

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ  
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTÜTU



DİN  
ARAŞDIRMALARI  
JURNALI

№ 1(6)  
İYUN 2021

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ**

**AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU**

**DİN ARAŞDIRMALARI  
JURNALI**

**Nº 1 (6). İYUN 2021**

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI  
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ**

**AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTÜTU**

**“DİN ARAŞDIRMALARI” JURNALI**

**BAŞ REDAKTOR:**  
i.f.d. Aqil Şirinov

**ELMİ REDAKTOR:**  
f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov

**REDAKSİYA HEYƏTİ**

Dos. Mübariz Qurbanlı (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • Prof. Etibar Nəçəfov (Azərbaycan) • Prof. İlham Məmmədzadə (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Prof. Saffet Köse (Katip Çelebi Universiteti – Türkiye) • Prof. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti – Türkiye) • Prof. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiye) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara Universiteti – Türkiye) • Prof. Mustafa Altundağ (İstanbul 29 Mayıs Universiteti – Türkiye) • Prof. Muammer Erbaş (Dokuz Eylül Universiteti – Türkiye) • Prof. Əbülfazi Kiyasimşki (Əmir Kəbir Universiteti – İran) • Prof. Məhəmməd Səidi Mehr (Tərbiyət Müddəris Universiteti – İran) • Dos. Ansvar Jodik (Friburg Universiteti – İsveçrə) • Dos. Bəhrəm Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti – Türkiye) • Dos. Mübariz Camalov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elnurə Əzizova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. İlkin Əlimuradov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Namiq Abuzorov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • Dos. Elvüsal Məmmədov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Ələddin Məlikov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Anar Qafarov (Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – Azərbaycan) • Dos. Aslan Həbibov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Səyyad Aran (Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi – Azərbaycan) • i.f.d. Aqil Şirinov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Mirniyaz Mürsəlov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ceyhun Məmmədov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Kövsər Tağıyev (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Əhməd Niyazov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • s.f.d. Asəf Qənbərov (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • i.f.d. Ülkər Abuzorova (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. Faiq Əhmədzadə (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan) • f.f.d. İradə Tağıyeva (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu – Azərbaycan).

**ƏDƏBİ REDAKTORLAR:**  
Rəna Həsrətova  
Leyla Salayeva

**MƏSUL KATİB:**  
Elnara Ağaoğlu

**KORREKTOR:**  
Elnarə Ağaoğlu

**ƏLAQƏ:**  
Əhməd Cəmil, 41A/Yasamal/Bakı  
journal@ait.edu.az  
Tel.: (012) 510 65 45 (daxili 156),  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**  
**Tiraj: 500**

“Din araşdırmları” jurnalında dərc olunan faktlar və fikirlərə görə yalnız müəlliflər məsuliyyət daşıyır.

**Nº 1 (6). İYUN 2021**  
© Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

**ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ПО РАБОТЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБРАЗОВАНИЯМИ  
АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ИНСТИТУТ ТЕОЛОГИИ**

**ЖУРНАЛ “РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ”**

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:**  
**д.ф.т. Агиль Ширинов**

**НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР:**  
**д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов**

**СОСТАВ РЕДАКЦИИ**

Доц. Мубариз Гурбанлы (Государственный Комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • Проф. Эттибар Наджафов (Азербайджан) • Проф. Ильхам Мамедзаде (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Проф. Саффет Кесе (Университет имени Катипа Челеби – Турция) • Проф. Наби Мехдиев (Университет Тракия – Турция) • Проф. Зекерия Гюлер (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Абдуллах Каҳраман (Университет Мармара – Турция) • Проф. Мустафа Алтундаг (Стамбульский Университет 29 мая – Турция) • Проф. Муаммер Эрбаш (Университет 9 сентября – Турция) • Проф. Абульфази Кияшимшаки (Университет имени Амира Кабира – Иран) • Проф. Мухаммед Саиди Мехр (Университет Тарбият Модарес – Иран) • Доц. Ансгар Джодик (Фрибургский университет – Швейцария) • Доц. Баҳрам Гасанов (Университет имени Бюлента Эджевита – Турция) • Доц. Мубариз Джамалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльнура Азизова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Ильхан Алимурадов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Намик Абузаров (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • Доц. Эльвисал Мамедов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аладдин Меликов (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Анар Гафаров (Национальная академия наук Азербайджана – Азербайджан) • Доц. Аслан Хабибов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.фил. Сайяд Аран (Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями – Азербайджан) • д.ф.т. Агиль Ширинов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Мирнияз Мурсалов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Джехүн Мамедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ковсер Тагиев (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ахмед Ниязов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.т. Улькер Абузарова (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Вюгар Самедов (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан) • д.ф.ф. Ирада Тагиева (Азербайджанский институт теологии – Азербайджан)

**ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕДАКТОРЫ:**

Рена Хасратова  
Лейла Салаева

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:**

Эльнара Агаоглы

**КОРРЕКТОР:**  
Эльнара Агаоглы

**КОНТАКТЫ:**

Ахмед Джамиль, 41А/Ясамальский район/Баку  
journal@ait.edu.az  
Тел.: (012) 510 65 45 (внутр. 156),  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**

**Тираж: 500**

Только авторы несут ответственность за факты и мысли, опубликованные в журнале  
«Религиоведческие исследования».  
№ 1 (6). ИЮНЬ 2021

**THE STATE COMMITTEE ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS  
OF THE REPUBLIC OF AZERBAIJAN**

**AZERBAIJAN INSTITUTE OF THEOLOGY**

**JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES**

**Publisher editor**

**Assist. Prof. Agil Shirinov**

**Associate editor**

**Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov**

**EDITORIAL BOARD**

Assoc. Prof. Mubariz Gurbanli (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Prof. Etibar Najafov (Azerbaijan) • Prof. Ilham Mammadzade (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Prof. Saffet Kose (Kutub Chelebi University, Turkey) • Prof. Nabi Mehdiyev (Trakya University, Turkey) • Prof. Zekeriya Gular (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Abdullah Kahraman (Marmara University, Turkey) • Prof. Mustafa Altundag (Istanbul 29 Mayis University, Turkey) • Prof. Muammer Erbasi (Dokuz Eylul University, Turkey) • Prof. Abulfazl Kiyashimshaki (Amir Kabir University, Iran) • Prof. Mohammad Saidi Mehr (Tarbiat Modares University, Iran) • Assoc. Prof. Ansgar Jodik (University of Fribourg, Switzerland) • Assoc. Prof. Bahram Hasanov (Bulent Ejevit University, Turkey) • Assoc. Prof. Mubariz Jamalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elnur Azizova (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Ilkin Alimiradov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Namig Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Elvusal Mammadov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aladdin Malikov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Anar Gafarov (Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan) • Assoc. Prof. Aslan Habibov • PhD Sayyad Aran (The State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan) • Assist. Prof. Agil Shirinov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Mirniyaz Mursalov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Jeyhun Mammadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Kovsar Tagiyev (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ahmad Niyazov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Asaf Ganbarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Ulkar Abuzarov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Vugar Samadov (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Faig Ahmadzadeh (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan) • Assist. Prof. Irada Tagiyeva (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan)

**COPY EDITORS:**

Rana Hasratova

Leyla Salayeva

**PROOFREADER:**

Elnara Agaoglu

**EXECUTIVE SECRETARY:**

Elnara Agaoglu

**CONTACT:**

Ahmad Jamil 41A, Yasamal, Baku  
[journal@ait.edu.az](mailto:journal@ait.edu.az)  
Tel.: (012) 510 65 45 (ext. 156)  
(070) 250 05 27

**ISSN: 2618-0030**

**Circulation: 500**

**Facts, views and opinions published in Journal of Religious Studies belong solely to the authors.**

**No 1 (6). JUNE 2021**

## MÜNDƏRİCAT

### DİN SOSİOLOGİYASI

İbn Haldun'un Asabiyet Teorisi Ve Günümüzdeki Karşılıkları <i>Elnur Azimli</i> .....	7
İntolerantlıq və onun təzahür formaları: etnofobiya, miqranofofobiya, ayrı-seçkililik, millətçilik <i>Gülçin Mehdiyeva</i> .....	29

### TƏFSİR

Kur'an Tefsirinde Edebî Yöntem: İlke Ve Prensipler (Emîn el-Hûlî Örneğinde) <i>Dr. Kafkaz Abdurahmanov</i> .....	45
---	----

### KƏLAM

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı təsəvvürələr <i>Elnur Mustafayev</i> .....	63
Mehdilikle İlgili Haberlerin İlk Dönem Siyasi Olaylarına Alet edilmesi <i>Şamo Kazimov</i> .....	75
İbn Sinanın məad anlayışı <i>Ibrahim Bağırov</i> .....	103
Allahın zati adlarının dini-elmi təhlili (Azərbaycan əlyazmalarına əsasən) <i>Yeganə Rəhnnulla</i> .....	119

### HƏDİS

Bədnəzərin dini və mifoloji ədəbiyyatdakı yeri <i>ff.d. İbrahim Quliyev</i> .....	137
--	-----

### İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARİXİ

“Məqalat əl-islamiyyin va ixtilaf əl-musallin” əsəri İslam məzhəbləri tarixinin klassik mənbələrindən biri kimi <i>Nilufər Ələkbərzadə</i> .....	155
--	-----

### TARİX

Türkçe Maktellerin Fars Prencesi Arapça Kaynaklarda: Tarih Ve Destan İkileminde Şehrbânû Bint Yezdicerd <i>Doç., Dr. Elnura Azizova</i> .....	167
---	-----

Bədəvilərin Hz. Peygəmbərə sualları

*f.f.d. Vüqar Səmədov* ..... 185

Qax rayonu Güllük kəndinin tarixi abidələri

*t.f.d. Akif Məmmədli, f.f.d. Ələddin Sultanov* ..... 199

## FƏLSƏFƏ

Nizami Gəncəvinin poeziyasında İslamın bədii-fəlsəfi tərənnümü və müasirlik

*f.e.d., prof. Əsədulla Qurbanov* ..... 215

Neopozitivizmdə həqiqi olmanın şərtləri və əsaslandırılmış doğru inam

*r.f.d. Eminəğa Məmmədov, f.f.d., dos. Ələddin Məlikov* ..... 233

Seyid Cəfər Pişəvərinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi görüşləri

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli* ..... 247

Hegel Ve Nurettin Topçu'nun Devlet Anlayışı Üzerine Birkaç Not

*Hayyam Celilzade* ..... 277

## İSLAM HÜQUQU

İslamda at, qatır və ulaq ətlərinin hökmünün quran prizmasından təhlili

*f.f.d. Əhməd Niyazov, Hilal Ağamoğlanov* ..... 291

## TƏSƏVVÜF

Tasavvuf Düşüncəsini Panteizm Olarak Tanımlama Yanılıgısı

*Dr. İbrahim Allahverdiyev* ..... 311

## MULTİKULTURALİZM

Orta əsrlərdə dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birgəyaşışa təsiri

*Röya Mirzəbəyova* ..... 327

## DİLÇİLİK

İbn Farisin “Məqayisul-luğə” əsəri, kəlmə köklərinin tərtibi və izah qaydası

*f.f.d. Əmir Kahayev* ..... 339

## RESENZİYA

Prof. Etibar Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” mövzusunda monoqrafiyası

*s.f.d. Asəf Qənbərov* ..... 361

## **İBN HALDUN'UN ASABİYET TEORİSİ VE GÜNÜMÜZDEKİ KARŞILIKLARI**

*Elnur Azimli,  
Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.  
azimlielnur@gmail.com*

### **ÖZET**

İbn Haldun 14. Yüzyılda Kuzey Afrika'da yaşamış müslüman mütefekkir ve bilim adamıdır. O, İslam medeniyetinin duraklamaya, gerilemeye ve zayıflamaya başladığı bir dönemde İslam fikir ve ilim semasında parlayan son yıldız olmuştur. Kendisi etkili bir siyaset adamı olarak hayatını iktidar kavgaları arasında geçirmiş ve böylece devlet ve yönetim alanında zengin tecrübe kazanmıştır. İbn Haldun ilimi, dünya dörüşü ve tecrübelerine dayanarak kendine has eserler ortaya koymuş ve kavramlar geliştirmiştir.

Bu çalışmada İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinde sıkça kullanılan kavramlardan biri olan asabiyetin ne olduğu ve modern dönemdeki karşılıkları araştırılmıştır. Asabiyet arap toplumunda cahiliyye döneminde kullanılan bir kavram olarak yakın akrabayı korumak ve gözetmek duygusunu ifade etmektedir. İbn Haldun bu kavramı geliştirerek devleti kurmak, yönetmek ve yönetimde kalmak için asabiyet duygusunun önemini ortaya koymuştur. Çalışmamız kapsamında İbn Haldun'un asabiyet kavramını tarihlen alarak günümüz toplumlarda karşılığını bulmaya ve işlevsel hale getirmeye çalıştık. Böylece nihai amacı mülk (iktidara gelme) olan asabiyetin günümüz modern ulus devletlerinde siyasi partiler şeklinde somutlaştığını ifade ettik.

Orta asır devletlerinden farklı olarak demokratik kurallarla yönetilen günümüz devletlerinde yönetimdeki grup iktidarını sürdürmek için halkın oyuna ihtiyaç duyar, bu nedenle kendi asabiyetini halk arasında her zaman güçlü tutmaya çalışır. Araştırmamızda modern devletlerde asabiyeti güçlendiren bazı faktörler *Mukaddime*'den alınan örneklerle karşılaştırılarak gösterilmiştir. Son olarak, demokrasi kurallarının çalışmadığı baskıcı rejimlerde egemen gücün iktidarda kalabilmek için halk asabiyetini baskı yoluyla nasıl yok ettiğini yine İbn Haldun'dan alınan örneklerle açıklamaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Asabiyet, ulus-devleti, siyasi partiler.

## Giriş

İbn Haldun İslam aleminin zayıflamış ve siyasi çalkantılarla dolu, karmaşık bir döneminde yaşamış ünlü müslüman bir düşünür, aynı zamanda yaşadığı 14. yüzyıl siyasi hayatında faal yer tutmuş etkili bir devlet adamıdır. İbn Haldun kendi siyasi tecrübelerinden ilham alarak kaleme aldığı *Mukaddime-si*'nde, kendine has kavramlar oluşturmuştur. Bu kavramların en önemlilerinden biri de, yazara göre devletin kurulmasını ve yıkılmasını şartlandıran ve temelini oluşturan, asabiyet kavramıdır.

Aslında, asabiyet İbn Haldun tarafından türetilmiş bir kavram değildir. Şöyle ki, bu kavram Cahiliyye döneminde, yakın akrabayı haklı veya haksız olmasına bakanzsızın her halükarda savunmak anlamında kullanılıyordu. (Çağrıçı 1991, 453) İslam dini yayıldıktan sonra ise bu kavram din kardeşini haklı olduğu durumda korumak, haksız olduğu durumda ise haksızlıktan çekindirmek yoluyla ahiret azabından korumak anlamında kullanılmıştır (Buhabri, İkrah, 7). Fakat, İbn Haldun asabiyet mefhumunda derin manalar sezmiş, bu manaları keşfetmiş, daha önce farkına varılmayan asabiyetin gücünü, tesirini ve önemini ortaya koymuştur. Bu suretle, İbn Haldun'un anladığı, yeni ve değişik hüviyetle ortaya koyduğu asabiyet kavramı, daha önceden bilinen ve anlaşılan asabiyetten çok farklıdır (Uludağ 2017, 97).

Bu çalışma kapsamında, İbn Haldun'un ortaya koyduğu asabiyet teorisinin sadece tarihi devletleri anlamak için değil, aynı zamanda günümüz ulus devletlerini ve onların iktidar biçimini anlamak için de faydalı ve önemli bir kavram olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. İbn Haldun'un ortaya koyduğu asabiyet kavramı siyasi bir kavramdır ve nihai amacı iktidarı ele geçirmektir. Fakat orta asırlarda iktidara gelme yolları ile modern dönemdeki iktidar mücadeleleri birbirinden köklü şekilde farklılık arzetmektedir. Görünüşteki farklılıklara rağmen amacını ve özelliklerini iyice anladıkten sonra bu mefhum, günümüz toplumlarına uygulayarak ondan faydalanabilir ve tarihin sayfalarından çıkararak işlevsel hale getirebiliriz. Bunun için öncelikle, asabiyetin tanımı ve özelliklerinin neler olduğu ve nihai amacı İbn Haldun'un bakış açısından ele alınarak gösterilecek, ardından bu kavramın günümüz için karşılığının ne olduğu araştırılacaktır. Bunun yanısıra, asabiyeti güçlendiren modern faktörler gösterilerek, onların asabiyet duygusunu nasıl güçlendirdiğine degeinilecektir. Son olarak, asabiyetin günümüz toplumları için ne derece önem arz ettiği sorgulanacak ve İbn Haldun teorisi çerçevesinden yola çıkarak asabiyeti kaybetmiş halkların durumu *Mukaddime*'den getirilen örnekler ışığında ele alınacaktır.

## Asabiyetin Anlamı ve Çeşitleri

Asabiyet kavramı lügavi anlamda Arapça'daki *aseb*, *asb*, *usb* kökünden türeyerek sarmak, kuşatmak, biraraya toplanmak, savunmak anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzur 1414, 606). Bundan başka *isabe*, *isab*, *usbe* kelimeleri sargı, insan olsun hayvan olsun on ile kırk kişi arasındaki topluluk demektir. Kavram olarak ise asabiyet, cahiliye döneminde bir kabileyi teşkil eden fertlerin hakikaten kendi kabilelerine mensup olan veya öyle kabul edilen birini, haklı haksız mutlak surette ve kayıtsız şartsız başkalarına karşı korumayı, ona destek olmayı temin eden kabilecilik hissi ve gayreti asabiyeti meydana getirmektedir. O, kabile fertlerinin birleşmesini, yardımlaşmasını, dayanışmasını, birbirlerini ve kabilelerini müdafâ etmelerini ve öbür kabilelere birlikte tecavüz ve taarruzda bulunmalarını temin eden bir histir. (Uludağ 2017, 94).

Asabiyet duygusunu anlamak için aynı kökden gelen asabenin ne olduğu- nu anlamamızda fayda vardır. Asabiyet bağı ile biraraya gelen insanlara asabe denilmektedir. Asabe sözü cemaat, topluluk, grup gibi anlamlara gelmektedir. Fakat asabe, mutlak anlamda bir cemaat değildir, aksine tam olarak "kişinin kendisinden ayrılmayan akrabalarından" oluşan bir topluluktur. Yani kişinin tüm akrabaları onun asabesi olmayabilir. Akrabalık ve ayrılmazlık veya birliktelik asabenin varlığı için zorunlu iki şarttır. (El-Cabiri 2018, 208). Kısaca ifade edersek, kavgada ve savunma sırasında yakın akraba kişinin etrafını saran onu korumaya çalışan kişilere de asabe denilmektedir. (Karaman 1991, 452) Bu anlamda asabiyet, topluluğun fertlerini birbirine bağlayan ve her hangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırısında bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhu, başka söyle, toplumsal-psikolojik bağıdır. (Çağrıcı 1991, 453).

İbn Haldun, devlet ve hanedanların ortaya çıkmasında veya bir grupun yönetimi ele geçirmesinde önemli bir itici güç olduğunu düşündüğü asabiyet kavramını *Mukaddime* isimli eserinde sıkça kullanmakta ve farklı özelliklerine dikkat çekmektedir. Asabiyet kavramı, modern siyaset felsefesinin üzerine bina edildiği eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet, meşruiyet gibi parametrelerden biri, hatta bunların arasında en merkezi olabilecek kadar açıklama gücü yüksek bir kavramdır. Asabiyet, İbn Haldun'un sosyal felsefesinin omurgasını teşkil etse de, bu güne kadar asabiyetin kapsamlı ve üzerinde uzlaşılmış bir tanımı yapılmış değildir. (Kayapınar 2006, 87). Bu nedenle de onun asabiyetten kastettiği mana değişik izah ve yorumlara sebep olmuş ve aynı kavram farklı dillere farklı şekillerde tercüme edilmiştir. Asabiyet kelmesini Rosenthal İngilizceye "group feeling" (hizip hissi), solidarity (dayanışma, tesanüt), "striking power" (vurucu güç), Fransızcaya De Slane "esprit de

corps” (zümre ruhu), Vincent Monteli “esprit de clan” (kabile ruhu) tabirlerini kullanmıştır. Diğer bazı müelliflerin asabiyete karşılık olarak kullandıkları ifadeler de şunlardır: Von Kremer “gemeinsinn” (cemaat hissi), “nationali tatsidee” (milliyetçilik fikri), H. Ritter, “feeling of solidarity” (dayanışma hissi), H. Han Şirvani, “communal spirit” (cemaat ruhu), E. Gellner “social cohesion” (sosyal bütünlük) veya “martial spirit” (askeri ruh). Mukaddime’yi Türkçe’ye çevirenler bazen bu kavramı “cinsiyet” şeklinde aktarmışlardır. Pirizade ve Cevdet Paşa asabiyet kelimesini tercüme etmeden olduğu gibi kullanmışlar, Ugan da bazen böyle yapmış, bazen “kavimlerin şevket ve kudreti” bazen de başka şekillerde tercüme etmiştir. Turan Dursun ise çoğunlukla “yakın akraba bağı”, yakın akraba topluluğu”, “yakın akraba” şeklinde tercüme etmiştir. (Uludağ 2017, 95)

İbn Haldun'a göre, "asabiyet sadece nesep birliğinden veya o manadaki bir şeyden hasil olur". (İbn Haldun 2017, 334). Nesep birliği olmadan oluşan asabiyete vela ve hilf (azadlılık ve ittifak) örnek gösterilebilir. Zira vela sebebiyle hasil olan kaynaşma nesep sebebiyle vücuda gelen kaynaşma gibidir veya ona yakındır. (İbn Haldun 2017, 335) Mukaddime'nin genel kapsamından anlaşılmaktadır ki, İbn Haldun asabiyeti ikiye ayırmaktadır: (Uludağ 2017, 98)

1. Nesep asabiyeti
2. Sebep asabiyeti<sup>1</sup>

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak şart olduğu halde, ikincisinde böyle bir şart aranmaz, toplumdaki birbiri ile nesep birliği, akrabalığı bulunmayan insanlar bir amaç ve sebep nedeniyle birleşmekte dirler. Nesep asabiyetindeki, diğer kişilere olan yakınlık ve güven duygusu fitri bir duyguya iken, sebep asabiyetindeki etrafındaki kişilere yakın olma düşüncesi, zaruretten kaynaklanan tamamen akla dayalı bir tavır ve düşünce biçimidir. Çünkü aynı mahalleyi, şehri ve ülkeyi paylaştığın insanlarla soy birlikteliğin olmasa dahi, karşılaşacağına muhtemel tehditler müşterek olacağından dolayı, onlara karşı vereceği savunma da ortak olmak zorundadır. Bu hal ortak tehdide karşılık, müşterek işbirliğini zaruri kıyan sebep asabiyetini doğurmaktadır. (Karağül 2015, 8).

Fakat, İbn Haldun için ilk başta gelen ve önemli olanı nesep asabiyetidir. "Zira her insan, kendi asabesinden ve nesebinde olan kimse lerin imdadına koşmaya, daha çok önem verir. (Asabesinden gelen feryat, kişiyi galeyan-

<sup>1</sup> Sebep asabiyeti İbn Haldun tarafından kullanılmış bir kavram değildir. Mukaddime'nin Osmanlıca'ya çevirisini yapan Pirizade Mehmet Sahib (ö. 1749) tarafından nesep haricinde oluşan asabiyeti anlatmak için kullanılan bir terimdir. (Tercümei Mukaddime-i İbn Haldun-Mukaddime Tercümesi (1725), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51)

getirir). Allah'ın kullarının kalbinde yarattığı dar ve sıkışık zamanlarda hisim ve akrabanın imdadına koşma ve onlara karşı şefkatli olma duygusu insan tabiatında mevcuttur. Yardımlaşmaya ve dayanışmaya vesile olan bu duygusu olduğu gibi, düşmanlarına daha çok korku salmalarının sebebi de budur." (İbn Haldun 2017, 334).

### **Asabiyetin Önemi ve Amacı**

İnsanlar yiyecek bulmak ve yaşamalarını sürdürmek için bir yerde yaşama-ya mecburdurlar. Bir yerde yaşamak, aile efradını diğerlerinin tecavüzünden korumak için insanların ihtiyaç duyduğu en önemli etken güven duygusudur. Birbirine yakın ve akraba olan insanların diğerlerinin saldırısı ve tecavüzlerinden korunmak ve güven içinde hayatlarını idame ettirebilmek için oluşturdukları bir nevi dayanışma ve yardımlaşma duygusuna ihtiyaç vardır. İbn Haldun'un asabiyet düşüncesi de, işte bu ihtiyaca cevap vermektedir. Bu asabiyet duygusu ilk olarak sahrada yaşayan ve diğerlerinin saldırularına hep açık olan bedevi kabileler arasında oluşturmaktadır. Çölde yaşayan insanlar arasında nesep ve asabiyet olmadan onlar savunma birbirlerini koruma faaliyetlerini sadakatle yapmazlar. İbn Haldun tüm bu gerçeklikleri göz önünde bulundurarak: "Badiyede ikamet etmek, asabiyet sahibi kabilelerden başkası için mümkün olmaz" (İbn Haldun 2017, 333) demektedir.

Asabiyeti doğuran temel amil, tek kelime ile mahrumiyettir. Diğer insanların yardımı ve desteği olmaksızın badiyede (yani sahra çölünde) yaşamak, neredeyse mümkün değildir. Dolayısıyla badiye hayatı, "bir arada yaşama, yekdiğerini savunma, uzun süren mümarese, birlikte yetişme ve süt emme durumunun meydana getirdiği rabita ile hayat ve mematla ilgili olan sair halleri" beraberinde getirir ki bu hususlar neticede asabiyeti doğurur. Fakat bir kere oluştu mu, asabiyet insanların siyasi olarak kollektif hareket etmelerine neden olur. İbn Haldun da bu kavramı esasen siyasi olarak ele almıştır. (Kayapınar, 92)

Bir toplumda farklı asabiyetler olabilir, İbn Haldun bunları umumi ve hususi asabiyetler olarak ikiye ayırrı. Daha yakın olan akrabalar hususi asabiyeti oluşturmaktadır. Topluluk üzerinde riyaset (liderlik) sadece galebe ile hasıl olur ve en güçlü özel asabiyet diğerlerini yenerek onlara hakim olur. Bundan sonra da nisap (aile) dahilindeki riyaset, asabiyetleri zayıflayana ve başka bir asabiyet onları yenene kadar, sürekli olarak bir ferden öbür fer'e intikal eder. (İbn Haldun 2017, 339)

Söz konusu en kuvvetli asabiyet (ve aile) kendi kabilesi üzerinde liderliğeyulaştıktan sonra, tabiatının gereği olarak kendisinden uzak olan diğer asabi-

yetler üzerinde de hakimiyet kurmak (tagallüp) ister. Böylece en güçlü asabiyet kendisinden zayıf olan diğer asabiyetleri yenerek onlar üzerinde de hakimiyet kurarak kendi mülkünü genişletir ve bu yolla güçlü devlet kurar. “Böylece açık surette ortaya çıkan şudur: Mülk, asabiyetin gayesidir. Asabiyet gayesine ulaştığı vakit, içinde bulunulan zamanın verdiği imkan ve şartların müsaadesine göre ya tam istiklal veya müzaheret (ve destek verme) yolu ile kabile için mülk hasıl olur.” (İbn Haldun 2017, 350-351)

Asabiyet yoluyla devlet kurulduktan sonra devlet başkanı ve hakim kabile refah içinde yaşamaya başlar ve böylece onları diri tutan asabiyet zayıflamaya başlar. Bunun yanısıra, mutlakiyetçi hükümdar bağımsız yönetim sürdürmek amacıyla sayesinde iktidara geldiği asabiyeti zayıflatmak yoluna gider. İçeride düzeni sağlamak ve dışarıdan gelen saldırılara karşı devletini korumak amacıyla bir orduya dayanmak zorunda olduğu için, zayıflattığı nesep asabiyetinin yerine paralı askerler tutmaya başlar. Onların parasını ödemek için halkın üzerine ağır vergiler konulur. Lüks ve rahat hayatı götüren genişlik ve refah döneminden sonra kaçınılmaz gerileme başlar. (Rosenthal 1996, 134). Çünkü, israf arttıkça mali sıkıntılar çoğalır, vergiler ağırlaşır ve hükümdara asabiyet bağı olmadan para için hizmet eden askerlerin maaşları gecikir. Bu dönem yaklaşlığında devlet efendi değişmeye hazırlıdır. Talipler de hiç eksik olmaz, iç ve dış müdaheleler başlar. İbn Haldun'a göre zeval saati geciktirilebilir, çöküş uzaklaştırılabilir, ama büsbütün durdurulamaz. (Meriç 2018, 153-154) İbn Haldun'a göre devlet erbabı lükse ve refaha alışıkça asabiyetinin zayıflaması sonucunda hanedanlığın varlığı, istisnalar olmakla birlikte, ekseriyetle her birinin ömrü 40 sene olan üç nesil (120 sene) sonra ortadan kalkmaktadır. (İbn Haldun 2017, 393)

Gördüğümüz gibi, İbn Haldun'un tanımladığı asabiyet kavramı kabile veya hanedanlığın devlet kurması veya iktidara gelmesi için önemli olduğu gibi bu iktidarı sürdürmek için de önemli faktördür. Zira iktidarda olan hanedanın ve ailenen asabiyeti zayıfladığı durumda daha güçlü olan başka asabiyet onun iktidarını sonlandırır ve kendisi riyasete geçer.

### **Modern Ulus Devletlerinde Asabiyet**

Devletin yönetimini ele geçirmek için neseb asabiyetinin önemini vurgulayan İbn Haldun kendi yaşadığı dönemde ondan önceki dönemlerde kurulan devletlerin tarihi ve sosyo-politik durumunu göz önünde bulundurarak böyle bir kanaate varmıştır. O, aynı zaman da sebep asabiyetinin de nesep asabiyeti görevini görebileceğini vurgulamıştır. “Vela ve hilf (azatlılık – ittifak) sebebiyle hasıl olan kaynaşma, nesep sebebiyle vucuda gelen kaynaşma gibidir

veya ona yakındır” (İbn Haldun 2017, 335). demekle nesep birliği olmadan da güçlü asabiyetin kurulabileceğini ifade etmiştir. Fakat, günümüz toplumlarında neseb asabiyet eski etkinliğini kaybetmiş sebep asabiyeti onun yerine geçmiştir. Zira, günümüzde devlet yapıları değişmiş, iktidara gelme ve devleti yönetme şekilleri de orta asırlardaki halinden köklü olarak farklanmaktadır.

18. yüzyıl sonlarından toplumsal sözleşmeyi esas alan ulus devletler kurulmaya başlamıştır. Modern devlet şekli ulus-devlettir. Ulus-devlet, 19. ve özellikle 20. yüzyılın meşruiyet kazanmış devleti olarak nitelendirilebilir. Ulus-devlet, sanayi devrimi ve Fransız İhtilalinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, bazı Avrupa ülkelerinde daha sonra da ikinci dünya savaşıının sonucunda sömürgeciligin ortadan kalkmasıyla Asya ve Afrika'da ulus-devletler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ulus dayanışması devletin meşruiyet zeminini din, kavim ya da krallık olmaktan çıkarıp; laik, demokratik zeminlere taşımaya hizmet etmiştir. (Gündoğan 2002, 184).

İbn Haldun'un söylediği gibi asabiyetin nihai amacı mülk olduğundan modern ulus devletlerinde de asabiyet nihai amacı iktidarı ele geçirmek olan gruplarda daha fazla görülmektedir. Bunlar arasında asabiyeti diğerlerinden daha güçlü olan grup iktidara gelmeye ve iktidarda kalmaya hak kazanır. Fakat bu dönemde egemen olmak, riyasete ulaşmak isteyen gruplar teşkilatlanmalı ve toplumun üyelerinin onayını veya oyunu almalıdır. Açıkça ifade edersek, orta dönemlerdeki kan akrabalığını esas alan neseb asabiyeti modern demokratik devletlerde sebep asabiyeti esasında biraraya gelmiş siyasi partiler şeklinde temsil olunmaktadır.

## Siyasi Partiler

Düşünüyoruz ki, İbn Haldun'un yönetime ulaşmak ve orada kalmak için önemli gördüğü asabiyet duygusu, modern ulus devletlerinde aynı amaci hayatı geçirmek için kurulmuş siyasi partiler çerçevesinde somutlaşmaktadır. Günümüzdeki tüm toplumlarda, siyasal partiler vatandaşlar ile hükümet arasında bir bağ oluşturmaktadır. Bu nedenle, ister demokratik olsunlar ister olmasınlar tüm toplumlar partilere ihtiyaç duyarlar. Diktatörler bile idarelerini desteklemek için itaatker partiler kururlar. İster siyasal partileri sevsinler, ister siyasal partilerden nefret etsinler, ülkeler onlarsız yapamaz görünmektedir. (Roskin 2018, 229). Günümüz toplumlarında yönetimler, kendi asabiyetlerini siyasi partiler yoluyla halk arasında oluşturmaktır ve sürdürmektedirler. Tek partili otoriter devletlerde siyasi parti olmasına rağmen, bu tür rejimler yönetim açısından orta asır feudal devletlere benzemektedirler. Hakiki anlamda modern yönetim şekli olan devletler, farklı partilerin özgür faaliyet

gösterdiği ve vatandaşların oy çokluğunu kazanarak iktidara gelebildiği demokratik devletlerdir.

Max Weber'e göre, modern toplumda demokratik yönetim, dar olarak bürokratikleşmiş ve parlamentonun işlemesiyle uygunluk içerisindeki kitle partilerinin varlığına bağlıdır. Siyasal partiler toplumda mevcut olan eğilimleri temsil ederler. Siyasal parti bu eğilimi zamanla belirginleştirerek, taraftarlarını hissen, fikren besler, yeni taraftarlar bulur. (Çağlayandereli 2017, 436). Zira "halkın ve umumun sevkedildiği (siyasi) her hususta mutlaka asabiyete ihtiyaç vardır." (İbn Haldun 2017, 379). Bu bakımdan siyasal partilerin ne olduğunu, özelliklerini ve nasıl faaliyet yaptıklarını yakından tanımak faydalı olacaktır.

Parti, Fransızcadan alınma bir kelime, Türkçe bir bütününe parçası, kısım ve ortak düşünce ve görüşteki kişilerin oluşturdukları siyasal topluluk, firma anlamına gelmektedir. (TDK 2020). Siyasi parti ise, kabaca ifade edersek, siyasi amaçlar ve iktidara yiyeleme kastıyla ortak görüş ve düşüncelere sahip kişilerin oluşturdukları belirli plan ve programları olan yasal gruplardır. Siyasal partiler, demokratik yaşamın en temel ve vazgeçilmez örgütleri olarak kabul edilmektedir. Bir siyasal sistemin demokratik olarak tanımlanabilmesi için mutlaka, özgür ve yarışmacı bir partiler sistemine sahip olması gerekmektedir. Siyasi partiler seçimler yoluyla hükümet politikalarını etkileyen demokratik kurallara bağlı örgütlenmiş sosyal grup şekli olarak tanımlanmaktadır. (Atasever 2019, 15)

Sosyal ve siyaset bilimcileri, siyasal partilere farklı özelliklerini göz önünde bulundurarak çeşitli tanımlar vermişlerdir. Bu özellikleri genel olarak dikkate aldığımızda siyasal partileri şu şekilde tanımlayabiliriz: "Siyasal parti, belirli bir siyasal habitusta, yasal ve meşru yollardan, görece sürekli ve istikrarlı bir örgüt aracılığıyla, seçmenlerin hedefleri doğrultusunda destegini sağlayarak, devlet (yönetim) mekanizmasının kontrolünü ele geçirmeye ve sonra elde tutmaya çalışan, tüzel kişiliği olan, siyasal insan birlaklığıdır." (Çağlayandereli 2017, 448)

Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında ise siyasi parti şu şekilde tanımlanmıştır: "Siyasî partiler, Anayasa ve kanunlara uygun olarak; milletvekili ve mahalli idareler seçimleri yoluyla, tüzük ve programlarında belirlenen görüşleri doğrultusunda çalışmaları ve açık propagandaları ile milli iradenin oluşmasını sağlayarak demokratik bir Devlet ve toplum düzeni içinde ülkenin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşması amacını güden ve ülke çapında faaliyet göstermek üzere teşkilatlanan tüzel kişiliğe sahip kuruluşlardır." (Siyasi Partiler Kanunu No: 2820) Tüm tanımların ortak özelliği olarak söyleyebiliriz ki, siyasal partiler yasal olmalıdır, faaliyeti anayasaya uygun olmayan örgütler siyasal parti

olamaz. Örgütlü olmalıdır, partideki kişiler ortak veya yakın toplum düşünsel-sine sahip olmalıdır ve en esası siyasi partinin nihai amacı, iktidarı elde etme ve elinde tutma olmalıdır.

Siyasal partiler modernleşme sürecinde ortaya çıkmış, az çok yeni sayılabilecek, siyasal örgütlenmelerdir. Çağdaş siyasal partilerin başlangıcını kimi yazarlar Amerika Birleşik Devletleri'nin 1787 tarihli ABD Anayasası sürecine, kimi yazarlar İngiltere'nin 1832 Reform Yasası dönemine, kimi yazarlar da Fransa'nın 1848 İşçi Devrimleri dönemine dayandırırlar. Ne var ki, düşünce ve girişim olarak parti kavramının kökleri M.Ö. 5. Yüzyıl tarihinde mevcut olan Antik Yunan'a kadar götürülebilmektedir. Bunun yanısıra, parti sözcüğü ilk olarak M.Ö. 133 - 27 arasında Batı Roma İmparatorluğu'nda kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu'nun son sürecinde, Roma'yı yöneten Senato "optimates" (asiller partisi) ve "populares" (halk partisi) olmak üzere ikiye bölünmüştü. (Çağlayandereli 2017, 437-438).

Antik Yunan ve Roma'da gözüken siyasal partileşmenin bu ilk oluşumları sürekli ve istikrarlı bir örgüt yapısına sahip değildiler ve kısa süre için hüküm sürmüşlerdir. Bu iptidai şekil siyasal partiler yerel örgütsel ağlarını kurmadıkları, görece iktidarı ele geçirmekten çok onu etkilememeyi amaçladıkları ve halk desteğini yeterince önemsemeyenler için günümüzdeki anlamıyla siyasal parti tanımına uymazlar. Bundan başka orta asırlar boyunca devletlerin tarihinde nesep asabiyetine dayanan kralların mutlak hakimiyeti devam etmiş onlara karşı olmak olağan bir siyasi particilik değil ihanet olarak telakki edilmekteydi. Böyle bir durumda tabii ki, her hangi bir siyasi parti kurulamaz ve faaliyet gösteremezdi. Bizim anladığımız şekliyle, modern siyasal partiler Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkmışlar ve peşi sıra tüm dünyaya yayılmışlardır. Bir anlamda modern siyasi partilerin ortaya çıkması demokratik toplumların kurulması ve demokrasinin genişlemesi ile bağlantılıdır. (Çağlayandereli 2017, 439).

Partiler toplum içindeki dayanışma duygusunu artırmak için üyeleri kabul etmektedirler. Üye kavramı ilk olarak 20. yüzyılın başlarında sosyalist partilerle birlikte doğmuş ve sonradan diğer partiler tarafından da kabul edilmiştir. Fakat, parti üyesinin kesin bir özelliği yoktur, üyelik her partiye göre değişir. Üstelik, aynı parti içinde farklı üyeliklere de rastlanır. Genel olarak parti üyeleri, katılım yoluyla parti duygusuyla bütünleşen, onun doktrinini benimseyen ve faaliyetlerine yardım eden taraftarlardır. Üyeler, partinin kendi öz maddesi ve faaliyet malzemesidir. Üyeleri olmadığı takdirde parti, öğrencisiz öğretmene benzer. Üyeler sosyal destegin yanı sıra mali yönden de partiyi desteklerler. Siyasal partiler, faaliyetlerini sürdürmek için ihtiyaç duydukları mali destegin büyük kısmını üyelerinin aidiyatları yoluyla toplamaktadırlar. (Duverger 1974, 105-106).

Siyasi partiler, esas amaçları olan iktidara gelmek için vatandaşların oylarına ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle, partiler vatandaşların tamamı arasında kendi görüş ve düşüncelerini yaymak, saygınlıklarını ve asabiyetlerini halk arasında güçlendirmek için parti il, ilçe, köy, mahalle teşkilatlarını kururarak vatandaşlarla diyalog halinde olmaya özen göstermektedirler. Bundan başka, onlar kendi propagandalarını hayatı geçirmek için sosyal medyayı da aktif kullanmaktadır.

### **Asabiyeti Güçlendiren Faktörler**

İbn Haldun “Devlet otuructan ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duyulmayabilir” (İbn Haldun 2017, 374) demektedir. Fakat modern demokratik devletlerde iktidar belirli bir süre ile sınırlı olduğundan ve yeni seçimlerde iktidarda kalmak için halkın oyuna ihtiyaç duyulduğundan iktidar-daki kişi veya grup toplum içerisinde kendi asabiyetini her zaman diri tutmak zorundadır. Bunun için iktidardaki parti toplum içinde kendi saygınlığını artırmak için toplumun yararına politikalar yapmak veya yaptığı her şeyin halkın refahı için olduğunu göstermeye ve her fırsattha rakip grup veya partileri kötülemektedir. Bundan başka, her iktidar halk arasında kendi asabiyetini korumak ve güçlendirmek için bazı faktörleri kullanmaktadır. Asabiyeti güçlendiren faktörlerden tespit ettiğimiz bir kaçını burada gösteremeye çalışacağız.

