yaxud daha inkişaf etmiş idrak formasına, daha işlək idrak mexanizminə möhtacdırlar. Bir xüsusa da diqqət yetirməkdə fayda vardır. Dini məntiqin təqdim etdiyi vəhy ideyası hər dövrdə yekdil olmamışdır. Xristianlığın vəhy metodu ilə, İslamdakı metod bir-birindən kəskin dərəcədə fərqlənir. Lakin bu vəhyin mahiyyətindən deyil, insanların vəhyə qarşı bəslədikləri münasibətlərin müxtəlifliyindən qaynaqlanır. Xristianlıq vəhyi, Tanrının yazılarda əks edən müqəddəs ruh kimi başa düşür. Yəni vəhy “Tanrı ruhunun, şəxsiyyətlərini aradan götürmədən – müqəddəs yazılara girərək, onları ruhi həqiqətlərə və qeybi xəbərlərlə tanış etməsidir. Vəhy əsas etbarı ilə Tanrının özünü “oğlu” İsa şəklində bəşəriyyət arasında izhar etməsidir”.⁵

Dini məntiq həm də vəhyi qəbul etmənin insan iradəsinin xaricində olduğunu, vəhyi almağa insanın məcbur edildiyini, onun şəxsi iradəsinin bu hadisədə heç bir rolu olmadığını bildirir. Buna misal olaraq vəhyin Məhəmməd Peyğəmbərə gəldiyi əsnada Onun ilk öncə vəhyi qəbul etməyə hazır olmadığını, bu məsuliyyəti daşımağa layiq olmadığını öz dili ilə ifadə etdiyini, vəhyin kəsildiyi üç il boyunca isə onun gəlişini səbirsizliklə gözləse

⁴ Yıldırım S., *eyni əsər*, s. 20

⁵ Yıldırım S., *eyni əsər*, s.20

belə onun gəlməməsini göstərirlər.⁶ Dini məntiqin bu mövzuda, yəni vəhyi qəbul etmənin insanın iradəsi xaricində olmasına diqqət çəkmək istədiyi digər bir xüsüs da vəhyi xitabın üslubudur. Sonuncu vəhy əsəri hesab olunan Quranda 300-dən çox, ayə “De ki,...” ifadəsi ilə başlayır. Kəlimənin məcburiyyət ifadə etməsi də açıq-aşkar məlumdur. Dini məntiq deyir: “Vəhy ilham, sezgi, kəşf, təhtəşşür kimi məfhumlardan təməmilə fərqlənir. Vəhyi ilhamdan fərqləndirən əsas cəhəti isə onun vasitəsizliyindədir.”⁷

1. İnsanın Allaha olan ehtiyacı. İnsan öz əqlini lazımınca dəyərləndirmədiyi və bu səbəbdən böyük çətinliklərlə qarşılaşdığı üçün Allah ona özünü tapmaq yolunu asanlaşdırdı. Bu yolda insanda fitrətdən var olan “Tanrıya tapınma” duyğusunu da təmin etdi. Necə ki, insanın bütələrə və başqa şeylərə səcdə edərək onlara ibadət etməsi, ayinlər yerinə yetirməsi tarixən görülmüş və müşahidə olunan haldır. Bütün bu başqa tanrılara ibadət etmək, tək bir səbəb təşkil edən Allahı kənara qoyaraq əqli lazımınca dəyərləndirməməyin ən bariz nişanəsi olan öz əqlinin köməyi ilə düzəltmələrinə, yaxud od və ona oxşar şeylərə, səma cisimlərinə tapınmaq insana yaraşmayan, onun adına, şərəfinə, üstün yaradılışına əsla uymayan bu cahilliyinin nə qədər düşüklü və səviyyəsiz olması faktorunu misallarda önə çəkir. Onların düşünüb-daşınıb nə qədər gülünc qərar çıxardıqlarını məntiqi dəlillərlə izah edib aydınlaşdırır. Həm də diqqəti cəlb edən budur ki, əksər surələrdə iki-üç dəfə, yeri gəldikcə Allahın valığını sübut edən dəlillər, qarşı tərəfin susdurulması, bir məntiqi dəlil gətirə bilməyərək uğursuzluqları ilə tamalanır. Quran məntiqindən həm də belə məlum olur ki, əgər insan hər şeydə “üstün varlıq” inancını qəbul etsə, bu onun bütün problemlərinin həll olunmasına, gətirib çıxardar, şübhələrinə son qoyar, rahat həyat yaşaması, ilə nəticələnər. Quranda insanın Allah axtarıcılığı yolunda çıxarmış olduğu əqli nəticələrə Hz. İbrahim Peyğəmbərin hekayəsini misal göstərmək olar.⁸ Hz. İbrahim axtardığı Tanrının əvvəlcə göy cismi olduğunu fikirləşir, amma hər günəş doğanda yox olan səma cisimlərinin öz iradələri daxilində hərəkət etmədiklərini və bu təqdirdə tanrı ola bilməyəcəyini başa düşür. O, öz ağılla

⁶ bax: Bərki Ə. H., Kəskioğlu O., “*Xatəmul – Ənbiya Həzrəti Məhəmməd və həyatı*”, tər. R.Kaya, DİB, Ankara – 1966.

⁷ Yılıdırın S., *eyni əsər*, s.22

⁸ Bax: Quran, İbrahim surəsi.

fikirləşdikcə bu barədə öz düşüncələrində daha məntiqli qənaətə gəlir. Ən nəhayət, səma cisimlərini də, onların xaricində hər şeyi yaradan, üzərində yaşadığımız yer kürəsini də bu boşluqda tutan, süzüb getməli olduğu halda müəyyən bir elipsvari tryaktoriya üzrə hərəkət etdirən, hər şeyə iradəsi, qüdrəti yetən Allah inancına varır.

2. İnsanların əqli zəifliyindən irəli gələn Allahı tanımamazlıq şəraitində onların özləri özlərini məhv etməmələri üçün Allahın ilahi mesajlarla xəbərdarlıq etməsi. Bu, Allahın insanlara olan ehtiyacı kimi görülməməlidir. Burada qeyd olunan “öz-özünü məhv etmə” həm bioloji mənada, həm də mənəvi mənada qəbul oluna bilər. Lakin hər iki halda “mənəvi məhv” məntiqi olaraq bioloji ölümü də doğuran əsas amildir. Digər tərəfdən də Allahın insanların yaşamasına və onların ibadətinə ehtiyacı yoxdur. Sadəcə Yer planetində deyil, ümumiyyətlə var olan bütün qalaktikaların hər hansı birində heç bir ibadət edən məxluq olmasa belə Allah yenə Allahdır və bu onda heç bir əksiklik və nöqsan doğurmur. Əksinə əksiklik və nöqsan insanlardan qaynaqlanır. Bizim üstün qabiliyyətimizə və dərrakəmizin fəvqəladə gücünə baxmayaraq məsələlərə öləri yanaşmağımız və insanın həmişə yaxşı olanlara, düşünölmüş işlərə müraciət etməməsi Allahdan başqa qeyri ilahlara tapması faktının ortaya çıxmasını zəruri etmişdir. Quran insanlara üstün bir əxlaq tövsiyə edir. Müsəlman həmişə öz üstün əxlaqı ilə digər qeyri-səməvi dinlərə pərəstiş edən insanların əxlaqından seçilmişdir. Əksinə digər dinlərdə çox qabarıq müşahidə olunan əxlaq pozğunluğu, vətəndaş hərc-mərcliyi, hələ də davam edən iyrənc kasta quruluşları, savadsızlığın təbliği və sadalamağa ehtiyac görmədiyimiz yüzlərcə amil nəinki həmin cəmiyyətlərin özlərinin, eləcə də bütün bəşəriyyəti məhvə aparan həlledici faktordur. Məhz elə bu sadaladıqlarımızın qarşısı alınmaqdan ötrüdür ki, insanları tərbiyə etmək, yenilənən insan nəslinin hər dövr üçün tələblərini ödəmək, ağılsızlığı ucbatından özünü və ardınca gələnleri uçurum girdabından, məhv olmaqdan qurtaran ilahi mesajlar, xəbərdarlıqlar enməyə başladı. Bu ilahi mesajlar peyğəmbərlərə, çox böyük əxlaqi keyfiyyətləri ilə seçilən insanlara verildi və onlara bu ilahi mesajların təbliği əmr olundu. Bu cür ilahi mesajların toplusu olan Quran VII əsrdən Səudiyyə Ərəbistanının Məkkə şəhərində doğulmuş Məhəmməd (s.ə.s.) adlı bir şəxsə nail oldu. Quran əxlaq pozğunluğu və insanların yalnız yollar izləmələri nəticəsində özlərini məhvə aparmalarını xüsusi vurğulayaraq bir çox misallar

gətirir, fərqli qəbilələrin adlarını çəkir. Onların Allah tərəfindən cəzalandırılmalarını qeyd edir. Həm də bu cəzalandırmadan əvvəl onlara peyğəmbərlər göndərərək dəfələrlə xəbərdarlıqlar olunmasını da qeyd edir. Quranın digər səmavi kitablardan fərqli olaraq birbaşa insan əqlinə müraciət etməsi də xeyli əhəmiyyət kəsb edir. Allah göndərmiş olduğu vəhyələrdə insandan öz əql və təfəkkürünü maksimum səviyyədə istifadə etməsini tələb edir. Tanrının möcüzələr vasitəsi ilə insanların düşüncəsiz, kor-koranə inanmalarını, dəhşətli bir qorxunun təsiri altında ağıl və iradələrinin heç bir rolu olmadan Allahı digər varlıqlardan üstün bilmələri xoş qarşılanmamışdır. Şüursuzcasına edilən bu iman, möcüzənin verdiyi həyəcanın təsiri keçdikcə insanın yenidən əvvəlki yalnız həyat tərzinə dönməsini qabaqcadan müəyyən edərək “heç düşünməzmisiniz?” deyir. Quran ağıl ölçülərinin geniş surətdə tədqiq olunmasını, bu kriteriyaların imanda da dəyişməz və əsas kriteriyalar olduğunu iddia edir. Möcüzə istəyən müşriklərə xitabən Allah onlara “Quran kifayət edər!” deyir.

Vəhyin üslubu. Vəhyin insanlarda yaratdığı psixoloji vəziyyət də fəvqəladə üstün keyfiyyətlərə malikdir. Vəhyin tədqiqi tarixinə və “İslamın tarixi orqanizminə” nəzər saldıığımızda da buna bənzər hallar müşahidə edirik. Məsələn, vəhyin nazil olduğu dövrdə peyğəmbərlə bir zamanda yaşayanların vəhyə qarşı çıxmamaları, ona tənqidi yanaşmamaları faktıdır. Doğrudur ki, bu dövrdə İslam asanlıqla yayılmamış, bədəvi ərəb cəmiyyəti onu ilk anda qəbul etməmişlər. Lakin məsələyə İslamın tarixi seyrini çərçivəsində diqqət yetirdikdə insanların vəhyin üslubu qarşısında İslamı qəbul etmələri faktına ona qarşı çıxmaları faktından daha çox rast gəlinir. Xəlifə Ömər (r.a.) müsəlman olmazdan əvvəl peyğəmbərin get-gedə artan tərəfdarlarından və güc qazanmasından hiddətlənərək əlində qılınc onu öldürməyə getdiyi zaman Quran ayələrini eşitməsi vəhyin təsirinə düşmüş hiddətli qəzəbi imana çevrilməsini tarixdən çox yaxşı bilir. Belə bir situasiya əvvəlki dinlərdə bəlkə də rastlanmamış bir haldır. Vəhyin məntiqi üslubunun, cazibədarlığının təsir gücü insanları bu gündə bu dinin sıralarına qatılmağa vadar edir. Avropada hər il minlərlə insanların İslamı qəbul etməsi halı artıq bizə məlumdur. Tədqiqatçılar bu barədə xeyli araşdırmalar aparmış, son nəticədə isə vəhyin təsir gücünün məhz onun ilahiliyində olduğunu qeyd etmişdir.

Vəhy bu barədə deyir: “De ki, Quran ən böyük əzəmətli xəbərdir” [Quran, 38/67]. Quranda keçən vəhy kəlməsi peyğəmbərin şəxsi istifadəsi və onu təlimləndirmək mənasında da işlədilmişdir.

“Bunlar sənə vəhy etməkdə olduğumuz [bilinməyən] xəbərlərdəndir. Məryəmi onlardan hansı himayəsinə alacaq deyər qələmlərini atarkən sən onların yanında deyildin” [Quran 3/44]. M. Nəbiyə görə bu kimi ayələr vəhyin ən mühüm xüsusiyyəti olaraq bilinməyəni bildirmə sifətini açıqlayır. Tədqiqatçı alimə görə “bir bilinməyənin, tamamilə ruhi bir hadisənin, yaxud qələmləri çəkmə kimi fiziki bir hadisənin bütün təfərrüatı ilə bildirilməsi tərzində ifşası ilə və bu ifşa ilə Hz. Məhəmmədin (s.ə.s.) diqqətinə, öz şəxsiyyətinə, psixologiyasına aid xüsuslarla, məsələn şəxsi fikir və ilhamları ilə qeyri-şəxsi olan və vəhydən doğan fikir və hisslər arasında edilən bir fərqləndirmə üçün qəti bir kriteriya təqdim olunur”⁹.

Vəhyin üslubu özünəməxsusluğu ilə əlbəttə diqqət çəkicidir. Qaynağın Tanrı olduğunu nəzərə alsaq, bu halda üslubun Tanrı üslubu olduğunu da iddia etmək yalnış olmaz. Amma burada bir əsas cəhəti də vurğulamaq yerinə düşər ki, Tanrının xitab etdiyi üslubu, yəni vəhyin dilini və həmin dildə xitab şəklini, vurğunu, intonasiyanı, bəlağəti daha yaxşı anlamaq, öyrənmək lazımdır.

Vəhyin üslubundakı gizlilik və qeyri adilik həmişə insanlarda izah etmə məcburiyyəti doğurmuşdur. Tədqiqatçı alim Vatt Montqomeri burada diqqəti vəhyin dili üzərinə çəkərək **diaqramatik vəhy** nəzəriyyəsini irəli sürür. V. Montqomeriyə görə “bir diaqramda müəyyən şəkillər və rəngləri, müəyyən həqiqətləri göstərmək üçün istifadə olunur”.¹⁰ Tədqiqatçı alim diaqramı insanla həqiqət arasında necə bir trans-informasiya bağı yaratdığını və insana hansı tipdə bir informasiya ötürdüyünü qeyd edir. O, buna misal olaraq və fikrini əsaslandırmaq məqsədi ilə London metrosunun giriş tunelində divardan asılan və sənişinlər üçün vacib, amma təfəsilatlı informasiya verməyən diaqramları göstərir. Diaqramlarla maraqlanan şəxsin vacib informasiya alması mümkündür. Amma bununla bərabər metronun tunellərdən keçdiyi

⁹ Nebi M., *Kurani Kerim mucizesi*. /ter. Ergün Göze/. T.D.V Yayınları. Ankara – 1991. s.88-89

¹⁰ Montgomeri V. *Modern Dünyada Vahiy*. Tər. M. Aydın. Ankara -1982, s.119.

yolların işarələndiyi qırmızı xəttlər heç də həqiqətdə qırmızı rənglənməmişdir. Buna oxşar eyni misalı xəritələrdən də almaq mümkündür. Bütün bunların ümumi fonunda vəhyin diaqramatik dili ifadəsinin nə məqsədlə ortaya atıldığını qeyd edən V. Montqmeri bu ifadə ilə din dili və bu dildə danışanların yəni inanan, yaxud inanmayan, fərqi yoxdur, dinlə münasibət quranların istər-istəməz izlədikləri metod və üslubun diaqramatik olduğunu irəli sürür.

Tərcümə variantları bu səbəbdən vəhyin gəldiyi dildəki təsir effektini vermir. Tərcümə variantlarında insan bəzi kəlimələri, vurğuları, xitab formalarının ekvivalentlərini öz dilində tapa bilmədiyi üçün, məhz həmin dildəki alternativlər, oxşar modellər seçilir ki, bu da yuxarıda dediyimiz kimi orijinal təsiri bağışlamır.

Vəhyin dilinə diqqətlə nəzər salındığında Tanrı çox yerdə, öz xilqətindən və fellərindən bəhs edərkən, məhz özünü nəzərdə tutduğu halda vəhy dilində “biz” deyə müraciət formasını seçir. “Biz” xitabı, heç də Tanrıdan başqa qeyri bir qüdrətin ona öz işlərində ortaqlıq olmasından xəbər vermir. Əksinə bu ərəb dilində çox yüksək bir intonasiya, cəmərdlik, alicənablıq, böyüklük ifadə edir. Quranın müxtəlif yerlərində vəhyin müəyyən bir hərf və səs sistemindən ibarət olmadığı və ümumiyyətlə insan nitqindən uzaq olduğu bildirilir. [Quran 69/ 40, 85/21]. Bu səbəbdən iddia edilə bilər ki, məhz onu peyğəmbərə çatdıran qüvvə - mələk, onu hər hansı bir dildə “danışaraq” peyğəmbərə ötürür. Peyğəmbəri də göndərmək istədiyi millətin öz içindən seçir ki, dili və üslubu yerli cəmiyyət tərəfindən başa düşülən olsun. “Allahın əmrlərini onlara daha yaxşı açıqlasın deyərək hər peyğəmbəri yalnız öz qövmünün dili ilə göndərdik” [Quran, 14/4].

Vəhyin məqsədi. Vəhyin məqsədi normal təfəkkür qabiliyyətinə malik olan hər şəxsi düşündürməyə bilməz. Şərq peripatetik filosoflarından Farabi, İbn Sina, İbn Xəldun və digərləri qətiyyətlə bu fikrin üzərində dururlar ki, vəhyin məqsədi cəmiyyətin ən yüksək səviyyədə təşkil olunmasına, üstün insani dəyərlərin qurulmasına, yaxud bərpaşına çalışmaq, xalqın rifah halında yaşamasını təmin etməkdir. Təbii ki, burada Tanrının varlığı ideyasını da qeyd etmək lazımdır. Qərb şərqşünası V. Montqomeri bu barədə özünəməxsus fikir söyləmişdir. Ona görə vəhyin məqsədi Tanrının varlığı, sifətləri və Tanrı-bəşər arasındakı qarşılıqlı əlaqə baxımından, insanlara həqiqi gerçəklik ideyasını aşılamaqdır. Vəhyin bu fikrindən belə məlum olur

ki, Tanrının istəyi öz varlığından insanı xəbərdar etməkdir. Vəhy insanı sadəcə Tanrının varlığından xəbərdar etməklə qalmaz, həm də onun xüsusiyyətlərinin cəmiyyətə çatdırılmasını təmin edir. “Vəhy Tanrının yaxşılığını və qüdrətini, kainatdakı mütləq müstəqilliyini, tarixi hadisələrə nəzarət etdiyini, insanlardan nə istədiyini və onların bu istəklərini yerinə yetirmə xüsusunda hansı yolu istəmələrinin vacib olduğunu bildirir və bu dünyadakı müvəffəqiyyətlərinin mükafatlandırılacağına və əhəmiyyət vermədiklərinin də cəzalandırılacağına işarə edir”.¹¹ V. Montqomeriyə görə vəhy tarixi hadisələri sadalayarkən məqsədi, heç də insanlara elmi məlumat vermək, onları tarixi hadisələrlə tanış etmək deyil. Vəhy hər hansı bir sahəyə dair, məlumat qaynağı deyil, amma bu qaynaqda bütün informasiya sahələrinə dair bilik və məlumat tapmaq mümkündür. Vəhy hər zaman endiyində özündən əvvəlkiləri təsdiqləmişdir və bütün zamanlarda da məqsədinin eyni olduğunu ifadə etmişdir. “Doğrusu Biz yol göstərici və nurlanaraq Tövrəti endirdik. Özünü Allaha təslim etmiş peyğəmbərlər, [...] O halda insanlardan qorxmayın, məndən qorxun, ayələrimi heç bir dəyərlə dəyişdirməyin, Allahın ednirdiyi ilə hökm etməyənlər, bax onlar kafirlərdir” [Quran 5\44]. Vəhyin bölünməzliyi ideyasının mahiyyətini də məhz bütün səmavi dinlərin əsasını təşkil etməsidir. Vəhyin universallığı vəhyin bütün millətlərə müxtəlif zamanlarda enməsinə baxmayaraq məqsədinin dəyişməzliyi tək bir millətə deyil, bütün bəşəriyyətə, özündən sonra belə mövcud olacaq sivilizasiyalara xitab edə bilməsidir. Vəhyin universallığı, həm də vəhyin bölünməzliyi deməkdir. “Zaman, məkan, milliyyət vəhyə heç bir qeyd qoya bilməz, onu özününküləşdirə bilməz”.¹² Sonuncu vəhy əsəri olan Quran isə özündən sonrakı bütün zamanlara, məkanlara, millətlərə göndərildiyini elan edir. Bununla bərabər Quran özündən əvvəlkiləri inkar deyil, təsdiq edərək, onların həqiqət olduğunu, özü ilə bərabər vəhyin tamamlandığını da bildirdi. Sadə bir ərəb ailəsindən çıxan və ümmi (oxuma, yazması olmayan) olan Məhəmməd Peyğəmbər (s.ə.s.) özündən əvvəlki yəhudilərin, xristianların peyğəmbərlərini sıra ilə onların din xadimlərinə söylədikdə və onların tarixlərindən onlara məlumat verdikdə yəhudilər və xristianlar bu xəbərləri çox təəccüblə qarşılayırdılar və Məhəmməd

¹¹ Erdoğan M. *Vahiy – Akıl dengesi açısından sünnet*. / MUIFVY. İstanbul: 2001. s. 19

¹² Erdoğan M., *eyni əsər*, s.21

Peyğəmbərdən (s.ə.s.) bunları kimdən və haradan öyrəndiyini soruşurdular. Peyğəmbər də bu bildiklərinin vəhy olduğunu və onları Tanrıdan aldığını onlara bildirmişdir. Söylənilən bu xəbərlərin əvvəlki vəhy əsərləri olan Tövrat və İncildə nəql olunanlarla aralarında xeyli bənzərliyinin olduğu da onlara aydın idi. Yəhudilər və xristianlar bu hekayələrin onların dini kitablarında nəql olunanlarla bənzərliyini izah etməkdə çətinlik çəksələr də onların qaynağının ilahi qaynaq olduğu onlara məlum oldu.

Vəhyin birliyi. Bu mənada vəhy bütün dinlərdə öz vəhdətini qorumuş, mənə bütünlüyünü, üslub zənginliyini, yüksək məntiqi intonasıyanı saxlayıb mühafizə etmişdir. Quran xaricində digər bütün vəhy kitablarının sonradan orijinallarından təhrif olunduğu bizə məlumdur. Amma bununla bərabər onlarla yüksək intonasialı səslənmə və üslubun özünəməxsusluğundan onların orijinal variantlarını vəhyi bilginin təşkil etdiyi aydın olur. “Bu birlik fikri mənasında Hz. Adəmə gələn vəhy ilə Tövrat, İncil və Quran əsas etibarı ilə bir-birindən fərqlənmir”.¹³ Vəhy özünün birliyi mənasında həmişə eyni məqsədi güdmüş, eyni funksıyanı, tərbiyə edici funksıyanı daşımışdır. Dini məntiqin iddiasına görə “İnsanlığın ilahi vəhydən uzaq olaraq yetişməsi mümkün deyil”.¹⁴

Vəhyin hüquqi mənası və ictimai dəyəri. M. Abduh vəhyin hüquqi mənada şərhini vermişdir. Hüquqi mənasında vəhyin tərif olunmuş ilkin variantı qanun mənasına gəlir. Müqəddəs kitabların bir mənada qanunlar məcmuəsini ehtiva etmiş olması məhz M. Abduha vəhyi hüquqi aspektdə də şərh etməyə əsas vermişdir.

Dinin dövlətdən ayrıldığı müasir dövlət modelinin tarixində dinin dövlətlə iç-içə sayıldığı və hətta şəri qaydaların dövlət qanunları rolunu oynadığı hallar az olmamışdır. Bu qanunlarda müəyyən dərəcədə vəhydən qaynaqlanan mütəşəkkillik də özünü biruzə verir. Bu mütəşəkkillik sözündən məqsəd vəhydə ifadə olunanların cəmiyyət həyatının bir hissəsini deyil, ümumilikdə cəmiyyətin demoqrafik strukturundan asılı olmayaraq, bütün təbəqələrdəki insanlara şamil oluna biləcək qanunlar məcmuəsi rolunu oynamasıdır. Vəhyin daxili sferası, ümumi xarakteri hətta ona imkan verir ki, vəhy hər hansı dövrdə cəmiyyətə hakim kəsilən ictimai iqtisadi formasiya

¹³ Erdoğan M., *eyni əsər*, s.22

¹⁴ Erdoğan M., *eyni əsər*, s.23

ilə “hesablaşıb” cəmiyyəti onun pəncəsindən xilas etsin. Cəmiyyətin ümumi strukturu elə qurulmuşdur ki, insanlar hansı vəziyyətdə, necə halda yaşamalarından asılı olmayaraq məhz xüsusi, dəyişməz keyfiyyətlərə, xüsusiyyətlərə malikdir və nə siyasi sistem, nə də iqtisadi münasibətlər onlara heç bir təsir göstərə bilmir. Misal üçün, cəmiyyətin həyatını idealizə edən əxlaqi keyfiyyətlər dəyişilməzdir, yaxud Orta əsrlər ərəb cəmiyyətinə xas olan doğulan qız uşaqlarının diri-diri torpağa basdırmaq, qan davaları halları, yaxud da müasir dünyamızda bank əməliyyatının əsasını təşkil edən faiz və sələm cəmiyyət üçün yolverilməzdir və vəhy tərəfindən birmənalı olaraq rədd olunmuşdur. Vəhy həmişə qadağan missiyasından çıxış edərək insanların nəzərində qadağanedicilə obraz yaratmamışdır. Vəhy həm də təşviq edici təbiətə malik olaraq, gözəl halları, üstün əxlaqi xüsusiyyətləri önə çəkərək onların cəmiyyətin fərdləri arasında daha çox yayılmasını tələb etmişdir. Ümumiyyətlə zaman və məkan xaricində olan Tanrı kimi Onun əsəri olan vəhy də zaman və məkandan asılı olmayaraq bütün dövrlərdə, bütün cəmiyyətlərə birmənalı şəkildə xitab edərək insanları doğru yola çağırmış və bu yolda onlara yol yoldaşı olan peyğəmbərləri vasitəsilə yaşıl işıq yandırmışdır.

Nəticə: Çox yönlü və tənqidlərə açıq olan fəlsəfi tendensiyalardan fərqli olaraq dini əqidə birmənalı şəkildə insanların yer üzərində ibadət etdiklərini, bunun məcburən deyil, fitrətdən bu xasiyyət üzrə doğulduqları üçün təbii olaraq ibadət ehtiyacı duyduqlarını, dinin vəhy ilə müəyyən olunduğunu və əsasının da tövhid inancının yəni Allahın birliyi ideyasının təşkil etdiyini, dinlərdə çıxan ixtilaf və münaqişələrin sonradan olub, insanlar tərəfindən törədildiyini söyləyir. Elə isə buradan məlum olur ki, dini əqidə yer üzərində gələn ilk vəhydən son vəhyə qədər bütün səmavi dinləri və kitabları da ehtiva edərək eyni bir qaynaqdan göndərilmiş və əsası da eynidir. Dini məntiq vəhyi hər hansı bir peyğəmbərə göndərilmiş Allah kəlamıdır şəklində tərif edir. Peyğəmbərlər də yerin müxtəlif bölgələrində ilahi təbliği alıb insanlara çatdırmaqla vəzifəli tutulan seçilmiş insanlardır. “Bundan məqsəd də yerdəki həyatın, yaşayış tərzinin ilahi təlimata uyğun qurulmasını istəməkdir”.¹⁵

¹⁵ Yıldırım S., *eyni əsər* s.20

Quran möhtəşəm vəhy əsəridir. Bu məqalədə də bu möhtəşəm vəhy əsərinin ecazkar üslubundan, xüsusiyyətlərindən söhbət açılmış, dəyərli oxucular üçün maraqlı olsun deyə, istər filosofların, istərsə də teoloqların məsələyə fərqli yanaşma tərzlərinə, münasibətlərinə toxunulmuşdur. Eləcə də get-gedə qloballaşan dünyamızda vəhyin rolundan, modern qərb dünyasında vəhy nəzəriyyəçilərindən bəhs edilmişdir. Məqalədə vəhyin üslubunun və təbiətinin oxuculara doğru çatdırılması üçün Qurandan vəhy nümunələri də gətirilmişdir.

RESUME:**The Propaganda of the revalation`s
universal essence in the light of Koran***Najafov R.N.*

Koran is the great revalation. In the modern world are scientific researched but no with rathional means in the technological sciences only with irrathional means in the spirit world on a large scale. We are consider that the revalation is just from such subjects.

In this article the we inform precious informations about the essence ov revalation, it`s aim, method and explain this subject according to the philosophy as well as thelogy. We were guided to the Koran and have given some examples from this holy book. We thought that these informations may be very interesting and precious for you, because on we present the considerations of philosophers and theologians to this matter. Also, we were informed some authors modern revalation theories, for example from the West Watt Montgomery and the East Malik bin Nabi. In the article exist some scientific innovations which were researched by author.

РЕЗЮМЕ:**Коран величественное произведение откровения***Наджафов Р.Н.*

В этой статье рассказывается о чидотворном жанре, особенностях этого великоленного произведения откровений, для того чтобы было интересно уважаемым читателям, отмечаются разные подходы и этому вопросу как философов, так и теологов. А также повествуется о роли откровения в все больше глабализованном мире, об идеологах откровения в современном западном мире. Для правильного донесения до читателей жанра и сущности откровения в статье приводятся также примеры откровения в Коране.

ƏDƏBİYYAT

1. *Qurani – Kərim* (Azərbaycan dilinə tərcüməsi ilə) tər: M.Qənioğlu, T. Bilal oğlu., Göytürk”, Bakı – 2000. s.604
2. Yıldırım S. “*Kurani Kerim ve Kuran ilimlerine giriş*”. Ensar neşriyyat. Temel Kültür Dizisi. 1. İst. – 2000, s.240
3. bax: Bərki Ə. H., Kəskioğlu O., “*Xatəmul – Ənbiya Həzrəti Məhəmməd və həyatı*”, tər. R.Kaya, DİB, Ankara – 1966. s. 436
4. Nebi M. “*Kurani Kerim mucizesi*”, tər. Ergün Göze. T.D.V Yayınları. Ankara – 1991. s. 223
5. Montgomeri V.V. “*Modern Dünyada Vahiy*”, tər. M. Aydın. Ankara -1982, s.175
6. Erdoğan M. “*Vahiy – Akıl dengesi açısından sünnet*”. / MUIFV Yayınları. İstanbul – 2001. s.315
7. Nasr S. H. and Oliver Leaman, “*History of Islamic philosophy*”, part I, Qum – 2003, 780 p.
8. Montgomeri V.V “*Islam and the integration of society*”. London. 1961 – IX. P.293
9. Daryal A.M. “*Dini hayatın psiko – sosial temelleri*”. MUIF Yayınları. №75/ 2-ci nəşr/ İstanbul: 1999 s.342
10. Pazaroglu O. “*Din psikolojisi*”, İstanbul 1966, Remzi Kitabevi s.248

İSLAMDA DÜŞÜNÜLMÜŞ AİLƏ SEÇİMİNƏ VERİLƏN DƏYƏR

i.e.n. MİRZƏYEVA Səbinə Həmid q

Ailə uşağın həyata ilk qədəm qoyduğu, onu yararlı və fəal olmaq üçün həyata hazırlayan saysız ictimai müəssisələr arasında birinci və əsas bir müəssisədir. Başqa bir sözlə desək, ailə insani ünsürün vücuda gəlməsində mübarizə aparan, həyatın bütün mərhələlərində müsbət və mənfi təsiri olan başlanğıc mərhələsidir. Məhz elə bu səbəbdən də islam ailəyə böyük dəyər vermiş, qayğı göstərmiş, ailənin nizam-intizama salınmasında, ədəb-ərkanın qorunmasında, ona məxsus olan işlərin bölüşdürülməsində, davranışında vacib olan məsələlərin həll edilməsində, xüsusən də uşağın fikri, ruhi və tərzi-hərəkətlərin düzgün, sağlam tərbiyyə edilməsində əsas olan qaydaları qoymuşdur. İslam ailə üzvlərini-ailənin dağılmasına, məhv olmasına və ailə əlaqələrində uşağın korlanmasına səbəb olan pərişanlıq, əzab-əziyyət kimi ünsürlərdən uzaqlaşmağa çağırır.

Dinimizdə dünyaya gələcək uşaqların hüquqları tələb edir ki, ilk növbədə valideynlər bir-birini könül razılığı ilə seçsinlər. Hər hansısa bir nikah bildiyimiz kimi ərין, yaxud da arvadın seçilməsindən başlanır. Nikah əsasında ailənin öhdəsinə düşən, hüquq və vəzifələri düzgün yerinə yetirilməsi üçün labüd olan şərtlərdən biri, nikaha girən tərəflərin bir-birini yaxşı seçməsi ilə əlaqədardır.

İslamşünasların fikrincə, «İzdivacdan əvvəl təhqiqat aparıb, gələcəkdə bir yastığa baş qoyacaq həyat yoldaşının zahiri və batini ailəmi ilə dərindən tanış olub sonra evlənənlərin ailə həyatı, xeyirli və rizayətbəxş hesab olunur.»¹ Gələcək həyat yoldaşının seçilməsi məsələsi İslamda adətən qohumlar və tanışlar arasы münasibətlər səviyyəsində həll edilir. Görünür bu sahədə tarixi təcrübəyə əsaslanan ənənə daha güclü olmuşdur. Hz.Peyğəmbər

¹ Yusifnur Hacı Əbdürrəhman. İslamda ailə quruluşu. Tərcümə edən: Əlibala Hacızadə. C1.Bakı, 1998)

(s.a.s.) bir hədisində qeyd edir ki, «Qadınları yalnız yaxın qohumlar (əli-əyliya) ərə verirlər və onlar yalnız öz taylarına (əl-əkifta) ərə gedərlər».

Qərarlı gələcək ailənin xoşbəxtliyinin və möhkəmliyinin zühuru kimi qadında səkkiz mühüm keyfiyyətin olmasını zəruri hesab edir. din (din); xoş xasiyyətlik (xülq); gözəllik (hüsn); mehr yüngüllüyü (xiffət əl-mehr); doğmaq qabiliyyəti (viladə); bakirəlik (bikarə); əsl-nəsəb.

Övvəla müsəlman evlənmək üçün qız seçərkən onun əməli-saleh, mömin bir qadın olmasına diqqət yetirməlidir. Bu çox mühüm məsələdir, çünki evdə ananın imanı zəif olsa, hərəkətlərini dini mənəvi dəyərlər əsasında ölçüb-biçməz, abır-həyasını qorumaz. Tərbiyyə etdiyi övladlar mənəviyyətsiz, ata üzə qara, hörmətsiz ailə həyatı dözülməz olar.

Həz.Peyğəmbərin (s.a.s.) belə bir hədisi vardı. «Bataqlıqda bitən gülə yaxınlaşmayın.»

Bu hədisdən aydın olur ki, İslam ailə qurmaq üçün saleh qadın və kişilərin seçilməsinə üstünlük verir. Odur ki, Həz.Peyğəmbər qızların din-darlıq məsələsinə böyük əhəmiyyət vermiş və demişdir: «Qadınla dörd şeyə görə evlənilər: malına görə, əsl-nəcabətinə görə; gözəlliyinə və dininə görə. Sən məhz dinə maraqla göstər»

Bu o deməkdir ki, nikaha təhrik dinlə bağlı olanda nikah davamlı olar, çünki din insanın ağılına da, vicdanına da təsir göstərir.

Din amili güclü olanda digər amillər ona tabe olur və köməkçi xarakter daşıyır. Məhz bu səbəbdən Həz. Peyğəmbər (s.a.s.) ailə qurmaq yaşına çatan uşaqları olan səhabələrinə məsləhət görmüşdür ki, övladları üçün mömin və xoşxasiyyət bir adam tapsınlar, çünki, belələri yaxşı ailə başcısı, tərbiyyəçi, həm də gözəl valideyn ola bilər.

Əsil-nəsəbə gəlincə isə Həz. Peyğəmbər (s.a.s.) bu barədə belə buyurmuşdur. «Öz nütfələriniz üçün yer seçin. Çünki dayı iki yatanın biridir.» (Yəni qadın seçdikdə onun nəslinə nəsəbinə diqqət yetirin. Çünki uşaq adətən əxlaqında dayısına oxşayır. Həmçinin uşaq atasının əxlaqını götürdüyü kimi dayısından da tərbiyyə götürür.²

Elimizdə də belə bir məsələ var. «Oğul dayısına çəkər». Yəqin ki, məhz bu məsələ təqədimdən Həz. Peyğəmbər (s.a.s.) hədisindən qaynaqlanaraq bizə gəlib çatmışdır.

² Əl-kafi:Kuleyni 5-332.Qadın bəyənmə fəslə.

İslam qadının irsilik əsasları üzrə seçilməsi ilə yanaşı, onun gözəl rəftar kəsb etmiş sağlam mühitdən seçilməsinə də diqqət yetirməyi təkid edərək, pis mühitdə böyümüş gözəl qadınlarla müsəlman kişilərini evlənməkdən çəkindirmissdir.

Bu barədə Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) belə buyurmuşdur: «Özünüzü zibillikdə bitən gözəl güldən, yəni pis mühitdə böyüyən qadından qoruyun.³ (Səydığımız keyfiyyətlərlə yanaşı qadında xoşxasiyyətlik, gözəllik və ana olmaq qabiliyyəti nəzərə alınmalıdır. Qadın güləruz və xoşxasiyyət olmazsa qurulan ailədə doğulan uşaqlar mehribanlıq və nəvazişdən kənar olurlar. Bu da onların uşaqlarının mənəvi-psixoloji cəhətdən məhv olmasına səbəb olur. Ailədə nəinki uşaqlar, ailənin digər üzvləri də bu cür münasibətdən əziyyət çəkmiş olurlar. Belə bir rəvayət də vardır ki, «övlilər qadınların dilinə dözməklə də imtahana çəkilibmişlər». Yəni qadının bədxasiyyət, deyingən olması zülmə tay tutulmuşdur.

Qeyd etdiyimiz kimi qız aldıqda zahiri görünüş də əsas şərtlərdən biridir. Lakin bu o demək deyil ki, hər bir keyfiyyətdən üstün gözəllik götürülməlidir. Qadın yalnız gözəlliyinə görə alınarsa və dinə qarşı etinasızlıq göstərilərsə, nəticədə fəsada səbəb ola biləcək addımın atıldığı güman edilir. Qəzaliyə görə, «evlənənlər əksər hallarda gözəllik və xasiyyət məsələsində aldanırlar. Gözəllikdə aldanmamaq üçün evlənənlərin bir-birini görməsi müstəhəbdır. Qadının möminliyi, xoş xasiyyətliyi heç də onun gözəlliyini əvəz etmir».

«Könül sevən göyçək olar» deyiblər. Ülfət və sevgi gözəllikdən doğan bir hissdır. Odur ki, dinimiz qızı almamışdan qabaq onu görməyi münasib saymışdır. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) demişdir: «Allah birinizin ürəyinə bir qadın saldı, qoy ona baxsın, mümkündür ki, Allah onların arasında ülfət yaratsın».

Səhəbələr Hz. Peyğəməmbərin (s.a.s.) dediklərinə əməl edərək qızı yalnız görüşdükdən sonra ərə verirdilər. Çünki əmin idilər ki, görmədən evlənməyin axırı heç də yaxşı olmaz.

Rəvayətə görə, Xəlifə Ömər bin əl-Xəttabın dövründə bikişievlənir. Sən demə o, cavan görünmək üçün saçlarını rəngləyibmiş. Bir azdan rəng solur və bunun saçlarının ağılığı görünür. Qadının qohumları xəlifəyə ondan

³ Məkarimu-l-əxlaq. Təhərisi 304.

şikayət edib deyirlər ki ; «Biz onu cavan bilmişik» Hz. Ömər onu döydürür və deyir ki; «Adamları aldatmısan»

Bu rəvayətdən aydın olur ki, dinimizdə təkə secim hüququ oğlanlara deyil, qızlara da aiddir. Çünki ailə başçısının uşaqların inkişaf etməsində, onların fiziki və ruhi hazırlığında böyük rolu vardır. Məhz elə buna görə də İslam atanın dinimizin ölçülərinə uyğun olaraq seçilməsini təkid edir. Hansı ki, burada onun irsi və böyüyüb boya-başa çatdığı mühit və gözəl sifətlərlə zənginləşməsinə diqqət yetirilir.

Birincisi ata, ailə başçısı olduğu üçün uşaqlar da özlərini ona oxşadıb, onun sifət və əxlaqlarını özlərində əks etdirəcəklər.

İkincisi həyat yoldaşı onunla həyat sürdüyü müddətdə ondan bəzi sifətləri əldə edəcəkdir. Məhz elə bu səbəbə görə dinimizdə qızların başqa dindən olan kişilərə verilməsi rəva görülməmişdir. Çünki qadın öz ərinin ədəbini götürür, kişi də qadını öz dininə tabe etməkdə üstün gəlir.

Üçüncüsü odur ki, yaş fərqi uyğun olmalıdır. Yəni, Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) demişkən «həm tay olsunlar» Necə ki, Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) və onun əhli beytinin həyat tərzı də, evlilik məsələsində öz oğul və qızlarına uyğun olanı seçmək əsasında qurulmuşdur.

Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) qızı Hz.Fatiməni yaşca böyük olan sahəbələrə verməmişdi. Hz. Peyğəmbərin (s.a.s.) elçilərə cavabı bu idi ki, mən onun haqqında Allah tərəfindən hökmün gəlməsini gözləyirəm.⁴ Sonra Allahın əmri ilə Fatiməni Əli İbn Əbu Talibə verdi.

Bir başqa rəvayətə görə isə Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) əsil-nəcabətli ailəyə mənsub, müsəlman və gözəl sifətlərə malik qadınlardan biri olan Zülfanı, dindarlıqdan başqa nə malı, nə də gözəlliyi olmayan müsəlman kişilərdən biri ilə Cueyrlə evlənməyə təhrik etmişdir. Burada əsas diqqət onların müsəlman olmalarına verilmişdir. Çünki mömin kişi, möminə qadına müsəlman kişi də müsəlman qadına həmtay və uyğundur.⁵ Bu deyilənlərdən aydın olur ki, uyğun şəxs odur ki, istər qız, istər oğlan olsun sağlam ailədən çıxmış, dindar və gözəl əxlaqa malik olmalıdır.

⁴ Hüysəmi «Məcməuz-rəvaid» 9. 206; İslamda uşaq tərbiyəsi, mütərcim Sadiq Muhəmmədi Gəncəvi 9. 38

⁵ (Əl Kafi. Uyğunluq fəslı. 58.347)

İslam kişi və qadını seçmədə miqyas qoymuşdur. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) buyurmuşdur: «Əgər sizin yanınıza əxlaq və dinini bəyəndiyiniz şəxs (elçi) gəlsə, onu evləndirin».⁶ Dinimiz uşaqların və ailənin hərəkətlərində, bədən və ruhunda təzahür edən sağlamlığı qorumaq üçün qadınlara, müsəlman olmayan kişi ilə evlənməyi haram saymışdır. Ona görə ki, qadın və uşaqlar atanın hərəkətlərindən ibrət götürürlər. Dinimiz həmçinin ailənin (xüsusi ilə uşaqların) həyat tərzində və mənəviyyatında təzahür edə biləcək qüsurlardan onları mühafizə etmək üçün dindar olmayanların yolundan çıxıb başqa yola meyl edənlərlə evlənməyi qadağan etmişdir. Elə buna görə İmam Sadiq aşkarda zina edənlə evlənməyi qadağan edib demişdir.

«Tövbə etdiklərini görməyincə nə aşkar zina edən qadınla, nə də aşkar zina edən kişi ilə evlənməyin.

Hamımıza məlumdur ki, dinimiz içkini qadağan etmişdir. Bilə-bilə qızını içki içən şəxsə vermək, elə bil ki, öz əlinlə öz övladını bədbəxt etmək deməkdir. «Hər kəs öz qızını şərab içənə versə qızı ilə qan qohumluğunu kəsmiş (pozmuş) olur».⁷ Bura təkcə içki aid deyil, dövrümüzün bəlası sayılan ağ ölüm olan uyşdurucu, bütün mal dövləti aparan qumar oyunlarıdır ki, neçə ailənin dağılmasına səbəb olmuş, uşaqları bədbəxt etmişdir. Uşaq evlərinə nəzər saldıqda görürük ki, yetim kimsəsiz uşaqların əksəriyyəti zina məhsulunun, içkinin, qumarın, uyuşdurucunun qurbanı olan körpələrdir. Bir anlıq düşünək nə idi bu körpələrin günahı?

Məhz bu nəticəni göz önünə gətirib, yetkinlik yaşına çatan və hələ dünyaya gəlməmiş uşaqların haqqlarını qorumaq üçün, gələcək həyat yoldaşını seçərkən valideynlər və gənclər gözəl əxlaqı ümumi meyar, əsas şərt kimi götürməlidirlər ki, nə mal-dövlət, nə izzəti-şərəf ailə xoşbəxtliyi üçün təminat ola bilməz. Burada orta məxrəc tapılmalıdır, yəni hər iki tərəf bir-birində mənəvi dəyərlər axtarmalıdırlar ki, onu bəyənilib qənaətsinlər. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) bu barədəki hədisinə görə: «Kim bir qadınla onun şənşöhrətinə görə evlənersə, Allah onun ancaq zillətini artırar: kim qadınla onun malına görə evlənersə, Allah onun ancaq yoxsulluğunu artırar: kim qadınla onun əsl-nəsəbinə görə evlənersə, Allah onun ancaq alcaqlığını artırar: kim qadınla ancaq ona görə evlənirsə ki, öz gözünü sevindirsin, öz ayıb yerini

⁶ (əl. Kafi. 5. 347/ 2,3.)

⁷ İslamda uşaq tərbiyəsi. s. 38

zinadan qorusun, yaxud qan qohumluğunu artırsın, Allah onun üçün o qadını mübarək qılar, qadın üçün də onu mübarək qılar».

Qəzali qızların himayəçələrinə də, qızlarını ərə verdikləri adamda bəzi keyfiyyətlərin olmasına diqqət yetirmələrinə tövsiyyə edir və yazır ki, əxlaqı və xasiyyəti pis olan kişiye qız verməyin. Dini zəif olan ailə başcısı arvadının hüquqlarına kifayət qədər əməl edə bilməz, əxlaqi baxımdan arvadı səviyyəsində ola bilməz. Qəzali burada Hz. Peyğəmbərin (s.a.s.) belə bir hədisinə müraciət edərək deyir ki: «Evlənmək qul almaq deməkdir. Odur ki, sizlərdən biri (qız ərə verəndə) baxıb görsün ki, qızını harada yerləşdirir».

Bu hədislərə əsasən demək olar ki, Qız alan şəxs, yəni kişi fikirləşməlidir ki, aldığı qız sabah ana olacaq, onun övladlarını tərbiyyə edəcəkdir. Əgər bu qadının özünün ədəb ərkanı yoxdursa, o necə övlad tərbiyyə edə bilər. Odur ki, Əlehyi-s-Səlam demişdir: «Özünüzü mamırlıqda bitən çiçəkdən (xədrə-əd-dimən) qoruyun! «Ondan soruşmuşlar: «Mamırlıqda bitən çiçək nə deməkdir?». O demişdir: «Pis yerdə böyümüş gözəl qadın»

Düzgün seçim nəinki, kişilərə, o cümlədən qadınlara da aiddir. Hədisdə qeyd edilən fikir «qızı ərə verəndə baxıb görsün ki, qızını harada yerləşdirir» məsləhəti çox mühüm bir məsləhətdir. Və bu hədis də dinimizdə qızlara və qadınlara verilən qiymətə, onlar üçün narahatlığa bir işarədir. İstər kişi olsun, istər sə də qadın. Əsasən də qadınlarda ilk ailə xoşbəxtliyi alınmayanda həyatları qırılıb, yarımçıq qalmış qatar relsinə bənzəyir. Diqqət yetirmisinizsə qız uşaqları daha çox ailə məsələlərinə qarşı həssas olurlar. Onlar ta körpəlikdən ev qurmağı, öz gələcəklərinə ana olmağı, evcik-evcik oynayanda özlərini ailənin yaxşı mənadə bir idarəçisi kimi hiss etməyi çox xoşlayırlar. İllər keçdikcə bu hiss daha da püxtələşir və qızlar övlad yetişdirmək, yaxşı ana olmaq arzusu ilə böyüyürlər. Bu hisslərin qırılmaması, qurulan xəyalların puç olmaması üçün, mümkün qədər çalışıb qızları öz mühitlərinə, səviyyələrinə uyğun ailəyə vermək lazımdır. Çünki nə qədər də dinimiz qadına haqq versə də bir çox üstünlüklər kişilərə aiddir. O cümlədən də kişilər istənilən zaman talaq verə bilər, onlarla pis rəftar edə bilərlər.

Bu səbəblərə görə də deyə bilərik ki, ata gızını zalım, fəsiq, dinsiz, şərab içənə verirsə, o dininə və gızına qarşı cinayət işləmiş hesab olunur.

Dinimiz seçkidə iman amilinə üstünlük verdiyi üçün, qalan bütün amillər imana tabe edilir. «Məgər mömin kimsə ilə (Allahın itaətindən

çıxmış) faciə eynidirmi?! Əlbəttə, onlar eyni ola bilməzlər.⁸ Odur ki, nikahda möminlər arasındakı sosial fərqlər öz əhəmiyyətini itirir. Rəvayət edirlər ki, Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) bəni-biyazə qəbiləsinə əmr etmişdir ki, ərsiz qadınlardan birini Əbu Hində ərə versinlər. Onlar demişdilər ki; «Ya Peyğəmbər, qızlarınızı məvarilərinizə-himayəmiz altında olanlaramı verək?» Bu vaxt ayə nazil olmuşdur ki; «Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyər. Sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır».⁹

Şəriətimiz gələcək həyat yoldaşının seçilməsi məsələsində seçkinin İslam əqidəsi çərçivəsində aparılmasını tələb edir. Nədir İslam əqidəsi?-İslam müsəlmanlara əhli-kitab qadınları ilə evlənməyə icazə versə də, əsasən müsəlman qadını ilə evlənməyə üstünlük verir. Rəvayətə görə, Xəlifə Ömər Hüreylə bin əl-Yəmandan əhli-kitabdan olan arvadını boşamağı tələb etmişdi. Hüreylə demişdir:» Bunun haram, ya halal olduğunu mənə deməyincə onu boşamaram!» Xəlifə demişdi: «Halaldır, lakin mən qorxuram ki, müsəlman qadınları kişilərin onları qoyub yad qadınlarla evlənmələrindən narazı olsunlar».¹⁰

Lakin dinimiz bütpərəst, Allaha şərik qoşan insanlarla nikah bağlamağı haram buyurur: «Allaha şərik qoşan (Onu inkar edən) qadınlar imana qəlməyincə onlarla evlənməyin! Əlbəttə Allaha iman gətirmiş bir cariyə gözəlliyinə heyran olduğunuz müşrik bir qadından daha yaxşıdır». Həmçinin müşrik kişilər Allaha iman gətirməyə nə qədər mömin qadınları onlara arvadlığa vermeyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirən bir kölə camalına məftun olduğunuz müşrik bir kişidən daha xeyirlidir. Onlar (müşrik qadınlar və kişilər) sizi Cəhənnəmə çağırdıqları halda, Allah sizi öz izni ilə Cənnətə məğfirətə (bağışlamağa) çağırır və yaxşı düşünüb ibrət almaları üçün insanlara hökmlərini aydınlaşdırır.¹¹

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, müsəlman kişi əhli-kitabdan, yəni xristian və yəhudilərdən qız ala bilər və belə olan halda qadının öz ərinin dinini qəbul

⁸ əs-Səcdə, 18

⁹ əl-Hücrat, 13

¹⁰ (Əs-Sabuni Muhəmməd Əli. Rəvai əl-bəyan təfsir ayat əl-əhkam min əl-Quran. C I-II. Dəməşq-Beyrut, 1400/1980)

¹¹ əl-Bəqərə, 221

etməsi vacib deyildir. Lakin əgər əhli-kitabdan olan kişi müsəlman qadınla evlənmək istəsə, ilk növbədə İslam dinini qəbul etməli, yalnız bundan sonra seçdiyi qadınla islam ənənələrinə əsasən nigaha girməlidir.¹² Dm.Yermeyev islamdakı bu ənənəni belə izah edir.

«Əgər müsəlman təkcə islam dınınin nüməyəndələrindən deyil, həm də başqa dinlərdən olan qadınlarla-xristian, yəhudi və s. qadınlarla evlənə bilərsə, müsəlman qadının yalnız müsəlman kişiylə ələ getməsi caiz sayılır.

Bir sıra qərb alimləri bu mövzuda belə bir fikir yürütmüşlər. «İslamın bu qayda-qanunda patriarxal qəbilə endoqamiası və giperqamiası adətlərinin bir qədər dəyişilmiş şəkildə davamını görmək olar. Qəbilə heç vaxt öz qızlarını kənara-başqa qəbiləyə arvadlığa vermir; Onlar yalnız öz həm qəbilələrinə ələ gedə bilərlər. (endoqamiası). Lakin kişiylə başqa qəbilədən olan qızları özünə arvad etməyə icazə verilir. Bu hətta təşviq də edilir (giperqamiası). Patriarxal cəmiyyətdə endoqamiası müəyyən bir qəbilənin dil və etnik xususiyətlərinin qorunub saxlanmasına kömək edir, giperqamiası isə onun bioloji əsasını genişləndirirdi. İslamda qəbilə endoqamiası və giperqamiası konfessional endoqamiası və giperqamiası çevrildi ki, bu da başqa dini icmalardan qadınların müsəlman icmasına axıb gəlməsinə, sonralar onların islamlaşmasına və son təqdirdə müsəlmanların sayının artmasına səbəb oldu»¹³ Lakin bu proses Jeremeyevin dediyi kimi heç də həmişə ziddiyətsiz keçməmiş, müəyyən problemlərlə müşahidə olunmuşdur. Əsrlər boyu xəlifələrin, sultanların və digər məqam sahiblərinin aldıqları qeyri-müsəlman qadınlar idarə etmə işlərinə müdaxilə edib, dövlət çəkişmələrinə səbəb olmuşlar.