Ekonomi. İktidardaki asabiyetin sağlam olması için ilk önce güçlü ekonomiye ihtiyaç vardır. Bu yüzden tüm iktidarlar öncelikle ekonomik kalkınmayı ve halkın yaşam kalitesini yükseltmek amaçlı politikalar yapmak zorundadır. Her hangi bir iktidar zamanında kıtlık olması, yurttaşların açlık ve sıkıntı çekmesi büyük olasılıkla iktidarın halk arasındaki asabiyetini yok eder ve onun sonunu getirir.

İbn Haldun, ekonomik durumun kötüleşmesi halkın ağır vergilerden sıkıntı çekmesi devletin sonunu getireceğini israrla vurgulamaktadır. Devleti himaye eden orduya maaş, sultanın yakınlarına verilen bol bol ihsanlar, ihtişam ve gösteriş için harcanan paralar devleti iktisadi açıdan zayıflatır. Bunun karşısını almak için hükümdar yeni vergiler ihdas eder, fakat vergilerdeki artış itidal haddini aşlığında halkın umrana olan gönüllü katkısı da ortadan kalkar. Ödediği vergi borçlarıyla temin ettiği faydayı, kârı ve kazancı mukayese edince, istifadenin az olduğunu görerek çalışma hevesini itirir. Bu takdirde, vergi mükelleflerinin azalması sebebiyle vergilerde toptan azalmalar ve düşüşler görülür. Devlette hasılat ve gelirler durmadan toptan düşüş gösterirken, vergi ve resimlerin nisbeti de sürekli olarak artış gösterir, çünkü umumi

hasılada görülen azalmanın bu yoldan telafi edileceğine inanılmaktadır. Bu durum devlet çökene kadar böyle devam eder. (İbn Haldun 2017, 540-541). Bu durumda, gelirleri azaldığı için ordusunun ve yakın adamlarının maaşlarını veremeyen ve ihsanda bulunamayan ve aynı zamanda halkı açlık ve sefalet çeken bir devlet tabii olarak kısa bir zamanda dağılacaktır. Türkiye Cumhuriyetinin dokuzuncu Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in haklı olarak ifade ettiği gibi "Tencerenin deviremeyeceği hükümet yoktur."

Milliyetçilik. Asabiyeti korumak için ikinci önemli faktör milliyetçiliktir. Ekser devletlerde yöneticiler sayıca ve kültürce üstün olan halklar veya gruplar arasından çıkar. Marjinal bir etnik veya medeni grupdan birisinin kendisinden daha güçlü asabiyete sahip gruplar olduğu halde iktidara gelmesi pek muhtemel değildir. İbn Haldun söylediğgi gibi "asabiyet sahibi olanlara reis olmak, onların nesebinden olmayanlar için mümkün değildir." Çünkü, riyaset sadece (mücadele ve) galebe ile hasıl olur. O halde bir kavim üzerinde riyaset sahibi olmak için, o kavim içindeki diğer asabiyetleri tek tek alteden galip bir asabiyete dayanmak şarttır. (İbn Haldun 2017, 339). Günümüzde de çoğunlukla durum değişmemiştir. Bir devletteki hakim olan etnik toplum devleti daha çok sahiplenir ve kendilerini devletin esas vatandaşları gibi görürler. Devlette resmi dil olarak onların dili kullanılır ve kültürleri hakim olur. Tabii ki, hakim etnik gruba bağlı olan kişilerin iktidara gelme şansı daha fazladır.

Eski nesep birliği, aşiretçilik kabilecilik denilen şey modern ulus devletlerinde kendisini milliyetçilik şeklinde göstermektedir. Milliyetçilik bir ideoloji, söylem ve tahayyül edilmiş bir doktrindir. O, köklerini, toplumların yaşaması ve diğer milletler karşısında var olma fikrinin merkezinde bulur. Milliyetçilik duygusal bir yönelim olarak, tarihsel gelişme süreci içerisinde, toplumda ortak bir ulusal kimlik yaratılması yolunda önemli işlevi olan bir ideolojidir. Milliyetçilik, sanayileşme ile birlikte bir fikir hareketine, daha sonra da siyasal kimliğe bürünmüştür. (Savrun 2018, 11-12). Milliyetçiliğe göre, milli kimlik, diğer kimliklerin temelini oluşturan onlardan daha üst bir kimliktir. Milliyetçiliğin bütüncül yaklaşımı ülkedeki etnik, coğrafi ayrınlıkları, oluşmuş veya oluşmaya müsait ekonomik veya tarihi kaynaklı bölgeselleşmeleri ortadan kaldırma, homojenize etme amacını güder. Hedeflenen coğrafi, kültürel ve siyasi anlamda türdeş bir yapı oluşturmaktır. Bu doğrultuda, üstün olan çekirdek etnik grubun kültürel değerlerinin uluslararasılaşma sürecinde ön plana çıkarılarak tüm topluma ve ülkeye ortak bir kimlik kazandırma amacı büyük önem kazanmaktadır. (Şahin 2007, 6).

Modern toplumların genel nesep asabiyeti olarak isimlendirilebilecek milliyetçilik ideolojisi devleti ayakta tutan ve onu diğer uluslara karşı koruyan

önelmi bir duygudur. Bu yüzden, iktidara gelmek ve iktidarını sürdürmek isteyen siyasi gruplar bu ideolojiyi desteklemeli veya en azından öyle gözükmek zorundadırlar.

Din. Modern ulus devletleri kurulana ve laiklik politikaları üretilene kadar dinler tarih boyunca her devletin yaşamında merkezi yer tutmaktadır. Devletler yaptıkları savaşları ve barişları din adına yapmaktadır. İbn Haldun Mukaddime'sinde dini asabiyeti güçlendiren önemli bir faktör olarak göstermektedir. Ona göre "saħası geniħ ve hakimiyyeti büyük hanedanlıklar din esasina dayanır", çünkü, "kalpleri bir maksat için aynı noktada toplama ve kaynaştırma sadece dinini tesis noktasında Allah'tan gelen bir yardımla mümkün olur." "Dini renk, asabiyet sahipleri arasında mevcut olan rekabeti ve hasedi ortadan kaldırır, yönlerini sadece Hakk'a çevirir." (İbn Haldun 2017, 378)

Fakat, sekülerleşme süreciyle toplumu bir arada tutan dinsel değerlerin ulus devletlerin hizmetine girmesi, kutsallığı ilahi unsurlardan ulusal boyuta dönüştürmüştür. Günümüz dünyasında her ulus kendi kültürel değerleri üzerinden yeni kutsallar üretmektedir. Dinsel ritüellerin bireyselleşmesi ve kutsalın sadece dini değerlere atfedilmemesi laikleşme sürecinin bir sonucudur. (İpek 2018, 48). Devletlerin sekülerleşmesi toplumun tamamının dinden uzaklaşlığı anlamına gelmemekte aksine modern dönemde dine yönelikler artmaktadır. Sovyetler Birliğinin çöküşü, komünizmle mücadelede dini oluşumların katkısı, İran İslam devrimi, radikal hareketlerin artışı, modernleşmiş toplumlarda dini oluşumların ve yeni dini hareketlerin ivme kazanması gibi gelişmeler, dinin toplum üzerindeki etkisini belirgin hale getirmektedir. (Albayrak 2019, 144). İktidara gelmek isteyen grupların dindar kesimin oyuna ihtiyacı olduğu için asabiyetini onlar arasında güçlendiren vaatlerde bulunması ve politikalar üretmesi gerekmektedir.

Dinin yanı sıra ulus devletlerinde inancına ve dünya görüşüne bilmeksi-zin tüm vatandaşları birleştirmek ve kaynaştırmak için sivil din isimli bir fikir ortaya atılmıştır. Bu din inananlarına/vatandaşlarına ortak aşkin gayeler ve nihai anımlar manzumesi sunarak, vatandaşların ülkenin milli, dini ve siyasi menfaatlerini korumayı adeta bir ibadet veya görev telakki etmelerini sağlar. (Ataman 2020, 71). Sivil din ideyası ilk olarak 1762 yılında Jean Jacques Rousseau tarafından modern toplumlar için manevi ve ahlaki temelin nasıl önemli olduğunu gösterdiği *Toplum Sözleşmesi* isimli eserinde ortaya koyulmuştur. İkinci olarak ise her ne kadar "sivil din" ifadesini kullanmasa da Emile Durkheim *Dini Hayatın İlkel Şekilleri* isimli eseriyle günümüz sivil din bulguları üzerinde Rousseau kadar etkili olmaktadır. Bellah ise kendi çalışmasında Amerikan toplumunda sivil dinin varlığını göstererek Rousseau ve Durkheim'in görüşlerini somutlaştırmıştır. (Ataman, Vaughan 2017, 147-

148). Rousseau'ya göre sivil din, sosyo-politik ihtiyaçlar açısından, devleti desteklemek onun siyasi amaçlarını gerçekleştirmek için devleti yönetenler tarafından tasarlanır. Sivil din, bu anlayışta, toplum üzerinde bir kontrol mekanizması olarak kullanılır ve başlıca özelliği de otoriter olmasıdır. Durkheim ise onu toplumun üyeleri tarafından paylaşılan değerler bağı olarak görmekte ve zorlayıcı olmayan bir toplumsal bütünlüğeyi desteklemeye yönelik bir anlayış olarak kabul etmektedir. Örneğin, Durkheim vatanseverlik ve milliyetçiliği, kurumsal dinlerin toplumdaki egemen pozisyonlarını yitirmelerinden dolayı oluşan boşluğu doldurabilecek bir sivil din olarak görmüştür. (Düzce 2017, 8).

Modern dönemde asabiyet güçlendirici faktörler olarak gösterdiğimiz bu etkenler toplumlara göre farklı şekillerde ortaya çıkabilir, arta veya azalabilir. Örneğin, ekonomik ve dini sorunlar yüzünden saygınığını ve otoritesini kaybetmiş bir iktidar, umumi düşman olarak kabul edilen başka bir devletle veya grupla savaşa girdiğinde büyük olasılıkla halk tarafından ve hatta diğer rakip siyasi partiler tarafından desteklenecektir. Bazen iktidardaki gruplar, halk içindeki asabiyetini güçlendirmek ve kendisine karşı halk ayaklanmasıın karşısını almak için umumui düşmana karşı askeri operasyonlara başvurabilirler. Çünkü halkın tamamamını etkileyen toplumsal sarsıntılar, o cumleden, savaşlar ortak duyguları canlandırır, yurtseverlik gibi taraf gör tutumları, milli bilinc gibi siyasal angajmanları hayatı geçirir ve tüm girişimleri tek bir amaça yönelterek en azından bir süreliğine daha güçlü bir toplumsal bütünlleşme yaratır. (Durkheim 2020, 259). Oluşan toplumsal bütünlüğeyi kullanan iktidardaki siyasi parti halk arasında kendi saygınığını ve asabiyetini güçlendirmeye çalışır.

### Baskıcı Rejimler ve Asabiyet

Şuraya kadar iktidarın yönetime gelmek için ve yönetimde kalabilmek için halka veya en azından seçimdeki oylarına ihtiyacı olan demokratik devletlerdeki asabiyet duygusunu aşağı yukarı ele almaya çalıştık. Şimdi ise, halkına karşı baskı uygulayan, diktatörlüklerde veya de-jure (resmi olarak) demokratik olsa da de-facto (faktiki olarak) demokrasi kurallarının rafa kaldırıldığı devletlere göz atalım.

Modern dönemde resmi olarak mutlak monarşi ile yönetilen devletler az sayıdadır. Bu devletlerde genel olarak iktidardaki aile devletteki en güçlü ve geniş ailedir. Bu tür devletlerde seçim ve iktidar derdi olmadığından iktidara gelmek isteyen muhalif partiler de neredeyse yok gibidir. Bu devlet tipleri orta asır kral devletleri ile benzerlik taşımaktadır. Yani kral kendi ailesinin,

yakın adamlarının ve ordusunun asabiyetine dayanmakta, halk içindeki asabiyete ihtiyaç duymamaktadır. Bu tip devletlerin yönetimi ve oradaki asabiyet üzerinde çok durmayacağız, çünkü bu devletlerde konumuz açısından yeni veya modern bir şey yok. Bizim ele alacağımız devlet tipi sözde demokratik olup, fakat demokrasiden uzak olan devletlerdeki asabiyet şeklidir.

Bu devlet tiplerinde resmi olarak vatandaşların tüm özgürlükleri ve hakları belirlense de yönetimdeki güç kendi iktidarının devamını sağlamak için insanları razı salarak değil, korkutarak hükmetsedir. Bu yönetimlerde polis gücü önemli rol aldığı için bu devletleri modern polis devletleri diye de isimlendirebiliriz. Genel olarak, polis devleti (Polizeistaat), kamunun refah ve selametini sağlamak amacıyla her türlü önleme almak konusunda yetkili olan, aynı amaç doğrultusunda bireylerin temel hak ve özgürlüklerine müdahalede bulunabilen, bunu gerçekleştirirken bireylere çeşitli külfetler yükleyebilen, ancak bunların tümünü yaparken herhangi bir hukuk kuralı ile bağlı olmayan devlet demektir. (Yıldız 2013, 217). Fakat, bizim burada ele aldığımız devletlerdeki özellik iktidarın refah, süreklilik ve selametini sağlamak için ülke nüfusu ve diğer siyasi partilere karşı polis gücünün orantısız kullanımını anlamına gelmektedir. Bu tip rejimler ülkeyi hukuk kuralları ile değil, güvenlik güçleri marifetiyle yönetirler. Bu ülkelerdeki baskıcı liderler kendi otoritesini pekiştirmek için istediği anayasada ve kanunlarda dilediği değişikliği kolayca gerçeklestirebilmektedir. (Said 2020, 74)

İktidar tarafından halka yapılan baskılar normalde onun halk içindeki asabiyetini yok etmeli, ona karşı halk asabiyetini güçlendirmeli ve böylece başka siyasi partilerin iktidara gelmesine olanak sağlamalıdır. Nitekim, asabiyet mahrumiyetden, büyük oranda siyasi mahrumiyetden doğmaktadır. (Kayapınar 2006, 93). Fakat bu baskılar haddinden çok olup çekilemez hale geldiğinde halkın iktidara karşı asabiyetini de yok etmektedir. İbn Haldun halkın düşlüğü bu durumu şöye ifade etmektedir: “Mezellet ve inkiyat (zelillik ve boyun eğme) asabiyetin sertliğini ve keskinliğini kırar. Zira kabile mensuplarının (yani halkın) içinde bulundukları zillet ve bugün eğme hali, asabiyeti kaybetmiş olmalarının bir delilidir. Zira kendilerini müdafaa etmekten aciz kalmadıkça, zilletten hoşlanır hale gelmezler. Bu yüzden bunların, mukavemet ve mutalebeden (yeni haklar talep etme durumundan) da aciz kalacakları açıktır.” (İbn Haldun 2017, 352-353)

Yani halka yapılan baskılar sonucunda zelillik ve boyun eğme hali halkın tabiatına yerleşmekte, bir araya gelerek kendi temel haklarını bile istemekten aciz kalmaktadırlar. Kanunun alılıyi olamayan, korkuya yönetilen tüm devletlerde durum aynıdır. Bu devletlerin halkı kendi canını, ailesini ve malını iktidardaki gruptan (rejimin polislerinden) gelebilecek tehlikelerden güvende

hiss etmediği için yönetimin beğenmediği veya onları kızdıracak eylemler bir yana, ona karşı söz söylemekten bile acizdir. Ruha bu korku, mezellet ve acizlik hali iyice yerleşikten sonra birey, ailesi ve yakınları ile hatta tekbaşına olduğunda bile kendisine bir zararı dokunur korkusuyla iktidarı eleştiremez. Yine, kendisine zararı dokunur korkusuyla veya faydasız hesap ettiği için seçimlere de gitmezler. Gidenler ise çoğunlukla aynı iktidara oy verirler, verme-seler bile formal olarak geçirildiği için seçim kutusundan yine aynı iktidar çıkar. O yüzden, böyle durumdaki insanlardan iktidara karşı toplumsal tepki beklemek nafıledir. Çünkü, halkın asabiyeti, dayanışma duygusu, iktidar tarafindan bilinçli olarak yok edilmiştir.

İbn Haldun, asabiyeti yok olmuş halka örnek olarak, Mısır'da Kibtî zulmü altında yaşayan İsrailoğullarını göstermektedir. Hz. Musa kaviminin ruhuna yerleşmiş bu aşağılık duygusunu çıkarmak için Allah'ın emriyle kırk sene onları Tih çölünde dolaştırmıştı. (İbn Haldun 2017, 353). Bunun hikmeti zillet, kahr ve kuvvet pençesinden (ezilmiş olma halinden) yeni çıkan aşağılanmayı ve horlamayı huy haline getiren bir neslin çölde yok olması, ve arkasından, zillet damgası taşımayan, boyuneğme ve kahrin ne olduğunu bilmeyen yeni bir nesilin gelmesidir. Bu suretle asabiyet yeniden vücuda gelmiş olmaktadır ve asabiyeti olan millet hakkını aramaya ve tegallübe muktedir bulunmaktadır. (İbn Haldun 2017, 353).

Gördüğümüz gibi, bir halkın asabiyet duygusunu mahvetmek o halka yapabilecek en büyük kötülüklerden biridir. Maalesef, günümüzde bazı devletlerde, amacı sadece iktidarda kalmak olan gruplar, yönetimine karşı tehdid olur korkusuyla kendi halkın asabiyet duygusunu yok etmektedirlər. Yok ettiğleri halk asabiyeti yerine, para ve vazife için kendilerine yaranmak isteyen grupların desteğini koymaktadırlar. Bu tür devletlerin temel özellikleri, gelişmemiş olmaları, eğitim düzeyinin, toplumsal şururun ve toplum duygusunun çok aşağı olması, bireyciliğin artması, tüm işlerin nepotizmle (dayılık müessisesi) ve rüşvetle hallolunması vs. gibi sıralanabilir.

## Sonuç

Asabiyet teorisi, 14. Yüzyılda yaşamış ünlü müslüman düşünür İbn Haldun'un güç devlet teorisinin omurgasını teşkil etmektedir. İbn Haldun *Mukaddimesi* boyunca asabiyetin nasıl ortaya çıktıgı, özellikleri ve amacı konusunda yaşadığı tecrübeler ve tarih bilgisi ışığında değerlendirmeler yapmakta örnekler vermektedir. Fakat, *Mukaddime*'de asabiyet kesin olarak tanımlanmamaktadır. Tüm tanımları göz önünde bulundurarak, asabiyetin nihai amacı mülk veya iktidar olan toplumsal bir dayanışma duygusu olduğunu söyleyebiliriz.

Orta asırlardan farklı olarak modern dönemde asabiyetler büyük oranda neseple değil sebeple oluşmaktadır. Nihai amacı iktidar olduğu için modern dönemdeki asabiyet duygusu ulus devletlerde iktidara gelmek isteyen siyasi partiler örneğinde somutlaşmaktadır. Siyasi partiler seçimle iktidara geldikleri için halkın arasında kendi asabiyetini oluşturmak ve her zaman diri tutmak zorundadır. Halk arasında asabiyeti güçlü olan partiler yönetime hakk kazanırlar. Bunun için onlardan asabiyeti güçlendiren faktörleri bilmeleri ve bu doğrultuda politikalar yapmaları beklenmektedir.

Modern dönemde iktidara geldikten sonra onu kaybetmemek için halkın korkutarak asabiyet duygusunu yok eden devletleri modern polis devletleri olarak ifade ettik. Bu tür devletlerdeki baskıcı rejim uzun sürese zillet ve kahr hali toplumun ruhuna yerleşmekte ve toplumun bir nevi dayanışma duygusu olan asabiyeti ortadan kalkmaktadır. Asabiyet duygusu yok olan toplum, kendisini toplum yapan en önemli özelliklerini kaybetmiş demektir. Topluma yeniden asabiyet duygusunu kazandırmak ise çok zor ve uzun süreli bir sürecidir. Bunun tam olarak mümkünluğu ve nasıl olacağı ise araştırılmaya ihtiyacı olan çok geniş ve kapsamlı bir konudur.

## KAYNAKÇA

- Albayrak H. Şule. (2019). "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günüümüz Amerikan Siyasetine Etkisi", Darulfunun İlahiyat, İstanbul Üniversitesi Yayınevi, Sy. 30, (s. 141-169).
- Apak Adem. (2017). "Kabile Asabiyetinin Mahiyeti Üzerine Değerlendirmeler", İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi, Sy. 1, (s. 76-91).
- Ataman Kemal, Vaughan Kitty. (2017). "When "Civil Religion" Becomes "Political Religion" : The Special Case of Great Britain", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 58, (s. 145-159)
- Ataman Kemal. (2020). *Uluslararası Kutsal Temeli: Sivil Din*, 2. Baskı, Bursa, Sentez Yayıncıları.
- Atasever Gülbahar. (2019). "Siyasal Parti Tipolojisi", *İttihat ve Terakkiden Günümüze Türkiye'de Siyasal Partiler*, ed. Turgay Uzun, 3. Baskı, Ankara, Orion yayınları.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl Ebu Abdullah el-Cûfi, (1422/2001) Sahîhu'l-Buhari, thk. Muhammed Zehir b. Nâsir, Dimeşk, 1422/2001.
- Çağlayandereli Mustafa. (2017). "Siyasal Partiler", *Dünyada ve Türkiyede Siyasetin Sosyolojik Temelleri*, ed. Durmuş Aliarslan, İstanbul, Paradigma Akademi.
- Çağrıçı Mustafa. (1991). "Asabiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, (s. 453-455).
- Durkheim Emile. (2020). *İntihar*, çev. Özcan Doğan, Ankara, Doğu Batı yayınları.
- Duverger Maurice. (1974). *Siyasi Partiler*, çev. Ergun Özbudun, 2. Baskı, Ankara, Bilgi yayınevi.
- Düzce Mesut. (2017). "Emile Durkheim'de Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 10, Sy. 52, (s. 645-653).
- El-Cabiri Muhammed Abid. (2018). *İbn Haldun'un Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, çev. Muhammet Çelik, İstanbul, Mana yayınları.
- Gündoğan Ali Osman. (2002-3). "Devlet ve Milliyetçilik", Doğu Batı, C. 6, Sy. 21, (s. 181-193).
- İbn Haldun. (2015). Tercümei Mukaddime-i İbn Haldun-Mukaddime Tercümesi (1725), Osmanlıcaya çeviren. Pirizade Mehmet Sahib, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Haldun. (2017). *Mukaddime*, çev: Süleyman Uludağ, 14. Baskı, İstanbul, Dergah yayınları.

İbn Manzur Cemaleddin el-Ensari, (1414/1994), *Lisanu'l Arab*, Beyrut, Daru'l-Sadir.

İpek İbrahim, (2018). "Din Siyaset İlişkisi: Dünü, Bugünü, Geleceği", Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi, Sy. 2, (s. 33-51).

Karagül Mehmet. (2015). "Sosyal Sermaye ve İbn Haldun'un Asabiyet Düşüncesi", Uluslararası Uygulamalı Sosyal Bilimler Kongresi, Konya, (ss. 1-11).

Karaman Hayreddin. (1991). "Asabe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul (s. 452-453).

Kayapınar Akif. (2006). "İbn Haldunun Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sy. 15, (ss. 83-114)

Meriç Cemil. (2018). *Umrandan Uygarlığa*, 27. Baskı, İstanbul, İletişim yayınları.

Rosenthal Erwin. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul, İz yayıncılık.

Roskin Michael G. (2018). *Siyaset Bilimi*, çev. Atilla Yayıla, 3. baskı, Ankara, Adres yayınları.

Said Cevdet. (2020). *Şiddet Erdemi Öldürüür*, çev. Fethi Güngör, 2. Baskı, İstanbul, Pınar yayınları.

Savrun Ergenekon. (2018). "Modern Milliyetçilik" *Milliyetçilik Tipolojileri* ed. Hasan Acar, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık.

Siyasi Partiler Kanunu, Kanun No: 2820, madde 3, <http://www.anayasa.gen.tr/2820sk.htm>, (erişim: 31.05.2020).

Şahin Köksal. (2007). "Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik", Akademik Bakış, Sy. 12.

TDK, <https://kelimeler.gen.tr/parti-nedir-ne-demek-248360>, (erişim: 31.05.2020).

Uludağ Süleyman. (2017). "İbn Haldun ve Mukaddime", *Mukaddime*, 14. baskı, İstanbul, Dergah yayınları.

Yıldız Hayrettin. (2013). "Hukuk Devletinin Gelişim Sürecinde Mülk Devleti ve Polis Devletinin Yeri", Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. 15, Sy. 2, (s. 211-230).

**Elnur Əzimli**

## İBN XƏLDUNUN ƏSƏBİYYƏT NƏZƏRİYYƏSİ VƏ MÜASİR DÖVRDƏKİ TƏZAHÜRLƏRİ

### XÜLASƏ

İbn Xəldun XIV əsrдə Şimali Afrikada yaşamış müsəlman mütəfəkkir və elm adamıdır. O, İslam mədəniyyətinin ləngiməyə, geriləməyə və zəifləməyə başladığı bir zamanda İslam elm və fikir səmasında parıldayan son ulduz olmuşdur. Mütəfəkkir əhəmiyyətli bir siyaset adamı olaraq ömrünün çoxunu iqtidar çəkişmələri arasında keçirmiş, beləcə, dövlət və idarəetmə sahəsində zəngin təcrübə qazanmışdır. İbn Xəldun elmi, dünyagörüşü və təcrübələrinə istinad edərək, özünəməxsus əsərlər yazmış, istilahlar ortaya qoymuşdur.

Bu məqalədə İbn Xəldunun "*Müqəddimə*" adlı əsərində geniş şəkildə istifadə edilən istilahlardan biri olan əsəbiyyətin nə olduğu və müasir dövrdəki qarşılıqları araşdırılmışdır. Əsəbiyyət ərəb toplumunda Cahiliyyə dövründə istifadə olunan bir termin kimi yaxın qohum-əqrəbani qorumaq, onlara kömək etmək duyğusunu ifadə edirdi. İbn Xəldun isə bu məfhumu inkişaf etdirərək dövləti qurmaq, idarə etmək və iqtidarda qalmaq üçün əsəbiyyət hissinin əhəmiyyətini ortaya qoymuşdur. Araşdırımız çərçivəsində İbn Xəldunun əsəbiyyət terminini tarixdən alaraq müasir cəmiyyətlərdə qarşılığını tapmağa və funksional hala göturməyə çalışdıq. Beləcə, son məqsədi mülk (hakimiyyət) olan əsəbiyyətin günümüzdə modern dövlətlərdə siyasi partiyalar şəklində təcəssüm edildiyini ifadə etdik.

Orta əsr dövlətlərindən fərqli olaraq, demokratik qaydalarla idarə olunan müasir milli dövlətlərdə hakimiyyətdəki qrup iqtidarını davam etdirmək üçün xalqın səsinə möhtacdır. Bu səbəbdən öz əsəbiyyətini xalq arasında hər zaman güclü tutmağa çalışır. Araşdırımızda müasir dövlətlərdə əsəbiyyəti gücləndirən bəzi faktorlar "*Müqəddimə*"dən götürülen örnəklərlə qarşılaşdırılırlaraq göstərilmişdir. Nəhayət, demokratik qaydaların işləmədiyi avtoritar rejimlərdə iqtidarın hakimiyyətdə qala bilmək üçün xalq əsəbiyyətini şiddet yolu ilə necə yox etdiyini İbn Xəldundan aldığımız örnəklərlə izah etməyə çalışdıq.

*Açar sözlər: əsəbiyyət, milli dövlət, siyasi partiyalar.*

Эльнур Азимли

## ТЕРМИН АСАБИЙЯ ИБН ХАЛДУНА И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ В НАШЕ ВРЕМЯ

### РЕЗЮМЕ

Ибн Халдун - мусульманский мыслитель и учёный, живший в Северной Африке в XIV веке. Он был последней звездой, которая сияла в небе исламской науки и мысли, в то время, когда исламская культура начинала замедляться, приходить в упадок и ослабевать. Будучи важным политическим деятелем, мыслитель провёл большую часть своей жизни в политической борьбе с правящей властью и, таким образом, приобрёл богатый опыт в сфере государственного управления. Опираясь на свою мудрость, мировоззрение и опыт, Ибн Халдун написал своеобразные труды и разработал концепции.

В данной статье исследуется термин «асабийя», широко используемый в труде «Мукаддима» Ибн Халдуна, и его современные аналоги. Термин «асабийя» использовался в арабском обществе в период Джихилия для выражения чувства защиты и помощи близким родственникам. Развивая этот термин, Ибн Халдун показал важность чувства «асабийя» для основания государства, управления им и сохранения власти. В рамках нашего исследования мы попытались найти эквивалент данного понятия в современном обществе и сделать его функциональным, взяв за основу термин Ибн Халдуна «асабийя» из истории. Таким образом, мы показали, что «асабийя», конечной целью которого является мулк (правление), в современных государствах закрепилась в форме политических партий.

В отличие от средневековых государств, сегодня, чтобы оставаться у власти в демократически управляемых государствах, правящая группа нуждается в голосах и поддержке народа. Поэтому они всегда пытаются поддерживать свой «асабийя» среди народа. В нашем исследовании определенные факторы, усиливающие «асабийя» в современных странах, раскрываются и сравниваются с примерами, взятыми из труда «Мукаддима». В заключение мы попытались объяснить на примерах, взятых у Ибн Халдуна, как при авторитарных режимах, где демократические правила не работают, правительство насилиственно уничтожает «асабийя» народа для сохранения власти.

**Ключевые слова:** асабийя, национальное государство, политические партии.

*Elnur Azimli***IBN KHALDUN'S ASABIYYAH THEORY  
AND ITS PRESENT-DAY PROVISIONS****ABSTRACT**

Ibn Khaldun was a 14th-century Muslim thinker and scholar who lived in North Africa. He was the last bright star in the sky of Islamic thought and science at a time when Islamic culture began to pause, regress, and weaken. As a prominent politician, he spent his entire career battling for political power, gaining extensive experience in the field of management. Ibn Khaldun wrote books and developed concepts based on his wisdom, worldview, and experiences.

One of these concepts, asabiyyah, which appears frequently in Ibn Khaldun's book *Muqaddimah*, and its modern manifestations have been investigated in this study. Asabiyyah was a term used in Arab society since the *Jahiliyyah* (pre-Islamic era) to express a sense of protecting and caring for close relatives. By coining this term, Ibn Khaldun demonstrated the importance of asabiyyah in establishing a state, ruling it, and maintaining power. In the scope of our research, we attempted to apply Ibn Khaldun's asabiyyah concept from history to modern societies and make it functional for today. As a result, we expressed that asabiyyah, whose ultimate goal is to gain power, in the form of political parties in modern nation-states.

Unlike in medieval states, the governing group in today's democratically ruled states relies on public vote and support to stay in power, and thus always strives to strengthen its asabiyyah among the people. In comparison to examples from *Muqaddimah*, our study demonstrates some factors that strengthen asabiyyah in modern states. Finally, we attempted to explain, using examples from Ibn Khaldun, how the ruling party annihilates people's asabiyyah (group feeling) through repressions in oppressive regimes that are not governed democratically.

**Keywords:** *Asabiyyah, nation-state, political parties*

*Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. A.S.Qənbərov*



## **İNTOLERANTLIQ VƏ ONUN TƏZAHÜR FORMALARI: ETNOFOBİYA, MİQRANOFOBİYA, AYRI-SEÇKİLİK, MİLLƏTÇİLİK**

**Gülçin Mehdiyeva,**  
*AMEA Fəlsəfə və Sosioziya İnstitutu  
Islam fəlsəfəsi şöbəsinin dissertanti*  
gulchin.mehdiyeva84@gmail.com

### **XÜLASƏ**

Məqalədə intolerantlığın təzahür formaları – etnofobiya, millətçilik, ayrı-seçkilik, miqranonofobiya kimi növləri fəlsəfi aspektdən araşdırılıb. İntolerantlıq fenomeni mənfi münasibətləri, dözümsüzlüyü ifadə edir. Burada intolerantlığın obyekti kimi irq, millət, dərinin rəngi, seksual azlıqlar, dini qruplar, siyasi baxışlar, millətçilər, ideologiya və davranışın çıxış etdiyi göstərilir. Eyni zamanda qeyd olunur ki, intolerantlığın təzahür formaları bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olan amillərdir. İntolerantlıq avtoretarizmin hökm sürdürüyü cəmiyyətlərdə daha əlverişli inkişaf edir. İntolerantlığın bütün təzahür formaları – etnofobiya, irqcilik, ayrı-seçkilik insanların, etnik qrupların, millətlərin mövcudluq haqqına qarşı yönəlir, başqa xalqların və mədəniyyətlərin məqsədyönlü məhv edilməsini, etnik təmizləmə və genosidi həyata keçirməkdir. Məqalədə intolerantlıq münasibətlərinin formallaşmasının əsas səbəbləri də nəzərdən keçirilmişdir.

Məqalənin məqsədi Araşdırında intolerantlığın təzahür formalarının fəlsəfi mahiyyəti tədqiq edilmişdir.

Məqalənin elmi yeniliyi İntolerantlığın öyrənilməsində müxtəlif istiqamətlərin nəzəri-metodoloji əsasları sistemləşdirilmiş və ümumiləşdirilmişdir.

1. İntolerantlıq probleminin konsepsual əsasları, fəlsəfi mahiyyəti və məzmunu araşdırılmışdır.

2. İntolerantlıq və onun təzahür formalarının aradan qaldırılması yolları müəyyənləşdirilmişdir.

3. İntolerantlığın təzahür formalarının aradan qaldırılması yolları göstərilmişdir.

Məqalənin metodologiyası Tədqiqatda keyfiyyət və kəmiyyət, tarixi-fəlsəfi sistemli funksional metodlardan istifadə edilmişdir. Eyni zamanda,

empirik məlumatların nəzəri analizi və sintezinə də istinad olunmuş, sistemləşmə, ümumiləşdirmə və müşahidə metodları tətbiq olunmuşdur.

**Açar sözlər:** intolerantlıq, etnofobiya, miqranofofobiya, irqçılık, intolerantlığın hüdüdləri, intolerantlığın obyekti.

## Giriş

İntolerantlığın təzahür formaları etnik, etnosiyasi, hüquqi intolerantlıq, zorakılıq, təcavüzkarlıq, irqçılık, terrorçuluq, cinayətkarlıq, millətçilik, fundamentalizm, ksenofobiya, ekstremizm və digərləridir. Bunlardan fundamentalizm, ksenofobiya və ekstremizm dini intolerantlığın təzahür formalarıdır.

Tolerantlıq və intolerantlıq problemi tarixdə və müasir dövrdə cəmiyyətdə spesifik yer tutaraq bir tərəfdən sülhün, əmin-amanlığın, integrasiya və modernləşmənin, rifah və inkişafın, digər tərəfdən, qarşidurma və tənəzzülün güclənməsinin əsas amillərindən biridir. Müasir dünyanın sosial-pozitiv reallıqları – azadlıq və demokratiya, alternativ düşünmək və hərəkət etmək tolerant münasibətlər əsasında yaradılır. “Tolerant və intolerantlıq” terminləri bəzən döyümlülük və dözümsüzlük anlayışları ilə sinonim kimi işlənir. Onlar yaxın məna daşısalar da, sinonim deyillər.

## Etnik intolerantlıq

Etnik intolerantlığın iki forması – etnofobiya və miqranofofobiya arasında qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Miqranofofobiya və etnofobiya arasında qarşılıqlı əlaqə əsasında mühacirlərə və etnik qruplara yerli əhalinin “yad” münasibəti durur. Antimiqrant əhval-ruhiyyəsi aşağıdakı arqumentlərə əsaslanır:

- miqrantların nəzarətsiz axını sosial vəziyyəti kəskin şəkildə çətinləşdirir, əmək, mənzil bazarlarında qeyri-sabitlik yaradır, bütün infrastrukturda yükün artmasına səbəb olur;
- miqrasiya sanitər-epidemioloji vəziyyəti pisləşdirir;
- miqrasiya kriminallaşmanın və cinayətkarlığın artmasına kömək edir;
- xarici miqrantlar sosial-iqtisadi həyatda əsas mövqeləri ələ keçirirlər; etnoslararası gərginliyi kəskin şəkildə artırırlar;
- ayri-ayrı etnik icmaların yerli əhalinin həyat tərzini qəbul etmək istəməməsi onlarla "yerli əhali" arasında sosial-mədəni gərginliyin artmasına səbəb olur. Belə gərginlik sayəsində onların birgə yaşaması mümkün olmur;
- ərazilərin etnik tərkibinin dəyişdirilməsi geniş xarakter alır və milli təhlükəsizliyi təhdid edir;

- miqrasiya münaqişənin labüb şərtinə xidmət edir: miqrantların sayı artıq olduğu halda münaqişə yaranır;

- miqrasiyanı artıq regionda, dövlətdə vəziyyəti xeyli zəiflətməyə və sabitliyi pozmağa imkan verən xüsusi vasitə kimi qiymətləndirmək olar;

- strateji obyektlərin yaxınlığında və sərhədboyu zolaqda ayrı-ayrı etnik qrupların məskunlaşdırılması məqsədyönlü xarakter daşıyır, "beşinci kolon" formalaşır. Neft və qazın nəqlinə nəzarət uğrunda rəqabətin kəskinləşməsi və miqrantların öz hüquqlarının müdafiəsi istiqamətində fəallığı arasında əlaqə müşahidə olunur;

- bəzi etnik qrupların yiğcam yaşadıqları yerlərdə 7-10 ildən sonra milli elitanın hakimiyyətə legitim gəlməsi və daha sonra milli ərazi qurumlarının yaradılması, həmçinin regional səviyyədə etnik separatizmlə birləşməsi baş verir" (<https://www.demoscope.ru/wekly/2005/02/03/analit01.php>). Göründüyü kimi, yerli əhalilər bəzən miqrantları yad, çağrılmamış qonaq hesab edirlər. Ola bilsin ki, cəmiyyətin "travmatik transformasiyası" dövründə etnofobiyaların artmasını sosial narazılıqlar kompleksi ilə əlaqələndirən filosof qismən haqlıdır.

Miqrantlar arasında həm cinayətkarlara, həm narkotik alverçilərinə, həm də digər məqsədlər güdən şəxslərə təsadüf olunduğuna görə, cəmiyyətdə anti-miqrant əhval-ruhiyyəsi daha da güclənir. Həmin mühacirlərin bir qismi üçün yad mədəni və milli ənənələrdən irəli gələn qapalılıq, cəmiyyətin qanunlarına uyğun gəlməyən davranış normaları səciyyəvidir. "Kütləvi miqrasiyaların çəgiriş və təhdidləri bir çox miqrant icmalarında mənfi problem yaradır" (Соболева, Чудаева 2003, 92).

Sosial əlaqələri və şəbəkələri əks etdirən "bufermühit", ənənəvi mədəni şərait həmin etnik icmalara təsir edir, adət-ənənələr, mədəniyyət, formalaşmış davranış normaları yerli əhalidə mövcud olan xüsusiyyətlərdən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir (Кузнецов 1988, 20). Bufermühitin xarakteri etnik qrupa xas olan ənənəvi sosial nəzarət sistemi ilə, həmçinin bir sıra digər amillərlə bağlıdır. Şimali və Cənubi Qafqaz, eləcə də Orta və Cənub-Şərqi Asiya etnik mədəniyyətlərinin əksəriyyəti üçün onun ayrı-ayrı üzvlərinin özünü qiymətləndirməsinin formalaşmasında etnik icmanın rolü əhəmiyyətlidir. Bu etnik qrupların integrasiyası, bufermühiti, ənənəvi, adı icma əlaqələri sistemlərini əks etdirir (Аналитический отчет. Институт социологии РАН, 2003).

Əhalinin sosiallaşmasında sosial, iqtisadi, mədəni institutların təsirinin böyük əhəmiyyəti vardır. Müasir şəraitdə onlar digər sosiumlardan gələn miqrantların sosiallaşmasına zəif təsir göstərir.

Miqranofobiya və etnofobiya sivilizasiyaların toqquşması deməkdir. Miqrantlara dözümsüzlük yerli sosial mühitdə mədəni cəhətdən fərqli insanların

yaratdıqları problemlər bu və ya digər əraziyə miqrant axını zamanı qaćılmaz olur. Qeyri-urbanizasiya mühitinin nümayəndələrinin miqrasiyası zamanı onların meqapolislər şəraitində yaşaması mənfi stereotiplərin yaranmasına səbəb olur.

Miqrasiya və milli (etnik-milli) siyaseti hakimiyyət, KİV və ictimaiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi şəraitində həyata keçirilir. Sərt milli və miqrasiya siyasetinin zəruriliyi ilə bağlı özünəməxsus siyasi və ictimai konsensus meydana gəlir. Həm hakimiyyət, həm siyasetçilər, həm də KİV miqrasiyanın mənfi nəticələrinə xüsusi diqqət yetirirlər. Kütləvi mediada "düşməncilik dili" üstünlük təşkil edir. KİV-in həyata keçirdiyi düzümsüzlük, aqressivlik və ksenofobiyanın kütləvi təbliğatı ictimai rəyə mənfi təsir göstərir: əhalı miqrasiya siyasetinin sərtləşdirilməsinin cəmiyyətə və yerli vətəndaşlara fayda verdiyinə inanmağa başlayır. Miqrantların çətinlik çəkmədən bütün sahələrdə məşğulluğunun son dərəcə spesifikliyini, onların ucuz əməyindən sui-istifadə edidiyini göstərən mütəxəssislərə də təsadüf olunur. Onlar qanunsuz miqrasiyanın və məşğulluğun minimuma endirilməsi zəruriliyinə də xüsusi önəm verirlər. Bunun üçün qeydiyyat, yaşayış icazəsi, iş icazəsi almaq üçün dəqiq və aydın qaydalar olmalıdır. Bu, həm miqrantlara, həm də işəgötürənlərə qarşı sərt siyaset aparılmasını istisna etmir.

Bu gün sosial-siyasi sabitlik üçün təhlükə millətlərarası münaqişələr deyil, getdikcə artan sosial-siyasi gərginlik, azlıqların diskriminasiyasının güclənməsidir. Etnoregional siyaset kursu dəyişməlidir, böhran əleyhinə siyasetdən - ayrı-seçkiliyə qarşı siyasetə keçmək lazımdır.

### Etnofobiya və mədəni irqçılık

Etnik və mədəni əlamətlərə görə ayrı-seçkilik özünü etnofobiya və mədəni irqçılık kimi göstərir. Mədəni irqçılık bir mədəniyyətin digərindən üstün tutulmasıdır. Tarixən Avropa yəhudiləri və qaraçılardır ayrı-seçkilik formalarından əziiyyət çekmişlər.

Etnik ayrı-seçkiliyin ən bariz forması – antisemitizmin etnik və dini azlıq kimi yəhudilərə intolerant münasibətinin kökü Orta əsrlərə gedib çıxır. Yəhudilər Avropada yeganə qeyri-xristian azlıq kimi daim ayrı-seçkiliyə məruz qalmışlar və onlar xristian icmalarının bu ədalətsiz intolerant münasibətlərinə qarşı əsrlərlə münarizə aparmışlar.

XX əsrin ortalarında faşizmin Avropada tügyan etdiyi bir şəraitdə antisemitizm yəhudilərin kütləvi qırğınıları, soyqırımı ilə müşayiət olunurdu. Altı milyondan artıq yəhudü məhz bu dəhşətli ayrı-seçkiliyin və intolerantlığın qurbanına çevrildi. Antisemitizm bu gün də davam edir. Bütün millətlərə into-

lerant münasibət siyaseti yürüdən müasir Ermənistanda antisemitizm, etnofobiya dərin kök salmışdır.

Qaraçılardır Avropada əsrlərlə yaşasalar da, onların öz vətənləri olmamışdır. Onlar öz dillərini və mədəniyyətlərini qoruyub-saxlamış, sənətkar, musiqiçi və tacir kimi köçəri həyat tərzi sürmüşlər. Öz mövcudluqları zamanı qaraçılardır ayrı-seçkiliyə, zorakı intolerantlığa, assimilyasiya və qul vəziyyətinə salınmağın məruz qalmışlardır.

XX əsr də qaraçılardır alman faşistlərinin genosidindən və Şərqi Avropanın kommunist rejimlərinin zorakı sosiallaşma siyasetindən və iqtisadi təcridolunmadan əziyyət çəkmişlər. Bu gün də qaraçılardır intolerant sosial mühitdə yaşayırlar, demək olar ki, təhsil, sağlamlıq, yaşayış və mənzil hüquqlarından məhrumdurular.

### **Millətçilik və irqçılık**

İntolerantlığın təzahür formalarından biri də millətçilik, xüsusilə irqçılıkdir. Onu müasir dövrün etnik paradoksu da adlandırırlar. Millətçilik özünü ideologiya, psixologiya və siyaset kimi göstərir. Millətçiliyin psixoloji təbiəti, öz növbəsində, millətçilik ideologiyasının əsasını təşkil edir. A.İ.Tevdoy Burmuli belə hesab edir ki, “millətçilik ideologiyası - fərdin mədəni ümumiliyə fəal loyallığını” (Тевдой-Бурмули 2018) ifadə edir. Millətçilik ideologiyası siyaset və sosial təcrübə kimi çıxış edir. Etnik və etno-milli millətçilik tipləri ilə yanaşı, vətəndaş milliyyətçiliyi, irqçılıyi, sivilizasiyalı millətçiliyi və nativizmi də vurğulamaq olar.

İctimai siyaset sahəsindəki millətçilik zamanla dəyişmiş çoxsaylı semantik mənalarla yükənmiş son dərəcə mürəkkəb bir (Гринфельд 2012, 10-11). Buna görə nə millətçiliyə universal bir tərif vermək, nə də onu vahid və bölmənəz bir amişl kimi qəbul etmək üçün bir yol yoxdur. Tipologiyalara ehtiyac var və bu tipologiyalar çərçivəsində alt tipləri ifadə edən daha dar terminlər konseptləşdirilə bilər.

Millətçiliyin ən məşhur və mütləq geniş yayılmış tipologiyasından biri “etnik – vətəndaş” bölgüsüdür. Tez-tez vətəndaş və etnik milliyyətçilik ikiliyinin ixtirası X.Kona aid edilir. O, yalnız tarixi material əsasında müəyyənləşdirdiyi “Qərb” və “Şərq” millətçilik növləri arasındaki fərqlərdən yazılmışdır. Daha sonra bu ideyanı C.Plamenats inkişaf etdirmişdir. Bir çox cəhətdən bu meyarlar iki əsas millətçilik növünü müəyyənləşdirən E.Smitin tipologiyasına əsaslanır. Bunlar ərazi (bu halda qismən də olsa, etnik mənsubiyyət prinsipinə zidd olaraq “vətəndaş” ilə sinonim hesab edilə bilər) və “etnik” millətçilikdir. Smit hər növü müstəqillikdən əvvəlki fəaliyyətlərə (ərazi konsepsiyası vəziyy-

yətində - müstəmləkəçilik, etnik anlayışlar - separatçı və diaspora) və müstəqillikdən sonra yaradılan fəaliyyətlərə (ərazi prinsipi tətbiq olunduğu təqdirdə - integrasiya, etnik bir əsas tətbiq etməklə - irredentist və pannationalism) aid edir (Смит 2010, 497). Müasir dövrdə vətəndaşlıq və ya millətçiliyin etnik mənsubiyəti cəmiyyətin şərti olaraq Şərqə və ya Qərbe aid olması ilə müəyyən edilmir. Bundan əlavə, milliyyətçiliyin vətəndaş və etnik qruplara bölünməsi özlüyündə diqqəti subyektin nəzərindən yayındıraraq, milliyyətçilik obyektinə yönəldir. E.Gelner, məsələn, əsl etnik mahiyyəti nəzərdə tutan vətəndaş milliyyətçiliyindən bəhs etməmişdir (Гелнер 1991). E.Smit yazırı ki, “hətta ən “mülki” və “siyasi” milliyyətçiliklərə də diqqətlə baxılonda onlar arasında “etnik” və “linqvistik” olanlarını görmək mümkündür (Смит 2004, 237-238). Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, müasir formada millətçilik modern millətlərlə, yəni ilk növbədə, siyasi-ərazi millətləri ilə eyni vaxtda yaranmışdır. Beləliklə, mülki və etnik milliləşmələr, əslində, eyni hadisənin inkişafının müxtəlif mərhələləridir. Millətçilik subyektinin əsasını təşkil edən tipologiyalar da mövcuddur. Ç.Tillinin məşhur dixotomiyası belədir: “dövlət tərəfindən dəstəklənən millətçilik” (state-led nationalism) və “dövlətçiliyə can atan millətçilik” (state-seeking nationalism) (Брубейкер 2010). Bu tipləri “dövlət yaradan etnosun milliyyətçiliyi” və “etnik azlıqların milliyyətçiliyi” kimi sadələşdirərək, yenidən formalasdırmaq mümkündür; ya da sadəcə olaraq milliyyətçilik kimi majoritar və minoritar (əksəriyyət və azlıqlar) kimi formalasdırmaq olar. Buraya sivilizasiyalı millətçilik (bu məsələyə daha sonra baxacaqıq) və diaspora millətçiliyi - yerli olmayan etnik azlıqların (daha doğrusu, özlərini yerli hesab edə bilməyənlərin) millətçiliyi kimi millətçiliyin alt növləri də daxil edilə bilər.

L.Qrinfeld tərəfindən təklif olunan və aktiv subyektin əsasını təşkil edən tipologiya isə daha az yayılmışdır (Гринфельд 2012, 15). Tədqiqatçı fərdi və kollektivist millətçilikdən bəhs edir, bununla da könüllülük dərəcəsini və milli hisslerin fərd və kollektiv tərəfindən bölünməsini qeyd edir.

Nəhayət, millətçiliyi onun məqsədləri ilə səciyyələndirmək olar: C.Broyi ayırmak üçün (ayrıılma) üçün millətçiliyi, islahatlar üçün millətçiliyi və birləşmək (birləşmək) üçün millətçiliyi müəyyən etmişdir (Брой Дж. 2002, 226). Məqsəd və subyektin meyarlarını özündə cəmləşdirən və milliyyətçiliyi “milliləşdirən” çoxluğun millətçiliyi, “xarici tarixi vətən” millətçiliyi, etnik azlıqların milliyyətçiliyi və populist millətçiliyin “qoruyucu” olmasını özündə birləşdirən R.Brubeykerin tipologiyası da son zamanlar müəyyən populyarlığa malikdir. Bu tipologiya da əsaslarının qarşıqlığına görə ideal deyildir.

Vətəndaş millətçiliyindən danişarkən millət və milli dövlət anlayışlarını yada salmalıdır. Əgər biz milləti etnik bölünməyə bağlı olmayan vətəndaşla-

rın siyasi birliyi kimi başa düşürüksə və ona son dərəcə loyallıq obyekti kimi yanaşırıqsa, o, vətəndaş millətinə çevirilir. Rusiya tədqiqatçısı V.S.Malaxovun “mədəni homogen cəmiyyət” kimi başa düşülən “millət” siyasi ideologiya suverenliyinin mənbəyi, loyallığın üstünlük obyekti və hakimiyətin legitimliyinin son həddi kimi özünü bürüzə verir” (Малахов 2014, 39). Bir şərtlə ki, biz bu qərardan mədəni homogenliyə sürgün edilməsini çıxarıraq. Əgər bu sürgün prosesini saxlasaq, söhbət əvvəlkitək etnik-millətçilikdən getmiş olacaq. Sintetik, etnik-vətəndaşlığı müəyyən edən L.M.Drobizjevaya görə, “millətçilik insanların azadlıq və özünü reallaşdırmağa nail olmaq üçün etnik birliklə özünü mərkəzləşdirdiyi və xalqın potensialının açılmasını yalnız öz milli dövlətində gördüyü doktrinadır” (Дробижева 2013, 89).

Millətçiliyin sivilizasiya millətçiliyi kimi bu cür müxtəlifliyi, əslində, klassik etnik-millətçilikdən o qədər də çox deyildir: xarici qruplara münasibətdə müəyyən qrupa məhdud loyallıq və mənfi emosiyalar mövcuddur. Sivilizasiya millətçiliyində son dərəcə loyallıq qrupu etnik milliyyətçiliyə nisbətən daha genişdir və bununla da irqçılıklə yaxınlaşır: əgər irqçılık halında söhbət eynirəngli fərdlərlə və fenotipin özünütəhlilindən gedirsə, vətəndaş millətçiliyi halında söhbət – sivilizasiya birliyinə mənsub olan şəxslərlə – çox şərti və çevik, keçici sərhədlərə malik olan fərdlərlə ümumilikdən gedir. İndi məhz sivilizasiya millətçiliyi Qərbi Avropanın sağçı partiyaları üçün daha çox səciyyəvidir: populist liderlərin ritorikasında Avropa sivilizasiyası “barbarlar”的 və “asıyalılar”的 hücumlarına qarşı durmalıdır. Yuxarıda göstərilən irqçılık iki şəkildə başa düşülə bilər. Rasizmin klassik anlamı, fərdin vizual fiziki xüsusiyyətlərinə etnoslar arasındaki bütün fərqlərin uyğunlaşdırılmasını və irqlərin əbədi bərabərsizliyinin təsdiqini nəzərdə tutur (Шнирельман 2010, 66). Biz bu konsepsiyanı tam qəbul edərək, klassik, bioloji irqçılıyın özünü sərbəstləşdirməsi barədə yanlış nəticəyə gələ bilərik. Mədəni irqçılık isə sivilizasiya millətçiliyi və nativizmin konseptual çərçivəsinə tamamilə uyğun gəlir. Bu halda, irqi milliyyətçi sadıqlik ən mühüm obyekt olur və irqçılık milliyyətçiliyin tipologiyasına uyğunlaşır. Sivilizasiya millətçiliyi və mədəni irqçılık nativism kimi anlayışla kəsişən nöqtələrə malikdir, ancaq sonuncunun optikası fərqlidir. Loyallıq dövlətin cəmləşdiyi etnos, vətəndaş millətçiliyinin son dərəcə loyallıq obyektinin çıxış etdiyi etnik milliyyətçilikdən fərqli olaraq, irqə diqqət yetirən “klassik” irqçılık və sivilizasiya millətçiliyinin loyallığını nəzərdə tutan sivilizasiya millətçiliyindən fərqli olaraq, nativism “özünükülər” və “gəlmələr”的 qarşı-qarşıya qoyulması deməkdir. Bununla yanaşı, nəzəri baxımdan həm öz etnosunun nümayəndləri, həm də digər etnik və sivilizasiya identikliyinin daşıyıcıları (əgər onları “özünükülər”的 yadlar kimi aid etmək üçün kifayət qədər əsaslar varsa) “özünükülər”的 aid edilə

bilər. Məsələn, fransalı nativist yalnız etnik fransızların deyil, assimiliyasiya edilmiş bərbərlərin də loyallıq obyektiñə daxil ola bilər. Onun üçün mənfilik obyekti eyni bərbərlər ola bilər. Ötən həftə gələn, dil öyrənməyən və Reef dağlarının ənənəvi mədəni təcrübələrini nümayiş etdirməyən, həddən artıq qarışılıqlıq yaranan kimi görünə bilər. Baxmayaraq ki, “naturizm” terminindən istifadə, yaxşı sivil milliyyətçilik və faktiki naturizm arasında yerləşən müasir Avropa antiimmigrant diskursunu xarakterizə edir. Etnik və ya milli-dövlət loyallığı burada həllədici əhəmiyyət kəsb etmir. Nəhayət, konseptoloji olaraq daha bir termin əlavə edəcəyik – şovinizm. Napoleon ordusunun mifik (və arxetipik) əsgəri Nikola Şovenin adı ilə adlandırılan bu fenomen uzun müddət təcavüzkar dionalizm ilə həmsərhəd olan ifrat vətənpərvərliyi ifadə etmək üçün istifadə olundur.

Terminlər zaman keçdikcə dəyişir. İndi isə şovinizm hər hansı aqressiv şəkildə nümayiş etdirilən üstünlük adlandırılır: biz fövqəldövlət şovinizm, nəhəng şovinizm sözləri ilə rastlaşa bilərik. Qeyd etmək çətin deyil ki, milliyyətçiliyin adıçəkilən bütün növləri loyallığın bu və ya digər obyektiñə və neqativ qavrayış obyektiñə malikdir. İstər bu, istərsə də digər - istənilən tipli millətçiliyin baza xarakteristikaları onlarsız millətçi adlandırılara bilməz. “Başqaları”nın neqativ qavrayışı ilə bağlı və etnopolitologiyada istifadə olunan əsas terminlər sxematik olaraq cədvəldə təqdim olunur.

“Cədvəl 1”də biz yuxarıda göstərilən növlərə əsaslanan, lakin müvafiq ideyaların daşıyıcılarının (fərdi və ya açıq şəkildə nümayiş etdirilən) son dərəcə loyallıq və neqativlik obyektlərində cəmlənmiş öz tipologiyasını təqdim edirik.

*Cədvəl 1. Millətçiliyin əsas növləri*

<i>Termin</i>	<i>Son dərəcə loyallıq obyekti</i>	<i>Mənfilik obyekti</i>
<i>Etnik milliyyətçilik / etnos millətçiliyi</i>	<i>Etnos</i>	<i>Fərqli etnos daşıyıcıları</i>
<i>Mülki millətçilik</i>	<i>Milli dövlət</i>	<i>Milli-dövlət homogenliyini pozanlar, başqa milli dövlətlərin nümayəndləri, başqa dövlətlərin özləri</i>

<i>Irqçılık</i>	<i>Irqi qrup (sadələşdirilmiş, başa düşülən)</i>	<i>Digər irqi qrup</i>
<i>Sivilizasiya millətçiliyi</i>	<i>Sivilizasiya (mədəni xiüssüsiyyətlərin məcmusu kimi)</i>	<i>Digər mədəni – “sivilizasiya” xiüssüsiyyətlərinin daşıyıcıları</i>
<i>Nativizm</i>	<i>Geniş başa düşülən “öz”</i>	<i>Geniş şəkildə başa düşülən “yadlar”, ilk növbədə immiqrantlar</i>
<i>Nəticələr</i>		

Millətçiliyə həm ideologiya nöqtəyi-nəzərindən, həm də psixologiya nöqtəyi-nəzərindən baxmaq lazımdır. Millətçilik ideologiya kimi bütöv bir konsepsiya deyil, mərkəzi ideologiya olaraq daha böyük və inkişaf etmiş ideoloji vasitələrlə birləşə bilər. Daha ümumi mənada onu etnik, milli identifikasiyanın siyasi və ya mədəni məqsədlər üçün ideoloji səfərbərliyi kimi də qiymətləndirmək olar. Bu söz altında, hətta siyasi-ideoloji semantik sahə ilə məhdudlaşsaq belə, çox fərqli hallar başa düşülür.

“Geniş millətçilik” çərçivəsində bu və ya digər konkret hadisələri müəyyən etmək olar. Milliyyətçi hissin obyektini əsas götürən tipologiyalar (X.Kon, C.Plamenats, E.Gelner, E.Smit), fəaliyyətdə olan subyekt (L.Qrinfeld, Ç.Tilli), həmçinin millətçi məqsədlər (C.Broyi, R.Brubeyker) mövcuddur. Milliyyətçiliyin bu və ya digər obyektdə loyallığı (özü də məhdud, maksimal loyallığı) və digər obyektdə qarşı neqativliyi və onu məhz bu iki dəyişənlər əsasında işləməyinin nəzərdə tutulması əsas götürülməklə biziə daha əsaslı şəkildə görünür. Beləliklə, beş böyük növü: etno-millətçilik (öz etnosuna son dərəcə loyallıq, digər etnik qrupa qarşı neqativlik), vətəndaş millətçiliyi (homogenliyi pozan milli dövlət və digər milli dövlətlər), irqcılık (öz irqi – yad irqi), sivilizasiya (sivilizasiya - yad sivilizasiya) və nativism (“özününkülər” – “yad”) qeyd edə bilərik.

## Ayrı-seçkililik

İntolerantlığın təzahür formalarından biri olan ayrı-seçkililik qeyri-bərabər münasibəti ifadə edir. Ayrı-seçkililik üçün əsas etnik mənsubluq vətəndaşlıq və din ola bilər. Ayrı-seçkililik hədələyici, düşməncilik, təhqiredici mühit yaradır, başqa insanı ayrı-seçkiliyə məcbur edir. Demokratik ölkələrin bərabərlik haqqında qanunu yaşa, mənşəyə, vətəndaşlığa, dilə, dinə, əqidəyə, rəyə, siyasi fəaliyyətə, həmkarlar ittifaqında fəaliyyətə, ailə münasibətlərinə, cinsinə, sağlamlıq vəziyyətinə, əlliliyə, seksual yönümünə görə ayrı-seçkiliyi qadağan edir.

Ayrı-seçkililik insanın öz siyasi, mülki, iqtisadi, sosial, mədəni hüquqlardan məhrum edilməsi imkanlarının yaradılmasınañdır. Ayrı-seçkiliyə müxtəlif amillər irq, dərinin rəngi, çins, dini, siyasi əqidə, etnik, milli, dini mənsubiyət, sosial mənşə səbəb ola bilər. Ayrı-seçkililik intolerant münasibətdən, insan hüquqlarının pozulmasından başlamış genosid, qul vəziyyətinə salma, etnik təmizləmə, dini zəmində təqib, təcridetməyə qədər bütün mənfi stereotipləri əhatə edir. Bir sözlə, insan şəxsiyyətinin hər hansı xüsusiyətləri ayrı-seçkililik, intolerantlı münasibət üçün əsas ola bilər. Məşhur Equal Rights Trust Fondunun hüquq məsləhətçisi Uçellari qanun və reallıq arasında uyğunluğun arzuolunmaz nəticələrə gətirib çıxardığını göstərir: “Birincisi, bərabərlik haqqında qanunvericilik çoxcəhətli ayrı-seçkiliyin ayrı-ayrı qurbanların adekvat müdafiəsini təmin etmir. İkincisi, belə bərabərlik sistemi insanın şəxsiyyətini real əks etdirmir. Onlar göstərir ki, onun şəxsiyyəti cəmiyyət tərəfindən layiqincə qiymətləndirilmir. Üçüncüüsü, bu, qanunvericilər tərəfindən ayrı-seçkiliyə birtərəfli yanaşmağa gətirib çıxarır. Nəticə olaraq ayrı-seçkiliyin aradan qaldırılmasına yönəlmış qanunlar çoxsaylı ayrı-seçkiliklər zamanı əmələ gələn müxtəlif mənfi amilləri nəzərə almir. Nəhayət, qanunvericiliyə birtərəfli yanaşma vətəndaş cəmiyyətində öz əksini tapır” (Паола, 11-12). Buna görə də hüququ müdafiə sahəsində qruplar çoxsaylı ayrı-seçkiliyin qurbanlarının mənəvi və praktiki yardım edilməsində bilavasitə nöqsanlara səbəb olur.

İnsan şəxsiyyətinin çoxcəhətliliyi, müxtəlif əlamətləri ayrı-seçkilik əməl-lərinin obyektinə çevrilir ki, bunlardan hər biri insana intolerant münasibəti dərinləşdirir. Çoxsaylı ayrı-seçkiliyin bu aspektləri tərkibli, məcmulu və əlavə ayrı-seçkilik adlanır.

Bərabərlik haqqında qanunvericiliyin əsas məqsədlərindən biri insan ləyaqətinin müdafiəsidir

(//[https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipledisarimi\\_nation](https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipledisarimi_nation)).

Elmi ədəbiyyatda çarpez ayrı-seçkilik termini də işlənir. Çarpez ayrı-seçkilik zamanı bir əlverişsiz atribut - cins və ya irqi mənsubluq ayrı-seçkiliyə gətirib çıxarmır, məhz irq və cinsin birləşməsi insana intolerant münasibət üçün əsas olur.

Ayrı-seçkiliyin konkret formaları aşkar və gizli intolerantlıq şəklində təzahür edir. Ayrı-seçkiliyin formalarından bir də cinsi əlamətə görə ayrı-seçkilikdir. Liberal-demokratik dəyərlərin hökm sürdürüyü Avropada çinsi əlamətə görə ayrı-seçkilik hökm sürür. Bir çox ictimai institutlar, eyni zamanda, kütləvi informasiya vasitələri, ailələr, usağa xidmət təsisatları kişilər və qadınlar haqqında stereotipləri qoruyub saxlayır və yayırlar. Qərb cəmiyyətlərində cinslərin ənənəvi xüsusiyyətləri, əsasən hakimiyyətlə əlaqələndirilir: kişilər ünsiyyətli, güclü, qoçaq, mühüm, ictimai yönümlü, nüfuzlu, maliyyə imkanları olan; qadınlar gücsüz, asılı, qayğıkeş, passiv, ailəyönümlü olaraq səciyyələnir. Qərb millətlərində kişi və qadın bərabərliyinə “sənaye inqilabı”nın mənfi təsir etdiyi də göstərilir. Sənaye inqilabından əvvəl Qərb ailələrində səmimiyyətin hökm sürdürüyü diqqətə çatdırılır: “Kişilər öz ailələrinin ehtiyacını təmin etmək üçün işləməyə gedir, qadınlar ev işləri, usaqların tərbiyəsi ilə məşğul olur və bununla da onların fəaliyyəti ailə mühitindən kənara çıxılırdı” (Müsaviləri 2004, 101). Müəllif sənaye inqilabı ilə intolerant münasibətin, ayrı-seçkiliyin gücləndiyini bildirir.

Sənayeləşmə və urbanizasiya kişi-qadın, ər-arvad münasibətləri arasında gərginlik yaradırdı. Qadınlar işdə çox enerji sərf etdiklərindən, ev işləri və ailə məsələləri ilə məşğul ola bilmirdilər. Onlar ailə-məişət məsələlərinə diqqət yetirməyə qadir olmurdular. Digər tərəfdən, mütləq qadın “azadlığı” cəmiyyət üzərinə öz ağır kölgəsini salır və bir çox ailələrdə iffət məsələsi unuduldu” (Müsaviləri 2004, 102). Bundan sonra qadın-kisi münasibətlərində intolerantlıq ilə ayrı-seçkilik bürüzə verdi. Burada qadınların tabeçilik mövqeyi – işlərinin az qiymətləndirilməsi, az əməkhaqqı almaları da mənfi rol oynayındı.

Bu gün “feminist təhlil təsdiq edir ki, şəxsiyyətin tərkibi cəmiyyətdə imkanların daha geniş imkanlarını əks etdirir” (Bakulenko 2007, 185). Bu uyğunsuzluq çoxsaylı ayrı-seçkilik qurbanları üçün daha kəskin olur.

Çarpez ayrı-seçkilik digər ayrı-seçkilik növlərindən fərqlənir. Krenshaw irq və cinsin arasında konkret qarşılıqlı əlaqəyə əsaslanaraq təsdiq edir: “İnsan hüquqları haqqında diskurslarda nə irqi ayrı-seçkiliyin gender aspektlərinin, nə də gender ayrı-seçkiliyinin irqi aspektlərinin tam anlaşılması yoludur” (// [http://www.wicej.addr.com/wcar\\_doc/Crenshaw.html](http://www.wicej.addr.com/wcar_doc/Crenshaw.html). 6.12.2007).

## Nəticə

Beləliklə, intolerantlıq başqalarına mənfi, dözümsüz münasibəti və özünün üstünlüyünü ifadə edir. İntolerantlığın strukturuna irqçılık, ayrı-seçkilik, etnomərkəzçilik, millətçilik daxildir.

1. İntolerantlığın təzahür formalarına qarşı profilaktik tədbirlər görülür. Etnomilli və siyasi ekstremizm ölkənin iqtisadi-siyasi sabitliyinə təhdiddir. Etnomilli və siyasi ekstremizm millətlərarası münaqişələr törədir. Etnosiyasi və siyasi ekstremizm siyasi institutlar, milli hərəkatlar səviyyəsində təzahür edir. Həmin səviyyədə müxtəlifdərəcəli düşməncilik, üşyanlar, qiyamlar, terror aktları baş verir. Milli və siyasi hərəkatların əks etdirdiyi mürəkkəb strukturda milli ideologiya əsas yer tutur. Bu sahədə intolerantlığı aradan qaldırmaq üçün milli ideologiya və milli şüru, özünündərki inkişaf etdirmək lazımdır.

2. İntolerantlıq dünyada baş verən müxtəlif istiqamətli münaqişələrə - siyasi, etnik, dini qarşılurmala səbəb olan mənfi amillərdən biridir. İntolerantlığın yaranmasının siyasi, psixoloji, etnik, dini səbəbləri mövcuddur. İntolerantlıq sayəsində separatçı, milli-irredmentçi münaqişələr, dini-icma konfesional münaqişələr baş verir.

İntolerantlığın aradan qaldırılması üçün profilaktik tədbirlər görülür və bu sahədə qəbul olunmuş qanunvericilik bazası dövrün tələblərinə uyğun olaraq təkmilləşdirilir.

3. Bu gün intolerantlığın müxtəlif təzahür formalarından siyasi məqsədlər üçün istifadə edilir, hətta bu proseslərin “İslam dünyasının (və digər dinlərin) qloballaşmaya adaptasiyası” kimi də qələmə verirlər. Qərbdə şüurlarda, artıq mənfi müsəlman obrazı formalışmış, onlar İslami, ərəbləri, terrorçunu bir-birindən ayrı təsəvvür etmir və onları qlobal təhlükəsizliyə təhdid hesab edirlər. Əslində, İslam qloballaşmanı inkar etmir, özünün alternativ qlobal sivilizasiya modelini irəli sürür. İslam dünyası dini intolerantlığın dialoq, kompromis və ənənələri qarşılıqlı güzəştə, qarşılıqlı hörmət, daha doğrusu, dini intolerantlıqla əvəzlənməsini istəyir.

4. İntolerantlığın bütün təzahür formalarını aradan qaldırmaq üçün aşağıdakı tədbirlərin görülməsi məqsədə uyğundur:

- Milli, mədəni, dini dialoqun reallaşdırılması;
- Tərbiyə sahəsində səylərin gücləndirilməsi;
- Bütün tərəflərin iştirakı ilə milli ictimai debatların təşkil edilməsi.

İntolerantlıq özünün-özgənin arxetipində qeyri-şüüriliyi əks etdirir. Davranışın intolerant formalarının yayılmasının səbəblərindən biri şəxsiyyətin sosial-psixoloji problemləri ilə bağlıdır. Belə ki, şəxsiyyətin mənəvi və intellektual məhdudluğu intolerantlığa gətirib çıxarır. İntolerantlıq problemi birbaşa totalitarizmlə əlaqədar meydana gəlir.

## ӘДӘВІYYAT

Müsavilari S.M. (2004). İslam və Qərb mədəniyyəti. Darül-Bəsir, (288 s.).

Адаптационные установки мигрантов и факторы, препятствующие интеграции мигрантов в социальную среду Московского мегаполиса (на примере отдельных наиболее конфликтных этнических групп мигрантов). Аналитический отчет. Москва: Институт социологии РАН, 2003.

Бройи Дж. (2002). Подходы к исследованию национализма, *Нации и национализм*. Москва: Праксис. с. 201–235.

Брубейкер Р. (2010). Миры и заблуждения в изучении национализма, *Миры и заблуждения в изучении империи и национализма*. Москва:: Новое издательство. (с. 69–71).

Вакуленко А. Хиджаби и Европейская конвенция по правам человека: перекрестная точка зрения// *Sosial Legal Studies*, 2007, Вып.16, (с. 176-189).

Гринфельд Л. (2012). *Национализм. Пять путей к современности*. Москва.: ПЕР СЭ. (528 с.).

Геллер Э. (1991). *Нации и национализм*. Москва: Прогресс. (320 с.).

Дробижева Л.М. (2013). *Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации: опыт 20 лет*. Москва: Новый хронограф. (336 с.).

Кузнецов И.М. Адаптивность этнических культур и этнокультурные типы самоопределения личности // *Советская этнография*, 1988, №1, (с.19-27).

Малахов В.С. (2014). *Национализм как политическая идеология*. Москва: КДУ. (318 с.).

Смит Е. (2010). Територіальні та етнічні націоналізми, *Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера*. Київ: Смолоскип. (с. 495–498).

Смит Э. (2004). *Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма*. Москва.: Праксис. (464 с.).

Соболева Светлана, Чудаева Ольга. (2003). Иностранные мигранты на российском рынке труда // "Миграция и национальная безопасность", вып.11, МГУ им.М.В.Ломоносова, Москва, (с.89-98).

Тевдой-Бурмули А.И. (2018). Этнополитическая динамика Европейского союза. Москва: Аспект Пресс, (242 с.).

Ширельман В.А. (2010). Расизм, этничность и демократия: концептуальные модели// *Политическая концептология*, № 4, (с. 66–85).

Учеллари Паола. Множественная дискриминация: как законодательство может отражать реальность //Журнал The Equal Rights Review, № 1-7 (2008-2011), (с. 11-43).

Креншоу К. Справочный документ для Совещания экспертов по гендерным аспектам расовой дискриминации, 2000// [http://www.wicej.addr.com/wcar\\_doc/Crenshaw.html](http://www.wicej.addr.com/wcar_doc/Crenshaw.html). 6.12.2007

Мукомель В.И. Границы интолерантности (мигрантофобии, этнофобии) (Опубликовано в журнале "Социологическое исследование" №2 2005)//Демоскоп Weekly № 203-204, 23 мая-5 июня 2005//<https://www.demoscope.ru/wekly/2005/02/03/analit01.php>

Мун Гей. Множественная дискриминация накопление проблем или решений. //[https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipledisarimi\\_nation.4.12.2007](https://www.justice.org.uk/images/pdfs/multipledisarimi_nation.4.12.2007)

*Гюльчин Мехдиева*

**ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ И ФОРМЫ ЕЕ ПРОЯВЛЕНИЯ:  
ЭТНОФОБИЯ, МИГРАНТОФОБИЯ, ДИСКРИМИНАЦИЯ,  
НАЦИОНАЛИЗМ**

**РЕЗЮМЕ**

В статье рассмотрены философский аспект таких форм проявления интолерантности, как этнофобия, национализм, дискриминация и мигрантофобия. Феномен интолерантности выражает негативные отношения и нетерпимость. Здесь показано, что объектами нетерпимости выступают раса, национальность, цвет кожи, сексуальные меньшинства, религиозные группы, политические взгляды, националисты, идеология и поведение. При этом отмечается, что формы проявления нетерпимости являются факторами, взаимодействующими друг с другом. Наиболее благоприятными для развития интолерантности являются общества, в которых господствует авторитаризм. Все формы проявления нетерпимости – этнофобия, расизм, дискриминация направлены против права на существование людей, этносов и наций. Их суть заключается в целенаправленном уничтожении других народов и культур, осуществле-

нии этнических чисток и геноцида. Также были рассмотрены основные причины формирования интолерантных отношений.

Целью статьи является изучение философской сущности форм проявления нетерпимости.

Научная новизна статьи заключается в систематизации и обобщении теоретико-методологических основ различных направлений в изучении нетерпимости.

1. Были рассмотрены концептуальные основы, философская сущность и содержание проблемы нетерпимости.

2. Определены пути преодоления нетерпимости и форм ее проявления.

3. Продемонстрированы способы устранения форм проявления нетерпимости.

Методология статьи. В исследовании использовались качественные и количественные, историко-философские и системно-функциональные методы. Наряду с теоретическим анализом и синтезом эмпирических данных применялись также методы систематизации, обобщения и наблюдения.

**Ключевые слова:** интолерантность, этнофобия, мигрантофобия, расизм, грани интолерантности, объект интолерантности.

*Gulchin Mehdiyeva*

**INTOLERANCE AND ITS FORMS: ETHNOPHOBIA,  
XENOPHOBIA, DISCRIMINATION, NATIONALISM**

**ABSTRACT**

The article investigates several forms of intolerance such as ethnophobia, nationalism, discrimination, xenophobia from a philosophical standpoint. Intolerance is a phenomenon that exhibits negative attitudes. It demonstrates that the targets of intolerance are racial background, nationality, skin color, sexual minorities, religious groups, political ideologies, nationalists, and behavioral conduct. Apart from this, it should be highlighted that the forms of intolerance are interrelated factors. In authoritarian societies, tolerance develops more rapidly. All varieties of intolerance - ethnophobia, racism, prejudice - are directed against the right of people, ethnic groups, and nations as well as the intentional annihilation of other peoples and civilizations, ethnic

cleansing and genocide. The primary causes of the development of intolerant relations were also considered.

The primary goal of the article is to investigate the core philosophical concepts of the intolerance forms.

The scientific novelty of the article is that it systematizes and generalizes the theoretical and methodological foundations of diverse orientations in the study of intolerance.

1. The conceptual basis, philosophical essence and content of the problem of intolerance are studied.

2. Ways to eliminate intolerance and its manifestations have been identified.

3. Ways to eliminate the manifestations of intolerance are shown.

Methodology of the article. The research employed qualitative and quantitative, historical-philosophical and system-functional methods. Apart from this, theoretical analysis and empirical data synthesis were mentioned; systematization, generalization, and observation approaches were also used.

**Keywords:** *intolerance, ethnophobia, xenophobia, racism, limits of intolerance, object of intolerance*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov*

## **KUR'AN TEFSİRİNDE EDEBÎ YÖNTEM: İLKE VE PRENSİPLER (Emîn el-Hûlî Örneğinde)**

*Dr. Kafkaz Abdurahmanov,  
Azerbaycan İslahiyat Enstitüsü  
İslami İlimler Anabilim Dalı  
qafqazabdurrahmanov@ait.edu.az*

### **ÖZET**

İndirildiği günden günümüze deðin Kur'an'ı anlamak için Müslüman alimler ciddi çalışmalar yapmışlar ve hala yapmaktadır. Söz konusu çalışmalar dönemin sosyal, kültürel ve teknolojik durumlarına paralel olarak sürdürmüştür. XIX. yüzyıldan itibaren İslâm âleminin siyâsi, askerî ve ekonomik olmak üzere bütün alanlarda Batı dünyasının karşısındaki yenilikleri, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiş ve İslâm dünyasında klasik İslâm düşüncesinin eleştirilmesi, İslâm'ın yeniden yorumlanması gibi fikirlerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Özellikle Batı'daki edebî eleştiri alanındaki gelişmeler bazı Müslüman edip ve mütefakkirler üzerinde etkili olmuştur. Söz konusu dönemde Müslüman dünyasındaki yenilikçilik akımlarının temel odak noktasını Klasik İslâm düşüncesinin eleştirilmesi ve İslâm'ın yeniden yorumlanması oluşturmaktaydı. Yenilikçilik taraftarlarından biri olan Mısırlı Emîn el-Hûlî sorunların çözümünü Müslümanların Kur'an'a olan bakış açısını değiştirmelerinden geçtiğine inanlardandı. Ona göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve Müslümanların bunu böyle kabullenmeleri ve buna göre hareket etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla "Kur'an Arapça'nın en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gereklidir" ilkesini kendine çıkış noktası edinen el-Hûlî çağdaş anlamıyla edebî tefsir ekolünün kurucusu olarak kabul edilmiştir. Kendisi baştan sona bir tefsir kitabı telif etmeyen el-Hûlî çeşitli eserlerinde Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesinin ilke ve prensiplerini belirlemiþ ve daha sonra söz konusu ekole mensup birtakım araştırmacılar bu yöntemi uygulanmaya çalışmışlardır. Bu makalede söz konusu ekolün kurucusu el-Hûlî'nin kendi eserleri referans alınarak Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesinin ilke ve prensipleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** *el-Hûlî, Kur'an, Edebi tefsir, Edebi eleştiri, Belagat, İ'câz.*

## Giriş

Kur'an tefsirlerinde edebî ve dilsel ürünlerin kullanılmasının tarihi çok eskilere kadar dayanmaktadır. Bu dinî bir metin olan Kur'an'ın aynı zamanda edebî bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Kur'an'ın en önemli özelliklerinden biri sahip bulunduğu eşsiz edebî özelliğinin sayesinde muhatapları üzerinde derin etki bırakmasıdır (Atsız 2008, 78). İslâmî terminolojide i‘câzu'l-Kur'an olarak bilinen ve sahip bulunduğu edebî üstünlüğü ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin getirilemeyeceği bir kitap olarak nitelendirilen Kur'an'ın bu yönü onun eşsiz bir edebî metin olduğunu ortaya koymaktadır. Dilci, belâgatçı ve tefsircilerin çoğunuğa göre Kur'an'ın nazım ve teliyi yani harflerinin, kelimelerinin ve ayetlerinin mükemmel dizilişi, başka bir deyişle edebî üslubu onun i‘câz yönleri arasında yer almaktadır (Örneğin bk: el-Bâkillânî 1954, 51).

Zamanla vahyin ilk muhataplariyla irtibatin kopması, Arapların Arap olmayan unsurlarla kaynaşması sonucunda dillerinin bozulmaya yüz tutması ve en esası Kur'an'da kullanılan dilin tarihin belli bir kesitinde kalması gibi unsurlar onun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bir takım edebî ve dilsel açıklamaların yapılmasını zorunlu kılmıştır. Bu yüzden Müslümanlar Kur'an metninin doğru anlaşılabilmesi için muazzam bir dilsel literatür ortaya koymuşlardır. Söz konusu eserlerin bazıları Kur'an'ın kelime ve terkiplerini yani onların dil açısından açıklamalarını yaparken bazıları ise onun i‘câz yönünü ele almışlardır. Kur'an'ın i‘câz yönünü esas alan tefsirler daha çok Kur'an'ın belâgat ve fesâhatı üzerinde durmuşlardır. Burada önemine binaen işaret etmek gerekir ki eski dönemlerde Kur'an'ın edebî yönü üzerinde durulduğunda maksat bu kitabın i‘câzini ortaya koymak ya da kelime veya cümlenin dil açısından açıklamasını yapmaktadır (Şimşek 2014, 114-116).

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı dünyasında boy gösteren pek çok yenilikçilik akımları İslam dünyasında hayli taraftar bulmayı başarmıştır. Özellikle edebî eleştiri alanındaki araştırmalardan etkilenen birtakım Müslüman aydınlar Kur'an'ın edebî eleştiri kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Bunlardan biri de Mısırlı Emîn el-Hûlî'dir. O, mevcut tefsir yöntemlerinin eksik olduğunu ve günümüzde en ideal tefsirin edebî tefsir yöntemleri esas alınarak yapılabileceğini savunmuştur. Kendisi baştan sona bir tefsir yazmayan el-Hûlî, bu alanda bir araştırmmanın nasıl yapılacağına dair önemli yöntem çalışmaları yapmıştır. Ama müellifin Mısır radyosunda yaptığı tefsir sohbetlerinden müteşekkîl olup daha sonra üç ayrı kitabı halinde yayınlanan *el-Kâde ve'r-resûl* (Kahire: 1959), *Fî Ramadân* (Kahire: 1961) ve *Fî Emvâlîhim misâliyye lâ mezhebiyye* (Kahire: 1963) adlı çalışmalarında kendi yöntemini kısmen de olsa uygulama-

ya çalıştığı söylenebilir. O, kurucusu olduğu edebî tefsir ekolünün prensip ve ilkelerine dair görüşlerini, *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* adlı eseri ile *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'iretu'l-me'arifi'l-İslâmîyye*'de yazdığı "tefsir" maddesinde açıklamıştır. Daha sonra ise kurucusu olduğu Medresetü'l-umenâ (Eminler Ekolü) ekolüne<sup>1</sup> mensup pek çok öğrencisi ve diğer araştırmacılar edebî tefsir yöntemini geliştirmeye ve bu alanda bazı pratik araştırmalar yapmaya çalışmışlardır. Onun öğrencileri arasında, özellikle öğrencisi ve eşi olan Âişe Abdurrahmân/Bintu'ş-Şâti (ö. 1998), Muhammed Ahmed Halefullah ve Abdulfettâh Şükri Ayyâd (ö. 1999) bu alanda temayüz etmişlerdir. Eşi Âişe Abdurrahmân/Bintu'ş-Şâti pek çok eserinin yanı sıra, Kur'an'ın beyan özelliğini konu edinen *el-İ'câzu'l-beyânî fi'l-Kur'ân ve Mesâ'ilu İbni'l-Ezrâk* (Kahire: 1971) ve *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: 1962-1969) Şukrî 'Ayyâd ise "vaşf" alanındaki *Yevmu'd-Dîn ve'l-hisâb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tezle-riyle el-Hûlî'nin yöntemini uygulamaya çalışmışlardır. Muhammed Ahmed Halefullah ise önce "cedel" konusundaki yüksek lisans tezi olan *Cedelu'l-Kur'ân*<sup>2</sup> sonra da "kissa" konusundaki *el-Fennu'l-kasâsi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora teziyle hocasının yöntemini uygulamağa gayret etmiştir (Karataş 2011, 30-31). Bunların yanı sıra Abdulkâdir el-Mağribî (ö. 1956), Seyyid Kutub (ö. 1966) (*et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: 1945), Tâhir b. Âşûr (ö. 1973), Muhammed el-Mubarek (ö. 1981), Abdulkerîm el-Haçîb (*el-Kasasu'l-Kur'âni fi mantikihî ve mefhûmihî*, Kahire: 1964) ve Kasabî Mahmûd Zelaât (*Kadâyâ't-tekrâr fi'l-kasasi'l-Kur'âni*, Kahire: 1978), Abdulvehhâb Neccâr, Alî Abdulazîm ve Muhammed Kutub gibi şahsiyetler edebî tefsir eğilimli tefsircilere örnek olarak gösterilmektedir (Şerif 1982, 595-610; Mertoğlu 2011, 40/292).