Abbasi xəlifəsi Mehdi (158-159/775-785) arvadı Xeyzuranın xahişi ilə onun qardaşı gölə Qitrifi, Yəməne vali təyin etmişdi. Xeyzuranın oğlanları Hadı (169-170/775-786) və Harun-ər-Rəşid (170-193/786-809) sonralar xəlifə olmuşdular.¹⁴ Xəlifə müqtədirin (295-320/ 908-932) anası yunan kənizi olmuşdur, öz tərəfdarları ilə birlikdə idarə işlərinə son dərəcə fəal

¹² (Rafiq Yəhya oğlu Əliyev.İslamda ailə və nigah münasibətləri, s 103)

¹³ (Eremeev Dm. Jənşina i islam. Jurnal Aziya i Afrika seqodhya.1989. №1; Rafiq Əliyev; İslamda ailə və nigah münasibətləri, s 105)

¹⁴ Əl- Mili, Mühəmməd bin Camal əd-din Məkki. Əl- Lümə-əd-diməşqiyyə. Dar ihya ət-turac əl- ərəbi. Beyrut, 1983.

müdaxilə edir, istədiyi adamları vəzifəyə təyin edir, yaxud vəzifədən salır və dövlət xəzinəsini çalıb-çapmaqda hamını qabaqlayırdı».¹⁵

Müstənsirin (427-487/ 1036-1094) anası İfriqiyyəli idi. Bu qadın İfriqiyyədən çıxmış bir çox adamlara Fatimi ordusunda vəzifə vermiş və orduda ixtilaf yaranmasına səbəb olmuşdu.

Tarixə nəzər salsaq görərik ki, qeyri-müsəlman qadınlarla evlənmə günümüzdədə müsəlman ölkələrində bir sıra problemlər yaradır. Bir çox illər imperiya əsarəti altında qalmış və bəzi dini vacib məsələlərdən uzaq düşmüş azərbaycan vətəndaşları da dırnaq arasы qardaş xalqların qızları ilə sözsüz ki, evlənməşlər. Bildiyiniz kimi biz hal-hazırda Erməni daşnaqları ilə yəni Ermənistan respublikası ilə düşmən mövqeyindəyik. Və bu məsələlərin başlanğıcında qarışıq millətdən olan uşaqların hansı vəziyyətdə olduğunu özünüz təsəvvür edin. Məsələn: əksər hallarda ana erməni, ata Azərbaycanlı. Bu kimi halların qarşısını almaq üçün gənclərimiz dini tövsiyələrə əməl etsələr daha yaxşı olardı. Bir özünüz düşünün sağlam gələcək üçün sağlam kök olmalıdır. Atalar demişkən. «Ot kökü üstündə bitər».

Bu kimi problemlərin qarşısını almaq üçün Ərəb Əmirliklərində 1992-ci il də qəbul edilmiş 47 sayılı Federal Qanuna əsasən yerli qadınlarla evlənən yerli vətəndaşlara 60-70 min dirhəm məbəğində maliyyə yardımı göstərilir. Bu dövlət tərəfindən göstərilmiş gözəl bir təşəbbüsdür. Bizim Respublikada da bu cür təşəbbüslər göstərsələr, xarici ölkələrə qazanc dalınca uşaqlarını qoyub gedən ataların, cavan qızların isə gözünü yolda qoyan gənclərimizin nisbətən də olsa sayı azalar.

Deyilənlərdən belə bir nəticəyə gəlirik ki, seçki məsələsində İslam hər iki tərəfə eyni hüquqlar verir. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) bir hədisinə görə, qadının razılığı olmadan nikah səhih sayıla bilməz. O demişdir:

«Dul qadınla məsləhətləşmədən onunla evlənmə. Bakirə qızında iznini almadan nikah bağlama». Ondan soruşmuşlar ki: «Ya Peyğəmbər onun izni necə olur?». O demişdir: «Sussun»¹⁶

¹⁵ Muş Adam, Manskiy Reneccans. M, 1996)

¹⁶ Əl-Buxari. Əl- Cəmi əs-səhih Li-imam Muhəmməd bin İsmail əl-Buxari əl-Mutəzəffı Sənət 256. h. Mətbu məə səhih Fəth əl-Barı li- şeyx əl-İslam əl-Hafiz bin Həcər. Təbət dar əl-uktub əl-ilmiyyə 1898).

Deməli İslama görə, dul qadın artıq ərddə olduğu üçün onun ərə getməyə razılıq verib-verməmək haqqı himayəsində olduğu adamdan çoxdur, qız uşağının isə susmağı razılıq əlaməti kimi qiymətləndirilir. Buna misal Hz. Fatimə ilə Hz. Əlinin izdivacını göstərə bilərik.¹⁷

РЕЗЮМЕ

Статья затрагивает важную в исламе тему - выбора жениха и невесты. В мусульманской вероисповедении жену выбирают по восьми качествам: религиозность, доброта, красота, общительность, способность рожать, невинность и родословность. В исламе права женщины защищались согласно священной книги Корана.

THE RESUME

The article mentions an important theme in an islam - a choice of the groom and the bride. In Muslim religion a wife is choosen according the eight qualities: religiousness, kindness, beauty, sociability, ability to give birth, innocence and genealogy. In islam woman's rights are protected according to the sacred book of the Koran.

¹⁷ Yusif pur Hacı Əbdurrəhman İslamda ailə quruluşu. Tərcümə edən: Əlibala Hacı-zadə. C I. Bakı. 1988)

AZƏRBAYCAN TARİXİNİN TƏDQIQINDƏ ƏRƏBDİLLİ MƏNBƏLƏR VƏ ONLARDAN BİRİ KİMİ BƏLAZURİ

Tariyel RƏSULOY

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

Yaxın və Orta Şərq ölkələri xalqlarının Azərbaycan ilə müxtəlif formalı əlaqələri qədim dövrlərdən başlamışdır və indiyədək də davam etməkdədir. Vaxtilə burada hökmranlıq etmiş böyük dövlətlərin (Sasani və Bizans imperiyaları, Ərəb xilafəti, Səlcuq bəylikləri, Qızıl Orda və s.) müxtəlif xalqları bəzən zorla və ya başqa bir şəkildə birləşdirir, bəzən də artıq yaranmış əlaqələri pozurdu.

VII əsrin ortalarına yaxın yenidən təşəkkül tapmış ərəb xilafətinin qoşunları bir çox ölkələri fəth edərək Azərbaycan ərazisinə də nəzarət etməyə başladı. Artıq Sasani imperiyası kimi qüdrətli bir dövləti məğlub etmiş, Bizans imperiyasına da ardıcıl sarsıdıcı zərbələr endirən xilafət orduları Atlantik okeanından Hindistan və Çinə qədər geniş bir əraziyə hakim oldu.

Döyüşçülərlə birlikdə İslam dinini təbliğ etmək, yeni əraziləri öyrənmək, yerli mənbələr barədə məlumatları əxz etmək, o cümlədən fəth olunmuş ərazilərdə İslam qayda-qanunlarının necə tətbiq olunduğuna nəzarət etmək üçün elm adamları da tutulmuş yerlərə gəlirdilər. Ümumiyyətlə, dinini yaxşı mənimsəmiş hər bir İslam sərkərdəsi və sıravisinin özü belə təbliğçi, ravi və səlnaməçilər üçün vaz keçilməz məlumat mənbəyi idi. Həmçinin səlnaməçilərlə birlikdə tacir və səyyahlar da öz gündəliklərində Azərbaycana dair qiymətli məlumatlar toplamışlar. Beləliklə, Azərbaycan bir çox başqa xalqların nümayəndələrinin olduğu kimi ərəb əsilli müəlliflərin də diqqət mərkəzində olmuşdur. Məhz onların əsərləri Azərbaycan tarixinə dair külli materialları əhatə edir.

Azərbaycan və Qafqazın tarixi, tarixi coğrafiyası, ticarəti, siyasət və dövlət quruluşu, iqtisadiyyatı, mədəniyyət və adət – ənənələri və b. sahələri haqqında məlumat verən Orta əsrlərin məşhur ərəb tarixçi -

coğrafiyaşünaslarından biri də Əbul Abbas Əhməd ibn Yəhya ibn Cabir ibn Davud əl - Bəlazuridir.

Bəlazurinin (V: h. 279 - m. 892) “Kitabu – futuhil - buldan” (“Ölkələrin fəthləri kitabı”) əsəri bizim bilavasitə tədiqat obyektimizdir. Görkəmli tarixşünas mərhum Ziya Bünyadov Bəlazuri haqqında yazır:

Əl - Bəlazuri sadəcə kompilyator (tarixi materialları müxtəlif mənbələrdən olduğu kimi köçürən) olmamışdır. O, tarixşünas istedadına malik olduğu üçün istifadə etdiyi şifahi məlumatları tənqidi surətdə yanaşaraq, bunların içərisindən daha mötəbər olanlarını seçmişdir. “Kitabu - fütuhil - bülğan”ın məziyyəti orasındadır ki, bu əsər, I. Y. Kraqovski demişkən, “quru bir hərbi tarix deyildir. Əl - Bəlazuri əhali və mühacirət haqqındakı yerli məlumatları diqqətlə toplayırdı. O, dəftərxanalarda ərəb dilinin işlənməsi, vergilər, sikkə işləri, ərəb hürufatının tarixi haqqında tam təfsilatı ilə bir sıra tarixi məlumatlar verir”.

Bəlazurinin Azərbaycan haqqında, ərəb ordularının bu ölkələrə hərbi yürüşləri, Azərbaycanın vilayət və şəhərlərinin hakimləri ilə ərəb hərbi rəislərinin bağladıkları müqavilələr, ərəb tayfalarının Azərbaycan ərazisinə köçürülüb yerləşdirilməsi haqqında verdiyi məlumat Azərbaycan ərazisinin tarixinin tədqiq edilməsi üçün çox əhəmiyyətli mənbədir.

Onu da qeyd etməliyik ki, əl - Bəlazurinin verdiyi məlumat ən xırda təfərrüatda belə digər orta əsr tarixçilərinin məlumatları ilə düz gəldiyinə görə bu məlumatların səhihliyi heç bir şübhə doğurmur.

Ərəb dilli qaynaqların tədqiqatçıları tərəfindən tarixçi, qanunşünas və ilahiyyat mütəxəssisi kimi tanınmış Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ət - Təbərinin (838 - 923) “Tarix ər - Rəsul vəl - mülük” (“Peyğəmbərlərin və şahların tarixi”) əsəri tədqiq etdiyimiz dövrdə Azərbaycan ərazisində baş vermiş hadisələri əks etdirən çox əhəmiyyətli mənbələrdəndir.

Ayrı - ayrı ölkə və vilayətlərin tarixi şərh edilərkən təqdim olunan və istifadə edilmiş materialların çoxluğu və dəqiqliyi, həmçinin xilafət daxilində baş vermiş üsyan və xalq hərəkətləri haqqında verilən məlumatlar ərəbdilli qaynaqlar arasında ət - Təbərinin əsərini birincilər arasında zikr etməyimizin səbəblərindəndir.

Ət - Təbəri Azərbaycan tarixinə dair materialları öz dövründən əvvəl yaşamış müəlliflərin əsərlərindən faydalanaraq təqdim etmişdir. Bu müəlliflər əsasən aşağıdakılardır: Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Ömər əl - Vəqidi, əl - Mədaini, Əbu Məşər, Əbu Minhəf və b. tarixi mənbələr bu müəlliflərin bir çoxunun ərəblər tərəfindən tutulan ərazilərdə, o cümlədən Azərbaycan ərazisində bilavasitə olduqlarını xəbər verir. Bu müəlliflərin əsərlərində verilən məlumatlar tədqiq edilən dövrdə Azərbaycan və qonşu ərazilərdə baş verən hadisələri öyrənmək, tədqiq etmək baxımından çox əhəmiyyətlidir. Lakin ət - Təbərinin əsəri 302 \ 914 – 915 - ci illərdə baş vermiş hadisələrin təsviri ilə bitir və bu dövrdən sonra Azərbaycan tarixində baş verən yeniliklər barəsində başqa mənbələrə müraciət etməyə məcbur oluruq. Lakin məlumat üçün qeyd edək ki, Təbəridən sonra onun davamçısı olan Arib ibn Səd əl - Kurtubinin “Silat tarix ət - Təbəri” adlı əsəri də Azərbaycan tarixinin öyrənilməsi sahəsində qiymətli mənbədir.

İzzəddin Əbül - Həsən Əli ibn Məhəmməd ibn əl - Əsir (1160 - 1233 - cü illər) Azərbaycanın siyasi - inzibati tarixi və ərazisinə dair çoxlu materialları öz əsərində toplamışdır. Onun “əl - Kamil fit - Tarix” (“Tarixə dair mükəmməl məcmuə”) adlı əsəri dünya tarixi haqqında 12 cildlik böyük bir külliyyatdır. Burada hadisələr xronoloji qaydada, ilbəlil verilir. İbn əl - Əsirin H. 303 - M. 915 - ci ilədək Azərbaycanda baş vermiş hadisələrdən bəhs etdiyi hissələr Bəlazurinin əsərlərindən götürülmüş məlumatlar da əlavə edilməklə Təbərinin əsərinə əsaslanır. Azərbaycanda H. 303 - M. 915 - ci ildən sonra (H. 363 - M. 974 - cü ilə qədər) baş verən hadisələr haqqında məlumatı İbn əl - Əsir, ət - Təbərinin davamçısı olan tarixçi Sabit ibn Sinanın əsərindən götürmüşdür. Hadisələrin təsvirini H. 370 - M. 980 - ci ilədək davam etdirən “Təcaribül - üməm” (“Xalqların təcrübəsi”) əsərinin müəllifi İbn Miskəveyh də Sabit ibn Sinanın əsərindən istifadə etmişdir. İbn əl - Əsir İbn Miskəveyhinin də topladığı materialları öz səlnaməsinə daxil etmişdir. Bəzi tarixi hadisələr haqqında Təbəri, Arib və İbn Miskəveyhə nisbətən daha geniş və ətraflı məlumat verən İbn əl - Əsir tarixçi Əbu Zəkəriyyə Yəzid ibn Ayas əl - Əzdi əl - Mavsilinin günümüzədək gəlib çatmamış “Tarix Mavsil” (“Mosul tarixi”) əsərindən də istifadə etmişdir. Bu əsərdə bəzi tarixi hadisələr barəsində başqa tarixi mənbələrdə təsadüf

edilməyən çox maraqlı və müfəssəl məlumat verilmişdir. İbn əl - Əsir İbn Ayasdan hörmətlə yazır, onu ləyaqətli imam, hərtərəfli biliyə malik alim adlandırır və qeyd edir ki, İbn Ayas təsvir etdiyi hadisələrin şahidi olmuşdur.

İbn əl - Əsirin ət - Təbəri, əl - Bəlazuri və digər müəlliflərə etdiyi əlavələr onun əsərlərini Azərbaycan tarixinə aid mühüm müstəqil mənbə kimi qiymətləndirməyə haqq verir.

Əbu Hənifə əd - Dinəvərinin (təxminən m. 895 - də vəfat etmişdir) “Kitab əl - Əxbar ət - Tivəl” əsərində Babək üsyanının son dövrlərinə həsr olunmuş səhifələr xüsusi maraq doğurur.

Azərbaycanın, həmçinin Xilafətin bir çox digər vilayətlərinin tədqiq etdiyimiz dövrlə yaxından əsləşən tarixi qaynaqlarından biri də Əhməd ibn Əbu Yəqub ibn Cəfər əl Yəqubinin (m. 897 - ci ildə vəfat etmişdir) “Tarix” əsəridir. Əl - Yəqubinin əsərində hadisələrin şərhə m. 872 \ 3 - cü ilədək çatdırılır. Bu əsərdə Azərbaycan tarixinə dair verilmiş materiallara başqa mənbələrdə təsadüf edilmir.

X əsrin orijinal coğrafiyaşünas müəlliflərindən biri olan Əbül - Həsən Əli ibn əl - Hüseyn ibn Əli əl - Məsudinin əsərlərində Azərbaycan, xüsusilə də Xəzər dənizi haqqında, Urmiyə gölü haqqında maraqlı və müfəssəl məlumat vardır. Onun əsərlərindən ikisi – tarixi - coğrafi əsər olan “Mürüc əz - zəhəb və məadin əl - cəvahir” (“Qızıl təmizləmə yerləri və əlvan daş mədənləri”) və coğrafi əsər olan “Kitab ət - tənbiḥ vəl - işraf” (“Xəbərdarlıq və təkrar yoxlama kitabı”) Hindistandan Mərakeşə, Qırmızı dənizdən Xəzər dənizinə qədər, demək olar ki, bütün ölkələrə səyahət zamanı müəllifin şəxsi müşahidələri və sorğu- sualı əsasında yazılmışdır. Bu əsərlər Abbasilər xilafətinin mədəni həyatı haqqında ən yaxşı hesabatdır. Bunlarda hər bir ölkə, vilayət, şəhər və xalqın tarixi və coğrafiyası haqqında məlumat verilir. Əsl ensiklopediya olan əl - Məsudinin əsərləri ət - Təbərinin əsərlərindən sonra IX əsrdən başlayaraq Azərbaycan tarixinə dair çox mühüm mənbələrdir.

Görkəmli ərəb tarixçisi əl - Kufinin (v: m. 926) “Kitab əl - fütuh” əsəri Xilafət tarixinin ilkin dövrü üzrə mühüm qaynaqlardan biridir. Bu əsərdə hadisələr xəlifə Əbu Bəkrin dövründən xəlifə əl - Müstəinin hakimiyyətinin sonunadək (632 - 866 - cı illər) sıralanmışdır. O, Azərbaycan haqqında başqa müəlliflərin əsərlərində olmayan bir sıra

qiymətli məlumatları (xüsusilə bu ərazilərdə baş vermiş üsyanlar, ərəb - xəzər müharibələri və s.) kitabında toplamışdır.

Əbül - Fərəc Məhəmməd ibn İshaq ən - Nədimin (v: m. 995) “əl - Fihrist” əsərində xürrəmilər hərəkatının meydana gəlməsi, Cavidan və Babəkin gəncliyi haqqında qiymətli material vardır. Müəllif bu əsəri m. 987 \ 8 - ci ildə yazmağa başlamış və XI əsrin əvvəllərində bitirmişdir. İbn ən - Nədimin bu əsəri hansı məqsədlə yazdığı onun öz müqəddiməsindən aydın görünür:

“Bu kitab, bütün ərəb və qeyri - ərəb xalqların ərəb dilində və hürufatında, müxtəlif elmlərə dair kitabların siyahısı, həmin kitabların tərtibçiləri haqqında, müəlliflərinin kateqoriyası və mənşəyinə dair, təvəllüd tarixi, vəfat tarixi haqqında, ölkələrin yeri, məziyyət və nöqsanları haqqında, icad edilmiş hər bir elmin meydana gəlməsindən bizim günlərədək, yəni hicri 377 - ci ilədək məlumat verən məcmuədir”.

V.V.Bartold yazır ki, İbn ən - Nədimin əsəri “İslamın ilk dörd əsrinin ədəbiyyatı və elmi haqqında daim başlıca məlumat mənbəyi olaraq qalacaqdır”.

Təsviri xarakter daşıyan “Kitab əl - Məsəlik vəl - məmalik” (“Yollar və dövlətlər haqqında kitab”) adlı coğrafi əsəri günümüze gəlib çatan ilk müəllif Əbül - Qasim Übeydullah ibn Abdullah ibn Xordadbeh (v: m. 912 - 913) olmuşdur. Xəlifə əl - Mötəsimin hakimiyyəti dövründə Cibəl əyalətinin poçt rəisi vəzifəsini tutan İbn Xordadbeh o zamanın, demək olar ki, bütün yazılı mənbələri ilə tanış olmuş və onlardan istifadə etmişdir. Əl - Müqəddəsi göstərir ki, İbn Xordadbeh “xəlifənin vəziri idi və Əmirəlmömininin kitabxanasında saxlanılan elmi sərvətlərdən tam istifadə etmək hüququna malik idi”.

“Yollar və dövlətlər haqqında kitab” Azərbaycan tarixi və tarixi coğrafiyasını öyrənmək üçün çox mühüm mənbədir. Yaşayış məntəqələri arasındakı məsafələri göstərən müfəssəl yol marşrutları, şəhərlər, iqtisadiyyat, kənd təsərrüfatı haqqında müxtəlif, hər cür coğrafi məlumat Azərbaycanın inzibati bölgüsü, vergilər və i. a. haqqında məlumatlar toplusu İbn Xordadebhin əsərini ərəb coğrafi ədəbiyyatının elə əsərləri sırasına keçirir ki, bunlarsız Orta əsrlər Xilafətinin tarixini tədqiq etmək olmaz.

Əbu İshaq İbrahim ibn Məhəmməd əl - Fərnən əl - İstəxri (v: təqribən m. 951 - 952) m. 930 – 933 - cü illərdə özünün “Dövlətlərin yolları haqqında kitab” əsərini tərtib edərək Əbu Zeyd ibn Səhl əl- Bəlxinin (m. 850 - 934 - cü illər) “Süvar əl - Əqalim” (“İqlimlərin təsviri”) əsərindən coğrafi xəritələr atlasını izahları ilə birlikdə işləyib düzəldərək, demək olar ki, bütünlüklə öz əsərinə daxil etmişdir. Əl - İstəxri Azərbaycanın sərhədləri, şəhərləri, marşrutları, məsafələri haqqında ətraflı məlumat verir, Xəzər dənizini təsvir edir. Əl - İstəxrinin əsərini onun xahişi ilə m. 951 - ci ildə müasiri Əbül - Qasim ibn Hövqəl yenidən işləmiş və tamamlamışdır. İbn Hövqəl yazır ki, “Kitab əl - məsalik vəl - məmalik”, yaxud “Kitab surət əl - ərz” əsərini tərtib edərkən “İbn Xordadbehin, əl - Ceyhaninin kitablarından, Əbül - Fərəc Kudama ibn Cəfərin yaddaş kitabından ayrılırdım... Mən Azərbaycanın xəritəsini verir və orada heç bir dənizlə əlaqəsi olmayan Xilat və Kəbuzan göllərinin təsvirinə qədər dağları, yolları, Araz və Kür kimi şirin sulu çayları göstərirəm”.

Şəmsəddin Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Əbu Bəkr əl - Müqəddəsi (m. 946 \ 7 - 1000 - ci illər) özünün “Əhsən ət - təqasim fi mərifət əl - əqalim” (“İqlimləri dərk etmək üçün ən yaxşı bölgü”) əsərində əl - İstəxri və İbn Hövqəlin materiallarına əlavə olaraq Azərbaycan tarixi haqqında bir çox qiymətli məlumatlar verir. İ. Y. Kraçkovski qeyd edir ki, əl - Müqəddəsi “ətraflı düşünülmüş işi ilə fərqlənir”.

Azərbaycan haqqında məlumat verən Orta əsrlər ərəb coğrafiyaşünaslarından biri də Əbu Bəkr Əhməd ibn Məhəmməd ibn İshaq ibn əl - Fəqih əl - Həmədanidir (m. 902 \ 3-cü illərə yaxın yazmışdır). Onun “Kitab əl - bülğan” (“Ölkələr haqqında kitab”), yaxud “Kitab əxbar əl - bülğan” (“Ölkələr haqqında hekayələr kitabı”) adlı böyük coğrafi külliyyatında hər cür elmi tənqiddən uzaq hekayələr toplanmışdır ki, bunlarda azacıq da olsa coğrafiyaya, yaxud coğrafi adlar məsələsinə toxunulur.

İbn əl - Fəqihin bir növ kompilyativ coğrafi müntəxəbat xarakterli əsəri, demək olar ki, başdan ayağa digər yazılı mənbələr (əl - Mədəini, əl - Bəlazuri, əl - Yəqubi, İbn Xordadbeh və başqaları) əsasında tərtib edilmişdir. Əl - Fəqihin verdiyi məlumat, qismən də şifahi rəvayətlərə, hadisələrə, əfsanələrə və i. a. əsaslanır. İbn Xordadbeh kimi İbn əl - Fəqih

də Azərbaycanın bəzi şəhərlərinin təsvirini verərkən Afşinin xürrəmilərlə etdiyi müharibələr dövründə gördüyü tikinti işlərindən də danışır.

Xəlifə Mötəmidinin hakimiyyəti dövründə (m. 892 – 902 - ci illər) yaşamış Əbu Əli Əhməd ibn Rusta (IX əsrin sonu - X əsrin əvvəlləri) böyük bir ensiklopedik əsərin müəllifidir. Bu əsərin bizə yalnız yeddinci hissəsi olan “Kitab əl - əlaq ən - nəfisə” (“Qiymətli sərvətlər kitabı”) gəlib çatmışdır. İbn Rusta əsərinin coğrafiyaya dair bölməsində Məkkə və Mədinənin, sonra isə digər ölkələrin (əvvəlcə İslam aləminin, sonra isə bütün qalan yerlərin) təsvirini verir. İbn Rustanın əsəri başdan - ayağa yazılı mənbələrə, ərəb səyyahlarının və öz müasiri olan alimlərin əsərlərinə əsaslanır. Buna görə də İbn Rustanın Azərbaycan haqqındakı məlumatı başqa mənbələrdən bizə məlum olan məlumatın təkrarıdır. Odur ki, onun bütün yazdıqlarını kütləvi ədəbiyyat tipinə aid etmək olar.

Arami Əbül - Fərəc Kudama ibn Cəfər əl - Katib əl - Bağdadi (m. 922 - 948 ci illər arasında vəfat etmişdir) İbn əl - Furatın vəzirliyi dövründə nəzarət idarəsinin müdür (“sahib məclis əz - ziməm”), ömrünün sonlarında isə “sahib əl - bərid” (poçtun müdiri) olmuşdur. “Kitab əl - xərac və sənət əl - kitabə” (“Xərac və katiblik sənəti haqqında kitab”) əsərində xilafətin bütün vilayətlərindən, o cümlədən də Azərbaycandan gələn vergilər haqqında məlumat vardır. Bundan başqa həmin əsərdə poçt marşrutları göstərilir, poçt xidmətinin təşkili haqqında məlumat və Azərbaycanın iqtisadi coğrafiyasına dair materiallar verilir.

Əbu Əli Əhməd ibn Məhəmməd ibn Miskəveyhin (v: m. 1030) “Kitab təcarib əl - üməm” (“Xalqları təcrübəsi haqqında kitab”) adlı çox böyük əsərində xürrəmilərin üsyanı haqqındakı məlumat Ət - Təbərinin əsərindən köçürülərək tərtib edilmişdir. İbn Miskəveyhin əsərində bu kimi materialların çoxusunun Təbəri və Aribdən götürülmüş olmasına baxmayaraq, o, özündən əvvəlki müəlliflərin əsərlərində olmayan bir çox maraqlı məlumatları da cəmləmişdir.

Məşhur ərəb coğrafiyaçısı və səyyahı Yaqut ibn Abdullah ər - Rumi əl - Həməvinin (m. 1179 - 1229) “Mücəm əl - Büldan” (“Ölkələrin əlifba sırası ilə siyahısı”) adlı çox böyük coğrafi lüğəti Azərbaycan və Qafqaz tarixini öyrənmək üçün son dərəcə mühüm mənbədir.

“Mücəm əl - büldan” böyük kompilyativ əsərdir. Burada çoxu bizə gəlib çatmayan yüzdən artıq ilk mənbədən istifadə edilmişdir. Yaqut

Azərbaycan tarixinə dair məlumatında əl - İstəxri, ibn əl - Fəqih və bir çox başqa müəlliflərin əsərlərindən materiallar verir. Özü də demək olar ki, hər yerdə hansı mənbədən istifadə etdiyini göstərir və başqa əsərlərdən götürdüyü materialı öz səyahəti zamanı topladığı məlumatlarla tamamlayır. O, öz materiallarını müvafiq ölkə, vilayət, şəhər və kəndlərin adlarına uyğun əlifba sırası ilə sistemə salmışdır. Yaqutun lüğətinin xüsusiyyəti burasındadır ki, müntəzəm olaraq, gətirdiyi coğrafi adların dürüst tələffüzünü müəyyən edir və beləliklə toponimika cəhətdən düzgün nəticələr çıxarmağa imkan verir.

Əbu Yusif Yəqub əl - Kufinin (m. 731 - 798) müsəlman hüququ haqqındakı “Kitab əl - xərac” (“Xərac haqqında kitab”) əsəri Azərbaycanın və xilafət sistemindəki digər vilayətlərin tədqiq etdiyimiz dövr tədqiqi üçün xüsusilə qiymətlidir. Xəlifə Harun ər - Rəşidin hakimiyyəti zamanı (m. 786 - 809) Bağdadda qazılıq edən Əbu Yusif xərac və onun yığılması haqqında, dövlət torpaqlarında və xüsusi şəxslərə məxsus torpaqlarda kəndlilərin feodal istismarının növləri, formaları və i. a. haqqında xəlifə üçün çox mühüm və qiymətli məlumat verən bir əsər tərtib etmişdir.

Ərəblərin Azərbaycanda tətbiq etdikləri inzibati siyasət və vergi sistemi siyasətlərini tədqiq edərkən İbn Xaldunun “Kitab əl - İbar və divan əl - mübtəda” əsərindəki qiymətli materiallardan istifadə etmək tədqiqatın məqsədinə uyğundur. Ərəblərin vergi siyasəti və torpaq münasibətləri haqqında Məkrizinin “əl - Məvaid vəl - itibar bi zikr əl - xitab vəl - asar”, əl - Kəlkəşəndinin “Sübh əl - əşə fi sina, at al - inşa” əsərində, ət - Tənuhinin “əl - Fərac bəd əş - şiddə” və “Kitab nişvar əl - mühadərə” əsərlərində, əs - Samaninin “Kitab əl - ənsab”, İbn əl - Cauzinin “Kitab əl - müntəzəm”, əl - Mavərdinin “əl - Əhkəm əs - Sultaniyyə”, əl - Cəhşiyarının “Kitab əl - vüzəra vəl - Küttab” əsərində də və i. a. məlumatlar vardır.

Nəticə olaraq oxujuların nəzərinə çatdırmaq istərdik ki, bu əsərlər xilafət tərkibinə daxil olan bir çox ölkələrin, o cümlədən Azərbaycanın tarix səhnəsində rolunu müəyyən etmək üçün əsas və qiymətli mənbələrdəndir. Bu əsərlər vasitəsilə, həmçinin Azərbaycanın coğrafiyası, ticarəti, siyasət və dövlət quruluşu, iqtisadiyyatı, mədəniyyət və adət – ənənələri ilə tanış oluruq. Bundan başqa Xəzər dənizi, onun adaları, bitki və heyvanat aləmi haqqında da zəngin məlumat alırıq.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Bəlazuri, Kitabü - fütuhil – bülđan (Əlyazma)

Bünyadov Z. Azərbaycan VII - IX əsrlərdə, “Azərnəşr”, Bakı 1989

Bartold V. V. Mesto prikaspiyskix oblastey

Bartold V. V. Musulmanskiy mir

Kubbel L. E. O nekotoryx çertax voennoy sistemı xalifata Omayyadov

Minorsky S. V. Kasal (Kazah)

Mustafa Fayda, El - Belazuri, Fütuhil - Bülđan, Ankara, 2002

Vəlixanlı N.M. «XIX – XI əsr ərəb coğrafiyaşünas səyyahları
Azərbaycan haqqında», Bakı 1975

SUMMARY

Arabic-language sources in the research of the history of Azerbaijan and Balazuri as one of them

Tariyel RASULOV

Graduate student of ANAS Institute of Manuscript

The troops of the Arabian caliphate, which had been emerged newly in the middle of VII, occupying the world countries became to control and lead the territory of Azerbaijan. The caliphate that defeated the powerful Sasanis empire and stroke the Byzantine empire ruled the wild territory covering from the Atlantic ocean to Indian and China.

Scientifics together with fighters welcomed and entered into occupied territories in order to publicize the Islamic religion, study new territories, obtain information based on local resources, as well as control on publication of Islamic rules and traditions in new territories.

РЕЗЮМЕ

Арабоязычные источники в изучении истории Азербайджана и один из них Белязури

Тариель РАСУЛОВ

*Институт Рукописей Национальной
Академии Наук Азербайджана.*

В середине VII века новообразованные войска арабского халифата, завоевав множество стран, начали контролировать территорию Азербайджана. Победив такое могущественное государство, как Сасанидская империя, нанеся последовательные разрушительные удары по Византийской империи, армия халифата овладела обширными территориями от Атлантического океана до Индии и Китая. Вместе с бойцами на завоеванные территории отправлялись также и деятели науки, чтобы проследить за пропагандой Ислама, изучить новые территории, изложить сведения о местных источниках, в том числе о том как соблюдаются законы Ислама на завоеванных территориях.

KUR'ÂN-I KERİM'DE İNSAN VE İNSAN-TEFEKKÜR İLİŞKİSİ

İbrahim MEMİŞ¹

Biz bu çalışmamızda, Kur'an-ı Kerim ayetlerini esas alarak Allah'ın yer yüzünde en mükemmel bir şekilde yarattığını söylediği insan ve ona verilen aklın görevi olan tefekkür kavramları üzerinde düşünmeye gayret ettik. Çünkü her iki kavram da birbiriyle ilişkili olan kavramlardır. İnsan Allah'ın yer yüzünde yaratmış olduğu en şerefli varlıktır. Kur'an'ın insanın değeri konusunda kullandığı kavram ‘‘En güzel şekilde yaratılış’’tır. ‘‘لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ’’ Biz, gerçekten insanı çok güzel bir biçimde yarattık.’’² Bu şekilde yaratılan insana, Allah'ın vermiş olduğu en büyük nimetlerden biri de akıldır ki, insanın vahye muhatap olması ve sorumluluk taşıması ancak bu şekilde olur. Allah, ancak akıl sahiplerinin gerektiği gibi imana sahip olabileceğini vurgulamaktadır. ‘‘وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ’’ Ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.’’³ ayeti bu gerçeği ifade eder. Akıllı olan insan, kâinatın ve nefsinin yaratılış hikmetlerini kavrayarak,⁴ hayır kazanmış olacaktır. Bir başka deyişle insan, aklını kullandığı ölçüde ilahi gerçekleri kavrar ve hayatı anlamlı hale gelmiş olur.

A. KUR'ÂN-I KERİM'DE İNSAN

A.1- Kur'an-ı Kerim'de İnsan Problemi

İnsan kavramı, kadın ve erkek ayrımı yapmaksızın, tür'ün adıdır ve Arapça ‘‘ins’’ kökünden türemiştir.⁵ Kur'an'ın insana verdiği en büyük değer, ona hitap etmesi onu kendisini anlayacak seviyeye yükseltmesidir. İnsanoğlu, diğer canlı varlıklar gibi su ve topraktan yaratılmıştır. Allah, insana

¹ T.C.Bakü Büyükelçiliği, Din Hizmetleri Müşavirliği, Şehitlik Mescidi Din Görevlisi, ibramemis@hotmail.com/ ibrmemis@yahoo.com

² Tin,95/4

³ Al-i İmran, 3/7; Bakara, 2/269

⁴ Bakara,2/269

⁵ Lisan'ül-Arab, ‘‘İns’’md.

kendi ruhundan üfleyerek, onu diğer bütün varlıklardan ayırmıştır ve âlemi insanın emrine musahhar kılmıştır. Ona, ‘‘Ey İnsan! Ey Ademoğlu! ve Ey İnsanlar!’’ diye seslenmiştir. Bu, insana en büyük değeri vermektir. Allah’ın insanı kendisine muhatap olmasında, onu kendisine halife yapıp yeryüzünün imarını ona havale etmesi yatmaktadır. Allah’ın yerine dünya da iş yapacak insana Allah nasıl iş yapılacağını bildirir ki, onun istediğine göre hareket etsin ve halifeliği iyi gerçekleştirsin. Kur’an-ı Kerim’de insan kavramı bütün yönleriyle ele alınmış ve insanın yaratılışı, yaratılış gayesi, hususiyetleri, zafiyetleri vb. hususlar açık bir şekilde anlatılmıştır.

Kur’an-ı Kerim’in 76. suresi, 31 ayetten oluşan ‘*İnsan Suresi*’dir. Bu surede, insanın Rabbini anlayıp kavraması gerektiği, insanın yaratılış serüveni ve yaratılışın hikmetleri, Allah’ın verdiği nimetlere şükredip, Onun emir ve yasaklarına tam bir titizlikle riayet eden insanoğlunun, ahiret âleminde sonsuz nimetlere kavuşacağı, haşrin gerçekliği ve insanın ahiretteki hallerinden bahsedilmektedir. Yeryüzünde her hürlü nimetlerden istifade eden insanı Allah’ü Teala yeryüzüne halife olarak göndermiş, ona varlığını isimlerini öğretmiş ve onu değerli kılmıştır.

İnsanın, Allah’ın halifesi olmasının tek şartının ilim olduğunu, Kur’ân açıklamaktadır.⁶ Çünkü Hz. Adem meleklerle ilmiyle üstün gelmiştir. Allah’ın halifesi olmakta iman şart kılınmamış ve Hz. Adem imanında imtihana çekilerek Allah’ın halifesi olmamıştır. Diğer tüm ibadetler imandan sonraki mertebe olduklarından onlar da Allah’ın halifesi olmakta şart değildir. O halde bir insan ne kadar ilim sahibiyse, o kadar Allah’ın halifesi olmakta hissesi vardır. Allah tek insanı halife yapmamış, tüm insanları buna şamil kılmıştır. Allah’ın hilafetinden hisseler ilmin derecesine göre dağıtılır. Bugün dünyada Allah’ın hilafetine en çok layık olan ve en çok hisse sahibi bulunan millet, ilimde en ileri olan millettir.

İnsan diğer yaratılan varlıklar gibi Allah’ın yarattığı bir varlıktır.⁷ Haddi zatında insan tabii bir yaratıktır. Çünkü Allah, Adem’i pişmiş çamurdan yarat-

⁶ Bakara,2/30-33

⁷ İnsanın Yaratılışı İle İlg. Ayetler İçin Bkz:3/6,59; 4/1 ; 6/2-98; 7/11,189; 10/4; 15/26-27; 16/70; 18/37,51; 21/37; 22/5; 26/75-78; 30/20,40; 31/28; 36/20,22, 77-79;37/11; 39/6; 40/57,64; 41/21,47; 42/11; 43/87; 45/3-4; 49/13; 50/16; 51/56; 53/42-46; 55/4-4,14/15; 56/57-59; 64/2-3; 67/22-24; 70/19-22,36-39; 76/28; 78/6-8; 86/5-8; 90/1-10; 91/7-9; 92/1-4; 95/1-5; 96/1-2

tı. Kur'an'da, "Andolsun biz insanı pişmiş çamurdan, değişmiş cıvık balçıktan yarattık."⁸ buyrulur. Bu çamur insan şeklinde tanzim edilince bir hülasayı meydana getirir ve "sülale" (çoğalmayı sağlayan su, meni) çoğalmayı sağlayan bu su, ana rahminde yaratılış safhalarını geçirmeye başlar. Ayetler bu hadiseyi şöyle tasvir eder: "Biz insanı çamurdan gelen bir sudan (sülale) yarattık. Sonra onu bir sperm (nutfe) olarak sağlam bir dinleme yerine koyduk. Sonra spermi, embriyoya (alaka) çevirdik, embriyoyu bir tutam et parçasına çevirdik, bu et parçasını kemiklere çevirdik ve kemiklere et giydirdik, sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık; yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir."⁹ Kur'an-ı Kerim, insanın yaratılış safhalarını,¹⁰ ayrıntılı bir şekilde izah etmektedir.

İnsan için ezeli bir mücadele meydanı açan ve insan hayatını bitmeyen ahlâkî bir cihada çeviren, bu derinlere kök salmış ahlâkî gerçektir. Eğer insan gereken çabayı gösterirse, Allah bu yolda onunla beraberdir. İnsan, kelimenin tam anlamıyla işte bu mücadele ile yükümlü kılınmıştır. Çünkü o, Allah'ın halifesi sıfatıyla gereğini yerine getirebilmek için hür iradeyle donatılmış olarak bütün yaratılmışlar içerisinde benzersiz bir yer işgal etmektedir. İşte insana yüklenen bu görevi Kur'an, "emanet" olarak tasvir etmiştir.¹¹ Bu görevi Allah, göklere ve dağlara teklife ettiği halde, bunun yükünden çekinerek kabul etmediler, ama insan bu sorumluluğu üstüne almıştır. Fakat Kur'an gayet nazikçe insanın bu durumunu eleştirip ona kendisi için adaletsiz ve delice cesur (zelum ve cehül) der.¹² Allah tarafından verilen emaneti yüklenmiş olan insan, gerektiği gibi emanete sahip çıkmadığı ve bazı nankörlüklerde bulunduğu için Allah, insan hakkında bu kelimeleri kullanmaktadır.

Şeytan, "insanı her yönden tuzağa düşürmek için çalışmasına" rağmen onun tüm tuzakları gerçekten samimi ve ihlaslı olanlara karşı başarısızdır. Gerçekte hiçbir insan, şeytanın desiselerinden emin değildir. Hatta Peygamberimiz (sav) de dâhil, diğer tüm peygamberler de¹³ şeytanın desiselerine

⁸ Hicr, 15/26

⁹ Mü'minûn, 23/12-14

¹⁰ İnsanın Yaratılış Safhaları Hak.Ayetler İçin.Bkz: 2/28; 16/70,78; 18/37; 22/5; 23/12-16; 30/20,54; 32/5-9; 35/11; 36/68; 39/6; 40/67; 46/15; 71/13-14; 75/36-39; 76/1-2; 77/20-23; 80/17-20

¹¹ Ahzab, 33/72

¹² Ahzab, 33/72

¹³ Hac, 22/52

maruz kalmışlardır.¹⁴ “Ne zaman şeytandan kötü bir düşünce sana arız olursa Allah’a sığın. Çünkü inananlara ve Rablerine dayananlara şeytanın gücü yetmez.”¹⁵ Bunun sebebi şudur; bu insanlar her türlü kötülüğe olan teşviklere rağmen “asli tabiatlarını”, Allah’ın yarattığı şekilde sağlam korumaktadırlar. “Bu fitrat, (mantiken) değiştirilemez.” (ama geçici olarak da olsa düzeni bozulabilir).¹⁶ Gerçekten bütün yaratılışın üst tabakası bu insanlardır melekleri bile geçen, onları bilgi ve fazilette aşan bu insanlardır. İnsanın bir eğlence için yaratılmadığını, tam anlamıyla bilen ve onun çok ciddi bir görev olduğunu¹⁷ anlayan; işlediği her suçtan ve başarıdan dolayı sorumlu olduğunu gören yine bu insanlardır

İnsanların çoğunun, ahiret hayatının gerçeğini idrakte zayıf kalmaları ve geleceğe dönük ahlâkî amaçlara hiçbir katkılarının olmaması, bunları anlamamaları ve anlamak için bir gayret sarf etmemeleri bu güne kadar insanlığın felaketi olmuştur. Kur’an-ı Kerim, genel olarak, insanın psikolojisini de yansıtan bir ayette bu gerçeği “Hayır! Siz dünyayı seviyorsunuz ve ahireti bırakıyorsunuz.”¹⁸ şeklinde ifade eder. Böyle kimseler günlük hayatlarını yaşamakla hatta sadece içinde bulundukları saati düşünmekle yetinirler. Kur’an’ın ifadesiyle, “Onlar hayvanlar gibidir. Hatta daha da kötü. Kalpleri var, fakat anlamazlar; gözleri var, ama göremezler; kulakları var, fakat işitmezler.”¹⁹ Bunların fitratları artık tanınmayacak kadar bozulmuştur. Allah’ın kendi rûhunu Adem’e üflemiş olmasına rağmen, bunlar şeytanın kardeşleri olmuşlardır.²⁰ “Biz insanı en güzel biçimde yarattık, sonra onu aşağılasın aşağısı bir duruma soktuk. Yalnız inanıp iyi amel işleyenler hariç.”²¹ Kur’ân-ı Kerim, “asli günah” diye bir görüşü benimsememiştir, ayrıca açıkça belirtilmiştir ki, Adem ile Havva işledikleri günahtan sonra” Rabbinden kelimeler alıp (tevbe ettikten sonra) Allah tarafından affedildiler.”²²

¹⁴ İsra, 17/65; Nahl, 16/99

¹⁵ Fussilet 41/36; Araf, 7/200)

¹⁶ Rum, 30/30

¹⁷ Mü’minûn, 23/45

¹⁸ Kıyame, 75/20-21

¹⁹ A’raf, 7/179

²⁰ Hicr, 29; Secde 32/9; Sâd, 38/72,

²¹ Tin, 95/4-6

²² Bakara 2/37

Kur'ân, Allah'ın insan için ne kadar zorunlu olduğunu geniş ufuklar içersinde sergiler. Nasıl ki Allah'ı hatırlama ve huzur, hayatın anlam ve gayesi demekse, aynı şekilde Allah'ın insan şuurundan kaldırılması da insan hayatındaki anlam ve gâyenin yok edilmesi demektir. "Allah'ı unuttukları için onlara kendileri de unutturulan kimselerden olmayın. Onlar doğru yoldan sapanlardır."²³ Bu, ferdi hayat için doğru olduğu kadar toplum hayatı için de doğrudur. Kur'an-ı Kerim'de bunun ileri noktası, 'Allaha Düşmanlık' sözleriyle ifade edilir. "O insanı nutfeden (bir damla sudan) yarattı. Böyle iken bakarsın ki o, Rabbine açık bir hasım kesilmiştir."²⁴, bir başka ayette, "İnsan, bizim kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir."²⁵ "(Ey Muhammed) onlara şu adamın haberini de oku; ona ayetlerimizi verdik de onlardan ayrılmış çıktı. Şeytan onu peşine taktı. Böylece azgınlardan oldu. Dileseydik elbette onu ayetlerle yükseltirdik, fakat o yere saplandı ve hevesinin peşine düştü"²⁶ İnsanın iradesini inkar ederek, Kur'ân'ın mutlak olarak insan davranışının cebrini savunduğunu söylemek, yalnız Kur'ân'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bizzat temelini yok etmek demektir. Kur'ân, kendi tabiriyle, insanı doğru yola (Sırat-ı mustakime) çağırır bir davettir.

A2.1-İnsanın Zayıf Yaratılmış Olması

Kur'an'da, Allah'ü Teala, insanı en mükemmel bir şekilde yarattığını ama bu yaratmış olduğu insanın birtakım zaafiyetlerinin olduğuna da işaret etmiştir ki²⁷ insan bu yönlerini iyi tanısin ve istikametini belirlemede hatalarını anlamasına yardımcı olsun. "İnsanın şahsiyetine (nefse) ve onu şekillendirene andolsun ki, Allah ona bozukluğunu ve iyiliğini işlemiştir ki insan böylece ahlâkî tehlikelerden sakınsın. Nefsini temizleyen kurtulur, ama onu kirletip örten ziyana uğramıştır."²⁸ Aradaki fark şudur; diğer tüm mahlûkat

²³ Haşr, 59/19

²⁴ Nahl, 16/4

²⁵ Yasin, 36/77

²⁶ Araf, 7/175-176

²⁷ İnsan ve Nitelikleri Hak.Ayetler İçin Bknz: 2/204-207; 4/27-28; 7/181; 10/19; 11/118-119; 12/53; 14/34; 17/11,67,100; 18/54; 21/37; 30/8,36 ; 31/6,20; 42/48; 43/15; 70/19-23; 76/2-3; 80/17-19; 82/6-7; 89/15-20; 90/4; 96/6-7; 100/1-8; 103/1-3

²⁸ Şems, 91/7-10

kendi mahiyetinin gereğini otomatik olarak yerine getirdiği halde insan, mahiyetinin gereklerini bizzat kendi iradesiyle ifa etmelidir. İşte buradaki” otomatikliği” bir “ahlâkî buyruk” a çevirmek, hem insan için çok yüksek ve nadir bir yetkidir, hem de onun yegâne riskidir. İşte bunun için şeytanın entrikalarına rağmen kendi mahiyetine kulak vermek, ama iyice kulak vermek insan için çok önemlidir.

Yine insanın kendini yok edici benliği, devamlı yem olabileceği hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı kendine olan güvensizliği ve kendini mahveden korkuları hep zihninin darlığından kaynaklanmaktadır: “Doğrusu insan mahiyeti itibariyle dengesizdir; kendisine kötülük dokundu mu hemen telaşlanır ve kendisine iyilik gelince başkalarına da gitmesini engeller.”²⁹ İnsanın tüm kötü hasletlerinin çıktığı temel güçsüzlüğü, Kur’an tarafından “zafiyet” ve “zihindarlığı” olarak tanımlanmaktadır. Kur’ân, bunu devamlı değişik şekil ve durumlarda tekrarlamaktadır. İnsanın gururu, kendisini daha yüce bir kanunla özdeşleştirmesi ve insanın ümitsizliği ve şevkinin kırılması bu zafiyetten kaynaklanmaktadır.

A2.2-İnsanın Hırslı Bir Varlık Oluşu

"Gerçekten insan, pek hırslı (ve dar gönüllü) yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryad eder, iyilik dokunduğunda ise, pinti kesilir. Ancak şunlar öyle değildir: Namaz kılanlar ki onlar namazlarında devamlıdır,(ihmal göstermezler), mallarında, isteyene ve (istemeyen) mahrum kalmışa belli bir hak tanıyanlar; Ceza (ve hesap) gününün doğruluğuna inananlar; Rabblerinin azabından korkanlar ki rablerinin azabına karşı emin olunamaz; Mahrem yerlerini koruyanlar-ancak eşlerine ve cariyelerine karşı müstesna- çünkü onlara bir şey denmez. Bundan öteye (geçmek) isteyenler ise, onlar taşkınların ta kendileridir."³⁰ Hırs, daima nimetlerin kaybına sebebiyet verir; bu dünyanın değişmez yasasıdır. Çünkü hırs, kişinin basiretini yok etmekte ve onu sağırlandırmaktadır. Bu sebepten dolayı kişi mantıktan mahrum kalmak suretiyle hata yapmakta ve maksadına ulaşamamaktadır. Nitekim, Adem ve Havva (a.s.)’nın ölümsüzlük hırsı, kendilerini cennetten mahrum etmiştir.

²⁹ Mearic 19-21

³⁰ Meâric, 70/19-34

"Andolsun ki size sizden bir peygamber geldi; meşakkat ve sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir; (doğru yolu bulup iman nimeti içinde hayra yönelmenizi) çok arzular; mü'minlere karşı çok şefkatli ve çok merhametlidir."³¹ Ayrıca Kur'an, peygamberin insanların iman etmeleri hususundaki hırsının bir tesirinin olamayacağını, çoğunun iman etmeyeceklerini belirtmektedir.³² Kur'an-ı Kerim'de mü'minleri gözetme bakımından, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çok haris olduğuna işaret edilerek, ümmetine olan düşkünlüğü vurgulanmak istenmiştir.

A2.3-İnsanın Boş Şeylere İltifat Etmesi

"Onlar, boş söz işittikleri zaman, ondan yüz çevirirler ve 'Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz size. Size selâm olsun. Biz kendini bilmezleri (arkadaş edinmek) istemeyiz.' derler."³³ İlahi mesajı duyup da buna bigane kalan insan için Kur'an-ı Kerim, her türlü güzelliğe karşı nefsin kapatan ifadesini kullanır ki, bu da kalplerinde basiret olmayan insanlar için geçerli olan bir haslettir.

A2.4-İnsanın Vesveseli Bir Varlık Oluşu

"De ki: cinden olsun insandan olsun, İnsanların kalplerine şüphe ve tereddüt sokan vesveseci ve sinsi (şeytanın ve insanın) şerrinden, insanların rabbine, insanların melikine, insanların ilâhına sığınırım!"³⁴ Şeytandan gelen ve insanı değişik sıkıntılara maruz bırakan vesveseden her zaman Allah'a sığınmalı ve yardım istenmelidir. Allahı zikretmekle şeytanın vesveselerinden kurtulacak, şüpheden ve vesveseden arınmış bir hayat sürecektir.

A2.5-İnsanın Hırslı ve Sefeh Bir Varlık Oluşu

"(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar da elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin sinelerdeki kalpler kör olur."³⁵ Dünya tarihi boyunca nice milletler gelmiştir ki adeta kalpleri katılmış bir halde olmuşlardır ve

³¹ Tevbe, 9/128

³² Yusuf, 12/103; Nahl, 16/37)

³³ Kasas, 29/55

³⁴ Nas, 111/1-6

³⁵ Hac, 22/46

Allah, o milletlerin ıslahına vesile olması için peygamberler göndermiş ve onların hidayetine vesile olmasını takdir etmiştir.

"Ne var ki bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. İşte onlar (yani kalpleriniz) şimdi katılıkta taş gibi, yahut daha da ileri. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar fışkırır. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su kaynar. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukarıdan aşağı düşer..."³⁶ Yahudilerin kalplerinin, bir takım mu'cizelerden sonra dâhi, hakkı kabul etmeme ve nasihatten etkilenmeme hususunda gösterdiği katılığın ve sertliğin, taştan daha katı bir hal aldığı vurgulanmaktadır.

Yine insanların inananlar hakkında kullandıkları terimlerden bir tanesi de "sefeh" tir. "Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı sefihlere (aklı ermezlere) vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile tez elden yemeyin."³⁷ "Onlara, insanların iman ettikleri gibi siz de iman ediniz, denildiği vakit 'biz hiç, sefihlerin (akılsız ve ahmak kişilerin) iman ettikleri gibi iman eder miyiz? derler. Dikkat ediniz ki, akılsız, ahmaklar yalnızca onların kendileridir, fakat (bunu) bilmezler."³⁸ Hakikati görme konusunda basireti körelmiş insanlar Allah'tan gelen hidayetle şereflenmiş olan müslümanları akılsızlık ve beyinsizlikle suçlamışlardır. Ama Kur'an-ı Kerim, asıl beyinsiz(sefih) olanların onlar olduğunu vurgular.

A2.6-İnsanın İsraf Eden Bir Varlık Oluşu

"Yiyin, için fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."³⁹, "Onlar ki, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar."⁴⁰ Müslüman her işinde orta yolu tutan ifrat ve tefrit noktalarından uzak duran, sade bir şekilde islâmı yaşama gayreti içinde olan bir vasfa sahip olmalıdır ki inanın bu zayıf özelliğini bertaraf edebilsin.

³⁶ Bakara, 2/74

³⁷ Nisa, 4/5

³⁸ Bakara, 2/13

³⁹ A'râf, 7/31

⁴⁰ Furkan, 25/67

A2.7-İnsanın Heva ve Hevesine Uyan Bir Varlık Oluşu

İnsan, dış dünyanın çekiciliğine ve cazibesine aldanarak hata yapmaya müsait bir varlıktır." Bunlar (Putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar zanna ve nefislerinin hevasına (kötü heveslerine) uyuyorlar."⁴¹ Şehvette, nefsin zevk duyduğu şeylere karşı, kalpte mevcut bulunan meyil ile atılışdır. "Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister; şehvetlerine uyanlar (kötü arzuların, hevanın esiri olanlar) ise büsbütün yoldan çıkmanızı isterler."⁴²

"Ne varki zulmedenler, bilgisizce kendi hevalarına (heveslerine) uymuşlar..."⁴³

"Sen onların dinine uyuncaya kadar ne yahudiler ne de hıristiyanlar senden razı olurlar. De ki, "Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur. "Sana gelen ilimden sonra eğer onların hevalarına (arzularına) bilfarz uyacak olursan, andolsun ki, Allah'tan sana ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır."⁴⁴ Dünya hayatında insana süslü gösterilen bazı nimetler yaratılmış bir varlık olan insanoğlunu gaflete düşürebilmekte ve o kendisine sonsuz nimetler bahşeden yaratanını unutabilmektedir. Bu da kendisine verilen aklın ve dolayısıyla tefekkür nimetinin yerinde kullanılmamasından kaynaklanmaktadır.

A2.8-İnsanın Bencil Bir Varlık Oluşu

Bu konudaki ayetler, genelde insanın menfaatine düşkün bir yapıda yaratılmış olduğuna işaret eder ki, bu da insan için bir zaafiyettir. "İnsanlardan kimi Allah'a bir kıyıda ibadet eder. Kendisine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur ve eğer bir darlık isabet ederse, yüz üstü dönüverir. O, dünyada da, âhirette de ziyana uğramıştır. İşte bu, apaçık ziyanın tâ kendisidir."⁴⁵ Peygamberimiz (sav), bir hadisinde şöyle buyurmaktadır. "Doğunun ve batının hazineleri elinize düşünce ne yaparsınız, Allah'ın istediği bir topluluktan başka bir konuma düşersiniz. Çekişir, kıskanır, birbirinize sırt çevirir, nihayet kin ve öfkeyle birbirinize girip boyunlarınızı

⁴¹ Necm, 53/23

⁴² Nisâ, 4/27

⁴³ Rum, 30/29

⁴⁴ Bakara, 2/145; En'am, 6/119; Muhammed, 47/14.

⁴⁵ Hac, 22/11

vurursunuz.”⁴⁶ İnsanlara bir rahmet (ferahlık ve genişlik) tattırdığımız zaman, onunla sevinirler; kendilerine ellerinin kazanıp öne sürdüğü bir kötülük dokununca, ümitsizliğe kapılırlar.”⁴⁷, “Zaten insan şahsiyetine (nefsine) hırs veya bencillik yerleşmiştir.”⁴⁸, “Nefsinin cimriliğinden (bencilliğinden) kurtulanlar, felaha erenlerdir.”⁴⁹, “(Ey Muhammed! Müşriklere) Deki: “Eğer Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip olsaydınız onları sarf etmekle tükenir korkusundan sıkı tutar ve kimseye bir şey vermezsiniz. “Hakikaten insan çok cimridir!”⁵⁰ Bu aşamadaki bir menfaat düşkünlüğü ve çıkarıcılık çok boyutlu bir felâket olmakta; insandaki hırs bazına oturduğu için psikolojik, toplumu birbirine düşürdüğü için sosyolojik boyutlu bir zaafıdır.

A2.9-İnsanın Telaşlı ve Aceleci Yapıda Bir Varlık Oluşu

Kur'an-ı Kerim insanın aceleci bir varlık oluşuna vurgu yaparken, “İnsanın tabiatında acelecilik vardır, o kadar ki sanki, insan hayır için dua ederken, ona hemen şer duasını da eklemektedir. “Gerçekten insan pek acelecidir.”⁵¹, “Hayır, siz hemen gelene gıpta ediyor, sonra geleni (ahiret) ise terk ediyorsunuz”⁵², “Ey insanlar! Allah’tan korkun ve yarın için ne yapıp gönderdiğinizize bakın”⁵³, “Bunlar, şu çabuk (geçen dünyayı) seviyorlar da ötelerindeki ağır bir günü bırakıyorlar.”⁵⁴ İnsanın dünyaya ve onun geçici zevklerine olan düşkünlüğünün, insanı sabırdan ve gerçekleri kavrama duyusundan uzak tutacağı eyetlerde ifade edilmiştir.

A2.10-İnsanın Ölümsüzlüğü İsteyen Bir Yapıda Oluşu

"Orada sonsuza kadar kalırlar.”⁵⁵, "Arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı (el, kaş ve göz işaretleriyle) eğlenmeyi ve ayıplamayı âdet edinen her kişinin vay

⁴⁶ İbn Mace, Sünen, Fiten, II. 1324-1325

⁴⁷ Rûm, 30/36

⁴⁸ Nisa, 4/128

⁴⁹ Haşr, 59/9, Teğabun, 64/16

⁵⁰ İsrâ, 17/100

⁵¹ İsrâ 17/11)

⁵² Kıyamet, 75/20-21)

⁵³ Haşr, 59/18; ayrıca bkzn. Bakara, 2/110, 223; Müzzemmil, 73/29

⁵⁴ İnsan, 76/27

⁵⁵ Teğâbûn, 64/9, Talâk, 65/11

haline! Ki o, malı yığıp onu tekrar tekrar sayandır. O, malın hakikaten kendisine (dünyada) ebedi hayat verdiğini sanır."⁵⁶, "‘And olsun ki, onların hayata diğer insanlardan ve hatta Allah'a eş koşanlardan da daha düşkün olduklarını görürsün. Her biri ömrünün bin yıl olmasını ister..."⁵⁷ gibi ayetlerde, sadece dünya sevgisinin inanmayan insanları hayata bağladığı ifade edilmektedir. Bu tip ahlaka sahip olan insanlar; müslümanların inanç ve değerleriyle alay etmeyi, sahip oldukları maddi imkanların kendilerini ebedi kılacağını zannedenlerdir.

A2.11-İnsanın Korku ve Ümit Arasında Yaşayan Bir Varlık Oluşu

"...Korkarak ve umarak Rab'lerine dua ederler ..." ⁵⁸, "...Eğer inanmış iseniz, onlardan korkmayın, benden korkun!"⁵⁹, "‘Ey Muhammed!) Sakın, Allah'ı zâlimlerin yaptıklarından habersiz sanma. Şu kadar var ki Allah, onları gözlerin (korkudan) bakakalacağı bir güne erteliyor, (o gün onlar) başlarını dikerek koşarlar, bakışları kendilerine dönmez, kalplerinin içi bomboş hevâ kesilmiştir." ⁶⁰ Kur'ân, ölüm korkusunun münafıklarda çok ileri bir boyutta olduğunu vurgulamaktadır. "...Üzerlerine savaş yazılınca içlerinden bir gurup insanlardan, Allah'tan korkar gibi, yahut daha fazla bir korku ile korkmaya başladılar da : 'Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın! Bizi, yakın bir süreye kadar ertelesen olmaz mıydı?' dediler."⁶¹ Ahiret aleminde insanlar için cennet ve cehennem vardır. İnsanoğlu, imtihan sahası olan bu dünyada cennet ümidiyle ve cehennem korkusuyla yaşamaktadır.

A2.12-İnsanın Çoğu Kez Kuruntu ve Hayalle Yaşayan Bir Varlık Oluşu

"Onlardan bir kısmı ümmîdirler (okumaları yazmaları yoktur) Kitab(Tevrat)i bilmezler, ancak bir takım emanî (hayal, meyal mefkure)leri bilirler."⁶², "(O şeytan) ki, Allah ona lanet etti ve o da, 'Elbette senin

⁵⁶ Hümeze, 104/1-3

⁵⁷ Bakara, 2/96

⁵⁸ Secde, 32/16

⁵⁹ Âl-i İmrân, 31/175

⁶⁰ İbrahim, 14/42-43.

⁶¹ Nisa, 4/77

⁶² Bakara, 2/78

kullarından belirli bir pay alacağım' dedi. Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları boş kuruntulara sokacağım..."⁶³ "Senden önce hiç bir resul ve nebi göndermemiştik ki o, temenni ettiği zaman şeytan onun temennisine bir düşünce atmamış olmasın. Fakat Allah, şeytanın attığını siler, sonra kendi ayetlerini sağlamlaştırır..."⁶⁴ Gerçek ilimden habersiz, kuruntularına ve atalarının geçmişte yaşamış oldukları boş inaçların, insanı bu dünyada mutluluğa kavuşturmayacağı ifade edilirken, şeytanın onları esir alıp yaptıklarını süslü gösterdiği ifade edilmektedir.

A2.13-İnsanın Nankör Bir Varlık Oluşu

"(Resulüm!)Elbette sen ölümlere duyuramazsın; arkalarını dönüp giden sağırlara o daveti işittiremezsin"⁶⁵ Bu ayet, insanoğlunun, Allah'ın nimetlerinin şükürünü gereği gibi eda etmediğini ifade etmektedir. Hakikati görme konusunda basiretsiz davranan insanlar, yaşayan ama kalpleri ölü olan kimselerdir.

"Eğer insana tarafımızdan bir rahmet tattırır da, sonra bunu ondan çekip alırsak, (herhalde o, rahmetimizden) tamamen ümit keser ve nankör olur ve eğer kendisine bir zarardan sonra ona (sıhhat ve zenginlik gibi) bir nimet tattırırsak, elbette, 'Kötülükler benden gitti.' der. Çünkü o şımarıktır,(insana karşı) böbürlenendir. Ancak (musibetlere) sabredip güzel iş yapanlar böyle değildir..."⁶⁶, "İnsan hayır istemekten usanmaz fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen üzüldür, ümitsiz olur. Andolsun ki, kendisine dokunan bir zarardan sonra biz ona bir rahmet tattırsak 'Bu benim hakkımdır. Kıyametin kopacağını sanmıyorum, Rabb'ıma götürülmüş olsam bile muhakkak O'nun yanında benim için daha güzel şeyler vardır.' der. Biz, o nankörlere, yaptıklarım mutlaka haber vereceğiz."⁶⁷, "Denizde başınıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında, yine eski halinize dönersiniz. Zaten insanoğlu nankördür."⁶⁸ Bu ruh hali mü'minin ruh hali olamayacağı gerekçesiyle de

⁶³ Nisâ, 4/118-119

⁶⁴ Hac, 22/52

⁶⁵ Rum, 30/52

⁶⁶ Hüd, 11/9-11

⁶⁷ Fussilet, 41/49-50

⁶⁸ İsrâ, 17/67

mü'minler bu tür davranıştan istisna edilmişlerdir. Zaten Kur'ân, bu sıfatın sarahaten kâfir sıfatı olduğunu ifade etmektedir.

A2.14-İnsanın Kızgın ve Öfkeli BirYapısının Olması

"Onlardan biri kız ile müjdelendiği zaman, öfkelenmiş olarak yüzü kapkara kesilir."⁶⁹ "Âyetlerimiz, açık açık kendilerine okunduğunda, kâfirlerin suratlarında hoşnutsuzluk sezersin. Onlar, kendilerine âyetlerimizi okuyanların neredeyse üzerlerine saldırırlar..."⁷⁰ "Rabbınızın başışına ve takva sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun! O takva sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever."⁷¹ İnsanlarda bu türlü özelliklerin olması, aciz ve zayıf bir varlık olmasının bir sonucudur ki kızmak ve öfkelenmek yoluyla insan kendini ifade edebilmektedir.

A2.15-İnsanın Nefsine ve Arzularına Uyma Özelliği

Kur'ân'da, nefsin isteklerinden kurtuluşun, ancak Rabb'in rahmeti ve özel bir lutfu ile mümkün olabileceği vurgulanmaktadır.

"Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis dâima kötülüğü emredicidir. Meğer ki Rabbinin esirgediği bir nefis ola..."⁷², "...Nefis kötülüğü çokça emredendir"⁷³ Kur'ân, bu boyuttaki nefse karşı başarı elde eden cennetle müjdelemektedir." Kim Rabbinin divânında durup hesap vermekten korkmuş ve nefsin kötü heveslerden menetmişse, onun barınağı da cennettir."⁷⁴ İkinci boyuttaki nefis şehvetlere karşı direndiğinden, buna "Nefsi Levvame" denilir. "Kendini kınayan nefse yemin ederim."⁷⁵, "Nefse ve onu düzenleyip biçimlendirene. Sonra da ona fenalıklarını ve (bunlardan) sakınmasını ilham edene yemin olsun."⁷⁶, "Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ı

⁶⁹ Nahl, 16/58; Zuhruf, 43/18

⁷⁰ Hac, 22/72

⁷¹ Âl-i İmrân, 3/133-134; Şûra, 42/36-37,40.

⁷² Yusuf, 12/53

⁷³ Yûsuf, 12/53

⁷⁴ Nâziât, 79/40-41

⁷⁵ Kiyâmet, 75/2

⁷⁶ Şems, 91/7-8

zikir ile tatmin olur."⁷⁷ İnsanda var olan nefis ve onun insanı yönlendiren kötü vesveseleri insanı hem psikolojik hem de biyolojik olarak kötü etkilemektedir. Ama nefsin terbiye edip, Allah'ı zikre koşan insan, hem iç hem de dış dünyasında mutluluğu yakalayacak ve Allah'ın sevdiği bir varlık olup iki hayatı da kazanan olacaktır.

A2.16-İnsanın Unutkan Bir Yapıda Olması

"Her insanın amelini boynuna dolarız. İnsan için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap çıkarırız. Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter."⁷⁸, "Sana Kur'an'ı okutacağız, Allah'ın dilemesi hariç sen onu unutmayacaksın..."⁷⁹ ayeti de Allah kaynaklı normal unutkanlığı göstermektedir. "İkisi, iki denizin birleştiği yere ulaşınca balıklarını unuttular... O da, gördün mü, o kayaya sığındığımız vakit doğrusu ben balığı unutmuştum, onu hatırlamamı bana ancak şeytan unutturdu dedi."⁸⁰ âyeti de şeytan kaynaklı normal unutkanlığı göstermektedir.

"...Unuttuğun zaman Rabbini an ve de ki:Umulur ki Rabbim beni bundan daha yakın doğruya erdirtir."⁸¹ Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal vermeye kalkışıyor..."⁸²"...Ey Rabbimiz! unutursak veya hataya düşersek bizi hesaba çekme."⁸³ Normal türden olan bu unutkanlığa karşı Allah'ı anmak tavsiye edilmektedir ki, insan zikir ve dua ile Allah'tan bu konuda yardım istemelidir.

A2.17-İnsanın Dünyaya Karşı Aşırı Bir Sevgisinin Bulunması

Allah-ü Teala, âhiret yurdunu kazanmanın tamamen dünya nimetleri ile olduğunu ifade etmektedir." Allah'ın sana verdiğiinden (O'nun yolunda harcayarak) âhiret yurdunu gözet; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et..."⁸⁴

⁷⁷ Ra'd, 13/28

⁷⁸ İsrâ, 17/13-14

⁷⁹ A'lâ, 87/6-7; Kehf, 18/73,

⁸⁰ Kehf, 18/61-63

⁸¹ Kehf, 18/24

⁸² Yasin, 36/78

⁸³ Bakara, 2/286

⁸⁴ Kasas, 28/77

"Kâfir olanlar için dünya hayatı cazip kılındı..."⁸⁵, "Onlar, âhirete karşılık dünya hayatını satın alan kimselerdir."⁸⁶, "Bu dünyâ hayatı sadece bir oyun ve oyalanmadan ibarettir. Âhret yurduna gelince, işte asıl hayat odur. Keşke bilmiş olsalardı."⁸⁷, "Bunlar dünya hayatının ni'metleridir. Nihayet varılacak güzel yer, Allah'ın huzurudur."⁸⁸, "Kaynaşmanız için size kendi(cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de onun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır." ⁸⁹ Bu ayette eşler arası duygular, ruhî dinginliğin temeli olarak gösterilmiştir: Kadınlardan, oğullardan, kantarca yığılmış altın ve gümüşten, salma atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük, insanlara süslü (cazip) gösterildi..."⁹⁰ Onlar (Müşrikler) O'nu bırakıp yalnızca bir takım dişilere tapıyorlar..."⁹¹ Bazı toplumların kadınlara aşırı sevgi beslemeleri ve Allah'ı unutmaları hatta onları hayatlarında ulaşılabilecek tek hedef olarak görmeleri eleştirilmektedir.

A2.18-İnsanın Şüpheli Olma Özelliği

"Tâğut'a kulluk etmekten kaçınan ve Allah'a yönelenlere müjde var. Müjdele kullarımı! Onlar ki, sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar, işte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve sağduyu sahipleridir."⁹², "Biz cehennem işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayısını da inkarcılar için sadece imtihan (vesilesi) yaptık ki, böylelikle, kendilerine kitap verilenler iyiden iyiye inansın, iman edenlerin imanını artırsın; hem kendilerine kitap verilenler hem mü'minler şüpheyi düşmesinler, kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de 'Allah bu misâlde ne demek istemiştir ki?' desinler. İşte Allah böylece, dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini doğru yola eriştirir..."⁹³

⁸⁵ Bakara, 2/212

⁸⁶ Bakara, 2/86

⁸⁷ Ankebut, 29/64

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/14

⁸⁹ Rûm, 30/21

⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/14

⁹¹ Nisa, 4/117

⁹² Zümer, 39/17-18

⁹³ Müddessir, 74/31

"Ancak Allah'a ve âhîret gününe inanmayan, kalpleri şüpheyeye düşüp, kuşkular içinde bocalayan (savaştan geri kalmak için) senden izin isterler."⁹⁴ Kur'ân, en fazla şüphenin münafıklarda meydana geldiğini belirtir.

A2.19-İnsanın Ümitsizlik Taşıyan Bir Yapısının Olması

Şüphesiz ki Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başka (günâhları) dilediği kimseler için bağışlar..."⁹⁵ "İnsana tarafımızdan bir rahmet tattırıp da sonra bunu kendisinden çekip alıversek o, ümidini kesen bir adam, bir nankör olur."⁹⁶, "(Yakub) Ey oğullarım! Gidin de Yusuf'u ve kardeşini iyice araştırınız, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfir topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."⁹⁷ İnsanın, dünyevi işlerde ümitsizliğe düşmesi, onun bir özelliğidir, fakat Allah rahmetinden ümit kesmemesini ve tövbe imkanının her zaman mümkün olduğunu bildirmektedir.

A2.20-İnsanın İnatçı, Çok Yemin Eden Yapısı

Kur'ân, bu olaya işaret ederek, Velid İbn Muğîre'nin inad eseri iman etmeyişiğini vurgulamaktadır: "Tek olarak yaratıp, kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisi için (nimetleri) ayaklar altına serdiğim kimseyi bana bırak. Üstelik o (nimetlerimi) daha da artırmamı umuyor. Asla (ummasın)'. Çünkü o, bizim âyetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp yokuşa sardıracağım. Zira o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Canı çıkası, tekrar (ölçtü biçti) nasıl ölçtü biçtiyse.' Sonra baktı. Sonra kaşlarını çatı, suratını astı. En sonunda, kibrini yenemeyip sırt çevirdi de,' Bu (Kur'ân), dedi, olsa olsa sihirbazlardan öğrenilip nakledilen bir sihirdir. Bu insan sözünden başka bir şey değil."⁹⁸ İnsanoğlu Allah tarafından yaratılıp nimetlerle donatılmıştır. Ama ilahi vahye karşı gerek dünyevi makamından ve gerekse kibrinden dolayı ilgisiz kalan kul, kendini tatmin etmek ve haklı çıkabilmek için gereksiz çabalara girer ki yemin, öfke ve kızgınlık bunun bir sonucudur.

⁹⁴ Tevbe, 9/45

⁹⁵ Nisa, 4/48

⁹⁶ Hûd, 11/9

⁹⁷ Yusuf, 12/87

⁹⁸ Müddessir, 74/11-25

A2.21-İnsanın Dengeyi Bozucu ve Sınırları Zorlayıcı Özelliği

Her yanlış hareket, dengenin bozulmasına yol açtığı için, Allah'ı hatırlama bu denge alanı içerisinde gerçekleştirilmelidir. Kur'ân, bu dengenin bozulmasını "Allah'ın koyduğu sınırları aşma" olarak tarif etmiştir." Bunlar Allah'ın (yasak) sınırlarıdır. Bunlara yaklaşmayın."⁹⁹, "İşte bunlar, Allah'ın sınırlarıdır"¹⁰⁰, "...İşte bunlar Allah'ın sınırlarını koruyan insanlardır"¹⁰¹, "Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır"¹⁰², "Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa kendine yazık etmiş olur."¹⁰³ "De ki: Size davranışları bakımından en çok ziyana uğrayacak olanları, dünyâ hayatında bütün çabaları boşa gitmiş olan kendileri de iyi iş yaptıklarını sanan kimseleri söyleyeyim mi? İşte onlar Rablerinin ayetlerini ve (yaptıklarından dolayı) ona hesap vereceklerini inkar eden ve bu yüzden amelleri boşa çıkan kimselerdir. Kıyamet günü onların hiçbir değeri olmaz."¹⁰⁴ "Onlara, (kötü davranışlarınızla) yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" dendiği zaman, "biz sadece düzelticileriz derler. İyi bilin ki, onlar ortalığı bozanlardır, fakat bunu bilmezler."¹⁰⁵ Hakikati anlama konusunda çaresiz kalanlar bu dünyada yaptıklarının farkında olmayan insanlardır. Onlar, yapmış oldukları maddi ve manevi yıkımlarla, insanlığı felakete sürükleyebilirler lakin yaptıklarından gafildirler.

A2.22-İnsanın Kendi Kendini Aldatması

Bu konuda Müslümanlara hitaben Kur'ân der ki: "Bu ne sizin kişisel arzularınız, ne kuruntularınız, ne de Ehl-i Kitab'ın isteklerine göre (karar verilecek) bir meseledir. Kötülük yapan cezasını çeker ve kendisi Allah'tan başka ne bir dost, ne de yardımcı bulamaz."¹⁰⁶ İnsanın kendini aldatması böyle derinliğine incelenince, kendi gerçek mahiyetine denmesi, Allah'a karşı sorumluluk duyması ve iyi şeyler düşünüp iyi sonuçlar doğuran davranışlar yapması için "uyarlanmasının ne kadar önemli olduğu anlaşılır.

⁹⁹ Bakara, 2/187

¹⁰⁰ Bakara, 2/230; Nisa, 4/13

¹⁰¹ Tevbe, 9/112

¹⁰² Maide, 5/4

¹⁰³ Talak, 65/1

¹⁰⁴ Kehf, 18/103-105

¹⁰⁵ Bakara, 2/11-12

¹⁰⁶ Nisa, 4/123

Çünkü, insanın geleceği ve Allah'ın insana çizdiği gâye, ancak buna bağlıdır. Gaflet perdesi gerçekten çok kalındır ve birçok katları vardır. Bu yüzden iş işten geçmeden “insanın gözünden perdeyi alıp görüşünü keskinleştirmesi”¹⁰⁷ çok önemlidir. Bu konuda Kur'an'ın uyarıları çok şiddetli ve ürperticidir.

A.2- Kur'an-ı Kerim'de Toplumsal Varlık Olarak İnsan

Kuran-ı Kerim'in gâyelerinden birisi de yeryüzünde adil ve ahlâkî temellere dayanan , yaşanabilir bir toplumsal düzen kurmaktır. Kur'an, Firavun veya Karun gibi şahısların ölümlerinden söz ederken aslında bir yaşama şeklinin, bir toplumun ve bir medeniyet türünün kendi kendisini yıkmasından bahsetmektedir. Nerede olursa olsun, birden fazla insan varsa, Allah onların arasındaki ilişkiye doğrudan girer ve inkar edilmesi ancak kendilerini riske sokacak olan üçüncü bir boyut oluşturur.

Kur'an, servet kazanmaya elbette karşı değildir. Bilakis, “Allah'ın lütfu” *Fazlullah*” ve “hayır” olarak tanımladığı servet ve mal çokluğuna çok önem vermiştir. “Mal biriktirmek, kabirlerinizi ziyaret edinceye (ölene kadar olan süre) kadar sizi oyaladı. Hayır! Yakında (hakikatı) bileceksiniz; yine hayır, pek yakında çok iyi öğreneceksiniz.”¹⁰⁸, “Sürekli mal yığıp sonra sayan, gıybet eden ve devamlı insanların hatasını bulmaya çalışan her fesat kişinin vay haline! Malının kendisini ebedi kılacağını zanneder. Hayır! Andolsun ki o şahıs hutamaya atılacaktır. Hutamenin ne olduğunu bilir misiniz. (bu duygusuz, cimri insanların) kalbine işleyen Allah'ın tutuşturduğu bir ateştir.”¹⁰⁹

“Namaz kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan kısmetinizi arayın.”¹¹⁰, “Musa kavmine demişti ki, “Ey kavmim! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Zira O, aranızda peygamberler var etti. Sizi krallar yaptı ve size dünyâda hiç kimseye vermediğini verdi.”¹¹¹ “Kadınlardan, oğullardan, tonlarca altın ve gümüşten, otlağa salınmış atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük, insanlara

¹⁰⁷ Kaf, 50/22

¹⁰⁸ Tekasür, 102/1-4

¹⁰⁹ Hümeze, 104/1-7

¹¹⁰ Cuma, 62/10; Müzzemmil, 73/20

¹¹¹ Maide, 5/20

süslü gösterildi. Bunlar sadece dünyânın adi parçalarıdır. Asıl varılacak güzel yer Allah'ın yanındadır.”¹¹² Servetin kötüye kullanılması insanın daha yüksek değerlere yükselmesini engeller ve serveti, bu dünyânın adi bir parçası ve dünyâ hayatının bir hayali durumuna sokar

Toplumu bir arada tutan bağdan Kur'an, özellikle Medeni sürelerinde bahsedilmektedir. Bütün müslümanların “kardeş” oldukları ilan edilmiştir.¹¹³ “Ey inananlar! Adaleti tam yerine getirerek Allah için şahitlik edin. Bu şahitlik kendinizin, anne ve babanızın, yakınlarınızın aleyhinde bile olsa, şahitlik ettiğiniz zengin veya yoksul da olsalar adaletten ayrılmayın. Çünkü Allah, bütün bu durumların üstündedir.”¹¹⁴ Müslümanlar, “kurşunla sağlamlaştırılmış zaptedilmez bir yapı” gibi birbirlerine bağlıdır. Adil davranma ve doğru şahitlik yapma hususundaki ayet gayet açıktır.

“Diri diri toprağa gömülen kız çocuklarına, -suçunuz neydi, hangi günah sebebiyle öldürüldünüz- diye sorulduğunda.”¹¹⁵ Kur'an, müşrik Arapların kız çocuklarını öldürmelerini sahte tanrıların verdikleri yetkiyle meşru kılmaya çalıştıklarını açıkça belirtmektedir.¹¹⁶ Kız çocuklarının öldürülmesi Kur'an tarafından yasaklanmıştır. Bazı araplar bu davranışlarını haklı göstermek için yoksulluk veya şeref meselesi gibi bahaneler uydurmaya çalışmışlardır. Ama Kur'an bunları reddeder.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın sünneti’’*Sünnetullah*’’ yâni değiştirilemeyen insanlık kanunu ve uygulamaları adı altında bir takım kurallar getirmiştir. “Ey Muhammed senden önce gönderdiğimiz peygamberlerin durumlarına bir bak bizim kanunlarımızda bir değişiklik bulamazsın.”¹¹⁷, “Sizden önce geçenler için de Allah'ın uygulaması böyleydi. Allah'ın emri değiştirilemeyecek şekilde saptanmıştır.”¹¹⁸, “Bu, Allah'ın önceden milletlere uyguladığı kanundur. Allah'ın kanununu değiştirmeye imkan bulamazsın.”¹¹⁹, “Bunlar yâni peygambere karşı çıkanlar önceki milletlerin başına gelen belaları mı

¹¹² Ali İmran, 3/14

¹¹³ Hucurat, 49/10

¹¹⁴ Nisa, 4/135

¹¹⁵ Tekvir, 81/8-9

¹¹⁶ En'am, 6/137

¹¹⁷ İsra, 17/77

¹¹⁸ Ahzab, 33/38

¹¹⁹ Ahzab, 33/62

bekliyorlar? Allah'ın kanununda bir değişme bir sapma bulamazsın.”¹²⁰ İşte Kur'an'ın fertlere değil de milletler ve toplumlara indirdiği tarihi hüküm budur ki âhiret gününde asıl hesaba çekilecek olanlar bunlardır. Kur'an insanların toplu olarak yaptıkları işler hakkındaki son hükümden bahsettiği zamankinden daha açık ve düzenli bir şekilde konuşmaktadır. Bu ikinci durumda kişi, bir hata işlese bile Allah merhametlidir.

B - KUR'AN-I KERİM'DE TEFEKKÜR VE İNSANIN MÜKELLEFİYETİ

İnsanın genel manada yaratılış gayesine baktığımız zaman; Allah'ı tanımak, bilmek, yaratılmışlara bakıp Onun kudretinin eserini görmek ve Allah'a karşı kulluk görevlerini yerine getirmek olduğunu görürüz. Ama insan zayıf olarak yaratılan ve bir takım zaafiyetler içinde bulunan bir varlıktır. Bu da ilahi takdirin bir neticesidir diye düşünebiliriz. İnsanoğlu bu zaafiyetlere sahip olmasına rağmen ihahi kudretin kendisini bu dünyaya bir imtihan amacıyla gönderdiğini bilmelidir. Burada karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır ki, bunlardan birisi “Akıl” bir diğeri ise bunun kullanılması diyebileceğimiz “*Tefekkür*”dür.

Allah'ın güzelliği üzerinde temashada yoğunlaşma, bireyin tutumunda ve ilâhî prototipe göre bir paralel benzetme, bir de ters benzetme içerir; birincisi rûhun sükunu, huzuru ve rahatıyla ifâde edilir, çünkü güzellik denge ve ahenktir.¹²¹ İnsanın tefekkür vazifesini gerçekleştirmesi sağlam bir akıl yapısına sahip olmakla olur. Kur'an-ı Kerim' de “Akıl” fiili, insanlar tarafından yapılabilen, yapılması gereken ve ihmal edilmesi zemmedilen (kötü gösterilen) bir zihin faaliyetine işaret etmektedir. İnsan, bu dünyadaki dengelere göre hareket ederse kendi iç bünyesinde de ahenkli bir yapıya kavuşur.

“Akıl” kelime kökünün fiil şeklindeki türevleriyle yer aldığı bütün ayetlerde dikkatimizi çeken ilk husus, bu kelimenin, Allah tarafından daima olumlu sayılan bir faaliyeti temsil etmesidir. Bu durumda, günümüz Müslümanlarının kullandıkları “Akıl” kelimesi ile Kuran'da bu kelimenin grameri arasında bazı çelişkiler görüyoruz. Bu çelişkiler daha çok kelimenin

¹²⁰ Fatır, 35/43; Al-i İmran, 3/38; Hicr, 15/13; Kehf, 18/44,85; Fetih, 48/23

¹²¹ Frtjhof Schoun, *İslamın Metefizik Boyutları*, 53-57

isim ve sıfat olarak kullanıldığı, “Bazı şeyler akılla anlaşılmaz”, “akli ilim-nakli ilim”, “akılla da olmaz akılsız da olmaz”, “aklına güvenmek”, “aklına ermek” gibi deyimlerde ortaya çıkıyor. Bu hem de kitapta yalnız fiil halinde geçen “Akl” kelime kökünün grameri ile uyumsuz olduğunu belirlememiz gerekiyor. Bugünkü Müslümanların dilinde, Kuran’daki diğer birçok anahtar kelime için söz konusu olan kavramsal bozulmanın “Akl” kelimesi için de geçerli olduğunu görüyoruz

Kelimeyi, kökünün fiil olarak geçtiği ayetlerde, “gerçeklerle bağlantı kurmak, akletmek” şeklinde çevirecek olursak, görüyoruz ki “akletme” faaliyeti Kur'an'da ayetlerde hiç bir şekilde olumsuz, istenmeyen veya sakınılması gereken bir fiil olarak geçmemektedir. Sırf bu husus bile “Akl” kelimesinin günümüz müslümanları tarafından ne kadar yanlış kullanıldığını göstermek için yeterlidir.

“Akl” kelime kökü, bazı insanların davranışlarındaki çelişkileri ifade eden “أَفَلَا تَعْقِلُونَ” “Akletmiyorlar mı?” ifadesi ile geçmektedir.¹²² Bu ayetlerden bazıları İsrailoğullarının davranışlarındaki çelişkiye işaret ediyor.

Bunların “inandık” deyip sonra da ayetlerde belirtilen davranış tutarsızlıklarını taşıyan herkes için geçerli olduğu kesindir. Bu konu ile ilgili ayetlerden bazılarını şöylece sıralayabiliriz; “Siz (İsrailoğulları) kitab'ı okuduğunuz halde insanlara iyilik tâlimatı verip kendinizi unutuyor musunuz? Siz akletmez misiniz.”¹²³, “Onlara, Allah'ın indirdiğine uyun denilse, “Hayır biz atalarımıza (onların yoluna) uyarız.” derler. Ataları hiçbir şeye akıl erdiremez ve doğru yolu bulamamış olsalarda mı?”¹²⁴ “Yazıklar olsun size ve Allah'tan başka taptıklarınıza. Hala akletmeyecek misiniz?”¹²⁵ Ayetlerde dikkatimizi çeken husus; bunların ayrıca düşünce ve davranışlar arasındaki çelişkilerin önemini ortaya koyması ve bu çelişkilerin akletmemenin adete bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmesidir. Başka bir deyişle, davranışlardaki bu yanlışlıklar akletmenin karşıtı olarak gösteriliyor. Bu ayetlerden ikisi, doğrudan doğruya Allah'a inanmayanların Allah hakkında zayıf ve tutarsız argümanlarını hedef almaktadır..

¹²² Bknz. Bakara, 2/44,76; Al-i İmran, 3/ 65; A'raf, 7/169; Yunus, 10/16; Hud, 11/51; Enbiya, 21/67; Bakara, 2/170; Maide, 5/58,103; Haşr, 59/14.

¹²³ Bakara, 2/44

¹²⁴ Maide, 5/170

¹²⁵ Enbiya, 21/67

Kelimeyi, kökünün fiil olarak geçtiği ayetlerde “gerçeklerle bağlantı kurmak” veya “akletmek” şeklinde çevirecek olursak, görüyoruz ki, “akletme” faaliyeti bir başka deyişle “tefekkür”, Kur’ân’da ilgili ayetlerde hiçbir şekilde olumsuz, istenmeyen veya sakınılması gereken bir fiil olarak geçmemektedir. Sırf bu husus bile, “Akl” kelimesinin günümüz müslümanları tarafından ne kadar yanlış kullanıldığını görmekteyiz. “Akl” kelime kökü, bazı insanların davranışlarındaki çelişkilere işaret eden “efelâ ya’kilun” (akletmiyorlar mı? düşünmüyorlar mı? tefekkür etmiyorlar mı?) ifadesi şeklinde kullanılmaktadır.¹²⁶ Bu ayetlerden bazıları İsrail Oğullarının davranışlarındaki çelişkiye işaret etmektedir.¹²⁷ Tabii, bunların “inandık” deyip, sonra da ayetlerde belirtilen davranış tutarsızlıklarını taşıyan herkes için geçerli olduğu şüphesizdir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır. “Siz (İsrail Oğulları)kitabı okudunuz halde insanlara iyiyilik tâlimatı verip kendinizi unutuyor musunuz?Siz akletmez misiniz.”¹²⁸ “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun denilse’, ‘hayır biz atalarımızın yoluna uyarız’” derler. Ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğru yolu bulamamış olsalarda mı?¹²⁹ “Yazıklar olsun size ve Allah’tan başka taptıklarınıza. Hala akletmeyecek misiniz?”¹³⁰ “...Sen onları birlik içinde sanırsın, oysa onların kalbi dağınıktır. Bunun nedeni, onların akletmez bir topluluk olmalarındandır.”¹³¹ Bu ayetlerde dikkatimizi çeken husus şudur: bunların ayrıca düşünce ve davranışlar arasındaki çelişkilerin önemini ortaya koyması ve bu çelişkilerin akletmenin adeta bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmesidir.

“Geceyi ve gündüzü, güneşi ve ayı sizin kullanımınıza verdi.(Sahhara leküm). Yıldızlar da O’nun emri ile (bir denge içinde)durumlarını korumaktadırlar. (Musahharâtün bi emrihi). Şüphesiz bunda akleden bir ulus için ayetler vardır.”¹³² “O’nun ayetlerinden biri de, size ümit ve korku veren şimşegi göstermesi, gökten bir su indirip, onunla arza (yere) ölümünden sonra hayat vermesidir. Andolsun bunda akleden bir kavim için ayetler

¹²⁶ Bakara, 2//44-76; A’raf, 7/16; Âli İmran, 3/65; Yunus, 10/16; Enbiya, 21/67; Hud, 11/51; Bakara, 2/170; Haşr, 59/14).

¹²⁷ Bakara,2/44- 76, Âli İmran,3/65, Â’raf, 7/169).

¹²⁸ Bakara, 2/44

¹²⁹ Bakara, 2/170

¹³⁰ Enbiya, 21/67

¹³¹ Haşr, 59/14

¹³² Nahl, 16/12

vardır.”¹³³ Kur'ân-ı Kerim'de akıl kelimesini esas alarak doğrudan (akletme- düşünme- âlemde var olanlar hakkında zihni eylemlerde bulunma) gibi sonuçlara alabiliriz. Ayrıca tefekkür, insana mahsus bir özelliktir. İnsan, tefekkür sayesinde diğer varlıklardan üstün olur. Tefekkür, kalpte tasavvuru mümkün olan şeyler hakkında yapılabilir. Onun için, Allah'ın yarattığı varlıklar hakkında tefekkür mümkündür. Fakat Allah'ın zatı hakkında tefekkür mümkün değildir. Çünkü Allah hiç bir şekilde suret olarak vasıflandırılmaz ve şekil olarak hayal edilemez.

Tefekkürün neticesinde insan geniş bir ilme sahip olur. İnsanın ilmi artınca, kalbinin hali değişir. Onun neticesinde de insanın hali ve hareketleri değişir. Görülüyor ki insanın bilgisinin artması ve davranışlarının düzelmesi tefekkürle başlar. Bu nedenle Kur'ân'da “... Şüphesiz bunda tefekkür eden insanlar için ibretler vardır.”¹³⁴

Tefekkürle aynı kökten meydana gelmiş olan kelimeler Kur'ân'da 18 yerde geçmektedir. Bu ayetlerden bazıları şöyledir; “...Şüphesiz bunda tefekkür eden (düşünen) bir toplum için ayetler vardır.”¹³⁵ “...Şüphesiz bunda tefekkür eden (düşünen) bir toplum için yaratıcının varlığına, kudretine ve hikmetine) işaret vardır.”¹³⁶ “... Bu misalleri, tefekkür etsinler diye insanlara veriyoruz.”¹³⁷ Geçmiş milletlerin başına gelen olayları anlatan Kur'an-ı Kerim, insanların dini daha iyi kavramalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

SONUÇ

İnsan, Allah tarafından yaratılmış olan varlıklar içinde akıllı olan ve tefekkürde bulunabilme nimetine sahip olan bir varlıktır. Fakat bununla beraber insana Allah tarafından bazı zayıflıklar ve zafiyetler verilmiştir. İnsanoğlu, bu zafiyetlerine rağmen kendisine verilen nimetlerin kadrini bilip Rabbine karşı kulluk görevlerini yerine getirme konusunda istikamet içinde

133 Rum, 30/24

134 Nahl, 16/11

135 Ra'd, 13/3

136 Nahl, 16/10-11

137 Haşr, 59/21

olursa, fitratına uygun bir tarzda hareket etmiş olur ve iki dünyada da mutlu bir şekilde yaşar.

Kur'ân'da insan probleminin toplumsal boyutu adalettir. Toplumlari yıkan, tahrip eden ve felakete, nihilizme yani hiçliğe ve sonu olmayan karanlık, yokluk çukuruna sürükleyen adaletsizliktir, yani zülümdür. Bu konuda en çok dikkat edilmesi gereken ilke ve prensip adil olmaktır. Adil olmak yalnız hâkimlerin mahkemedeki icraatlarına dönük olmayıp insanın tüm işlerine şamildir.

İnsan, akıl nimetiyle nimetlenen ve onu kullanmakla değer kazanan bir varlık olduğu için, Allah-ü Teala Kuran'da, "Ancak akıl sahipleri ibret alır." buyurmuştur. İnsan, hakiki manada mutluluk tatmak istiyorsa yaratılış gayesinin farkına varıp kendisine verilen en güzel nimetlerden olan tefekkür boyutunu ihmal etmemelidir. İnsan tefekkür ile değer kazanır.

SUMMARY

God created human being and gived for persons intelligence. Persons must have use themselves wisdom and by this way must to acquare God's affection. This is necessary human being. Persons must think about God and existence and universe. God gived for human being consideration. This is very important special feature. Meanwhile there are some absences human being characters about psychology. For this reason persons have to consider about everything on these matters. There are some verses and one surah in quran about human being. Human being the most important existence in the world and because of the fact that must use in everything their intelligence and consideration blessing.

Key Words: Allah(God), Human being, İntelligence, Consider, Existence, Understanding

FÜZULİ NƏSRİNİN ŞAH ƏSƏRİ: "HƏDİQƏTÜS-SÜƏDA"

*Ceyhun Şakir oğlu AĞAYEV**

Dahi Azərbaycan şairi, mütəfəkkiri Məhəmməd Füzulinin həcmcə ən böyük əsəri nəslrlə qələmə aldığı "Hədiqətüs-süəda" əsəridir. Bu əsər Füzulinin dini, fəlsəfi duyğu və düşüncələrinin bəhrəsidir. Dini bir əsər yazmağı hər zaman borc bilən şair Kərbəla vəqiesi və şəhidləri haqqında yazmağı da özünə şərəf bilmişdir¹.

Şair belə bir əsər yazmağa milli-dini borcu kimi baxmış və bunu özünə-məxsus şəkildə əsaslandırmışdır: "Bütün çağlarda məclis və yığıncaqlarda Kərbəla vəqiesi və şəhidlərin müsibəti ərəbin şərəfli adamları və əcəmin böyükləri tərəfindən söylənilir. Ancaq bəşəriyyətin böyük bir hissəsini təşkil edən türklər kitabların səhifələrinin artıq sətirləri kimi məclislər cərgəsindən kənarda qalıb həqiqətləri anlamaqdan məhrum qalırdılar. Bu səbəbdən, matəm məclisi işarə ilə mənə hücum etdi və əli ilə yaxamdan tutaraq dedi ki, Kərbəla şahının nemətinin süfrəsində böyüyən vurğun Füzuli! Nola ki, yeni tərzdə yazan olasan və cömərdlik tutub türkcə bir məqtəl yazasan ki, fasihlər (gözlə danışanlar) türk dilində dinləyərək fayda tapalar və məzmunu anlayaraq ərəb və əcəm dillərinə möhtac olmayalar".²

Dərd əlindən ürəyi çatlayan insanı ovundurmaq üçün Kərbəla hadisəsini qələmə almağı şərəf işi sayan, buna milli-dini borc kimi baxan mütəfəkkir Füzuliyə "Hədiqətüs-süəda"nı yazmaqda yaşadığı mühitin də böyük təsiri olmuşdur.³

Mövlana Məhəmməd Füzulinin Kərbəla şəhidlərinə üz tutmasını, bu mövzuda ana dilində ölməz məqtəl nümunəsi yazmasını şərtləndirən bir sıra amillər olmuşdur. Həmin amillərdən birincisi, şübhəsiz ki, dahi sənətkarın

* AMEA, M. Füzuli adına Əlyazmaları İnstitutunun dissertantı.

¹ Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M.Füzuli. "Hədiqətüs-süəda" (Ön söz). Bakı, "Gənclik", 1993.

² M. Füzuli. Hədiqətüs-süəda. Bakı, Gənclik. 1993 (Giriş: Ə. Səfərli)

³ . Füzuli. Əsərləri. Altı cild. VI cild. Bakı, Ön söz. Ə. Səfərli "Şərq-Qərb", 2005.

Kərbəla şəhidlərinin uyuduğu müqəddəs torpaqda böyüyüb boya-başa çatması, şairin uşaqlıqdan həmin müqəddəs şəxsiyyətlərin pak ruhu və nəfəslərini hər an duyması, o həzrətlərə bəslədiyi sonsuz və dərin məhəbbəti, içdən gələn səmimi duyğuları olmuşdur. Şair farsca yazdığı məşhur qitəsində məqamının, məskəninin Kərbəla olduğunu, buna görə də şeirinin böyük hörmət qazandığını iftixar hissi ilə bildirir:

Çun xak-e Kərbələst, Fozuli, məğam-e mən,
Nəzməm be-hər koca ke rəsəd, hormətəş rəvast.
Zər nist, sim nist, qouhər nist, le'l nist,
Xak əst şe'r-ə bənde, vəli xak-e Kərbələst.⁴
(Ey Füzuli, məskənim çün Kərbəladır şerimin
Şöhrəti hər yerdə vardır, xəlvə onun müştəqidir,
Nə qızıldır, nə gümüş, nə lə'lü nə mirvarıdır,
Sadə torpaqdırsa, lakin Kərbəla torpağıdır.)

Füzulinin Nəcəf və Kərbəla şəhərlərində imamların ziyarətəgah yerlərində xidmət etməsi və oradan maaş alması da məlumdur⁵. İkinci mühüm bir amil isə Füzulinin həyata baxışı, dünyagörüşü ilə bağlıdır. Füzulinin əsərləri göstərir ki, dini elmləri dərinlən öyrənən şair inancına, dünyagörüşünə görə Allaha sidq ürəkdən inanan sədaqətli bir şəxs olmuşdur. Şairin Məhəmməd peyğəmbərə (s.ə.s) həsr etdiyi nətləri, "Mətlə'ül-i e'tiqad" əsəri, onun dini-fəlsəfi görüşlərini qabarıq və parlaq şəkildə əks etdirir.

Üçüncüsü, Peyğəmbərin (s.ə.s) nəvəsi imam Hüseynin (r.a) həyat yolu və əqidəsi yolunda şəhidlik zirvəsinə yüksəlməsi Füzuli yaradıcılığının ana xəttini təşkil edən eşq fəlsəfəsinə çox doğma və yaxın idi.

Nəhayət, "Hədiqətüs-süəda"-nın ortaya çıxmasını şərtləndirən daha bir başlıca amil, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Füzulinin milli təəssübkeşlik hissi, vətəndaşlıq qeyrəti, həmvətənlərinə xeyirxahlıq etmək niyyəti ilə bağlıdır. İslam cəmiyyətinin böyük bir hissəsini təşkil edən türklərin ana dilində

⁴ Füzuli. Seadete erenlerin ve ya Kербela şehitlerinin bahçesi. Çağdaş türk dilinə çeviren ve nazme çeken Mehmet Faruk Gurtunca. İstanbul. 1970. 1980,

⁵ Səfərlə Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M. Füzuli. "Hədiqətüs-süəda" (Ön söz). Bakı, "Gənclik", 1993, s. 3-20.

Kərbəla mövzusunda bir kitabın olmadığını nəzərə alan şair həmvətənlərinin bu ehtiyacını ödəməyi özü üçün vətəndaşlıq borcu, müqəddəs vəzifə sayaraq "Hədiqətüs süəda"nı yazmağa canla-başla girişir və belə bir ölməz sənət əsərini ortaya qoyur. Bu amillərdən hər biri bu və ya digər dərəcədə "Hədiqətüs-süəda"nın baş mövzusu-Kərbəla müsibəti və əsas ideyası – şərə və zülmə, haqsızlıq və ədalətsizliyə qarşı etiraz və qiyamın, bu yolda şəhidliyin tərənnümü ilə sıx surətdə bağlıdır. Lakin əsərin əsas ideyası ilə daha möhkəm bağlı olan amil, fikrimizcə, üçüncü amildir - Füzuli yaradıcılığı üçün şah mövzu olan eşq anlayışı, eşq fəlsəfəsidir.

"Hədiqətüs-süəda"nın əsas mövzusunun eşq olmasını əsərin "dibaçə" adlanan giriş hissəsinin məzmunu əyani şəkildə sübut edir. "Hədiqətüs-süəda"nın (eləcə də "Rövzətüş-şühəda"nın) "dibaçə"sində eşqdən söz açılır və onun bəla ilə sıx bağlılığı irfani-təsəvvüf görüşləri baxımından açıqlanır. "Dibaçə"nin elə ilk cümlələrində "məhəbbət meydanının bəlakeşlərinin" Allah-Təala tərəfindən yada salınması və bununla bağlı Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin yuxarıda qeyd olunan 155-ci ayəsi verilir. Daha sonra eşqlə bəlanın bağlılığına dəlil olaraq "Sevən, sevilən şəxs həmişə bəla və müsibətdə olar" hədisi və bir ərəb zərbi-məsəli - "Qızıl üçün od lazım olduğu kimi, məhəbbət üçün də bəla gərəkdir" örnək kimi göstərilir. Və nəhayət, bu fikrin məntiqi nəticəsi kimi sonuncu peyğəmbərin belə bir kəlamı yada salınır: "Allah sevdiyi xalqı bəlalara düçar edir". Füzuli eşq və bəla ilə bağlı bu fikirlərini şeirlə belə ifadə edir:

Behcətfzayi-məhəbbətdir bəla,
Kim bəla-atəş, məhəbbətdir-təla.⁶
[Bəla məhəbbət üçün sevinc artıran bir nemətdir,
Bəla-oddur, məhəbbət-qızıldır.]

İstər "Hədiqətüs-süəda"nın baş qəhrəmanı Kərbəla meydanının sultanı həzrət imam Hüseyn (r.a), istərsə də şəhidlik mövzusu ilə bilavasitə bağlı olan başqa surətlər -həyatda bəla və müsibətlə üzləşən Adəm və Nuh, İbrahim və Yaqub (r.a) kimi peyğəmbərlər, sonuncu peyğəmbər həzrət

⁶ Füzuli M. Hədiqətüs-süəda (müasir əlifbaya tətbiq edən Həsən Məcizadə Savalan, elmi redaktor Mirza Rəsul İsmayılzadə). Qum, 1374 (1995).

Məhəmməd (s.ə.s), o həzrətin qızı Fatimə (r.a), imam Əli (r.a) və övladı imam Həsən (r.a) üçün başlıca səciyyəvi xüsusiyyət -bu şəxsiyyətlərin ilahi məhəbbət ilə yaşayıb əsərlər yazmağı, bu yolda canlarından belə keçməyə hər zaman, hər an canla-başla razı olmalarıdır.

"Hədiqətüs-süəda" qəhrəmanları bir sıra xüsusiyyətlərinə görə Füzulinin türkcə divanındakı qəzəllərin lirik qəhrəmanına bənzəyir. Bu qəhrəmanlar da Füzulinin lirik qəhrəmanı kimi dərin kamal və yüksək əqidə sahibləridir--müdrək, kamil və yetkin insanlardır. Belə insanlar tutduqları yoldan dönmür, həyatın mənasını ilk və əzəli varlıq saydıqları Allaha (c.c) qovuşmaqda görür, bu yolda canlarından belə keçməyə hər an hazır olurlar. Məsələn, əsərin ilk babında-İbrahim peyğəmbər haqqındakı fəsildə belə bir məşhur epizod təsvir olunur. İbrahim peyğəmbər ilahi hökmü ilə yeganə oğlu İsmayılı qurban kəsmək üçün apararkən İblis bundan xəbər tutur. İblis əvvəlcə İsmayılın anası Həcərən yanına gələrək ona deyir ki, İbrahim oğlu İsmayılı ilahi hökmü ilə qurban kəsmək üçün aparmışdır. İblis güman edir ki, ana qəlbi övlad dağına dözməyəcək, Həcər bu işə razılıq verməyəcək. Lakin Həcər İblisə belə cavab verir:

Can ilə bizdən əgər xoşnud olur cananımız,
Cana minnətdir anın, qurban olsun canımız.⁷

Həcərdən bu cavabı eşidən İblis İsmayılın atasını -qoca İbrahimi yola gətirməyə, bu qərarından əl çəkmək üçün dilə tutmağa çalışır. İbrahim isə deyir:

Dərdi-eşqi-yar könlüm mülkünün sultandır,
Hökm anın hökmüdür, fərman anın fərmandır.⁸

Əsərdə təsvir olunan qəhrəmanların hər biri-xüsusilə də Kərbəla meydanının qəhrəmanları, öz ölümləri ilə əbədiyyətə qovuşan şəhidlər bu amalla yaşayırdı və bu əqidə uğrunda canlarını qurban verirlər. Onların

⁷ M. Füzuli.Hədiqətü-süəda. (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərlı, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.

⁸ Yənə orada.

əqidəsinə görə bu fani dünyada əzab çəkməyə, bəla ilə üzləşməyə hazır olan insanlar ilahi dərğahına layiqdirlər:

Qabili-feyzi-bəla şayisteyi-dərğah olur,
Heç şək yox kim, bəla məxsusi-əhlullah olur.⁹

"Hədiqətüs-süəda" əsərində bəla və müsibətlə üzləşən ilk belə insan Adəm peyğəmbərdir. Füzuliyə görə bu dünyada bəla çəkməyə nə insan demək olmaz:

Adəm ki, fəzayi-alama basdı qədəm,
Ənduhü bəlayə əvvəl oldu həmdəm.
Məxsusdur Adəmə bəlayi-aləm,
Aləmdə bəla çəkməyən olmaz adam¹⁰.