## Edebi Tefsir Düşüncesinin Doğuşu

XVIII. yüzyıldan itibaren Kıtâ Avrupa'sında baş gösteren büyük değişiklikler ve İslâm âleminin siyâsî, askerî ve ekonomik olmak üzere bütün alanlarda Batı dünyasının karşısındaki yenilikleri, İslâm dünyasında birtakım yenilikçilik hareketlerinin doğuşuna neden teşkil etmiştir. İslâm dünyasında

<sup>1</sup> Medresetü'l-Umenâ (Eminler Ekolü) 19.04.1944 tarihinde Emîn el-Hûlî ve bir grup öğrenci tarafından (Kahire Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi) kurulan bir edebiyat ekolüdür (Abdurahmanov 2019, 43 vd.).

<sup>2</sup> Halefullah'ın 1942 yılında *Cedelu'l-Kur'ân* adıyla hazırladığı yüksek lisans tezi-kendisinin de ifade ettiği gibi-1978 senesinde ismi *Muhammed ve'l-kuvâ'l-mudâdde* şeklinde değiştirilerek basılmıştır (Halefullah 1984, 6).

ortaya çıkan yenilikçilik akımlarının en temel odak noktasını ise geleneksel İslâm düşüncesinin eleştirilmesi ve İslâm’ın yeniden yorumlanması oluşturmaktaydı. İslâm’ın yeniden yorumlanması düşüncesi XIX. yüzyılda Mısır’dı ve genel olarak bütün İslâm dünyasında Cemâleddîn el-Efğânî (ö. 1897) ile ivme kazanmış ve daha sonra öğrencisi Muhammed Abdûh (ö. 1905) ile zirveye ulaşmıştır. Yenilikçilik düşüncesine hâkim olan İslâm âlimlerinin ortak noktasını, İslâm dünyasındaki geri kalmışlığa çözüm aramak ve cevherini Kur’an’dan alan Müslüman bir topluluk kurmak düşüncesi oluşturmaktaydı. Söz konusu dönemde sorunların çözümünü Müslümanların Kur'an'a olan bakış açlarını değiştirmelerinden geçtiğine inananlardan biri de Emîn el-Hûlî (ö. 1966) idi. el-Hûlî'ye göre Kur'an edebî bir metindir ve Müslümanların bunu böyle kabullenmeleri ve buna göre hareket etmeleri gerekmektedir (Atsız 2008, 162). Ona göre, İslâmî davet güçlü bir edebî/belâgat etkinliği ve bu edebî etkinliğin bir parçası olmuştur. Çünkü bu yeni davet eleştiri yöntemi benimsemiş, söz sanatı (belâgat) üzerine kurulmuş ve Arap kelamının o zamana kadar ulaşamadığı bir edebî zirveye ulaşmıştır. Kur'an kullandığı dili diğer Arapların kullandıkları dile üstün tutmuş ve cinler yardım etse, edebiyatlarıyla övünen edebiyatçılar (şairler) destek olsa da hiç kimsenin onun bir benzerini getiremeyeceğini açıkça ilan etmiştir. Kur'an'ın bu çağrısına karşısında aciz kalan Arap insanı ona iman etmiş ve İslâm'ı kabul etmiştir. Dolayısıyla onların İslâm'ı kabullenmesi eleştirel bir yargılardan ve uca Allah'ın dinine yönelik edebî kabullenmeden başka bir şey değildir. Zira edebî zevke sahip olan Arap insanı kendi nefsinde bu davetin doğruluğunu görür ve ilahî üslubun üstünlüğünü gönlünde hissederdi (el-Hûlî 1961, 97).

Belirtmek gereklidir ki çağımızdaki edebî tefsir eğiliminin temel hedefi, Kur'an'ı edebiyat eleştirisini kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemi esas alarak tefsir etmektir. Her ne kadar bazı araştırmacılar çağımızdaki anlamıyla edebî eğilimin ortaya çıkışında ilk işaretlerin Muhammed Abdûh ile başladığını belirtmişlerse de edebî tefsirin kurucusu Emîn el-Hûlî kabul edilmektedir. Zira Abdûh'un tefsir çalışmalarında toplumsal yön veya başka bir ifadeyle hidayet amaçlı tefsir daha fazla öne çıkmaktadır (Şimşek 2017, 116). Burada yeri gelmişken belirtmemek gereklidir ki tefsirde edebî yöntemi savunan bazı kimseler edebî tefsirin epistemolojik temellerini ünlü dilci ve belâgatçı Abdulkâdir el-Curcânî (ö. 471/1078)'ye kadar götürmüştür. Buna göre el-Curcânî, belîg kelâmin kurallarını ortaya koymabilmek için şiir araştırmalarını şart koşmuş ve i‘câzîn anlaşılabilmesini buna bağlamıştır. Dolayısıyla el-Curcânî tarafından ortaya atılan bu edebî yöntem, çağdaş dönemde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması takip edilen modern edebî tefsirin de epistemolojik temellerini oluşturmaktadır (Ebû Zeyd 2010, 33).

Çağdaş anlamda edebî tefsirin epistemolojik temellerini el-Curcânî'ye kadar götürmenin gerçeği yansımadığı kanaatindeyiz. Çünkü malum olduğu üzere Kur'an diğer ilahî kitaplardan farklı olarak edebî üslubuya mucize olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle daha erken dönemlerden itibaren ilk Kur'an tefsirlerinin birçoğu dil merkezli olmuş, bazı ayetlerin yorumlanmasında şiir gibi edebî ürünlere sıkça başvurulmuştur. Bütün bunların asıl hedefi ise Kur'an'ı ve onun i‘câzini anlayabilmek içindi. Ama günümüzde edebî tefsir alanında yapılan çalışmalara bakılırsa asıl maksadın, Kur'an'ın edebiyat eleştirisini kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir edilmesi olduğu görülecektir.

Daha önce işaret edildiği üzere günümüzde tefsir tarihçilerinin çoğunuğu edebî tefsir ekolünün kurucusu olarak Emîn el-Hûlî'yi göstermektedirler. Emîn el-Hûlî tefsir alanında müstakil bir kitap telif etmemesine rağmen çeşitli çalışmalarında edebî tefsirin ilke ve prensiplerini belirlemiştir. Özellikle *The Encyclopaedia of Islam*'ın Arapça çevirisi olan *Dâ'i retu'l-me‘ârifî'l-İslâmîyye*'nin “Tefsir” maddesine yazdığı *et-Tefsîr me‘âlimu hayâtihî ve menhecu-hu'l-yevm* isimli ekte ilmî tefsir ekolünü şiddetle eleştirmiştir ve kurucusu olduğu edebî tefsir ekolünün ilke ve prensiplerini açıklamıştır (Bk: el-Hûlî, 1998, 8/2309-2350).<sup>3</sup>

el-Hûlî, Abduh'un hidayet amaçlı tefsirini, Müslümanların gerçekleştirmesi gereken yüce bir gaye olduğunu söylemekle birlikte (el-Hûlî 1996, 37) bu gayenin tefsirin önceliği olmasını kabul etmez. Zira el-Hûlî'ye göre tefsirin, bütün bunlardan öncelikli ve söz konusu maksatların kendisinden neşet ettiği başka bir temel amaç bulunmaktadır. Tefsirden güdülen dinî ilmî ve amelî her türlü maksattan önce bu hedefin gerçekleştirilmesi gereklidir ki bu da “beyânî/edebî maksat”tır (el-Hûlî 1961, 302). Belirtmek gereklidir ki, “Kur'an Arapça'nın en büyük edebî kitabıdır ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönyle bakmak gereklidir” ilkesi el-Hûlî'nin Kur'an tefsirindeki hareket noktasını teşkil etmektedir (el-Hûlî 1996, 37).

## Günümüzde Tefsir Nasıl Yapılmalıdır?

el-Hûlî, günümüzde Kur'an tefsirinin nasıl yapılmasına geçmeden önce klasik dönem âlimlerinin İslâmî ilimleri tabi tuttukları taksime işaret eder. Çünkü ona göre İslâm âlimlerinin bu taksimi aslında tefsir ilminde birtakım yenilikçi gayretlerin yapılmasına müsaade etmektedir. Söz konusu taksime göre

<sup>3</sup> Müellifin bu çalışması daha sonra *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâğâ ve't-tefsîr ve'l-edeb*, (Kahire: Dâru'l-mâ'rife, 1961) adlı eserin 271-318. sayfaları arasında da yayımlanmıştır.

İslâmî ilimler; a) Usul ve nahiv gibi gelişmesini tamamlamış ve sistematik hale gelmiş b) Beyân ve tefsir gibi ne gelişmesini tamamlamış ne de sistematik hale gelmiş, c) Fıkıh ve hadis gibi gelişmesini tamamlamış ancak sistematik hale gelmemiş olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. el-Hûlî'ye göre söz konusu taksimden de anlaşılıcağı üzere son iki şıktaki ilimleri âlimler “gelişmesini tamamlamamış ilimler” olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla tefsir ve beyân ilimleri gelişmesini tamamlamamış ilimler kategorisine girdiğinden her iki alan da yenilikçilik çabalarının yapılabilmesi için müsaittir. O, bu alanlarda yapılacak yenilikçi çabalara kendisinin ilke edindiği “tecdidin başlangıcı anlayış bakımından kadim olanı katletmektir” (evvelu’t-tecdîd ķatlu’l-kadîm fehmen) anlayışıyla hareket ettiğini ifade etmektedir (el-Hûlî 1961, 229).

Kur'an'ın tefsir edilmesinde edebî yöntemin benimsenmesini şiddetle savunan el-Hûlî'ye göre bir tefsircinin dikkate olması gereken en önemli hususlardan birincisi Kur'an'ın Arapça'nın en büyük kitabı olması diğeri ise Kur'an tertibinin dikkate alınmasıdır. Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılabilmesinden ötürü onun Kur'an tefsirinde edebî yönteminin uygulanabilmesi için öngördüğü hususların ele alınması gereklidir.

## 1. Kur'an Arapçanın En Büyük Kitabıdır

Muhammed Abduh'a göre Kur'an tefsirinden güdülen asıl gaye Kur'an'la hidayete ermektedir. el-Hûlî Kur'an tefsirinden amacı hidayet olarak gören Muhammed Abduh'un Kur'an üzerinde haddinden ziyade filolojik çalışmalar yaptığı nedeniyle tefsircileri eleştirmesine katılmaz<sup>4</sup> ve tefsirden güdülen hidayet gayesine ulaşmadan önce onun öncelikli gayesi olan edebî hedefinin (el-Hûlî'ye göre) gerçekleştirilmesi gereklidir. Dolayısıyla el-Hûlî'ye göre tefsirden beklenilen hidayet hedefi bütün Müslümanların gerçeklestirmesi gereken yüce bir gaye olmakla birlikte tefsirin ilk ve en önemli gayesi değildir. Bilakis ona göre tefsirin öncelikli ve nihai gayesi Kur'an'a Arap-

<sup>4</sup> Muhammed Abduh'un kendisinden önce yaşamış tefsircileri Kur'an tefsirinde haddinden fazla dilsel meselelerle uğraştıkları gerekçesiyle eleştirmesinden onun tefsirde filolojik çalışmalarla önem vermediği anlaşılmamalıdır. Tam tersine o, âlet ilimleri olarak gördüğü dil-edebiyat çalışmalarını, Kur'an'ın hidayet ve rahmet olma amacına hizmet etmesi gerektiğini düşünmekteydi. Hatta Abduh Kur'an'ın tefsirini yapmak isteyen bir tefsircinin Arap dili ve belâğat ilmine vakıf olması, Kur'an'da kullanılan kelimelerin nüzul dönemindeki anlamlarının bilinmesi gibi birtakım hususları bilmesini şart koymaktadır. (Bu konuda bk: Muhammed Reşîd Rîza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr*, Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1990, 1/19-21). Onun karşı çıktıığı ise tefsir kitaplarındaki nahiv bilgilerinin fazlalığı sebebiyle ilahî vahyin bu bilgiler arasında kaybolması ve Kur'an'ın Müslüman toplumun hayatından uzaklaştırılarak aslı gayesinin dışına itilmesini düşünmesiydi. Bk: *el-A'mâlu'l-kâmile li İmâm Muhammed 'Abduh*, thk. Muhammed 'Îmâre, Kahire: Dâru's-şurûk, 4/8.

ça'nın en büyük eseri en yüce edebiyat ürünü olarak bakmaktadır. Zira Kur'an, Arapça'yı ebedileştiren ve kendisi de onunla ebedileşen, Arapça'nın övünç kaynağı ve medeniyetinin zirve eseri olan bir kitaptır. Kur'an'ın bu özelliği, dini ve şahsi eğiliminden asılı olmayarak aslen Arap olan veya kendisini Arap olarak hissedeni herkesin bildiği bir husustur. Bu sebeple dinî inancı ve akidesi ne olur olsun her bir Arap sahip olduğu Araplık duygusuyla bu kitabın Arap dilindeki yerini ve değerini hisseder. Bunu hissedebilmek için onun Kur'an'ın dinî bir metin olması ve içерdiği dinî inancı kabul etmesine gerek kalmaz. Bütün bunlar Kur'an'ın edebî yönünden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle el-Hûlî'ye göre günümüzde yapılacak tefsir çalışmalarının ilk amacı edebî yönlü olmalıdır. Kur'an'ın bu edebî yönü hakkıyla araştırılıp ortaya konulduktan sonra ondan beklenilen dinî, hukukî, ahlaki, sosyal vb. ikincil amaçlar gerçekleştirilebilir (el-Hûlî 1961, 230; el-Hûlî 1996, 38). Kısacası, Kur'an tefsirinde edebî yöntemin uygulanmasını gereklî gören edebî tefsir ekolüne göre günümüzde Kur'an tefsirinin gayesi salt edebîdir. Tefsir-den güdülen amaç her ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır. Onun bu tespiti Kur'an'a edebî bir metin olarak bakılması sonucunu beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu ekole göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır (el-Hûlî 1962, 283-285; Karataş 2011, 140).

Burada önemli bir hususa degeinmeden geçmeyeceğiz. Şöyle ki Kur'an araştırmalarında edebiyat eleştirisi yöntemlerinin kullanılması gerektiğini savunan el-Hûlî söz konusu dönemde Batı dünyasında yaygın olan edebî eleştiri akımlarından önemli derecede etkilenmiştir. Avrupa'da bulunduğu yıllar ve özellikle de edebiyat eleştirisi alanında okuduğu Batılı kaynaklar onun dünya görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. el-Hûlî'nin en fazla etkilendiği Batılı bilim adamlarının başında Fransız eleştirmen ve edebiyat tarihçisi Gustave Lanson (ö. 1934)'un özel bir yeri bulunmaktadır. O özellikle "ilmî tefsir" ekolünü eleştirirken Lansoncu bakış açısıyla hareket etmiştir (Meselâ bk. el-Hûlî 1996, 30 vd.). Yeri gelmişken belirtelim ki Lanson ve edebiyat ekolü Emin el-Hûlî ve Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) başta olmakla pek çok Arap edebiyatçı ve düşünür üzerinde etkili olmuştur. Lanson'un eleştiri yöntemi ise eleştiride felsefi eğilimi ve bilimsel araştırmayı bir araya getirmekten oluşmaktadır (Karataş 2011, 106 vd.).

Edebî tefsir ekolünün hareket noktasını oluşturan "Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır" sözü ilk bakışta iyi niyetli görülse bile Kur'an'a uygulandığında sakıncalı

sonuçlara götürebilmektedir. Nitekim edebî tefsirin hareket noktası olan bu söz, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği yansıtmadığı gibi tehlikeli görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin edebî tefsir ekolünün en önemli savunucularından biri ve aynı zamanda el-Hûlî'nin öğrencisi olan Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997) hocası el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kasası fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*<sup>5</sup> adlı doktora tezinde bazı Kur'an kıssalarının gerçekte vuku bulmadığı iddiasını ortaya atmış ve İslâm dünyasında büyük tartışmalara neden olmuştur. Halefullah'ın söz konusu iddialarındaki en temel dayanak noktası ise onun Kur'an'a salt edebî bir metin olarak yaklaşmasıydı (Halefullah 1999, 22-51, 198, 225).

## 2. Kur'an Tertibinin Tefsire Etkisi

el-Hûlî'ye göre Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken bir diğer önemli husus Kur'an'ın tertibidir. Edebî tefsirden beklenilen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın tefsirciler arasında yaygın olarak uygulanan sure düzenine göre değil konulara göre ele alınması gerekir. Çünkü Kur'an surelerinin mevcut dizilişinde konu bütünlüğü ve ayetlerin nüzul sırası gibi hususlar dikkate alınmamıştır. Bilakis konular bölük pörçük bir şekilde farklı farklı yerlerde verilmiştir. Herhangi bir şer'î hükmün veya inanç esasına farklı ayetlerde dechnilmiştir. Aynı zamanda Kur'an'da anlatılan kıssaların sahneleri söz konusu olayın anlatıldığı bütün yerlere dağıtılmıştır. Dolayısıyla bazen bir surede diğer surede ele alınan konulara temas edilir ve farklı amaçlara dechnilir. Bu yüzden Kur'an'ın sure ve cüzlere göre tefsir edilmesi onun ihtiiva ettiği manaları tam olarak anlatmak için yeterli değildir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın ihtiiva ettiği manaların tam olarak yansıtılabilmesi için tefsircinin herhangi bir konuya ele aldığı zaman ilgili bütün ayetlere temas etmesi gerekir. Ayrıca herhangi bir konudaki metinlerin tamamını anlamak isteyen kimse aralarında zaman farkı varsa söz konusu metinlerin siyak ve sibakını bilmesi gerekir. İniş bakımından ayetler arasında zaman farkı bulunduğuundan bu husus Kur'an için de geçerlidir. Bunların yanı sıra herhangi bir metnin doğru anlaşılması o metinleri çevreleyen şartları da iyi bilmesi gerekir. Oysa Kur'an'da Mekkî ve Medenî ayetler birlikte zikredilmiştir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an'ın mevcut tertibinde konu bütünlüğü, ayetlerin nüzul sebepleri ve onların inişini çevreleyen şartlar dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla bütün bunlar Kur'an'ın konulara göre tefsir edilmesinin gerekli olduğunu gözler

---

<sup>5</sup> Muhammed Ahmed Halefullah'ın 1947 yılında Emîn el-Hûlî danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kasası fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezi el-Hûlî'nin muhalefetine rağmen oy çokluğuyla reddedilmiştir. Fakat söz konusu çalışma 1950, 1957, 1965, 1972 ve 1999 yılları olmakla tam beş kez basılmıştır (Karataş 2011, 92).

önüne sermektedir. Böylece herhangi bir konuya ilgili bütün ayetler tespit edilmeli, onların nüzul tarihleri ve sebepleri ve birbirileriyle olan ilişkileri dikkate alınarak tefsir yapılmalıdır. Kur'an'ın bu yönteme göre tefsir edilmesi manaya ulaşmak için daha güvenilir olacaktır (el-Hûlî 1996, 38 vd.).

Bazı araştırmacılara göre Kur'an'nın Arapçanın en büyük edebiyat eseri olduğunu benimseyen el-Hûlî'nin aslında Kur'an metnini konularına göre değil, aksine mevcut düzenini esas alarak edebî yönünü araştırmayı öngören bir metot oluşturması gerekmektedir. Çünkü Kur'an mevcut Mushaf tertibiyle gerek ona inananlar gerekse de inanmayanlar üzerinde etkili olmuştur. Ama görüldüğü kadarıyla her ne kadar el-Hûlî, Kur'an'ın edebî bir metin olması hasebiyle edebî metinlerin eleştirisinde benimsenen yöntemlere göre ele alınmasını savunmuşsa da kendisi bunu yapmaka başarılı olmamıştır. el-Hûlî ayetlerin konulara göre tefsir edilmesini önermekle selefleri gibi fıkıh usulü âlimlerinin etkisinde kalmıştır. Zira fıkıh usulü âlimleri herhangi bir konudaki ayetleri tefsir etmeden önce konuya ilgili tüm ayetleri bir araya getirir daha sonra ise onları nüzul sırasına göre sıralamak suretiyle tefsir ederler. Ayetlerin nâsih ve mensûhu, umum ve hususu gibi birtakım özelliklerin saptanabilmesi ancak böylesi bir yöntem takip etmekle mümkün olabilirdi. el-Hûlî ise fıkıh usulcülerinin sadece ahkâm ayetleri için uyguladıkları bu yöntemi, bütün Kur'an ayetlerine uygulamak suretiyle bir tefsir metoduna dönüştürmüştür. el-Hûlî'nin edebî bir metin olarak gördüğü Kur'an'ın incelenmesinde böyle bir yöntem izlemesi onun edebî metinlerin yorumlanmasında "romantik hermeneutik"<sup>6</sup> anlayışına yakınlığı ile izah edilmiştir. Çünkü bu edebî anlayış edebî metinleri yapı ve form bakımından daha çok konu ve muhteva bakımından incelemeyi gaye edinmektedir (Ebû Zeyd 2010, 180-181).

el-Hûlî'ye göre Kur'an'ın edebî tefsirinde gözetilmesi gereken önceki iki husus (Kur'an Arapçanın en büyük kitabıdır ve Kur'an tertibinin tefsire etkisi), söz konusu yöntemle yapılacak tefsir için birer mukaddime ve hazırlık konumundadır. Söz konusu iki hususun dışında Kur'an tefsirinde edebî yöntemin başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için; a) Kur'an etrafında yapılan araştırmalar ve b) Kur'an'ın kendisinde yapılan araştırmalar olmak üzere iki aşamalı bir araştırmancın yapılması gereklidir. Çünkü herhangi bir edebî metnin incelenmesinde takip edilen yöntem bunlardır. Dolayısıyla Kur'an da

<sup>6</sup> Alman yorum bilimci Friedrich Daniel Schleiermacher tarafından geliştirilen "Romantik hermeneutik" anlayışı, metinlerin bütün-parça ilişkisine dayanarak yorumlanmasını öneriyordu. Zira her metin parçalarından olmuş bir bütündür, bu nedenle parçadan yola çıkarak bütünü anlaşılması gereklidir. Fakat aynı anda parçayı anlamak için de bütünden hareket etmek gereklidir. Schleiermacher parça ile bütün arasındaki bu karşılıklı gidip gelmeye "Yorumsal döngü" veya "Oszillation"adını vermektedir (Bk. Doğan 1994, 197; Şekerci 2015, 3/441 vd.)

edebî yöntemle tefsir edilecek ise söz konusu hususların göz önünde bulundurulması gereklidir (el-Hûlî 1961, 307).

### **3. Kur'an Etrafında Yapılan Araştırmalar**

Edebî tefsirin yapılabilmesi için tefsircinin İslâmî literatürde “Ulûmu’l-Kur’ân” (Kur'an ilimleri) adıyla bilinen; Kur'an'ın nüzülü, toplanması ve kiraati gibi ilimleri bilmesi gereklidir. Zira araştırılacak metinlerin anlaşılması ve onlardan maksimum derecede faydalanylabilmesi için bu tür yardımcı çalışmaların yapılması son derece önemlidir. Öte yandan bu tür çalışmalar edebiyatçılar nezdinde oldukça büyük önemi haizdir. Dolayısıyla Kur'an etrafında yapılan bu araştırmalar hakkında kapsamlı bilgisi olmayan kimselerin tefsire kalkışmaları kesinlikle doğru değildir. Çünkü Kur'an'ın edebî açıdan doğru anlaşılması, onun genel manada anlaşılmasını kolaylaştırır söz konusu etkenlere bağlıdır. Kur'an etrafında yapılan araştırma, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların maddî ve manevî çevrelerinin bilinmesiyle ilişkilidir. Zira Kur'an söz konusu çevrede nazil olmuş, cemedilmiş, okunmuş, ezberlenmiş ve yaşanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın yüce gayelerini layıkıyla anlamak Arap'ın ruhunu, karakterini ve zevkini doğru bir şekilde kavramakla mümkün hale gelir. Dolayısıyla yaşadıkları araziler, dağlar, çöller vb. gibi maddi Arap hayatıyla ilgili olan her şey Kur'an'ın doğru anlaşılması için birer araçtır. Aynı zamanda soyları, tarihleri, inançları, yönetim biçimleri gibi Arapların manevî çevresiyle ilgili şeyle de Kur'an'ın doğru anlaşılması için bilinmesi gereken hususlardır. Kisacası, Kur'an'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi, söz konusu dönem Arap toplumunun maddî ve manevî çevresinin bilinmesine bağlıdır. Çünkü Kur'an'ın nazil olduğu çevrenin maddî ve manevî ortamı iyice anlamaksızın Kur'an'da sıkça kullanılan teşbih ve temsiller doğru bir şekilde anlaşılmayacaktır. Bunların iyice anlaşılmaması durumunda ise Kur'an'ın tefsir edilmesi ve onun edebî açıdan incelenmesi için gereken ortam hazırlanmamış olacaktır (Geniş bilgi için bk: el-Hûlî 1961, 310 vd.; el-Hûlî 1996, 40-41).

### **4. Kur'an'ın Kendisinde Yapılan Araştırmalar**

Kur'an'ın kendisinde yapılan araştırmalara gelince ise bu tür çalışmalarla Kur'an'da kullanılan kelime, cümle ve terkiplerin incelenmesiyle başlanılması gereklidir. Önce Kur'an'daki kelimelerle işe koyulmak gerekmektedir. Zira İslâm Devlet'inin kurulmasıyla başlayan dinî, siyasî ve kültürel alanlardaki büyük değişiklikler Arapça'nın kelimeleri üzerinde de etkisini sürdürmüştür ve zamanla kelimelerin anımlarında birtakım değişiklikler görülmeye başlamıştır. Bu sebepten ötürü Kur'an'ın edebî tefsirini yapmak isteyen bir tefsirci

nin kelimelerin taşıdığı anlamlarda meydana gelen bu değişiklikleri göz önünde bulundurması gereklidir. el-Hûlî'ye göre günümüzde Arapça kelimelerinin anlamlarını belirleyebilmek için kullanılan *Lisânu'l-'Arab* ve *Kâmûsu'l-muhît* gibi sözlükler söz konusu kelimelerin ifade ettikleri anlamlarda meydana gelen değişiklikleri göstermekten acizdir. Bu nedenle Kur'an kelimelerinin ilk anlamlarını (Hz. Peygamber dönemindeki anlamlarını) tespit edebilmek amacıyla yeni sözlük çalışmalarının yapılmasını ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu sözlük çalışmaları; kelimelerin anlamlarında meydana gelen değişiklikleri, ilgili kelimelerin lügat manalarının terimsel manalarından farklılıklarını kronolojik bir şekilde ortaya koyan etimolojik sözlükler oluşturuluncaya kadar sürdürülmelidir. Zira edebî tefsir yapmak isteyen tefsircinin birincil hedefi dilsel anlamları ortaya koymaktır. Bunu yapmanın tek yolu ise kelimelein dilsel anlamlarını diğer anlamlarından ayırt etmektir. Daha sonra ise tefsirci zamanla kelimenin ifade ettiği anlamda meydana gelen değişiklikleri sırayla dizmeli ve en eski anlamı daha sonraki anlamaya tercih etmelidir. Ayrıca kelimelerin anlamları tespit edilirken Arapça'nın diğer dillerle olan etkileşimi de göz önünde bulundurmalıdır. Şöyle ki anlamını belirlemeye çalıştığı kelimenin Arap kökenli mi yoksa Arapça'ya sonradan girmiş bir kelime mi olduğunu tespit etmeli, eğer Arapça'ya yabancı bir dilden girme kelime ise onun ilk kullanıldığı manasını ortaya koymalıdır. Kelimelerin anlamları ortaya koyulduktan sonra onların Kur'an'daki kullanımı üzerinde durulmalıdır. Söz konusu kelime Kur'an'ın her yerinde aynı anlamda mı kullanılmıştır yoksa farklı anlamlarda mı şayet farklı anlamlarda kullanılmışsa bu farklı anlamlar nedir? Dolayısıyla tefsirci kelimenin ifade ettiği lügat anlamı veya anlamlarıyla onun Kur'an'da kullanıldığı anlam veya anlamlara ulaşabilir ve söz konusu kelimeyi ayette kullanıldığı bağlamı dikkate alarak tefsir edebilir. Kur'an kelimelerinin lügat anlamları tespit edildikten sonra cümle ve terkiplerin incelenmesi gerekmektedir. Kur'an'daki cümle ve terkipleri incelemek isteyen tefsircinin edebiyat, belâyat ve nahiv gibi dil ilimlerine başvurması gereklidir. Ama bunulla birlikte Kur'an'ın edebî tefsirinde nahiv araştırması bir amaç haline getirilmemeli tersine anlamları açıklamaya ve Kur'an'ın farklı kiraatlerinin ifade ettiği anlam bütünlüğü gibi hususları ortaya koyabilmek için bir araç olmalıdır. Ayetlerin belâyat açısından incelenmesine gelince ise bundan maksat söz konusu ayetlerin hangi belâyat kuralına uyup uymadığını zikretmek değil bilakis Kur'anî üsluptaki söz güzelliğini edebî ve sanatsal bir yöntemle ele almak olmalıdır (el-Hûlî 1961, 312 vd.).

Bazı araştırmacılara göre el-Hûlî'nin geliştirdiği edebî tefsir yöntemi dik katle incelendiği takdirde onun metodolojik düzeyde Muhammed Abdûh ve Tâhâ Hüseyin'in bir sentezi olduğu söylenebilir. Fakat el-Hûlî geliştirdiği bu

yöntemle Kur'an'ın yeniden yorumlanması meselesine odaklanmak suretiyle yorumcu ekole bir canlılık kazandırmıştır. O, Abduh'un Mu'tezili ve İbn Rüşd ekolünden esinlenerek edindiği; usulcülerin naslardan konu bütünlüğü ve âyetlerin nüzul sırasına göre hüküm çıkarmaktan ötürü kullandıkları dilsel analiz metoduna Tâhâ Hüseyin'in edebiyat araştırmalarında benimsediği çevre faktörünü de ekleyerek kendi yöntemini geliştirmiştir (Ebû Zeyd 2010, 189).

## Sonuç

Günümüzde bazı araştırmacılar, çağımızdaki anlamıyla edebî eğilimin ortaya çıkışmasında ilk işaretlerin Muhammed Abduh ile başladığını belirtmişlerse de edebî tefsirin kurucusu olarak Emîn el-Hûlî kabul edilmektedir. Zira Abduh'un tefsir çalışmalarında toplumsal yön veya başka bir ifadeyle hidayet amaçlı tefsir daha fazla öne çıkmaktadır.

Edebî tefsir ekolüne mensup bazı araştırmacılar, edebî tefsirin epistemolojik temellerini meşhur dilci ve belâgatçı Abdulkâdir el-Curcânî'ye kadar götürmüştürlerdir. Bunlara göre el-Curcânî, belîğ kelâmin kurallarını ortaya koyabilmek için şiir araştırmalarını şart koşmuş ve i'câzin anlaşılabilmesini buna bağlamıştır. Dolayısıyla el-Curcânî tarafından ortaya atılan bu edebî yöntem, çağdaş dönemde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında takip edilen modern edebî tefsirin de epistemolojik temelini oluşturmaktadır. Ama belirtmek gereklidir ki Kur'an diğer ilahî kitaplardan farklı olarak edebî üslubuya mucize olma özelliğine sahip bulunduğuundan daha erken dönemlerden itibaren ilk Kur'an tefsirlerinin birçoğu dil merkezli olmuş, bazı ayetlerin yorumlanmasıında şiir gibi edebî ürünlerde sıkça başvurulmuştur. Bütün bunların asıl hedefi ise Kur'an'ı ve onun i'câzinin anlayabilmek içindir. Fakat günümüzde edebî tefsir alanında yapılan çalışmalara bakıldığından ondan güdülen asıl maksadın, Kur'an'ın edebiyat eleştirisini kuramlarına göre anlama ve anlamlandırma yöntemini esas alarak tefsir edilmesi olduğu görülecektir.

Kur'an'ın edebî yöntemle tefsir edilmesini savunan ve aynı zamanda edebî tefsir ekolünün kurucusu olan Emîn el-Hûlî ve söz konusu ekol mensuplarının Kur'an'ın tefsir edilmesindeki en temel hareket noktaları: "Kur'an Arap dilinin en büyük edebî eseridir ve dolayısıyla Kur'an'a onun edebî tesiri yönüyle bakmak gerekdir" ilkesidir. Bu sözü ilke olarak benimseyen ekol mensuplarına göre Kur'an aynı zamanda edebî bir metindir ve bu yüzden diğer edebî metinlerin incelenmesinde kullanılan eleştiri yöntemlerinin Kur'an araştırmalarında da kullanılması gereklidir. İlgili çalışmalarına göz atıldığında edebî tefsir ekolünün kurucusu olan el-Hûlî'ye göre, Kur'an'ın edebî yöntem-

le tefsir edilebilmesi için Kur'an araştırmalarında kullanılması gereken edebî metot özetle şunlardır:

Kur'an'ın Arapça'nın en büyük edebî eseri olduğu göz önünde bulundurularak tefsir çalışması yapılmalıdır. Zira tefsirden beklenilen hidayet hedefi yüce bir gaye olmakla birlikte tefsirin ilk ve en önemli gayesi değildir. Ona göre tefsirin öncelikli ve nihai gayelerinden biri Kur'an'a Arapça'nın en büyük eseri en yüce edebiyat ürünü olarak bakmaktadır.

Edebi tefsirden beklenilen hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın tefsirciler arasında yaygın olarak uygulanan sure düzeneğine göre değil konulara göre ele alınması gerekir. Çünkü surelerin mevcut dizilişinde konu bütünlüğü ve ayetlerin nüzül sırası gibi hususlar dikkate alınmadığından Kur'an'daki kıssaların sahneleri söz konusu olayın anlatıldığı bütün yerbeler dağıtılarak anlatılmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın sure ve cüzlere göre tefsir edilmesi onun ihtiya ettiği manaları tam olarak anlatmak için yeterli değildir. Malum olduğu üzere herhangi bir konudaki metinlerin tamamını anlamak isteyen kimsenin aralarında zaman farkı varsa söz konusu metinlerin siyak ve sibakını bilmesi gerekir. İniş bakımından ayetler arasında zaman farkı bulunduğuundan bu husus Kur'an için de geçerlidir.

Ayrıca edebî tefsirden beklenilen sonuçların doğru bir biçimde gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapların maddî ve manevî çevrelerinin, psikoloji durumlarının, başka bir deyişle Kur'an'ın indirildiği zamanın tarihi ve coğrafi arka planının iyi bilinmesi gerekir.

Kur'an kelimelerinin incelenmesi, zamanın ve mekânın değişmesiyle bu kelimelerin de değişikliğe uğradıklarının dikkate alınması gerekir. Kur'an'daki kelimelerin doğru anımları tespit edildikten sonra ise-bir dil kitabına dönüştürülmemek kaydıyla-Kur'an'daki terkiplerin incelenmesi yapılmalıdır.

Sonuç olarak söylemek gerekir ki ilkeleri el-Hûlî tarafından geliştirilen edebî tefsir ekolu başarılı olamamış ve tefsir araştırmalarında klasik metot hâkimiyetini korumuştur. Zira el-Hûlî'nin Kur'an'ın edebî tefsirinin yapılabilmesi için şart koştugu bazı hususlar-özellikle de bütün kelimelerin ilk anımlarının tespit edilmesi meselesi-zahiren ideal görünmesine rağmen uygulanması neredeyse imkânsız görülmektedir. Ayrıca söz konusu ekole mensup bazı zevatın Kur'an'ı bir sanat eseri olarak görmeleri-veya bu şekilde algılanması-edebî tefsirin kabul görmemesinin sebepleri arasında zikredilebilir. Öte yandan edebî tefsir ekolu mensuplarının Kur'an tefsirinin gayesini salt edebî olarak görmeleri ve tefsirden güdülen amaç her ne olursa olsun bundan sonra gelir ve buna dayanır şeklindeki iddiaları Kur'an'a edebî bir metin olarak bakılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu ekole göre, Kur'an her şeyden önce edebî bir metindir ve bu sebeple edebî metinlerin incelenme-

sinde kullanılan edebiyat eleştirisi yöntemleri Kur'an araştırmalarında da kullanılmalıdır. Nitekim edebî tefsirin hareket noktası olan bu söz, bazı Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliği yansıtmadığı gibi tehlikeli görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin edebî tefsir ekolünün en önemli savunucularından biri olan Misırlı Muhammed Ahmed Halefullah hocası el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırladığı *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı doktora tezinde bazı Kur'an kıssalarının gerçekte vuku bulmadığı iddiasını ortaya atmış ve İslâm dünyasında büyük tartışmalar neden olmuştur. Halefullah'ın söz konusu iddialarındaki en temel dayanak noktası ise onun Kur'an'a salt edebî bir metin olarak yaklaşmasıydı.

## KAYNAKÇA

Abdurahmanov Gafgaz. (2019). *Emîn el-Hûlî, Hayatı, Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Atsız Burhan. (2008). *Modern Dönemde Kur'an'a Yaklaşımalar Bağlamında Edebi Tefsir Metodu ve Emîn el-Hûlî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Doğan Özlem. (1994). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri II*. İzmir: Prospero Yayınları.

Ebû Zeyd Nasr Hâmid. (2010). *et-Tecdîd ve 't-tahrîm ve 't-te'vîl beyne'l-ma'rifeti'l- 'ilmîyye ve 'l-havf mine 't-tekfîr*. Mağrip: el-Merkezu's- sekâfiyyi'l-arabî & Dâru'l-beydâ.

el-Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. (1954). *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-me'ârif

el-Hûlî Emîn. (1961). *Menâhicu tecdîd fi'n-nahv ve 'l-belâğâ ve 't-tefsîr ve 'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-ma'rife.

el-Hûlî Emîn. (1962). "De'âimu'n-nakd". *Mecelletu'l-edeb*. (Ekim), 283-285.

el-Hûlî Emîn. (1996). *Dirâsât İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Misriyye.

el-Hûlî, Emîn. (1998). "Tefsîr". *Dâiretu'l-meârifi'l-İslâmiyye*. 8/2309-2350. y.y: Merkezu's-şârika li'l-ibdâ'i'l-fikrî.

el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. (1981). *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihî ve nakdihî*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdîlhamid. 2 Cilt. Beirut: Dâru'l-cîl.

Halefullah, Muhammed Ahmed. (1984). *Mefâhîm Kur'âniyye*. Kuveyt.

Halefullah, Muhammed Ahmed. (1999). *el-Fennu'l-kasâsî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beirut: el-İntîşâru'l-Arabî, 4. Basım.

Karataş Şaban. (2011). *Muhammed Ahmed Halefullah; Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Kattân Mennâ Halîl. (2011). *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beirut: Mueseseti'r-risâle, 2. Baskı, 2015.

Mertoğlu Mehmet Suat. (2011). "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları.

Rızâ Muhammed Reşîd. (1990). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb.

Şekerci Ahmet Erhan (ed.). (2015). *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Yeniçağ Düşüncesi*. 10 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları.

Serîf İbrâhîm Muhammed. (1982). *İtticâhâtu't-tecdîd fi tefsîri'l-sur'âni'l-Kerîm fi Mîsr*. Kâhire: Dâru't-turâs.

Şimşek Sait. (2017). *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 15. Basım.