Füzuli insan təbiətindəki qəmə, kədərə meylliliyi ilk insanın yaranışı ilə bağlı aşağıdakı dini rəvayətlə bağlayır. Tanrı insanı yaratmamışdan öncə Əzrailə hökm edir ki, yer üzündəki bütün əşyalardan bir qədər torpaq yığsın. Sonra isə bir buluda əmr edir ki, həmin torpağın üstünə qırx gün yağış çiləsin. Bulud otuz doqquz gün ərzində qəm və kədər bulağından nəm çəkərək yağmurunu yığılmış torpağın üzərinə ələyir. Yalnız qırxıncı gün o, sevinc çeşməsindən nəm çəkərək torpağa yağış çiləyir. Beləliklə, həmin yağışlarla torpağın qarışığından Adəm yaranır. Buna görə də Adəmin cövhərində, mayasında sevincə nisbətən qəmin payı çox olur. Qeyd edək ki, Quran qissələrində olan bu epizoda Cəlaləddin Rumi və Hafiz Şirazi kimi məşhur söz ustaları da öz əsərlərində toxunmuşlar¹¹. Beləliklə, insanın həyatda bəlalarla üzləşməsi, həyatda dərd-qəm çəkməsi "Hədiqətüs-süəda" əsərində təbii və zəruri bir hadisə kimi mənalandırılır. İmam Hüseyn (r.a) və silahdaşları da həyatda bəla və zülmə üz-üzə gəlirlər.

"Hədiqətüs-süəda"-nın IX babında imam Hüseynin (r.a) Məkkədən Kufəyə doğru hərəkətinin təsviri səhnəsində belə bir epizod vardır. Kərbəla

⁹ Yenə orada.

¹⁰ Yenə orada.

¹¹ Cavad Heyət Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. Bakı, "Yazıçı", 1993.

torpağına hələ çatmamış imam Hüseynə (r.a) xəbər verirlər ki, Ona məktublar yazıb Kufəyə dəvət edən kufəlilər xəyanət ediblər. İmamın (r.a) elçisi Müslim Əqil şəhərdə şəhid olub və onların yolunu böyük bir qoşun dəstəsi kəsibdir. İmam Hüseyn (r.a) üzünü silahdaşlarına tutaraq deyir ki, mən bu bəla dəryasına doğru getməliyəm. Sizə icazə verilir ki, geri qayıdaraq bu bəladan qurtulasınız. İmamın (r.a) sadıq silahdaşları Ondən üz döndərməyərək onları gözləyən bəladan çəkinmədiklərini bildirirlər. Füzuli bu epizodu nəslrlə verdikdən sonra imamın silahdaşlarının sözlərini şeirlə də verir. Maraqlıdır ki, Füzuli həmin insanları “aşıq” adlandırır. Füzuli qəzəllərindəki “aşıq” kimi onlar da bəladan qorxmur və eşq meydanında canan üçün canlarından keçməyə hazır olduqlarını bildirirlər:

Biz bəladan incinib, bidaddan vəhm etməziz,
Nəqdi-canın sərfi-canan eyləyən aşıqləriz,
Eşq meydanmda bidadü bəladən dönməyib,
Rastrəv salikləriz, sabitqədəm sadıqləriz.¹²

Xatırladaq ki, Füzuli bu misraları imam Hüseynlə (r.a) bərabər Kərbəla düzündə şəhid olanların dilindən vermişdir. Deməli, Füzuliyə görə, öz əqidəsi yolunda şəhid olanlar eşq meydanında canından keçən aşıqlər kimidir, çünki onlar bu fədakarlığı Allaha qovuşmaq üçün edirlər.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, "Hədiqətüs-süəda" əsərində imam Hüseynin (r.a) silahdaşları sırasında Müslüm Azərbaycanidən və onun oğlundan da danışılır:

"Andan sonra Müslümi-Azərbaycani saqi-yi-bəzmi-rəzm olub, nəreyi-məstanə ilə günbədi-gərdünə sədalar bıraxub, çox bixəbərləri cami-fənadən sərməst etdi. Gah şəmşiri atəşbarla rəzm edib, gah tiri-tizrəftarla müharibə qılurkən kəsərti-cərahətdən zəf olub mərkəbindən düşdü. Həzrət İmam və Həbib Məzahir üzərinə gəlüb, anı mərəkədən çıxarub, səfi-sipahə yetürdikdə hənz həyatmdan bir rəməq var idi. Həzrət İmam ayıtdı: "Ey Müslüm, əhli-behiştə salamım yetür ki, bən dəxi mütəəqib gəlməkdəyəm". Müslüm göz açıb, təbəssüm qılub, bu məzmunla guya oldu ki: Şeir:

¹² M. Füzuli.Hədiqətü-süəda. (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərlı, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, “Gənclik”.1993.

Ey xoş ol səət ki, can sərfi-rəhi-canan ola,
Göstərib aşiq vəfa məşuqinə, qurban ola.

Həbib Məzahir ayıtdı: "Ey Müslüm, əgər bilsəydüm ki, səndən sonra alduğumu, iltimasi-vəsiyyət edərdüm". Müslüm ayıtdı: "Ey Həbib, vəsiyyət budur ki, həzrət ana canun fəda qılasan və anun xidmətin səadəti-dünyavü axirət biləsən". Bu təkəllümdə ikən ruhu ahəngi-rövzeyirizvan etdi"¹³.

"Hədiqətüs-süəda"da bu epizoddan sonra bir cümlə ilə Müslüm Azərbaycaninin oğlunun meydana girib atasının intiqamını aldıqdan sonra şəhid olması təsvir olunur¹⁴. Bu səhnənin təsvirindən sonra aşağıdakı beyt verilir:

Xoş ol arif ki, bildi mülki-dünyanın sərəncamın,
Həyatından təməttə bulmayıb, içdi əcəl camın.¹⁵

Bu beytdə Füzulinin işlətdiyi "arif" sözü diqqəti cəlb edir. Daha çox sufi ədəbiyyatı üçün səciyyəvi olan bu söz Müslüm Azərbaycaninin oğluna (eləcə də imam Hüseynin (r.a) başqa silahdaşlarına) aiddir. Deməli, Füzuli, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, imam Hüseynin (r.a) silahdaşlarının həyatın mənasını Allaha (c.c) qovuşmaqda görən sufilərə bənzədir, onları gah "aşiq", gah da "arif" adlandırır. Qeyd edək ki, Müslüm Azərbaycani və oğlu ilə bağlı epizod "Rövzətüş-şühəda" əsərində də vardır. Lakin "Rövzətüş-şühəda" əsərində Müslüm bir qədər fərqli şəkildə, Müslüm bin Əvsəcə kimi verilir və onun Azərbaycandan olduğu, imam Əlinin (r.a) yanında Quran oxuduğu, imam Əlinin (r.a) onu qardaş adlandırıdığı göstərilir¹⁶. Hər iki əsərdə Müslümün və oğlunun döyüş meydanına atılması və həlak olması ilə bağlı hadisələrin təsviri isə demək olar ki, eynidir. Maraqlıdır ki, hər iki əsərin daha bir yerində Müslüm Əvsəcə adlı bir şəxsin adı çəkilir¹⁷.

¹³ M. Füzuli.Hədiqətüs-süəda. (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərli, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.

¹⁴ Yenə orada.

¹⁵ Yenə orada.

¹⁶ Hoseyn Vaiz Kaşefi. Rövzat oş-şöhəda (daşbasma çapı). Azərbaycan MEA Əİ, XIV-157.

¹⁷ M. Füzuli.Hədiqətüs-süəda. (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərli, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.

“Hədiqətüs-süəda” əsərində haqq-ədalət yolunda igidlik və cəsarət, qəhrəmanlıq və fədakarlıq, düşməne qarşı barışmazlıq və dönməzlik kimi əxlaqi keyfiyyətlərin tərənnümü də diqqəti cəlb edir. İmam Hüseyn (r.a) Müslüm Əqilin şəhadət xəbərindən çox üzülmüş, eyni zamanda onun qəhrəmanlığına da bir o qədər sevinmişdir. Bütün bunlara, baxmayaraq, müsəlmanlar Onun qisasını almaq üçün bir an belə gözləmək istəmirdilər. O cümlədən, Müslüm Əqilin övladları düşməndən intiqam almağı, bu yolda lazım gələrsə, şəhid olmağı üstün tuturlar.

Füzuli bu fikri onların dilindən verdiyi aşağıdakı şeir parçasında belə ifadə edir:

Zillət ilə ləzzəti olmaz həyatn, dustlar,
Nəqdi-can sərf eyləyib, dünyada kam almaq gerek,
Əcz ilə dönmək ədudən səhldir, himmət tutub,
Ya şəhid olmaq gərək, ya intiqam almaq gərək.¹⁸

Füzuliyə görə, bu dünyada zillətlə, alçaqlıqla yaşamaq, düşmən qabağından acizliklə qaçmaq olmaz. Qeyrət göstərüb ya şəhid olmaq, ya da intiqam almaq lazımdır.

“Hədiqətüs-süəda” əsərində əsas mövzu və ideya ilə birbaşa bağlı olan başqa yüksək mənəvi dəyərlərin təbliğ və tərənnümünə də geniş yer verilmişdir. Belə dəyərlər sırasında ilk növbədə gözütoxluc, dünya malına göz dikməmək, axirət dünyasına güvənmək kimi keyfiyyətlərdən bəhs olunur. Əsərdə bu dünyanın müvəqqətiliyi, mənə dünyasının əbədiliyi ilə bağlı bir sıra epizodlar vardır. Məsələn, əsərin X babının ilk fəslində imam Hüseynin (r.a) dəstəsindən ilk şəhid Hürri bin Yezid düşmənlə təkbətək vuruş üçün meydana çıxarkən düşmən qoşununun başçısı ibn Sad Səfvən adlı bir pəhləvana deyir: “Yürü var, Hürri nəsihət qıl və malü əsbabla firib ver, əgər qəbul etməsə, siyasətə yetir”-cəzasını ver-öldür. Səfvən Hürri yola gətirmək üçün ona deyir:

“Sənin dünya malından əl çəkməyin mənə qərribə gəlir”. Hürri isə Səfvənə belə cavab qaytarır: “Bu fani dünyanı əbədi dövlətdən (mənəvi dünyadan) üstün tutanlar gılsız adamlardır”. Oxşar hadisə Yezid qoşunundan

¹⁸ Yəni orada.

Sam adlı biri ilə imam Hüseynin (r.a) dəstəsindən Züheyr bin Həsənin qarşılaşmasında da baş verir. Sam Züheyrə nəsihətlə deyir: Niyə mal-dövlətini buraxıb bu zillət yolunu tutmusan? Züheyr isə əbədi dünyanın Peyğəmbər nəslinə xidmətdə olduğunu deyir. Var-dövlətə, zahiri görkəmə aldanışın yanlışlığını, mənəvi dəyərlərin isə əbədiliyini Füzuli imam Zeynəlabidinin (r.a) dilindən verdiyi aşağıdakı beytdə də bədii şəkildə ifadə etmişdir:

Biz bəqa mülkünün istiqlal ilə sultaniyiz,
Məni ilə baqiyiz, surətdə gərçi faniyiz.¹⁹
[Biz əbədiyyət mülkündə azad yaşayan sultanlarıq,
Zahirdə zəif görünsək də, daxilən əbədiyik.]

"Hədiqətüs-süəda" əsərində əxlaqi-didaktik fikirlərin təbliği də əsas yer tutur. Əsərdə mərdlik və xeyirxahlıq, düzlük və təmizlik, sədaqət və vəfa, şəfqət və mərhəmət, səbir və dözümlük kimi yüksək insani keyfiyyətlər aşılır. Bu baxımdan islam əxlaqında mühim yer tutan səbirli və dözümlü olmaq kimi keyfiyyətlərin təbliği xüsusilə diqqəti cəlb edir. Əsərdə səbirlə bağlı Qurani-Kərim ayələri (16-cı surə, 127-ci ayə; 39-cu surə, 10-cu ayə) verilir və insanların həyatda dözümlü və səbirli olmasının faydası açıqlanır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, "Hədiqətüs-süəda"da yüz yeddi yerdə Qurani-Kərimin müxtəlif ayələri verilmişdir. Xüsusilə, Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 156-cı ayəsi; "Biz Allahın bəndələriyə və [öləndən sonra) Ona tərəf [Onun dərğahına) qayıdacağıq" dönə-dönə təkrarlanır. Bu ayənin məzmunu Füzuli yaradıcılığında əsas yer tutan irfani-təsəvvüf baxışları, xüsusilə də sufilərin ən böyük arzusu - Allaha qovuşmaq istəyi ilə yaxından səsləşir.

"Hədiqətüs-süəda"da bütün əsər boyu yüksək insani keyfiyyətlər, əxlaqi-tərbiyəvi fikirlər aşılır və bu baxımdan nəsr arasında verilən şeir parçaları xüsusilə böyük əhəmiyyət daşıyır. Əxlaqi-didaktik mövzulardan, yüksək insani keyfiyyətlərdən bəhs olunduqda şair Füzulinin fikrin kiçik şeir parçaları formasında bədii şəkildə ifadəsinə daha çox meyilli olması açıq-aşkar özünü göstərir. Məsələn, əsərin I babının "Fəsl-i ibtilayi-Yaqub"

¹⁹ Yəni orada.

hissəsində quyudan çıxarılan Yusifin qardaşı adı ilə bir tacirə satılması səhnəsində Yusifin qardaşı Yahuda onu mərdanəliyə, dözümlü olmağa çağırır. Bu epizodun təsviri hissəsində “Rövzətüş-şühəda”da şeir parçası yoxdur²⁰. Füzuli isə həmin hissədə Yəhudanın sözlərindən sonra aşağıdakı şeir parçasını verərək, aşiqə xas olan keyfiyyətlərdən danışır:

Mərdanə gərək bəladə aşiq,
Üşşaqə cəza degil müvafiq.
Bisəbr degil murade qabii,
Səbr ilə olur murad hasil.²¹
[Aşiq bəla zamanı mərdanə olmalıdır,
Aşıqlərə səbirsizlik və dözümsüzlük layiq deyil.
Murada-arzuya çatmaq səbirlə mümkün olar,
Səbirlə murad-arzu həyata keçər.]

Şairə görə aşiq bəla qarşısında mərdliklə dayanmalı, hər bir çətinliyə dözməlidir. Aşıqlərə bəla və cəfadan şikayət etmək, gileylənmək yaraşmaz. Murada, arzuya yalnız səbirlə çatmaq olar.

Kərbəla vəqiesini bir mövzu kimi alıb işləyən Füzuli buraya müəyyən rəvayət və əhvalatları da əlavə edib təkmilləşdirməsi səbəbsiz deyildir. Onun burada Şərq dünyasında qədimdən yayılan "Yusif və Züleyxa" əfsanəsinə müraciət etməsi də çox səciyyəvidir. Şair bu qəmli, kədərli əfsanə ilə sanki öz dərd, bəla dastanını tamamlayır.

Yusif faciəsi ilə Hüseyn müsibəti arasında bir yaxınlıq axtarır tapır. Füzuli "Yusif və Züleyxa" əhvalatının dünyəvi, bəşəri məzmununu, təbii cizgilərini qoruyub saxlayır, gerçək məqamlara xüsusi əhəmiyyət verərək gözəl insani duyğularını, humanist düşüncələrini ifadə edir.

Füzuli Yusif surətində eşq və gözəlliyin faciəsini canlandırmışdır. Füzulışünas alim prof. Mir Cəlal Yusif obrazını belə səciyyələndirir: "Yusif həqiqi insanın, təmiz bəşər hisslərinin təcəssümüdür.

²⁰ Hüseyn Vaiz Kaşefi. Rövzat oş-şöhəda (daşbasma çapı). Azərbaycan MEA Əİ, XIV-157.

²¹ M. Füzuli. Hədiqətü-süəda. (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərlı, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.

Füzulinin fikrincə insanlığın özü kimi fəlakətlərə mübtəladır. Lakin onun günəş paklıq, saflıq, səadət və gözəllik xüsusiyyətləri buludlarla örtülən kimidir. Bu, qətiyyənlə sönməyəcəkdir. Vaxt gələcək ki, bütün qüdrəti, əzəməti ilə parlayacaqdır.²²

Doğrudan da, elə olur. Yusif parlayır, səadətə çatır, düşmənlər məğlub olurlar". Heç şübhə yoxdur ki, Füzulinin inamı, etiqadı, ruhani zövqü, həyata, dünyaya, insana münasibəti, eyni zamanda eşq və gözəllik ideyası "Hədiqətüs-süəda"da parlaq poetik ifadəsini tapmışdır. Şair eyni zamanda zülmü, şəri ifşa edir, nadanlıq, cahilliyi, etiqadsızlığı pisləyir, din və məfkurə yolunda fədakarlığı müqəddəs bir vəzifə sayır. Tarixi-dini mövzunu işləməsinə baxmayaraq, ürəkdən qopub gələn lirik, incə, zərif şeir örnəklərində gerçək, həyatı duyğularını əks etdirir, bədii və fəlsəfi ehtiraslarını canlandırır.

"Hədiqətüs-süəda" də Füzuli şəhidliyi, intiqam almağı, dünyadan kam almaq üçün "nəqdi-cən" sərf etməyi, düşmən qarşısında acizlik göstərməyib çarpışmağı insanın ləyaqəti sayır.

Heç bir şübhə yoxdur ki, Füzulinin öz inamı, etiqadı, ruhani zövqü, həyata, dünyaya, insana münasibəti, eyni zamanda eşq və gözəllik ideyası "Hədiqətüs-süəda" da parlaq poetik ifadəsini tapmışdır. Bilindi ki, kimi şair eyni zamanda zülmü, şəri ifşa edir, cahilliyi, nadanlıq, etiqadsızlığı pisləyir, din və məfkurə yolunda fədakarlığı, döyüşüb çarpışmağı müqəddəs bir vəzifə olaraq görür.²³

Şair İslam dininin, peyğəmbərlik və imamətin işıqlı, nəcib cəhətlərinə tərəfdar çıxır, xeyirxah, insansevər İslam dininin əxlaqi-mənəvi paklığa, ruhi-batini yetkinliyə inamlarını dönmədən tərəfləyir, Quranın dini, milli və irqi-seçkilik bilməyən ayə və surələrini, müdrik-hikmətamiz kəlamlarını yeni bir vüsətlə səsləndirir.

Əsərdə 541 şeir nümunəsi vardır. Onlardan 16 şeir ərəbcə, 525 şeir isə türkcədir. Şeir, beyt, qitə, adı altında verilən mənzum parçalar qitə, məsnəvi, qəzəl, rübai və tərkibənd janrlarında yazılsa da, əksəriyyəti qitələrdən ibarətdir. Onların ümumi həcmi 2304 misradır.

²² M. Füzuli. Əsrləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005 (Giriş: Ə. Səfərli)

²³ M. Füzuli. Hədiqətüs-süəda. Bakı, Gənclik, 1993 (Giriş: Ə. Səfərli)

Son olaraq qeyd etməkdə fayda vardır ki, dini əfsanə və rəvayətlərdən, həm də dövrün əsərlərindən faydalanan dahi mütəfəkkir, Adəm peyğəmbərdən başlamış Rəsulullahə qədər peyğəmbərləri, o cümlədən imamət tarixini izləyərək imamları və onlara olan sevgisini əsərində tərənnüm etmişdir.

Azadlıq uğrunda qurban verməyi bacaran millət və o azadlıq üçün bir an belə mübarizədən əl çəkməyən xalq ən müdrik və kamil bir xalqdır. Şəhidlik arzu və istəyi, şəhidlik məfkurə və etiqadı xalqın haqq-ədalət yolunda mübarizə və şücaətinin ən bəşəri bir formasıdır.

Füzuli əqidəsi zəmanənin zülm və şərrindən qafil olan insanların vətən, millət və insanlığın səlaməti üçün heç bir zaman faydalı ola bilməyəcəklərini göstərir. İnsanlığa və bəşəriyyətə faydalı olmanın tək çarəsi nəfsani arzu və istəklərindən sıyrılıb yaxa qurtarmaqdır.

Əsas məsələ insanın nəfsinə qalib gəlməsidir. Nəfsinə qalib gəlmək Xeybər qalasını almaqdan çətindir (həzrəti Əli).

ƏDƏBİYYAT

1. Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M.Füzuli. "Hədiqətüs-süəda" (Ön söz). Bakı, "Gənclik", 1993.
2. M. Füzuli. "Hədiqətüs-süəda". Bakı, Gənclik.1993 (Giriş: Ə. Səfərli)
3. Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. Bakı, Ön söz. Ə. Səfərli "Şərq-Qərb", 2005.
4. Füzuli. Seadete erenlerin ve ya Kərbela şəhitlerinin bahçesi. Çağdaş türk diline çeviren ve nazme çeken Mehmet Faruk Gurtunca. İstanbul. 1970. 1980,
5. Səfərli Ə. Şəhidlik abidəsi. - "M. Füzuli. "Hədiqətüs-süəda" (Ön söz). Bakı, "Gənclik", 1993, s. 3-20.
6. Füzuli M. "Hədiqətüs-süəda" (müasir əlifbaya tətbiq edən Həsən Məcidzadə Savalan, elmi redaktor Mirza Rəsul İsmayilzadə). Qum, 1374 (1995).
7. M. Füzuli. "Hədiqətüs-süəda". (Tərtib edənlər: Azərbaycan EA müxbür üzvü, prof. Ə.Səfərli, filol.e.n. M.Nağısoylu, N.Göyüşov. Bakı, "Gənclik".1993.
8. Cavad Heyət Azərbaycan ədəbiyyatına bir baxış. Bakı, "Yazıçı", 1993.
9. Hüseyn Vaiz Kaşefi. Rövzat oş-şöhəda (daşbasma çapı). Azərbaycan MEA Əİ, XIV-157.
10. M. Füzuli. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005 (Giriş: Ə. Səfərli)

RESULT

For this reason the author has pointed to Fuzuli's environment, life, education and works, and comprehensive knowledge has been given about the sources of "Hadigatus-suada".

In the article the main theme and idea have been widely enlightened, imam Huseyn and his companions' struggle's different episodes of fighting have been widely analysed.

Key words: Karbala, martyrdom, love, misfortune.

РЕЗЮМЕ

В этой статье говорится об окружении, жизни, образовании, творчестве, всесторонних углублённых знаниях автора произведения «Хадигатус-сюаде»-Физули.

В статье широко описывается основная тема и идея «Хадигатус-сюаде», раскрываются различные эпизоды борьбы Имама Гусейна и его вооружённых.

Ключевые слова: Кербела, шехидлик, любовь, беда.

CƏMALƏDDİN ƏL-ƏRDƏBİLİNİN ŞƏRHİNDƏ MƏCRURAT, TƏVABI VƏ L-ƏSMA ƏL-MƏBNIYYƏ

H.Heybatov

Zəməxsəri yiyəlik halda işlənən ad qruplu sözlərdən danışarkən onları iki yerə bölür: a) مجرور بالاضافة izafət vasitəsilə yiyəlik halda idarə edilən ad qruplu sözlər, b) مجرور بحرف الجر. Zəməxsərinin məcrur bil-idafə sözünə münasibət bildirən Ərdəbili qeyd edir ki, bu ifadə bir qədər anlaşılmazdır. Çünki, bu ifadə izafətin ikinci tərəfinin amilinin nədən ibarət olduğunu aydın şəkildə açıqlamır.

Qeyd etməliyik ki, bu barədə grammatiklər arasında müxtəlif fikir ayrılıqları mövcuddur. Şeyx Məhəmməd Əli əl- Mudərris əl – Əfqani bu barədə olan fikirləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırır.

1. İzafətin ikinci tərəfinin amili nəzərdə tutulan ön qoşmadır. Bu ibn Malikin mövqeyidir. Əl-Ğəlayini iki tərəf arasında ön qoşmanın mövcudluğunu qəbul etsə də, onu izafətin ikinci tərəfini yiyəlik halda idarə edən bir amil kimi qəbul etmir.

2. Muzafun ileyhin (II tərəfin) amili muzafdır (I tərəfdir). Bu Sibəveyhinin mövqeyidir. O,öz fikrini bitişən əvəzliyin izafətin birinci tərəfinə bitişməsi ilə (məs, غلامه) əlaqələndirərək göstərir ki, bitişən əvəzlik yalnız öz amili ilə tərkibi vəziyyətdə olur.

3. Üçüncü qrupa daxil olan grammatiklərin fikrincə II tərəfin amili, ümumiyyətlə, izafət tərkibinin yaranmasıdır. Burada amil mənəvi amildir. «Şərhut – təsrih» əsərində əs - Suheyli və əbu Həyyanın da bu fikirdə olduğu qeyd olunur (7,s.259). Əl-Əfqani bu fikrin «əl-Əxfəşə» mənsub olduğunu göstərir (6,c-2,s.240)

4. İzafətin I tərəfi (muzaf) və nəzərdə tutulan ön qoşma birlikdə II tərəfi yiyəlik halda idarə edir. (اما الحرف فلانه الاصل في عمل الجر اما المضاف فلان) (لفظ حرف الجر ساقط دائما و المضاف نائبه). Bu fikrin kim tərəfindən irəli sürüldüyü məlum deyil.

Bizim fikrimizcə İbn Malikin mövqeyi həqiqətə daha uyğundur. Çünki hərful-cərrin (ismi yiyəlik halda idarə edən ön qoşmanın) amil olması fikri bütün qrammatiklər tərəfindən qəbul edilmişdir. İkinci tərəfin amilinin مضاف, yaxud الإضافة olması fikri isə bir çox qrammatiklər arasında mübahisə doğurur. Əl-Əfğani birinci variantın daha məşhur olduğunu qeyd etsə də, Sibəveyhinin fikri ilə həmrəy olduğunu yazır. (yenə orada)

İzafət - müəyyən edən isimlə yiyəlik halda müəyyən olunan isim arasında yaranan mənə əlaqəsi (3, s. 465) mənəvi və ləfzi olaraq iki yerə bölünür. İzafətin I növü muzafin mənasını müəyyənləşdirmək, həmçinin konkretləşdirmək baxımından mənə ilə əlaqədar olduğu üçün mənəvi – mənə ilə əlaqədar olan adlandırılmışdır. Mənəvi izafət izafətin həqiqi məramını, məqsəd və hədəfini (الغرض منها نسبة المضاف الى المضاف اليه), yəni izafətin I tərəfini II tərəfə mənsub olduğunu tam dolğunluğu ilə özündə əks etdirdiyi üçün, həmçinin həqiqi izafət də adlanır (5, c-3, s. 208).

İzafətin II növü yalnız tələffüz zamanı qarşıya çıxan çətinlikləri aradan qaldırmağa (təxfif) xidmət etdiyi üçün ləfzi (sözə, nitqə aid olan izafət) adlandırılmışdır. Zəməxsəri yazır ki, ləfzi izafət amilin (subyektin) öz məmuluna (obyektə) izafəti, yaxud feldən düzələn sifətin öz subyekti üzərinə izafəti nəticəsində yaranır. كقولك هو ضارب زيد وراكب فرس بمعنى ضارب زيداً وراكب فرساً... وكقولك زيد حسن الوجه ومعمر الدار بمعنى حسن وجهه ومعمره داره ولا تفيد الا تخفيفاً في اللفظ والمعنى كما هو قبل الإضافة (4, s. 37)

Ərdəbili bu sətirləri şərh edərkən yazır ki, Zəməxsəri özünün «əl-Mufəssəl» əsərində məfulun da öz məmulu üzərinə izafətinin «ləfzi izafətə» aid olduğunu göstəirir. Məsələn, زيد معمر الدار. Ərdəbilinin bu sözlərindən aydın olur ki, bu fikir heç də qrammatiklər tərəfindən birmənalı şəkildə qarşılanmır. Belə ki, bir sıra qrammatiklərin fikrincə sonuncu ləfzi yox, mənəvi izafətdir. اما عند غير المصنف فإضافة اسم المفعول الى معموله معنوية لان الدار مثلا بعد الإضافة ليس معمولاً لمعمور لانه سلب عنه الاسناد وجعل الاسناد للضمير المضاف اليه واستتر الضمير في معمول... فليس الدار حينئذ نائب الفاعل حتى يقال انه معموله (7, s. 260)

Ləfzi izafət izafətin mahiyyətini tam şəkildə əks etdirmədiyi üçün, «məcazi izafət» də adlanır. Bu o deməkdir ki, هذا الرجل طالب علم, nəzərdə tutulur.

Ərdəbili Zəməxşəriyə istinadən qeyd edir ki, mənəvi izafətdə muzaf (izafətin birinci tərəfi) nəkira, yəni qeyri - müəyyən, muzafun ileyh (izafətin ikinci tərəfi) isə müəyyən olmalıdır. Məs, زيد غلام. Bəsrəlilərə görə الغلام خاتم فضة variantını işlətmək qrammatik cəhətdən düzgün deyil. Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndələri isə saylarda birinci tərəfin müəyyən olmasını mümkün hesab edir. Məs, الخمسة الدراهم. Kufəlilər belə hesab edirlər ki, mürəkkəb say müxtəlif vəziyyətlərdə işlənə bilər: الخمسة العشر درهما, خمسة عشر درهما, والخمسة العشر الدرهم. Bəsrəlilərin rəyinə görə, mürəkkəb sayın ikinci komponenti və sayılan müəyyənlik artikli qəbul edə bilməz. (2, s.48)

التوايح

Burada özündən əvvəlki ismə tabe olan, onun hal əlamətlərini qəbul edən ad qruplu sözlərdən (əlavələrdən) söhbət açılır. Belə ad qruplu sözlər beş qismə bölünür:

1. التاكيد – təkid

Eşidən şəxsdə deyilən fikrə qarşı yarana biləcək hər hansı bir şübhəni aradan qaldırmaq, həmçinin deyilən fikrin düzgünlüyünü isbat etmək üçün bəzi sözlər əlavə kimi işlənərək mənəni daha da şiddətləndirir. Məsələn, زيد نفسه جائئى - Zeyd özü mənim yanıma gəldi. Təkid ləfzi və mənəvi olaraq iki yerə bölünür:

1. Ləfzi təkid məs, رايت زيدا زيدا Zeydi, Zeydi gördüm.

2. Mənəvi təkid məs, مررت بزید نفسه (başqasının deyil, məhz) Zeydin özünün yanından ötüb keçdim.

Təkid و كلا و كلتا وكل و اجمع واكتع و ابتع و ابصع النفس, العين, Təkid olunur.

2. جائئى رجل ضارب – təyin məs, الصفة

3. البدل – (hərfən: əvəz edici)

Özündən əvvəlki sözü bütünlüklə, yaxud qismən əvəz edərək mənəni aydınlıq gətirən əlavənin bu növünə bədəl deyilir. Bədəl dörd qismə bölünür:

A) جائئى زيد اخوك – tam əvəz etmə بدل الكل من الكل

B) Zeydi (onun ضربت زيدا راسه - qismən əvəz etmə بدل البعض من الكل) başına) vurdum.

S) -بدال الاشتمال burada əvəz olunan söz (مبدل منه) əvəz edən sözə malikdir, lakin «bədəl» «mubdəlun minh»in bir hissəsi deyil.

Məsələn, نفعنى المعلم علمه, احببت خالدًا شجاعته, Xalidi (onun cəsur və şücaətli olmasını) sevdim.

Bədəlin II və III növündə əvəz edənlə əvəz olunan arasında aid əvəzliyinin mövcudluğu zəruridir. Bu əvəzlik zahirdə öz əksini tapmaqla yanaşı nəzərdə də tutula bilər. Məsələn, يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه - ayəsində قتال الشهر الحرام sözü birləşməsinə əvəz edir. فيه dəki aid əvəzliyi isə والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - a qayıdır(1,s.23-217). الشهر الحرام (1, s.41- 97) ayəsində isə aid əvəzliyi (استطاع منهم) nəzərdə tutulmuşdur. (بدل البعض من الكل)

Q) رايث رجلاً حماراً – səhv bədəl – بدل الغلط

4. عطف البيان - mənə baxımından daha aydın və anlaşıqlı olan bir sözün özündən əvvəlki sözün hal əlamətlərini qəbul edərək ona daha da aydınlıq gətirməsinə «atful - bəyan» deyilir. Məsələn, جائئني ابو عبد الله زيد

5. العطف بالحروف - özü ilə tabe olduğu söz arasında birləşdirici hərflərdən (bağlayıcılardan) biri olan «təbe» növünə deyilir.

المبنى

Hərəkəsi hər hansı bir amilin idarəsindən asılı olmayan, həmçinin sonuncu samiti saitsiz olan ad qruplu sözlər «əsmaul- məbniyyə» adlanır. İsimlərin məbni olmasının səbəbini izah edən Ərdəbili qeyd edir ki, belə isimlər forma və mənə baxımından ön qoşmalara, həmçinin fəle bənzədiyi üçün fleksiya əlamətləri qəbul etmir – birhallıdır. Məsələn, جنتنا - dakı ت və نا bitişən əvəzlilikləri bir və iki hərfdən ibarət olduqları üçün forma cəhətdən ön qoşmalara (ədatlara) bənzəyir. (Çünki ön qoşmalar və ədatlar əsasən bir və iki hərfdən ibarət olur). İsimlər (ad qruplu sözlər) isə əsasən iki və daha artıq hərfin birləşməsindən ibarət olmalıdır. Bu ümumi qayda pozulduğu üçün bir sıra isimlər (ad qruplu sözlər) forma baxımından ön qoşmalara və ədatlara bənzəyir və nəticədə onların xüsusiyyətini kəsb edərək hallanmır. إسمتى mənə baxımından ədata(sual ədatına) bənzədiyi üçün məbnidir. Çünki, متى تقوم أ تقوم مənasına yaxındır.

Qeyd etmək lazımdır ki, ad qruplu sözlərin məbni olmasının səbəbləri qrammatiklər tərəfindən geniş şəkildə müzakirə edilmiş, bu barədə müxtəlif nəzəriyyələr, maraqlı mülahizələr irəli sürülmüşdür. İbn Malikin, həmçinin Əbu Əli əl- Farisinin fikrincə isimlərin məbni olmasının səbəbi onların ön qoşmalara (ədatlara) bənzəməsi, yaxud ön qoşma (ədat) mənasında olmasıdır. Bu barədə fikirlərini açıqlayan

Sibəveyhi qeyd edir ki, «bina» (ismin məbni olması)nın səbəbləri nə qədər çoxşaxəli olsa da, onlar hamılıqla onun ön qoşmalara bənzəməsi ilə əlaqədardır (8,s.29). الاسماء المبنية – qisminə aşağıdakı ad qruplu sözlər daxildir:

1. المضمرات - əvəzlilər.

Digər nitq hissələrindən fərqli olaraq əvəzlilər quruluşca müxtəlif növlərə bölünməyə də, ərəb qrammatikasında onları işlənməsinə görə iki qismə ayırırlar: ayrı işlənən əvəzlilər və bitişən əvəzlilər. Əvəzlilərin mənə növlərinə gəlincə, bunlar ərəb dilində şəxs, işarə, sual əvəzlilərinə, habelə nisbi və aid əvəzlilərinə ibarətdir. Məs, ضربه ضربك هو, هما إياك və s.

2. اسماء الإشارة - işarə əvəzliləri هذه, هؤلاء, هذان, هتان, هؤلاء هذا,

3. الموصولات - nisbi əvəzlilər. Nisbi əvəzlilər müstəqil mənaya malik olmadığı üçün ön qoşmalara bənzəyir. Çünki bu əvəzlilərdən sonra mütləq cümlə gələrək onun mənasını tamamlamalıdır. Əl-mausulatin ön qoşmalara bənzəməsini qrammatiklər الشبه الافتقاری adlandırır. Ərdəbili yazır ki, bu əvəzliləri “Mubhəmat” (aydın olmayan əvəzlilər) də adlandırırırlar. الموصول اسم لا بد له من جملة تقع تلك الجملة صلة لذلك الاسم وتلك الجملة اما اسمية كابوه منطلق في نحو جائي الذي ابوه منطلق واما فعلية كذهب اخوه في نحو جائي الذي ذهب اخوه... وانما احتاجت الموصولات الى الصلة لانها مبهمه في اصل وضعها ولذلك سميت مبهمات (7,s.283)

4. اسماء الافعال - hərəkət bildirən sözlər. Bu sözlər hərəkət bildirdiyi, başqa sözlə desək fel mənasına malik olduğu üçün belə adlanır. Məs, هلم, رويد, حيهل, هيهات və s.

Ərdəbili hərəkət bildirən sözləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırır:

1. Өmr mənasına malik olanlar:

حيهل Zeydə möhlət ver, هلم شهدانكم (1,s.97) şahidlərinizi gətirin, هيهات دونك زيد, !-sus صه, !-bəsdır مه, !-gətir السريد (xörək adı) Zeydi tut, عليك زيداً – Zeydi zəruri hesab et (o sənə lazımdır)

2. Keçmiş zaman (mazi) mənasında olanlar. هيهات ذاك (ای بعد) – onlar (ikisi) ayrıldılar. شتان ما بينهما, uzaqlaşdı.

3. İndiki zaman (müzare) mənasında olanlar. Məs, اف- hayıfısanıram, darıxıram.

Ərdəbili qeyd edir ki, əsmaul – əfal ön qoşmalara bənzədiyi üçün məbnidir. Şeyx Mustafa əl – Gəlayini əsmaul – əfalın ön qoşmalara

bənzəməsinin səbəbini funksional baxımdan (əməli cəhətdən) izah edərək bu sözlərin də ön qoşmalar kimi hər hansı bir amilin təsiri altına düşmədən öz məmulunu idarə etdiyini və elə buna görə də məbni olduğunu göstərir. O, əsmaul – əfalla ön qoşmalar arasında olan bu bənzərliyi الشبه الاستعمالي adlandırır (5,c-2,s.211).

5. اسماء الاستفهام – sual bildirən müxtəlif mənalı sözlər (sual əvəzlilikləri). Bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

اين , متى , ماذا , ما , من ذا , كيف , من , كم , انى , اين

6. اسماء الكناية - kinayə məqsədi ilə işlədilən sözlər

Bu sözlərin köməyi ilə danışan(mutəkəllim) ona əvvəlcədən məlum olan hər hansı bir hadisəni üstüörtülü şəkildə ifadə edir. Bu sözlər ibarətdir:

كم الخبرية نحو كم كتاب عندى اى عندى كتب كثيرة, كذا – قلت كذا, و كآين مثل كم الخبرية
معنى نحو وكآين من اية فى السموات والارض, كيت و ذيت نحو قلت كيت , فعلت ذيت

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Qurani-Kərim məalı, Z.M. Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev “Qismət”, 2006
2. V.M.Məmmədəliyev, Kufə qrammatika məktəbi, Bakı-1988
3. X.K.Баранов, Арабско-Русский словарь, Москва, издательство «Русский язык» 1977
4. الزمخشري , المفصل في علم العربية , بيروت: دار الجيل, 2000
5. الشيخ مصطفى الغلاييني, جامع الدروس العربية, الطبعة العاشرة 1968
6. الشيخ محمد علي المدرس الافغاني, مكررات المدرس في شرح السيوطي, الجزئين الاول والثاني, مطبعة النعمان- النجف الاشرف 1389- 1969 م
7. علامة مدرس افغاني , جامع المقدمات, ج 2, مؤسسة انتشارات هجرت, قم- 1370
8. عبد الله ابن عقيل, شرح ابن عقيل, ج 1, امير- قم 1411

РЕЗЮМЕ

Маджрурат, таваби ва-л-асма аль-мабниййа в комментарии Джамаледдина аль-Ардебили

Г.Гейбатов

Статья посвящена освещению грамматических вопросов в связи с Маджрурат, Таваби ва-л-асма аль-мабниййа в труде одного из самых выдающихся арабоязычных азербайджанских языковедов, живших в конце XII, в I половине XIII века Джамаледдина аль-Ардебили «Шархуль-Унмузадж-фин-нахв». Автор старался на фоне комментарии Ардебили охватить мысли и суждения в связи с упомянутыми грамматическими вопросами в классическом арабском языкознании и сделать из них правильный вывод.

SUMMARY

Majrurat, Tevabi va-l-asma al-mabniyya in the commentary of Jamaladdin al-Ardabili

H. Heybatov

The article is devoted to the illumination of grammatical problems concerning the Majrurat, Tevabi va-l-asma al-mabniyya in the work “Sharhul-Unmuzaj fin-nahv” Jamaladdin al-Ardabili, one of Azerbaijani linguists who lived at the end of 12 century and in the 1st half of 13 century. The author tried to make correct conclusion and to cover the ideas and thoughts concerning the grammatical problems mentioned in classic Arabic linguistics in the background of Ardabili’s commentary.

“ALLAHSIZLAR İTTİFAQI”NIN AZƏRBAYCANDAKI FƏALİYYƏTİ

*Taleh HACIYEV**

Bolşeviklər inqilabi çevrilişdən sonra bütün sahələrdə hücumlarını davam etdirərək əsas məqsədlərini əhalinin dini etiqadına yönəltdilər. Bu məqsədlə hər bir vasitədən istifadə etməyi qərarlaşdırdılar. Müxtəlif adlarda təşkilatlar, ittifaqlar və cəmiyyətlər yaradaraq Sovet hökumətinin dini strategiyasını müəyyən etdilər.

Din əleyhinə mübarizənin ilk toxumlarını 1922-ci ildə yaradılmış “Bezbojnik”^{**1} qəzeti qoydu. Bolşeviklərin bu adı seçməkdə ateist dünyagörüşünə istinad etməsi nəzərdə tutulurdu. Beləki, yunan dilindən tərcümədə “ateist” allahsız demək idi. İlk mərhələlərdə cəmiyyət şəkilində yaranan bu təşkilat 1925-ci ildə “Ümumittifaq Allahsızlar ittifaqı”nın əsasını qoydu. Bu təşkilatın məramı və məqsədləri qəti müəyyənləşərək 1929-cu ildə “Mübariz Allahsızlar ittifaqı” adı altında Kommunist Partiyasının ölkədə dini mübarizə vəzifəsini qarşısına qoydu. Sovet bolşeviklərinin rəhbərliyi altında din əleyhinə mübarizə cəbhəsinin kütləvi bir dəstəsi kimi təşkilat dinə qarşı mübarizəni sosializmin düşmənlərinə qarşı mübarizə şüarı əsasında fəaliyyətə başladı.

Təşkilatın Azərbaycandakı fəaliyyəti hələ 1923- cü ildən “Materialistlər klubu”nun simasında başlamışdı. Bakıda təşkil olunan bu klubun əsas məqsədi dini görüşlərə qarşı materialist, marksizm, leninizm, təbliğatını qoyaraq əhalinin müxtəlif təbəqələri içərisində, müxtəlif auditoriyalarda din əleyhinə məruzə və mühazirələrin oxunmasını, qəzet və jurnallarda məqalələrin, ədəbiyyat nəşrinin təşkil edirdi.¹

Görülən işlərin nəticəsində 1924-cü ilin avqust ayında Azərbaycan Kommunist partiyasının Bakı komitəsi “Allahsızlar İttifaqı”nın və müvəqqəti

BDU İlahiyyat Fakültəsinin aspirantı.

^{**} Azərbaycan dilinə tərcümədə “Allahsız” deməkdir.

bürosunun yaradılması haqda qərar qəbul etdi. Müvəqqəti büronun vəzifəsi İttifaqın nizamnaməsini, iş planının və təlimatının hazırlanmasından ibarət idi. Bu qərarın icrası 1925-ci ilin mart ayında həyata keçdi.²

1925-ci ilin sonlarında “Allahsızlar İttifaqı” öz şöbələrini Bayılda, sonralar Bakının başqa rayonlarında genişləndirərək din əleyhinə mübarizənin yeni və güclü mərhələsini başladı.³

“Mübariz Allahsızlar İttifaqı” bolşevik hakimiyyətinin qərarlarına əməl edərək əhali arasında kütləvi şəkildə din əleyhinə təbliğat işini aparmalı, bir çox istiqamətlərdə ateizmi təbliğ edərək elmi-kütləvi işləri gücləndirməli idi.

Din əleyhinə aparılan təbliğat işlərinin əsasını zəhmətkeş kütlələr arasında məruzələrin, fərdi söhbətlərin, disput axşamlarının keçirilməsi təşkil edirdi. Bu məqsədlər üçün təbliğatçılar insanın yaranma tarixinin, təbiət elmlərinin meydana çıxmasında dinin rol oynamadığını xalqa maarifləndirməli idilər. Dinə qarşı təbliğat-təşviqat işləri mədəni tədbirlərin köməyi ilə də möhkəmləndirilməli idilər.

“İttifaq”ın üzvləri ölkənin ziyalı ordusunun da din əleyhinə apardığı işin bir hissəsinə çevirmək məqsədi güdürdü. Müxtəlif klubların, dərəcələrin köməyi ilə kolxoz və sovxozlarda kütləvi təbliğat işlərini apararaq əhalini dindən ayırmağa cəhd edirdilər. Ateist dünyagörüşü orta məktəblərdən, ali məktəblərdən başlayaraq kütləvi hal alırdı. Ən əsas qüvvə dini bayramların keçirilməsinə yönəlmişdi. Azərbaycanda geniş vüsət almış Qurban, Ramazan, Mövlud və məhərrəmlik mərasimlərinin keçirilməsinə qarşı təşviqat işlərinin əsas məramını ateistik ədəbiyyatın nəşr edilməsi, yayılması təşkil edirdi.⁴

1925-ci ildə “Ümumi Allahsızlar İttifaqı”nın Bakı şöbəsi kimi yaranan təşkilatın əsas vəzifəsi zəhmətkeşləri “dini tiyəkdən” azad etmək uğrunda bütün şüurlu fəhlə və kəndlilərin fəal mübarizəsini və onlarda elmi materialist dünyagörüşünü tərbiyələndirmək üçün “mübariz ateizim bayrağı” adı altında birləşdirməkdən ibarət idi.⁵

Lakin müsəlmanlara qarşı yönəldilmiş bu təbliğat işləri səmərəli olmadığından dərslərlərin, kursların təşkil olunması qərara alınmışdı. Azərbaycan və rus dilində təşkil olunmuş “ateist” kurslarına göndərilmiş 48 nəfərdən yalnız 38 təhsilini sona çatdırmışdı.⁶

Kursların tədris proqramına dünyanın yaranışı, biologiya, mədəniyyət tarixi, dini etiqadın meydana gəlməsi və inkişafı, din və sinfi mübarizə,

Məhəmməddən əvvəl ərəblərin vəziyyəti, Quranın nədən ibarət olması, dörd xəlifə dövlətinin hakimiyyət mübarizəsi, Əli və Müaviyə, Hüseyn və Yəzid müharibəsinin motivləri, İslamda siyasi partiyalar mövzusu daxil edilmişdi.⁷

1925-ci ildə Aİ –nin nəzdində xristian, müsəlman və yəhudi dinlərinə qarşı təbliğatın metod və formalarını işləyib hazırlamaq məqsədi ilə yaranan üç komissiyanın İslam üzrə sədri kimi C.Məmmədzadə təyin edildi.

1926-cı ilin mart ayının sonunda “ Allahsızlar birliyi”nin əksəriyyəti rus və ermənilərdən ibarət olan 1200-1400 üzvünün iştirak etdiyi Bakı qurultayının iclasında Məmmədzadə və Yarigin... çıxış edərək “sosialist cəmiyyətində dini mövhumata qarşı mübarizə haqqında” məruzə etdilər. Cəmiyyətin Bakı zəhmətkeşlərinə etdiyi müraciətdə şəhərin Sovetlər İttifaqından Şərqə açılan qapı olduğunu qeyd edərək ümid edirdi ki, cəmiyyət bütün şüurlu elementlər tərəfindən dəstəklənəcək.⁸

Dinə qarşı Bakıda açılan ilk muzeyə Leninqradan 3200 adda müxtəlif eksponat və ədəbiyyat göndərilmişdi. İslam eleyhinə azərbaycan dilində 20 rəsmi sənəd nəşr edilmişdi. 1927-28-ci illərdə “Allahsızlar birliyi”nin 28% azərbaycanlılardan ibarət olmuşdu.⁹

1929-cu ildə Azərbaycan Kommunist (b) Partiyasının Mərkəzi Komitəsi apardığı qlobal tədqiqatdan sonra artıq etiraf etmişdi ki, 1927-ci ildən başlayaraq Azərbaycanda “Allahsızlar İttifaqı”nın fəaliyyəti heyrətedici şəkildə zəifləmişdi.¹⁰

1928-ci ildə islama qarşı hazırlanmış, birbaşa hücumə rəsmi olaraq hökumət üzvlərindən Milli Xalq Komissarı M.Quliyev rəhbərlik edirdi. İslama qarşı ciddi məruzələrlə çıxış edərək o, dinə qarşı baş hücum planının mədəni inqilab şüarı altında keçirilməsini və bir sıra tədbirlərin müddəalarını hazırlamasını təklif etmişdi.¹¹

Bolşevik rəhbərliyinin göstərişi ilə “Mübariz Allahsızlar İttifaqı”nın Azərbaycan şurası bütün özəklərində köklü dəyişikliklər aparmaq qərarına gəlir, təşkilatın genişlənməsi zəmin yardaraq, onun sıraların məsul işçilər, komsomolçular, kommunistlər formal olaraq yazılmağa sövq edildi.¹²

Artıq 1930-cu ildə Allahsızlar təşkilatının Bakıda 25000, bütün Azərbaycanda isə 45000 min üzvü olur.¹³ 1932- ildə Mərkəzi Komitənin təkidi ilə təşkilatın üzvlərinin sayı zəhmətkeş kütləsinin cəlb edilməsi ilə artaraq 25% qadınlardan ibarət olan 80 min nəfərlik təşkilata çevrilmişdi.¹⁴

1937 ci ildə dərc olunan “SSRİ –də Mübariz allahsızlar 15 ildə” adlı statistik məlumat dərc olundu. Bu məlumatda qeyd olunurdu ki, 1930-cu ildə Azərbaycanda MAİ –in üzvləri 3 mindən çox olmamışdır.¹⁵

Yuxarda qeyd etdiyimiz rəqəmlərlə statistik məlumatda qeyd olunanları müqayisə etdikdə Azərbaycanda Aİ –in rəhbərlik tərəfindən bu rəqəmlərin şişirdilməsinin bariz nümunəsi kimi göstərmək olar.

Azərbaycanda 1928-1936 illər dövründə dinə aid dərc olunmuş bütün qərarların bir və ya iki bəndi “MAİ”nin güclənməsinə, genişlənməsinə, canlanmasına həsr olunmuşdu.¹⁶ Bu ittifaqın fəaliyyətindəki ümumi qüsurların dinə qarşı mübarizənin müntəzəm və ardıcıl aparılmamasında, sadəcə olaraq məhərrəmlik, orucluq və qurban bayramı münasibətlə apardığı təbliğat işinin kobud formalarını tətbiq edilməsində, inzibati tədbirlərə baş vurulmasında, din xadimlərinin və dindar adamların hisslərinə toxunulması kimi hallara yol verildiyində özünü göstərirdi.¹⁷

1935-ci ildə Azərbaycan K (b) P MK-nın Bürosunda partiya, həmkarlar, komsomol və kommunist təşkilatlarından “Allahsızlar İttifaqı”nın İslama qarşı mübarizəsinin gücləndirilməsində ona dəstək olunması tələb olunurdu. Bu təşkilata başçılıq edən Ş.Ələkbərli zamanında uzun müddətli represiyalar dövrü olduğundan bu təşkilata öz təsirini göstərir. 1936-1937 ci illərdə bir-birinin ardınca təyin olunan anti-din başçıları fəaliyyətsiz işlərinə görə vəzifələrindən azad olunurdular. Onların Azərbaycanın 35 rayonunda 18 min üzvlük 352 qanadının yaradılmasına baxmayaraq onların repressiyadan xilas olunmasına səbəb olmadı.¹⁸

Fəaliyyətlərinin qeyri-kafi qiymətləndirilməsinə baxmayaraq bu təşkilatın üzvlərinin sayı müntəzəm olaraq artırılır və 1939-1940-cı ilin məlumatlarında 129662 nəfəri əhatə etməklə 3320 özək olmuşdur ki, bununda 57592 nəfəri müsəlman mənşəli azərbaycanlılardan ibarət olduğu qeyd olunurdu.¹⁹

Şişirdilmiş qiymətlər sayəsində tarixi ədəbiyyatda “Allahsızlar İttifaqı”nın böyük bir iş gördüyü irəli sürülürdü. Qeyd olunurdu ki, ...Cəmiyyət xalqı mənəvi cəhətdən azad etmək, onları dinin dumanlandırıcı zəhərindən xilas etmək uğrunda fəal mübarizə apararaq bütün şüurlu fəhlə-kəndliləri “mübariz ateizim bayrağı” altında toplaya bilmişdir.²⁰

“Allahsızlar ittifaqı”nın fəaliyyətini bu cür şişirdilməsi əslində Sovetlərin dinə qarşı siyasətində əsas rol oynaya bilməzdi. Bu kimi tədbirlər

rejimin inzibati-təziq və repressiyalar fonunda əldə olunmuş “nəliyyətlər” baxımından yuxarda qeyd olunduğu kimi bu formal xarakter daşıyırdı, yəni, bu üzvlərin say miqdarının artmış olması əsil allahsızların sayının artması deyil (səmimi) sadıq olduğunun göstəricisi deyildir.

Eyni zamanda bu cəmiyyətin azərbaycanlılar üçün ağır mənəvi təhqir kimi sayılması, hətta onun öz dini səviyyəsiindən aslı olmayaraq, Ceyhun Hacıbəyli tərəfindən haqlı olaraq göstərilməsi,²¹ bu təşkilatın böyük miqdarda tərəfdaş yığmaq arzusu ilə aparılan təbliğatın qabaqcadan məğlubiyyətə düçar olmasını görmək olardı.

Tədqiq olunan dövrdə “Allahsızlar İttifaqı”nın din əleyhinə kitab və kitabçalar, elmi və kütləvi xarakterli broşuralar yazılması və nəşrində aktiv iştirak etmişlərdir.