*f.f.d. Qafqaz Abdurrahmanov*

## QURAN TƏFSİRİNDE ƏDƏBİ METODUN PRİNSİP VƏ QAYDALARI (Əmin əl-Xulinin timsalında)

### XÜLASƏ

Nazil olduğu gündən etibarən müsəlman alimlər Qurani-Kərimi anlamayaq üçün sanballı tədqiqatlar aparmış və aparmaqdə davam edirlər. Əlbəttə ki, həmin tədqiqatlar aid olduqları dövrün sosial və mədəni şərtlərinə müvafiq surətdə aparılmışdır. Müsəlmanların siyaset, hərb və iqtisadiyyat daxil olmaqla bütün sahələrdə Qərbdən geridə qalması, artıq XIX əsrədə müsəlman coğrafiyasında bəzi islahatçı cərəyanların təşəkkülünə gətirib çıxarmış, bu da ənənəvi İslam təfəkkürünün tənqid edilməsi, dinin zamanın şərtlərinə müvafiq olaraq yenidən izah edilməsi və s. fikirlərin yayılması üçün real zəmin hazırlmışdır. Ələlxüsus sözügedən dövrdə Avropanın ədəbi tənqid sahəsindəki nailiyyətləri bəzi müsəlman ədib və mütəfəkkirlərinə təsisiz ötüşməmişdir. O dövrdə müsəlman islahatçıların diqqət mərkəzində tutduqları əsas məsələlərdən biri də ənənəvi İslam təfəkkürünün tənqid edilməsi və dinin zamanın şərtlərinə müvafiq olaraq yenidən izah edilməsi olmuşdur. İslahatçı alim misirli Əmin əl-Xuli dini sahədəki problemlərin həll yolu olaraq müsəlmanların Qurani-Kərimə olan yanaşma tərzlərini dəyişdirməsinin labüdüyüünü vurğulmuşdır. Onun fikrincə, müsəlmanlar Qurani-Kərimin hər şeydən öncə ədəbi bir mətn olduğunu qəbul etməli və buna uyğun hərəkət etməlidirlər. Bir sözlə, “Qurani-Kərim ərəb ədəbiyyatının şah əsəridir. Buna görə də Quranə hər şeydən əvvəl onun ədəbi təsiri cəhətdən yanaşmaq lazımdır” şüarı ilə çıxış edən əl-Xuli ədəbi təfsir məktəbinin qurucusu hesab edilmişdir. Özü müstəqil bir təfsir kitabı qələmə almayan Əmin əl-Xuli müxtəlif əsərlərində Quranın ədəbi metodla təfsir edilməsinin prinsip və qaydalarını müəyyənləşdirmiş, daha sonra həmin məktəbə mənsub bəzi tədqiqatçılar bu metodu öz əsərlərində tətbiq etməyə təşəbbüs göstərmişlər. Bu məqalədə ədəbi təfsir məktəbinin təsisçisi Əmin əl-Xulinin əsərlərinə müraciət edilərək, sözügedən təfsir məktəbinin prinsip və qaydaları müəyyən edilməyə səy göstərilmişdir.

*Açar sözlər: əl-Xuli, Quran, ədəbi təfsir, ədəbi tənqid, bəlağət, ecaz.*

*д.ф.ф. Кавказ Абдурахманов*

## ПРИНЦИПЫ И ПРАВИЛА ЛИТЕРАТУРНОГО МЕТОДА ТОЛКОВАНИЯ КОРАНА (на примере Амина аль-Хули)

### РЕЗЮМЕ

С момента ниспослания и по сей день мусульманские ученые проводят тщательные исследования для того, чтобы понять Священный Коран. Эти исследования проводились в соответствии с социальными и культурными условиями своего периода. Отставание мусульман от Запада во всех сферах, включая политическую, военную и экономическую сферы, уже в XIX веке привело к сформированию в географии мусульман некоторых реформистских течений, а это создало реальную основу для критики исламского мышления, повторного толкования религии в соответствии с условиями времени и распространения других мнений. В частности, в упомянутый период достижения Европы в сфере литературной критики оказали влияние на некоторых мусульманских литераторов и мыслителей. Основными вопросами, находящимися в центре внимания мусульманских реформистов в тот период, были критика исламского мышления, и повторное толкование религии в соответствии с условиями времени. Ученый-реформатор, египтянин Амин аль-Хули подчеркивал необходимость изменения подходов к Корану в качестве решения проблем, имеющих место в религиозной сфере. По его мнению, прежде всего мусульмане должны принять тот факт, что Коран является литературным текстом и действовать в соответствии с этим. Одним словом, Коран является шедевром арабской литературы. Аль-Хули, выступающий с лозунгом «К Корану необходимо подходить с точки зрения литературного толкования», считается основоположником школы литературного толкования. Сам Амин аль-Хули не является автором книг по толкованию, однако в различных трудах он определил принципы и правила толкования Корана литературным методом, в дальнейшем некоторые исследователи этой школы начали применять этот метод в своих произведениях. В этой статье обращаясь к трудам Амина аль-Хули сделана попытка определить принципы и правила упомянутой школы толкования.

**Ключевые слова:** аль-Хули, Коран, литературное толкование, литературная критика, красноречие, неподражаемость (иджаз).

**PhD Gafgaz Abdurrahmanov**

**PRINCIPLES AND RULES OF LITERARY METHOD IN  
QURAN TAFSIR  
(In the example of Amin al-Khuli)**

**ABSTRACT**

Muslim scholars have conducted and continue to conduct extensive research to comprehend the Quran since its revelation. Obviously, these studies were carried out in accordance with the social and cultural conditions of the relevant time period. Muslims' backwardness in all areas, including politics, the military, and the economy, led to the emergence of certain reformist movements in Muslim geography in the nineteenth century, which challenged conventional Islamic philosophy, reinterpreted the religion in conformity with the times, and created a solid foundation for the dissemination of idea. Some Muslim poets and philosophers were particularly impressed by Europe's achievements in literary critique during this time period. One of the primary concerns of Muslim reformers at the time was the critique of conventional Islamic philosophy and the reinterpretation of the religion in light of current events. Egyptian reformist scholar Amin al-Khuli emphasized the importance of Muslims changing their approach to the Quran as a solution to religious challenges. Muslims, he believes, must first understand that the Holy Quran is a literary text and then act accordingly. In other words, "The Holy Quran is a masterpiece of Arabic literature. Therefore, it is vital to approach the Quran first and foremost in terms of its literary impact." Amin al-Khuli, who did not create an independent commentary book, established the principles and rules of literary interpretation of the Quran in numerous works, and later certain academics from that school attempted to use this method in their works. This article examines the works of Amin al-Khuli, the founder of the school of literary commentary, in order to discover the principles and regulations of the tafsir school.

**Keywords:** *al-Khuli, Quran, literary tafsir, literary critique, eloquence, al-Ijaz*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə*

## NİZAMİ GƏNCƏVİ YARADICILIĞINDA MEHDİLİK (XİLASKARLIQ) İNANCI İLƏ BAĞLI TƏSƏVVÜRLƏR

*Elnur Mustafayev,  
AMEA Z.M.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu  
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin elmi işçisi  
elnur.mustafayev88@mail.ru*

### XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycanın dahi şairi Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında təzahür edən Mehdilik (xilaskar gözləntisi) problemi tədqiq edilmişdir. Mehdilik anlayışı İslam dininin ən əhəmiyyətli mövzularından biri sayıldığından, tarixən Azərbaycan alimlərinin və ədiblərinin maraq dairəsində olmuşdur. Müəllif ilk olaraq “Mehdi” ifadəsinin etimoloji və semantik təhlillərini aparmış, İslam mənbələrində işlənmə dərəcələrini müəyyən etmişdir. Bununla yanaşı, məqalədə Mehdilik inancının psixoloji, sosioloji və psixo-sosial səbəbləri qeyd edilmişdir. Bu baxımdan, Mehdilik inancı aktual bir mövzu kimi həm azərbaycanlı ilahiyyatçı və filosofların, həm də şair və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığında geniş şəkildə işlənilmişdir. Müəllif məqalədə dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin (1141-1209) yaradıcılığında müxtəlif istiqamətlərdə Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı düşüncələri araşdırılmışdır. Mehdilik inancının mahiyyətində ümuməbəşəri dəyərlər, ədalətli dövlət və cəmiyyət, xoşbəxt və firavan həyat kimi ideyalar dayandığına görə, şairlər üçün ən yaxşı mövzulardan biri olmuşdur. Dahi Azərbaycan şairi “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Yeddi gözəl” və “İsgəndərnamə” (“Şərəfnamə”) poemalarında Mehdilik probleminə müxtəlif aspektlərdən toxunmuş, İslam etiqad sistemində xüsusi yer tutmuş “xilaskar gözləntisi” məsələsini bədii ifadə vasitələri ilə müsbət istiqamətdə tərənnüm etmişdir. Nizami Gəncəvi öz yaradıcılığında bu anlayışın ideyalarından istifadə edərək, dövrün hakimlərini və cəmiyyəti xeyirxah işlər görməyə, insanlara xidmət göstərməyə, həmçinin ədalətli dövlətlərin qurulmasına, fərdi və ictimai təkamülə dəvət etmişdir. Bu baxımdan, müəllif məqalədə Nizaminin dünyagörüşündə yer alan Mehdilik inancının dini-siyasi və ictimai cəhətlərini tədqiq etmiş, həmçinin mövzunun İslam təlimləri ilə müqayisəli təhlillərini aparmışdır.

*Açar sözlər: xilaskarlıq, fəlsəfə, ədəbiyyat, Mehdi, inanc, din.*

## Giriş

Mehdi (xilaskar) fenomeni, demək olar ki, bütün dinlərdə fərqli forma və dərəcələrdə təzahür edir. Bəşəriyyət tarixində müxtəlif zamanlarda baş verən təbii fəlakətlər, müharibələr, kütləvi şəkildə yayılan xəstəlik və epidemiyalar, insanların çarəsiz qaldığı vəziyyətlərdə xilaskar gözləntisi və ya insanları çətin durumdan xilas edəcək hər hansı bir varlığı gözləmək kimi hissəleri psixoloji fakt kimi izah etmək mümkündür. Təbii ki, Mehdiliklə bağlı düşüncələr birmənalı deyildir və bu mövzu ilə bağlı inanclar dinə, millətə, siyasi-fəlsəfi düşüncələrə, zaman və məkana görə dəyişə bilər. Əlbəttə, Mehdilik inancı ilə bağlı yuxarıda sadaladığımız meyarlara görə həm müştərək, həm də fərqli cəhətlər mövcuddur. Müştərək cəhət ondan ibarətdir ki, çətin duruma düşən insan psixoloji olaraq onu xilas edəcək bir varlığa ümid bəsləyir. Müharibə, siyasi və iqtisadi sıxıntılar, xəstəliklər və sair bunabənzər hallarda xilaskarın intizarında olmaq kimi inanclar bütün dinlərin ortaç cəhətidir. Mehdiliklə bağlı fərqlər isə mövzu ilə əlaqəli təfərrüatlarda meydana çıxır. Belə ki, Mehdinin kimliyi, fiziki və ya metafizik varlıq olması, harada və nə zaman zühur edəcəyi və digər təfərrüatlar dinlərə, məzhəblərə, millətlərə və fəlsəfi-siyasi düşüncə məktəblərinə görə dəyişə bilər.

Mehdilik inancının təzahür etdiyi və bəşəriyyətin xilası ilə bağlı ideyaların geniş şəkildə yer tutduğu dünya dinləri təsnifatına daxil olan dinlərdən biri də İslam dinidir. Mehdilik inancı İslam əqidə sistemində xüsusi yer tutur. Qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələ İslam məzhəbləri arasında fərqli ölçüdə diqqətə alınır. Bəzi İslam məzhəbləri mehdilik inancına səthi yanaşsa da, bəzi İslam məzhəblərində bu inanc çox qüvvəlidir və həmin məzhəblərin ana platformasını təşkil etməkdədir. Başqa bir ifadə ilə desək, Mehdilik inancı bəzi məzhəblərin dini-fəlsəfi və ictimai-siyasi həyatının ən vacib elementi kimi rol oynayır və inanc sistemlərinin formallaşmasında ən əsas amil kimi qəbul edilir. İslam məzhəbləri arasında gözlənilən xilaskarın kimliyi və xüsusiyyətləri ilə bağlı inancların fərqli olmasına baxmayaraq, mahiyyət etibarilə bu inanca bağlı əsas prinsiplər eyniyyət təşkil edir. Belə ki, bir sıra dinlərdə olduğu kimi, İslam dinində də axırzamanda bəşəriyyətin xilası və ümumbəşəri ədalətli dövlətin qurulması ilə bağlı inanclara rast gəlmək mümkündür.

### 1. “Mehdi” ifadəsinin semantik və etimoloji təhlili

Məlumdur ki, milli-mənəvi mirası və dini-fəlsəfi düşüncələri düzgün anlamaq üçün bu mövzuları elmin müxtəlif istiqamətlərində tədqiq etmək

lazımdır. Bu baxımdan, maddi-mənəvi mətnlərin düzgün dərki və sağlam şərh-i üçün ifadələrin, termin və anlayışların etimoloji və semantik təhlilinə ehtiyac yaranır. Misal olaraq, mətnlərdə eks edilən predmetləri, istifadə edilən sözlərin birmənalı və ya çoxmənalı işlənməsi, anlam və şərh, məna ilə tətbiq arasında münasibət, müəllifin düşüncələri və nəticəyə gəldiyi qənaəti, anlaşılmaz cümlələrin düzgün izahı və sair problemləri qeyd etmək mümkündür. Əslində, bu problemlər, yəni fikir və nitq, məna və dərk, hissə və bütün arasında münasibət qədim dövrlərdən bəri istər Şərqdə, istər Qərbdə fəlsəfi məktəbləri maraqlandırmış və alımlar tərəfindən aktual problemlərin çözülməsi üçün müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür.

“Məhdəviyyət, Mehdi, Mehdilik” kimi ifadələrin izahı mövzunun daha yaxşı anlaşılmasına imkan verə bilər. İlk öncə qısa şəkildə “Mehdi” kəlməsinin semantik və etimoloji izahını vermək istərdik. “Mehdi” sözü ərəbmənşəli söz olub, ərəb dilində “هُدَى” “هُدَى”, “دَهْدَهْ” “دَهْدَهْ”, “يَهْدِي” “يَهْدِي” (hədə), “هَدَى” felindən törəmiş ismi-məfuldur 2008 ابن زکریا (ابن زکریا 2008, 1027). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Mehdi” sözü isə (hədə) - (هَدَى) felindən törəmiş ismi-məfuldur və Azərbaycan dilinə tərcümədə isə düzgün yola yönəldilmiş, hidayət edilmiş və haqqın istiqamətləndirilmiş kimi mənaları özündə ehtiva edir. İslam dininin meydana gəlməsindən sonra isə “Mehdi” ifadəsi həm sözün hərfi, həm də terminoloji mənasında istifadə edilmişdir. Terminoloji mənada “Mehdi” axırzamanda (qiyamətdən öncə), dünyanın zülm və ədalətsizliyə büründüyü bir vaxtda zühur etməsi ilə cahanşumul sülhü, ədaləti və həqiqi səadəti bərpa edəcək Tanrı tərəfindən vəd olunmuş şəxsdir (الطريحي 2008, I / 289).

İslamın əsas mənbələrindən biri Qurani-Kərimdə “Mehdi” sözünə rast gəlinməsə də, bu sözün mənşəyi olan “hədə” (هَدَى) kökündən törəmiş və eyni mənaları daşıyan digər söz və ifadələrə rast gəlmək mümkündür. Qurani-Kərimdə yuxarıda qeyd edilmiş söz və həmin sözdən törəmiş ifadələrin sayı, təxminən, 70-ə bərabərdir. “Hədə” (هَدَى) sözü və bu kökdən yaranmış ifadələr Quranın müxtəlif yerlərində olmaq şərti ilə 316 dəfə işlənilmişdir (عبد الباقي 2005, 841-845).

Qurani-Kərimin “Ənam” surəsinin 82-ci ayəsində istifadə edilmiş “Mehdi” sözünə yaxın, düzgün və haqq yolu tapmış mənasını verən “əl-mühtədi” (المهتدي) ifadəsini qeyd etmək mümkündür. Belə ki, bu söz Qurani-Kərimdə bir dəfə təkdə, 17 dəfə isə cəm şəklində işlədilmişdir (عبد الباقي 2005, 845-846).

"الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"

«İman götirib imanlarını zülmə qatışdırmayanlar əmin-amanlıqdadırlar. Haqq yola yönəlmisələr də onlardır» (“Ənam”, 6/82).

«Mehdi» sözünə terminoloji mənada Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunmuş yüzlərlə müxtəlif kateqoriyalara malik hədislərdə rast gəlmək mümkündür. Məhəmməd peyğəmbərdən “Mehdi” ifadəsinin işlədildiyi bu qəbildən bir neçə hədisi misal olaraq qeyd etmək olar:

"المهدي من ولدي، اسمه اسمي، و كنيته كنيتي، أشبه الناس بي خلقا و خلقا"

*«Mehdi mənim övladlarimdandır. Onun adı mənim adım, künyəsi mənim künyəmdir. O, zahirən və əxlaq cəhətdən mənə ən çox oxşayan şəxsdir»* (ابن (2009, I / 535).  
بابویه

"المهدي من عترتي من ولدي فاطمة"

*«Mehdi mənim ailəmdən, Fatimənin övladlarındandır»* (أبو داود) 2009, IV / 107).

«Məhdəviyyət» və ya «Mehdilik», «Mehdiçilik» ifadələri “Mehdi” sözündən törənmiş substantivləşmiş isimlərdir. Qeyd edilmiş ifadələrin və bu mövzu ilə bağlı dini konsepsiyanın mahiyyətində dünyanın xilası, ümumbəşəri sülhün bərpası kimi düşüncələr dayandığı üçün Azərbaycan dilinə xilaskarlıq, nicatvericilik və ya qurtarıcılıq kimi tərcümə etmək mümkündür. Bu ifadənin ekvivalentləri digər din və dillərdə fərqli olsa da məna və mahiyyət etibarı ilə xilaskarlıq və ya buna bənzər mənalara çox yaxındır. Hər hansı bir din və fəlsəfi-əxlaqi düşüncə sisteminde əgər Mehdilik inancı varsa, onun mahiyyətində müharibələrin sona çatması, yer üzündə haqq və ədalətin bərpa edilməsi bəşəriyyətin xilası və qızıl dövrün başlanması kimi ideyalar durur.

## 2. Nizami Gəncəvi yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) inancının təzahürü

VIII əsrдə Azərbaycan ərazilərində hakim dinə çevrilən İslam bu regionda yaşayan xalqların dini, mədəni, iqtisadi və siyasi həyatına müsbət təsir göstərərək, yerli xalqın formallaşmasında və dövlətçilik ənənələrinin möhkəmlənməsində birbaşa rol oynamışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan İntibah dövründə, XI-XIII əsrlərdə və daha sonralar İslam mədəniyyətinin formallaşmasına və inkişaf etməsinə səbəb olan böyük töhfələr vermişdir. Belə ki, müxtəlif ilahiyyat və rasional elmlərin sistemləşdirilməsində və inkişaf etdirilməsində azərbaycanlı alımlərin əvəzsiz rolü olmuşdur. Azərbaycan ərazilərində Quran təfsiri, kəlam, hədis, fiqh, əxlaq və dilçilik ilə bağlı sərf, nəhv, bələğət, həmçinin fəlsəfə və məntiq kimi rasional-əqli elm sahələrində yüzlərlə alim yetişmiş və dəyərli əsərlər yazılmışdır.

IX əsrдən etibarən İslam dini ilə bağlı inancları əhatə edən mövzular azərbaycanlı alim və ədiblərin yaradıcılığında əsas mövzular olmuşdur. Bu sahədə əsas yaradıcılıq fəaliyyəti daha çox elmi tədqiqat əsərlərində və klassik Azərbaycan ədəbiyyatında özünü göstərmişdir. Azərbaycanda yetişmiş alimlərin istər sərf ilahiyyat elmləri istiqamətində, istər dini ədəbiyyat və incəsənət sahələrində nəzərəçarpacaq xidmətləri olmuşdur. Şöhrəti Azərbaycan hüdudlarını aşış-keçən böyük mütəfəkkirlərimiz İslam aləminə, o cümlədən Şərq mədəniyyətinə şah əsərlər bəxş etmişlər. Azərbaycan əhalisi tərəfindən İslam dininin qəbul edilməsindən sonra bu ərazilərdə yetişmiş alimlərin və şairlərin yaradıcılığında dini dünyagörüşünün izlərinə, dini şəxsiyyətlər haqqında tədqiqatlarla geniş şəkildə rast gəlirik. Orta əsr alim və şairlərinin yaradıcılığında ilahiyyatla bağlı mövzular həm müstəqil, həm də əsərin tərkib hissəsi kimi işlənilirdi. Başqa sözlə desək, klassik dövrdə dini dünyagörüşünü özündə əhatə edən mövzulara müraciət etməyən, dini obrazları elmi və bədii vasitələrlə canlandırmayan böyük sənətkar tapmaq demək olar ki, mümkün deyil.

Elm və ədəbiyyat sahəsində Azərbaycana dünya şöhrəti qazandıran, o cümlədən İslam elminə və incəsənətinə böyük töhfələr verən şəxsiyyətlərə misal olaraq Nizami Gəncəvi, Nəsiməddin Tusi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli, Şah İsmayıл Xətai, Seyid Əzim Şirvani və digər şəxsiyyətləri nümunə göstərmək olar.

Mehdilik anlayışı İslam dininin ən əhəmiyyətli mövzularından biri olduğu üçün tarixən Azərbaycan alimlərinin və ədiblərinin maraq dairəsində olmuşdur. Bu baxımdan, Mehdilik inancına etiqad aktual bir mövzu kimi həm azərbaycanlı kəlam alimlərinin, həm də şair və incəsənət xadimlərinin yaradıcılığında geniş şəkildə işlənilmişdir. Kəlam elminin mövzusu kimi mehdilik anlayışı müxtəlif cəhətlərdən, bu inancın dindəki yeri, əsasları, təsirləri və hüquqi tərəfləri tədqiq edilmişdir. Mehdilik inancı ilə bağlı tədqiqatlara bir çox azərbaycanlı alimlərin əsərlərində rast gəlmək mümkündür.

Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin (1141-1209) yaradıcılığında müxtəlif istiqamətlərdə xilaskarlıq inancı ilə bağlı düşüncələrə rast gəlmək mümkündür. Bəşəriyyətin bədii fikir salnaməsində yeni səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərdən biri olan Nizami Gəncəvinin parlaq irsi əsrlərdən bəri Şərqi misilsiz mədəni sərvətlər xəzinəsində özünəməxsus layiqli yerini qoruyub saxlamaqdır. Nizami Gəncəvi ömrü boyu dövrün mühüm mədəniyyət mərkəzlərindən olan qədim Azərbaycan şəhəri Gəncədə yaşayıb-yaradaraq, Yaxın və Orta Şərq fəlsəfi-ictimai və bədii-estetik düşüncə tarixini zənginləşdirmiş və özündən sonra böyük bir məktəb yaratmışdır. Nizami Gəncəvinin geniş şöhrət tapmış “Xəmsə”si dünya poetik-fəlsəfi fikrinin zirvəsində dayanır. Bu baxımdan,

Nizami Gəncəvi irsində mehdilik inancının təzahürləri, ədalətli hökmdar obrazı, xoşbəxt cəmiyyət və ümumbəşəri əmin-amanlıq kimi ideyaların öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nizaminin 1174-1175-ci illərdə yazdığı «*Sirlər xəzinəsi*» poemasında Mehdilik inancı və xilaskarı gözləmək kimi məqamlara rast gəlmək mümkündür. Qeyd edək ki, Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında poema janrinin ən nadir incilərindən biri olan «*Sirlər xəzinəsi*» Nizaminin ilk irihəcmli əsəridir və şair bu poemanı Atabəy hökmdarı II Qızıl Arslana (1156-1188) ithaf etmişdir (Bertels 1940, 38). Əsərdə ədalətli insan cəmiyyəti haqqında siyasi-ictimai, əxlaqi fikir və düşüncələr poemanın ana xətt kimi əsas götürülüb. Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, Nizami öz əsərində baş mövzu olaraq ədalətlin hakim olduğu cəmiyyəti və bu cəmiyyətin qurulması ilə bağlı düşüncələrini işqlanmışdır. Şair poemanın «*Peyğəmbərin dördüncü mədhiyyəsi*» hissəsində belə qeyd edir:

اى مدنى برقع و مکى نقاب سايه نشين چند بود آفتاب؟!  
منتظران را به لب آمد نفس اى ز تو فریاد به فریادرس  
ملک برآرای و جهان هر دو جهان را پر از آوازه کن  
ز آفت این خانه آفتپنیر دست برآور همه را دست گیر  
خلوتى پرده اسرار ما همه خفتیم تو بیدار شو  
از تو يكى پرده برانداختن وز دو جهان خرقه درانداختن  
مغز نظامى كه خبر جوی توتست زنده لل از غالیه بوی توتست

*“Ey Mədinə köynəkli, Məkkə pərdəli gözəl!  
Günəş nə vaxta kimi kölgədə qalacaq, gəl!  
Canlarını dişinə tutub yol gözlayənlər,  
İmdad istər, ey dada yetişən sevgili ər!  
Elə tazələndir ki, sən bu köhnə dünyani,  
Tutsun səsin, nəfəsin qoy hər iki cahani.  
Dünya - ölüm, qan yurdu. Son qoy bu afətə sən,  
Mərd əlini uzat, tut hamımızın əlindən.  
Gizlən sir pərdəsində, xəlvət yaşa, sayiq ol!  
Biz hamımız uyğuda, bari bir sən ayıq ol!  
Aç pərdəni, aşıqlar görsün hüsnünü bir dəm,  
Sevincdən xırqəsini atsın qoy iki aləm.  
Nizami ruhu səndən xoş xəbər gözləməkdə,  
Sənin baharın onun könlünü süsləməkdə”* (Gəncəvi 2004/1, 42).

Yuxarıda qeyd edilmiş misralara diqqətlə nəzər saldıqda, İslamda Mehdilik anlayışının bəzi elementlərini görmək mümkündür. Belə ki, şələrə və bəzi sufi təriqətlərinə görə axırzamanda bəşəriyyəti xilas edəcək Mehdi uzunmüddətli qeybə çəkilmişdir və cəmiyyətdən gizli həyat tərzi sürür. İnanclara görə dünya zülmə büründükdə isə O, zühur edərək bütün bəşəriyyəti xilas edəcək və ədalətli bir dövlət quracaqdır. Nizaminin «*Günəş nə vaxta kimi kölgədə qalacaq, gəl!*», «*Gizlən sərr pardəsində, xəlvət yaşa, sayıq ol!*» ifadəsindən məqsəd, ola bilsin, İslamda Mehdilik inanclarına əsasən uzunmüddətli qeybə çəkilmiş Mehdidir. Şair şikayət edərək dünyanın zülm, ədalətsizlik və hərc-mərcliklə boğulduğunu xəbər verir və daha sonra Mehdi-nin zühur edərək bəşəriyyəti xilas etməsini istəyir. Zamanın tələbinə uyğun hərəkət edən şair ənənəvi dini anlayışlardan istifadə etməklə, çox ciddi ictimai problemlərə toxunur. Nizami dühasının böyüklüyü ondadır ki, xalqla hökm-dar, fərdlə cəmiyyət arasındaki münasibətləri və bu münasibətlərin kölgəli cəhətlərini qorxmadan, cəsarətlə açıb göstərə bilmış, onların səhv'lərini, cina-yətlərini üzlərinə deməkdən çəkinməmiş, iibrətləndirmək, qorxutmaq, öyrətmək, xəbərdarlıq etmək yolu ilə onları ədalətə, insanlığa, sülhə istiqamətləndirmiştir. Dahi Azərbaycan şairi bəzən zalim hökmardarları dini inanclarla; axırət inancı ilə, Allahın cəzalandırması ilə, bəzən isə xalqın qəzəbi ilə qorxudur və bu yolla ədalətsiz hökmardarları düşünməyə dəvət edir. Bəzən isə hökmardarları ədalətə dəvət etmək üçün peygəmbər, dörd xəlifə və ya Mehdi kimi bəzi tarixi və dini şəxsiyyətləri misal çəkir. Bu baxımdan, Nizami yaradıcılığında Mehdilik məsələsi ədalətli cəmiyyətin qurulmasında və zülümkar hökmardarlara nəsihət vermək istiqamətində əlverişli bir ideya kimi böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Nizami Gəncəvi Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslanın sıfarişi ilə 1197-ci ildə yazdığı «*Yeddi gözəl*» poemasının (Bertels 1940, 46) son hissəsi «*Əlaəddin Körpə Arslan şaha səna və kitabın xətni*» hissəsində qeyd edir:

زمی از قدرت آسمان دان و آسمانت هم آسمان خوان  
دور و نزدیگ چون در آب سپهر تیز و آهسته چون در آینه مهر  
قائم عهد عالمی به درست قائم نامده فکنده تست

*“Deyim ki, yer səni asiman sanır,  
Göy səni adıyla hər zaman anır.  
Suda göy əksitək yaxınsan, uzaq,  
Aynada günəştək yaxın və parlaq.  
Sənsən bu dövranın qüdrətli şahı,  
Dünyamız gözləməz özgə pənahı”* (Gəncəvi 1983, 308)

Yuxarıda «*Yeddi gözəl*» poemasından qeyd edilmiş Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş misraların fars dilində olan orijinalında «*şah*» yerinə «*qaim*» sözü işlədilmişdir. Professor Rüstəm Əliyev «*qaim*» sözünü şərh edərkən bu ifadədən məqsədin imamiyyə şələrinin inandığı on ikinci imam Mehdi olduğunu vurğulamışdır (Gəncəvi 1983, 353). Həmçinin, misranın fars dilində olan orijinalında «*ümumbəşəri vəd*» mənasını verən «*əhde-aləmi*» ifadəsi işlədilmişdir. Bu ifadədən məqsəd ümumbəşəri xilas və cahanşumul dövlətin qurulmasıdır. Belə ki, İslam inanclarına görə, qiyamətdən öncə bəşəriyyət Mehdinin vasitəsilə xilas olacaq və bütün dünyani əhatə edəcək ədalətli dövlət qurulacaqdır. Başqa bir ifadə ilə desək, dünya fəsad, günah, hərc-mərcliklə boğulduğu vaxt axırzamanda İmam Mehdi zühur edib dünyada ədaləti, rıfah və xoşbəxtliyi bərpa edəcəkdir.

Nizami Gəncəvi Marağa hakimi Əlaəddin Körpə Arslanı Mehdi ilə müqayisə etmiş və onu ədalətli hakim kimi vəsf etmişdir. Bu cəhətdən Nizami Gəncəvi Marağa hökmdarı ölkədə yüksək rifah və xoşbəxtliyi, həmçinin ədaləti bərpa etdiyi üçün obrazlı şəkildə gözlənilən Mehdinin zühur etməsinə ehtiyac duyulmadığını vurgulamışdır.

N. Gəncəvi Nüsərətəddin Əbu Bəkr Bişkinə (1191-1210) həsr etdiyi «*İsgəndərnəmə»nın» birinci hissəsi «*Şərafnamə»da» Mehdilik məsələsinə toxunmuş və “Mehdi” ifadəsini üç dəfə istifadə etmişdir. Belə ki, şair poemanın «*İsgəndərin İran başçıları ilə əhdi-peyman bağlaması*» başlıqlı fəslində qeyd edir:**

کجا بودی ای دولت نیک عهد به درگاه مهدی فرود آر مهد  
چو آبی به درگاه مهدی فرود به مهد من آور ز مهدی درود

**“Ey vəd edilmiş xeyirli dövlət, haradasan, məni sevindir,  
Mehdi qapısında taxtını endir.  
Mehdi hüzuruna endiyin zaman,  
Bir salam gətir o, uca dərgahdan”** (Gəncəvi 2004/2, 160).

Qeyd edilmiş şeir parçasında işlədilmiş “Mehdi” ifadəsini iki mənada başa düşmək mümkündür. İlk versiyaya görə, «Mehdi» və «ey vəd edilmiş xeyirli dövlət» ifadələrində məqsəd İslam inanclarında yer tutmuş Mehdilik (xilaskarlıq) inancı ilə bağlı konsepsiyasıdır. Belə ki, bir sıra klassik hədis mənbələrində Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunmuş rəvayətlərdə axırzamanda onun nəslindən olan şəxsin zühur edərək yer üzündə ədaləti bərpa etməsi və ümumbəşər dövlət qurması haqqında məlumatlara rast gəlmək mümkündür:

"إن المهدى من عترتى، من أهل بيته، يخرج فى آخر الزمان ، فيما لا الأرض عدلا و قسطا  
كما ملأها القوم ظلما و جورا"

**«Mehdi mənim ailəmdən, Əhli-beytimdəndir. Axırzamanda (qiymətdən öncə) zühur edəcəkdir. O, haqsızlıqla dolmuş yer üzünü ədalətlə dolduracaq»** (الطوسي 2008, 128).

İslam dini daxil olmaq şərti ilə bir çox dinlərdə xilaskar gözləntisi ən aktual mövzulardan biridir. Bu baxımdan, Nizami İslam inanclarında gözlənilən xilaskar Mehdi və onun quracağı dövlət mövzusuna toxunmuş və hökm-darları ədalətli dövlət və cəmiyyət qurmağa dəvət etmişdir. Digər versiyaya görə isə şair "Mehdi" ifadəsi ilə poemanı həsr etdiyi Atabəy Əbu Bəkr Bişkinə işaret etmişdir. Hər bir halda şairin yaradıcılığında Mehdilik (xilaskarlıq) məsəlesi çoxışlənən bir mövzu olaraq ədalətli dövlət, adil hökmdar və bu istiqamətdə bir çox ideyaları özündə ehtiva edir.

Nizamiyə görə ədalətli dövləti o zaman yaratmaq olar ki, hakimlərin qəlbi fədakarlıq və özünüütərbiyə yolu ilə əxlaqi rəzalətdən, yırtıcı ehtiraslardan, tamahkarlıqdan, laqeyidlikdən və hakimiyyət hərisliyindən təmizlənsin. Təbii ki, bu düşüncənin mahiyyətində kamil insan obrazı dayanır və İslam yazılı mənbələrinə nəzər saldıqda, cahansüməl dövləti quracaq və dünyada sülhü bərpa edəcək Mehdi, əslində, bir ideal insan təcəssümüdür. Başqa bir yerdə şair şah hakimiyyətinin mahiyyətini pisləyərək bildirir ki, mütləq hakimiyyət hər hansı bir mərd, alicənab adəmi zalim hökmdara çevirə bilər. Nizami öz yaradıcılığında bədii-estetik ifadələrdən istifadə etməklə həm hökmdarları, həm də cəmiyyəti diqqətlə olmağa çağırır. Şair şeir sənətinin gücü vasitəsilə insanları xeyirxah işlər görməyə, insanlara və cəmiyyətə xidmət etməyə, həmçinin ədalətli dövlətlərin qurulmasına, fərdi və ictimai təkamülə dəvət edir.

## Nəticə

Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında Mehdilik mövzusu geniş şəkildə təzahür etmişdir. Təbii ki, bu mövzu İslam dininin problemi kimi işlənilsə də, bir çox azərbaycanlı mütəfəkkirlər məsələnin psixoloji, sosioloji və siyasi tərəflərinə toxunmuş və bu anlayışla bağlı öz düşüncələrini qeyd etmişlər. Orta əsr azərbaycanlı alim və ədibləri Mehdilik inancına ənənəvi dini prizmadan yanaşmış, bu problemi ilahiyyat elmləri kontekstində araşdırılmışdır. Buna misal olaraq Nəsirəddin Tusi, Məhəmməd Füzuli və başqa azərbaycanlı mütəfəkkirləri qeyd etmək olar. Belə ki, bu zümrəyə daxil olan alımlar öz əsərlərində kəlam elminin metodologiyasını tətbiq etməklə Mehdi-

lik inancının dini əsaslarını, dindəki yerini və mövzunun hüquqi tərəflərini tədqiq etmişlər.

Mehdilik inancının mahiyyətində ümumbəşəri dəyərlər, ədalətli dövlət və cəmiyyət, xoşbəxt və firavan həyat ideyaları dayandığına görə, şairlər üçün ən yaxşı mövzulardan biri olmuşdur. Bu istiqamət Nizami, Nəsimi, Füzuli, Xətai və digər böyük ədiblərimizin yaradıcılığında daha çox hiss olunur. Bəzən Azərbaycan şairləri Mehdilik anlayışına səmimi yanaşaraq dini inanc kimi öz şeirlərində bu mövzunu işıqlandırmış, bəzən isə dövrün hökmdarlarını idarəçi-lükdə ədalətə dəvət etmək üçün mehdilik anlayışını qabartmışlar. İslam inanclarında Mehdi zülmün kökünü kəsib bütün dünyada ədaləti bərpa edəcək bir fenomendir. Bu cəhətdən, Mehdi obrazı şairlər üçün zalim hökmdarlara qarşı qəzəbli hayqırkı, hədələyici nərə və xalqın dərdini demək üçün əlverişli bir va-sitə olmuşdur. Başqa sözlə desək, klassik Azərbaycan ədəbiyyatında Mehdilik anlayışı dövrün əliqilincli zalim hökmdarlarına qarşı etiraz vasitəsi, həmçinin xalq şüurunun oyanmasına zəmin yaradan bir amil rolunu oynamışdır.

Nizami Gəncəvi öz yaradıcılığında Mehdilik inancı ilə bağlı anlayışlardan geniş şəkildə istifadə etmiş, arzuladığı ədalətli dövlət və cəmiyyət kimi ideya-lar üçün bir nümunə göstərmişdir. Bu baxımdan, şair İslamdakı mehdilik inancının təlimlərinə müraciət edərək dövrün hökmdarlarını və ictimai-siyasi xadimlərini bu mövzuda düşündürmiş, onları ədalətə, xeyirxahlığa və huma-nist dəyərlərə dəvət etmişdir. Nizami yaradıcılığında Mehdilik probleminin tədqiqi həmin dövrün ictimai-siyasi vəziyyətini, həmçinin cəmiyyətdə hakim olan dini-fəlsəfi düşüncələri müəyyən etmək üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir.

## ƏDƏBİYYAT

Bertels Yevgeni Eduardoviç. (1940). Böyük Azərbaycan şairi Nizami. trc. Z. Abdullayev. – Bakı: EAAzF.

Gəncəvi Nizami. (2004/1). Sirlər xəzinəsi. trc. Ulutürk X.R. – Bakı: Lider.

Gəncəvi Nizami. (2004/2). İsgəndərnamə (Şərəfnamə). trc. Abdulla Şaiq.

Gəncəvi Nizami. (1983). Yeddi Gözəl. trc. ed. Rahim. M. - Bakı: Yaziçı.

Mustafayev Elnur. (2020). Mehdilik inancının mənşəyi ilə bağlı elmi nəzəriyyələr. Bakı: Din Araştırmaları Jurnalı. № 1 (4), - s. 93-105

Sarıkcioğlu Ekrem. (1997). Dinlerde Mehdi tasavvurları. Samsun: Sidre.

Sezen Yümni. (1990). Sosyolojide ve din sosyolojisinde temel bilgiler ve tartışmalar. İstanbul: İlahiyat fakültəsi vakfi.

- ابن بابويه محمد بن علي الصدوق. (2009). كمال الدين و تمام النعمة: [مجلدان]—قم: سرور ابن زكريا. (2008). معجم مقاييس اللغة . بيروت: دار احياء التراث العربي . - 1106 ص.
- أبو داود سليمان بن أشعث (2009). سنن أبي داود. تحقيق: الأرناؤوط. – دمشق: دار الرسالة العالمية.
- الطريحي فخر الدين. (2008). مجمع البحرين. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- الطوسي محمد بن حسن. (2008). كتاب الغيبة . تهران: كوهرانديشة.
- عبد الباقي محمد فؤاد. (2005). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . قم: أمير.

**Эльнур Мустафаев**

## **ПРОЯВЛЕНИЕ МАХДИСТСКИХ ВЕРОВАНИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ**

### **РЕЗЮМЕ**

В данной статье исследуется проблема махдистских верований (ожидания спасения), проявляющаяся в творчестве великого азербайджанского поэта Низами Гянджеви. Концепция махдизма является одной из важнейших тем в исламе. Она исторически интересовала азербайджанских ученых и писателей. Автор впервые провел этимологический и семантический анализ понятия «Махди» и установил частоту его использования в исламских источниках. Помимо этого, в статье упоминаются психологические, социологические и психосоциальные причины веры в Махди. С этой точки зрения вера в Махди приобрела актуальность и получила широкое распространение в трудах азербайджанских богословов и философов, а также в творчестве поэтов и деятелей искусства. В статье автор исследует мысли о вере в Махди в различных направлениях в творчестве выдающегося представителя мировой литературы, гениального азербайджанского поэта и мыслителя Низами Гянджеви (1141-1209). Вера в Махди была одной из лучших тем для поэтов, потому что она основана на универсальных ценностях, справедливом государстве и обществе, а также на счастливой и процветающей жизни. Великий азербайджанский поэт с разных сторон затронул проблему Махди в своих поэмах «Сокровищница тайн», «Хосров и Ширин», «Семь красавиц» и «Искандер-наме» («Шараф-наме»), с помощью художественного выражения он в положительном ключе воспел проблему «ожидания спасения», занимающую особое место в исламе.

Используя идеи этой концепции в своем творчестве, Низами Гянджеви призывал правителей и общество того времени совершать добрые дела, служить людям и строить справедливые государства, приглашал к индивидуальной и социальной эволюции. В связи с этим автор исследует религиозные, политические и социальные аспекты веры в Махди, занявший место в мировоззрении Низами, а также проводит сравнительный анализ темы с исламскими учениями.

**Ключевые слова:** спасение, философия, литература, Махди, вера, религия.

*Elnur Mustafayev*

## THE MANIFESTATION OF THE MAHDIST BELIEFS IN THE WORK OF NIZAMI GANJAVI

### ABSTRACT

This article investigates the issue of Mahdist beliefs (salvation expectation) as manifested in the work of the great Azerbaijani poet Nizami Ganjavi. The Mahdist concept, which has long piqued the interest of Azerbaijani scholars and writers, is one of the most prominent issues in Islam.

From this perspective, Azerbaijani theologians and philosophers have extensively developed the topic of belief in Mahdi. In this article, the author delves into several aspects of Mahdist ideas (salvation) in the work of Nizami Ganjavi, a brilliant Azerbaijani poet and thinker regarded as one of the world's best representatives of literature (1141-1209). Belief in the Mahdi has been one of the most inspiring topics for poets because it is founded on universal values, a just state and society, and a happy and prosperous life. Nizami Ganjavi used the ideas of this concept in his work to call on the judges and society of the time to do good deeds, serve people, and build just states, as well as individual and social evolution.

**Keywords:** salvation, philosophy, literature, Mahdi, faith, religion

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə*

## MEHDİLİKLE İLGİLİ HABERLERİN İLK DÖNEM SİYASİ OLAYLARINA ALET EDİLMESİ

*Şamo Kazimov,  
Uludağ Üniversitesi  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Doktora Öğrencisi  
shamo29@hotmail.com*

### ÖZET

Bu çalışmada İslam dünyasında yaşanmış mehdilik problemi (meselesi) ve onun, bazı Müslüman gruplarca siyasete alet edinilmesi üzerinde durulmaktadır. İslam dini ortaya çıktıktan sonra bu yeni ve genç İslam Devleti kısa bir müddet içerisinde büyük fetihler sayesinde sınırlarını genişletmiştir. Zamanla bu büyük devlet, geniş yayılmasının olumlu taraflarının yanı sıra, bunun bir takım olumsuz yönlerinin de şahidi oldu. Mehdilik meselesi bu olumsuz yönlerden biridir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplum arasında büyük bir fitne çıkmış ve binlerce Müslüman iç savaşlarda birbirini öldürmüştü. Sonu gelmeyen bu üzücü olaylar Müslümanları yıpratmış, bu yüzden onlar fitnenin bir an önce ortadan kalkmasını arzu etmişlerdi. Bu düşünce, arzu ve istekler onları büyük bir bekleyiş içerisinde sokmuş, sonuça dış etkenli kaynakların da tesiriyle İslam âleminde kurtarıcı bir mesih ve mehdi düşüncesi doğmuştur. Daha sonraki zamanlarda mehdilik fikri, bazı aristokrat kesimin siyasi amaçlarına hizmet eden önemli bir unsur haline dönüştü ve bu konuda bir dizi rivayetler ortaya çıktı. Önce Emevi karışıtı "Hâşimoğulları" iktidara sahip olmak için bu türden haberler rivayet etmeye başlamışlardı. Daha sonra Ümeyyeoğulları da onlara karşı aynı yönteme başvurdu. Abbasiler ise hilafet makamına sahip olunca mehdici rivayetler üzerinden hareket ederek kendi iktidarlarını korumaya özen gösterdiler.

İslam dünyasını ciddi şekilde etkileyen mehdilik fikirleri Müslümanlar arasında bölünmeliere, birçok yeni mezhebin ortayamasına neden oldu. Bu fikri ayrılık ve bölümülüklük neredeyse her mezhebin kendine özgü mehdi anlayışlarının oluşmasıyla sonuçlandı. Bu anlayışların etrafında oluşturulan rivayetler zamanla Hadis literatüründe de kendisine yer edinerek sonradan itikadi meselelerin bir parçası haline dönüştü.

**Anahtar Kelimeler:** *Mehdilik, Hilafet, Siyaset, Hâsimiler, Emeviler, Abbasiler*

## Giriş

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam devletinin başına kimin geleceği meselesi, ümmetin önünde duran en önemli meseleydi. Sakîfetü Beni Saïde'de yapılan genel biat sonucu herkes Hz. Ebu Bekir'in (12/634) halifeliğini kabul etmişse de Hz. Ali (40//661) ile beraber Hâşimoğulları'ndan birkaç kişi Hz. Peygamber'in (10/632) defniyle ilgilenmeleri sebebiyle bu seçim ve biat esnasında orada bulunamamışlardı. Hz. Ali birkaç gün sonra Hz. Ebu Bekir'e biat etmişse de Hâşimi taraftarlığı yaptıklarını iddia eden azınlık bir grup, halifelik makamının Hz. Ali'nin hakkı olduğunu iddia etmişti. Bu azınlık kesim, tarihin sonraki saflarlarında bu olay üzerinden hareket ederek dini-politik çatışmalara sebebiyet vermiştir.

İlk zamanlarda hilafet konusundaki tartışmalarda taraflar Hâşimoğulları ve Emeviler'di. Emeviler iktidara gelince muhalif güçlere karşı zulüm bayrağını çekti. Bu sindirme ve iktidarı elde tutma politikası, karşı tarafı hem kendilerini hem de tüm insanlığı zulüm, haksızlık ve baskılardan kurtaracak bir kurtarıcı/mehdi düşüncesine itti. Nitekim zikrolunan inanış insanları motive etmekte, kendi "haklı" davalarını gütmeye sevk etmekteydi. Zira "mehdi" kimin yanındaysa, davasında güçlü ve haklı olan da o idi.

"Mehdi'nin Zuhuru" inanışı ilk defa Hâşimoğulları taraftarlığını yapan ve kendilerini "Şiatu Ali" (Hz. Ali taraftarları) olarak tanıtan gruplar arasında vukuu buldu. Bu işi ilk "üstlenen" Keysaniyye fırkası olarak bilinmektedir. Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin (81/700) ölmendiğini, Mekke'yle Medine arasında bulunan Radva Dağı'nda saklandığını (Nevbahti 1992, 40), zamanı gelince görevini tamamlamak için zehir edeceğini iddia eden bu fırkanın kurucusu Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi (67/687) idi. Muhtar'ın bu iddiası, sonraki dönemlerde birçok yeni fırkanın ortaya çıkmasında ilham kaynağı oldu.

Mehdilik ideolojisi her ne kadar Şia'yla bağlantılı olarak görülsse de zamanla Ehl-i sünnet akidesi de bu düşünceye kapılarını açmış, mezkûr fikirler geniş kitlelere yayılarak kendisine yer edinebilmişti. Fakat bu ideolojinin iki tarafı vardı. Bir tarafta haksızlığın ve zulmü son bulmasını isteyen, mehdîyi bekleyen ve ona samimi olarak inanan halk, diğer tarafta ise, mehdîyi güçce, samimi taraftarlara ve otoriter düzene sahip olmak amacıyla kullanan siyasi figürler. Nitekim Muhtar b. Ebu Ubeyd es- Sakafi tarafından ortaya atılan bu görüşün tamamen siyasi maksat taşıdığı ortadadır. Etrafına taraftar toplama içinde oldukça etkili silah haline dönüşen mehdilik düşüncesi bir müddet sonra Emevi Hanedanı'nda (40- 133/661- 750) da kendini göstermiştir. Diğerleri gibi Emeviler de konuya dair birçok hadis rivayet etmiş ve

“Süfyani” ismindeki “Mehdi’yi” hadis literatürüne getirmişlerdi (Emin, 3; 239). Emeviler'in kendi mehdilerini oluşturmadaki hedefleri; halkın dikkatini Hâşimoğulları'ndan Ümeyyeoğulları'na yöneltmek ve halkı kendi iktidarlarının hakkı olduğuna inandırarak râgbetlerini kazanmaktı. Çünkü onların Hâşimiler'e yaptıkları bir dizi haksızlıklar, insanlarda Emevi karşıtı duyguların kabarmasına neden olmuştu. Bizzat bu zulüm yüzünden Emevi hilafeti döneminde mehdi tasavvuru, hep haksızlığa karşı savaş imajı içermektedir. Bizzat bu propagandanın önünü kesme düşüncesi Ümeyyeoğulları'nı kendi “mehdilerini” ortaya çıkarmaya sevk etmiştir.

Abbasogulları'nın mehdilikle bağlantılı düşüncelerinin ortaya çıkması ise yarı asırdan fazla beklemek zorunda kalmıştır. Zira önceleri siyasi arenada açıktan etkisi olmayan Abbasiler bu zaman diliminde Emeviler'in karşısında Hâşimoğulları'yla omuz omuza beraber yürümekteydi. Abbasogulları, başlangıçta bir dizi vaatlerle Hâşimoğulları'na siyasi, ideolojik ve askeri destek ve-rerek Emeviler'i devirmeyi başardı. Sonradan kurulacak olan Abbasi Devleti'nin (133- 655/750- 1258) ilk iki halifi Ebu'l- Abbas es- Seffah (136/754) ve Ebu Cafer el- Mansur (158/ 775) da zamanında bu isyanlara bizzat katılmış, Hâsimiler'in mehdisi addedilen Muhammed b. Abdullah'ın mehdiliğini şiddetle savunmuştur (İsfehâni 1965, 170, 173). Fakat Emevi iktidarı-nın devrilmesinin ardından hilafeti ele geçiren Abbasogulları, Hâsimiler'i kendilerine rakip addetti. Onların mehdilerine karşı kendi mehdilerini icat ettiler. Şöyle ki, başlangıçta ilk iki Abbasi halifi müjdelenmiş “mehdiler” olarak kabul görmüşse de sonradan Ebu Cafer el- Mansur'un oğlu Muham-mel- Mehdi Billah b. Abdullah'ın (169/785) beklenen Mehdi olduğuna karar verildi (İsfehâni 1965, 162).

Göründüğü üzere birbirileriyle kan bağı olan bu aile mensuplarının her biri kendi mehdileriyle ilgili birçok rivayet ortaya atmış, sonuçta hadis literatürü bu türden haberlerle zenginlik kazanmıştır. Mehdi ile ilgili rivayetlerin zamanla Hicaz, Irak, Şam gibi yerlerde yayılması, daha uzak bölgelerde de kurtarıcı vasfinı haiz kişilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zaman içeri-sinde Endülüs İspanya'sı -İbnu'l- Kîtt (288/901) (Garcia 2006, 90- 91)- ve Afrika kıtası -İbn Tûmert (524/1130) (Merrâkuş 1990, 114) -bu düşünceden nasibini aldı.

Tarih göstermiştir ki, bu ismi kullananların temel hedefleri sadece devrim yaparak yönetimi ele geçirmek veya sahip oldukları iktidarı kaybetmemek hedefini gütmüştür. Mehdi olgusunun Emevi ve Abbasiler zamanında çeşitli gruplarca algılanışı ve uygulanma şekillerinin incelenmesi ise çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır.

## 1. Mehdi Kavramı

### 1. 1. Mehdi Kelimesinin Lugat Manası

Çalışmanın temel konusuna geçmeden önce “Mehdi” kelimesinin menşeinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Mehdi kelimesi Arapçadaki *هدي* (yol göstermek, doğru yolu bulmak, hidayete erdirmek) mastarından türemiş olup, “yol gösteren” anlamında ismi mefuldür. Bu kelime İslam’dan önceki zamanlarda; Cahiliye döneminde “*hayra delalet etmek, birisine doğru yolu göstermek*” (İbn Manzur, 15; 353-356) şeklinde salt anlamıyla kullanılmış, İslam’la beraber “*imana yöneltten, iman ettiren, hidayete erdiren*” manasında İslami bir şekil almıştır (Firuzabadi 2005, 1345).

### 1. 2. Mehdi Kelimesinin İstilah Manası

Söz konusu kelimesinin istilah manasına gelince, mehdi, kendisinden (doğmasından ve ya zuhurundan) önce zulüm ve haksızlığın hâkim olduğu yeryüzüne adaletle dolduracak Ehl-i beyt'e mensup bir kişidir. Ayrıca, bu zat kutsal olup Allah tarafından desteklenen, kuvvetlendirilmiş, bazı özel görevler verilmiş ve Müslüman, gayrı Müslüman herkese rehber kılınmış kimsedir (İbn Haldun 1984, I, 378). Bu inanışa göre mehdinin zuhurundan sonra kiyamet alameti olarak Hz. İsa ve Deccal olayı vuku bulacak, Deccal'ı mehdi öldürerek ve namazda Hz. İsa'ya imam olacaktır (Berzenci Medine 1416, 215).

Tüm mezhep veya fırkalarda bu düşünce neredeyse aynı olup, sadece beklenen kişinin kimliği, özelliği ve zuhur etme şeklinde ihtilaflar mevcuttur. Örneğin, Şia kendi içerisinde bekledikleri Mehdi'nin kimliği hususunda ihtilaf etmiş; Keysaniye (veya Muhtariyye) Muhammed Hanefiye'yi, Navusiyye Cafer Sadık'ı (148/765), Vâkıfa Musa Kazım'ı (183/799) (Tûsi 1966, 118-120), İsmaililer'in bir kolu İsmail b. Cafer'i (138/755- 56), diğer koluya Muhammed b. İsmail'i (179/795), Ammariyye Cafer'i Sadık'ın büyük oğlu Abdullah'ı (Bağdadi, 1988, 62), Şumeytiyye Muhammed b. Cafer'in oğullarından birini, Şeytaniyye fırkası Musa b. Cafer'in torunlarından biri olacağını iddia etmişse de (Bağdadi, 1988, 70) kesin bir isim söyleyememiştir (Şehristâni 1992, 1; 168). İmamiyye'ye göreysse zuhur edecek olan Mehdi, Muhammed b. Hasan el-Askeri'dir. Kendisi küçük yaşlarındayken gözlerden kaybolmuş (Şeyh Saduk, 1405, 425- 430), Kiyamet'ten önce yeryüzüne zuhur ederek her yerde adaleti sağlayacaktır (Şeyh Müfit 1413, 4).

Sünni düşüncedeki mevcut “Mehdi” kimliği ise tüm Şii fırkaların mehdilerinden farklı bir kişiliğe sahip olup yapacağı görevlerinde ittifak vardır. Sünnilikteki Mehdi'nin Şii anladındaki mehdilikten temel farkı, onun henüz doğmamış olup Kiyamet'ten önce Hz. Peygamber'in soyundan gelece-

ği, isminin Muhammed, babasının adının Abdullah olacağıdır (Tirmizi 2017, 829- 830).

### 1.3. Kur'an'a Göre Mehdi

Kur'an'da birkaç yerde **هُدِي** kökünden istikak eden kelimeler geçmesine rağmen bizzat mehdi kelimesi geçmemektedir. Bu harflerden oluşan kelimeler Kur'an'da üç ayrı anlamda kullanılmıştır:

1. İnsanlara yapılan çağrı “... وَجَعَلْنَا هُنَّ أَئِمَّةً يَهُدُونَ بِأَمْرِنَا (Onları buyruğumuz altında doğru yolu gösterecek önderler kıldık ...) (Enbiya, 21/73).
2. Sadece hidayete erenlerin yakalamiş oldukları başarabilme imkânı/ tevfik “وَيَرِبَّ اللَّهُ الَّذِينَ اهتَمُوا هُدِي (Allah hidayeti kabul edenlere daha çok hidayet verir...)” (Meryem, 19/76).
3. Cennetin yolunu göstermek ”سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بِالْهُدَى (Allah onları doğru yola ileticek ve durumlarını düzelticektir) (Muhammed, 47/5; Faruk, Gün 2017, 102)

### 1.4. Sünnet'e Göre Mehdi

Kur'an-ı Kerim'de bu konuda bir delil bulunmamasına rağmen insanların mehdi inancına simsiki sarılmasının ve dahası bu ideolojinin dönemin politik oyunlarına yön vermesinin sebebi Hz. Peygamber adına söylemiş hadislerdir. Kurtarıcı kişinin daha iyi tanınması için ilgili rivayetler ekseinde kimliğinden ve yeryüzünde bulunacağı müddette gerçekleştireceği görevlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

İlgili bir hadiste Ebu Said el- Hudri (ö. 74/693-94), Rasulullah'ın şöyle dediğini nakletmektedir:

“Sizi Mehdi'yle müjdeliyorum. İnsanları farklı oldukları halde ümmetime onlara gönderilecek ve daha önce zulüm ve haksızlıkla dolu olan yeryüzünü hak ve adaletle dolduracaktır. Gókyüzü sakinleri de yeryüzü sakinleri de kendisinden razi olacaklar...” (İbn Hanbel 1998, 801).

Hâkim'in Müstedrek'inde geçen bir rivayetteyse şu ifadeler yer almaktadır:

“Ümmetimin son zamanlarında içlerinden Mehdi çıkacaktır. Allah ona (bereketi) bol yağmur gönderecek, yeryüzü de nebatını (bitkilerini) bol verecektir. Mal herkese eksiksiz (doğru şekilde) verilecektir. Ev hayvanları çoğalacak ve ümmet büyüyecektir. (Mehdi) yedi veya sekiz sene yaşayacaktır.” (Neysabûri 2002, 4; 601)

Şii kaynaklardan ise aşağıdaki iki rivayeti zikretmek yeterli olacaktır.

“Kiyametten önce bu on şey kesinlikle gerçekleşecektir: Süfyani, Deccal, Duman (Duhan), Dâbbe ve Kaimin (Mehdinin) çıkışı, Güneşin batıdan çıkışısı, Nûzul-u Isa, Doğu'da ve Arap Yarımadası'nda bazı yerlerin çökmesi

(Yerin altına batması), Aden (Körfezi)'nin derinliklerinden insanları mahşere toplayacak bir ateşin çıkması" (Tûsi, 1966, 267)

"...(Ey Ali!) Cibril az önce yanındaydı ve şöyle dedi: Kiyametten önce zuhur edip zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracak olan Kaim (Mehdi) senin zürriyetinden, Hüseyin'den olacaktır ..." (Numani 2011, 255).

Şii ve Sünni ekol arasındaki mehdilikle bağlantılı yaklaşım farkına yukarıda az önce temas etmiştik. Mehdi hakkında Sünni ve Şii kaynaklarda oldukça fazla hadis olduğundan burada hepsini zikretmek uygun olmayacağından. Bu yüzden Mehdi kimliğinin daha iyi anlaşılması için konuya ilgili rivayetleri ele almadan genel bilgileri şu şekilde sıralıya biliriz.

Nakledilen hadislere göre dünyanın ömrü bir gün kalsa dahi, Allah o günü uzatarak –bir takım görevlerini icra etmesi için- mehdiyi gönderecektir (Ebu Davut 2015, 894; Şeyh Saduk 1405, 2; 577). Ehl-i beyt mensubu olacak bu şahıs alrı geniş, uzun burunlu bir zat olup (Ebu Davut 2015, 894) Allah kendisini bir gecede ilahi feyz ve hikmetlerle donatacaktır (ıslah edecek) İbn Mace 2003, 932). Mehdi zuhur etmeden önce Doğu taraflardan bir grup çıkacak ve mehdinin gelişisi için ortam hazırlayacaktır (İbn Mace 2003, 931-932). Ardından, Doğu taraflarında hayra talip olan siyah bayraklı bir kavim, istedikleri kendilerine verilmeyince bu kimselerle (vermeyenlerle) savaşacak ve onları şiddetli şekilde öldürecek. Fakat alacakları yardımla kendilerine yardım edilecek ama bu kez onlar bunu kabul etmeyecekler ve iktidarı Ehlibeytten birine (mehdiye) verecekler. Şia'ya göre daha önce doğan ve küçük yaşlarındayken gözlerden kaybolan Mehdi, Kâbe yakınlarında bir yerde zuhur edecek olup (Tahrani 2019, 89) Ehlisünnete göre Hz. Peygamber soyundan olacak ve ilk kez doğmuş olacak (Tirmizi, 2017, 829- 830). Zulümle dolmuş dünyaya adalet getirecek olan Mehdi'nin iktidar süresi beş, yedi veya dokuz yıl devam edecek (Tirmizi 2017, 830). Birçok ilahi emirleri (sünnetleri ihya etmek, bidatları ortadan kaldırmak) yerine getirecek olan mehdi, Kitap ehlinin Müslüman olmalarını da sağlayacaktır (Askalâni 1379/1959, 6; 490- 494). Her yerde barişi tesis edecek ve herkesin zenginleşmesini temin edecek (İbn Mace 2003, 931-932).

Ayrıca, Mehdi üzerine düşen görevlerini icra ettiği sıralarda (ihtidalarının yedinci yılında) Hz. İsa nüzul edecek, birlikte Deccal'ı öldürecekler (Muslim 1437/2016, 1208-1209). Daha sonra Hz. İsa, Müslümanların imamı durumundaki Mehdi'nin arkasında namaz kılacak (İbn Haldun 1984, 1; 378) Hz. İsa'nın vefat etmesinden sonra Müslümanlar Hz. İsa'nın cenaze namazını kılacaklar (Ebu Davut 2015, 904). Mehdi dokuz sene daha yönetimde kalacaktır.

Hz. İsa'nın Mehdi ile beraber nüzülünü savunanların sundukları delil sahabe, tabiin, fıkıh, hadis ve tefsir âlimlerinin bu konuda hemfikir olduklarını iddia etmeleridir. Bu iddia doğru olsa dahi rivayetlerin incelenmesinden sonra

ortaya çıkan problemler karşısında bu iddianın bir değeri kalmamaktadır. Çünkü icma iddiası ile bu konudaki problemler ve bunların yol açtığı ciddi şüpheler ortadan kalkmış olmayacağından şüphelenmektedir (Kırbaşoğlu 26. 02. 2020).

## 2. Mehdilik Düşüncesinin Muhtemel Kaynakları

Müslümanlar arasında mehdiliğe dair görüşlerin yayılmasının ve zamanla zihinler üzerinde hâkim olmasının daha iyi anlaşılması için bu düşüncenin İslam dünyasına hangi yollarla sirayet ettiğine değinilmesi gerekmektedir. Bu konuda iki temel ihtimal vardır. Bunlardan birisi dış, diğeri ise iç etkenlerdir. Kurtarıcı lider algısıyla ilgili düşüncelerin İslam'dan önceki eski din ve kültürlerde mevcudiyeti, mehdi düşüncesinin dış etkenli yönünü, siyasi olaylar sonucu ortaya atılmış olması ise iç kaynaklı yönünü teşkil etmektedir. Aşağıda her iki etkene kısaca temas edilmiştir.

### 2. 1. Eski Din Ve Kültürlerin Etkisi

Milat'tan önce çok eski zamanlarda bile kurtarıcı nitelikli karizmatik lider anlayışı ve inancının ilkel sayılabilen örneklerine rastlanması, mehdi fenomeninin ilahi ve beşeri dinlerin ve farklı medeniyetlerin ürünü olduğu söylemine sebep olmaktadır. Bir iddiaya göre mehdi inancı fikri bir medeniyet olarak Sümerlerde (M. Ö. 2350 li yıllarda) doğmuştur. Babil ve Mısırlıarda gelişen bu inanç, söz konusu iki bölge ve medeniyet üzerinden dünyanın dört bir köşesine yayılmıştır (Sarıkçıoğlu 1997, 16). Eski Çin, Hint (Brahmanların tenasühle ilgili görüşlerinin temelinde bizzat bu görüş yattıktır), Mısır, İran (Zerdüştilik'te Saoşyant, Mecusilik'te Bihafrid) inançlarında dünyanın sonuna doğru kurtarıcı bir kişinin geleceğine inanılan görüşler vardır. Hintliler, Brahma'nın tenasühünde Vişnu'nun vücuda gelişti, Hinduluğun Budizm'e hâkim olacağı ve insanların ruhlarının hürriyetine erecekleri dönemi beklerler (Goldziher 1958, 215: Sa'd Muhammed 1373/1953, 43- 44 ). Mehdinin adı Budizm'de Maytreyea (merhametli ve sevimli) (Sarıkçıoğlu 1997, 14), eski Mısırlılarda Amen, (Sarıkçıoğlu 1997, 13-14), Hinduizm'de Kalki'dir (Sarıkçıoğlu 1997, 14). Ayrıca Moğollar, mezarına kurban adadıkları Cengiz Han (627/1227)'ın ölümden sonra dirileceğini ve Çin işgalinden Moğolları kurtaracağını söylediğine dair inanışları mevcuttur (Sa'd Muhammed 1373/1953, 43). Eski dinler arasında yalnız Şintoizm'de böyle bir inanış yoktur. Bunun nedeni kesin olmamakla beraber, Japon İmparatoruna, Tanrıoğlu vasfiyla veya Tanrı'nın Yeryüzündeki çağdaş ve mevcut temsilcisi olarak inanılmasından kaynaklanabilir (Sarıkçıoğlu 1997, 111).

Yahudi inancına göre beklenen kurtarıcı Mesih, bir zamanlar semaya yükseltilen İlyas peygamberdir ( MÖ 9. Yüzyıl). İnanışa göre o, zuhur ettikten

sonra Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek, diğer din mensuplarını hâkimiyeti altına alacak, Ye'cuc ve Me'cuc ordularını yok edecek, Araplara vergiye bağlayacak, Süleyman Mabedi'ni tamir edecek, dini kanunları yeniden uygulayacaktır. Onun döneminde ülkede huzur hâkim olacak, Kudüs ve çevresi cennet bahçelerine dönüşecektir (Kutluay 1965, 131).

Öte yandan Hıristiyanlık kurtarıcı Mesih beklemeye düşüncesinde Yahudilerden geri kalmamıştır. Nitekim Hıristiyanlar Hz. İsa'nın, Yahudiler aracılığıyla (Romalılar tarafından) çarmıha gerildiğini, fakat üç gün sonra diriltilerek semaya kaldırıldığını (Tümer 1993, 233), dolayısıyla yarı kalmış görevini tamamlamak için Mesih olarak geri doneceğini söylemektedirler Sarıkçıoğlu 1997, 66). Yahudi ve Hıristiyanlıktaki Mesih anlayışındaki temel fark; Yahudilere göre beklenen kurtarıcı yeni bir şahıstır, Hıristiyanlara göreyse Mesih aynı kişi olup ric'at edecktir. Çünkü onun ölümü gerçekte vaki olmayıp insanların gözüne hayal gibi gözükmüştür. Bu ise Docetism doktriniyle bağlantılı görürstür (Atay, 2003, 49- 50).

Kurtarıcı vasfa sahip karizmatik lider olgusu sadece ilahi dinlerde mevcut değildir. Günümüzde esasen İmamiyye Şia'sında daha çok gündeme getirilen ve canlığını aktif şekilde koruyan muntazar (zuhuru beklenen) kurtarıcı mehdi düşüncesi, görüldüğü üzere Sünni düşüncede ve neredeyse tüm eski din ve kavimlerde de var olan bir inançtır.

## 2. 2. Siyasi Sebepler

Konunun daha iyi ve doğru anlaşılması için önce dönemin siyasi manzarasının kısaca gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira mehdi görüşünün sebebi ve kaynağı araştırılınca Hz. Osman'ın hilafet yıllarında (23- 35/644-656) yaşanmış fitne olaylarıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Hz. Osman'ın (35/656) hilafetinin ikinci altı yılında ilk kez İslam Devletinde iç karışıklığı görülmüş, Müslümanlar birbirine kılıç çekmeye başlamışlardır. Ayaklanması sonucu meşru halifenin (Hz. Osman'ın) şehit edilmesiyle daha da derinleşmeye yüz tutan sonu gelmez çalkantıları Cemel (36/656), Siffin (37/657), Nehrevan (38/658) savaşları ve meşru halife Hz. Ali'nin şehit edilmesi gibi olaylar takip etti. Babasından sonra başa geçen Hz. Hasan'ın (49/669) altı aylık hilafetinin ardından, Muaviye b. Ebi Süfyan (60/680) onunla anlaşma yaparak iktidarı ele geçirmiş ve yönetimde ilk defa sultanat sistemini uygulamıştı (İbn Kesir 1992, 8; 15).

Hilafetin başına Emevi hanedanı geçince (40/661-133/750) bazı gizli güçler bunu fırsat bilerek, Emeviler'e karşı eskiden düşmanlığı bulunan Hâsimiler'i kıskırtmaya, hilafetin Hâsimoğlu'larının hakkı olduğu konusunda onları ikna etmeye başladilar. Böylece iki hanedan birbirine düşecek ve İslam

devleti içерiden parçalanarak tarih sahnesinden silinecekti. Bu gizli güçlerin maşaları, Müslümanlar karşısında yenik düşen ve devletleri bizzat Müslümanların elleriyle yok edilen halkların sözde İslam'ı kabul etmiş üyeleri idi. Siyaset arenasında görünmeden fitneyi körkleyen bu karanlık güçler, haklarının ellerinden alınmasına karşın isyan dalgalarına “başla!” emrini veren Hâsimoğulları'na ideolojik yardım desteği de verdi. Fitneci unsurların en önemli silahı Hâsimiler'i, içlerinden kendilerini Emevi zulmünden kurtaracak bir liderin çok yakında çıkacağına inandırmaktı. Nitekim zaman, fitneci unsurların bu planlamalarında ne kadar başarılı olduklarını gösterecekti. Domino etkisi yaratacak bu ideoloji sonrasında tarih, sayısı belli olmayan nice mehdîye ve mehdîci ideolojilere, mehdîci hareketlere tanıklık edecekти.

### **3. Hadisler Üzerinden Mehdilik Politikası**

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanmış olaylar çarpıcı bir tabloyu gözler önüne sermektedir. Bu tablonun en hazin manzarası ise, aynı kabilenin farklı aileleri arasındaki siyasi rant kavgasının on binlerce Müslümanın kanına bedel olmasıydı. Mehdilik müessesesi bundan hali değildir. Yaşanmış bu tarihi olayların veya bir takım senaryoların arka planında konuya dair rivayet olunmuş haberler vardı. Aşağıda, kurtarıcı (mehdi) nitelikli kişilerden bahseden birkaç hadis zikredilecek ve mezkûr nakillerin, tarihin siyasi oyunlarına etkisine değinilecektir. Önce içerisinde “mehdi” ibaresinin geçmediği fakat “Mehdi’ye” işaret eden bazı rivayetler ele alınacaktır.

#### **3. 1. İçerisinde “Mehdi” İsminin Geçmediği Bazı Hadisler**

Bazı hadislerin içerisinde “mehdi” ibaresinin geçmemesine rağmen, dolayı yollarla mehdîye işaret edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin çoğunlukla Kûfe ve Basralılar tarafından aktarıldığını zikretmekte fayda vardır. Zira her iki şehir, nüfus yapısı itibarıyle oldukça kozmopolitti. Çoğunlukla yeni Müslüman olan, fakat eski dini inançlarını terk edemeyen insanlardan oluşmaktadır (Badur 2016, 2; 143- 144). İslami yönetimi kabul etmeyen söz konusu kitle, kendilerini bu durumdan kurtaracak bir lider beklemektedir. Eski dinlerinde buna benzer çeşitli inanç türleri zaten vardı. Fakat bu türden düşünceleri aşıktan değil, muhalif Müslüman gruplara katılarak piyasaya sokmayı başardılar. Bu durum İslam toplumu içerisinde “mehdi merkezli” birçok fırkanın oluşmasına da zemin yarattı. Mezkûr hadisleri Hz. Ali, Abdullah b. Mesut, Cabir b. Semure, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Amr gibi ashabin önde gelenlerine isnat ederek rivayet ettikleri göz önünde bulundurularak Kûfe ve Basralıların, bu işte uzmanlaşlıklarını iddia edilebilir (Akgün 2019, 5; 314). Hadis literatürü bu türden rivayetlerle zengin olup aşağıda en yaygın olan ikisi irdelenenecektir.

### **3. 1. 1. Siyah Bayraklılar Hakkındaki Hadisler**

İlgili rivayetlerden birincisinin metni uzun olduğundan sadece konuya bağlantılı kısımlar zikredilecektir. İlk rivayet İbn Mace'nin, Osman b. Ebi Şeybe'den naklettiği şu hadistir:

Bir defasında ashabıyla birlikte oturduğu sırada Hz. Peygamber (s. a. s) şöyle buyurdular: “... *Şüphesiz Ehlibeytim benden sonra belaya uğrayacaklar. Bu iş şu noktaya kadar varacak: Doğu tarafından siyah bayraklı bir kavim gelecek, hayatı (yani, hükümrانlığı) arzu edecekler, fakat onların bu istekleri yerine getirilmeyecektir. Bunun üzerine onlar da savaşacak ve (bu savaşta) kendilerine yardım edilecektir. Ardından istedikleri hükümrilik kendilerine verilecek ve onlar bunu (emirliği) Ehlibeytimden bir adama verecekler. O da daha önce zulümle dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Sizden kim bu adama ulaşırsa kar üzerinde sürünenerek de olsa onlara yardıma gitsin*” (İbn Mace 2003, 931-932).

Metindeki bazı ibarelere dikkat edildiğinde bir takım şüpheli hususların var olduğu sezilmektedir. Bu rivayetteki “*kar üzerinde sürünenerek de olsa*” ibaresi üzerinde önemle durulması gereken bir meseledir. Bu ibare, kişinin içinde bulunduğu zorluk ve sıkıntıyı anlatmak için kullanılabilir. Fakat bu türlü deyimler her milletin günlük kullanımında mevcuttur ve o bölgenin içinde yaşadıkları şartlara uygun biçimlenmektedir. Nitekim Arap toplumunda kar yağma olayı görülmeyen veya nadiren gerçekleşen bir doğa hadisesidir. Bu sebebe binaen rivayette geçen “*kar üzerinde sürünenerek de olsa*” ifadesi pek yerinde olmayıp, bu ibare hadisin sıhhat derecesini düşürmektedir. Zira bir beldeden şartlarına uygun olmayan benzetme, atasözü veya deyimle maksada ulaşılamaz. Kuru ve sıcak çöl ikliminin hâkim olduğu Arabistan Yarımadası'nda doğmuş, büyümüş bir peygamberin, durumun zorluğunu anlatacak Arap hayatıla özleşen ibareler durup dururken, soğuk iklim insanının daha kolay anlayacağı bir benzetme kullanması şüpheli gözükmemektedir (İlhan 1993, 117).

Bunun yanı sıra bir başka mesele de dikkat çekicidir. Şöyledi ki, *Sünen-i İbn Mace*'de geçen siyah bayraklılarla ilgili hadisleri, *Sünen-i Ebu Davut*'ta yer alan konuya dair diğer rivayetlerle beraber okuyunca bir takım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu nakillerde bir birilerini tamamlayan ve kendini ele veren ipuçları vardır. Örneğin Ebu Davut'un *Sünen*'inde geçen şu hadise dikkat edelim:

“*Maveraünnehir'den Haris b. Harras denen bir adam çıkacak, askerinin önünde Mansur isimli bir adam bulunacak. Kureyş nasıl Rasulullah'a imkân hazırlamışsa o da Al-i Muhammed'e öyle imkân sağlayacak. İman eden herkese ona yardımcı olması veya onun davetini kabul etmesi vaciptir*” (Ebu Davut 2015, 896). Bu ve İbn Mace'nin *Sünen*'inde geçen “*Doğu'dan bir*

*takım insanlar çıkacak ve mehdi –yani hükümdarlığı- için ortam hazırlaya-  
caklar” (İbn Mace 2003, 933) hadislerini yukarıda zikredilen ilk rivayetle  
beraber okuyunca bazı tarihi olaylarla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır (İlhan  
1993, 115-117).*

Bu ve benzeri diğer rivayetlerde Emeviler'e karşı yapılan ve Horasan'dan Ebu Müslim Horasani'nin (137/755) önderliğindeki siyah bayraklı ordunun gerçekleştiği büyük ayaklanması tasvir edilmiştir. İsyanolardan önce bu hadisleri zikretmek, muhtemelen halkın ayaklanmalara teşvik mahiyeti taşımaktaydı. Ebu Cafer'in kendisini, ortamı Mehdî için hazırlayan anlamına gelen “el-Mansur” lakabıyla isimlendirmesi (Dûrî 2004, 231), bir başka önemli ipucu niteliğindedir. İlaveten, Abbasiler'in Emevi karşıtı isyanlarda siyah renk üzerinde yoğunlaşarak onu propagandalarının sembolü haline getirmeleri boşuna değildi (Dûrî 2004, 224).

Özetlenecek olursa, bu hadisler muhtemelen Ebu Müslim Horasani'nin gerçekleştiği ihtilali desteklemek için politik amaçla ortaya atılan, zamanla hem halkın注意, hem de hadis kitaplarında kendine yer edinen rivayetlerdir (İlhan 1993, 117-118). Dolayısıyla zikredilen bu rivayetlerden bazlarının ilk siyasi hizipüşmelerle yakın ilgisi gözden uzak tutulmamalıdır.

### **3. 1. 2. Yere Baturılacak Ordu Hakkındaki Rivayetler**

Bu konudaki hadislere *Sahih-u Müslim*, *Sünen-ü Ebu Davut* ve *Sünen-ü Ibni Mace*'de çeşitli rivayetler şeklinde rastlanmaktadır. Aşağıda bununla ilgili birkaç örnek hadis zikredilerek bazı tahlillerde bulunulacaktır. İlk önce Ebu Davut'un *Sünen*'inde geçen şu iki rivayet değerlendirilecektir:

Ezvâc-1 Tâhirat'tan Ümmü Seleme'nin (62/681) aktardığı bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurdular:

*“Bir halifenin ölümü sırasında anlaşmazlık olacaktır. Bunun üzerine Medinelilerden bir kişi Mekke'ye kaçar. Mekkelilerden bir grup insan onun yanına gelerek bulunduğu yerden onu çıkarırlar ve kendisi istemediği halde ona Rükün (Hacerî'l- Esvet) ile Makamı (Hz. İbrahim'in Makamı) arasında biat ederler. (Daha sonra) Ona Şam halkından bir müfreze gönderilir. Bu (ordu) Mekke ile Medine arasında Beyda'da (yarılmış) yere batırılır. Bunu insanlar görünce Şam'in Ebdâlı (velileri) ve Irak'ın asaibi (ileri gelenleri) ona gelerek Rükün ile Makam arasında biat ederler. Sonra dayıları Kelb kabileinden olan Kureyşli bir adam yetişir, büyür, onların üzerine (biat edenlere) bir müfreze asker gönderir. Biat edenler bunları yenerler. Bu, Kelbliler'in gönderdiği müfrezedir. Bunların (Kelboğulları'nın) ganimetinde bulunmayanlar hayflanacak! (Yani, Vay olsun Mehdinin ordusuna katılmayanlara) O zat mali taksim eder ve adamlar içerisinde Peygamber'in sünneti ile amel eder,*

*İslam’ı yeryüzüne (komşularına) ulaştırır, yedi sene kalır, sonra vefat eder ve Müslümanlar onun namazını kilarlar”* (Ebu Davut 2015, 894-895).

Nesâî’nin *Sünen*’inde ise konuya ilgili farklı senetlerle aktarılan birbirinin benzeri birkaç rivayet mevcuttur. Burada sadece birisi zikredilecektir:

“Şüphesiz bir ordu şu Kâbe’yi yıkmak isteyecektir. Onlar Beyda denen yere geldikleri zaman ordunun ortası yere batırılır, öncüler artçılarla bağırırlar. Sonra onlar da toptan yere batırılırlar. Kaçış ta kendilerinden haber verecek olandan başka hiç kimse kalmaz” (Nesâî 2017, 698- 699).

Bu orduyla ilgili Sahih-i Müslim’de, Hz. Ümmü Seleme, Hz. Hafsa (45/665) ve Hz. Ayşe’den (58/678) rivayet olunan birkaç hadis geçmektedir. Varit olan haberlerin birisinde, vuku bulacak olay şöyle anlatılmıştır:

“Bir keresinde Resulullah uykusu esnasında kipirdadı. Biz –Ya Resulallah, uykun esnasında daha önce yapmadığın bir şeyi yaptı.- deyince, o da şöyle cevap verdi: - *Şaşılacak bir şey! Ümmetimden bazı kişiler Kureyş’ten Beyte sıyrılmış bir adam için Beyte saldıracaklar. Fakat çöle vardıklarında yere batırılacaklar-* Biz: -Ya Rasulallah yol bazen muhtelif insanları bir araya toplar- dedik. O da –Evet, onların içerisinde kasıtlı, mecburu ve yolcusu vardır. Bunlar tam manasıyla helak olurlar. Muhtelif yerlerden çıkarlar. Allah onları niyetlerine göre diriltir. – buyurdular.” (Müslim 1437/2016, 1182- 1183)

Siyah bayraklılarla ilgili hadislerin siyasi olayların etkisiyle oluşturulduğu görüşünde olabileceği görüşüne yukarıda değinilmiştir. Bu konuda serdedilen son hadislerse, Yezit b. Muaviye (64/683) ve sonraki halifeler –özellikle- Mervan b. el-Hakem (65/685) ve Abdülmelik b. Mervan (86/705)- dönemin-deki siyasi olaylarla ilgili olduğu söylene bilir. Nakledilen söz konusu haberler dikkatlice okunduğunda bu dönemde yaşanmış Abdullah b. Zübeyir (73/692) komutanlığındaki isyan, Harre olayı<sup>1</sup> (İbn Abdi Rabbîh, 1983 5; 136- 139), Haccac b. Yusuf’un (95/714) Kâbe’de muhasarada tuttuğu Abdullah b. Zübeyir ve taraftarlarına saldırısı ve onları öldürmesi (73/692) olayları zihinlerde canlanmaktadır (İlhan 1993, 127-128).

Harre olayından birkaç sene sonra Medine’nin Suriye ordusu tarafından yağmalanması, halkın uğradığı şiddetli olaylar henüz hafızalarında canlılığını korumaktayken Haccac b. Yusuf’un Şam’dan gönderilmesi Medinelileri yeniden dehşete düşürdü. Haccac’ın şiddetteki nami herkesçe biliniyordu. Harre vakasını yaşayan insanların, böyle bir ordunun yerin dibine batırılmasını hayal ve arzu etmesi makul karşılanabilir. Yerel halkın korku dolu ruh halini daha iyi açıklayacak bilgiye, batırılacak orduyla ilgili İbn Mace’nin bir diğer rivayetinde rastlanmaktadır. Mekke’de (Kâbe’nin muhasarası zamanı) Abdul-

<sup>1</sup> 683 senesinde Şam ordusunun Mekke’yi yakıp yaktığı olay

lah b. Zübeyir'le birlikte öldürülen Abdullah b. Safvan (73/692), üzerlerine gelen ordu hakkında şöyle söylemiştir: "Biz Haccac ordusu geldiği zaman bu güruhun o ordu olduğunu sanmıştık." (İbn Mace 2003, 922).