1928 -ci ildə “Allahsızlar ittifaqı”nın Bakı şurası tərəfindən “Din və Proletariyat” adlı xüsusi kitabçası din əleyhinə mübarizə aparan təbliğatçılara kömək məqsədi ilə nəşr edildi. Bununla “Allahsızlar ittifaqı” gələcəkdə nəşr olunacaq din əleyhinə aid bir çox elmi-kütləvi kitabçaların Türkçə nəşrinə başlanğıc qoyaraq onun istər ateist dərnək üzvləri, istərsə kütləvi oxuculara istismarçı siniflərin əlində əlverişli nəzəriyyə olan dini inkar edən cəmiyyət və təbiəti, elmi materialist nöqteyi nəzərindən izah etməsi məqsədini güdürdü.²²

1929-cu ildə “Azərnəşr”də din, xüsusilə İslamla mübarizə aparan təbliğatçılar üçün azərbaycan dilində “İşçi allahsızlar dərnəkləri üçün dərs kitabı” nəşr olunur. Mənbəyi rus dilində olan din əleyhinə mübarizə işlərinin xüsusiyyətinə aid olan kitabda İslam dinin yaranma tarixi, İslam dinin məzhəbləri, İslam mədəniyyəti, Ramazan, Qurban, məhərrəmlik mərasimləri haqda, islamda qadın məsələsi, kommunizm nöqteyi - nəzərindən izah edilmişdir.²³

Rus kommunistlərinin iddiaları müsəlman kommunistləri tərəfindən 1928-1930 cu illərdə, “Mədəni inqilab və İslam”, “Panislamizm, imperalizim və ruhaniyyət”, “Orucluğu əmələ gəlməsi”, “Qurban kəsmək haqqında”, “Məhərrəmlik münasibətilə”, “Din və Qadın”, və s. kimi kitab və kitabçalar hazırlanaraq, ictimaiyyət arasında yayılmasında özünü göstərirdi.²⁴

Ümumiyyətlə, 1930-cu ilə qədər ümumi tirajı 160 000 nüsxəyə çatan 32 əsər buraxılsa da, ateist kadrların yetişməsində müsbət rol oynamamışdır.²⁵

C. Hacıbəyli din əleyhinə təbliğatda bu cür kitabların nəşrinin zəif olduğunu, orijinal əsərlərin az olduğunu, tərcümə edilmiş ədəbiyyatın isə dinə və ilahiyyətə qarşı nəzəri fikirləri çıxmaq şərti ilə müsəlman reallığına uyğun gəlmədiyini göstərmişdi.²⁶

Azərbaycanda din əleyhinə yaranan təşkilatın “Allahsız” adlı mətbuat orqanı da var idi. Ümumiyyətlə 20-ci illərin əvvəlindən başlayaraq bolşeviklər din əleyhinə mətbuatdan geniş istifadə edərək “Kommunist”, “Bakı fəhləsi”, “Kəndli” “Yeni yol” qəzetlərinin, “İnqilab və Mədəniyyət”, “Şərq qadını”, “Gənc Bolşevik” “Maarif və mədəniyyət”, “Kommunist tərbiyəsi uğrunda”, “Molla Nəsrəddin” jurnallarının nəşrini başladı.²⁷

Dövrü mətbuat içərisində din və ruhanilik əleyhinə mübarizədə “Molla Nəsrəddin” satirik jurnalı bolşeviklər üçün xüsusi önəm daşıyırdı. Belə ki, bu jurnal Cəlil Məmmədquluzadənin başçılığı altında 7 aprel 1906 ci ildən başlayaraq²⁸ ətrafında Azərbaycan cəmiyyətinin qabaqcıl və müttərrəqi qüvvələrini toplayaraq öz səhifələrində məişətdə olan mövhümatı, xürafatı, dini fanatizmi tənqid edirdi. Jurnal nəinki dini fanatizmi, habelə həyatın aynasında əyri görünən nə vardırısa hamsını özünün əvəzsiz qələmi ilə ifşa etmiş və bu baxımdan geniş oxucu kütləsi qazanmışdır.

Bolşeviklər aprel inqilabından sonra bu cür məqamlardan ustalıqla istifadə edərək öz siyasi ideyalarını yaymağa çalışırdılar.

“Molla Nəsrəddin” jurnalı bolşevik siyasətindən fərqli olaraq dinin məişətdən yox olmasına çalışmış və özünün 4-cü sayında insanlara Allaha, peyğəmbərə və imamlara itaət etməni, lakin mövhumata səbəb olanları tənqid atəşinə tutmasını qeyd etmişdir.²⁹

Azərbaycan K(b)-P MK-nin din və mövhümat əleyhinə mübarizədə “Molla nəsrəddin” jurnalından istifadə etmək haqqında 26 aprel 1923 cü il tarixdə qərar çıxarmışdır.³⁰ Beləliklə “Molla Nəsrəddin” jurnalı sovet hakimiyyətin tərəfinə keçərək mövhümat, cəhalət, köhnə adət və ənənələr əleyhinə öz ənnənəvi mübarizəsini davam etdirməsinə baxmayaraq, 1925-1927 illərin dövrü mətbuatında C.Məmmədquluzadə və “Molla Nəsrəddin” jurnalı həyatla ayaqlaşa bilməməkdə təqsirləndirilmiş.³¹ Bu cəhətdən Azərbaycan K(b)P MK –nin 9 aprel 1929 cu il tarixdə keçirilən “Dini xürafatla mübarizədə respublika partiya təşkilatının vəzifələri haqqında məsələ müzakirə edən plenumun qətnaməsinə “Molla Nəsrəddin” jurnalının “din əleyhinə oxunaqlı, kütləvi, ucuz jurnal kimi yenidən təşkil edilməsinə”

dair ayrıca bir təklif daxil edilmişdir. Bundan başqa, “Allahsızlar İttifaqı”nın işini gücləndirmək, Azərbaycan dilində din əleyhinə müntəzəm iş aparılması və genişləndirilməsi məqsədi ilə “Molla Nəsrəddin” jurnalının cəmiyyətin mətbuat orqanına çevrilməsi tövsiyyə olunmuşdur.³²

Azərbaycanda ateizim hərəkatının fəal iştirakçılarından olan İ. Dubinski “Din ilə mübarizə cəbhəsində” adlı məqaləsində yazmışdır: “Molla Nəsrəddin” jurnalı din əleyhinə mübarizədə lazımi iş görmür, “Mübariz Allahsızlar İttifaqı”nın Bakı və dairə komitələrinin dəfələrlə qərar çıxarmalarına baxmayaraq, bu vaxta qədər “Allahsız” məcmuəsi ilə əvəz edilərək nəşr olunmur. Qəribə bir fakt qeyd edəlim: Azərbaycanda liberal və azad fikirli “Molla Nəsrəddin” jurnalı nəşr olunur. Məcmuənin nəşri üçün kifayət qədər vəsait buraxılır, lakin bu məcmuə əsl həqiqətdə öz redaktorunun orqanıdır. Elə güman edirik ki, bu kefiyyətə son veriləcək və nəticə etibarlı ilə mübarizə Allahsız işçi sinifinin öz məcmuəsi, orqanı düzələcəkdir.³³

Artıq 1931-ci il avqust ayından “Molla Nəsrəddin” jurnalı yeni heyət və redaktor tərəfindən “Azərbaycan və Bakı Allahsızlar” şurasının orqanı kimi nəşr olunmağa başladı. Lakin bolşeviklərə din əleyhinə mübarizədə həqiqi ateist jurnalı lazım idi. Bu baxımdan jurnalın 6-cı sayından yəni 1932-ci ilin yanvar ayından etibarən jurnal “Allahsız” adı ilə nəşr edildi. Jurnalın məsul redaktoru Vəli Xulufu, onun redaksiya heyəti Dubinski, Əhməd Tiriç, Sami Kamal, M.S. Ordubadi təyin olundu.³⁴

Bolşeviklər jurnalın bu adla nəşr olunmasını “Əski Molla Nəsrəddin” 25 illik mübarizəsində bir çox mühüm işlər görmüşsə də, ancaq rekonstruktiv dövrün tempinin qabağında getmək deyil, hətta dalından belə gedə bilməməsini əlaqələndirmişdilər. “Molla Nəsrəddin” jurnalının 4-cü sayından onun ateist deyil, teist olması məlum olmuşdur.³⁵

Göründüyü kimi bolşeviklər, özlərinin də etiraf etdikləri kimi “Molla Nəsrəddin” jurnalının teist olmasını, onların maraqlarına cavab verməməsini dialektik materializmi təbliğ etməməsini adının dəyişdirilərək “Allahsız” adlandırılması ilə nəticələndirmişlər.

Azərbaycan MAİ-nin Mərkəzi və Bakı Şurasının orqanı olan bu məcmuənin nəşr olunaraq cəmiyyət arasında yayılmasında məqsədi dinin və din xadimlərinin ifşa edilməsi, təbiət və cəmiyyətə qarşı olan dini baxışların tənqid edilməsi, dialektik materializim dünya görüşünün, sosializm

quruluşunun müvəffəqiyyətlərinin, din əleyhinə aparılan mübarizənin vəzifə və formalarının tətbiq edilməsi, Azərbaycanda vahid dinsizlər cəbhəsi əmələ gətirilməsi, mübariz allahsızlar kadrosunun hazırlamasından ibarət idi.

Jurnalın din əleyhinə və sosializim quruluşu uğrunda mübarizə, kapitalist və müstəmləkə ölkələrində din, elmi populyar, bədii kütləvi, mübariz allahsızlar cəmiyyətinin fəaliyyəti, tənqid və biblioqrafiya kimi şöbələri mövcud idi.

Yüksək sahəli bir yayım orqanına məxsus xüsusiyyətlərdən məhrum olan məcmüədə daha çox kobud, sərt, təcavüzkar, hətta mənasız, səfeh bir dildən və üslubdan istifadə edilmişdir. Jurnalda dinlə əlaqəli karikaturalar, dini hekayələr, və felyotlar, ədəbi tənqidlər, "erlər, xəbərlər, tarixlə əlaqəli məqalələr, və s. yer almışdır.

Ümumilikdə jurnalda əsas olaraq işlənən mövzular bundan ibarət idi:

Dinə qarşı təbliğata və təşviqata yol göstərən məqalələr. Bu başlıqlı məqalələrdə əsasən din əleyhinə mübarizənin üsul və metodlarından danışılır. Əsasən, SSRİ AI -ın sədri olmuş Y.Yaroslavskinin "Din əleyhinə aparılan mübarizəni millətçiliyə qarşı edilən mübarizə ilə rabitələndirməli", İ. Dubinskinin "Allahsızlar ölkə müdafiəsinə hazır olmalıdır", Zakalinskayanın "Allahsız kadroları yaradalım", "Stalin yoldaşın göstərişlərini dinlə mübarizə işlərində həyata keçirəlim", "Azərbaycanda radio ilə, dinlə mübarizə darülfününü", "Muzeylər din əleyhinə nə cür mübarizə etməlidir", "Mübariz vəzifə", və s. kimi adlı məqalələr jurnalda yazılmışdır.³⁶

Dinin elmə zidd olduğuna aid məqalələr. "Fənn və Din" adlı rubrikada "Zəlzələ nədən əmələ gəlir?", "Dolu nədir?", "Qar nədir?", "Qaibdən çıraq nə cür yanır?", "Külək nədir?", "Kimya kənd təsərrüfatı?", "Çarlz Darvin və din" adlı məqalələrə yer verilmişdir.³⁷

Dinin meydana çıxması, tarixi və nədən ibarət olmasına dair məqalələr. Kommunist ideologiyasının rəhbərləri olan K.Marksın, F. Engelsin, Leninin din və islam haqqında görüşləri tərcümə edilərək nəşr olunmuşdur.³⁸

Dini bayramlara aid məqalələr. Bu mərasimlər zəhmətkeşlərin istismar olunmasında, sinfi düşmənin əlində silah rolunu daşdığını və ruhanilərin zənginləşməsi üçün bir mənbə olduğu qeyd edilir.³⁹

Üləma ilə əlaqəli məqalələr isə öz kəskin və təhqiramizliyi ilə seçilirdi. Bu məqalələrdə, “Cəmdək yeyən və leş dağidanlar əleyhinə”, “Müsəlman ruhaniləri İngiltərə imperializminin xidmətində”, “İslamiyyət-imperialistlərin əlində istismar alətidir”, Ülləma, cahil inqilaba qarşı “güvənilməz”, “istismarçı”, “mühafizəkar”, “xalq düşməni”, “imperialist əlaqəli” və “ajent” olaraq təsvir edilmişdir. Eyni zamanda ülləma ilə bağlı ədəbi-bədii təbliğat formalarından olan hekayələrdə, lətifələrdə, şerlərdə, ülləmanın əxlaqsızlığı haqqında məqalələr yazılmış və onların xalqın gözündən salınmasına çalışmışdılar.⁴⁰

Jurnalda xalq tərəfindən müqqədəs sayılan yerlər: məçidlər, türbələr pirlər, ocaqlar, haqqında da yazılar verilmişdir. Bu pirlərin, ocaqların sosialist quruluşuna, kolxoz təşkilinə, yeni həyat şəraitinə böyük maneə törətdiyini və onlarla da mübarizə aparılmasının vacibliyi bildirilmişdir. Hətta, bu barədə rəhbərlik tərəfindən suallar tərtib edilərək, rayon təşkilatlarına məçidlərin, pirlərin, ocaqların sayının hesaba alınması barədə sorğular göndərilmişdir. Bu sorğular Pirlərin yerləşdikləri yerlərin adlarından, tiplərindən, hansı kənddən və rayondan ziyarət olunduğundan, ilin hansı mövsümündə və ya hansı bayramlarda daha çox ziyarət edilməsindən, hansı xəstəliklərə şəfali olmasından, ziyarətçilərdən kişilərin və ya qadınların olmasından, rayonda məçidlərin sayından, bağlanan məçidlərin hansı məqsədlərlə istifadə olunmasından, şüra dövründə yeni tikilmiş məçidlər haqda olmasından ibarət olaraq cavabların müfəssəl şəkildə “Allahsız” jurnalına və ya “Mərkəzi Allahsızlar” Şurasına göndərilməsi təklif olunmuşdur.⁴¹

Bölgələrdə və mərkəzdə dinə qarşı təbliğat-təşviqat işlərinin yekunlarına aid jurnalda yazılan məlumatlarda isə vəziyyət əldə olunmuş “nailiyyətlər” baxımından müsbət sayılmırdı. Məsələn; Lənkaran, Astara, Masallı, Gəncə, Quba, Göyçay, Səlyan Naxçıvan, Ordubad, Sabirabad Zaqatalada kimi bölgələrdən gələn məlumatlar “Rayon xəbərləri” başlığı altında nəşr olunurdu. Bu yazılarda bölgələrdə “Allahsızlar İttifaqı”nın yalnız adının olduğu, bu təşkilatın mətbu orqanı olan “Allahsız” jurnalının kifayət qədər muxbirlərin hazırlanmamasını və din əleyhinə mübarizə işlərinə lazimi fikir verilmədiyini yalnız bayram vaxtlarında təbliğat aparıldığı qeyd olunmuşdur.⁴²

Azərbaycanda din əleyhinə aparılan işlərdə hazırlıqlı ateist kadrların zəif olduğunu nəzərə alaraq, rəhbərlik MAİ-in Mərkəzi Şurası 1931-1932 ci ildə radio “Allahsızlar darülfün”unu təşkil etməyi qərara almışdır. Darülfünunda 900 nəfəri türk olmaqla 1200 nəfərin təhsil alacağı nəzərdə tutulurdu. MAİ-nin Mərkəzi şurasının darülfünuna yazılmaq üçün dairələrdən aldığı anketlərin sayında Azərbaycanda buna lazımınca fikir verilmədiyi görünürdü.⁴³

Bolşeviklər “Molla Nəsrəddin” jurnalının əvəzinə, MAİ-in mətbuat orqanı olan “Allahsız” jurnalını nəşr etməklə, məişətdən dinin tamamilə yox edilməsinə nail olacaqlarını düşündülər. Cəmiyyət baxımında jurnalın əməkdaşlarının sayının artmasına baxmayaraq, kefiyyətə jurnal geniş xalq arasında özünü tanıtdıra bilmirdi. Bunun isbatı olaraq, 1932-ci ilin avqust ayında “Allahsız” jurnalının 8-ci sayında dərc olunmuş “Yeni qalibiyyət uğrunda” məqaləsi hələ bu vaxta qədər bir dəfə də olsun oxucular konfransının çağırılmadığını, kənd təsərrüfatı, əsasən də pambıq rayonları ilə lazımı qədər sıx, və canlı əlaqələrin bağlamadığını qeyd etmişdir.⁴⁴

Bütün cəhdlər boşa çıxdığından 1935-ci ildə özünə rəğbət qazanmayan “Allahsız” jurnalı ləğv edilərək eyni adda qəzet kimi 5000 tirajla çıxmağa başlasada böyük narazılıq nəticəsində çapı dayandırıldı.⁴⁵

Nəticə etibarilə bolşeviklərin bu cəmiyyəti yaradaraq onun fəaliyyətinə böyük ümidlər bəsləyərək tam tərsi ilə qarşılaşdığını qeyd etmək olar. Belə ki, yuxarda qeyd eytdiyimiz məlumatlarda da özlərinin etiraf etdikləri kimi, bu tədbirlər təsadüfə xarakter daşıyaraq öz nəticəsini vermirdi. Bu baxımdan “Allahsız”lar cəmiyyəti din əleyhinə mübarizə işlərində özünü doğrultmamış, özü- özünü ləğv etmişdir. Eyni zamanda bu cəmiyyətin fəaliyyəti ikinci dünya müharibəsi zamanı bolşeviklərin xeyrinə ola bilməzdi. Müharibə illərində dinə olan təzyiq bir az zəifləsə də, sonrakı illər üçün bunu söyləmək çətindir. Belə ki, ilkin dövrlər bolşeviklər hakimiyyəti sağlamlaşdırandan sonra dinə qarşı inzibati zorakı təzyiq tətbiq etsələr də, müharibədən sonrakı illərdə də “kommunizmə doğru sıçrayış” etməyə hazırlaşan partiya və hökumət başçılarının səyi nəticəsində dinə qarşı inzibati-zorakı təzyiq yenidən canlanmışdır.⁴⁶

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Vəkilov Mehdixan. Azərbaycanla mədəni inqilab 1920-1940. Bakı. 2005. s.87.
2. Nuruzadə Şəhla. XX əsrin 20-30 cu illərində Azərbaycanda etnokonfessional şərait və onun xüsusiyyətləri. Dissertasiya. Bakı. 2007. s.29
3. M.Səttarov. Sosializim quruculuğu dövründə Azərbaycan xalqında ateizm dünyagörüşünün formalaşması. Bakı. 1964. s.162.
4. “Mübariz Allahsızlar İttifaqı”nın rayon və şəhər sovetləri haqqında əsasnaməsi.1938. Bakı. Azərnəşr. s.1-13.
5. Джейхун Хаджибейли. Антиисламистская пропаганда и ее методы в Азербайджане. Мюнхен.1959 s.54.
6. Azərbaycan tarixi.3-cü hissə, Bakı,1973.s.454.
7. İşçi Allahsızlar dərniyi üçün dərs kitabı.(1-hissə). Bakı. Azərnəşr. 1929. s.4
8. Ceyhun Hacıbəyli.eyni əsər.s.55.
9. Bennigson-Quelquejay.Stepde Ezan sesləri. İstanbul 1981 .Çev. Nezih.Uzel.s.180-181.
10. Göyüşov Altay. Azərbaycan Dövlət siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxivi. ARDSPİHA.f.1.siy.77.iş.36.v.32.
11. Mustafa Quliyev. Mədəni inqilab və islam.Bakı.Azərnəşr.1928.s.47-50.
12. Bəxtiyar Nəcəfov. Deportasiya.3-cü cild.Bakı 2006.Çaşoğlu.s.293.
13. Dubinski İ.Şura Azərbaycanında 10 ildə dinlə mübarizə. //İnqilab və Mədəniyyət.1930 №4.s.48-50.
14. “Allahsız” jurnalı 1932-ci il №4 s.1-2.
15. Ceyhun Hacıbəyli. Eyni əsər.58.
16. Bəxtiyar Nəcəfov.Azərbaycan Dövlət siyasi partiyalar və ictimai hərəkətlər arxivi. ARDSPİHA.f.1.siy.74.iş.817.
17. M.Səttarov.eyni əsər.s.164.
18. Göyüşov Altay. ARDSPİHA.f.1.siy.74.iş.368.v.292
ARDSPİHA. .f.1. siy.77 iş,1049,v.69
19. Bəxtiyar Nəcəfov.eyni əsər.s.294.
- Göyüşov Altay. ARDSPİHA.f.1.siy.235.iş.1120.v.5

20. Azərbaycan tarixi.3-cü hissə s.455.
21. Ceyhun Hacıbəyli. Eyni əsər.s.53.
22. Din və Proletariyat.Bakı.Azərbayc.1928.s.3-5.
23. İşçi Allahsızlar dərnəyi üçün dərs kitabı. (1-hissə). Bakı. Azərbaycan. 1929. s.4-6
24. Mustafa Quliyev.“Mədəni inqilab və islam”.Bakı.Azərbayc.1928, Vəli.Xulufli. “Panislamizm ,imperializim və ruhaniyyət”, Bakı. Azərbaycan. 1929
- T.Hüseynov. “Orucluğu əmələ gəlməsi”, Bakı.Azərbayc.1930.
- M.S.Ordubadı.“Qurban kəsmək haqqında”, Bakı.Azərbayc.1930.
- Vəli Xulufli“Məhərrəmlik münasibətilə” Bakı.Azərbayc 1932.
- Vəli Xulufli “Din və Qadın”Bakı Azərbaycan.1930.
25. Dubinski İ.Şura Azərbaycanında 10 ildə dinlə mübarizə.// İnqilab və Mədəniyyət.1930 №4.s.50.
26. Ceyhun Hacıbəyli. Eyni əsər.s.61.
27. M.Səttarov.eyni əsər.s.151-152.
28. Molla Nəsrəddin Bakı . Elm, 1988, c.1, s.3-15.
29. Molla Nəsrəddin jurnalı. 1906,28 aprel №4, s.2-3
30. Vəkilov Mehdiqan.eyni əsər.s.88
31. Molla Nəsrəddin Bakı. “Çinar-çap”nəşriyyatı. 2005 c.3, s.6.
32. Çadranın götürülməsi, Din əleyhinə mübarizə və başqa işlər sahəsində A.K.(b) P-nın yaxın vəzifələri. Bakı. 1929. s. 11-13.
33. Dubinski İ. Din ilə mübarizə cəbhəsində. İnqilab və mədəniyyət jurnalı, 1930 №1 s.31-32.
34. “Allahsız”jurnalı.1932 yanvar №1
35. Molla Nəsrəddin jurnalı.1931 avqust №1 s.3-10.
36. Molla Nəsrəddin jurnalı. 1931 avqust №1 s.5, 9,16,
- “Allahsız” jurnalı.1932 yanvar.№1,s. №2.s.15 №6-7, s.8. №9-13.s.6
37. “Allahsız” (Molla Nəsrəddin) jurnalı.1931 Noyabr- Dekabr.№4-5.s.11,20,
- “Allahsız” jurnalı.1932 yanvar.№1 s.5.N2 s.14.N5,s.6
38. “Allahsız” jurnalı 1932 №1-6.s.4 №6-7.s.2
39. “Allahsız” jurnalı 1932№1-6 s.5,№4,s4,5,
40. “Allahsız” jurnalı 1932 №1-6 S.12
41. “Allahsız” (Molla Nəsrəddin) jurnalı.№4-5s.7.

“Allahsız” jurnalı 1932 №6-7s.1

42. “Allahsız” jurnalı 1932№2-7 S.18.№3-8,S.26.

43. “Allahsız” jurnalı 1932№2-7.S.15.

44. “Allahsız” jurnalı 1932№8-12.s.1

45. Göyüşov Altay. ARDSPİHA.f.1.siy74.iş430 .v25.

46. Abdulla Əhədov.Azərbaycanda din və dini təsisatlar.Bakı.1991.s.6.

РЕЗЮМЕ

Гаджиев Т.Е.

В данной статье автор описывает периоды борьбы большевиков в составе «Объединения безбожников» в Азербайджане. Образование этого общества в Азербайджане сыграло немалую роль против религии и традиции народа. Несмотря на большие усилия, это общество не смогло с корней очистить религиозные убеждения и традиции в Азербайджане.

RESUME

Hajiyev T.E.

In the given article the author describes the periods of the Bolsheviks' struggle in the part of "The Society of Atheists" in Azerbaijan. The formation of this society in Azerbaijan played some role against the religion and the traditions of the nation.

In spite of great attempts this society couldn't basically clean the religions in Azerbaijan.

MODERNLEŞME SÜRECİNDE MASLAHAT TARTIŞMALARI BAKIMINDAN MAKASID KONUSU

Dr. Samirə HƏSƏNOVA

1. Giriş

Sözlükte “bir şeyi hedeflemek, ona yönelmek” anlamındaki kasd kökünden türeyen ve “niyet, amaç, hedef, gerekçe” gibi manalarda kullanılan maksid kelimesinin çoğulu olan makâsîd İslami literatürde şariat kelimesiyle birlikte kullanılarak “dinin gayeleri” veya “Şari’nin hükümleri koyarken hedeflediği gayeler” anlamına gelmektedir.

İslam hukukçuları müstakil olarak ele almadan önce kullara yönelik emirlerin gâî ciheti bazı kelimelerle problemleriyle karma biçimde ele alındığından ibâdetler ve hukuk alanındaki dini bildirimlerin amaçları konusunda farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Allah’ın kulları için iyi olanı yapmak ve faydalı olanı emretmek zorunluluğunun bulunup bulunmadığı ve dini sorumluluk bağlamında insan fiillerinin iyilik ve kötülüğünün akılla bilinip bilinmeyeceği meselesinde ortaya çıkan eğilimler makâsîd düşüncesinin temelinde yer alan talil konusuyla ilgili görüşler için de yönlendirici bir etkiye sahip olmuştur. Mutezileyle Maturîdî ve Eş’âriyye’ye mensup İslam alimleri arasında görüş farklılıkları ve tartışmaların temelde hükümlerin amaçlarını ortaya çıkarmaya yarayan talil işleminin başka bir ifadeyle, fıkıh usulünde ahkâmın talil edileceği ilkesi İslam hukukçularınca kabul görmüş ve talil yöntemi ortaya çıkan yeni fikhî meselelerin çözümünde uygulanagelmıştır.¹

İslam hukukçuları tarafından vurgulanmaya başlanan bu tabir, hem naslarda açıkça belirtilmiş hem de ictihad yoluyla ulaşılmış dini-hukuki düzenlemelerde dikkate alınan bir unsur ifade etmeye başlamıştır. Fıkıh usulü eserlerinde makâsîdu’ş-şâri, makâsîdu’ş-şerîa, makâsîdu’ş-şer’iyye, makâsîdu’t-teşri gibi çeşitli şekillerde ifade edilen bu terimin esasını kulların

¹ Boynukalın, “Makâsîdu’ş-Şerîa”, *DİA*, XXVII/423

faydası, onlardan meşakkati gidermek oluşturmaktadır. Böylece maslahat düşüncesinin de çerçevesi belirlenmiş olmaktadır. Başka bir anlatımla, bugün ictihad tartışmalarının esasını teşkil eden maslahat düşüncesinin Şari'nin veya Şeriatın maksatları çerçevesinde değerlendirilmesi öngörülmüştür. Bu açıdan makâsıd ile mesalih arasından doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Hatta makâsıd mesalihi kuşattığı için her iki kavram birbirinin yerine kullanılmıştır. İslam alimlerinde zikredilen diğer genel hukukî gayeler ise maslahat kavramı kapsamında sayılmakta ve onun gerçekleşmesine vasıta olarak görülmektedir.²

1.1. İslam hukuk literatüründe makâsıd

Makâsıd konusunu ilk dile getiren İmamü'l-Harameyn olarak bilinen Cüveyni (ö. 478/1085)'dir. Makâsıdın terimleşme sürecini başlatan Cüveyni, konunun önemini vurgulayarak hükümlerin belirli amaçlar için konulmuş olduğunu anlayamayanları basiretsiz olmakla suçlamıştır.³ Cüveyni nas veya icma bulunmayan bir olayın dini hükmünün tespitinde mensup olduğu mezhebin temel görüşünü verdikten sonra nassı kıyas yoluyla yeni hükümlere uygulamak isteyen müctehidin önce o nassın hükmüne münasip bir vasfı (illeti) araştırması gerektiğini ileri sürmekte ve illeti maksada yönelik olarak işlemektedir. Cüveyni'ye göre maslahat incelemeye tabi tutulmadan esas olarak kabul edilemez. İmam Malik dahil, hiçbir İslam aliminin bunun aksi şekilde bir görüşü yoktur.⁴ Dolayısıyla, Cüveyni, maslahatın her zaman şeriatın maksatları bağlamında ele alınarak incelenmesi ve gayelerle ilişkisi olduğu takdirde asıl olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Bu konuyu Cüveyni'den sonra daha düzenli bir şekilde ele alan öğrencisi Gazzâlî, maslahatı insanların dünya ve âhîret için menfaatlerine olacak şeyleri temin etmek ve zararlarına olacakları önlemek şeklinde tanımlamakta ve şöyle açıklamaktadır: Yararı sağlama ve zararı giderme insanların amaçlarıdır. İnsanların yararı ise, amaçlarının gerçekleştirilmesidir.

² Boynukalın, "Makâsıdü'ş-Şerîa", DİA, XXVII/424

³ Cüveyni, *el-Burhan*, II/961

⁴ Cüveyni, *el-Burhan*, II/1204

Maslahattan kastımız, Şeriatın amacının korunmasıdır⁵ Gazzâlî, Cüveyni'nin beşli maslahat taksimini zarûriyât, hâciyât ve tahsiniyât şeklinde üç kısımda toplamıştır:

a. *Zarûriyyât*: Şeriatın insanlara ilişkin amacı din, can, akıl, nesil ve malın korunması bu kısımda yer alır. Bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahat; bu beş temeli ortadan kaldıran her şey mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi maslahattır.⁶ Şeriatın, faaliyetleri halkın dinini ortadan kaldırılmaya sebebiyet verenlerin cezalandırılmasına hükmetmesi böyledir. Kisasın vacip kılınması, canı koruma amacına; şarap içme cezası teklifin medarı olan aklın korunmasına; zina haddinin vacip kılınması neslin korunmasına; gasbedicilerin ve hırsızların cezalandırılması insanların yaşam dayanağı olan mallarının korunmasına matuftur.⁷

b. *Hâciyyât*: Bu kısımdaki maslahatlara küçük kız ve erkek çocuklarının evlendirme yetkisinin velfiye bırakılması böyledir. Bunda her hangi bir zaruret yoktur, fakat maslahatların sağlanmasına ihtiyaç var. Yine maslahatın kaçırılması endişesiyle ve gelecekte olması beklenen uygun geçimin sağlanabilmesi düşüncesiyle evlilikte denklik şartının koşulması da böyledir.⁸ Şâtîbî, bu tür yararların sağlanmasına rahatlık ve güçlüğü kaldırılması açısından ihtiyaç duyulduğunu ve dikkate alınmadığı zaman insanların güçlük ve meşakkate düşeceklerini ifade etmektedir.⁹ Kısacası, hâciyyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir.¹⁰ Şâtîbî, ibâdetler için ruhsatları örnek verirken, muamelatta mudârebe, müsâkat ve selem gibi akitler örnek göstermektedir.¹¹

c. *Tahsiniyyât*: Zarûriyyât ve hâciyyât düzeyine çıkmamış düzenlemeleri ve yararları ifade eder. Gazzali, tahsiniyyâtı ibadetlerin ve muamelelerin güzelleştirilmesi, süslenmesi ve kolaylaştırılması; âdetlerde ve

⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/286

⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/286-287

⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/287-288

⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/289

⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/10; İbn Âşûr, *Makâsîd*, s. 82

¹⁰ Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXIX/82

¹¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/11

muamelelerde en güzel yöntemlere riayet edilmesini içerdiği şeklinde ifade etmektedir.¹² İbadetlerde temizlik hükümleri, israftan kaçınma gereği, yeme içme adâbıyla ilgili hükümler, henüz sonuçlanmamış akid görüşmesine katılmanın tasvip edilmemesi, savaşta kadın, çocuk ve din adamlarının öldürülmesinin yasaklanması tahsîniyyâtın örneklerindendir.¹³

Hocası Cüveyni'nin beşli taksimini üçe indirmesi ve korunması gereken beş maslahatı ortaya koyarak, şeriatin maksatlarının bu beş zaruri esası korumak olduğunu açıklaması günümüze kadar yapılan tüm makâsıdu'ş-şeria çalışmalarının temelini teşkil etmiştir.¹⁴ Karâfî, isimlerini zikretmemekle birlikte, bazı İslam hukukçularının bu esaslara ırzın korunmasını da eklediğini ve kendisinin onlara katıldığını söylemektedir.¹⁵

Daha sonra maslahatın nassa tercih edilmesi konusundaki iddiasıyla maslahat tartışmalarının başını çeken Tûfî'ye göre, nas, icma ve maslahat müstakil birer delildirler ve maslahat içlerinde en kuvvetli olanıdır. Dolayısıyla, maslahatla nas ve icma çatıştığı takdirde, “zarar vermek ve zararlar mukabele etmek yoktur” hadisine binaen maslahata riayet tercih edilir.¹⁶ Böylece, Tûfî'nin, gündelik hayata ilişkin davranışlarda ve muamelatta maslahatın nass ve icmayla çatıştığı takdirde bile ona riayet etme gereğinden söz etmesi, modernleşme sürecinin talep ettiği değişim sürecinde maslahatın İslam hukukçularınca bağımsız olarak başvurulabilecek bir kaynak olarak düşünülmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

Fakat belirtmek gerekir ki, Tûfî, makâsıd-maslahat konusundaki radikal görüşünün yanı sıra, usulcülerin bu üçlü taksimine katılmakta, tahsînî ve hacî seviyesindeki maslahatlara mantıki açıklık getirmekte, hacî ve tahsînî kısımdaki maslahatlarla amel edilebilmesi için şer'i bir dayanakla desteklenmesi gerektiğini söylemekte ve dayanaktan yoksun maslahatlarla hüküm verildiği takdirde sakıncalı durumların ortaya çıkabileceğini

¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/290

¹³ Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXIX/882

¹⁴ Râzî, *el-Mahsul*, II/219; Amidi, *el-İhkam*, II/240; Karâfî, *Tenkih*, s. 391; İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 78-79; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/8-12; Şelebi, *Usul*, s. 286-287; Hassan, *Nazariyyetu'l-Maslaha*, s. 24, Zeydan, *el-Veciz*, s. 236; Buti, *Davabit*, s. 110

¹⁵ Karâfî, *Tenkih*, s. 391

¹⁶ Tûfî, *Risale*, s. 23-24

belirtmektedir. Ona göre, nas, icma ve ma'kulu'n-nas'tan yoksun bir maslahat mücerred re'yle hüküm koymaktır ki bu caiz değildir. Çünkü caiz olursa, her bir ferd kendisi için ortaya çıkan maslahatı haci ve tahsînî maslahat yerine koymaya kalkışır ve Peygamber göndermenin anlamı kalmaz.¹⁷

İslam hukuk literatüründe makâsîd teorisini sistemli ve geniş bir üslupla ele alan İslam hukukçusu Şâtîbî diğer usulcülerden farklı olarak bu teoriye ayrıca bir bölüm ayırmış ve müstakil olarak incelemiştir. Cüveyni'den itibaren İslam hukukçuları tarafından ele alınan ve ortaya çıkan fıkhi meselelerinin çözümünde kullanılan talil yönteminden dolayı zikredilegelen makâsîd konusu Şâtîbî'ye kadar fıkıh usulü içinde ayrıca bir bölüm olarak işlenmemiştir. Nitekim, Şâtîbî de fıkıh usulüne getirdiği bu yeniliğin bid'at olarak görülmesinden endişe duyarak, izlemiş olduğu yöntemin Kur'an ve Sünnete, selefe ve daha sonraki alimlerin görüşlerine uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ *el-Muvâfakât* isimli kitabının ikinci cildini makâsîd konusuna ayırmış olan Şâtîbî, Şeriatın kulların maslahatı için konulmuş olduğu sonucuna tümevarım (istikra) metoduyla varmış olduğunu belirtmektedir. Ona göre, istikra delili ile varmış olduğu bu sonuç kesin delildir. Dolayısıyla, hükümlerin talili şeriatın bütün tafsîlî hükümleri için de geçerlidir. Kıyas ve ictihadın şer'i bir delil olarak sübut ve kabulü işte bu noktadan hareketle olmaktadır.¹⁹

Şâtîbî de, Gazzâlî'nin zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat taksimini kendinden önceki İslam hukukçuları gibi kabul etmiş ve zaruriyat'ın tamamının beş temel üzerine kurulduğunu belirtmiştir. Fakat Şâtîbî, hâcî ve tahsînî maslahatları da zarûriyyata bağlı olarak değerlendirmektedir. Ona göre, haciiyyat, makâsîdın sınırlarını genişletmek, zaruri maslahatın gerçekleşmesini kolaylaştırmak üzere teşri kılınmıştır.²⁰ Tahsiniyatı ise, üstün ahlak anlayışına uygun olarak davranış göstermeyi, sağduyu sahiplerinin hoş karşılamadığı olumsuz hallerden uzaklaşmayı temine yönelik şeylerden olarak niteleyen²¹ Şâtîbî'ye göre, haci veya tahsînî

¹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, III/206

¹⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I/22-26, 59

¹⁹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/7

²⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/9,23

²¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/11

unsurlar ihlal edildiği takdirde, zaruriyyat sıkıntı ve meşakkat içerecek ve sağduyu sahiplerinin güzel ve iyi buldukları vasıflardan uzak kalmış olacaktır. Bu durumda zaruri olan vacibin işlenmesi bir tekellüf arzedecek ve şeriatin konulduğu sırada gözetilen maksatlara ters düşmüş olacaktır.²² Dolayısıyla, Şâtıbî, onların ihlal edilmemesi ve korunması gerektiğini ileri sürmektedir.

Gördüğümüz gibi, şeriatin maksatları konusu, İslam hukuk literatürüne Cüveyni'den itibaren girmiş ve şeriatin temel maksatları belirlenerek talil işlemi onun üzerine bina edilmiştir. Öğrencisi Gazzâlî ise onun bu çalışmasını geliştirerek daha geniş biçimde ele almıştır. Böylece maslahat veya hikmetle talil işleminin sübjektiflik içerebileceği tartışmalarına bir bakıma çözüm getirilmiş ve çerçeve çizilerek beş zaruri temele dayandığı sürece yapılabileceği savunulmuştur.²³

İslam hukukçuları tarafından İnsanlığın iyilik ve refahının korunması olarak açıklanan makâsıd konusu maslahat tartışmalarında gündeme getirilerek söz konusu tartışmalarda önemli yer tutmaktadır. Bu konu Şâtıbî'den sonra Tahir b. Âşûr'a kadar müstakil olarak çalışılmamıştır. Fakat Abduh ve Reşit Rıza gibi ictihad ve yenilik yanlısı alimlerin konuya dikkat çekmesiyle ictihad fikrinin canlanmasıyla birlikte yeniden gündeme gelmiş ve İslam aydınlarının yenilik tartışmalarının eksenini oluşturmuştur.

1.2. İslam teşrîinde makâsıd

Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetinde insanın boş yere değil, bir gaye için yaratılmış olduğu belirtilmiş ve pek çok hadiste de bunu destekleyen ifadeler yer almıştır. Nitekim, Şâri, bir çok ayette hükmün gayesini açıklamış ve dikkat çekmiştir. Örneğin, "O dönüp gitti mi insanlar arasında bozgunculuk etmek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için yeryüzünde koşar. Allah bozgunculuğu sevmez."²⁴ "Şeytan içkide ve kumarda, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?"²⁵ "...Kim o anda hasta veya yolcu olursa

²² Şâtıbî, *el- Muvafakat*, II/23-25

²³ Gazzâlî, *Şifâu 'l-Galîl*, s. 615; Amidi, *el-İhkâm*, III/186

²⁴ el-Bakara, 2/205

²⁵ el-Maide, 5/91

tutamadığı günler sayısında başka günlerde tutsun. Allah size kolaylık ister, zorluk istemez. O sayıyı tamamlamanızı ve size doğru yolu gösterdiği için Allah'ı ta'zim etmenizi ister. Umulur ki, şükredersiniz”,²⁶ “...Din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi...”²⁷ ve bunlar gibi bir çok ayette hükmün gayesini açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu nedenle İslam alimleri ilahi hükümlerin amaçları üzerinde düşünmüş, fiillerin iyiliği veya kötülüğü ve Allah'ın fiillerinin muallal olup olmadığı gibi konularda tartışmalar yapmışlardır.

Bu tür ayetlerden yola çıkarak Teşriin temel gayesinin, başka bir ifadeyle, hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve âhiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa erdirmek olduđu hususunda İslam alimleri fikir birliğı etmişlerdir.²⁸ Hz. Peygamber'in “Din kolaylıktır”,²⁹ “Zarar vermek ve zararla karşılık vermek yoktur”,³⁰ gibi hadislerde de hükümlerin ana gayesinin insanların faydasını gözetmek ve onlardan zararı gidermek olduđu belirtilmektedir.

Klasik İslam hukukçularının şeriatın maksadına yönelik, başka bir ifadeyle, kulların maslahatını temin etmek, onlardan zararı gidermek düşüncesiyle yapılan ictehadlar genellikle kıyas yöntemine dayanmaktadır. Kıyasın işlemediğı alanlarda ise, temelinde “İslam hukukunun korunmasını ve gerçekleşmesini istediğı genel-özel bir takım maslahat ve yararları sağlama” düşüncesi yatan -sahabe döneminden itibaren uygulanmasına rağmen isim ve kavram olarak IV. asırdan sonra ortaya çıkmış- istisnas, istislah gibi talil metotlarına dayanmıştır.

İbn Kayyim, nasların talil edilemeyeceğini söyleyenleri aşırılıkla itham ederek dinde akla aykırı hiçbir unsurun bulunmadığına dikkat çekmektedir.³¹ O, Şari'nin fiilleri yersiz olmaktan münezze olduđu için mutlaka kullara yönelik maslahat ve hikmet içermekte olduğunu belirterek İslam hukukunun temel gayesinin insanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarını temin etmek

²⁶ el-Bakara, 2/185

²⁷ el-Hacc, 22/78

²⁸ Abdisselam, *Muhtasaru'l-Fevâid*, s.108; Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXIX/79; Zeydan, *Fıkıh Usulü*, s. 227

²⁹ Buhari, “İman”, 29

³⁰ İbn Mace, “Ahkam”, II/257-258; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, V/327

³¹ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakkiin*, I/41, 54

olduğunun ve adalet, merhamet, maslahat ve hikmete ters düşen hiçbir şeyin İslam'dan sayılmayacağını altını ısrarla çizmekte³² ve Hz. Ömer'in uygulamalarına sık sık dikkat çekerek ihtiyaç duyulduğu zaman şeriataın maksatları dikkate alınarak talil işleminin yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.³³ Örneğin, İbn Kayyim, Hz. Peygamber'in hurmadan, arpa, buğday ve süzme peynirden birer sa' (2.172 kg) olarak vacip kıldığı fitir sadakası hakkında şunları söyler: "Bunlar, Medine'de en çok tüketilen gıda maddeleriydi. Temel besinleri bunlardan farklı olan bölgeler ise kendi besinlerinden bir sa' vereceklerdir. Çünkü amaç fakirlerin bayram günündeki ihtiyaçlarını gidermektir."³⁴

İbn Kayyim'in benzer bir yorumuna Hz. Peygamber'in sağılan sütün karşılığında bir sa' hurma verilmesini emrettiği *tasriye*³⁵ meselesinde rastlamaktayız. İbn Kayyim, Şafiilerin çoğunluğu ve Hanbelilerin, hadisin lafzına bakarak sadece hurma verilebileceğini, başka bir şeyin bunun yerine geçmeyeceğini söylediklerini ve bu durumda meseleyi taabbudî sayarak nassın lafzına uyup hurmayı belirlemiş olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, diğer mezhepler hangi bölgede bulunuluyorsa oranın temel gıda maddelerinden bir sa' verileceğini söyleyerek onlara muhalefet etmekle doğru bir yaklaşım içindedirler. İbn Kayyim, bu görüşün hem Şari'in maksadına, hem de sözleşme yapan tarafların maslahatına en uygun görüş olduğunu belirtmektedir.³⁶

İmam Malik'in zekat/sadaka konusunda makâsıdı dikkate aldığını gösteren bir ichtihadına göre, hurmaları, üzümleri, ekinleri ve hayvanlardan dolayı zimmîler ile mecûsîlerin zekat/sadaka sorumluluğu yoktur. Çünkü sadaka, kendilerini temizlemek ve fakirlerine verilmek üzere müslümanların mükellef olduğu bir şeydir.³⁷ Dolayısıyla Malik, zekat/sadakanın maksadını iki noktada toplamaktadır: 1. Zekatı veren müslümanın günahlardan temizlenmesi; 2. Muhtaç durumdaki müslümana yardım edilmesi. Buradan yola çıkarak gayr-i müslimlerin her iki maksatla bir ilişkileri bulunmadığı

³² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, I/41

³³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, III/34-36

³⁴ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, III/16

³⁵ Buhari, "Buyu", 65; Ebu Davud, "el-İcara", 46-48; Müslim, "Buyu", 7

³⁶ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn*, III/13

³⁷ Malik, *Muvatta*, s. 265; Reysûni, "Makâsıd ve İctihad", s. 141

tespitini yaparak zekat/sadaka mükellefi sayılmayacakları sonucuna varmaktadır. Gayr-i müslimlerin sorumlu oldukları cizye vergisi ise devlete karşı yerine getirdikleri bir görevdir.³⁸

Fakat zekat ve hedefleri konusunda İslam alimleri arasındaki fikir ayrılıkları dikkat çekicidir. Şöyle ki, zekat verilecek sınıflardan birisi olan müellefe-i kulûbun hissesinin düşmüş olup olmadığı tartışılmıştır. İmam Malik, bu hissenin ödenmesinin artık sona erdiği konusundaki ictihadında Hz. Ömer'in ictihadını takip etmektedir, başka bir ifadeyle, Hz. Ömer'in ileri sürdüğü gibi müslümanların güçlenmesine katkıda bulunmanın gereği kalmadığı gerekçesiyle müellefe-i kulûba zekat ödenmesinin yasaklanması yönünde hüküm vermiştir.³⁹

Bazı hukukçular ise, -bu konunun zekatı ilgilendirdiğini düşünerekten- söz konusu hissenin düşmediğini; Hz. Ömer ve sahabileri tarafından durdurulmuş olmasının dönemsel bir ictihad olduğunu ve gerektiğinde söz konusu hissenin yeniden işlerlik kazanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, İbn Ebi'l-İzz (ö.792/1389), Zuhri'den (ö.124/741) naklettiği "Müellefe-i kulûb'un hissesi bakîdir, düşmemiştir. Bu gruba zekattan pay verilmesi hükmünün neshedildiğine dair bir şey de bilmiyorum. Onlardan kurtulmuş olmak/kendilerine ihtiyaç kalmaması onlara ait bir hükmün kalkmasını gerektirmez. Onlardan yakanın kurtarılması halinde kendilerine zekatın verilmesine engel olunur. Ne zaman böyle bir ihtiyaç ortaya çıkarsa o zaman tekrar verilir. Zekatta payı bulunan bütün sınıflar böyledir. Herhangi bir dönemde bu gruplardan birisi ortadan kalkarsa o zamana mahsus olmak üzere zekat verme hükmü de kalkar. Daha sonra böyle bir

³⁸ Reysûni, "Makâsid ve İctihad", s. 141

³⁹ Saffet Köse, bu konuyu tüm iddialarla birlikte inceleyerek hadisenin yanlış anlaşıldığını, aslında Temim ve Fezare kabilelerinin reislerinin Hz.Ebu Bekr'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemeleri üzerine, Hz Ömer'in "Hz. Peygamber'in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bu gün ise, Allah İslam'ı aziz kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı. İslam'da sebat ederseniz ne alâ; aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslam için kimseye bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin." demiş olduğunu, dolayısıyla istenen şeyin zekat olmadığına dikkatleri çekmektedir (daha geniş bilgi için bkz: "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", s. 18vd).

sınıf tekrar doğarsa, zekat verme hükmü de tekrar yürürlüğe girer”⁴⁰ gibi bu uygulamanın illete bağlı olduğunu düşünmektedir.

Taberi ise, zekatın iki genel maksadından 1. Müslümanların ihtiyacını gidermek; 2. İslam’ın güçlenmesine katkıda bulunmak olduğundan hareketle İslam’ın güçlenmesine katkıda bulunmak üzere ödenenin din için olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu nedenle zengin olsun fakir olsun savaş harcamaları için zekattan pay nasıl verilmişse, Müellefe-i kulûba da zengin olsalar bile İslam’a ısınmaları ve dinin desteklenmesini temin için onlara da zekat verilir. Nitekim, Hz. Peygamber, Allah’ın kendisine müyesser kıldığı fetihlerden ve İslam’ın etrafta yayılıp müslümanların kuvvet bulmasından sonra müellefe-i kulûbdan kimselere ihsanda bulunmuştur. Netice itibarıyla, Taberi, Müslümanlar güçlendi diye İslam’a kalpleri ısındırılacak kimse yoktur ve o zaman sayıca azdık gibi gerekçeler getirilemeyeceğini açıklamaktadır.⁴¹

Bu konuda zikredilebilecek başka bir örnekse, Hz. Ömer’den önce fethedilen arazilerdeki uygulama, Enfâl suresi 41. ayetine uygun olarak 1/5’nin ayrılmasından sonra, ganimetlerin olduğu gibi savaşçılar arasında paylaştırılması şeklinde idi. Bu hüküm Peygamber’in Hayber fethinden sonraki uygulamasına ve ondan sonra da Ebu Bekr’in uygulamasına dayanıyordu. Ancak Ömer, Şam, Irak ve diğer ülkelerin fethinden sonra bu hükmü uygulamayı kaldırdı. Arazi için haraç vergisi, sahipleri için cizye vergisi belirleyerek, araziye eski sahiplerinin eline bıraktı. Ömer’in bu konuda farklı hükmü vermesinin nedeni, eski sahiplerden alınacak cizye ve haracın devlete daimi gelir sağlaması ve bu sayede Müslümanların yararının temin edilmesi düşüncesidir.⁴² Fakat, Hz. Ömer’in maslahat gereği nassı değiştirdiği hakkındaki iddiaların⁴³ ganimet konusundaki ayetler⁴⁴ gözönünde tutulduğu zaman isabetli olmadığı söylenebilir. Nitekim, Enfâl suresinin ilk ayetinde de belirtilgi gibi, “ganimet Allah ve Resulüne aittir”.⁴⁵

⁴⁰ Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, s. 26-27

⁴¹ Taberi, *Câmiu’l-Beyan*, X/113, Reysûni, “Makâsıd ve İctihad”, s. 142-143

⁴² Ebu Yusuf, *Kitâbu’l-Harac*, s. 25-29

⁴³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, s. 181

⁴⁴ el-Enfâl, 8/1; el-Enfâl, 8/41; el-Haşr, 59/6-9

⁴⁵ El-Enfâl, 8/1

Dolayısıyla, taksim yetkisi, Hz. Peygamber'in tasarrufları bulunduğu konuma göre değerlendirildiğinde, devlet başkanına ait olduğu söylenebilir.⁴⁶ Nitekim, bölge valisi Ebu Ubeyde'nin topraklara ganimet hükümleri uygulanmasına ilk anda karşı çıkması, fethedilen topraklarda savaşçıların hakkının sabit olmadığını gösteren önemli bir delil olarak kabuledilebilir.⁴⁷ Ömer'in nassa aykırı bir hüküm vermediği konusundaki bu önemli husus bilinmekle birlikte, bizim açımızdan önemli olan hem Hz. Ömer'in kendisinin de açık bir şekilde ifade ettiği gibi, hem de Emval ve Harac kitaplarının ilgili bölümlerinde de anlatıldığı üzere bu topraklar savaşçılara dağıtılsaydı toprak ağaları ortaya çıkacak, ahalinin kölelik statüsü nesilden nesile devam edecek, daha sonra gelenlere bir şey kalmayacak, kısaca sosyal adalet, ekonomik dengeler ve ileriki yıllarda güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı meydana gelecekti.⁴⁸ Dolayısıyla, Hz. Ömer, nasları yorumlayarak var olan alternatifler arasından ortama ve zamana en uygun olanı seçmiş, yani toplumun maslahatını gözetip, onlardan meşakkati kaldırma düşüncesine dayalı hüküm vermiştir.

Kur'an ve Sünnet'in, sahabîlerin, daha sonra mezhep imamlarının ve mezheplerin önde gelen hukukçularının ictihadlarının maksad yönlü olduğunu, her bir fakihin mezhebine bağlı olmadan hükmün gayesini tespit ederek gayenin üzerine hüküm bina ettiğini; bu nedenle mezhepler arası değil, mezhep içindeki fakihler arasında da ihtilafların ve görüş ayrılıklarının olduğu söylenebilir.⁴⁹

⁴⁶ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 42; Aynı makalede Köse, Cessas'ın da bu konudaki görüşlerini naklederek şöyle demektedir: "Cessas da bu ayetlerin hem ganimet, hem de fe'y hükümlerini düzenleyen ayetlerle birlikte ele alınması gerektiğini belirttikten sonra isabetli bir yaklaşımla mallarda ganimet, arazilerde ise fe'y ahkâmı cari olup Devlet reisinin duruma göre dilerse ganimet hükümlerini uygular ve beşte birini ayırdıktan sonra savaşanlara dağıtır, dilerse de fe'y hükümlerini tatbik eder ve sahiplerine bırakarak haraca bağlar." (s. 42-43)

⁴⁷ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 42

⁴⁸ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, s. 25-29; Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", s. 42

⁴⁹ Reysûni, "Makâsîd ve İctihad", s.138

РЕЗЮМЕ

Эта работа стремится очерчивать аргументы Маслахат (Общественный интерес) в Исламском Законе в процессе модернизации. Обсуждения Маслахат (Общественный интерес) прибыли в поверхность в мусульманском обществе и рассматриваются как признак потребности поправок. Это нуждается к новым поправкам в юридической структуре, чтобы сохранить живучесть Исламского Закона для социальных событий и изменений. В этой статье, в свете классических исследований, понятие Маслахат обсуждено в соединении Целенаправленной Интерпретации (Макасид) Исламского Закона.