Ayrıca dikkat edilirse eğer, konuya ilgili rivayetlerde bir biriyle çelişen birkaç husus görülecektir. Örneğin, *Sahih-u Müslim* (Müslim 1437/2016, 1182- 1183) ve Ahmet b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen ilgili hadisi Ümmü Seleme'den rivayet eden Übeydullah b. el- Kiptiyye, Ümmü Seleme'nin bu hadisi Abdullah b. Zübeyir zamanında naklettiğini söylemektedir. Oysaki Ümmü Seleme'nin vefat tarihi ihtilaflı olup hicri 62'yi geçmiyor. Abdullah b. Zübeyir ise, dokuz sene (64-73/683- 792) iktidarda kalmıştır (İlhan 1993, 129). Söz konusu çelişki, hadisin sıhhat derecesini olumsuz şekilde etkilemektedir. Fakat ilgili hadisin, (manası ve ibareleri fazla değişmeksiz) varit olan bir başka versiyonunun *Sahih-i Buhari*'de Hz. Ayşe'den (Buhari 1438/2017, 607- 608) ve *Sahih-u Müslim*'de Hz. Hafsa ile Hz. Ayşe'den rivayet edildiği (Müslim 1437/2016, 1182) unutulmamalıdır.

#### 4. Sultanat Döneminde Mehdilik

##### 4.1. Emeviler Dönemi (40- 133/661- 750)

Mezheplerin ortaya çıkışına sebep olacak olaylar, aslında dönemin mevcut siyasi atmosferinin kısa özetini vermektedir. Bu zaman dilimi hem de mehdilik fikrinin İslam dünyasında kendine yer edinmeye başladığı merhale sayılabilir. Çünkü tabiri caizse Hâsimogulları ile Ümeyyeoğulları arasında İslam'dan öncesine kadar uzanan husumet yeni boyuta taşınmıştı. Artık İslami örtüye de bürünen bu kavga, sonu gelmez bir takım problemleri beraberinde getirmektedi. Hz. Hasan'ın (49/669) anlaşma sonucu hilafeti Muaviye'ye teslim etmesi (İbn Kesir 1992, 8; 15) ve onun, yönetimde ilk kez sultanat tarzı idare şeklini uygulaması, özellikle kendilerini Hz. Ali taraftarı olarak tanıtan gruplar tarafından itirazla karşılandı. Hilafet makamını kaybettiklerini gören ileri gelenler, gruplarının parçalanmaması için her türlü propaganda ve faaliyete başvurdu.

Bu olaylar üzerine Hz. Ali taraftarlığı yaptıklarını iddia eden kesim, halk arasında Emevi yönetiminin yakında yok edileceğine dair haberler yaymaya, bir takım rivayetler oluşturmaya başladılar. Ara sıra bazı isyanlar gerçekleştirmişlerse de bu faaliyetlerini çoğulukla gizli bir şekilde yapmactaları. Uzun vadeli zaferin anahtarıysa kurtarıcı meziyete sahip karizmatik bir liderdi. İlk dönem Şii'leri mehdîyi ilerde kurulacak Şii devletinin sembolü olarak görmesine rağmen, sonraki dönem Şii'ler bunu hakiki manada anladılar. Böylece zamanla mehdinin zuhuru meselesi Şiiliğin temel inanç esaslarından

birine dönüştü. Mufessir Âlusi (1270/1854), İmamiyye'nin bir grubunun meseleyi yanlış tevil ettiklerini, yönetimin tekrar ellerine geleceği hakkında söylenen müjdeli haberleri, bir zaman sonra liderlerinin geri dönmesi, ölülerin (bu dünyada) dirilmesi olarak algıladıklarını söylemektedir (Âlusi 1431/2010, 20; 62- 63).

Şii fırkanın zaman içerisinde tedricen oluşmasında en etkili faktörlerden birisi de Emeviler'in, Ehlibeyt'in bazı üyelerine karşı haksızlık, zulüm ve işkenceler uygulamasıydı (İlhan 1993, 59- 60). Birçok insan samimiyetle bu fırkanın taraftarlığını yapmışsa da zamanla mezhebin sonraki düşüncelerinin esiri olmaktan kendisini kurtaramadı. Ehlibeyt taraftarlığı kimliğine bürünerek Emevi idaresine karşı isyanda bulunanların yeni fikirler (mehdilik, ricat gibi) ve ideolojiler üretmelerindeki esas gayeleri yönetimi ele geçirmekti. Zahirde sergiledikleri Ehlibeyt sevgisi, sadece arzularını gerçekleştirmek yolunda tutarlı ve etkili bir aracı. Bu işte dış güçlerin de parmağının olduğu düşünüldüğünde temel hedefin, kargaşa ve kaoslarla İslam Devletini parçalamak olduğu anlaşılmaktadır.

Hâşimoğulları sadece mehdilik üzerinden yaptığı ideolojik savaşla veya Emevi soyunu yeren haberler zikretmekle yetinmedi (İbnu'l- Cevzi 1983, 1; 292- 293), bilakis Emevi karşıtı isyanlarla da devleti çökertmeye çalıştı. Bu işte amcaoğulları Abbasiler'in büyük desteğini gördüler. Hâşimoğulları'na müntesip Muhammed b. Abdullah Nefsü'z- Zekiye'nin (145/762), zuhuru beklenen mehdi olduğu öne sürülerek onun liderliğinde büyük ayaklanma, devlet karşıtı isyanlar ve savaşlar gerçekleştirildi (İsfahâni 1965, 174-176).

Nefsü'z-Zekiye'nin kurtarıcı mehdi olarak seçilmesinin muhtemel sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür: kendisi çok fazla oruç tutması, çokça namaz kılması, güçlü, cesur, güzel huylu, edepli olması ve örnek ahlaklıyla ün salmış birisiydi. Ayrıca, derin dini bilgi birikimiyle beraber kendisi Kur'an hafızıydı (İsfahâni 1965, 161-164). İlaveten şeaat ve cömertliği tüm Şiileri onun beklenen mehdi olduğu düşüncesine itmişti. Halk arasında yaygın rivayetlerde Mehdi'nin vasıfları bu yöneyedir. Örneğin bir rivayette şu ifadeler yer almaktadır:

*“Ali, oğlu Hasan'a baktı ve söyle dedi: Şüphesiz bu oğlum, Peygamber'in onu isimlendirdiği gibi seyittir ve onun soyundan Peygamberinizin ismiyle isimlendirilen bir adam çıkacaktır. O, ahlak bakımından ona benzeyecek fakat beden yapısı itibarıyle benzemeyecektir”* (Ebu Davut 2015, 895).

Halkın nezdinde itibarlarını giderek kaybetmeye başlayan Emeviler, Hak indinde doğru olduklarını kanıtlamak ve halk önünde de haklı oldukları imajını yaratmak için kendi mehdilerini oluşturmak kararı aldılar. Sonuca Alioğulları'nın mehdilerine karşı Emeviler de, kendi mehdileri olan Süfyani

isimli zati, rivayetler sonucu hadis literatürüne sokmayı başardılar. (Emin, 3; 239; Albani 1992, 4; 350).

Şurası çok ilginçtir ki, Ümeyyeoğulları düşmanlığı yapan Şii ler, bu kez de onların “Mehdi”lerine saldırmaya başladılar. Şöyledir ki, Şii kaynaklarında Süfyanî’nin Kiyamet’ten önce geleceği, çok çirkin bir yüze sahip olacağı (Şeyh Saduk 1405, 2; 651), İblis’in onu övmesi üzerine günahkârların şüpheye düşeceği (Şeyh Saduk 1405, 2; 652), sonda Cehenneme gideceği (Şeyh Saduk 1405, 2; 651) ile ilgili bir takım rivayetler mevcuttur. Hadis kitaplarında bu tür haberlerin zikredilmesi oldukça manidar olup amcaoğulları arasındaki husumetin, mehdi inancına da yansığını göstermektedir. Demek bu firkalar sadece savaş ve isyanlarla değil uydurma hadis rivayetleri üzerinden de bir birilerine karşı mücadelelerini sürdürmüştür. Dolayısıyla her ikisinin, mehdilik iddialarında esasen siyasi rant güttüklerini söylemek mümkündür.

Tüm uğraş ve çabalarına rağmen Emevi hanedanı, kendilerine karşı yapılan sonu gelmez isyanlara güç yetiremedi. Bu başkaldırı ve ayaklanmalar, sonda hilafetin yıkılması ve ellerinden alınmasıyla tamamlandı. Nefsü’z-Zekiye komutanlığındaki mehdici hareket ve isyanlar, Hâşimoğulları ve Abbasoğulları açısından olumlu sonuçlandı ve istediklerini nail oldular. Fakat bu durum, mehdilik açısından yeni merhalenin başlangıcıydı. Zira yeni siyasi sistem mehdilik sorunlarını çözmek yerine daha çetrefilli konuma sokacaktı.

#### **4.2. Abbasiler Dönemi (133- 655/750- 1258)**

Emevi zulmünün bitmesiyle arzularına kavuştuklarını düşünen Hâşimoğulları zafer naraları atmaktaydı. Ancak eskisinden de büyük baskı ve takiplerin kendilerini beklediğinden habersizlerdi. Hâşimoğulları desteğiyle yönetimi ele geçiren Abbasoğulları, vaatlerini yerine getirmek yerine, Aliogulları’na karşı eskisinden daha fazla haksızlıklar sergilemeyi tercih etti. Daha dünə kadar Muhammed b. Abdullah’ın (Nefsü’z- Zekiye’nin) “kurtarıcı Mehdi” olduğunu savunan ve kendisine biat edenler artık onun hiçbir değeri kalmadığını söylemektedir. Özellikle Nefsü’z-Zekiye’nin, vaazlarının birinde halka kendisinin uzun zamandır bekledikleri Mehdi olduğunu söylemesi üzerine Ebu Cafer el- Mansur’un: “Allah’ın düşmanı yalan söylüyor. Mehdi benim oğlumdur” (İsfehâni 1965, 162) diyerek karşı çıkması, Ebu Cafer’ın niyetini sarahaten ortaya koymaktadır. Oysaki Emevi karşıtı ayaklanmalarda Ebu Cafer bizzat kendisi Nefsü’z- Zekiye’nin kurtarıcı mehdi olduğunu şiddetle savunarak onun yanında yer almaktaydı (İsfehâni 1965, 162-163).

Abbasilerin ihanetine göz yummayan Muhammed b. Abdullah, bundan sonraki dönemlerde de mehdilik iddialarından feragat etmedi. Önce sözlü itirazlarda bulunan Nefsü’z- Zekiye sonralar aktif isyanlara başvuracaktır. Ebu

Cafer'i ihanet ve yalancılıkta itham eden Nefsü'z- Zekiye, ona gönderdiği ilk mektubunun başında “*Mehdî Abdullah Muhammed b. Abdullah'tan, Abdullah b. Muhammed'e (Ebu Cafer'e)*” yazmakla kendisinin Mehdi olduğunu ısrarla vurgulamaktaydı ve ona eski günleri hatırlatmactaydı (Ezdî 1387/1967, 182).

Muhammed b. Abdullah kandırıldığını ve Abbasiler'in kendi menfaatlerinin ve iktidar hırslarının kurbanı olduğunu biliyordu. Sözlü itirazların fayda sağlamadığını anlayan Muhammed b. Abdullah, kendisinin mehdi olduğunu kabul eden sadık taraftarlarıyla Abbasiler'e karşı aktif isyanlara başladıysa da şiddetli çarpışmaların birinde (145/762), savaş sırasında kendisi yaralanmış, ardından da başı kesilerek öldürülümüştü (İbn Esir 1987, 5; 163).

Yaşanan bu olaylara rağmen Abbasoğulları yine rahat nefes alamadı. Zira Nefsü'z- Zekiye isyan sonucu öldürülünce taraftarlarından bir kısmı –gruplarının dağılmaması, inanç birliklerinin korunması için -onun (Nefsü'z- Zekiye'nin) ölümediğine, kurtarıcı mehdi olarak geri döneceğine, yeryüzünü adaletle dolduracağına dair bir takım iddialarda bulundular. Bu inanç esasını Muğiriyye ve Carudiyye firkaları benimsedi (İbn Hazm 1348/1929, 4; 137; Bağdadi, 1988, 42).

Mevcut durum kendi kendiliğinde Abbasi devletinin bekasını tehdit etmekteydi. Her an yeni isyan dalgalarının oluşmasından tedirgin olan genç ama oldukça sert iktidar, iki cephede Alioğulları'na karşı savaşmak zorunda kaldı. Birisi ideoloji mücadele, diğeri ise kılıç yoluydu. Emevi zulmü karşısında oluşturulan mehdici rivayetlere pek itibar edilmeyince, beklenen mehdinin, Ebu Cafer el- Mansur'un oğlu Muhammed el- Mehdi Billah b. Abdullah (169/785) olduğu yönünde fikirler yayılmaya, Abbasoğulları'nı öven hadisler rivayet edilmeye başlanmıştı. Örneğin, İbn Abbas'tan nakledildiği söylenen “*es- Seffah bizdendir. el- Mansur bizdendir. Mehdi bizdendir*” (İbnu'l- Cevzi 1983, 1; 290) rivayetinde ilk üç Abbasi halifesine işaret edilmesi ideoloji mücadelenin en iyi örneği olabilir (Öz 2003, 28: 384). Fakat iktidarları sabitleştikten ve her şey kontrol altına alındıktan sonra Abbasiler, bu tür mehdici iddialarda bulunmamaya özen gösterdiler (Hakyemez 2004, 3; 134). İki cephe'den birinde (ideolojik alanda) üstünlük sağlandığı için buna hacet kalmamıştı. Sonraki yıllarda Abbasi halifeleri arasında mehdiliğin önemine - ilk dönemlerdeki gibi- vurgu yapılmadı. Bu yıllarda bürokrasinin en önemli görevi, kendisini mehdi veya imam ilan eden Alioğulları'na baskı uygulamak, onları tutuklamaktı.

Özetle dönemin tarihi olayları dikkatlice araştırıldığında mehdilik”, “kurarıcı karizmatik lider” gibi fikirlerin oluşmasının arka planında Emeviler'in zulmü ve baskıcı politikalarının rolünün az olmadığı söylenebilir. Bu sebeple söz konusu fikirler bölge insanları tarafından hızla kabul gördü. Abbasiler'in

hilafet makamına geçmesiyle bu inanç daha farklı şekillerde insanlarda yerleşmeye başladı. Abbasî propagandaları sonucunda halk, yeni hanedanı kurtarıcı devlet, hilafetin ilk halifesî Ebu'l-Abbas Seffah'ı mehdî olarak kabullenmeye meyletti. Nitekim Abbasî halifelerinin mehdilik iddialarının arka planında, kendilerinin halk tarafından halife olarak kabul görmesi fikri yatıyordu. Bu yolda halkın ikna edebilmek için Abbasiler – yukarıda da değinildiği üzere – Abdullah b. Abbas (68/687-88) ve Said b. Müseyyib'e (94/713) dayandırılan rivayetlerle Hz. Peygamber'in Seffah, Mansur ve Mehdi'nin kendilerinden çıkışacağı haberini yaymaktan geri durmamışlardı (İbnü'l- Cevzi 1983, 1; 290). Özellikle Said b. Müseyyib'in Emevi muhalifi olarak meşhur olması da bu tür iddiaları destekler niteliktedir (Akgün 2019, 5; 323). Göründüğü üzere Abbasoğulları, hem hilafet makamına geçmeden önce hem de iktidarlarının ilk yıllarından itibaren böyle bir girişimde ısrarlı bir şekilde bulunmuş, kendilerine rakip olarak gördükleri amcaoğullarının (Alioğulları'nın) bu siyasi ve ideoloji kozlarını (mehdilik düşüncesini) elliinden almaya çalışmış ve buna büyük ölçüde muvaffak olmuşlardır.

Abbasiler tarafından kandırıldıklarını, hilafet haklarının elliinden gasp edilerek alındığını iddia eden Alioğulları, sonraki dönemlerde yeraltı gizli faaliyetlere geçerek davalarını bu şekilde devam ettirmeyi tercih ettiler. Klasik Şii kaynaklarına baktığımızda Abbasoğulları'nı yeren bazı rivayetlerin oluşması da muhtemelen bu dönemlere rastlamaktadır. Örneğin, metni çok uzun olan bir rivayette özetle şu ifadeler yer almaktadır:

“ ... Sonra peygamber Abbas'a yönelerek şöyle dedi: *Ey peygamberin amcası, Cibrîl'in bana verdiği haberi sana da söyleyeyim mi? O da -Evet ya Rasulallah-* deyince Peygamber ona şunları söyledi: *Cibrîl bana şunları dedi: Abbas'in soyundan devam edecek zürriyetine yazıklar olsun. Abbas ta -Ey Allah'in elçisi, ne yapayım kadınlardan uzak durayım mı?* (her halde soyunun devam etmemesi için söylemiştir)- deyince Peygamber de cevabında şöyle buyurdular: *Allah gerçekleşecek şeyden feragat etmiştir* (yani önceden verdiği hükmü değiştirmez. Kaderde ne yazmışsa o da olacaktır).” (Numani 2011, 255). Bu durum, mezkûr rivayetlerin, Abbasoğulları'nın –Emevi karşıtı isyanlarda- Alioğulları'na ihaneti sonucunda Alioğullarınca ortaya atıla bileceği fikrini kolaylıkla zihinlere getirmektedir.

## 5. İçerisinde “Mehdi” İsminin Geçtiği Bazı Hadisler

Bu başlık altında mehdî isminin sarahaten kullanıldığı, *Sünen-ü Tirmizi*, *Sünen-ü İbni Mace*, *Sünen-ü Ebi Davut* ve Nuaym b. Hammad'ın *Kitabu'l-Fiten*'inde geçen –sayıları fazla olsa da- birkaç hadisle yetinilecektir. Örneğin, Tirmizi'nin *Sünen*'inde yer alan bir rivayette mehdî ismi şu şekilde geçmiştir:

*“... Şüphesiz ümmetim içinde Mehdi çıkacak, beş veya yedi veya dokuz (sene) yaşayacaktır...”* (Tirmizi 2017, 830)

İbn Mace'nin *Sünən*'inde Hz. Ali'den rivayetle Hz. Peygamber'in şu hadisi nakledilmektedir: “*Mehdi bizden, Ehlibeytimizdendir. Allah onu bir gecede olgunlaştırır (ve muvaffak kilar)*” (İbn Mace 2003, 932)

*Sünən-i Ebu Davut*'ta mehdiliğe işaret eden hadislerin sayısı yirmi civarında olup “*Kitabu'l- Mehdi*” diye özel bir bölüm mevcuttur. O yüzden mehdilikten bahsedeni birkaç rivayete rastlamak garip karşılaşmamalıdır. İçerisinde “Mehdi” ibaresinin yer aldığı hadis sayısı ise ikidir. Örneğin Ümmü Seleme'den aktarılan bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“*Mehdi benim soyumdan, Fatima'nın evlatlarından (olacak)tir*” (Ebu Davut 2015, 894).

İkinci rivayetse Ebu Said el- Hudri'den nakledilmiş olup metni aşağıdaki gibidir:

Rasulullah (s. a. s) şöyle buyurmuştur: “*Mehdi bendendir. (Saçları anın- dan kenarlara çekilmiş) Alnı geniş (nurlu), burnu az uzun, ince ve azıcık basıktır. (O gelince) zulüm ve haksızlıkla dolmuş yeryüzünü adaletle dolduracak ve yedi yıl hüküm edecektir*” (Ebu Davut 2015, 894).

İçerisinde “Mehdi” isminin sarahaten zikrolunduğu ve mehdiliğe işaret eden ifadelerin yer aldığı tüm hadisler incelendiğinde bazı aşağıdaki çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Özette söylenecek olursa, Beyda'da batırılacak orduyla ilgili nakillerin Abdullah b. Zübeyir'in hilafet uğrundaki mücadeleini, siyah bayraklılarla ilgili hadislerin ise Ebu Müslim Horasani'nin Emevi karışıtı isyanlarını tasvir ettiği sonucuna varılı bilinir. İlaveten, bu ve benzeri rivayetlerde kurtarıcı mehdi vasıyla öne çıkarılmak istenen kişinin de Muhammed b. Abdullah'ın da (Nefsü'z-Zekiye) olduğu tahmin edilebilir (İlhan 1993, 137). Zira bu hadisler Nefsü'z-Zekiye'nin önce Emevi karışıtı, daha sonraya (Abbasogulları tarafından kandırılıp kendisine ihanet edilince) Abbasi karışıtı isyanlarını akla getirmektedir. Ayrıca, Ebu Davut'un mehdiliğe dair (Hz. Ali'den rivayet ettiği) bir hadisi (Ebu Davut 2015, 895) kendisinden aldığı Harun b. Muğire Şa'dandır (İlhan 1992, 123). Bu rivayetin Hz. Ali'nin adıyla söylenmesindeki amaç, muhtemelen Muhammed b. Abdullah'ın (Nefsü'z- Zekiye) isyanlarını desteklemek ve onun etrafına çok sayıda taraftar toplamaktı (İlhan 1993, 139-140).

Bu türden nakillerin bir kısmının Emevi karışıtı kişilerce aktarıldığı da söylenebilir. “*Emeviler iktidara geçtikten sonra hilafet sona erer. Ta ki Mehdi ortaya çıkincaya dek*” (Mervezi 1412/1992, 1; 104) hadisi buna en iyi örnek olarak zikredilebilir. Bu hadis gulat Şii rivilerden sayılan Ebu Zur'a Amr b. Cabir el-Hadrami el-Mısıri tarikiyle rivayet edilmiştir. Hadisin uydurma

olduğunu ispatlayan iki önemli husus vardır. Birincisi Ebu Zur'a'nın şiierce zayıf ravi hesap olunmasıdır (İclfî 1985, 2; 173). İkincisi ise Emeviler'in devrilmesinden bin seneden fazla zaman geçmesine rağmen rivayette zikrolunan mehdinin zuhur etmemesidir.

Küçük yaşlarında kaybolduğu kabul edilen Mehdi'nin varlığına işaret eden Şii hadis kaynaklarında şu rivayetler örnek verilebilir:

*“İnsanlar yalnız imam vasıtasıyla (ve ya sebebiyle) İslah olurlar. Yeryüzü de yalnız onun (imamın) vasıtasıyla (ve ya sebebiyle) İslah olur.”* (Kummi 1404/1983, 28)

*“...(Ey Ali!) Cibril az önce yanındaydı ve şöyle dedi: Kiyamet'ten önce zahur edip zulümle dolan dünyayı adaletle dolduracak olan Kaim (Mehdi) senin zürriyetinden, Hüseyin'den olacaktır ...”* (Numani, 2011, 255)

“... İmamımız (Mehdi) zahur ettiğinde Hz. Ali gibi giyecek, onun gibi yaşayacaktır.” (Kuleynî, 1426/2005, 310)

Mehdilikle ilgili Şii kaynaklarda yer alan rivayetlerin sayısı oldukça fazla olup esasen Mehdi'nin doğduğuna (Meclisi, Muhammed Bâkir 1983, 51; 2-4), bazı özelliklerine (Meclisi, Muhammed Bâkir 1983, 51; 34-44), küçük yaşındayken kayboldığına (Şeyh Saduk 1405, 425- 430), Kiyamet'ten önce zahur ederek zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracağına işaret etmektedir.

## 6. Hadislerde Yer Alan Nefsü'z- Zekiye Detayı

Mehdilik kulvarının en güçlü aktörlerden biri şüphesiz Nefsü'z-Zekiye idi. Hakkında birçok rivayet bulunan bu şahıs, zahur edecek kurtarıcının özelliklerine birebir uymaktaydı. Zira beklenen Mehdi gibi Nefsü'z- Zekiye de Hz. Fatima soyundan Hz. Hasan'ın torunlarındandır. İsmi Muhammed b. Abdullah'tı ki, bu husus ta Hz. Peygamber ve babasının isimleriyle aynıyet teşkil etmektedir (Ebu Davut 2015, 894). Rivayetlerde geçtiği gibi Peygamber ahlaklıyla ahlaklanmıştı. Çokça oruç tutan, namaz kıyan, güçlü, cesur, çok güzel huylu, cömert, edepli, ahlaklıyla ün salmış birisiydi. Hafız olmasıyla beraber derin dini bilgilere sahipti. Ayrıca bazı rivayetlerde bu kişinin dilinde peltekliğin olacağı vurgulanmıştı (İbn Esir 1987, 5; 163). Nefsü'z- Zekiye gerçekten de kekeme idi. Tüm bunlara ilaveten iki omuzu arasında yumurta büyüğünde siyah bir benin var olması (İsfehâni 1965, 161-164), taraftarlarının onun “kurtarıcı mehdi” olduğu hususundaki inançlarını daha da pekiştirmiştir.

Şii literatürde Kiyamet'in alametlerinden biri olarak sıkça Nefsü'z-Zekiye'nin öldürülmesi olayı yer almaktadır. Böyle rivayetlerin birisi Cafer-i Sadık'tan şu şekilde rivayet edilmektedir:

*“Mehdi gelmeden önce bu (şu) beş olay gerçekleşecektir: Yemani'nin hurucu, Süfyani'nın hurucu, semadan bir münadinin yüksek sesle (insanlara) seslenmesi, beydanın (çölün) yerin dibine baturılması (veya çölde büyük bir arazinin baturılması), Nefsü'z- Zekiye'nin öldürülmesi”* (Kummi 1404/1983, 128).

Kiyametle ilgili hadiste bir adamın ismi ve öldürülüğünün net olarak ifade edilmesi zihinlere bir takım şüpheleri getirmektedir. Fitne ve kargaşa zamanlarında kurtarıcı bir kişinin yakında zuhur edeceği haberi insanlarda çok etkili olmuş ki, onları galeyana getirmek için bu türden hadisler uydurulmuş olabilir. Nefsü'z-Zekiye Abbasilere karşı isyan eden (145/762) Hâşimoğulları'nın lideriydi. Eğer o öldürülseydi, hadisteki gaybi haberlerden birisi gerçekleştmiş ve Mehdi'nin zuhuru yaklaşmış olacaktı (Hakyemez 2017, 105).

Bir diğer önemli detay Abbasi karşıtı isyan sırasında Nefsü'z- Zekiye'nin öldürülmesiyle, halife Ebu Cafer el- Mansur'un, oğlu Muhammed el- Mehdi Billah b. Abdullah'ı (775-785) mehdi ilan etmesinin aynı dönemlere denk gelmesidir. Çünkü söz konusu rivayette, beklenen Mehdi'nin zuhurundan önce gerçekleşecek olaylardan birisi Nefsü'z-Zekiye'nin öldürülmesiydi. Bu haber, halk arasında Ebu Cafer el- Mansur'un oğlu Muhammed el- Mehdi'nin halife-likle beraber beklenen kurtarıcı olduğu imajını oluşturmuştur (Hakyemez 2017, 105).

İsyan sırasında Nefsü'z-Zekiye'nin öldürülmesi, 13 sene sonra Muhammed el- Mehdi'nin Abbasi halifeliğine getirilmesi ve benzer olayların gerçekleşmesine rağmen, söz konusu hadislerde zikrolunan hiçbir zuhur hadisesi gerçekleşmemiştir. Bu tipli hadisler ince araştırmalara tabi tutulursa, dönemin siyasi atmosferine ayak uydurulan daha fazla rivayetler gün ışığına çıkabilir. Unutulmamalıdır ki, mehdiliği kabul etmeyen kesimin ileri sürdüğü delillerden birisi, tarih boyunca mehdilik müessesesinin çoğulukla siyasi amaçla kullanılmış olmasıdır.

## Sonuç

İslam dünyasında mehdilik hususundaki inanç ve görüşler Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Fethedilen topraklarda yaşayan halklarla etkileşim, çok geçmeden bu türden görüşlere kapı araladı. Bu toplumların bir kısmı Müslüman olsa da, eski dini inanç ve kültürlerinden bir anda kopamadı. Diğer kısmı ise, İslam karşısındaki yenilgilerini hazmedemeyerek, kendi dini görüşlerini canlı tutmaya çalıştı. Mamafih halka cazip gelen konular seçilerek birçok yeni itikadi inançlar ortaya çıktı. İslam dünyasında peygamberin vefatından çok daha sonralar görülmüş olan kurtarıcı veya beklenen mehdi, ricat, beda, tenasüh, ismet, gaybet gibi düşünce ve terimler bu söylenenlerin en basit örnekleridir.

Dış etkenli bu terimlerin bir kısmı (ricat, beda, tenasüh, ismet, gaybet) sadece belli bir mezheple sınırlıken, mehdilik meselesi tüm İslam mezheplerinde kendine yer edindi. Fars veya Yahudi kökenli bu düşüncenin ilk örnekleri Hz. Osman'ın hilafeti yıllarında görülmüşse de, bu fikirlere Hz. Ali "tarafatarlarında" sahip çıktı. Niteliklerinden bir grup bu konuda aşırı kaçarak Hz. Ali'yi peygamber ve ilah kabul etti. Hz. Ali şehit edilinceyse onun ölmeyeğini, kurtarıcı Mehdi olarak geri döneceğini iddia etmeye başladılar. Sonradan isimleri Şia olarak tarihe geçecek olan bu firkanın, zaman içerisinde, her birinin kendisine has Mehdi inancı olan yirmiden fazla alt kolu ortaya çıktı. Bunların hepsinin mehdilik inancıyla hedefledikleri kendi politik menfaatleri idi. Bu grupların kendi devletini kurmak veya mevcut iktidarları korumak için mehdilik inancını su-i istimal etmeleri, malum ideolojinin, dönemin en güçlü silahı niteliğinde olduğunu söylemeye imkân sunmaktadır.

Ehl-i sünnetin mehdi inancının halk arasında yayılma süreci ise daha yavaş gerçekleşmesine rağmen, bu (Sünni) çevrede de siyasi çıkarlara alet edildiği bir gerçekktir. Dış etkenli olup önce Şia'ya, oradan da Sufiliğe geçen mehdilik hususundaki fikir ve düşünceler, bir müddet sonra Ehl-i sünnet akademik kitaplarında tartışılmaya başlanmıştır. Zamanla farklı bir mehdi kimliği ortaya çıktı. Önce Hâşimoğulları'nın Emevi baskısına karşı kendilerini kurtaracak bir liderin zuhur edeceğini iddia etmesi, söz konusu iddialarını destekleyecek rivayetlerin oluşumuna zemin hazırladı. Daha sonra Emeviler de aynı yolu izleyerek mehdi konulu yeni haberlerin neş'etine sebep oldu. Son olarak bu yönteme müracaat eden Abbasoğulları da hadis literatürüne çeşitli mehdici rivayetlerle zenginleştirdiler.

Emevi, Haşimi ve Abbasi soyları arasındaki birbirini çekememeslik, iktidarlılığı ve başka benzer duygular, asabiyyete dayalı çeşitli kabileci mehdilik anlayışlarının ortayamasına sebep olmuştur. Birinin beklenen "Mehdi'sinin" o birinin kurtarıcı "Mehdi'sinden" intikam alacağıyla ilgili rivayetlerin yayılması, durumun siyasi boyutunun geldiği noktayı göstermektedir.

İlk dönemlerde siyasete alet edinildiği gibi sonraki zamanlarda da mehdici hareketlere çok rastlanmıştır. Afrika'dan Endülüs'e dek birçok coğrafyada yaygın hale gelmiş söz konusu olaylar, sadece Şii dünyasında değil, Ehl-i sünnetin hâkim olduğu bölgelerde de görülmüştür. Türkiye tarihi de bu hareketlerden hali olmamıştır. Zira ister Osmanlı döneminde olsun isterse de Cumhuriyet'in ilk döneminde olsun, mehdici düşünce ve hareketlere şahit olunmuştur.

Sonuç olarak, zuhur edeceği beklenen mehdi kimlikli şahsin gerçekten var olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, onun gelişini bekleyenler olduğu gibi zuhur edeceğini inanmayanlar da az değildir.

## KAYNAKÇA

Ahmet b. Hanbel. (1419/1998). Müsned, Riyad, Beytu'l- Efkâri'd- Düveliyye.

Akgün Hüseyin. (2019). Mehdilik Hadislerinin Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından İncelenmesi, Hadis ve Siyer Araştırmaları, C. 5, Sy 2.

Âlusi Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el- Bağdadi (1431/2010). Ruhu'l- Meâni fi Tefsiri'l- Kurani'l- Azim ve's- Seb'i'l- Mesâni, Thk: Mahir Cabbuş, Müessesetu'r- Risale, Beyrut, C. 20

Askalâni, İbn Hacer Ahmet b. Ali. (1379). Fethu'l- Bâri, Thk: Abdulaziz Abdullah b. Bâz, Tsh: Muhibbuddin el- Hatip, Muhammed Fuat Abdulbaki, el- Mektebetu's- Selefîyye, C. 6.

Atay Mehmet. (2003). Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Aytekin Akif. (1999). İbn Tumert. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA). C.20. Ankara, (425- 427).

Bağdadi Abdulkahir. (1988). el- Fark Beyne'l- Fırak, Thk: Muhammed Osman el- Huşt, Kahire, Mektebetu İbni Sina.

Berzenci Muhammed b. Resul b. el- Huseyni (1416). el- İşâ'e fi Eşâti's- Sâ'a, Thk: Hüseyin Muhammed Ali Şükri, Medine, Daru'l- Minhac.

Buhari Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el- Muğire el- Ce'fi (1438/2017). Sahih-i Buhari, Thk. İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dîmaşk, Müessesetu'r- Risale,

Coşkun Ali. (2004). Mehdilik Fenomeni, İstanbul, İz Yay.

Dûrî Abdulaziz. (2004). Abbasî Propagandası Sürecinde ve Abbasilerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru, Çev: M. Bahauddin Varol, İstem, Sy: 3.

Ebu Davut, Süleyman b. el- Eş'as el- Ezri es- Sicistani (1436/2015). Sünenu Ebi Davud, Thk: Yasir Hun, İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyâr, Dîmaşk, Müessesetu'r- Risale.

Elbâni Muhammed Nasîruddin. (1992). es- Silsiletu'l- Ehâdîsi'd- Daîfeti ve'l- Mevdûati, Riyad, Mektebu'l- Maarif, C. 4.

Emin Ahmet. (tarıxsız). Duha'l- İslâm, Kahire, Mektebetu'n- Nahdatu'l- Mîsrîyye, C. 3, (239).

Ezdî Ebu Zekeriya Yezit b. Muhammed b. İyâs b. el- Kâsim (1387/1967). Tarihu'l- Mâvsîl, Thk: Ali Habibe, Kahire.

Firuzabadi Mecduddin Muhammed b. Yakup. (2005). el- Kâmusu'l- Muhît, Beyrut, Müessesetu'r- Risale.

Goldziher İgnas. (1958). el- Akidetü ve's- Şeriatü fi'l- İslam, Tercüme ve Şerh Edenler: Muhammed Yusuf Musa, Ali Hasan Abdilkadir, Abdulaziz Abdulhak, Mısır, Daru'l- Kutub el- Arabi.

Groepler Eva. (1999). İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler, Çev: Süheyla Kaya, İstanbul, Belge Yay.

Gün Faruk. (2017). Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme, Artuklu Akademi, Sy 4.

Günay Tümer, Abdurrahman Küçük. (1993). Dinler Tarihi, Ankara, Ocak Yay.

Hakkı Dursun Yıldız. (1988). Abdullah b. Zübeyir. / Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA), C. 1. Ankara, (145- 146).

Hakyemez Cemil. (2004). Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 1, Sy 5, C. 3, (134).

Hakyemez Cemil. (2017). Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı Ve Günümüzdeki Yansımaları, İstanbul, KURAMER Yayınları, 16.

İbn Abd Rabbîh, Ahmet b. Muhammed el- Endelusi. (1983). el- İkdu'l- Ferîd, Thk: Abdulmecit er- Rahîni, Daru'l- Kütûbi'l- İslâmîyye, Beyrut, C.5, (136- 139).

İbn Haldun (1984). Mukaddime, Tunus, ed- Daru't- Tunusîyye, C. 1.

İbn Hazm, ez- Zahiri el- Endelusi. (1348). el- Fasl fi'l- Mîlēl ve'l- Ehva ve'n- Nîhal, Thk: Abdurrahman Halife, Mısır, Nşr: Muhammed Ali Sabbîh, Mektebetü's- Selâm el- Âlemîyye. C.4, (137).

İbn Kattan el- Merrâkuşî, Ebu Muhammed Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdülmelik. (1990). Nuzumu'l- Ceman li- Tertîbi Mâ Selefe Min Ahbâri'z- Zaman, Thk: Mahmut Ali Mekki, Lubnan, Daru'l- Garbî'l- İslâmî.

İbn Kesir, Ebu'l- Fida el- Hafîz (1992). el- Bidâye ve'n- Nihâye, Beyrut, Mektebetü'l- Maârif, C. 8.

İbn Mace, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Yezit el- Kazvîni. (2003). Sünenu İbni Mace, Beyrut, Daru'l- Fîkîr.

İbn Manzur Ebu'l- Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukrim. (tarıxsız). Lisânu'l- Arab, Beyrut, Daru's- Sâdîr.

İbnu'l- Cevzi, Ebu'l- Ferec Abdurrahman b. Ali et- Teymi, el- Karaşî. (1983). el- İlelu'l- Mütenâhiye fi'l- Ehâd^si'l- Vâhiye, Thk: Halil Elmîs, Beyrut, Daru'l- Kutubi'l- İslâmîyye, C. 1, (292- 293).

İbnu'l- Esir. (1987). el- Kâmil fi- Tarih, Thk: Ebu'l- Fida Abdullah el- Kâdi, Beyrut, Daru'l- Kitab el- İslâmîyye, C. 5.

İlhan Avni. (1992). Kütübü Sitte'deki Hadislere Göre Mehdilik, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7.

İlhan Avni. (1993). Mehdilik, İstanbul, Beyan Yayınları.

İsfehâni Ebu'l- Ferec. (1965). Makâtilu't- Talibiyyin, Thk: Kazım el-Muzaffer, Necef, Müessesetü Daru'l- Kitab.

Kırbaşoğlu Mehmet Hayri. (26. 02. 2020). Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi, <https://musabagci.tr.gg/Hz-.%26%23304%3Bsa-h-y%26%23305%3B-G.oe.kten-%26%23304%3Bndiren-Hadisleri-Tenkidi.htm>.

Kuleyni Muhammed b. Yakup. (1426/2005). Usulu'l- Kâfi, Beirut, Daru'l- Murtaza.

Kummi İbn Babaveyh. (1404). el- İmame ve't- Tebsira, Thk. Medre-setu'l- İmami'l- Mehdi, Kum.

Kutluay Yaşar. (1965). İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Makdisi, Mutahhir b. Tahir. (Tarixsiz). Kitabu'l- Bed'i ve Tarih, Mektebetu's- Sekâfeti'd- Diniyye, C. 6.

Meclisi Muhammed Bâkır. (1983). Bihâru'l Envar; el- Câmiatu li Düreri Ahbâri'l- Eimmeti'l- Athâr, Daru İhyâ'i't- Turasi'l- Arabî, Beirut, c. 51.

Mercedes Garcia- Aarenal. (2006). Messianism and Puritanical Reform Mahdis of the Muslim West, Çev: Martin Beagles, Boston, Brill Leiden

Mervezi Ebu Abdullah Nuaym b. Hammad (1412/1992.) Kitabu'l- Fitn, Thk: Samir b. Emin ez- Zuhri, Kahire. Mektebetu't- Tevhit.

Mes'udi Ebu'l- Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (1357/1938). et- Tenbih ve'l- İrşâd, Thk: Abdullah İsmail es- Sâvî, Kahire, el- Mektebetu's- Şarkî'l- İslamiyye.

Müslim Ebu'l- Hüseyin b. el- Haccac el- Kuşeyri en- Neysaburi (1437/2016). Sahihu Müslim, Thk: Yasir Hun, İzzeddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Dımaşk, Müessesetü'r- Risale.

Nesâî Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şueyb. (2017). Sünenu'n- Nesâî, Thk: İzzuddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dımaşk, Merkezu'r- Risale.

Nevbahti Kummi. (1992). Kitabu Fırakî's- Şia, Thk: Abdu'l- Mun'im, Daru'r- Reşad.

Neysabûri Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, el- Hâkim. (2002). el- Müstedrek ale's- Sahihîn, Thk: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beirut, Daru'l- Kutubi'l- İslamiyye.

Numani İbnu Ebi Zeyneb Muhammed b. İbrahim b. Cafer. (2011). el- Gaybe, Thk: Faris Hassun Kerim, Kum.

Öz Mustafa. (2003). Mehdilik. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. İstanbul, (384).

Öz Mustafa. (2005). Muhammed ibn Abdullah el- Mehdi. / Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA). C. 28. Ankara, (30).

Sa'd Muhammed Hasan. (1373/1953). el- Mehdiyyetu fi'l- İslam Munzu Akdemî'l- Usûr Hatte'l- Yevm, Mısır, Daru'l- Kitab el- Arabî.

Sarıkçioğlu Ekrem. (1997). Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun, Sidre Yayınları.

Şehristâni Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdülkerim. (1992). Milel ve'n-Nihâl, Thk: Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut, Daru'l- Kutup el- Îlmiyye.

Şeyh Müfit. (1413), er- Risaletu'l- Ülâ fi'l- Gaybe, Thk: Alâü âli Cafer, el- Mu'temeru'l- Âlemi li Elfiyeti's- Şeyhi'l- Müfit.

Şeyh Saduk .(1405). Kemalu'd- Din ve Tamamu'n- Ni'met, Şerh ve Düzeltmeler: Ali Ekper Gifari, Kum, Müessesesetu-n- Neşri'l- İslami.

Takiyuddin Mehmet Ali. (1339/1923). Mehdi, Eskişehir.

Tahrani Mehdi Hadevi. (2019). Hz. Mehdi ve Mehdeviyet Doktrini, İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi, Misbah, Sayı 15.

Tirmizi, Ebu Isa Muhammed b. Isa b. Sevre. (2017). Sünenü't- Tirmizi, Thk: İzzuddin Dalli, İmadu't- Tayyar, Yasir Hun, Dimeşk, Merkezu'r- Risale.

Tûsi, Şeyhu't- Taife Ebu Cafer Muhammed b. el- Hasan. (1385/1966). Kitabu'l- Gaybe, Thk: Ağa Bozorg Tahrani, Tahrان, Mektebetu Ninova'l- Hadise.