SUMMARY

This present study aims to delineate the Maslahat (Public interest) arguments in Islamic Law in the process of modernisation. It needs to new amendments in legal structure in order to preserve the vitality of Islamic Law for societal developments and changes. In this paper, in the lights of classical studies, the concept of Maslahat is discussed in conjunction with the institutionalisation of Teleological Interpretation of Islamic Law. So, the conception of Maslahat which is the base of the discussion was predicted to appraise on the frame of the purpose of Shariah. There is a direct connection between Makasid (Teleological Interpretation) and Maslahat (Public Interest). The two concepts were used for each other because makasid surrounded mesalih. Recently, these discussions came to surface in the Muslim Society are considered as indication of the necessity of amendments if through the concepts of Maslahat and Makasid. These attempts have been done to adopt the changes.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk: Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1991

Amidi, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1968

Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsidü’ş-Şerîa”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 423-427

Buti, Muhammed Said Ramazan, *Davâbitü'l-Maslaha fi 'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut-Lubnan 1422/2001

Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk: Acil Casım en-Neşemi, 1994

Cüveynî, Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, *Burhân fi Usûl-i Fıkh*, thk: Abdülazim Dib, Devha 1399

Dönmez, İbrahim Kafi, “Maslahat”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 79-94

Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, Kahire 1397

Felicitas, Meta Maria Opwis, *Maslaha: An Intellectual History of A Core Concept in Islamic Legal Theory*, Basılmamış Doktora Tezi, Tez danışmanı : Dimitri Gutas, Yale University 2001

Gazzâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1324

Hüseyin Hamid Hasan, *Nazariyetü'l-Maslaha fi Usûlu'l-Fıkh*, Kahire 1981

İbn Abdüsselam, Ebu Muhammed İzzuddin b. Abdilaziz, *Muhtasaru'l-Fevâid fi Ahkâmi'l-Makâsid (Kav'âidü's-Suğrâ* diye de bilinir), thk: Salih b. Abdilaziz b. İbrahim Âli Mensûr, Riyad, 1997/1417

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk: Muhammed Mutasımbillah el-Bağdadi, Beyrut 1418/1998

İbn Mâce, Hafız Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Gazvini, *Sahihu Süneni İbn Mâce*, haz: Muhammed, Nasîrudidin el-Elbânî, Riyad 1997

Karafi, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahî, *el-Furûk*, Kahire 1928/1347

e. mlf., *Tenkîhu'l-Fusûl*, thk. Taha Abdür-rauf Sa'd, El-Mektebetü'l-Ezheriyye 1993

Köse, Saffet, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâm’ın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7; Konya 2006, s. 13-50

a. mlf., “İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri”, *İslâmiyât*, Üç Aylık Araştırma Dergisi, c. 2, sayı: 1, Ocak-Mart 1999, s. 35-60

Malik İbn Enes, el-*Muvattâ*, Muhammediyye (Mağrib) 1992

Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsûl Fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Cabir Feyyaz Alvânî, Beyrut 1992/1412

Reysûnî, Ahmet, “Makâsıd ve İctihad: Şatıbi Merkezli Bir Bakış”, çev: Ahmet Yaman, *Makâsıd ve İctihad*, ed: Ahmet yaman, Konya 2002, s. 127-157

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şeria*, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975

Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1999/1420

e. mlf., *Fıkıh Usûlü*, çev: Ruhi Özcan, İstanbul 1993

ERKƏN İSLAM DÖVRÜNDƏ VƏHY-AĞIL MÜNASİBƏTLƏRİNƏ DAİR

*Məmmədov Elvüsal Nurullah oğlu
AMEA-nın Z. Bünyadov adına Şərqşünaslıq
institutunun Din və İctimai fikir şöbəsinin aspirantı*

İslam düşüncəsi tarixində vəhy qarşısında ağılın mövqeyi bu formasiyanın təşəkkül tapdığı dövrdən etibarən beyinləri düşündürən bir məsələ olmuşdur. Bu məsələ müasir dövrdə də istər müsəlman, istərsə də müsəlman olmayan alim və mütəfəkkirləri bu yöndə yeni-yeni araşdırmalara baş vurmağa vadar edir. Tarix boyu ağıl-vəhy, ağıl-iman, nəql^{*}-əql, xəbər^{**}-ağıl, hədis-rəy^{***}, nəss^{****}-qiyas^{*****} və bəyan^{*****}-bürhan^{*****} kimi müxtəlif adlandırılmaların şahidi olan din-ağıl münasibətləri barədə sələfiyyə, kəlam, sufilik və fəlsəfə kimi fərqli istiqamətlər yeknəsəq olmayan görüşlər irəli sürmüşdür. Peyğəmbərin vəfatı ilə İslamın hadisə və əşyalara münasibətində vəhy kimi əvəzsiz mənbə itirilmiş, onun hələ həyatda ikən münasibət bildirmədiyi məsələlərin izahında mütləq, həlledici, nəhai

* Nəql dini termin olub islam alimlərinin din elmləri adlandırdıqlarında biliyin əldə edilməsinin əsas metodu sayılır və “vəhydən gələn, ötürülən” mənasını verir.

** Xəbər “mərfu”, “məvquf” və “məqtu” hədis deyilən anlayışları özündə ehtiva edən geniş mənalı dini termindir. Belə ki mərfu hədislər Peyğəmbərin özünə, məvquf hədislər səhabələrə, məqtu hədislər isə tabiirlərə aid edilir.

*** Rəy İslamda əşya və hadisələrə ilk rəşadətə uyğun olaraq Peyğəmbərin və səhabələrin zamanında da özünü bu və ya digər şəkildə göstərirdi.

**** Nəss hər hansı bir məsələ haqqında Quranda və Sünnədə açıq şəkildə əksini tapmış məlumat, dini mətnlərin ümumi adı kimi başa düşülür.

***** Qiyas islam fəhriində termin olub Quran və Sünnədə barəsində münasibət bildirilməyən dini bir məsələ barəsində nəssdə izahını tapmış digər oxşar məsələ ilə analogiya əsasında hökm çıxartmaq deməkdir.

***** Bəyan Allahın bildirdiyi hökmləri insanların başa düşəcəyi bir dildə onlara çatdırma mənasına gələn fiqhi istilahl.

***** Bürhan şəriətlə əlaqəli hər hansı bir məsələdə rəşadətə uyğun olaraq gətirilən, heç bir şübhə doğurmayan dəlil, sübut .

xarakterə malik, irrasional, fəvqəlşüür məziyyətli vəhyin yerini rasional təfəkkürə əsaslanan, ancaq Quran və Sünnənin qoyduğu çərçivədən kənara çıxmayan rəy tutmuşdu. Bir şeyi qeyd edək ki, şəxsi ictihad və rəy hələ Peyğəmbərin zamanında mövcud olsa da ancaq "... hər hansı bir ictihad və yozumun onun (Peyğəmbərin – M.E.) təsdiqləyici münasibəti olmadan davamlı hökm olması mümkün deyildi"¹.

Peyğəmbərin vəfatından sonra dinin məsələlərinə itaətkar dindarlıq, şəxsi imanla səciyyələnən yanaşma ilə bərabər, dialektik münasibət bildirmə tərzı də ortaya çıxdı. Buna səbəb olan faktorlar çox idi. "...bu faktorlardan olan xəlifəlik məsələsi, Hz. Osmanın şəhid edilməsi, müsəlmanlar arasında ortaya çıxan daxili çəkişmələr (Cəməl və Siffin döyüşləri), fərqli din və mədəniyyətə malik xalqlarla ünsiyyətə girmə halları düşüncədə fərqlənmələrə gətirib çıxartmışdı"². Xilafətin genişlənməsi ilə müsəlmanların dövlət idarəçiliyi, vəzifə bölgüsü kimi yeni problemləri ortaya çıxmış və bu zaman geniş mənada Allah qarşısında məsul olan insanın eyni zamanda dövlət qarşısında da məsuliyyət daşımalı olmuşdu. Belə bir insanın öz iradəsi baxımından pislik və yaxşılıq məsələsində hansı statusa sahib olması ətrafında cərəyan edən fikri çəkişmələrin nəticəsində Quran ətrafında dialektik bir fəlsəfənin təzahürləri sezilməyə başladı. Xaricilərin "böyük günah", "Hökm Allahındır!" kimi məsələlərlə bağlı iddiaları, VII əsrin axırlarında Suriyada yaranmış və Əməvi xanədanına haqq donu geydirməyə çalışan Mürciə cərəyanının "iman-əməl" konsepsiyası ilkin dövrlərdə islam təfəkkür tarixinin şahidi olduğu din-fəlsəfə münasibətlərinin ibtidai təzahürü idi. Bütün bu proseslər haqqında dəqiq təsəvvürün əldə edilməsi üçün Peyğəmbərin zamanında ağıl-vəhy münasibətlərinə yenidən nəzər salmağı münasib hesab edirik.

İslam əqidəsinə görə, Məhəmməd bir rəsul, bir elçi kimi Allahın dediklərini insanlara çatdırmaq missiyasını daşıyır və bu zaman Allahın peyğəmbərinə bildirdikləri vəhylə gerçəkləşirdi. "Vəhy (isə) hər hansı bir peyğəmbərə nazil edilən Allahın sözüdür"³. Peyğəmbərin həyatına dair yazılmış erkən mənbələrdən aydın olur ki, bəzən vəhy lazım olan anda

¹ Hayreddin Karaman. İslam hukuk tarixi. Kadıköy, 1989, səh. 69.

² Ramazan Altıntaş. İslam düşüncesinde işlevsel akıl. Sivas, 2003, səh. 17.

³ Mehmet Erdoğan. Vahiy-akıl dengesi açısından sünnet. İstanbul, 2001, səh. 13.

gəlmir, insanlar isə peyğəmbərlərindən cavab gözləyirdilər. Bu zaman "...o (Məhəmməd peyğəmbər – M.E.), özünə ünvanlanmış suallara cavab vermək, yaxud ortaya çıxan hər hansı bir problemi həll etmək, onları hüquqi cəhətdən əsaslandırmaq kimi hallarla qarşılaşırdı"⁴. Elə isə Peyğəmbər bu kimi hallar səbəbi ilə daşdığı məsuliyyətdən, qeybi bilməməsi* və vəhyi gözlədiyi halda onun gecikməsindən dolayı nə etməli, Allahın bildirdiyi mütləq biliyin – vəhyin yerini nə ilə doldurmalı idi? Bu zaman onun köməyinə ortaya çıxan problemə öz əqli nöqteyi-nəzərindən münasibət bildirməsi gəlsə də ancaq bu, yenə də tam şəkildə vəhyi əvəz edə bilmirdi. Bu səbəbdən Peyğəmbərin şəxsi rəyinə əsaslanaraq verdiyi hökmlər bəzən vəhyin tənqidinə tuş gəlirdi. Peyğəmbərin inzibati, siyasi və iqtisadi məsələlərə dair şəxsi görüşünü bildirməsi bütün islam alimləri tərəfindən yekdilliklə qəbul edilmiş məsələdir. Dini məsələlərə gəlincə, Peyğəmbərin onlara rəşadət münasibət bəsləyib-bəsləməməsi xüsusunda islam alimləri arasında fikir ayrılığı mövcuddur*. Peyğəmbərin dini məsələlərdə öz şəxsi fikrini bildirərkən əsaslandığı prinsiplərin nədən ibarət olması bu fikir ayrılığının əsas səbəbidir. Ancaq qəti surətdə məlum olan budur ki, irrasional, mütləq biliyin – vəhyin gəlmədiyi hallarda Peyğəmbər rəşadət yanaşma metoduna baş vurmuşdur. O, "...vəhyi gözləməsinə baxmayaraq, onun gəlməyəcəyi qənaətinə vardiqdan sonra, əlbəttə ki, sonsuza qədər gözləməyəcək, (düşdüüyü) vəziyyət, şərait nəyi tələb edirdisə, onu edəcəkdı"⁵. Bu zaman Peyğəmbər ya susur, ya da Cahiliyyə dövründən qalan prinsiplərə üz tutur (İslam alimlərinə görə Peyğəmbərin müraciət etdiyi bu prinsiplər İbrahim peyğəmbərdən qalma hənifliyin qalıqları idi. Onların bu mövqeyi Quran ayələrinə əsaslanır, bax: Quran, XXII/78), məşvərətçi qrup (şura) təşkil edir (Peyğəmbər yenə də bu kimi addımı Qurana əsaslanaraq atırdı, bax: Quran, III/159), səhabələrini ictihada ruhlandırır və nəhayət öz şəxsi rəyi və

⁴ Yenə orada, səh. 142.

* İslam ənənəsinə görə, Məhəmməd peyğəmbər olmasına rəğmən, istədiyi zaman qeybi bilmir, yalnız Allahın istədiyi təqdirdə ona qeybdən xəbər verilə bilərdi. Bax: Quran, VII/188; VI/50; LXX/26-27.

* Ətraflı məlumat üçün bax: Hayreddin Karaman. İslam hukukunda ictihad. İstanbul, 1996, səh. 37-38.

⁵ عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة. هيرندون، دار الوفاء، 1993، ص.202.

ictihadını bildirirdi⁶. Vəhyin olmadığı hallarda Peyğəmbərin ağla müraciət etməsi İslamın mahiyyət etibarı ilə insan ağılına verdiyi əhəmiyyətin göstəricisidir. Ancaq rəşadət metoduna görə bəzən Peyğəmbər Quranın xəbərdarlıqları ilə üz-üzə gəlirdi (bax: Quran, VIII/67-68; IX/43).

Vəhyin gəlmədiyi zamanlar Peyğəmbərin müraciət etdiyi üsullar sırf rəşadət təfəkkürün məhsulu idi. Belə olmasa idi, vəhyin olmadığı və ya ona lüzumun görülmədiyi təqdirdə bu və ya digər hadisə ilə bağlı məsələlərə şəxsi fikri, rəyi əsasında münasibət bildirdiyi zaman buraxılan xətalara görə, Peyğəmbərin ilahi əmrin “məzəmmətinə” tuş gəlməsi** absurd olardı. Onun zamanında vəhyin münasibət bildirmədiyi məsələlərə diqqət yetirsək görərik ki, burada tətbiq edilən əqli yanaşma özündə bir çox anlayışı – analogiya (qiyas), sillogizm (istinbat, istidlal, istihsan), konsensus (şura) və sairini birləşdirir. Burada çox mühüm bir şeyi qeyd etməyi unutmamalıyıq ki, Peyğəmbərin nəzdində yeni dinin mənbəyi kimi irrəşadət olan (vəhy) rəşadət olanla (ağıl) müqayisədə böyük üstünlüyə malik idi. Bu qeyri-bərabər bölgüyə baxmayaraq, yeni din ağılın əhəmiyyətini heçə endirməmişdi. Ancaq yenə də dini prinsiplərlə bağlı şəxsi rəy və əqli yanaşmalar vəhyin nəzarəti altında idi.

Yuxarıda Peyğəmbərin bir-sıra rəşadət metodundan istifadə etdiyini qeyd etmişdik. Bunlardan biri də çoxluğun baş verənə rəşadət münasibət tərzini öyrənmək idi. İslam hüququnda şura adlandırılan bu metod bəzən dini, bəzən ailə-məişət, bəzən də idarə etmə və inzibati məsələlərlə bağlı olurdu. Burada biz misal olaraq yeni dinin erkən mənsuqlarının gündəlik beş vaxt ibadətə - namaza toplanmasını asanlaşdırmaq üçün çağırıcı bir vasitənin təyin edilməsi xüsusunda Peyğəmbərin səhabələrinin rəyini soruşması (azan məsələsi)⁷, üzərinə zina (qeyri-qanuni cinsi əlaqə) böhtanı atılan, ancaq Quranın qəti münasibəti ilə (bax: Quran, XXIV/11-12) təmiz olduğu

⁶ Mehmet Erdoğan. Vahiyy-akıl dengesi açısından sünnet. İstanbul, 2001, səh. 142-160.

** Bədir döyüşündə əsir düşmüş məkkelilər barəsində çıxarılmış “rəşadət” qərarına görə Quranın Peyğəmbəri məzəmmətləməsi (bax: Quran, VIII/67-68), Təbuk səfəri zaman Peyğəmbərin ondan izn istəyən bir-neçə münafiqə izn verməsindən dolayı töhmətləndirici vəhyin enməsi (bax: Quran, IX/43) və s. bu qəbildəndir.

⁷ Buxari. Came əs-Səhih. “Azan” bölməsi. Hədis № 318; Tirmizi. əs-Sünən. “Namaz” bölməsi. Hədis № 189 və s.

bildirilən həyat yoldaşı Aişə ilə bağlı bəzi səhabələri (Əli ibn əbu Talib, Üsamə ibn Zeyd və s.) ilə məşvərət qurması⁸, Bədir, Uhud və Xəndək döyüşlərindən qabaq səhabələri ilə məşvərət keçirməsi⁹ və digər faktları göstərə bilərik. Eyni zamanda Peyğəmbər baş vermiş olanlar xüsusunda vəhy gecikdiyi zaman şəxsi rəy və ictihadı ilə hərəkət edərdi. Bu təqdirdə onun "...ictihadının vəhyə əsaslanması şərt deyildi"¹⁰. Ancaq Peyğəmbər heç vaxt vəhyin nəzarətindən kənarda qalmamışdır. Yeri gəlmişkən biz onun vəhyin olmadığı zaman ortaya çıxan hadisələrə rəşional baxımdan münasibət bildirməsində iki mühüm cəhəti nəzərdən qaçırmamalıyıq: Peyğəmbər tərəfindən rəşional münasibət bildirilən elə məsələlər var idi ki, onlar məişət xarakterli olub gündəlik həyata, inzibati işlərə aid idi. Bu zaman Peyğəmbərin ictihadı yerinə yetirilməsi, əməl olunması zəruri, mütləq hökm xarakterində deyildi. Məsələn, buraya Bədir döyüşündən qabaq Peyğəmbərin seçdiyi mövqe ilə bağlı şəxsi rəyi¹¹, bitkiləri süni tozlandırmaqla məşğul olan topluluğun yanından keçdikdə onların etdikləri ilə razılaşmaması¹² və s. daxildir. Digər bir cəhət isə budur ki, barəsində Peyğəmbərin öz şəxsi rəyini, ictihadını bildirdiyi məsələlər dinin bu və ya digər hökmləri ilə bağlı məsələlər idi. Bu zaman Peyğəmbər verdiyi ictihadda yanılırdısa, vəhyin məzəmmətedici münasibəti ilə üz-üzə gəlirdi. Bu tip ictihada dair faktlar çoxdur. Məsələn, Bədir döyüşündə əsir düşmüş məkkəlilər barəsində çıxarılmış "rəşional" qərara görə Quranın Peyğəmbəri məzəmmətləməsi (bax: Quran, VIII/67-68), Təbuk səfəri zaman Peyğəmbərin ondan izn istəyən bir-neçə münafiqə izn verməsindən dolayı töhmətləndirici vəhyin enməsi (bax: Quran, IX/43), həyat yoldaşı Zeynəbin otağında nisbətən çox qaldığı üçün digər əyalları tərəfindən guya ağzından Zeynəbin yanında ikən baldan hazırlanmış şərbəti içdiyindən pis qoxunun gəlməsi kimi uydurmadan sonra bir daha ballı şərbət içməyəcəyinə dair and verməsi və bu səbəbdən

⁸ محمد سعيد رمضان البوطي. فقه السيرة. دار الفكر. دمشق، 1991. ص. 302.

⁹ Yenə orada, səh. 233-234; 255-256; 313.

¹⁰ Şah Veliyullah ibn Abdirrahim. Huccetullahil balığa. (Türkçəsi: Mehmet Erdoğan). İstanbul, 1994. səh. 471.

¹¹ محمد سعيد رمضان البوطي. فقه السيرة. دار الفكر. دمشق، 1991. ص. 233.

¹² Müslim. əs-Səhih. "Fəzilətlər" bölməsi. Hədis № 140/2362; Həmçinin, bax: Kadir Gürler. Rey kavramının etimoloji düzeni və kavramsal gelişimi. Çorum İlahiyat fakültesi dergisi, 2002/2. səh. 183.

Allahın tənbehinə tuş gəlməsi (bax: Quran, LXVI/1) və sair bu qəbildəndir. Peyğəmbərə aid elə ictihad faktları mövcuddur ki, sırf şəkildə əqli xarakterə malikdir. Məsələn, həcc etməyi niyyət edən, lakin öldüyü üçün onu yerinə yetirə bilməmiş anasının əvəzinə həcc etməyin mümkün olub-olmamağını Peyğəmbərdən soruşan bir qadına Peyğəmbərin: “Əlbəttə, həcc et, ananın bir borcu olsa idi, onu sahibinə qaytarmazdınmı?” – deyə cavab verməsi¹³, oruc ikən həyat yoldaşını öpən və Peyğəmbərdən bunun orucu pozub-pozmaması barəsində soruşan Ömər ibn əl-Xəttaba: “Su ilə ağzını yaxalasaydın, orucun pozulardımı?” – kimi rəyini bildirməsi¹⁴ və digər faktlar buraya daxildir. Sezmək heç də çətin deyildir ki, Peyğəmbər burada müqayisəyə – analogiyaya (qiyasa) əsaslanmışdır.

Peyğəmbərin şəxsi rəyi, ictihadı barəsində yekun olaraq onu deyə bilərik ki, o, peyğəmbərliyi zamanı sadəcə vasitəçi – vəhyi alıb insanlara ötürən olmamış, müxtəlif məsələlərə dair şəxsi görüşə, ictihada sahib olmuşdur. Bu kimi ictihad xüsusunda peyğəmbərliyin bəxti onda gətirmişdi ki, rəy və ictihad vəhyə üst-üstə düşmədiyi təqdirdə ilahi əmr ona düzəliş verirdi.

Quranın münasibət bildirmədiyi və ya səthi, ümumi olaraq toxunduğu məsələlərin rəşional izahında Peyğəmbərin çiyinlərinə düşən yük onun məsləkdaşlarından da yan keçmədi. Peyğəmbər vəhyin qoyduğu sabit, ciddi qaydaların şamil olunmadığı məsələlərdə səhabələrinə rəşional düşünmə azadlığı vermişdi. “O, din və gündəlik həyatın ortaya qoyduğu zərurət olan ictihad məsələsində səhabələrini də yetişdirmək, (bu işdə onlara) rəhbərlik etmək üçün həm özünün iştirakı, həm də iştirakı olmadan (onların) ictihad etməsinə icazə verir, onları bu işə ruhlandırır”.¹⁵ Ancaq səhabələrin ictihad etmələri o zaman qəbul edilə bilərdi ki, ya bu ictihadı doğuran hadisə və ya məsələ Peyğəmbərin olmadığı zaman ortaya çıxsın, ya da məsələnin mahiyyətində öyrənmək, təcrübədən keçirmək dursun. Peyğəmbərin hüzurunda müstəqil olaraq çıxarılmış rəşional nəticə onun təsdiqi olmadığı təqdirdə hökm etmə məziyyəti daşımır. Onun zamanında səhabələrin ictihad etmələrinə misal kimi, Əli ibn əbu Talibin Yəməndə ikən yanına

¹³ Buxari. Came əs-Səhih. “Tövsiyələr” bölməsi. Hədis № 19.

¹⁴ İbn Macə. Sünən. “Oruc” bölməsi. Hədis № 19.

¹⁵ Hayreddin Karaman. İslam hukukunda ictihad. İstanbul, 1996. səh. 40.

gələn və bir uşağın ataları iddia edilən üç nəfərin arasında verdiyi hökm¹⁶, Əmr ibn Asın cünub (cinsi əlaqə və ya pollyusiyadan sonra yuyunaraq təmizlənməyi zəruri edən hal) ikən namazda imamlıq etməsi¹⁷, Xəndək döyüşü zamanı səhabələrin bəni-Qüreyzə qəbiləsinin olduğu əraziyə çatmadan əsr namazını qılmamaq barəsində Peyğəmbərin göstərişi ətrafında fikir ayrılığına düşmələri¹⁸, su olmadığı üçün təyəmmüm edib namaz qılan iki səhabədən birinin su tapdıqdan sonra dəstəmaz alaraq namazını yenidən qılması, digərinin isə qılmaması¹⁹, bəni-Qüreyzə qəbiləsinin sülh şərtlərini pozmasından sonra onlara dair hökmün verilməsində Sə'd ibn Muaz adlı bir səhabənin verdiyi rəyin Peyğəmbər tərəfindən qəbul edilməsi²⁰, gecə pollyusiya nəticəsində cünub olmuş Əmmar ibn Yasir və Ömər ibn əl-Xəttabın təyəmmümlə namazın qılınıb-qılınmayacağına dair fərqli görüşləri²¹ və sairə göstərmək olar. Aydın olur ki, Peyğəmbərin sağlığında məsələ və hadisələrə rəşadət yanaşma tərz-i ictehad mövcud olmuşdur. Ancaq bu dövrdə ictehad dini biliyin əsas mənbəyi sayılmır, ona az-az hallarda müraciət olunur, ondan çıxarılan nəticə dinin əhkamları nizamlayan hökm rolunu oynamır və yalnız vəhy və Peyğəmbərin təsdiqindən sonra şər'i status kəsb edirdi.

Peyğəmbərin vəfatından sonra Quranın və onun özünün münasibət bildirmədiyi problemlərin həlli üçün vəhyə müraciət qeyri-mümkün oldu. Ancaq yeni vəziyyət səhabələrin hələ Peyğəmbərin sağlığında müstəqil rəşadət yanaşma metoduna alışmalarından dolayı iman-ağıl qarşıdurmasına yol açmadı. Peyğəmbərdən sonra onun məsləkdaşları praktiki məziyyətə malik məsələlərlə bağlı olan qeyri-stabil vəziyyətlərdə ictehad (rəy) müraciət edir, ortaya çıxan problemləri bu yolla aradan qaldırmağa çalışırdılar. Onların zamanında da rəy (ictehad) "Kitab və Sünnənin hökmünü açıqlamadığı məsələlər üzərində nəsslərin (müqəddəs mətnlərin) hissə-hissə və

¹⁶ ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. الرياض، 1423 هـ. المجلد الأول. ص. 203.

¹⁷ Buxari. Came əs-Səhih. "Təyəmmüm" bölməsi. Hədis № 7.

¹⁸ ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. الرياض، 1423 هـ. المجلد الأول. ص. 204.

¹⁹ Yenə orada.

²⁰ Müslim. Came əs-Səhih. "Cihad" bölməsi. Hədis № 168; Buxari. Came əs-Səhih.

"əl-Məğazi" bölməsi. Hədis № 38.

²¹ Əbu Davud. Sünnə. "Təmizlik" bölməsi. Hədis № 124.

ya tam olaraq verilmiş şərtlərinə əsaslanaraq düşünməklə hökm çıxaran”²² vasitə idi. Sonralar “istihsan”, “istislah” və “qiyas” kimi terminlərlə adlandırılacaq rəşadət təfəkkür formaları o dövrdə “rəy” məfhumunun ehtiva etdiyi anlayışlar sayılırdı. “Bu dövrdə sistemli şəkildə olmasa da təbii və fitri adlandırılması mümkün olan fikir yürütmə və qiyas (analogiya) növü mövcud idi”²³. XX əsrin məşhur Misir alimi Əli Sami ən-Nəşşar bu dövrü belə xarakterizə edir: “Quran insanları varlıq və yaradılış haqqında düşünməyə çağırır, fərqli hadisə və şeylər arasında analogiya (qiyas) aparmağa səsləyir, qiyasla düşünməyə rəğbət yaradırdı. Bu cür qiyasa əsaslanan düşüncə tərzini ...praktik metod adlandırmaq mümkündür”²⁴.

Bir sözlə, Peyğəmbərin vəfatından sonra onun ardıcılıqları ortaya çıxan yeni problemlər qarşısında təqlidçi, mühafizəkar mövqe tutmadılar. Əgər bu və ya digər məsələyə ənənəvi iki mənbə - Quran və Sünnə konkret münasibət bildirmirdisə, rəşadət həll metodunda – rəydən istifadə edilirdi. Son olaraq varılan rəşadət çıxarış və nəticələrə nəhai, yekun münasibətin bildirilməməsi – əvvəllər bu vəzifə Peyğəmbərin üzərinə düşürdü və Peyğəmbər isə artıq həyatda yox idi – bəzən hədsiz fikir ayrılığı ilə müşayiət edilirdi. Bunun üçün ilk xəlifələr Əbu Bəkir və Ömər fikir ayrılıqlarının qarşısını almaq üçün məşvərət xarakterli rəy, ictihad şurası çağırırdılar. Fərdi rəşadət yanaşma tərzini kollektiv olaraq çıxarılmış hökmlər (icma) ilə müqayisədə qanuni təsir qüvvəsini itirdi. Göründüyü kimi, kollektiv əqli yanaşma (konsensus) tərzini də ilkin islam rəşadətliyinin xarakterik cizgisi idi. Artıq şuranın (induktiv metod) toxunduğu məsələlərin məzmunu da dəyişmişdi. Əgər Peyğəmbərin dövründə şura siyasət və məişət problemləri ilə maraqlanırdısa, səhabələrin zamanında isə şəriət məsələləri də şurada müzakirə edilməyə başlandı. Bu isə təbii idi: peyğəmbərlik dini məsələlərin həllində heç kəsə güzəştə gedə bilməzdi. Çünki, Peyğəmbər bu iş üçün göndərilmişdi. Ancaq onun vəfatı ilə ləğv olunan fiziki yoxluq bir boşluğa səbəb oldu. Bu zaman insanlar yeni vəhy və peyğəmbərin gəlişini gözləyə bilməzdilər. Peyğəmbərlik və vəhy arxada qalmışdı və bu səbəbdən yeni problemlər vəhyin deyil, əqlin diktəsi ilə hərəkət edən insan – səhabə

²² İslam ansiklopedisi. Türkiyə Diyanət Vəqfi İstanbul, 1991. c. XIII, səh. 5.

²³ Şükrü Özen. İslam Hukuk düşüncəsinin akliləşmə surəci. İstanbul, 1995, səh. 179.

²⁴ علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. القاهرة، 1962. المجلد الاول. ص 4-5.

tərəfindən rasionallıq həll edilməli idi. Ancaq bu rasionallıq özlüyündə mütləq müstəqilliyə malik deyildi. Quran və Sünənə bu rasionallıq düşüncə tərzində fundamental bazis rolunu oynayır. Lakin buna rəğmən, yenə də burada ağılın rolu sezilir. Bu barədə XII əsrin fəqih alimlərindən olan Əbu İshaq əş-Şirazi yazır:

“...səhabələr üçün fiqhın qaynağı Allah və Onun rəsulunun (Allahın salamu və xeyir-duası ona olsun!) müraciətləri və bu müraciətlərdən ağılın çıxardığı məna və hökmlər, Peyğəmbərin (Allahın salamu və xeyir-duası ona olsun!) davranışları və ağılın bu davranışlardan əxz etdiyi hökmlərdir...”²⁵.

Yeri gəlmişkən, mühüm bir məsələni qeyd etmək yerinə düşərdi: bu dövr üçün nəzəri rasionallıq xarakterik deyildi və səhabələrin ictihadı daha çox praktiki olub bu və ya digər hadisənin ortaya çıxdığı an özünü göstərirdi.

Bu dövrün rasionallıq təfəkkür səhnəsində bəzən əsaslı səbəblərdən dolayı ilahi əmrlərə fərqli yanaşmalara da rast gəlinirdi. Vəhyin qoyduğu əhkamlar ümumi olaraq şamil olunma gücünü saxladığı halda rasionallıq yanaşmanın nəticəsi olaraq xüsusi hallarda tətbiq edilmirdi. Məsələn, II xəlifə Ömər ibn əl-Xəttab Quranın Kitab əhlindən olan qadınlarla evlənməsinə icazə verməsinə* rəğmən, xilafətin Mədəindəki valisinə yazdığı məktubda bunu qeyri-müsəlman olanlarla evləndiyi halda müsəlman qadınların ərsiz qalacaqları təhlükəsindən dolayı qadağan etmiş²⁶, aclıq illərində oğurluqdan dolayı oğrunun əlinin kəsilməsi cəzasını tətbiq etməmişdi²⁷. Həmçinin, mütləq biliyin – vəhyin fərqli sahələrdə tətbiqi zamanı müxtəlif rasionallıq yanaşmalar özünü göstərirdi. Bu da son nəticədə səhabələr arasında fikir müxtəlifliyinə səbəb olurdu.

Səhabələrin dövründə ağıl-vəhy münasibətlərini aşağıdakı bəndlərdə yekunlaşdırırıq:

a) Xilafətin sərhədlərinin genişlənməsi və fərqli formasiyalara mənsub topluqlarla qarşılaşma səbəbindən yeknəsəq olmayan bir mədəniyyət formalaşdı. Bundan dolayı Peyğəmbərin zamanında olmayan hadisələr

²⁵ أبو إسحاق الشيرازي. طبقات الفقهاء. بيروت، 1970. ص. 35

* Bax: Quran, V/6.

²⁶ Hayrettin Karaman. İslam hukuk tarihi. Kadiköy, 1989, səh. 117.

²⁷ Muhammed Yusuf Musa. Fıkhı islam tarihi. İstanbul, 1983, səh. 94.

ortaya çıxır, səhabələr Quran və Sünnə ilə yanaşı, rasionallıq həll metoduna – rəyə (ictihad) də əl atırdılar.

b) Sonrakı dövrlə müqayisədə sözügedən müddətdə fikir ayrılığına səbəb olacaq hadisələr az idi və rasionallıq metod geniş vüsət almamışdı.

v) Rasionallıq düşüncə öz təsirini yalnız praktiki sahədə göstərirdi və yuxarıda dediyimiz kimi, rasionallığın nəzəri aspektləri hələ işlənilməmişdi. Bunu sonralar ictihad, rəy, qiyas, istihsan və s. kimi terminlərlə adlandırılacaq məfhumların o dövrdə müvafiq istilahlarla maddi qabığını tapmaması kimi faktdan da sezmək çətin deyildi.

q) Rasionallıq yanaşmada fərdiyyətçilikdən daha çox kollektivçilik özünü göstərirdi. Fərdi ictihad şura ictihadı ilə müqayisədə təsir etmə baxımından “kəsərlilik” deyildi. Şura induktiv metod kimi, verdiyi yekun rəyə (icma) görə, vəhyi bilikdən sonra əsas rasionallıq məziyyəti malik yanaşma hesab edilirdi.

Səhabələrdən sonrakı dövr islam tənqidçisi tarixində tabii dövrü adlandırılır. Tabii adlandırılan nəsil Peyğəmbərin deyil, onun səhabələrinin müasirləri sayılırdı. Bu dövrün özündə də rasionallıq Quran və Sünnə ilə müqayisədə daha az təsirə malik idi. Ortaya çıxmış bu və ya digər məsələnin həlli ilk öncə Quranda, sonra Sünnədə, daha sonra isə səhabələrin verdiyi rasionallıq qərarlarda - ictihadlarda axtarıldı. Son nəticədə bir şey hasil olmaz idisə, ictihada müraciət etmək olardı. Bu dövrdə də rasionallıq induktiv metod (şura) vəz keçilməz bir zərurət sayılırdı. Bu dövrün sonuna yaxın islam düşüncə tarixində əql-vəhy “qarşıdurmasının” ilk təzahürləri özünü göstərdi. Daha çox Qurana və Sünnəyə üstünlük verən, hədis əhli adlandırılan firqə arasından rasionallıq metodu – rəyi qətiyyətlə qəbul etməyən bir qrup ortaya çıxdı. Digər tərəfdən isə Quran və Sünnə ilə yanaşı, ictihadı da özlərinə bir metod seçmiş, rəy əhli adlandırılan cərəyan nümayəndələri arasında ifrat dərəcədə rasionallıq həll yollarına üstünlük verənlər tapıldı. Təxminən 70-80 il davam edən vəhy-əql “yoldaşlığı” öz yerini daha sonralar sistemli şəkildə vəhy-ağıl qarşıdurmasına səbəb olacaq ibtidai ziddiyyətlərə verdi. Beləliklə, “...tabii və ondan sonrakı dövrdə bu ibtidai rasionallıq düşüncə tərzini dərinləşərək daha da sistemli bir hal alacaq, xüsusi nizama malik sistemli düşüncə tərzinə - kəlamə zəmin hazırlayacaq idi”²⁸. Fərqli düşüncə

²⁸ Montoqomeri Vatt. İslam düşüncəsinin təşəkkül devri (çev. Ethem Ruhi Fırlı). İstanbul, 1998, səh. 228.

sistemlərinin ortaya çıxmasında “biliyin mənbəyi vəhydir” deyən bir qrupun “olanla yetinmə” konsepsiyası ilə yanaşı, digər qrup insanın fərdlər və cəmiyyətin həqiqəti əldə etmək və yeni dəyərlərin bazasını möhkəmlətmək üçün ağılın işə yarayacağını israr etməsi səbəb rolunu oynamışdı. Ancaq ortaya bir sual çıxır: Peyğəmbərin və ondan sonrakı səhabə və təbiin dövründə irrasional mütləq biliklə yanaşı, məlum hallarda tətbiqində hər hansı bir qəbahət görülməyən ağılın birdən-birə işə yaramayacağını irəli sürənlər nə dərəcədə haqlı idilər? Burada biz maraqlı bir təzadın şahidi oluruq: ya ağıl zaman məfhumuna tabe olmayaraq birinci mərhələdə olduğu kimi, sonrakı dövrdə də qəbul edilməli idi. Bu zaman ikinci mərhələdə onu inkar edənlərin irəli sürdükləri əks konsepsiyaları yenidən nəzərdən keçirtmək lazım gələcəkdi; ya da mütləq sabitlik xüsusiyyətinə malik olmayan ağılın rolu süni şəkildə artırıldığından onun vəhyin ortaya qoyduğu ehkamlarda özünün ikinci dərəcəli izahedici statusundan yeganə, əsas təhlil vasitəsi “mərtəbəsinə” yüksəlməsi nəticəsində qarşı tərəfin əsaslı narazılığı və nəhayət optimal müdafiə üçün kortəbii olaraq rəşadətli yanaşmanı “lənətləməsi” əsas götürülməli idi. Bu zaman isə lənətlənməyə səbəb olan bu ağıl “təkamülünün” keçdiyi yolu aydınlatmaq zəruri hala gələcəkdi. Bu proseslər ətrafında ortaya çıxan suallara münasib, qaneedici cavaba tapmaq üçün isə öncə bu proseslərin səbəblərini, daha sonra onların baş vermə ardıcılığını araşdırmaq zəruri hesab olunur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

Türk dilində

1. Hayreddin Karaman. İslam hukuk tarihi. Kadıköy, 1989.
2. Hayreddin Karaman. İslam hukukunda ictihad. İstanbul, 1996.
3. Ramazan Altıntaş. İslam düşüncesinde işlevsel akıl. Sivas, 2003.
4. Mehmet Erdoğan. Vahiy-akıl dengesi açısından sünnet. İstanbul, 2001.
5. Muhammed Yusuf Musa. Fıkhı islam tarihi. İstanbul, 1983.
6. Montoqomeri Vatt. İslam düşüncesinin teşekkül devri (tərcümə edən: Ethem Ruhi Fığlalı). İstanbul, 1998.
7. Şah Veliyullah ibn Abdirrahim. Hucetullahil baliğa. (tərcümə edən: Mehmet Erdoğan). İstanbul, 1994.
8. Kadir Gürler. Rey kavramının etimolojik düzeni ve kavramsal gelişimi. Çorum İlahiyat fakültesi dergisi, 2002/2.
9. İslam ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. cild XIII. İstanbul, 1991.
10. Şükrü Özen. İslam Hukuk düşüncesinin aklileşme süreci. İstanbul, 1995.

Ərəb dilində

1. أبو إسحاق الشيرازي. طبقات الفقهاء. بيروت، 1970.
2. ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. المجلد الأول. الرياض، 1423 هـ.
3. عبد الغني عبد الخالق. حجية السنة. هيرندون، دار الوفاء، 1993.
4. علي سامي النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام. المجلد الاول. القاهرة، 1962.
5. محمد سعيد رمضان البوطي. فقه السيرة. دار الفكر. دمشق، 1991.

XÜLASƏ

Erkən islam dövründə vəhy-ağıl münasibətlərinə dair

Məqalədə erkən islam dövründə ağıl-vəhy münasibətlərinə dair dolğun təsəvvürün əldə edilməsinə cəhd edilir. Bildirilir ki, ağıl İslamın inkar etdiyi mücərrədlik deyildir. Ancaq o, vəhylə müqayisədə irrasional məlumatların şərhedicisi rolunu oynaya bilmir. Peyğəmbərin əşya və hadisələrə münasibətdə ağıla müraciət etməyinə gəlincə, bu, daha çox vəhyin gəlmədiyi və ya gecikdiyi zamanlara təsadüf etmişdir. Müəllifin gətirdiyi faktlar onu göstərir ki, Peyğəmbər bu və ya digər problem xüsusunda rəşional həll üsullarını inkar etməmiş, məsləkdaşlarını da yeri gəldikcə bu işə ruhlandırmışdır. Onun zamanında vəhy əşya və hadisələrə münasibətdə prioritetlik baxımından üstün status kəsb etmiş, ağıla isə vəhyin lüzum görülmədiyi təqdirdə müraciət edilmişdir. Müəllif həm Peyğəmbərin, həm də səhabələrin dövründə Quranın əsas istinad mənbəyi kimi qəbul edilməsini göstərməklə yanaşı, rəşional düşüncəyə müraciətin də mövcud olmasını dolğun dəlillərlə əsaslandırmağa çalışmışdır.

SUMMARY

About revelation - mentality relations at the early age of Islam

In the article it's attempted to get full imagination about revelation-mentality relations at the early age of Islam. It's notified that mentality is not the abstraction that Islam denies. But in comparison with revelation it can't appear as the interpreter of irrational information. As for the Prophet's address to mentality in respect to things and events, it's mostly found when the revelation stopped coming or was late. The author's facts show that the Prophet didn't deny rational solution methods in respect with any problem, even encouraged his followers to this work. In his time revelation had prevalent degree for priority in regard with things and events, but it was addressed to mentality when there wasn't need to revelation. Showing that

the Quran was accepted as the main source of reference at both the Prophet's and companion's time, he equally tried to substantiate the presence of address to rational thought with appropriate arguments.

РЕЗЮМЕ

Об отношении к откровению – мыслям в ранний исламский период

В статье автор попытался дать полное представление об отношении к откровения-мыслям раннего периода Ислама, было показано что мысли (умозаключения) – не отвергаемая абстракция Ислама. И только лишь в сравнении с откровениями он не может играть роль комментариев иррациональной информации. Что касается обращения Пророка к разуму, то это было в большой степени в отсутствие откровений или его задержки. В приведенных автором фактах видно, что Пророк не отвергал методы рационального решения тех или иных проблем и даже вдохновлял на это своих сподвижников. В его время Откровения в отношении того или иного случая было приоритетным, к разуму обращались когда не было нужды в откровениях. Автор попытался обосновать фактами, что имело место обращение к рациональному умозаключению, несмотря на то что и Пророк и сподвижники принимали Коран как главный источник для обращения.

İSLAMDAN ƏVVƏLKİ DİNLƏRDƏ ORUC

*Saleh KAZIMOV**

Dünya dinləri içərisində sonuncu ilahi din olan islam dinin müqəddəs kitabı Qurani-Kərimdə belə buyrulur: **“Ey iman gətirənlər! Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib edildiyi kimi, sizə də vacib edildi ki, siz pis əməllərdən çəkinəsiniz.”**¹ Bu orucun tarixinin İslamdan daha əvvəl olduğunu bizə açıq-aydın göstərir. Tarixdə mövcud olan dinlərin çoxunda oruc mövcud olmuş və bu dinlərə mənsub olan adamlardan orucun tutulması istənmişdir. Mövcud inanc sistemlərinin çoxunda oruc və ya pəhriz formasında bir ibadət vardır. Oruc sözü ərəb dilindəki “savm” sözünün qarşılığıdır. Mənası “tutmaq”, “susmaq”və ya “hərəkətsiz qalmaq” deməkdir. Fars dilində istifadə olunan “ruzə” sözü də eyni mənanı verir. Azərbaycan dilində isə “oruc” olaraq işlədilir. Dini bir termin olaraq, imsaqdan iftara kimi, başqa sözlə ifadə etmiş olsaq, dan yerinin ağarmasından günəş batana kimi yemək, içmək və cinsi münasibətdən uzaq durmaq formasındakı bir ibadəti ifadə edir. Qeyd etdiyimiz kimi oruc ibadətinin əvvəlki ümmətlərdə də olduğunu Qurani-Kərim bizə xəbər verir. Bəs islamdan öncəki dinlərdə mövcud olan oruc hansı formadadır? Bu ibadət onlarda nə cür həyata keçirilir? Təbii ki, bütün dinlər haqqında və bu dinlərdəki oruc haqqında mövcud mənbələrdən müfəssəl məlumat əldə etmək mümkün olmadığına görə, bu suallara cavab tapmaq üçün burada oruc ibadətinə rast gəldiyimiz dinlərə nəzər salacağıq.

Şintoizmdə oruc. Əsasən təbiətə pərəstişdən ibarət olan primitiv və politeist bir din kimi tanınan yaponların milli dini şintoizmdə dövlətin və dinin ən mühüm bayramları görkəmli imperatorların xatirə günləri ilə əlaqədardır. Bu əfsanəvi Dzimmu-tennodan (imperator) başlayır. Yaponların dini və milli bayramları təqvimlə qeyd olunur. Ən böyük bayram

* Bakı Dövlət Universiteti tarix fakultəsinin dissertantı

¹ Bəqərə 2/183.

Tanrını çağırmaq, Tanrının qarşısında xidmət etmək mənasında qeyd olunan Matcuridir. Ənənəvi olaraq bu bayramdan əvvəl bir və ya üç gün oruc tutulur.

Brahmanizmdə (hinduizmdə) oruc. E. ə. 1500-2000-ci illərdə Şərqi Avropadan ari tayfalarının köçüb gəlməsi və Hindistandakı yerli xalqla uzun müddətli bir qaynayıb qarışma nəticəsində formalaşmış olan hinduizmdə nəfsin təmizliyi üçün müəyyən günlərdə və bayramlarda oruc tutulur. Hinduizmə mənsub insanların dua və ibadətlə keçirdikləri xüsusi günləri vardır. Bu günlərdə çoxu yemək yemir, bütün gecəni dini kitablar oxuyaraq və tanrını düşünərək vaxt keçirirlər. Oruc bir çox qidalardan imtina etmək formasındadır ki, bu da bir növ pəhriz kimi həyata keçirilir. Bu hal bütün hinduist qrupları üçün xarakterikdir. Bəzi günlər də vardır ki, yalnız qadınlar oruc tuturlar. Bu günlərə xüsusi bir əhəmiyyət verildiyi üçün, “əhd” adlandırılır. Həmçinin tanrının qadınlıq xüsusiyyətlərinin təcəlligahı sayılan bütə sitayiş edilir. Bu günlər nəfsi təmizləmək üçün ayrılmış günlərdir. Qayə də məənəvi bir qida ilə ruhu lərinin əsasən arılardan təşəkkül tapmış olduğu rahiblər, din adamları (brahmanlər), hökmdarlar sülaləsi, döyüşçülər (kşatrilər), tacirlər, əsnaf, əkinçilər (vaisyalar) və Hindistanın tabe edilmiş yerli oborijenlərinin nəslindən təşəkkül tapmış hüquqsuz işçilər, sənətkarlar, (şudralar) kastası olmaqla dörd əsas kastaya (qrupa, varnaya) ayrılmış Hindistan cəmiyyətində brahmanların yaşayışında oruc geniş bir yer tutur və yerinə yetirilir. Brahmanlər xəstə və qocaları belə orucdan azad edilmiş qəbul etməzlər. Hətta bəziləri nəfsi istəklərini ram etmək üçün on beş günə kimi oruc tutur. Bu müddət ərzində bir qurtum sudan başqa heç bir şey içməz və hər hansı digər bir qida qəbul etməzlər. Brahmanlar indi də məhəlli ayların 10-cu və 11-ci günlərində oruc tuturlar. Beləliklə il ərzində tutduqları oruc günlərinin sayı bu ənənəni davam etdirənlər üçün 24 günə gəlib çatır.²

Buddizmdə oruc. Avropada xristianlıq, Yaxın Şərqdə, Orta Şərqdə, həmçinin Şimali Afrikada islam mühüm bir yer tutduğu kimi Asiyanın bəzi ölkələrində də, əsası e. ə. VI-V əsrlərdə Kapilavastu şahzadəsi olmuş Şakeya nəslindən Siddhartha Qautama³ (Budda) tərəfindən qoyulmuş buddizm dininin xüsusi bir yeri vardır. Hal-hazırda 350-400 milyon adam bu dinə

² Abdurrahman Küçük, Günay Tümer. Dinlər Tarihi, s. 489

³ Вахн. С. А. Токарев, Религия в истории народов мира s. 448, Москва 1976.

sitayış edir. “Buddizmdə tək ibadət; rahiblərin ayda iki dəfə, ayın əvvəlində və ondördüncü günlərindəki “Oruc günü” bir yerə toplaşib həyata keçirdikləri “açıq və rəsmi etirafdır.”⁴ Buddanın doğulduğu vaxtlarda, Hindistanda zəhmətkeşlər kimi tanınan özbaşına bir formada oruc tutan asketlər (zahidlər) vardı. Onlar hesab edirdilər ki, hisslərə bağlılıqdan xilas olmaq, yalnız öz bədənini dəmir bir iradəyə tabe etməklə mümkündür. Buna görə də asketlər oruc tutaraq özlərinə əzab verirdilər. Onlar isti külün üstündə üzanmaqla, qızmar Hindistan günəşinin altında bədənlərini yandırmaqla, öz bədənlərini ram edib onu tamamilə şüura tabe etməyə nail olmaq istəyirdilər. Əvvəllər Budda da bu cür metodları öz üzərində tətbiq etsə də, sonradan bunun mənasız olduğunu dərk edib onlardan imtina etmişdir.⁵

Caynizmdə oruc. Hinduizm dininin mövcud olduğu Hindistanda din xadimləri brəhmənlərin nüfuzunu aradan qaldırmaq məqsədilə e. ə. VI əsdə meydana çıxan Caynizm milli dininin əxlaqi dualizmində oruc (Samlekhan) vasitəsi ilə intihar tövsiyə olunur. Dini qaydaları olduqca sərt olan Caynizmdə ölüm bir qurtuluşdur. Buna görə də rahiblər ölmək məqsədi ilə bir çox hallarda oruc tutub intihar edirlər. Təbii ki, bu haqlı bir səbəb olduqda edilir. Caynist inancında geniş bir yer tutan orucun hökmləri olduqca ağırdır. Bu ibadət bir çox qidaları qəbul etməkdən imtina etmək formasındadır ki, ardıcıl olaraq 40 gün davam edir. Oruc la intihara gəldikdə isə, bu heç də həyata biganəlik kimi qəbul olunmamalıdır. Əslində canlılara Caynizmdəki həssaslıqda yanaşırlar. Bu münasibət heç bir canlıya zərər verməmək formasında qərarlaşmış və bir ibadət olaraq həyata keçirilir.

Konfusiçilikdə oruc. Əsası Konfusi (e.ə.551-479) tərəfindən qoyulmuş Çinin ən böyük milli dini olan konfusiçilikdə mütəmadi olmasa da qurban kimi bəzi ibadətlər, oruc tutub pak olduqdan sonra həyata keçirilir.

Taoizmdə oruc. Çində Konfusiçilikdən sonra mühüm bir yer tutan yerli və milli bir din olan taoizm dininin əsası e. ə. VI –V əsrlərdə yaşamış Lao Tszu tərəfindən qoyulmuşdur ki, hal-hazırda bu dinə 90 milyondan çox adam sitayış edir. Taoizmdəki din adamları ustadları Lao Tszuya öz bağlılıqlarını

⁴ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer Dinler tarihi, Ankara, 2002, s. 483.

⁵ Л. А. Сурженко, Религии мира, Буддизм с. 20-21, Минск, Книжный Дом, 2006.

nümayiş etdirmək üçün heç evlənməz, inzivaya çəkilərək təfəkkürə dalırlar. Bu dinə görə insan təbiətdəki gedişata tabe olmalı və daxilindəki kaprizləri bir kənara atmalıdır. Belə olduqda insan heç kimlə rəqabətə girməz və daxili bir rahatlığa qovuşar. Əslində insan daxilən rahat olduqda, öz-özlüyündə təbii axara düşür. Belə bir insan isə özündən başqa kimsə ilə maraqlanmaz. Taoizmə görə əsl xoşbəxtlik də məhz budur.⁶ Bu dində oruc daha geniş yer tutur. Burada oruc sağlamlığı mühafizə etməklə yanaşı ölümü gecikdirən bir vasitə sayılır.⁷

Sabiilikdə oruc. Qurani-Kərimdə adı keçən dinlərdən biri də sabiilikdir (Bəqərə 2/62, Maidə 5/69, Həcc 22/17). Dünyada hal-hazırda 20 minə kimi sabii yaşayır. Onlar əsasən İraqın şimalında Dəclə və Fərat çaylarının qovuşağında yerləşən kiçik yaşayış sahələrində, həmçinin Bağdad və Bəsrə kimi şəhərlərdə, bir qismi də İran ərəzisində yaşamaqdadırlar.⁸ Bu dində oruc ibadəti mühüm bir yer tutur. Oruc günah və pisliklərdən uzaq durmaq formasında qiymətləndirilir. Sabilərin müqəddəs kitabı Ginzada (Xəzinə) insanlar, günah, pis əməl və davranışlardan uzaq tutularaq oruc tutmağa dəvət olunurlar.

Ginzada insanlar, “Böyük oruc” tutmağa bu cür dəvət olunurlar: “Bu dünyanın yeməklərindən, içkilərindən uzaq durmaq formasındakı bir oruc deyildir. İffətsiz baxışlardan gözlərinlə oruc tut, pisiyə baxma və onu eləmə. Sənə aid olmayan qapılardan bir şey eşitməmək üçün qulaqlarınla oruc tut. Pis yalanlar deməmək üçün ağzınla oruc tut. Yalançılığı və adam aldatmağı sevmə. Pis fikirlərdən uzaq olmaq üçün qəlbinlə oruc tut, ürəyində pislik, qısqancıq və kin saxlama... Cinayət törətməmək üçün və oğurluq etməkdən uzaq olmaq mövzusunda da əllərinlə oruc tut. Sənə aid olmayan evli qadınla yaşamaqdan uzaqlaşaraq vücudunla oruc tut... Sənə aid olmayan işlərin ardınca gizlincə gəzməkdən çəkinərək oruc tut...”⁹

Göründüyü kimi sabiilikdə yeməmək və içməmək formasındakı bir ibadətdən söz getmir. Bunun əvəzinə onlar gözü, əli, dili, qəlbi, qulağı və digər orqanları pis şeylərdən kənar tutmaq formasındakı bir oruca dəvət

⁶ Mehmet Aydın, *Dinlər Tarihine Giriş* s. 63 Konya 2002.

⁷ Veysel Uyusal, *Psiko-Sosyal Açından Oruc*, s. 4. Ankara 1994.

⁸ Ekrem Sarıkcıoğlu a. k. ə., s. 118.

⁹ Günay Tümer, *Abdurrahman Küçük a.k.ə.* s. 141.

olunurlar. Baxmayaraq ki, səbiilərin müqəddəs kitabı Ginzada oruc ilə bağlı bu əmirlər vardır,¹⁰ hal-hazırda onların böyük əksəriyyəti bu tələbləri tələb olunan səviyyədə yerinə yetirmirlər. İlin bəzi günlərində ət yeməməklə bu ibadəti yerinə yetirirlər.

Yəhudilikdə oruc. Hal-hazırda yaşamaqda olan ilahi dinlərin ən qədimi olan yəhudilik (iudaizm) dinində də oruc tutmanın müxtəlif formalarına rast gəlirik. Oruc yəhudilərin müqəddəs kitabı Tövratda öz əksini tapmış və yəhudilərə oruc tutmaq tövsiyə olunmuşdur. Dünyanın müxtəlif yerlərində yaşayan 15-20 milyondan ibarət bu xalqın oruc tutmasının yaşadığı yerlərdən aslı olaraq bir-birindən fərqləndiyini görürük. Tarixdə başlarına gəlmiş fəlakətlərin ildönümlərində yəhudilər adətən oruc tuturlar. Məsələn, Babilistan əsarətində çəkilən iztirabları xatırladan oruc bu növdəndirlər. Talmudun bəzi şərhçiləri bildirirlər ki, yəhudilər başqa dövlətin hakimiyyəti altında yaşayırlarsa, bu oruc məcburi, əks halda isə məcburi deyildir. Yəhudilikdə tövbə günündə (Yom Kippur)¹¹ oruc (tanit) tutulur. Kippur peşmanlıq deməkdir. Yəhudilər bu gündə günahlardan peşiman olurlar. Allah da onları bağışlayır. Yəhudilərdə bağışlanma günü kimi qəbul olunan Yom-Kippurun mənası ibrani dilində “tövbə günü” deməkdir. Bu tarix oktyabr ayının axırlarına təsadüf edir.¹²

Bu dində yalnız Yom Kippurda illik orucun tutulması əmr olunur. Yəhudilik Musa peyğəmbər tərəfindən əmr olunmuş kəffarə orucunu mənimsəmişdir. Yəhudilər bir çox bayramlardan, xüsusilə Yom-Kippurdan əvvəl oruc tutur. Kəffarə orucu tutulması məcburi olan orucdur.¹³ Yəhudilikdə oruc bəzən nəfsi öldürmək, bəzən də cəfa vasitəsi sayılmaqla yanaşı, bəzi hallarda Allaha yaxınlaşma vasitəsi olaraq qəbul olunmuşdur.¹⁴ Yəhudilərin müqəddəs kitabı Tövratda bu barədə belə deyilir: “Və Rəbb Musaya söyləyib dedi: Bu yeddinci ayın tam onuncu günü kəffarə günüdür (Levililər XXIII/26). “Aydın doqquzuncu günündə axşam üstü bir axşamdan o biri axşama qədər, səbtinizi tutacaqsınız”(Levililər XXIII/32). Bu müddət ərzində yəhudilər sinoqoqda ibadət edib bütün yeyilən və içilən şeylərdən

¹⁰ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük a.k.ə. s. 141.

¹¹ Yəhudilikdə ümumi əfv, bağışlanma günü kimi qeyd olunan dini bayram

¹² Veysel Uyusal, Psiko-Sosyal Açıdan Oruc, s. 6. Ankara 1994.

¹³ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer a. k. ə., s.486

¹⁴ Cemal Sofu oğlu «İslam dini esasları», İzmir, 1996, s.311

imtina edirlər. 17 iyul və 10 avqust arasındakı bəzi günlər oruc günləridir. Bu günlərdə yalnız ət yemək və içki içmək qadağan olunur. Yəhudilərdə bəzi vaxtlar vəziyyətdən asılı olaraq oruc tutmağa qərar verilir. Belə ki, əgər yəhudi sinaqoqunda (Beyt ha-Knisset, məbəd) dini xidmətləri yerinə yetirən hahamın əlindən Tövrat yerə düşmüş olarsa o, kitabı yerdən götürür və orada olan adamlar otuz gün oruc tutmaq məcburiyyətində qalır. Bu oruc “camaat orucu” (Taanit Tsibur) adlanır. Taanit, nəfsə əzab vermək deməkdir. Yalnız camaatın lideri (rav) belə bir oruc əmri verə bilər. Tövratda qeyd olunur ki; “Və bu yeddinci ayın onunda sizin üçün müqəddəs toplantı olacaqdır, nəfsinizi öldürəcəksiniz; hər hansı bir iş görməyəcəksiniz.”¹⁵ Yəhudilərin tutduğu bu oruc digər oruclardan fərqlənir və 25 saatdan çox çəkir. Bu qədər vaxtla tutulan digər bir oruc isə yəhudi təqviminin beşinci ayı olan ab ayının (iyul-avqust aylarına düşür) doqquzunda tutulan orucdur. Bu orucla yəhudi məbədinin ilk dəfə e.ə. 586-cı ildə Babilistan hökmdarı Buxtunnasr tərəfindən, sonra da b.e.-nin 70-ci ilində Titus tərəfindən darmadağın edilib, yandırılması xatırlanır.¹⁶ Qüds şəhərinin mühasirəyə alınması, tutulması, məbədin dağıdılması, yəhudi liderlərindən olan Gedalyanın öldürülməsi kimi günlər oruc tutulan vaxtlara aiddir.¹⁷ Yəhudi təqvimində müəyyən olunmuş oruc günləri vardır. Yəhudilərin məruz qaldıqları digər fəlakətləri xatırlamaq üçün tutulan oruc günləri tədricən o birilərə əlavə edilmiş, amma əksəriyyət tərəfindən maraqla qarşılanmadığına görə məcburi sayılmamışdır. Bəzi kiçik dəyişikliklərlə bu cür orucların sayı 25 günə gəlib çatır.

Yəhudi tarixində qədimdən bəri yayılmış olan oruc növlərindən biri də bəzi şəxslərin tutduğu orucdur. Bu oruc fədidir, günahları əfv etdirmək və ya müsibət baş verdikdə Allahın mərhəmətini qazanmaq məqsədi daşıyır. Lakin bu orucla bağlı mövzuda bilikli və ixtiyar sahibi olmaq şərti vardır. Qorxulu yuxu görən adamın yuxusundan sonra oruc tutması lazımdır.

Yəhudilikdə oruc dan yerinin ağarmasından ilk ulduzun peyda olmasına kimi davam edir. Kəffarə orucu ilə avqustun doqquzuna düşən oruclar bir

¹⁵ Kitabı Mukaddes, (Sayılar XXIX/7). İst.2004.

¹⁶ Baxn. Qalip Atasəğün İlahi dinlərdə (Yahudilik, Hristiyanlıq və İslam`da) dini semboller. S.96. Konya 2002.

¹⁷ Ekrem Sarıçioğlu Başlangıçdan Günümüze Dinler Tarihi s. 236, İsparta 1999.

axşamdan o birisinə kimi davam edir. O biri orucclar üçün qoyulmuş ayrı bir hökm və ənənə yoxdur. Yəhudilərin müqəddəs kitabında oruc nəfsin öldürülməsi, ona əzab verilməsi və heç bir iş görməmək formasında özünü göstərir.

Yəhudilərin və Hicaz bölgəsində bir çox ərəblərin tutduğu “Aşura orucu” da vardır. Hz. Məhəmməd Məkkədən Mədinəyə hicrət etdiyi zaman yəhudilərin aşura orucu tutduğunu görür və onunla maraqlanır. Ona bildirilir ki, bu xeyirli bir gündür. Allahın Bəni İsraili (İsrail oğullarını) düşmən əsarətindən xilas etdiyi bir gündür. Hz. Musa da bu günü orucclu keçirmişdir. Hz. Məhəmməd: -“Mən Musaya sizdən daha yaxın və layiqəm”- deyərək həmin günün orucunu tutmağı əmr edir və təbii ki özü də həmin günü oruc tutur. Sonradan ramazan orucu fərz qılındıqdan sonra aşura orucu tövsiyə edilməklə yanaşı, bunun üç gün tutulması daha uyğun sayılmışdır. Aşuradan bir gün əvvəl başlayıb, bir gün sonra qurtarmaq kimi, yaxud da aşura günü ilə yanaşı ondan əvvəlki günü və ya ondan sonrakı günü orucclu keçirmək tövsiyə edilib. Bu oruc fərz deyil. Müstəhəb oruc kimi davam etmişdir. Yalnız həmin günü oruc tutmaq müsəlmanlara görə doğru qəbul olunmur. Məhərrəm ayının onuncu günü olan aşura orucu məkruh olaraq qəbul olunur.

Xristianlıqda oruc. Dünya dinləri içərisində mühüm bir yer tutan və mövcud ilahi dinlər arasında sıra baxımından ikincisi olan xristianlıq dininə hal-hazırda bir milyarddan çox (1.400.milyon) adam sitayiş edir. Bunların çoxu Avropa və Amerikada yaşayırlar. Üç əsas sektaya: Kotolik, ortodoks (pravoslav) və protestant məzhəblərinə ayrılmış xristianlıq dinində də oruc ibadətinin olduğunu görürük. Xristianlığın müqəddəs kitabı İncildə oruccla bağlı belə deyilir: “Və oruc tutduğunuz zaman, ikiüzlülər kimi qaşqabaqla gəzməyin; ona görə ki, onlar oruc tutduqlarını insanlara göstərmək üçün özlərini qəmgin tuturlar. Doğrusunu sizə deyirəm: onlar mükafatlarını aldılar. Amma sən oruc tutduğun zaman, başına yağ sürt və üzünü yu; Ta ki, insanlara yox, gizlində olan Atana orucclu görünəsən; və gizlini görən atan sənə açıqcasına əvəzini verəcəkdir”¹(Matta 6/16-18). Bundan əlavə Əhdi-Cədidin Matta 9/14-17, Mark 2/18-22 və Luka 5/33-39 fəsillərində də oruccla bağlı məlumatlar vardır və bunların çoxu bir-birinin təkrarı olaraq verilmişdir. Bununla yanaşı xristianlıq dinində mühüm bir yer tutan İsa peyğəmbərin oruc ibadəti ilə bağlı Matta incilində belə deyilir: “Bundan sonra Ruh İsanı iblis tərəfindən imtahan olunmaq üçün səhraya apardı. İsa

qırx gün, qırx gecə oruc tutduqdan sonra acıdı” (Matta 4/1-2). Yəhudilik içərisində çıxmış xristianlıqda ilk vaxtlar yəhudilikdəki “kəffarə orucu” da tutulurdu və oruc ibadəti bu dində ilk vaxtlarda çox təqdir olunurdu. Xristianlığın tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bu dində oruc ibadəti olmuş, lakin Hz. İsa bu ibadətlə əlaqədar aydın hökmlər qoymamış bu işi bilavasitə kilsənin ixtiyarına vermişdir. “Bununla yanaşı Tertulliyen “Orucbağı” adlı əsərində həvarilərdən qalma məcburi bir orucdan bəhs edir”¹⁸

Beləliklə yəhudilikdə olduğu kimi, xristianlıqda da, oruc, dini bir əsasdır. Həmçinin xristianlardakı orucu konkret bir formada anlama imkanı yoxdur. Çünki bu dində bir çox məsələlərdə olduğu kimi bu sahədə də aydın dini hökmlər yoxdur. Çox vaxt oruc pəhrizlə eyniləşdirilmişdir. Oruc tutmaqda əsas məqsəd müəyyən vaxtlarda bədənə əziyyət vermək, nəfsin istəklərinin qarşısını almaq və bəzi günahların cəzasını bu dünyada çəkməyə çalışmaqdır. Bu dində əsasən kotolik məzhəbinə mənsub insanların və digərlərinin də tutduğu iki növ oruc vardır:

1. Şükr orucu (Okaristik, Le June Eucharistique).
2. Kilsəyə aid oruc (Ekleziyastik, Le Joune Ecclesiastique).¹⁹

Okaristik oruc. Xristianlıqda Hz. İsa tərəfindən həyata keçirilməsi əmr olunan yeddi müqəddəs dini ayin (sakrament) vardır. Bu yeddi sakramentin hamısının bütün sektalar tərəfindən qəbul olunmamasına baxmayaraq, məzhəblərin çoxu tərəfindən qəbul olunan ayinlərdən biri okarist ayinidir. Bu ayin Hz. İsanın çarmıxa çəkilməsindən əvvəl həvariləri ilə birlikdə etdiyi şam yeməyinin xatirəsi olaraq keçirilən, kominyondur (“Çörək-şərab ayini,” evharistie, evharistiya). Okaristiyanı (çörək-şərab ayinini) qarşılamaqla əlaqədar həyata keçirilən oruc “okaristik oruc” adlandırılmışdır. Bu orucda kominyondan əvvəl, müəyyən bir müddət ərzində qatı yeməklərin yeyilməsi qadağan olunur. Bu oruc əvvəllər gecə saat 12-dən Kominyona kimi heç nə yeməmək və içməməklə həyata keçirildiyi halda, indi II Vatikan dini toplantısından sonra dəyişdirilmişdir. Hal-hazırda bu ibadət Kominyandan bir saat əvvəl heç bir şey yeməmək 3 saat əvvəl də spirtli içki qəbul etməmək formasında həyata keçirilir.

¹⁸ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük a.k.ə. s. 488.

¹⁹ Cemal Sofuoğlu «İslam dini esasları», İzmir, 1996, s.311, Günay Tümer, Abdurrahman Küçük a.k.ə. s. 488.

Ekleziyastik oruc. Bu orucu adətən kotolik məzhəbinə mənsub olanlar tutur. Yuxarıda Matta incilində Hz. İsanın 40 günlük oruc tutduğunu qeyd etmişdik. Kotolik kilsəsi bu ibadəti qırx günlük bir müddət ərzində diyet (Carem) formasında həyata keçirir. Bu pəhriz kotoliklər üçün “Kül çərşənbəsi” deyilən Caremin ilk günündən pasxa gününə kimi davam edir. Kilsə təqviminə görə ilin müəyyən vaxtında həyata keçirilən bu ibadət bir kəffarə (tövbə) tətbiq olunmasıdır. Orucun bu növü hal-hazırda olduqca yüngülləşmiş və azalmışdır. Tutulma forması gündüz yalnız bir yeməyi yemək, səhər və axşam da yüngülvari yeməklərə qane olmaqdır. Türkiyənin böyük təfsirçi alimi Hamdi Yazır 40 günlük orucun mənşəyini, daha sonrakı xristian din xadimlərinin qənaətinə əsaslandırır. Çünki xristianlara otuz günlük ramazan orucunu tutmaq əmr olunmuşdur. Lakin onlar havaların isti keçməsi ilə əlaqədar olaraq, fərz olan bu orucun vaxtını daha sərin bir vaxta keçiriblər. Kəffarə olsun deyə buna on gün də əlavə ediblər.²⁰ IV əsrdən etibarən tutulan iki günlük bir oruc olan pasxadan əvvəl tutulan oruc indi də bütün səmimi xristianlar tərəfindən tutulur. Xristianlıqda orucun müddəti haqqında yekdil bir fikir mövcud deyil. Pasxadan əvvəl tutulan oruc gecə yarısı qurtardığı halda, bəziləri bu orucu axşam qaranlıq düşdükdən sonra , bəziləri də dan yeri ağarıqda açırlar.²¹

Xristianlar arasında Hz. İsanın çarmıxa çəkildiyinə inanların tutduğu “İztirablar cüməsi” orucu da geniş yayılıb. Xristian inancına görə, Hz. İsa çərşənbə günü tutulmuş, cümə günü çarmıxa çəkilmiş və şənbə günü də vəfat etmişdir. Bilavasitə bu günlər tövbələrin qəbul olunduğu günlərdir və bu günlərdə oruc tutmaq lazımdır.

Ortodokslar orucda köhnə ənənəyə bağlıdır. Onlarda oruc daha sərt və uzun müddətliyədir. Protestantlarda isə bəzi qruplar istisna olmaqla oruc tutulmur. Bunlar içərisində Anqlikan kilsəsinin oruc günlərini müəyyən etməsinə baxmayaraq, onun tutulmasını insanın öz ixtiyarına vermişdir.

Xristianlıqdakı orucu yekunlaşdırarkən onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu dindəki oruc ölkələrə və tutanlara bağlı olaraq müxtəlif formalarda həyata keçirilir. Bəziləri yumurta və meyvə yeməməklə, bəziləri yalnız quru çörək yeməklə bəziləri də bunların heç birindən istifadə etməməklə oruclarını

²⁰ Cemal Sofuoğlu a. k. ə., s. 314.

²¹ Cemal Sofuoğlu a. k. ə., s. 314.

tuturlar. Bir qismi də vardır ki, heyvanlardan əldə edilmiş qidalardan imtina edərək yalnız bitki məhsullarından istifadə edirlər.

Manilikdə oruc. III əsrdə Sasani İranının tərkibində olan İraqın ərazisində rəssam Mani (təxm. 215-276) tərəfindən əsası qoyulmuş ruh yüksəkliyini aşağı düşürən, gnostik (arifanə) dualizmi əsas götürən və sinkretik (bir-biri ilə uyuşmayan ziddiyətli görüşlərin birləşdiyi) bir din olan manilikdə də oruc ibadəti vardır. Manilik dininə bağlı olanların ilin müxtəlif vaxtlarına təsadüf edən bir çox oruc günlərinə riayət etməsi şərtidir. Maninin fevralda və yaxud da martda əzab verilərək ölməsinin xatirəsini yad etmək üçün keçirilən tədbirlərin daxil olduğu oruc və tövbə ayı ilin sonuna düşür. Bu bayram bema kimi (Manini təmsil edən beş pilləli bir kürsü hazırlanaraq) qeyd olunur. Seçilmiş olanlar 30 günü bema tədbirlərinin əvvəlinə düşməklə ilin sonunda 100 gün oruc tuturlar. Bazar günləri tutulan həftəlik oruc da bura daxil edilir.²²

İslamdan əvvəl ərəblərdə oruc. VII əsrdə təşəkkül tapmış islam dini məlum olduğu kimi ilk öncə ərəblər arasında yayılmağa başlamışdı. Çox vaxt İslama qədərki ərəb cəmiyyətini cahil bir toplum, bu dövrü də cahiliyyə dövrü adlandırırlar. Məlum olduğu kimi cahiliyyə dövründə ərəblər də oruc tuturdular. Bunlardan biri rəcəb ayında tutulan orucdur. Onlar etdikləri günaha kəffarə olmaqla və yaxud da qıtlıq təhlükəsinə qarşı təşəkkür etmək məqsədi ilə oruc tuturdular. İslamdan əvvəl ərəblər “sükut orucu” adlanan bir oruc da tuturdular ki, bu oruc bir gün ərzində heç danışmamaqla tutulurdu və ibadət olaraq qəbul olunurdu.²³

²² Baxn. Ekrem Sarıçioğlu Başlangıçdan Günümüzdə Dinlər Tarihi s.138-139, İsparta 1999. Ziya Bünyadov Dinlər təriqətlər məzhəblər s.135, Bakı 1997 Azərbaycan nəşriyyatı. Günay Tümer Abdurrahman Küçük a. k. ə. s. 79

²³ Cemal Sofuoğlu a. k. ə., s. 314-315.

Nəticə

Məlum olduğu kimi oruc ibadəti dinlərin hamısında olmasa da, çoxunda mövcud olan bir ibadətdir. Dünya dinləri içərisində bu ibadətin yerinə yetirilməsinə nəzər saldıqda görürük ki, bir çox dinlərdə bu ibadət bir növ nəfsə əziyyət vermək məqsədi ilə həyata keçirilir. Bir çoxları da bu ibadəti istəyinə uyğun olaraq bir pəhriz formasında yerinə yetirir. Sonuncu ilahi din olan islam dinində isə bu sırf bir ibadət kimi, əvvəlcədən hər bir şəxs üçün aydın və dəqiq bir formada ilin müəyyən olunmuş bir vaxtında bir ay müddətində 29-30 gün olmaqla həyata keçirilir. Səhhətində problem olmayan hər bir adam, bu ibadəti nəfsə işkəncə olaraq deyil, zövqlə həyata keçirir. Digər dinlərdə bu ibadət günəş təqviminə uyğun olaraq keçirildiyi halda islam dinində ay təqviminə uyğun olaraq həyata keçirilir. Qəməri təqvimin 9-cu ayı olan ramazan ayında tutulan orucu ilin bütün mövsümlərində tutmaq mümkün olur. İslamdakı bu ibadət iradəni möhkəmləndirməklə yanaşı, nəfsin idarə olunmasında da mühüm rol oynayır. Hər bir dindar həmişə səbirsizliklə oruculuq ayı olan ramazan ayının gəlməsi gözləyir. Qurani-Kərimdə buyrulur: **“Ramazan ayı insanlara doğru yol göstərən, doğru yolu və haqqı batıldən ayırmağı açıq-aşkar dəlillərlə bəyan edən Quranın nazil olduğu aydır. Sizdən hər kim o aya yetişsə onu (oruc) tutsun.”**²⁴

²⁴ Əl-Bəqərə 2/185; Qurani-Kərimdə orucdan bəhs edən surə və ayələr bunlardır: Bəqərə 2/183, 184, 185, 187, 196; Nisa 4/92; Məidə 5/89, 95; Məryəm 19/26, Əhzab 33/35, Mücadilə 58/4.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim
2. Cemal Sofuoğlu, İslam Dini Esasları s. 310-315, İzmir 1996.
3. С. А. Токарев, Религия в истории народов мира s. 448, Москва 1976.
4. Abdurrahman Küçük, Günay Tümer Dinler tarihi, Ankara, 2002, s. 483, 488, 489.
5. Л. А. Сурженко, Религии мира, Буддизм с. 20-21, Минск, Книжный Дом, 2006.
6. Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş s. 63 Konya 2002.
7. Veysel Uyusal, Psiko-Sosyal Açıdan Oruc, s. 4. Ankara 1994.
8. Ekrem Sarıkçıoğlu Başlangıçdan Günümüze Dinler Tarihi s.138-139, İsparta 1999.
9. Ziya Bünyadov Dinlər təriqətlər məzhəblər s.135, Bakı 1997 Azərbaycan nəşiyatı.
10. Kitabı Mukaddes, (Sayılar XXIX/7). İst. 2004.
11. Qalip Atasəgun İlahi dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık və İslam`da) dini semboller. s.96. Konya 2002.

RESUME

In every religion the basics of belief are very important. Worshiping and praying are important, too. Fasting is a more important praying among them in Islam. Fasting is one of the five main rules of the religion and it is fulfilled in a perfect way.

In this article we are talking about the fasting not only in Islam, but also in other religions. We give information about the religions, in which people do the fasting and in which way they realize this praying. It is mentioned that in different religions fasting is realized in different and special ways. We also give information about the people, who do the fasting and how they do it.

РЕЗЮМЕ

В каждой религии рядом с основой веры, существует поклонение, которое тоже занимает важное место. Среди поклонений очень распространенным является пост. Пост один из пяти условий исламской религии, который в исламской религии очень чётко выполняется. В этой статье говорится о посте в исламской и других религиях. Здесь дается короткая информация о тех религиях, в которых есть пост, и том как он выполняется. В статье отмечается, что пост в разных религиях имеет разную форму и выполняется своеобразно. Коротко дается информация и о людях, которые выполняют пост и о том, как они это делают.

مفهوم اسم المصدر في اللغة العربية

الدكتور يوسف دوغان¹

(Dr. Yusuf DOĞAN)

ABSTRACT

Arabic language has structure like all of languages. The structure of Arabic consists of three elements: noun, verb and letter. The nouns have been accepted as one of the most important elements in the structure of Arabic language. Also they have a lot of kinds. The infinitives that are one of the most important elements of nouns are divided into. One of the most significant sorts of infinitives are verbal nouns (أسماء المصدر). The verbal nouns have been used in speaking and writing language, and also often text of classical literature and text of religious. The verbal nouns are formed from infinitives that are over triple verbs. For example, "عَطَاءٌ" is formed from "إِعْطَاءٌ". We made effort to study verbal noun, its action (عمل) and also to make a list of verbal nouns in this article.

Key Words: Arabic, word, noun, infinitive, verbal noun

المقدمة

وللغة العربية بنية خاصة كشأن كل لغة. إن الذين يريدون أن يتعلموا اللغة العربية خاصة غير الناطقين بها يجب عليهم تعلم بنية الكلمة العربية. إن بنية الكلمة العربية تتشكّل من الكلمات وهي ثلاثة أنواع: إسم وفعل وحرف. وقال محمد بن خالد بن سعد الفاضل: "إنّ هذا التقسيم من خلال الاستقراء والتبعية عند العلماء، فقد استقرأوا كلام العرب شعره ونثره، ووجدوا أنه لا يخلو بحال من الأحوال عن هذه الثلاثة."² والاسم الذي هو من تلك الأقسام يُعدّ أول أنواع الكلمات وأهمها. والاسم يتنوّع وفقاً لتصرفه وغير تصرفه والأسماء غير المتصرفة أكثرها أسماء مبنية وأما الأسماء المتصرفة فليست معظمها اسم مبني -وهي تنقسم إلى جامد ومشتق- والمصادر نوع من الأسماء كما قال أبو زيد عبد الرحمن بن

¹مدرس اللغة العربية في كلية الإلهيات بجامعة الجمهورية (سيواس/تركيا): ydogan@cumhuriyet.edu.tr

²محمد بن خالد بن سعد الفاضل، شرح كتاب متن الأجرمية، 13 Ekim 2007،

<http://www.taimiah.org/tree.asp?t=book14&pid=1>

الخطيب السهيلي (ت. 1185/581).³ وأما المصادر فتتنوع والمصادر المجردة والمزيدة نوعان منها والمصادر للأفعال الثلاثية المجردة جامد ولكن المصادر للأفعال المزيدة مشتقة واسماء المصدر التي هي نوع من المصادر أُخِذَت من المصادر المزيدة ولذلك أُعْتُبِرَت أسماء المصادر من أنواع الأسماء أيضاً.⁴

تناولت دراستنا اسم المصدر لأن بعض الطلاب والطالبات سألني كثيراً عن اسم المصدر ووزنه وقاعدة صوغه وعمله، وإنهم يواجهونه كثيراً في النصوص العربية من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وأشعار العرب وأمثالهم وقصصهم وحكاياتهم ومجاذباتهم وغير ذلك ولا يفهمونها. لاشك أنهم إذا عرفوا بنية كلمات العرب مثل أسماء المصادر تمكنوا من فهم تلك النصوص جيداً. وطلبهم ذلك ساقني إلى دراسة اسم المصدر. وحاولت أن أدون هذه المعلومات في المراجع من كتب الصرف والنحو وغير ذلك ولذلك أولاً قدمتُ مفهومَ المصدر واسم المصدر وجدولاً لاسم المصدر؛ وثانياً قدمتُ عملَ اسم المصدر.

أ - المصدر

كلمة "مصدر" اشتقت من "ص - د - ر" على وزن "مَفْعَل" وهو مصدر ميمي.⁵ وصار اسماً لكل أنواع المصادر. ولأصل المصدر اختلاف بين المذاهب اللغوية البصريين والكوفيين وغير ذلك ولهذه الآراء معلومات كثيرة في الكتب المفصلة من النحو والصرف،⁶ وقد تجاوزت هذه البيانات الواسعة المتعلقة بهذا الموضوع حدود دراستنا ولكن يجب علينا أن نشرح ما هو المصدر وحقيقته؟

قدّم بعض العلماء مثل سيد شريف الجرجاني (ت. 1413/816) تعريفاً للمصدر⁷ وهذا التعريف يُبين أصل المصدر ولا يعتبر تعريفاً له. إذاً الآن لنقدم بعض التعريفات للمصدر.

³ السيوطي، كتاب الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، 1993/1414، ج. 1، ص. 86؛

أنطوان الدحاح، معجم قواعد اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت 1990، ص. 30-31

⁴ معجم قواعد اللغة العربية، ص. 30-31

⁵ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت 1994/1414، ج. 4، ص. 449 (مادة صدر).

⁶ انظر في اشتقاق المصدر لآراء البصريين: خليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1988/1408، ج. 7، ص. 96؛ سيويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت 1988/1408، ج. 1، ص. 12؛ أبو محمد علي بن أسحق الصيمري، التبصرة والتكملة، تحقيق فتحي أحمد مصطفى علي الدين، دار الفكر، دمشق 1982/1402، ص. 754-755؛ رضي الدين الاسترابادي، شرح الرضي على الكافية، تحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، بنغازي 1996، ج. 3، ص. 399-400؛ أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، دار الآفاق العربية، (بدون التاريخ)، ص. 171؛ كتاب الأشباه والنظائر، ج. 1، ص. 82، ج. 2، ص. 146؛ علي رضا، المرجع في اللغة العربية نحوها وصرفها، دار الفكر، بيروت، ج. 1، ص. 72. و لآراء الكوفيين: التبصرة والتكملة، ص. 755-756؛ أسرار العربية، ص. 173؛ كتاب الأشباه والنظائر، ج. 1، ص. 82-83؛ شمس الدين محمد بن أحمد عبد اللطيف، الإرشاد إلى علم الإعراب، تحقيق عبد علي الحسيني وغيرهم، جامعة أم القرى، مكة 1989/1410، ص. 191؛ شرح الرضي على الكافية، ج. 3، ص. 399-400؛ عبد الفتاح الحموز، الكوفيون، دار عمار، عمان 1997، ص. 160-161؛ ولآراء الأخرى: اسمعيل أحمد عمارة، "التطور التاريخي لأبنية المصادر في العربية"، بحث في الاستشراف واللغة، دار الجليل، عمان 1996/1417، ص. 265-266.

⁷ سيد شريف الجرجاني، التعريفات، (بدون مكان النشر والتاريخ)، ص. 216.

وعرّف ابن الحاجب (ت. 1248/646): "المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل". يشرح محمد بن الحسن الرضي (ت. 1287/686) معنى هذه العبارة "الجاري على الفعل" أنّه يجري المصدر مجرى الفعل في الحركات والسكنات.⁸ وعند علي رضا يأتي التعريف هكذا: المصدر هو الاسم الذي يدل على حالة أو حدث دون زمان.⁹ إن الغلاييني (ت. 1944/1364) يقدم تعريفاً أشمل له: هو اللفظ على الحدث مجرداً عن الزمان مُتَضَمِّناً أحرف فعله لفظاً مثل: "عِلِمٌ - عِلْماً" أو تقديرًا، مثل: "قَاتَلَ - قِتَالًا" أو معوضاً مما حُذِفَ بغيره مثل: "وَعَدَ - عِدَّةً وَسَلَّم - تَسْلِيمًا".¹⁰ وتعريف إميل بديع يعقوب كتعريف الغلاييني.¹¹

نرى أن كلمات "عِلْمًا - قِتَالًا - عِدَّةً - تَسْلِيمًا" كانت من مصادر الأفعال ولكن معنى "تَضَمَّنَ المصدر أحرف فعله لفظاً وتقديرًا ومعوضاً" مبهم وليس واضحاً، وإن هذا الإجماع قد يُوَضِّحُ هكذا: "العلم" مشتمل على أحرف "عِلْمٌ" لفظاً، و"القتال" مشتمل على الألف الزائدة في "قَاتَلَ" تقديرًا،¹² لأن أصله "قِتَالًا"¹³ بدليل ثبوت هذه الباء في بعض المواضع، فنقول: "قَاتَلَ - قِتَالًا" وهذه الباء أصلها الألف في "قَاتَلَ"، انقلبت ياءً لانكسار ما قبلها. و"العِدَّة" أصلها "الوَعْدُ" حُذِفَتِ الواوُ وَعُوِّضَتِ منها تاء التانيث.¹⁴

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نذكر أقسام المصادر لِيُفْهَمَ موضوع اسم المصدر فهماً واضحاً ومكانته بين المصادر. تنقسم المصادر إلى قسمين: سماعي وقياسي. أبنية مَصَادِرِ الثلاثي للفعل سماعية وعددها كثير. المصادر غير الثلاثية قياسية فقياسُ "فَعَلٌ" بالتشديد على وزن "الثَّغِيل" كـ "التَّسْلِيم" و"التَّكْلِيم" و"التَّطَهِير".¹⁵ وعددها كثير أيضاً وأسماء المصادر تصاغ من المصادر غير الثلاثية مثل "سلام" من "التَّسْلِيم" و"لكلام" من "التَّكْلِيم" أيضاً كما نبيّن في الآتي.

ب- اسم المصدر

إن اسم المصدر معلوم في اللغة العربية منذ زمن بعيد واعتنى اللغويون باسم المصدر، وأبدؤوا رأيهم عنه سلباً وإيجاباً.

بعض الباحثين أنكر حقيقة اسم المصدر وعندهم أن أسماء المصادر ليست في اللهجة الأصلية ولكنها تأتي من لهجات أخرى كالغُسل والغُسل والشَّرْب والشَّرْب؛ أو هو مصدر لفعل آخر استعمل مع غير فعله تساهلاً نحو "اجتوروا جواراً".¹⁶

⁸ شرح الرضي على الكافية، ج. 3، ص. 399.

⁹ المرجع في اللغة العربية ج. 1، ص. 72.

¹⁰ الشيخ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت 1983/1402، ج. 1، ص. 164.

¹¹ إميل بديع يعقوب، معجم الأوزان الصرفية، عالم الكتب، بيروت 1993/1413، ص. 239.

¹² جامع الدروس، ج. 1، ص. 164.

¹³ شرح الرضي على الكافية، ج. 3، ص. 401؛ جامع الدروس، ج. 1، ص. 164؛ محمد الأنطاكي، المحيط في أصول العربية ونحوها وصرفها، دار الشرق العربي، بيروت، ج. 1، ص. 228.

¹⁴ شرح ابن عقيل، 2، ص. 80؛ جامع الدروس، ج. 1، ص. 164، 180-181؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، مصر 1963/1383، ج. 2، ص. 11؛ إكن أمين عبد الغني، الصرف الكافي، بيروت 2000، ص. 109؛

المرجع في اللغة العربية ج. 1، ص. 72.

¹⁵ شرح الرضي على الكافية، ج. 3، ص. 400-401.

¹⁶ معجم علوم اللغة العربية، ص. 45.

لقد قَبِلَ الجمهور حقيقة اسم المصدر واختلفوا في تسميته والخليل بن أحمد (ت. 786/170) سماه ب"اسم المصدر"؛¹⁷ سيويه (ت. 796/180) ب"اسم للمصدر" و"اسم للمعنى الحاصل بالمصدر" و"المصدر"؛ والقراء (ت. 822/207) ب"اسم"؛¹⁸ والمبرد (ت. 888/275) ب"اسم المصدر" وب"اسم للفعل".¹⁹ والجوهري (ت. 1003/393) ب"اسم المصدر"،²⁰ و"اسم"،²¹ و"اسم يوضع موضع المصدر".²² وابن منظور (ت. 1311/711) ب"اسم المصدر"،²³ و"الاسم"،²⁴ و"اسم يوضع ل...".²⁵ وعندى أن أول من اصطلاح على هذا النوع من الكلمات بهذا الاسم الخليل بن أحمد. إذا ما المقصود من هذا الاسم أي اسم المصدر؟

لاسم المصدر آراء مختلفة بين العلماء، وإن اسم المصدر عند بعضهم كلمات مثل يَسَارٍ، حَمَادٍ؛ وعند البعض كلمات مبدوعة بميم زائدة لغیر المفاعلة كالمَصَاب والمُضْرِب والمَقْتَل؛ وعند بعض الآخرين كلمات غير واحد منهما مثل كلمة "عطاء".²⁶ وهذا شرح الآراء الثلاثة:

الأول: الكلمات مثل "يَسَارٍ"، و"حَمَادٍ" في الحقيقة علم؛ و"يَسَارٍ" علم للميسرة و"حَمَادٍ" علم للمحمدة و"فَجَارٍ" علم للفجرة، و"برة" (علما للبر) و"سبحان" (علما للتسبيح)،²⁷ وكما قال عباس حسن: لا تدل هذه الكلمات على

¹⁷ العين، ج. 4، ص. 302.

¹⁸ الكتاب، ج. 4، ص. 21، 81؛ جورج ميتري عبد المسيح - هاني جورج تباري، الخليل معجم مصطلحات النحو العربي، مكتبة لبنان، 1990/1410، ص. 68.

¹⁹ المبرد، أبو العباس محمد يزيد، الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993/1413، ج. 3، ص. 1251؛ المقتضب، عالم الكتب، بيروت (بدون التاريخ)، ج. 1، ص. 73.

²⁰ اسمعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1404/1984، ج. 4، ص. 1370.

²¹ الصحاح، ج. 1، ص. 104.

²² الصحاح، ج. 6، ص. 2402.

²³ لسان، ج. 4، ص. 266.

²⁴ لسان، ج. 4، ص. 201.

²⁵ لسان، ج. 4، ص. 266.

²⁶ الكتاب، ج. 3، ص. 274-276؛ ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، المكتبة العصرية، بيروت (بدون التاريخ)، ج. 3، ص. 200-201؛ شرح شذور، الذهب، دار المتحدة، دمشق 1994، ص. 527-528؛ أمين على السيد، في علم النحو، دار المعارف، بيروت 1994، ص. 20؛ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 82؛ علي بن محمد الأشموني، شرح الأشموني لألفية ابن مالك، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (بدون التاريخ)، ج. 2، ص. 549-550؛ في علم النحو، ص. 20؛ أحمد زكي صفوت، الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 11-17؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 80؛ عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة (بدون التاريخ)، ج. 3، ص. 223-224؛ محمد سليمان عبد الله الأشقر، معجم علوم اللغة العربية، مؤسسة الرسالة، 1995/1415، ص. 44.

²⁷ عبد العال سالم مكرم، تدريبات نحوية ولغوية في ظلال النصوص القرآنية والأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت 1992/1412، ص. 486.

ذات وزمان وغيره ولكننا لا نستطيع أن نسمي مصادر لأن كل واحدة منها صارت علم جنس يدل على المعنى الخاص به.²⁸

والثاني: الكلمات التي هي مبدوعة بحم زائدة لغير المفاعلة مثل المَصَاب والمَضْرِب والمَقْتَل يجعلها النحاة مصدرا ويسمونه المصدر الميمي.²⁹

والثالث: الكلمات مثل "العتاء" و"السلام" و"الأداء". وهذا النوع هو ما يسمى باسم المصدر في اصطلاح كثير من النحاة والصرفيين.³⁰ يعني أنه هو في الأصل اسم المصدر.

وفي هذه المقالة ندرس النوع الأخير من المصدر الذي يسمى باسم المصدر الذي هو غير العلم وغير المبدوء بالميم الزائدة مثل "عتاء". كثير من النحاة والصرفيين يقصدون بما المصادر مثل وُضوء، ويُسر، وكَلَام. كنا قد ذكرنا فيما مضى أن المصدر يلزم أن يتضمن أحرف فعله بمساواة، ك"تَوْضَأ تَوْضُوءاً"، و"تَكَلِّم - تَكَلُّماً"، و"عَلِّم - عِلْماً"، أو بزيادة، ك"قرأ - قراءة" و"أكرم - إكراماً"، و"استخرج - إستخراجاً".³¹ يعني اسم المصدر على الأساس الذي ينقص من حروف فعله وهذه هي بعض التعريفات لاسم المصدر:

وعند ابن عقيل (ت. 1367/769) والأشموني (ت. 1495/900): اسم المصدر ما سواي المصدر في الدلالة وخالفه بخلوه لفظاً وتقديراً - من بعض ما في فعله دون تعويض: ك"عتاء"³² على معنى "الإعطاء"، ومخالف له بخلوه من الحمزة الموجودة في فعله وهو خالٍ منها لفظاً وتقديراً، ولم يُعَوِّضْ منها شيء.³³

وعند علي رضا: اسم المصدر هو لفظ يدل على معنى المصدر، وينقص عن حروف فعله لفظاً وتقديراً نحو: تكلم كلاماً.³⁴

وعند محمد الأنطاكي: اسم المصدر هو اسم ساوي المصدر في الدلالة على الحدث ولم يساوه في اشتماله على جميع حروف فعله، بل خلت هيئته من بعض أحرف فعله لفظاً وتقديراً من غير عوض.³⁵

وعند أحمد قبيش: اسم المصدر هو مصدر يساوي المصدر العادي في الدلالة ولكنه لا يساويه في اشتماله على جميع أحرف فعله بل نقصت هيئته من بعض أحرف فعله دون عوض.³⁶

²⁸ النحو الوافي، ج. 3، ص. 208.

²⁹ تدريبات نحوية ولغوية في ظلال النصوص القرآنية والأدبية، ص. 486.

³⁰ تدريبات نحوية ولغوية في ظلال النصوص القرآنية والأدبية، ص. 486.

³¹ جامع الدروس، ج. 1، ص. 180.

³² زعم بعض النحويين أن "عتاء" مصدر، وأن حمزته حذف تخفيفاً وهو خلاف ما صرح به غيره من النحويين. أنظر: شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 80.

³³ ابن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر 1956/1385، ج. 2، ص. 79-80؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 549؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 11؛ الصرف الكافي، ص. 109.

³⁴ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 78.

³⁵ انخبط في أصول العربية، ج. 1، ص. 235.

³⁶ الكامل في النحو، ص. 324.

وعند عباس حسن: إنه ما سوى المصدر في الدلالة على معناه وخالفه بخلوه لفظاً أو تقديرًا من بعض حروف عامله يعني الفعل أو غيره دون تعويض وذلك ككلمة "عطاء"؛ فإنه مساوٍ لـ "إعطاء" في المعنى، ومخالف له بنقص الهمزة الأولى لفظاً وتقديرًا من غير أن يعوض عنها شيء.³⁷ وأما تعريف بعض العلماء حول اسم المصدر فهكذا هو: ما لا يجري على قياس فعله.³⁸

ونستخرج من هذه التعريفات أن المصدر دل على الحدث ولم يتضمن كل أحرف الفعل، بل نقص عنه لفظاً وتقديرًا من دون عوض فهو اسم مصدر مثل: "تَوْضَأٌ - وَضُوءٌ" و"تَكَلَّمَ - كَلَامٌ" و"سَلَّمَ - سَلَامٌ" و"أَيَسَرَ - يُسْرًا". فـ "الكلام" و"الوضوء" و"اليسر" أسماء المصادر، لا المصادر لخلوها من بعض أحرف فعلها لفظاً وتقديرًا، فقد نقص من الوضوء والكلام تاء الفعل وأحد حرفي التضعيف، ونقص من اليسر همزة الإفعال. وليس ما نقص في تقدير الثبوت، ولا عوض عنه بغيره.³⁹ وإن النقصان من أحرف مصدره سبب أن يكون اسم المصدر أقل حرفاً من فعله.

وعلى هذا إن اسم المصدر يتشكل من المصادر المزیدة على الثلاثي ويمكن القول بأن لاسم المصدر شرطاً، وشرطه عدم احتوائه على حروف فعله ونقصانه من حروف فعله، واستخرجت أسماء المصادر التي جمعتها في قائمة أسماء المصدر من المراجع وحينما أستخرجتها استغذت من الكلمات والعبارات التي استخدم اللغويون في تسميتها كما ذكرنا أعلاه ورأيت أن بعض الأفعال تحتوي على حروف ليست في حروف فعلها. مثل "أَكْرَمَ - كَرَامَةٌ" ونقص حرف واحد في المصدر وهو الهمزة وزيد حرف واحد وهو التاء إن كانت هذه التاء ليست معوضة منها فما هي إذا؟ أعتقد أنها عوضت منها بحرف واحد، وفي كلمة "كرامة" وعوضت من الهمزة. وفي هذه الحال قد تلغى قاعدة عدم العوض في اسم المصدر ويلزم أن يُعرّف اسم المصدر بعبارة جديدة. وبالإضافة إلى كل ذلك ساوى أحرف بعض أسماء المصدر على مصدره مثل "إِكْرَامًا - كَرَامَةٌ" فهنا نقصت الهمزة وأضيفت التاء المربوطة فهذا يدل على أن كل اسم مصدر لا يكون أقل حرفاً من مصدره دائماً.

نرى أن الخليل قد حاول أن يضع قاعدة لاسم المصدر وزعم أنه إذا كان الفعل لوزن "أَفْعَل" ممدوداً فاسم مصدره "فَعَالٌ" مثل أَفَاقٌ يُفَيِّقُ فَوَاقًا.⁴⁰ ولكن إن كان قَصْدُ الخليل بـ "ممدوداً" الأوجف فيه نظر. لأن الخليل نفسه بين في كتابه العين أن بعض الأفعال جاءت على وزن "فَاعَةٌ" مثل "طَاعَةٌ" من "الإِطَاعَةِ"؛⁴¹ إن كان قَصْدُ الخليل بـ "ممدوداً" بعض الأفعال من الأوجف على وزن "فعال" فهذا صحيح كما نبين في التالي.

وعند بعض اللغويين وجود اسم المصدر لبعض الأفعال لا يعني أنه ليس له مصدر حقيقي، بل هو نوع من الترف الوضعي، والمصدر الحقيقي موجود لكل فعل، فالمصادر لـ "تَكَلَّمَ" و"تَوْضَأٌ" و"أَتَيْتَ" هي: "تَكَلَّمَ"، و"تَوْضَأٌ"، و"إِتَيْتَ".⁴² وترى هذه المصادر حقيقية كما جاءت في الجدول التالي، ولكن بعضها الآخر لا تأتي منها إلا أسماء المصادر مثل "صلاة" من "صَلَّى" وهي واحدة الصلوات المفروضة كما قال الجوهري: "صَلَّيْتُ صَلَاةً، ولا تقل تَصَلَّيْتُ"،⁴³ وبعض

³⁷ عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة (بدون التاريخ)، ج. 3، ص. 209.

³⁸ معجم علوم اللغة العربية، ص. 44.

³⁹ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 551؛ جامع الدروس، ج. 1، ص. 164، 180.

⁴⁰ العين، ج. 4، ص. 302.

⁴¹ العين، ج. 2، ص. 209، ج. 5، ص. 368.

⁴² المحیط في أصول العربية، ج. 1، ص. 235.

⁴³ الصحاح، ج. 6، ص. 2402.

الأفعال اسما المصدر، مثل "جواب" و"جاية" من "أجاب" ⁴⁴. وقسم من أسماء المصادر تأتي من فعلين وفعلهما مختلف مثل "بَلَّغَ" من "أَبْلَغَ" و"بَلَّغَ" ⁴⁵.

وفقا لبحث أن عدد الأفعال في اللغة العربية يزيد على تسعة آلاف ⁴⁶ وهذا يلزم بأن يصل عدد المصادر إلى عدد الأفعال ولكن شرط عدم احتواء اسم المصدر على أحرف فعله ونقصانه من حروف مصدره يُقَلِّل عدده. وذلك قليل بالنسبة للمصادر الأخرى ولذلك حاولتُ أن أستخرجها من المعاجم والمراجع مثل كتاب العين للخليل والصاحح للجوهري ولسان العرب لابن منظور والكشاف للزمخشري ومعاني القرآن للأخفش وغير ذلك بعد بحث دقيق. وقدمتها في الجدول الآتي.

الجدول الذي جهزته حول اسم المصدر يتكون من ستة أعمدة كما يرى في الأسفل. إن العمود الأول خصص لباب الفعل والثاني للفعل والثالث للمصدر الحقيقي والرابع لاسم المصدر والخامس لوزن اسم المصدر والسادس للمرجع. ضبطنا في العمود الثالث المصدر الحقيقي ليتنبه الطلاب للفرق بينه وبين اسم المصدر وفي المرجع ضبطنا بمجلد المرجع وصفحته ولكن لم نعط موقف موادها في المعاجم لأن بعض أسماء المصادر ليست في موادها وبعد ذلك قُمتُ بتقييم الجدول وهذا جدول لأسماء المصادر:

الباب	الفعل	المصدر الحقيقي	اسم المصدر	وزن اسم المصدر	المرجع
	أَبْلَغَ	إِبْلَاغَ	بَلَاغَ	فَعَال	الصاحح، ج. 4، ص. 1316؛ لسان، ج. 8، ص. 420.
	أَثَبَتْ	إِثْبَاتَ	ثَبَاتَ	"	العين، ج. 8، ص. 129؛ الصاحح، ج. 2، ص. 268؛ لسان، ج. 8، ص. 95-96.
	أَثَّى	إِثْنَاءَ	ثَنَاءَ	"	الصاحح، ج. 6، ص. 2296؛ لسان، ج. 14، ص. 124.
	أَعْطَى	إِعْطَاءَ	عَطَاءَ	"	العين، ج. 2، ص. 208؛ الصاحح، ج. 6، ص. 2430؛ لسان، ج. 15، ص. 69.
	أَغْنَى	إِغْنَاءَ	غَنَاءَ	"	لسان، ج. 15، ص. 138.
	أَبْعَدَ	إِبْعَادَ	بُعْدَ	فُعْل	العين، ج. 2، ص. 52؛ ج. 3، ص. 37؛ الصاحح، ج. 4، ص. 1495؛ لسان، ج. 2، ص. 91.

⁴⁴ العين، ج. 6، ص. 193؛ الصاحح، ج. 1، ص. 104؛ لسان، ج. 1، ص. 283.

⁴⁵ الصاحح، ج. 4، ص. 1316؛ لسان، ج. 8، ص. 420.

⁴⁶ أحمد شفيق الخطيب، "المواصفات المصطلحية وتطبيقاتها في اللغة العربية"، اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1996، ص. 18.

أَسْحَقَ	إِسْحَاقَ	سُحُقَ	"	العين، ج. 2، 52، ج. 3، ص. 37؛ الصحاح، ج. 4، ص. 1495؛ لسان، ج. 10، ص. 153.
أَعْمَرَ	إِعْمَارَ	عُشِرَ		لسان، ج. 4، ص. 564.
أَعْدَرَ	إِعْدَارَ	عُدِرَ	"	الكشاف، ج. 4، ص. 677؛ لسان، ج. 4، ص. 545.
أُنْذِرَ	إِنْذَارَ	نُذِرَ	"	الصحاح، ج. 2، ص. 825-826؛ الكشاف، ج. 4، ص. 677؛ لسان، ج. 5، ص. 201.
أَقْبَلَ	إِقْبَالَ	قُبِلَ	"	العين، ج. 5، ص. 166؛ لسان، ج. 11، ص. 537.
أَدَبَرَ	إِدْبَارَ	دُبِرَ	"	لسان، ج. 4، ص. 269.
أَفْحَشَ	إِفْحَاشَ	فُحِشَ	"	لسان، ج. 6، ص. 325.
أَهْجَرَ	إِهْجَارَ	هُجِرَ	"	العين، ج. 3، ص. 387؛ الصحاح، ج. 2 ص. 851؛ لسان، ج. 5، ص. 253.
أُنْكَرَ	إِنْكَارَ	نُكِرَ	"	لسان، ج. 5، ص. 233.
أَعْدَمَ	إِعْدَامَ	عُدِمَ	"	العين، ج. 2، ص. 56؛ لسان، ج. 12، ص. 393.
أَفْلَجَ	إِفْلَاجَ	فُلِجَ	"	الصحاح، ج. 1، ص. 335.
أَيَسَرَ	إِيْسَارَ	يُسِرَ	"	لسان، ج. 5، ص. 296.
أَكْرَمَ	إِكْرَامَ	كَرِّمَ	فَعَّالَةٌ	العين، ج. 5، ص. 368؛ الصحاح، ج. 5، ص. 2021؛ لسان، ج. 12، ص. 512.
أَوْرَعَ	إِيْرَاعَ	وَرَّوَعَ	فَعُولٌ	العين، ج. 2، ص. 207؛ الصحاح، ج. 3، ص. 1297.
أَزْلَفَ	إِزْلَافَ	زُلْفَى	فُعْلَى	الأخفش، معاني القرآن، ج. 2، ص. 663؛ الصحاح، ج. 4، ص. 1370؛ لسان، ج. 9، ص. 138.
إِفَالَةٌ				
أَجَابَ	إِجَابَةً	جَابَةً	فَاعَةً	العين، ج. 6، ص. 193؛ الصحاح، ج. 1، ص. 104؛ لسان، ج. 1، ص. 283؛ الصحاح، ج. 1، ص. 104.
أَدَارَ	إِدَارَةً	دَارَةً	"	لسان، ج. 4، ص. 619.

أَرَاخَ	إِرَاخَة	رَاخَة	"	العين، ج. 3، ص. 293.
أَطَاعَ	إِطَاعَة	طَاعَة	"	العين، ج. 2، ص. 209؛ الصحاح، ج. 1، ص. 104؛ لسان، ج. 1، ص. 283، ج. 10، ص. 233.
أَطَاقَ	إِطَاقَة	طَاقَة	"	العين، ج. 5، ص. 193؛ الصحاح، ج. 1، ص. 104؛ لسان، ج. 10، ص. 233.
أَعَارَ	إِعَارَة	عَارَة	"	لسان، ج. 4، ص. 619.
أَغَارَ	إِغَارَة	غَارَة	"	الصحاح، ج. 5، ص. 2021؛ لسان، ج. 12، ص. 512.
أَنَابَ	إِنَابَة	نَوَاب	فَعَال	الكشاف، ج. 1، ص. 457؛ لسان، ج. 1، ص. 244.
أَجَابَ	إِجَابَة	جَوَاب	"	العين، ج. 6، ص. 193، ج. 4، ص. 302؛ الصحاح، ج. 1، ص. 104؛ لسان، ج. 1، ص. 283، ج. 4، ص. 266.
أَصَابَ	إِصَابَة	صَوَاب	"	العين، ج. 4، ص. 302؛ لسان، ج. 4، ص. 266.
أَفَاقَ	إِفَاقَة	فَوَاق	"	العين، ج. 5، ص. 224، ج. 4، ص. 302؛ لسان، ج. 4، ص. 266، ج. 10، ص. 366.
أَرَادَ	إِرَادَة	رِيدَة	فِعْلَة	العين، ج. 8، ص. 65.
أَعَانَ	إِعَانَة	عَوْن	فَعْل	العين، ج. 2، ص. 253؛ لسان، ج. 132، ص. 298.
أُولِيَ	إِيلَاع	وُلُوع	فَعُول	العين، ج. 2، ص. 207، 250؛ لسان، ج. 8، ص. 410.
أَغْرَى	إِغْرَاء	غَرَاء	فَعَاء	الصحاح، ج. 6، ص. 2445.
أَفْقَرَ	إِفْقَار	فُقْرَى	فُعْلَى	الصحاح، ج. 2، ص. 783.
				تَفْعِيل
أَدَّى	تَأْدِيَة	أَدَاء	فَعَال	العين، ج. 8، ص. 98؛ لسان، ج. 14، ص. 26.
أَذَنَ	تَأْذِين	أَذَان	"	العين، ج. 8، ص. 200؛ الصحاح، ج. 5، ص. 2068؛ لسان، ج. 13، ص. 12.
بَلَّغَ	تَبْلِيغ	بَلَاغ	"	العين، ج. 4، ص. 421؛ الصحاح، ج. 4، ص. 1316؛ لسان، ج. 8، ص. 419.

تَوَبَّ	تَثَوَّبَ	تَوَابَ	"	الكشاف، ج. 1، ص. 457.
سَرَّخَ	تَسْرِيحَ	سَرَّاحَ	"	العين، ج. 3، ص. 138؛ الصحاح، ج. 6، ص. 2266؛ لسان، ج. 2، ص. 479.
سَلَّمَ	تَسْلِيمَ	سَلَامَ	"	العين، ج. 7، ص. 265؛ الصحاح، ج. 5، ص. 1951؛ لسان، ج. 12، ص. 279.
طَلَّقَ	تَطْلِيقَ	طَلَّاقَ	"	العين، ج. 5، ص. 101.
عَذَّبَ	تَعْذِيبَ	عَذَابَ	"	العين، ج. 4، ص. 302، ج. 8، ص. 200؛ لسان، ج. 1، ص. 85، ج. 4، ص. 266.
كَلَّمَ	تَكْلِيمَ	كَلامَ	"	كتاب عنقود الزواهر في الصرف، ص. 367.
تَكَلَّلَ	تُكْلِيلَ	تُكَّالَ	"	الكشاف، ج. 4، ص. 696.
وَدَّعَ	تَوْدِيعَ	وَدَّاعَ	"	العين، ج. 2، ص. 223؛ الصحاح، ج. 3، ص. 1295؛ لسان، ج. 8، ص. 385.
حَوَّلَ	تَحْوِيلَ	حَوَّلَ	فَعَلَ	لسان، ج. 11، ص. 188.
عَوَّلَ	تَعْوِيلَ	عَوَّلَ	"	الصحاح، ج. 5، ص. 1776.
غَوَّثَ	تَغْوِثَ	غَوَّثَ	فَعَلَ	العين، ج. 4، ص. 440؛ الصحاح، ج. 1، ص. 289.
قَبَّلَ	تَقْبِيلَ	قُبْلَةً	فُعِلَتْ	الصحاح، ج. 5، ص. 1795؛ لسان، ج. 11، ص. 544.
تَفْعِلَةٌ				
صَلَّى	تَصَلَّيَةً	صَلَاةَ	فَعَّالَةً	الصحاح، ج. 6، ص. 2402؛ لسان، ج. 14، ص. 466-465.
زَكَّى	تَزَكِّيَةً	زَكَاةَ	"	العين، ج. 5، ص. 394؛ لسان، ج. 14، ص. 358.
مُفَاعَلَةٌ				
عَاشَرَ	مُعَاشَرَةً	عِشْرَةً	فُعِلَتْ	العين، ج. 1، ص. 248، ج. 5، ص. 291؛ الصحاح، ج. 2، ص. 747؛ لسان، ج. 4، ص. 574، ج. 5، ص. 142.
كَاشَرَ	مُكَاشَرَةً	كِشْرَةً	"	العين، ج. 5، ص. 291؛ لسان، ج. 5، ص. 142.
هَاجَرَ	مُهَاجَرَةً	هِجْرَةً	"	العين، ج. 3، ص. 387، ج. 5، ص. 291؛ الصحاح، ج. 2، ص. 851؛ لسان، ج. 5، ص. 250، 142.

	حَارَبَ	مُحَارَبَةٌ	حَرْبٌ	فَعَلَ	العين، ج. 3، ص. 213؛ الصحاح، ج. 1، ص. 108؛ لسان، ج. 1، ص. 302.
	هَادَنَ	مُهَاذَنَةٌ	هُذْنَةٌ	فُعَلَةٌ	الصحاح، ج. 6، ص. 2218.
إِفْتِعَالٌ					
	احْتَسَبَ	إِحْتِسَابٌ	حِسْبَةٌ	فُعَلَةٌ	العين، ج. 3، ص. 149؛ لسان، ج. 1، ص. 315.
	إِحْتَفَظَ	إِحْتِفَازٌ	حِفْظَةٌ	"	العين، ج. 3، ص. 199؛ لسان، ج. 7، ص. 442.
	إِحْتَفَظَ	إِحْتِفَازٌ	حِفْظَةٌ	"	العين، ج. 3، ص. 387.
	إِخْتَفَى	إِخْتِفَاءٌ	خِفْيَةٌ	"	العين، ج. 4، ص. 314.
	إِخْتَلَفَ	إِخْتِلَافٌ	خِلْفَةٌ	"	العين، ج. 4، ص. 268؛ الصحاح، ج. 4، ص. 1355؛ لسان، ج. 9، ص. 86.
	إِخْتَمَرَ	إِخْتِمَارٌ	خِمْرَةٌ	"	العين، ج. 4، ص. 263.
	إِرْتَعَدَ	إِرْتِعَادٌ	رِعْدَةٌ	"	العين، ج. 2، ص. 33.
	إِرْتَادَ	إِرْتِيَادٌ	رِيذَةٌ	"	العين، ج. 8، ص. 65.
	إِغْبَطَ	إِغْبِطَاطٌ	غِطْطَةٌ	"	الصحاح، ج. 3، ص. 1146.
	إِفْتَرَى	إِفْتِرَاءٌ	فِرْيَةٌ	"	الصحاح، ج. 6، ص. 2454.
	أَقْسَمَ	إِقْسَامٌ	قِسْمَةٌ	"	العين، ج. 5، ص. 86؛ الصحاح، ج. 5، ص. 2011؛ لسان، ج. 12، ص. 480.
	إِتْسَبَ	إِتْسَابٌ	نِسْبَةٌ	"	العين، ج. 7، ص. 272؛ لسان، ج. 1، ص. 755.
	إِثْمٌ	إِثْمَامٌ	إِثْمَةٌ	"	العين، ج. 8، ص. 428.
	ارْتَدَّ	إِرْتِدَادٌ	رِدَّةٌ	"	العين، ج. 8، ص. 7؛ الصحاح، ج. 2، ص. 473؛ لسان، ج. 3، ص. 173.
	ارْتَابَ	إِرْتِيَابٌ	رِيَّةٌ	"	العين، ج. 4، ص. 302؛ لسان، ج. 4، ص. 266.
	إِعْتَدَّ	إِعْتِدَادٌ	عِدَّةٌ	"	لسان، ج. 1، ص. 315.
	إِعْتَابَ	إِعْتِيَابٌ	غِيَّةٌ	"	الصحاح، ج. 1، ص. 196.
	إِيتَلَفَ	إِيتِلَافٌ	أَلْفَةٌ	فُعَلَةٌ	العين، ج. 8، ص. 336.
	إِعْتَذَرَ	إِعْتِذَارٌ	عُدْرَةٌ	"	العين، ج. 5، ص. 146.
	إِنْتَقَلَ	إِنْتِقَالٌ	نُقْلَةٌ	"	العين، ج. 5، ص. 162؛ الصحاح، ج. 5، ص. 1834.

إِفْتَرَقَ	إِفْتَرَاقَ	فُرْقَةً	"	العين، ج. 5، ص. 146؛ لسان، ج. 10، ص. 300.
إِتْبَعَى	إِتْبَاعًا	بُعْيَةً	"	العين، ج. 4، ص. 453.
إِغْتَسَلَ	إِغْتِسَالَ	غُسْلًا	فُعِلَ	لسان، ج. 11، ص. 494.
إِسْتَوَى	إِسْتَوَاءً	سَوَاءً	فَعَالَ	الصحاح، ج. 6، ص. 2386؛ لسان، ج. 14، ص. 412.
إِثْتَهَبَ	إِثْتِهَابًا	تُهْبًى	فُعِلَى	العين، ج. 7، ص. 133؛ الصحاح، ج. 1، ص. 229.
تَفَعَّلَ				
تَطَهَّرَ	تَطَهَّرَ	طُهِرَ	فُعِلَ	الصحاح، ج. 3، ص. 960.
تَقَدَّسَ	تَقَدَّسَ	قُدِّسَ	"	الصحاح، ج. 3، ص. 960.
تَحَوَّلَ	تَحَوَّلَ	حَوِّلَ	فَعِلَ	الصحاح، ج. 4، ص. 1680.
تَطَيَّرَ	تَطَيَّرَ	طَيَّرَ	فَعَّلَ	لسان، ج. 4، ص. 266.
تَفَرَّسَ	تَفَرَّسَ	فَرَّسَ	فَعَّلَ	العين، ج. 7، ص. 245؛ الصحاح، ج. 3، ص. 958؛ لسان، ج. 6، ص. 160.
تَكَلَّمَ	تَكَلَّمَ	كَلَّمَ	فَعَالَ	المحيط في أصول العربية، ج. 1، ص. 235.
تَوَضَّأَ	تَوَضَّأَ	وَضَّأَ	فُعِلَ	لسان، ج. 1، ص. 194-195.
استفعال				
اُسْتُشْهِدَ	اُسْتُشْهِدَ	شَهِدَ	فَعَّلَ	العين، ج. 3، ص. 98؛ الصحاح، ج. 2، ص. 494.
اِسْتَقْنَى	اِسْتَقْنَى	غَنَّى	فَعَالَ	العين، ج. 4، ص. 450.
اِسْتَقْنَى	"	غَنَّى	فَعَّلَ	العين، ج. 4، ص. 450.
اِسْتَنْسَخَ	اِسْتَنْسَخَ	نُسَخَ	"	الصحاح، ج. 1، ص. 433.

نلاحظ في الجدول التالي أن أسماء المصادر جاءت على ستة أبواب: أفعال (إفالة)، تفعيل (تفعيلة)، مفاعلة، إفعال، تفعّل واستيفعال. و يوجد في الجدول خمسة وتسعون إسم مصدر. وهذا العدد قد يُقلل ويكثر منه ونحن اخترنا أسماء المصدر التي رأيناها في المراجع بالضبط وعدد أسماء المصادر على الأبواب: أفعال 37؛ إفعال 17؛ تفعيل 19؛ تفعّل 6؛ مفاعلة 5؛ استيفعال 4. وأكثر عدد أسماء المصادر في الإفعال فالافتعال فالتفعيل ثم غير ذلك، وأقلها في المفاعلة

والاستفعال. وفي بحث أن أكثر الأفعال في الإفعال في % 21.08 ثم التفعيل في % 19.65 ثم التفعّل في % 16.83. ولذلك جاءت أسماء المصادر في هذه الأبواب الثلاثة⁴⁷ يعني أوزان الإفعال والتفعيل والتفعّل.

ظهر من هذا الجدول واحد وعشرون وزناً، وهذه هي الأوزان التي استعملت أكثر من غيرها: فَعَال (23) - فِعْلَة (21) - فُعْل (16) - فَاعَة (8) - فَعْل (8) - فَعْلَة (7) - فَعَا (3) - فَعْل (3) - فُعْلَى (3) - فَعْل (3) والبواقي أقل منها. ومن المفهوم أن وزن "فَعَال" أكثر استعمالاً من هذه الأوزان الأخرى.

وإذا تأملنا مصادر الأسماء في الجدول التالي رأينا أنها جاءت على اختلاف الأبواب والأوزان وتشكلت من المصادر الثلاثية المزيدة فيه بأن نقصان كل أحرف الفعل من مصدره وأن النقص سماعي لا قاعدة له كما قال حسن عباس: "ولا سيما قصر اسم المصدر على السماع"⁴⁸ ولذلك لا يوجد اسم المصدر لكل فعل ثلاثي مزيد فيه. وعدده قليل كما سبق في الجدول. ولكن الجدير بالذكر أن كثيراً من أسماء المصادر جاء على أوزان المصادر الثلاثية للأفعال مثل "عَطَاء" و"جَوَاب" و"سَرَّاح" على وزن "فَعَال" كـ "دَهَاب"؛ و"عَوْن" و"حَرْب" على وزن "فَعْل" كـ "تَصَر"؛ و"رَيْدَة" و"عِشْرَة" و"هَيْجَرَة" على وزن "فِعْلَة" كـ "نَشْدَة" و"خِذْمَة" وغير ذلك.⁴⁹ وعلى الرغم من أن اسم المصدر سماعي لا يبعد عن المنهج المصدري ويحتل في داخل نفس المنهج كما يرى في الأمثلة.

وبالإضافة إلى كل ذلك يمكن هذا الاسم أي "اسم المصدر" أن يكون مصدراً في لهجة أخرى أو أن يكون مصدراً لفعل آخر استعمل مع غير فعله تساهلاً نحو "اجتوروا جواراً" كما شرحنا في التالي.

اختلف العلماء فيما يدل عليه اسم المصدر، وعند بعضهم هو دال على الحدث الذي يدل عليه المصدر وعلى هذا يكون معنى المصدر واسم المصدر واحداً؛ وعند الآخرين هو دال على لفظ المصدر، والمصدر يدل على الحدث؛ فيكون اسم المصدر دالاً على الحدث بواسطة دلالة على لفظ المصدر، وعلى هذا يكون معنى المصدر ومعنى اسم المصدر مختلفان.⁵⁰ وعند بعضهم لا دلالة على الحدث.⁵¹ هذه الآراء لها أثر في عمل اسم المصدر عمل المصدر. ولكن هل يجوز عمل اسم المصدر عمل المصدر؟

⁴⁷ Soner Gündüzöz, "Arapça'nın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", Marife, Konya güz-2004, yıl 4, sayı 2, s.179:

⁴⁸ النحو الوافي، ج. 3، ص. 210-209.

⁴⁹ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 3-4.

⁵⁰ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 79؛ أوضح المسالك، ج. 3، ص. 200-201؛ معجم علوم اللغة العربية، ص. 44.

⁵¹ معجم علوم اللغة العربية، ص. 44-45؛ النحو الوافي، ج. 3، ص. 210-209.

ج- عَمَلُ اسم المصدر

يعمل المصدر عمل فعله نكرة أو معرفة، وتعدياً ولزوماً.⁵² ولكن اختلف النحاة في عمل اسم المصدر. ومنع البصريون عمل اسم المصدر وأجازوه الكوفيون والبغداديون واستشهدوا بشعر القطامي المذكور.⁵³ وقال بعض العلماء: إعماله شاذ ولا يبعد أن ما قام مقام المصدر يعمل عمله ونقل عن بعضهم أنه قد أجاز ذلك قياساً.⁵⁴ وبالنتيجة قد يعمل اسم المصدر عمل الفعل بشروط المصدر،⁵⁵ ولو شاذاً أوقليل العمل،⁵⁶ كما قال ابن مالك في شعره:

بِفَعْلِهِ الْمَصْدَرُ الْحَقُّ فِي الْعَمَلِ مُضَافًا أَوْ مُجَرَّدًا أَوْ مَعَ أَلْ

إِنْ كَانَ فِعْلٌ مَعَ "أَنْ" أَوْ "مَا" يَحُلُّ مَحَلَّهُ وَلَا سِمَ مَصْدَرٍ عَمَلٍ⁵⁷

ولذا الإعمال شروط: صيحة أن يحل محله فعل مع "أن" المصدرية،⁵⁸ وألا يكون مصغراً (3) ألا يكون مضمرًا، وألا يكون محدوداً بثناء الوحدة، و ألا يكون موصوفاً قبل العمل، ووجوب تقدم المصدر على معموله.⁵⁹

المصدر يعمل في ثلاث حالات: مضاف ومقرون بأل، ويجرد منهما.⁶⁰ ويكثر أن يضاف إلى فاعله ثم يأتي مفعوله،⁶¹ وهو أكثرها عملاً وأعلها فصاحة.⁶² وعند الجرجاني أقوى إعمال المصدر من أن نكرة كالفعل، ثم مضافاً

⁵² التبصرة والتذكرة، ج. 1، ص. 239؛ أبو على التحيوي، كتاب الإيضاح، تحقيق كاظم بحر المرجان، بيروت 1996/1416؛ 141؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 451؛ شرح الرضي، ج. 3، ص. 402؛

الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 11؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 78.

⁵³ أوضح المسالك، ج. 3، ص. 211؛ شرح شذور الذهب، ص. 528؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 551؛

الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 17؛ النحو الوافي، ج. 3، ص. 212-217.

⁵⁴ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 82.

⁵⁵ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 75، 79؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 549؛ الخليل معجم مصطلحات النحو

العربي، ص. 68؛ في علم النحو، ص. 19؛ الكامل في النحو، ص. 326.

⁵⁶ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 82؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 555؛ النحو الوافي، ج. 3، ص. 221.

⁵⁷ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 75.

⁵⁸ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 76؛ الإرشاد إلى علم الإعراب، ص. 191-196؛ غاية الأرب، ص. 354؛ تدريبات

نحوية ولغوية في ظلال النصوص القرآنية والأدبية، ص. 486.

⁵⁹ أوضح المسالك، ج. 3، ص. 201-203؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 546-547؛ الإرشاد إلى علم

الإعراب، ص. 191-196؛ غاية الأرب، ص. 354؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 11-

15؛ الكامل في النحو، ص. 326.

⁶⁰ التبصرة والتذكرة، ج. 1، ص. 239-244؛ أوضح المسالك، ج. 3، ص. 205؛ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 76؛

شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 541-542؛ الإرشاد إلى علم الإعراب، ص. 192؛ كتاب الإيضاح، ص.

141؛ غاية الأرب، ص. 355-356؛ النحو الوافي، ج. 3، ص. 218-220؛ تدريبات نحوية ولغوية، ص. 486؛

الكامل في النحو، ص. 325؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 78-79.

⁶¹ أوضح المسالك، ج. 3، ص. 213.

⁶² النحو الوافي، ج. 3، ص. 218.

لأن إضافته في نية الانفصال فهو نكرة أيضاً، ودونهما ما فيه "ال".⁶³ أما اسم المصدر فيكون عمله في حالة الإضافة والمعرف بأل كما في الأمثلة الآتية. ومن إعمال اسم المصدر بالإضافة شعر القطامي:

أَكْفَرًا بَعْدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِّي وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمَائَةِ الرَّتَّاعًا⁶⁴

في هذا الشعر اسم المصدر "عَطَائِكَ" مضاف إلى فاعله يعني ضمير المتصل "ك" وكلمة "المائة" مفعول لـ "عَطَائِي" منصوب بالفتحة.⁶⁵ وكذا مثال العمل بالإضافة:

إِذَا صَحَّ عَوْنُ الْخَالِقِ الْمَرْءَ لَمْ يَجِدْ عَسِيرًا مِنَ الْأَعْمَالِ إِلَّا مُيسَّرًا⁶⁶

"عَوْن" اسم المصدر من الإعانة وقد أضيف إلى فاعله وهو "الخالق" وجاء بعده المفعول به "المرء".⁶⁷ ومثال عمل اسم المصدر بالإضافة:

بِعِشْرَتِكَ الْكَرَامَ تُعَدُّ مِنْهُمْ فَلَا تَرَيْنَ لِغَيْرِهِمُ الْوَفَا⁶⁸

اسم المصدر "عِشْرَتِكَ" من "المعاشرة" مضاف إلى فاعله وهو ضمير المتصل "ك" وجاء بعده المفعول به "الكرام".⁶⁹

عمله بالإضافة هكذا:

فَإِنَّ ثَوَابَ اللَّهِ كُلُّ مُوَحِّدٍ جَنَّاتٍ مِنَ الْفِرْدَوْسِ فِيهَا يُخَلَّدُونَ⁷⁰

⁶³ كتاب الأشباه والنظائر، ج. 2، ص. 112.

⁶⁴ البيت للقطامي واسمه عمر بن شسيم، وهو ابن أخت الأخطل وهو من شواهد ابن عقيل و الأشعري. فكلية "الرتاع" جمع راتعة وهي من الإبل التي تترك كي ترعى كيف شاءت لكرامتها على أصحابها. معنى الشعر: "أنا لا أجد نعمتك، ولا أنكر صنيعك معي، بعد إذ منعتني الموت، وأعطيتني من خيار الإبل". انظر: البصرة والتذكرة، ج. 1، ص. 244-245؛ شرح شذور الذهب، ص. 528؛ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 80-81؛ لسان العرب، ج. 9، ص. 141 (مادة رحف)؛ شرح الأشعري لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 551؛ عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1989/1409، ج. 8، ص. 136-137؛ عقود الزواهر، ص. 367؛ في علم النحو، ص. 20؛ إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت 1996/1417، ج. 4، ص. 186؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 17.

⁶⁵ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81؛ في علم النحو، ص. 20؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 80.

⁶⁶ قيل هذا البيت من الشواهد التي لا يعلم قائلها وقد أنشده الأستعي ولم ينسبه إلى أي شاعر ومعناه واضح. انظر: شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81؛ المعجم المفصل، ج. 3، ص. 115؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 18؛ الكامل في النحو، ص. 327؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 82.

⁶⁷ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81؛ الكامل في النحو، ص. 327؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 82.

⁶⁸ قيل هذا البيت من الشواهد التي لا يعلم قائلها وهو من شواهد الأشعري. و"العشرة" بمعنى المعاشرة و"تعد" تحسب وتوصف و"الوفا" بمعنى محب والمعنى: "يحب عليك تصاحبك الكرام لتعد منهم ولكن لا يوجد الحب غير الكرام". انظر: شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81-82؛ شرح الأشعري لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 551-552؛ في علم النحو، ص. 20؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 17؛ المعجم المفصل، ج. 1، ص. 20.

⁶⁹ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81-82؛ شرح الأشعري لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 551؛ في علم النحو، ص. 20؛ الكامل في النحو، ص. 327؛ المرجع في اللغة العربية، ج. 1، ص. 82؛ النحو الوافي، ج. 3، ص. 221.

"تَوَابَ" اسم المصدر من "التَّوْبَ" وقد أضيف إلى فاعله وهو "الله" و"كل" مفعول به له.⁷¹
 قَالُوا: كَلَامُكَ هِنْدًا وَهِيَ مُصْنِعةٌ يَشْتَفِيكَ، قُلْتُ صَحِيحٌ ذَاكَ لَوْ كَانَا⁷²
 ومن إعمال اسم المصدر بالإضافة في حديث من الموطأ: "مِنْ قُبْلَةِ الرَّجُلِ امْرَأَتُهُ الْوَضُوءُ"⁷³ قُبْلَةُ اسم المصدر من التَّقْبِيلِ وقد أضيف إلى "الرَّجُلِ" وهو فاعله وجاء بعده المفعول به منصوباً وهو "امرأته".⁷⁴
 ومن إعمال اسم المصدر أيضاً المرفوع بآل هاذان المثالان: "حَارَبْتُ الْخَالِئِينَ كَالْحَرْبِ الْأَعْدَاءَ مُحَارَبَةً"، "عَاشَرْتُ الْأَصْدِقَاءَ كَالْعِشْرَةِ الْأَقْرَبَاءَ مُعَاشَرَةً قَوِيَّةً". في المثالين أن "الحرب" و"العشرة" اسمتا المصدر معرفان بآل وكلاهما عملاً عمل المصدر. وفي المثال الأول "الأعداء" مفعول به لـ "الحرب" وفي المثال الثاني "الأصدقاء" مفعول به لـ "العشرة".⁷⁵
 نرى أن اسم المصدر عند الكوفيين عمل عمل المصدر بشروطه كما في الأمثلة التالية ولكن عند البصريين عمل عمل المصدر شاذاً في الأمثلة القليلة.

الخاتمة

إن اسم المصدر الذي احتل في بنية الكلمات العربية معلوم في اللغة العربية منذ زمن بعيد وبعض الباحثين لا يقبلون حقيقة اسم المصدر وقيل الجمهور اسم المصدر وسماه اللغويون بأسماء مختلفة مثل اسم المصدر واسم المصدر للمعنى الحاصل بالمصدر والمصدرواسم، واسم للفعل وغير ذلك. وبنظري أطلق الخليل بن أحمد "اسم المصدر" على هذا الاسم لأول مرة. اسم المصدر ثلاثة أنواع. ولكن في هذه المقالة درسنا اسم المصدر مثل "عطاء" و"وضوء"، و"يسر"، و"كلام". واسم المصدر دل على الحدث مثل المصدر ولم يتضمن كل أحرف الفعل، بل نقص عنه لفظاً وتقديراً من دون عوض فهو اسم مصدر مثل: "تَوَضَّأَ - وَضُوءاً" و"تَكَلَّمَ - كَلَاماً" و"سَلَّمَ - سَلَاماً" و"أَيَسَّرَ - يُسْراً". قد نقص من إحدى الكلمات "الوضوء" أحد حرفي التضعيف، ولا عوض عنه بغيره. ولكن ظهر أن أسماء المصادر التي تشكلت من المصادر الثلاثية الزائدة فيه بالتقصان من فعله سماعية لا قاعدة له. وعلى الرغم من أن اسم المصدر سماعي لا يعني أنه ليس ببعيد عن المنهج المصدري والاسمي بل احتل في داخل المنهج المصدري والاسمي ليجيء على أوزان المصادر الثلاثية والأوزان الاسمية.

⁷⁰ هذا الشعر لحسان بن ثابت و"الفرودوس" حديقة في الجنة ومعناه واضح. أنظر: شرح شذور الذهب، ص. 529؛ لسان العرب، ج. 6، ص. 163-164 (مادة فردوس)؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 552؛ في علم النحو، ص. 20؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 18.

⁷¹ في علم النحو، ص. 20.

⁷² البيت مجهول القول و"مصنعة" من "أصغى": أنصت و"يشفيك" يذهب بسقام العشق و"كانا" فعل تام معناه حصل والمعنى: قالوا لو أن هنداً تصغي إليك بسمعيها وأنت تكلمها حل يشفيك هذا من برجاء العشق؟ قلت: صحيح ذلك أي أنه شافٍ لو حصل. انظر: شرح شذور الذهب، ص. 34، 530؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، ج. 2، ص. 552؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 18.

⁷³ مالك بن أنس، الموطأ، دار الدعوة، استانبول 1981/1401، رقم الحديث: 65-66 (ج. 1، ص. 44).

⁷⁴ شرح ابن عقيل، ج. 2، ص. 81؛ في علم النحو، ص. 20؛ الكامل في قواعد اللغة العربية نحوها وصرفها، ج. 2، ص. 18.

⁷⁵ تدريبات نحوية ولغوية، ص. 485-486.

إنَّ شرط نقصان أحرف فعله في اسم المصدر قد قلَّ عدده. ولقلة العدد استخرجت بعض أسماء المصادر وبحثت عنها في المعاجم والمراجع مثل كتاب العين للخليل والكشاف للزحشري ومعاني القرآن للأخفش وغير ذلك. وقدمتها في الجدول وهذا الجدول أصلي (originality) ولم أجده في الكتب أو المراجع الأخرى التي ألفت من قبل. وعلى هذا الجدول جاءت أسماء المصادر على ستة أبواب: إِفْعَال (إِفْعَالَة)، تَفْعِيل (تَفْعِيلَة)، مُفَاعَلَة، إِفْتِعَال، تَفَعَّلَ واسْتَفْعَلَ، وظهر أنه واحد وعشرون وزناً، وإنَّ الأوزان التي استعملت أكثر من غيرها هي: فَعَال - فَعْلَة - فُعْل - فَاعَة - فُعْل - فُعْلَة.

اختلف النحاة في عمل اسم المصدر عمل المصدر. ومنع البصريون عمل اسم المصدر وأجازوه الكوفيون والبغداديون مع شروط المصدر. إنَّ عمل اسم المصدر يكون في حالة الإضافة والمعرف بأل كثيراً.

أُتِي للباحثين والدارسين والطلاب والطالبات أن يستفدوا من هذه الدراسة كثيراً.

المراجع

أحمد شفيق الخطيب، "المواصفات المصطلحية وتطبيقاتها في اللغة العربية"، اللغة العلمية وتحديات القرن الهادي والعشرين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1996.

الإرشاد إلى علم الإعراب، لشمس الدين محمد بن أحمد عبد اللطيف، تحقيق عبد علي الحسيني وغيرهم، جامعة أم القرى، مكة 1989/1410.

أسرار العربية، لأبي البركات الأنباري، دار الآفاق العربية، (بدون التاريخ).

أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام، المكتبة العصرية، بيروت (بدون التاريخ).

التبصرة والتذكرة، لأبي محمد عبد الله بن علي بن إسحق الصمري، دار الفكر، دمشق 1982/1402.

تدريبات نحوية ولغوية في ظلال النصوص القرآنية والأدبية، لعبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت 1992/1412.

التعريفات، لسيد شريف الجرجاني، (بدون مكان النشر والتاريخ).

"التطور التاريخي لأبنية المصادر في العربية"، لإسماعيل أحمد عمارة، بحث في الاستشراق واللغة، دار الجيل، عمان 1996/1417.

جامع الدروس العربية، للشيخ مصطفى الغاليني، المكتبة العصرية، بيروت 1983/1402.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1989/1409.

الخليل معجم مصطلحات النحو العربي، لجورج ميتري عبد المسيح - هاني جورج تابري، مكتبة لبنان، 1990/1410.

شرح الأشموني لألفية ابن مالك، لعلي بن محمد الأشموني، المكتبة الأهلية للتراث، القاهرة (بدون التاريخ).

شرح ابن عقيل، لابن عقيل، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر 1956/1385.

شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين الاسترابادي، تحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، بنغازي 1996.

شرح شذور، الذهب، لابن هشام، دار المتحدة، دمشق 1994.

شرح غاية الأرب في تهذيب شذور الذهب، لمحمد بن محمد ديب حمزة، دار قتيبة، دمشق 1991/411.

شرح كتاب متن الأجرمية، لمحمد بن خالد بن سعد الفاضل، 2007 Ekim 13 , <http://www.taimiah.org/tree.asp?t=book14&pid=1>

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1404/1984.
- الصرف الكافي، لأمين عبد الغني، بيروت 2000.
- في علم النحو، لأمين علي السيد، دار المعارف، بيروت 1994.
- الكامل، للمبرد، أبو العباس محمد يزيد، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1413/1993.
- المقتضب، للمبرد، أبو العباس محمد يزيد، عالم الكتب، بيروت (بدون التاريخ).
- الكتاب، لسيويه، تحقيق عبد السلان محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت 1408/1988.
- كتاب الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، دار الكتاب العربي، 1414/1993.
- كتاب الإيضاح، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي تحقيق كاظم بحر المرجان، بيروت 1416/1996.
- كتاب عنقود الزواهر في الصرف، لعلاء الدين القوشجي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1421/2001.
- كتاب العين، لخليل بن أحمد، تحقيق مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1408/1988.
- الكوفيون لعبد الفتاح الحموز، دار عمار، عمان 1997.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت 1414/1994.
- المخطط في أصول العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت (بدون تاريخ).
- المرجع في اللغة العربية نحوها وصرفها، لعلي رضا، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).
- معاني القرآن، لسعيد بن مسعدة الأخفش تحقيق عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت 1405/1985.
- معجم الأوزان الصرفية، لإميل بديع يعقوب، عالم الكتب، بيروت 1413/1993.
- معجم علوم اللغة العربية، محمد سليمان عبد الله الأشقر، مؤسسة الرسالة، 1415/1995.
- معجم قواعد اللغة العربية، لأنطوان الدحداح، مكتبة لبنان، بيروت 1990.
- الموطأ، لمالك بن أنس، دار الدعوة، استانبول 1401/1981.
- النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف، القاهرة (بدون التاريخ).
- Soner Gündüzöz, "Arapça'nın Potansiyeli: Arapça'da Kelime Türetim Yollarına İlişkin Bir İnceleme", **Marife**, Konya güz 2004, yıl 4, sayı 2, 177-196:

QURANDA BƏDİİ TƏSVİR ÜSLUBU HAQQINDA

Məmmədov Nəsrulla Naib oğlu

Təsvir Quran üslubunun ən maraqlı və təsirli üslublarından biridir. Təsvir üslubu ilə Quranda hadisələr elə təsvir olunur ki, sanki insan həmin anları özü yaşayır və ya hadisələr gözünün qarşısında cərəyan edir. Bir hadisədən və ya məsələdən söhbət edərkən süjet bir-birini yüksək ardıcılıqla əvəz edərək insanın ruhuna ilahi təsir bağışlayır. Hadisələrin cərəyan etdiyi zaman elə misallar gətərilir ki, həmin hadisələrin məğzi tam aydınlığı ilə ortaya çıxır. Bu təsvirlər zamanı hər şey sanki, hərəkətdədir və insan hekayənin, rəvayətin динляйиъисиндян birbaşa, özü də hiss etmədən onun iştirakçısına çevrilir. Bütün olayları təsvir etməkdən ötrü Allah təala elə ibarələr, elə vasitələr seçir ki, insanı heyran edir və onu Quranın ecazkar sirlərini dərk etməyə sövq edir. İstər adi mənaların bildirilməsi, istər mənəvi, daxili hisslərin, istər insan nümunəsi, istər həmin vaxtın özündə baş verən, istər əvvəlki rəvayətlər, istər qiyamətin vəqə olması, istər Cənnət, Cəhənnəm hallarının təsviri, istərsə də digər şərait və vəziyyətlərin təsviri ən inandırıcı təxəyyül mənzərələri ilə meydana qoyulur.

Yuxarıda təsvir üslubunu qeyd edərək, bildirdik ki, bu Quranın ən maraqlı və təsirli üslublarından biridir. Bu qeyd olunan təsvir şəkillərinə nəzər saldıqda, айдын олуп ки, həmin tərifi təsadüfi seçilməmişdir. Məhz, təsvir üslubu bu sadalananları özündə birləşdirir.

Qurani-kərimin bədii təsvirinin hüdudlarını dərk etmək üçün təsvirin üsullarını dərinlən öyrənmək, onların məna müxtəlifliyində bir qədər də dərinə baş vurmaq tələb olunur. Bu təsvir vasitələri rənglər, hərəkətlər, mövcudluğun özü, dialoq, kəlmələrin bir-birilə səsləşməsi, ibarələrin ahəngdarlığı, oxunuşun, tilavətin musiqili olmasını insanın öz gözləri ilə görməsi, qulaqları ilə eşitməsi, hiss etməsi, xəyal, fikir və vicdanıyla duymasından ibarətdir.

Bu ilahi kitab canlı aləmdən götürülmüş təsvirlərlə verildiyi üçün orada mücərrədlikdən, quru, donmuş təsvirlərdən əsər-ələmət yoxdur. Hadisələr elə mənalandırılır ki, sanki canlı insan həyatını xatırladır.

İndi isə bəzi misallara müraciət edək. Bunun üçün də ilk növbədə sanki gördüyümüz, hiss etdiyimiz zehni təsvirlərdən və mənalardan başlayaq:

1. Əgər hər hansı bir küfr etmiş şəxsin heç zaman Cənnətə daxil ola bilməyəcəyini və bu işin qeyri-mümkün olduğunu zehni düşüncə və fikirlə anlamağa çalışırıqsa, Allah təala bunu təsvir üslubu ilə ən inandırıcı və dəqiqliyi ilə bildirir və bu işin heç zaman mümkün olmayacağı oxucuya aydın olur.

“Ayələrimizi yalan hesab edənlərə və onlara təkəbbürlə yanaşanlara göyün qapıları açılmaz (əməlləri, duaları qəbul olunmaz, ruhları göyə qalxmaz) və dəvə iynənin gözündən keçməyə qədər onlar da Cənnətə daxil ola bilməzlər. Biz günahkarlara belə cəza veririk!” (əl-Əraf: 40). Məlum olduğu kimi, iynənin gözündən keçirilmək üçün məhz sap və ya ip nəzərdə tutulmuşdur. Allah təala bu ayədə günahkarların (müşrik və kafirlərin) Cənnətə daxil olmalarını mümkün olmayan bir işin yerinə yetirilməsi ilə şərtləndirərək bildirir ki, nə zaman dəvə iynənin gözündən keçərsə, o zaman da onların Cənnətə daxil olmaları mümkün ola bilər! İnsan zehmində bir anlığa bu hadisənin süjeti canlanır və o, bu hadisənin iştirakçısına çevrilərək hiss edir ki, bu iş alınan deyil!

2. Allah təala kafir və müşriklərin əməllərinin zay olacağını və onlarda sanki əvvəldən heç bir mal-mülkün olmadığını və bunların hamısının yox olacağını bildirmək üçün aşağıdakı təsvir üsulunu işlədir:

“Biz onların etdikləri (yaxşı) əməlləri qəsdən (havada uçan) dağınıq zərrələrə (toz dənələrinə) döndərəcəyik! (əl-Furqan: 23). Bu ayədəki **هباء منثور** dağınıq zərrə ibarətini oxuyarkən insanın zehmində heç olmuş və ələ gəlməsi yenidən mümkün olmayan bir şeyin təsviri canlanır.

Digər bir ayəyə nəzər salaq:

“Rəbbini inkar edənlərin (dünyadakı yaxşı) əməlləri fırtınalı bir gündə küləyin sovurub apardığı külə bənzəyir. Onlar (dünyada) etdikləri əməllərdən heç bir fayda (savab) əldə edə bilməzlər. Budur (haqq yoldan) azıb uzaqlaşmaq! (Doğru yoldan uzaq düşməyin aqibəti belədir)” (İbrahim: 18). Bu ayədə də əməllər küləyin sovurub apardığı külə bənzəyir. Həmin

külü bir yerə yığmaq mümkün olmadığı kimi, kafirlərin əldən çıxmış, pis əməllərlə batıl olmuş yaxşı əməlləri də onlara heç bir fayda verməz.

3. Allahın rızası xatirinə deyil, rıya məqsədi ilə, özünü insanların gözləndə kəramətli, əliaçıq göstərməkdən ötrü verilmiş sədəqənin əhəmiyyətsiz, nəticəsiz olduğunu bildirməkdən ötrü təsvir üslubundan istifadə edərək Allah təala buyurur:

“Ey iman gətirənlər! Sədəqələrinizi malınızı rıyakarlıqla (özünü xalqa göstərmək üçün) sərf edən, Allaha və axirət gününə inanmayan şəxs kimi, minnət qoymaq və əziyyət verməklə puça çıxarmayın. Belə şəxslərin halı, üzərində bir az torpaq olan qayaya bənzər ki, şiddətli bir yağış o torpağı (yuyub) aparar və qayanı çılpaq bir daş halına salar. Onlar etdikləri işlərdən bir şey (savab) qazanmazlar. Şübhəsiz ki, Allah kafirləri haqq yoluna yönəltməz!” (əl-Bəqərə: 264). Bu ayədən sonra gələn 265-ci ayədə isə Allah təala bilidir ki, “Mallarını Allahın razılığını qazanmaq və nəfslərini (imanlarını) sabit qədəm etmək yolunda sərf edənlər uca təpənin üstündə olan bir bağa bənzərlər ki, ora düşən bol yağış onun meyvələrini ikiqat artırar, əgər bol yağış yağmasa, az bir şəbnəm (şeh) də ona kifayət edər. Həqiqətən, Allah nə etdiyinizi (bütün əməllərinizi) görəndir!” Bu ayələrə nəzər saldıqda, görünür ki, təsvirlə yanaşı bu iki ayədə qeyd olunan adamlar tam əkslik təşkil edir. Birinci ayədə göstərilən dəstə rıyakarlıq etdiyi üçün sonda nəsibləri qayanın üzərindəki yağışın yuyub apardığı torpağa bənzər. İkinci dəstə isə Allahın rızası üçün çalışdığı üçün nəsibləri gözəl bağlar və oradakı meyvələrdir.

4. Allah təala məxluqata olan ibadətəin səmərəsiz, və həmin məbudların da zəif olduğunu göstərməkdən ötrü buyurur:

“Allahdan başqa özlərinə dost (hami) qəbul edənlər özünə yuva qurmuş hörümçəyə bənzəyirlər. Evlərin ən zəifi isə, şübhəsiz ki, hörümçək yuvasıdır. Kaş biləydilər! (Hörümçək toru möhkəm olmayıb adicə bir yel nəticəsində dağıldığı kimi, onların bu dostlarının da heç bir etibar yoxdur). Ayənin tərcüməsindən göründüyü kimi Allah təala hörümçəyin qurduğu evi ən zəif və davamsız bir mənzil hesab edir və bu evə sığınanlar da təbii ki, pənahsız və köməksizdilər. Kafirlərin halını Uca Allah məhz belə təsvir edir.

İndi isə təsvir üsulu ilə daxili və mənəvi halların necə göstərildiyini tədqiq etməyə çalışır.

1. Tövhid və müşriklik arasında çarpışan, Allaha və ya çoxsaylı bütlərə ibadət etmək seçimi qarşısında tərəddüd edənlərin halı təsvir olunur:

“De: “Biz Allahı qoyub bizə nə bir xeyir, nə də bir zərər verə bilməyən bütlərəmi tapınacaq və Allah bizi düzgün yola yönəltdikdən sonra yer üzündə şaşqın dolaşarkən şeytanların azdırdığı adam kimi geriyəmi (küfrə) döndəriləcəyik? Halbuki dostları onu: “Bizə tərəf gəl!”-deyərək haqq yola çağırırdılar...” (əl-Ənam:71)

Digər bir ayəyə nəzər salsaq təsvirin nə qədər yerində işləndiyinin şahidi olarıq:

“(Ya Məhəmməd!) Onlara (yəhudilərə) ayələrimizi verdiyimiz kimsənin xəbərini də söylə (oxu). O, (ayələrimizi inkar edib) imandan döndü. Şeytan onu özünə tabe etdi və o, (haqq yoldan) azanlardan oldu. Əgər biz istəsəydik, onu (həmin ayələrlə) ucaldardıq. O elə bir köpəyə bənzəyir ki, üstünə cumsan da dilini çıxardıb ləhləyər, cummasan da. (Onun üçün heç bir fərqi yoxdur). Bu, ayələrimizi yalan hesab edənlər barəsində çəkilən məsəldir. (Ey Peyğəmbərim!) Bu əhvalatları (yəhudilərə) söylə ki, bəlkə, (lazımınca) düşünsünlər!

2. Uca Allah insanın öz Rəbbini yalnız çətinliyə düşdüyü zaman yadına saldığını və xoş anlarında Allahı unutduğunu canlı lövhələrlə xatırladır.

“Sizi suda və quruda gəzdirən Odur. Siz gəmidə olduğunuz, gəmilər gözəl bir külək vasitəsilə içərisində olanları apardığı, onlar da sevindikləri vaxt birdən fırtına qopub dalğalar hər tərəfdən gəmilərin üzərinə hücum etdikdə və müsafirlər dalğaların onları bürüdüynü (həlak edəcəyini) başa düşdükdə sidqi-ürəkdən Allahın dininə sarılaraq Ona belə dua edirlər: “Əgər bizi bu təhlükədən qurtarsan, Sənə şükr edənlərdən olarıq!” (Yunus: 22). Bu ayəni oxuyarkən dalğalar insanın gözü qarşısında hərəkətə gəlir, dalğaların qalxıb enməsi ilə insanın daxilində bir təşviş baş qaldırır və həmin vəziyyəti oxucu yaşamağa başlayır.

Qurani-kərimdə əqidələri zəif olan insanların əhvalı bir neçə yerdə təsvir olunur, onların çətinlik məqamında öz rəhbərlərindən üz döndərmələri bildirir.

İndi isə Qurani-kərimdəki qissələrdə mövcud olan təsvir üsulundan bəzisinə nəzər salaq:

“Gəmi onları dağlar kimi (yüksək) dalğaların içi ilə apardığı zaman Nuh (gəmidən) aralı olan oğlunu (Kənanı) haraylayıb dedi:...” (Hud: 42). Bu

anlarda Nuh (ə.s) peyğəmbərin qəlbində atalıq duyğusu baş qaldırır, bu dağlar kimi hündür dalğaların oğlunu məhv edəcəyini hiss edir və oğlunu:

“Oğlum! Bizimlə birlikdə gəmiyə min, kafirlərdən olma!” - deyə çağırır. (Hud: 42)

Nuh (ə.s) peyğəmbərin oğlu atasına qulaq asmadığı üçün:” ...Nəhayət, dalğa ata ilə oğlun arasına girib onları bir-birindən ayırdı və o da suda boğulanlardan oldu.” (Hud: 43). Bu ayələri oxuyarkən insan bir anlığa nəfəsini dərmədən saxlayır, bu hadisələrin təsiri altına düşür və həmin məqamları bir kino lenti kimi gözlərinin qarşısında canlandırır.

İndi isə Cənnət və Cəhənnəmin təsvir olunduğu ayələrə nəzər salaq:

“Kafirlər dəstə-dəstə Cəhənnəmə sürüklənəcəklər. Nəhayət, ora çatınca onun qapıları açılacaq və Cəhənnəm gözetçiləri onlara deyəcəklər: “Məgər sizə öz içərinizdən Rəbbinizin ayələrini oxuyan, sizi bu günə qovuşacağınızla qorxudan peyğəmbərlər gəlməmişdir?” Onlar isə: “Bəli, (gəlmişdi) lakin əzab sözü (əzab hökmü biz) kafirlər barəsində vacib oldu!”-deyə cavab verəcəklər. (Onlara) belə deyəcəyik: “Girin Cəhənnəm qapılarına (təbəqələrinə) orada əbədi qalmaq üçün!” (İman gətirməyə) təkəbbür göstərənlərin məskəni necə də pisdir! Rəbbindən qorxanlar da dəstə-dəstə Cənnətə gətiriləcəklər. Nəhayət, ora çatınca onun qapıları açılacaq və (Cənnət) gözetçiləri (onlara): “Salam əleykum! (Sizə salam olsun!) Xoş gəldiniz! Əbədi qalacağınız Cənnətə daxil olun!”-deyəcəklər. Onlar isə: “Bizə verdiyi vədini yerinə yetirmiş və bizi bu yerə varis etmiş Allaha həmd olsun! Biz Cənnətin istədiyimiz yerində sakin oluruq. (Dünyada yaxşı) əməllər edənlərin mükafatı necə də gözəldir!”-deyəcəklər”(əz-Zumər:71-74)

“Əd-Duxan” surəsinin 43-56-cı ayələrinə nəzər salaq:

“Həqiqətən, (Cəhənnəmdəki) zəqqum ağacı. Günahkar (kafir) kimsənin yeməyidir! O, ərinmiş mis (yağ) kimi qarınlarda qaynar; Qaynar su qaynayan kimi! (Allah əzab mələklərinə buyurar:) Onu tutub Cəhənnəmin tən ortasına sürüyün! Sonra başına əzab olaraq qaynar su tökün! (Və ona belə deyin:) “(Bu əzabı) bir dad görək! Sən ki, (öz aləmində) çox qüvvətli, möhtərəm bir şəxs idin!” Bu, (dünyada ikən) şəkk etdiyiniz (əzabdır!)” Müttəqilər isə qorxusuz-xətərsiz bir yerdə. Bağçalarda və bulaqlar başında olacaqlar! Taftadan və atlazdan (nazik və qalın ipəkdən) libaslar geyib qarşı-qarşıya əyləşəcəklər. (Möminlərin Cənnətdəki əhvalı) belədir. Hələ onları iri (ahu) gözlü hürilərlə evləndirəcəyik. Onlar orada (Cənnət nemətlərinin

tükənməzliyinə) arxayın olaraq hər meyvədən istəyəcəklər. Onlar orada ilk (dünyadakı) ölümdən başqa heç bir ölüm dadmayacaqlar! (Allah) onları Cəhənnəm əzabından qorumuşdur.” (əd-Duxan: 43-56)

Qeyd etmək lazımdır ki, bu deyilənlər yalnız təsvirdən ibarət olmasına baxmayaraq, insan sözün qüdrətinin təsirindən bəzən özünü unudur və həmin anları yaşamağa başlayır!

Bəlkə də bura qədər yuxarıda gətirdiyimiz təsvirlərlə kifayətlənmək olardı, lakin, Qurani-kərim üslubunun ən aparıcı bölmələrindən olan təsvir üslubu və bu təsvir üslubunun ilahi kitabdakı genişliyi, müxtəlif sahələri əhatə etməsi bizi mövzunu davam etdirməyə sövq edir.

Qurani-kərimdəki təsvir üslubunun maraqlı və canlı lövhələrindən biri də təbiət təsviri ilə bağlıdır:

“Yeddi göyü (bir-birinin üstündə) qat-qat yaradan da Odur. (Ey insan!) Sən Rəhmanın yaratdığında heç bir uyğunsuzluq görməzsən. Bir gözünü qaldırıb (səmaya) bax, heç orada bir yarıq (çatdaq, nöqsan) görə bilərsənmi?! Sonra gözünü qaldırıb iki dəfə bax. Göz orada (axtardığını tapmayıb) zəif, yorğun düşərək yenə də sənə tərəf qayıdacaqdır!” (əl-Mülk: 3-4). Bu lövhələr birbaşa təbiətdən, həyatdan götürülmüşdür. İnsanın hər gün bu görüntülərlə üzləşməsinə baxmayaraq yuxarıdakı ayələri oxuyarkən, sanki ilk dəfə göyə baxdığı kimi nəzərlərini səmaya dikin və bu təsvirləri canlı olaraq seyr etməyə başlayır. Gətirdiyimiz misallarda göyün təsvirləri verilmişdir. İndi isə yerin təsviri verilmiş lövhələrə nəzər salaq:

“Yer üzündə bir-birinə yaxın (qonşu) qitələr (münbit, qeyri-münbit, şirin-şoran, dağlıq-aran yerlər, müxtəlif iqlimli torpaq sahələri), eyni su ilə sulanan üzüm bağları, əkinlər, şaxəli-şaxəsiz xurma ağacları vardır. Halbuki biz yemək baxımından onların birini digərindən üstün tuturuq. Şübhəsiz ki, bunda da anlayıb dərk edən insanlar üçün (Allahın qüdrətinə və vəhdaniyyətinə dəlalət edən) əlamətlər vardır.” (ər-Rəd:4). Burada da xatırlanan məfhumlar əslində bizə hər gün görünür, amma ayədə elə işlədilmişdir ki, sanki ilk dəfə onların haqqında eşidirik.

Əgər “ər-Rum” surəsinin 48-50-ci ayələrinə nəzər salsaq burada da sözügedən təsvirin, mənzərənin şahidi olarıq:

“Buludları hərəkətə gətirən küləkləri göndərüb onları göy üzündə istədiyi kimi yayan və topa-topa edən Allahdır. Artıq buludların arasından yağış çıxdığını görürsən. Onu (yağışı) bəndələrindən istədiyinə verən kimi onlar

sevinərlər. Hərçənd ki, üstlərinə (yağış) endirilməzdən (yağış yağmamışdan) əvvəl (ondan) ümidlərini üzmüşdülər. (Ya Məhəmməd!) Sən Allahın rəhmətinin (yağışının) əsər-əlamətinə bax ki, torpağı öldürdükdən sonra necə dirildir. Doğrudan da, O, ölüləri dirildəndir. O (Allah) hər şeyə qadirdir!” (ər-Rum: 48-50). Təsvirlər və lövhələr bir-birini əvəz etdikcə insan təxəyyülünü daha dərinliklərə aparır. Burada insan həyatının bir çox sahələri ilə, elmin müxtəlif qolları ilə bağlı olan mövzuların olmasına baxmayaraq, məqsədimiz mövzunu dilçilik baxımından tədqiq etmək olduğu üçün, biz məsələyə yalnız sırf filoloji baxımdan yanaşmağa üstünlük veririk. Digər bir ayəyə nəzər salaq:

“(Ya Məhəmməd!) Məgər Allahın göydən yağış yağdırdığını, onu yer üzündəki bulaqlara axıtdığını, sonra onunla növbənöv əkin yetişdirdiyini görmürsənmi?! Sonra o (əkin) quruyar, sən onu saralmış görərsən. Sonra da (Allah) onu çör-çöpə döndərər. Həqiqətən, bunda ağıl sahibləri üçün ibrətlər vardır!” (əz-Zumər: 21)

Qurani-kərimdə bədii təsvir üslubundan bəhs edərkən, sonda qeyd etmək istəyirik ki, bu üslub digər üslublarla müqayisədə aparıcı mövqeyə malikdir və tədqiqatın həcmi bizə imkan vermədiyi üçün deyilənlərlə kifayətlənirik.

ƏDƏBİYYAT

1. القرآن الكريم، طبع الدار العالمية للكتب، الكويت، ١٩٩٢.
2. إبراهيم السامرائي، من اساليب القرآن، بيروت، ١٩٨٧.
3. الأزرکشي، البرهان في علوم القرآن، القاهرة ١٩٥٧.
4. السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، القاهرة ١٩٦٧.
5. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، القاهرة ١٩٩٤.

XÜLASƏ

Quranda bədii təsvir üslubu

Bu məqalə Quranın ən maraqlı və aparıcı üslublarından olan təsvir üslubuna həsr edilmişdir. Məqalədə deyilir ki, bu ilahi kitabda dünya və axirət səhnələri çox bəlağətli bir dildə təsvir olunur, möminlərin və kafirlərin Cənnət və Cəhənnəmdəki vəziyyəti rəngarəng lövhələrlə göstərilir.

Allah təala müxtəlif mövzularla və hadisələrlə bağlı elə təsvirlər yaradır ki, oxucu sanki, həmin hadisələrin iştirakçısına çevrilir, oradakı ələm və nəşəni özü hiss edir və həmin prosesi yaşamağa başlayır. Təsvirlər o qədər inandırıcı, o qədər canlıdır ki, insan ilahi qələmin yaratdığı sözün seyrinə düşür.

РЕЗЮМЕ

Изобразительный стиль Корана

Эта статья посвящена изобразительному стилю — самому интересному и ведущему стилю Корана. В статье говорится о том, что в этой божественной книге очень красноречивым языком описываются мирские и загробные сцены, пестрыми картинами демонстрируется положение верующих и вероотступников в Раю и в Аду.

Всевышний Аллах создает такие изображения, связанные с различными темами и событиями, что читатель словно превращается в участника этих событий, сам чувствует тамошнюю радость, и начинает переживать этот процесс.

Описания настолько убедительны, настолько живые, что человек подпадает под чары слова, созданного божественным пером.

RESUME

Descriptive style of the Koran

The article is devoted to descriptive style-the most interesting and leading style of the Koran. In article it is spoken that in this divine book very eloquent language describes worldly and beyond the grave stages, motley pictures show position of believers and apostates in Paradise and in the Hell.

The Supreme Allah creates such images connected with various themes and events, that the reader as if turns to the participant of these events? itself feels a local pain and pleasure, and starts to experience this process.

Descriptions so convincing, so alive, that the person falls under charms of the word created by a divine feather.