**Şamo Kazimov**

## MEHDİLİKLƏ ƏLAQƏLİ HƏDİSLƏRİN İLK DÖVRÜN SİYASİ HADİSƏLƏRİNƏ ALƏT EDİLMƏSİ

### XÜLASƏ

Bu məqalədə İslam dünyasında görülmüş Mehdílik məsələsi və onun bəzi müsəlman qruplar tərəfindən siyasetə alət edilməsindən bəhs edilməktədir. İslam dini ortaya çıxdıqdan sonra, bu yeni və gənc İslam dövləti çox qısa müddət ərzində böyük fəthlər sayəsində öz sərhədlərini genişləndirmişdir. Bu böyük dövlət çox-çox uzaq ərazilərə yayılmış geniş sərhədlərə malik olsa da, bunun bəzi mənfi tərəfləri də var idi. Mehdílik problemi bu mənfi təməyüllərdən sadəcə birisidir. Hz. Peyğəmbərin vəfatından qısa müddət sonra müsəlmanlar arasında daxili çaxnaşma və fitnə hadisələri ortaya çıxmış, nəticədə, minlərlə müsəlman bu vətəndaş müharibəsində bir-birini öldürmüştür. Heç cür bitmək bilməyən bu hadisələr qarşısında müsəlmanları da əldən düşmüş, daxili çaxnaşmaların bitməsini istəmişlər. Bu cür düşüncə, arzu və istəklər onları böyük ümidi lərə sövq etmiş, nəticədə, yad ünsürlərin təsiri ilə İslam dünyasında xilaskar Mehdi, yaxud Məsih kimi fikirlər ortaya çıxmışdır. Daha sonra Mehdílik ideologiyası bəzi zadəgan təbəqələrinin siyasi məqsədlərinə xidmət edən faktora çevrilmiş və bu barədə bir çox hədislər rəvayət edilməyə başlanılmışdır. Belə ki, əvvəlcə Haşimilər iqtidara sahib olmaq üçün Əməvi xanədanına qarşı bu barədə bəzi xəbərlər nəql etməyə başladı. Xalq arasında zəifləyən siyasi nüfuzlarını geri qaytarmaq üçün Əməvilər də eyni metoda müraciət etdi. Abbasilərdə də oxşar mənzərənin şahidi olmaq mümkündür. Belə ki, onlar hakimiyyəti ələ keçirdikdən sonra, sahib olduqları iqtidarı qorumaq üçün bu cür hədislər ortaya atmaya başladılar.

İslam dünyasına ciddi şəkildə təsir edən Mehdíliklə bağlı düşüncələr müsəlmanlar arasında təfriqələrə, bir çox yeni məzhəbin ortaya çıxmasına səbəb oldu. Bu yeni ideologiya sayəsində yaranmış parçalanmışlıq hissələri olduqca dərinləşmişdi. Ona görə də demək olar ki, hər firqə özünəməxsus Mehdi personajı yaratmışdı. Mehdílik problemi ətrafında ortaya atılmış rəvayətlər bir müddət sonra hədis qaynaqlarında da özünə yer tapmış, hətta bəzi firqələrə görə etiqadi məsələlərin ayrılmaz parçası halına gəlmişdir.

**Açar sözlər:** Mehdílik, xilafət, siyaset, Haşimilər, Əməvilər, Abbasilər.

**Шамо Кязимов**

## ПРИМЕНЕНИЕ ХАДИСОВ, СВЯЗАННЫХ С МАХДИЗМОМ, К ПОЛИТИЧЕСКИМ СОБЫТИЯМ ПЕРВОГО ПЕРИОДА

### РЕЗЮМЕ

Данное исследование посвящено проблеме махдизма в исламском мире и тому, как данная концепция используется в политике некоторыми мусульманскими группами. После появления ислама, новое и молодое исламское государство за короткое время расширило свои территории за счет великих завоеваний. Наличие обширных границ у этого великого государства имело и отрицательные стороны. Проблема махдизма может рассматриваться как одна из них. Вскоре после смерти Пророка среди мусульманской общественности вспыхнула внутренняя паника и раздоры, и в результате тысячи мусульман убили друг друга в гражданских войнах. Нескончаемые гражданские войны утомили мусульман, они желали прекращения гражданской войны. Такие мысли, желания и стремления привели их к великим надеждам, и в результате такие идеи, как спаситель Махди или Мессия возникли в исламском мире под влиянием чуждых элементов. Позже, идеология махдизма стала фактором, служившим политическим целям некоторых слоев аристократии, и о ней стали рассказывать многие хадисы. Сначала Хашемиты начали рассказывать некоторые хадисы против династии Омейядов, чтобы отнять власть. Затем Омейяды использовали тот же метод, чтобы восстановить свое ослабленное политическое влияние среди людей. Подобную ситуацию можно наблюдать и у Аббасидов. Таким образом, после захвата власти, они начали создавать такие хадисы, чтобы сохранить свою власть.

Мысли о махдизме, оказавшие серьезное влияние на исламский мир, привели к расколу среди мусульман и появлению множества новых сект. Благодаря этой новой идеологии, чувство раздробленности еще больше усилилось. Так, почти каждая secta создала своего персонажа Махди. Повествования, связанные с проблемой махдизма, вскоре нашли место в источниках хадисов и даже стали неотъемлемой частью их религиозных верований, согласно некоторым сектам.

**Ключевые слова:** махдизм, халифат, политика, Хашемиты, Омейяды, Аббасиды

*Shamo Kazimov*

## HADITHS RELATED WITH MAHDISM AS MANIPULATION TOOL IN POLITICAL EVENTS OF EARLY PERIOD

### ABSTRACT

This research focuses on Mahdism and how it is used as manipulation tool in politics by some Muslim denominations. Following the advent of Islam, the newly established Islamic government rapidly expanded its territories through massive conquests. Along with the advantages of conquest, the Islamic administration experienced the disadvantages of expansion over time. The issue of Mahdism could be one of these negative developments. Following the Prophet's death, the Muslim public was subjected to widespread incitement, with thousands of Muslims killing each other in civil wars. Endless civil wars exhausted the Muslims, so they wanted the civil war to end as soon as possible. This idea, desires, and wishes drew them into the Islamic World's widespread expectation of a savior Masih and Mahdi, which was influenced by external sources. However, the concept of Mahdism soon became an important factor in the political goals of some aristocratic elites, and a variety of interpretations of Mahdism emerged. Previously, Hashimids created such narratives. Following that, the Umayyads used the same strategy against them. When the Abbasids came to power, they used Mahdist narration to maintain their rule.

Mahdist ideas led to different interpretations of religious scripts, resulting in schism and the emergence of various sects in the Islamic World. The feelings of fragmentation grew stronger due to this new ideology. Consequently, almost every sect has created its own Mahdi character. Various sects appeared, each with their own interpretation and approach to Mahdism. Over the time, these narrations surrounding the problem of the Mahdi, gained foothold in hadith (tradition) literature, and had become inseparable part of theological issues for some sects.

**Keywords:** *Mahdism, caliphate, policy, Hashimids, Umayyads, Abbasids*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə*

## İBN SİNANIN MƏAD ANLAYIŞI

*Ibrahim Bağırov,  
AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına  
Şərqsünaslıq İnstitutunun elmi işçisi  
ibbaghiroff@yahoo.com*

### XÜLASƏ

Məad məsələsi, bu ad altında olmasa da, nəfsin ölümsüzlüyünü qəbul edən Antik yunan filosoflarından başlayaraq müzakirə edilən fəlsəfi problemlərdən biridir. Bu anlayış dinlərdə, xüsusilə də İslamda müstəsna əhəmiyyətə malikdir. Fəlsəfi problem olması, dini baxımdan mərkəzi önəmə yiyələnən məsələlərdən biri olmasından əlavə, İslam filosofları bu mövzuya xüsusi diqqət ayırmışlar. İslam filosofları arasında sözügedən mövzu ilə ciddi şəkildə məşğul olan və məsələ ilə bağlı xeyli yazı qələmə alan mütəfəkkirlərdən biri də İbn Sinadır.

İbn Sina “*Kitabus-sıfa*”, “*Kitabun-nəcat*”, “*Daneşnamei-Alai*”, “*Əzəhvıyyə fil-məad*”, “*əl-Məbdə vəl-məad*”, “*Məad risaləsi*” və “*Nəfs risaləsi*” kimi əsərlərində bu problemi araşdırıb fikirlərini ortaya qoymuşdur.

İbn Sina həm ruhani, həm də cismani məad anlayışını qəbul edir. Buna baxmayaraq, ona görə, bu iki məad formasının fəlsəfi olaraq əsaslandırılması mümkün olan ruhani məad anlayışıdır. O, əsərlərində peyğəmbərin xəbər verdiyi cismani məadini qəbul etdiyini iddia etsə də, bu məad formasının fəlsəfi isbatını mümkün hesab etməmiş, ağlın cismani məadini deyil, ruhani məadini qəbulu yanaşdığını irəli sürmüştür. Filosof məad problemi ilə bağlı qələmə aldığı “*Əzəhvıyyə*” risaləsində ruhani məadini sübut etməyə çalışmaqla yanaşı, digər əsərlərində etdiyi kimi, cismani məadini rəvayətlərə əsasən qəbul etdiyini vurğulamamış, həmçinin dini mətnlərdəki axirətlə bağlı xəbərlərin təvil edilməli olduğunu bildirmişdir. Nəticədə, filosofun məadla bağlı fikirləri özündən sonra gələn bir çox mütəfəkkir tərəfindən təqnid edilmiş, hətta onun təkfir olunmasına qədər belə gətirib çıxarmışdır.

Bu məqalədə İbn Sinanın cismani və ruhani məad haqqında olan görüşləri araşdırılmış, habelə filosofun dini mətnlərdəki cismani axirət təsvirləri barədə olan düşüncələrinə yer verilmişdir.

*Açar sözlər: İbn Sina, məad, cismani məad, ruhani məad, axirət.*

## Giriş

Ərəbcədə a-v-d kökündən törəyən “məad” kəlməsi aid olduğu yerdə ayrılan nəsnənin təkrar oraya dönməsi mənasını ifadə edir. Daha sonralar insanın ilk halına dönməsi, yəni ölümündən sonra gedəcəyi yer mənasında istifadə edilmişdir (İbn Sina 2011, 4). Burada “insanın ilk hali” deyildikdə, ilkin yaradılış halı (fitrət), forması nəzərdə tutulur ki, bu da “məbdə” sözünün ifadə etdiyi mənaya uyğun gəlir. Məbdə ilk fitrət (ilkin yaradılış halı), məad isə həmin bu ilk fitrətə və ya varlıq halına qayıdışdır. Fərqli şəkildə ifadə edildikdə, məbdə yoxluqdan sonra varlığın meydana gəlməsi, məad isə bu varlığın təkrar ədəmlə (yoxluq) nəticələnməsidir. Burada “yoxluq” deyərkən mütləq yoxluq deyil, kəsrətin vəhdətdə yox olması (fəna) nəzərdə tutulur (Tusi 2008, 75-76).

“Məad” qiyamətlə əlaqəli, ölümsonrası həyatdan danışarkən istifadə edilən ən geniş yayılmış kəlmə olsa da, dini və ya islami bir termin deyil, islamlaşdırılmış istilahdır. Quranda, eləcə də hədislərdə qiyamətdən bəhs edərkən bu termindən istifadəyə rast gəlinmir. Görünür, bu, xüsusü bir termin kimi kəlamçılar tərəfindən ədəbiyyata gətirilib. Quranda “məad” kəlməsi qarşımıza çıxmasa da, eyni mənaya gələn başqa ifadələrdən istifadə edilmişdir. Məsələn, Tanrıya dönmək mənasında “rucu” kəlməsi işlədilmişdir ki, “rucu” sözü ilə “avd/məad” da olduğu kimi gəlinən yerə dönüş nəzərdə tutulur. Bununla bərabər, Quranda qiyamətdən bəhs edilərkən işlədilən “rucu/qayıdış, dönüş” və bu mənaya gələn başqa kəlmələr Tanrıya qayıdış mənasındadır. Quranda heç bir yerdə “rucu” ruhların bədənlərə qayıdışı və ya yoxluqdan sonra varlığa dönüş mənasında istifadə edilməmişdir (Mütəhhəri 2010, 16-17). Qeyd etdiyimiz kimi, bu məsələdən bəhs edərkən ən çox “məad” kəlməsi istifadə olunsa da, qiyamət və axırət kimi terminlərə də yer verilir.

Axırət inancına İslamdənöncəki səmavi dinlərdə, hətta qeyri-ilahi dinlərdə də rast gəlinir. İslamda isə məad inanc əsaslarından biri olduğu üçün xüsusü yerə sahibdir. Yəni məad hər bir müsəlmanın inanmasının zəruri olduğu məsələlərdən biridir. Müsəlmanların Müqəddəs Kitabında bununla bağlı ayələr də öz əksini tapmışdır (bax: Qurani-Kərim, “əl-Fəcr” surəsi, ayə 27-28).

Filosofumuz “Şeyxur-rəis” – İbn Sina da bu problemi araştırdığı zaman həmin mövzuda dini mətnlərin mövcudluğunu ifadə və qəbul etmişdir. O, öz fəlsəfəsində məadin zəruriliyini nəfsin mücərrəd varlıq olmasına əsaslanan əqli qiyasla isbatetmə yolunu seçir ki, bu da filosofun İslam dünyasındaki əsas nümayəndələrindən olduğu məşşailiyin metodudur. Məadin hansı formada reallaşacağı haqqında filosofun fikirlərinə keçməzdən əvvəl bu barədə irəli sürürlən əsas fikirləri qeyd eymək faydalı olar.

İbn Sina ilk olaraq bu mövzuda insanları iki qütbə ayırır: axırəti qəbul edənlər və etməyənlər. Ona görə birinci qrup əksəriyyətin meydana gətirdiyi sağlam düşüncəyə sahib olan insanlardır. Filosof sayları baxımından azlıq təşkil edən ikinci qrupu isə zəif anlayış sahibləri kimi xarakterizə edir (İbn Sina 2011, 5).

İbn Sinaya görə, məadı qəbul edənlər də öz növbəsində, cismani, ruhani və ruhani-cismani (nəfs və bədənin bərabərliyində) məadı müdafiə edənlər olmaqla üç qrupa ayrılırlar. Cismani məad fikrini müdafiə edənlər öz aralarında fərqli qruplara ayrılırlar da, ölümənsonrakı həyatda əsas olanın bədən olması barədə həmfikirdirlər. Onlara görə, canlılıq və insanlıq bədəndə mövcuddur. Yəni onların varlığı bədənə bağlıdır. Həyat da bunların birlikdə olmasınadır. Ölüm isə əksinə, bunların bir-birindən ayrılmaması ilə gerçəkləşir. Yəni ölüm canlılıq və insanlığın olmamasıdır. Təkraryaratma və ya məad da çürümüş bədəndə insanlıq və canlılığın yenidən yaradılması ilə gerçəkləşəcəkdir (İbn Sina 2011, 5).

Burada diqqət ediləsi bir məsələ də xüsusilə yuxarıdakı görüşü müdafiə edən bəzi kəlamçıların məadi yoxluğun dönüsü (*iadətul-mədum*) kimi başa düşmələridir. Bu fikirdə olanlar belə hesab edirlər ki, ölüm yox olmaqdır, sonrakı dirilmə hadisəsi də yoxolanın təkrar varlığa qaytarılmasıdır. Bu düşüncədən hərəkət edərək bəzi kəlamçılar mədumun iadəsini (geri qaytarılmasını) mümkün hesab ediblər (Mütəhhəri 2010, 17). Bu qəbildən olan kəlamçıların əksinə, filosoflar mədumun iadəsinin qeyri-mümkün olduğunu düşünür-lər. Bu fikir bir çox kəlamçı tərəfindən də dəstəklənmişdir. Filosoflara görə, yoxluğun dönüsü qeyri-mümkün olsa da, bu mövzunun məad məsələsi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Filosoflara, habelə İbn Sinaya görə, ölüm yox olmaq deyil, sadəcə, bir həyatdan digərinə, yəni bu dünyadan axırət həyatına keçiddir (Muslim 2009, 180).

Axırətin ruhani formada reallaşacağını qəbul edənlər əvvəlkilər kimi fərqli qruplara ayrılırlar. Bəzilərinə görə məadin ruhani formada gerçəkləşməsi ilə bərabər nəfslər cisimləşəcək. Digər bir qrupa görə isə nəfs və bədən fərqli aləmlərin varlıqlarıdır. Nəfs ruhlar aləminə aid olduğu halda, bədən maddimənşəlidir.

Nəfsin bədənlə bərabərliyi bədbəxtlik, ondan ayrılaraq nurlar aləminə qovuşması isə xoşbəxtlikdir. Məadin ruhani formada gerçəkləşəcəyini irəli sürən həkimlər də nəfsin səadətini kamilləşərək maddi varlıqlardan qurtulmaqdə görmüşlər. Onlar maddi dünyanın təsiri altında qalan nəfsin əzab və cəzasının təkrar bədənə dönmə olduğunu iddia ediblər. Bu fikri müdafiə edənlər ruh köçünü (reinkarnasiya/tənasüx) qəbul edənlərdir. Bunlar da öz aralarında bir neçə qrupa ayrılırlar: ruhun istənilən canlıya, heyvana və yalnız

insana keçidini mümkün hesab edənlər. Tənasüxün, sadəcə, insanla məhdudlaşdığını irəli sürənlərin də bir qismi bunun, ancaq günahkar nəfslərlə məhdudlaşacağını iddia etdikləri halda, digərləri belə bölgü aparmayıblar (İbn Sina 2011, 6).

Əslində, tənasüxdə müəyyən məaddan bəhs etmək də mübahisəlidir, bura-da daha çox məadlardan bəhs etmək doğru olar. Hər yeni bədənə keçmə yeni məbdə və ondan ayrılma isə digər (növbəti) məad sayıla bilər. Bu proses ruh tamamilə paklaşana qədər davam edir. Arınmış, pak ruh ya ruhani formada varlığını davam etdirir, ya da aram bir bədənə qayıdır.

Üçüncü görüş, daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, məadin ruh-bədən tandemində gerçəkləşməsinə əsaslanır. Bu fikri müdafiə edənlərə görə həyat ruhun bədəndə olması, ölüm isə ruh və bədənin bir-birindən ayrılmasıdır. Axırət də ruhun yenidən eyni, əvvəlki bədənə qayıtması ilə həyata keçəcək. Nəfs və bədəndən ibarət olan insana veriləcək cəza və mükafat da hər iki növ-dən – həm maddi, həm də ruhani olacaqdır (İbn Sina 2011, 5-6).

Bu başlıq altında qeyd edə biləcəyimiz digər bir görüş Molla Sədra (v. 1641) tərəfindən irəli sürülmüşdür. Onun fikrincə, məad ruhani və cismani olacaq. Bu ikilik nəfsin təkrar öncəki bədənə dönəməsi şəklində həyata keçməməkdədir. Bu məad formasında ruh cismani keyfiyyətə bürünür ki, bu da axırət aləminə aid bir cismdir. Oradakı bədənlər bu dünyadakı kimi, ət və sümükdən ibarət olmayıacaq, tamamilə o aləmə aid keyfiyyətdə olacaqdır (Muslim 2009, 179-180).

## Məad məsəlesi və İbn Sina

İbn Sina, ağıl və bürhanın (demonstration) təsdiq etdiyinə görə, bədənin ölümündən sonra nəfs öz varlığını davam etdiridiyi üçün məadin da nəfslərdən ötrü mümkün olduğunu irəli sürməkdədir. Tanrıya ruhani olaraq qayidan nəfslərin sevinci və kədəri, mükafatı və cəzası ruhani mahiyyətdə olacaq. Yəni axırtda verilən əzab və mükafat fiziki bədən vasitəsilə qəbul edilən maddi formada deyil, mənəvi şəkildə olacaqdır. Bu, filosofun əqli yolla çatdığı nəticədir. Biz ağıl və fəlsəfi dəlillərlə nəfsin ölümsüz olduğunu və digər həyatda da xoşbəxt və ya bədbəxt olduğunu anlaya bilirik. Bədən parçalanıb məhvə qadir təbiətə malik olduğu üçün ölüm hadisəsi ilə ortadan qalxır, amma insanı insan edən, onun varlığını təmin edən ruhun isə əbədi qalması varlığı baxımdan zəruridir. İbn Sina nəfsin ölümsüzlüyü ilə bağlı əqli dəlilləri ətraflı şəkildə ortaya qoymuş və nəfsin bədəndə müstəqil cövhər olduğunu müxtəlif yollarla isbat etməyə çalışmışdır. Bununla bağlı dəlillərin təməlində əqli idarətin duyğu orqanları vasitəsilə edilən idrakdan fərqliliyi və ağlin cismani hesab edilməyən bir cövhərdə olması fikri dayanır ki, bu cism olmayan cövhər də

nəfsdir. Ağıl idrak prosesində cismani formaları tamamilə mücərrədləşdirərək (abstraction) anlayır. Başqa idrak vasitələri isə surəti (forma) maddədən tam mücərrədləşdirmədən, belə demək mümkünsə, maddənin köməkliyi, vasitəçiliyilə anlayır. Ağlin bu qabiliyyəti həm onun qeyri-maddi varlıq olmasının, həm də maddədə mövcud olmamasının isbatıdır. Digər tərəfdən, ağıl külli mənələri da dərk edir, hansı ki, maddi amillərin belə bir xüsusiyyətinin olmadığı məlumdur. Külli məfhumların xarici aləmdə heç bir predmeti yoxdur. Bunlardan başqa, ağıl gücü digər idrak güclərinin əksinə, özünüdərketmə qabiliyyətinə də sahibdir. Bütün bunlar onun maddədən müstəqil bir cövhər olduğunu və fiziki bədənin ölməsi ilə məhv olmayıcağının isbatı kimi qəbul edilir (Alper 2010, 86-87). Bu məsələ ilə bağlı olaraq İbn Sina deyir: “Belə çıxır ki, insan nəfsi və ağlı parçalanıb yox olmur. Bunu görə də o, bədənin ölümündən sonra varlığını davam etdirir. Zəruri olaraq sabit və ölümsüz olan hər şey öz zatını çox yaxşı idrak edir. Bu idraketmə də (axirətdə) özünü rahatlıq, ləzzət, ya da əzab içində hissetmə şəklində olacaqdır...” (İbn Sina 2011, 38).

İbn Sina, əslində, həm ruhani, həm də cismani məad görünüşünü qəbul edir, ancaq onun fikrincə, fəlsəfi dəlillərlə isbatı mümkün olan, (nübüvvətin də təsdiq etdiyi) ağıl və qiyas metodunun bizi çatdırıldığı nəticə ruhani məaddir (İbn Sina 1960, 423; 1985, 326).

Dini mətnlərdə bəhs olunan dirilmə şəkli cismani xarakterlidir. Bu barədə olan rəvayətlərə görə, axırət bədənlərin dirildilməsi ilə reallaşacaq, verilən mükafat və cəza da maddi formada olacaqdır. Məhəmməd peyğəmbərdən nəql olunan rəvayətlərdə bu barədə ətraflı məlumatlar verilmişdir. İbn Sina məadin bu formasını dini qaynaqlarda verilmiş məlumatlar əsasında qəbul edir. Qeyd edir ki, biz bu mövzuda öz ağlımızdan hərəkətlə bir fikir söyləyə bilmərik. Ağlımız sadəcə ruhani məad barədə fikir yürütməyə imkan verir. Filosofun cismani məad haqqındaki düşüncələrini maddələr halında aşağıdakı kimi ifadə etmək mümkündür:

1. Cismani məad şəriətin, səhih dini mətnlərin xəbər verdiyi məad formasıdır.

2. Bunun isbat yolu da şəriət və peyğəmbərin doğru xəbərləridir.

3. Şəriətə görə mükafat və cəza bədənlə əlaqəlidir.

4. Bədənə aid xoşbəxtlik və bədbəxtlik, ləzzət və cəzanın mahiyyəti məlumdur və izahına ehtiyac yoxdur (Əkbəri 2009, 12).

Ruhani məad haqqında olan görüşlərini isə aşağıdakı kimi sıralamaq mümkündür:

1. Ağıl və fəlsəfi əqli nəticələr ruhani məadi təsdiqləyir.

2. Peyğəmbərlər də onu doğru hesab ediblər.

3. Bu fikrə əsasən axirətdəki xoşbəxtlik və bədbəxtlik nəfslə bağlıdır.

4. Yetkinliyə çatmayan ağıl (və ya vəhm) bu növdən olan xoşbəxtlik və bədbəxtliyi təsəvvür etməkdə acizdir.

5. Ariflər üçün ruhani həzz və sevinc bədəni (maddi) olandan üstündür. Onlar maddi kədər və cəzadan daha çox ruhani kədər və əzaba nifrət edirlər.

6. Ruhani məaddəkə sevinc və xoşbəxtlik nəfsin Haqq ilə qonşuluğu, Ona yaxınlığıdır (Əkbəri 2009, 13).

İbn Sina “*Şifa, nəcat və nəfs*” risaləsi kimi əsərlərində hər iki dirilmə şəklini qəbul etdiyini söyləsə də, “*əl-Əzhəviyyə*” risaləsində ortaya fərqli yanaşma qoymaqdadır. “*Əzhəviyyə*” risaləsi onun sadəcə ruhani məadini qəbul etdiyi təsəvvürü yaradır. Adikeçən risalədə cismani məadini qəbul edənlərin fikirlərini əqli dəlillərlə inkarlaması və bu fikri dəstəkləyənlərin dini mətnləri fərqli mənalarda aydınlaşdırması digər əsərlərindəki mövqeyi ilə ziddiyət təşkil etməklə bərabər, oxucunu bu risalənin müəllifinin cismani məadini qəbul etmədiyi nəticəsinə gəlməyə sövqləndirir.

Təbii ki, tək bu əsərini dayaq nöqtəsi seçərək onun məadla bağlı nə düşündüyü haqqında obyektiv və ya yekun bir fikir əldə etmək mümkün deyildir. Obyektiv nəticəyə gəlmək üçün onun ensiklopedik əsəri olan “*Şifa, nəcat, nəfs*” risaləsi və digər nümunələrinə baxmaq məcburiyyətindəyik.

Filosofun ruhani məadla əlaqəli fikirlərinə keçməzdən əvvəl onun iki məsələ ilə bağlı görüşünü öyrənməyə çalışacaqıq. Bunlardan biri səhih dini mətnlərin də dəstəklədiyi kəlamçıların müdafiə etdiyi məadin cismani olması ilə bağlı nəzəriyyədir. Digər məsələ isə əgər dirilmə cismani şəkildə deyil, filosofun dediyi kimi, ruhani şəkildə reallaşacaqsa, nəyə görə dini qaynaqlar -da bu hadisə cismani təsvirlərlə əks olunur?

### Cismani məad

İbn Sina “*əl-Əzhəviyyə fil-məad*” adlı risaləsində ağılin anladığı ruhani məad haqqında olan görüşlərini ortaya qoymuşdur. Onun bu əsərdə dediklərində belə məlum olur ki, ağıl cismani məadini idrak edə bilmir.

Filosofa görə, insanı insan edən onun maddəsi deyil, insanlıq feillərinin də səbəbi olan surətidir. Ölüm hadisəsi ilə insan yox olur və beləliklə, ilk surət pozulur. Təkrar həmin insan eyni bədəndə yaradıldığı zaman yaradılan ilk yaradılmış insan olmur. Maddəsi o olsa belə, surəti fərqlidir. Halbuki insan maddəsi ilə deyil, surəti ilə insandır. Əgər yenidənyaratma fərz olunan şəkildə reallaşarsa, ilk və təkrar yaratmadakı insanların yalnız maddəsi eyni olur. Yenidəndiriltmədə məqsəd yaxşı və pis əməllərə görə mükafat və cəza şəklinde qarşılıq vermək olduğu üçün ikinci yaradılan insan məsuliyyət altında qalır. Halbuki bu iki insanların sadəcə maddələri müştərəkdir. Əməllər isə surət sayəsində həyata keçirilir. Buradan anlaşılan odur ki, dirilmə bu şəkildə

həyata keçdiyi zaman yaxşılıq edənin mükafatlandırılması və pislik edənin cəzalandırılması reallaşdırır. Əməlin sahibi başqası, mükafat və ya cəzanı alan isə başqası olur. Bu isə nəzərdə tutulan hədəfin reallaşmaması mənasına gəlir. Bu səbəbdən, məadin belə şəkildə gerçəkləşməsi qeyri-mümkündür və İbn Sinaya görə, bu fikir axırət haqqında irəli sürürlən görüşlərin ən zəifidir (İbn Sina 2011, 12).

Axırətdə ruh və bədənin birlikdə həşr olunmasını müdafiə edənlər nəfsin təkrarən bədənə qayıtması fikrini irəli sürürlər. İbn Sinaya görə, bu halda da iki ehtimal mümkündür: 1) Nəfs ölüm zamanı ayrıldığı bədənə qaytarılacaq; 2) nəfs başqa bir bədənə qaytarılacaq. Birinci halda diriltmə də iki formada ola bilər. Nəfs ya ölüm anındaki bədənə, ya da yaşadığı müddət ərzində sahib olduğu bədənin toplamına qaytarılacaq. Əgər ölüm anındaki bədənə dönsə, öldüyü zaman hər hansı bir əzası olmayan şəxsin həmin şəkildə dirildilməsi lazımdır. Bu formada məad, eyni fikri irəli sürənlərin də razılaşacağı kimi, çirkindir. Bədənin ömrüboyu sahib olduğu parçaları ilə dirildilməsi filosofun fikrincə problemlidir. Əgər bir insan başqa birinin əti ilə qidalanıbsa, onun bədəni başqa birinin bədəninin hissəciklərindən meydana gəlib. Bu halda ya gərək birinci bədən, yəni başqasının bədəni ilə qidalanan dirildilsin, digəri, yəni əti yeyilən isə dirildilməsin. Bu ehtimal axırət inancına ziddir. Dinə əsasən, hər bir şəxs əməllərinə görə Tanrıının hüzurunda sorğu-sualı çəkiləcək. Geriyə ikinci ehtimal, yəni əti yeyilənin əti yeyənin bədənində dirildilməsi qalır ki, bu da imkansızdır (İbn Sina 2011, 12).

Nəfslərin başqa bir bədənlə dirildilməsi fikri isə tənasüx (reincarnation) olduğuna görə, İbn Sina tərəfindən rədd edilir.

### **Dini mətnlərdə axırətin cismani təsvirlərlə verilməsi**

Dini mətnlərdə axırətin cismani şəkildə təsvir edilməsi, görəsən, həşrin cismani olması ilə bərabər başqa bir mənaya da gələ bilərmi? Əgər İbn Sina məadin ruhani olacağını iddia edirsə, o halda dirlə öz görüşü arasında yaranan ziddiyyəti necə izah edir?

İbn Sina dini qaynaqlarda dirilmənin, mükafat və cəzanın maddi misallarla təsvir edilməsini dinin ümumbehəri olması ilə izah edir. Bir peyğəmbər vasitəsilə göndərilən din bütün insanlığa xitab edir. Bu səbəbdən də peyğəmbər hər kəsin başa düşdüyü dildə danışmalıdır. Avam insan onun anlayışı səviyyəsində olmayan bir şeyi dərk edə bilməz. Anlayış qabiliyyəti yüksək olanlar isə təbii ki, adı insanların başa düşdüyünü də idrak edə bilələr. Bu halda, bütün insanların anlaması üçün uyğun yol avamın dilində müraciət etməkdir ki, dinin hədəfi həyata keçsin. Filosof bu məsələ ilə bağlı deyir:

“...Bir olan Yaradanın kəmiyyət, keyfiyyət, zaman, məkan, yer kateqoriyalarından və dəyişmədən uzaq olduğu qəbul edilməlidir ki, Onun bənzəri olmayan biri olduğuna, maddi və ya mənəvi bir căzünün var olmayacağına, Onun aləmin içində və ya xaricində mövcud olmasının imkansız olduğuna və Ona “Oradadır”, – deyə işarə etməyin mümkünüzlüyü inanılsın. Halbuki Onu bu xüsusiyyətləri ilə adı insanlara başa salmaq qeyri-mümkündür” (İbn Sina 2011, 8).

İbn Sinaya görə, əgər Tanrı adı insanlar üçün yuxarıdakı şəkildə təsvir edilərsə O, inkar ediləcək. Anlayış səviyyəsi aşağı olan insan bu vəsfləri anla-ya bilməz. Bu səbəbdən, dini mətnlərdə sözügedən mövzulardan bəhs edərkən təşbihlərdən istifadə edilmişdir. Sadəcə, tövhidlə bağlı məsələlər deyil, tövhidxarici mövzularda da vəziyyət oxşardır. İnsanları yaxşı işlər görməyə dəvət etmək üçün savabla müjdələyən, eyni zamanda, pis əməllərdən çəkindirmək üçün əzabla qorxudan peyğəmbər insanların başa düşdüyü ləzzət və əzabdan nümunələr vermişdir. Dinin axırət təsvirlərinə baxsaq, hissi-maddi təsvirlər olduqlarını müşahidə edərik. Əgər insanlara həzzin ən mükəmməli, hansı ki ruhanidir, vəd edilsəydi, ona maraq göstərməzdilər. Eləcə də əzabin ruhani şəkli əksəriyyətə qorxulu gəlməzzi. Adı insanlardan belə bir şeyi istəmək təbiətlərində olmayan bir şeyi vəd etmək və varlığından xəbərləri olmayan bir şəylə qorxutmaqdır. Bu isə peyğəmbəri hədəfinə çatdırımadı. Beləliklə, o, lazımlı olan yolunu seçib və vəzifəsini ən doğru şəkildə icra etmişdir.

“Əgər avamin anlayışından uzaq olan həqiqi savab və əzab təsvir ediləcəksə nə ona dəyər verərlər, nə də ondan çəkinərlər; bədənləri dirildilmədən verilən savab və əzaba etinə etməzlər. Bunun üçün dini baxımdan dirilmə hadisəsini, hesab-kitabı, savab və əzabı bu formada çatdırmaq lazımdır. Dinin sahibi olan Həzrət Peyğəmbər də bu mövzunu o qədər mükəmməl şəkildə açıqlayıb ki, ondan daha üstün bir şey demək əsla mümkün deyil” (İbn Sina 2011, 17).

## Ruhani məad

İbn Sinaya görə, insanların xoşbəxtlik və bədbəxtlik haqqında olan dar düşüncələri onları axırətin cismani olması fikrinə sürükləmişdir. Ağlın gəldiyi nəticəyə görə ruhani (mənəvi) həzlər və əzablar cismani qarşılığından müqayisə olunmayacaq dərəcədə daha üstündür. Heç bir halda bu iki növdən olan əzab və mükafat müqayisə edilə bilməz. İnsanlar bunun fərqində olmadıqları üçün filosofların fikrinə qarşı çıxıblar. Dirilmənin cismani olmamasını, sanki axırətin olmaması kimi başa düşürlər. Onlar, ancaq cismani ləzzət və əzabı anlaya bilirlər.

İbn Sina deyir ki, ariflərdə ruhani həzlərə çatmaq istəyi bədəni ləzzətlərə çatmaq arzusundan üstündür. Başqalarından fərqli olaraq onlar bədəni həzlərə maraq göstərmirlər (İbn Sina 1960, 423; 2007, 127). İbn Sina həqiqi səadət və bədbəxtliyi açıqlamaq üçün müqəddimə olaraq beş prinsip müəyyənləşdirir.

*Birinci prinsip* hər bir nəfsani gücün özünəxas yaxşılıq və ləzzət, əzab və pisliyinin olmasıdır. Məsələn, qəzəb gücü üstünlük təmin etməkdən, hafizə gücü keçmişdə olmuş xoş xatirələri anmaqdan həzz alır. Hər bir gücün idrak etdiyi, özünə müvafiq məmnuniyyət duydugu amillər var. Bütün güclərin ortaq xüsusiyyəti isə özlərinə uyğun olan həzz və əzabı tanımlarıdır. Hiss üzvü nəzərdə tutulan ləzzəti tanıması üçün onun kamalına çatmalıdır. Həmin güc funksiyasını yerinə yetirməyə başladığı zaman, artıq lazımlı olan yetkinliyinə çatmış hesab olunur.

*İkinci prinsip* isə bu güclər üçün nəzərdə tutulan ləzzət və əzabin, yaxşı və pisin dərəcəli olması iddiasını ehtiva edir. Bu güclərin hər biri üçün müəyyən edilmiş ləzzətlər və əzablar olsa da, gücün yetkinlik dərəcəsindən asılı olaraq, yetkinliyi çox olan, yetkinliyi üstün və tam olan, kamalı daha yaxşı qəbul edən, davamlılığa sahib olan, özündə feli ən mükəmməl şəkildə gerçəkləşən kimi fərqli mərtəbələrdə təzahür edir. Filosofa görə bu dərəcəli həzlər içində ən üstünü əqli ləzzətlərdir.

*Üçüncü prinsip* heç vaxt təcrübədən keçirilməyən ləzzətlərdən bixəbər olma ilə bağlıdır. Biz, ancaq təcrübədən keçirdiyimiz həzz və əzabları tanıyırıq. Praktikamızda olmayan şeylərin keyfiyyəti haqqında heç nə bilmirik və bilmədiyimiz üçün o şeyə meylimiz olmur. Məsələn, eşitmə qüsurlu bir kəs musiqinin zövqlü amil olduğunu bilir və ya onun varlığından xəbərdardır. O, heç vaxt praktik formada bu zövqü yaşaya bilməz. Dolayısı ilə biz xəbərdar olmadığımız ülvi ləzzətlərin varlığını inkar edə bilmərik. Bir şeyi əldə etmə-məyimiz onun yoxluğu demək deyil. Buna görə də ləzzətlərin, sadəcə, bizim bildiyimiz maddi, şəhvani ləzzətlərdən ibarət olduğunu düşünməməliyik (İbn Sina 1960, 424-425; 1985, 327-328; 2007, 128-129).

*Dördüncü prinsip* hər hansı əngəl səbəbindən zövq ala bilməməklə əlaqəlidir. Bəzən hər hansı bir maneə həzz verən bir şeydən həzz almağımıza mane olduğunda ondan diksinirik, ya da zövq ala bilmirik. Məsələn, bəzən insan xəstə olduqda dadlı bir şeydən zövq ala bilmir (İbn Sina 1960, 425; 1985, 328; 2007, 129-130). Əslində, normal şərtlər altında dadlı bir yeməkdən ləzzət alınır. Xəstəlik səbəbindən orqanizmimizdə baş verən dəyişikliklər buna mane ola bilir. Filosofun burada demək istədiyi odur ki, bizim mənəvi ləzzətlərə meyil göstərməməyimizin səbəbi və ya səbəblərdən biri maddi dünyada olmayılarımızdır. Cismani şeylər və onları arzu etməyimiz bizi ruhani zövqlərdən məhrum edir, bəzən isə hətta onlardan xəbərsiz qalmağımıza da səbəb olur.

*Beşinci prinsipə* görə yetkinliyini təmin edən şeyin ziddi ilə əngəlləndiyi zaman gücdə hiss və nifrət duyğusu olur. Maneə ortadan qalxdığı zaman isə nəfs bu vəziyyətindən narahat olur. Yəni bizə bu dünyada xoş gələn, əslində isə yetkinliyimizin əksi olan şeylər aradan gedərsə, yəni nəfs maddədən ayrılsara, bundan dolayı əzab çəkər. Əslində, yetkinliyimizin ziddi olan amillər ruhani əzablardan bixəbər qalmağımıza səbəb olur (İbn Sina 1960, 425; 1985, 329; 2007, 130).

Bu prinsipləri ifadə etdikdən sonra İbn Sina deyir ki, hər üçün özünəxas yetkinliyi olduğu kimi, nəfsin də özünəməxsus kamalı, bütün məfhumların əks olunduğu əqli aləmə çevriləməsidir. Bu yetkinlik “ilk prinsipdən (Tanrı) başlayaraq, mütləq ruhani cövhərlərin, ardından bütün güc və qüvvələri ilə səmavi cisimlərin, daha sonra bütünü ilə varlığın nəfsdə əks olunub nəfsin həqiqi aləmə ekvivalent əqli bir aləmə çevriləməsi ilə baş verir” (İbn Sina 1960, 425-426).

Tam təkamül etmiş nəfs mütləq gözəl və yaxşı ilə birləşir. Bu birləşmə adı bir birləşmə olmaqdan əlavə, əql, aqil və məqulun birlüyü, ya da birliyə yaxın bir formada olur. Bu mərtəbəyə çatmış bir nəfsin təsəvvür etməkdə belə aciz olduğumuz səadəti digər güclərin yetkinliyi ilə müqayisə edilə bilməz. Yəni əqli həzləri hissi həzlər kimi aşağı səviyyədə olan həzlərlə müqayisə etmək doğru deyil. Əqli kamala çatmış nəfsin sevinci daimi və əbədidir. Digər güclər isə maddimənşəli olduğundan müvəqqəti olub müəyyən zaman kəsiyində baş verib yox olur (İbn Sina 1960, 426-427).

Nəfs maddi dünyada olduğu müddətdə bədənə meyil göstərdiyi üçün potensial yetkinliyini gerçəkləşdirməsə, ondan ayrıldığı zaman faktiki varlığını düşünərək, nəfsani və əqli ləzzətlərə çatmadığı üçün əzab çəkər. Əslində, nəfs təkamülüünü bədəndə olduğu müddətdə gerçəkləşdirməlidir. Əgər bədəndən ayrıldıqda hələ də kamil deyilsə, artıq kamilləşmək imkanı da olmayacaq, beləliklə, həqiqi bədbəxtliyə düşçar olacaqdır (İbn Sina 1960, 427-428).

İbn Sinaya görə, cismani dirilməni inkar etmək, yaxud məadin maddi formada olmaması iddia edildiyi kimi, mükafat və cəzani mənasızlaşdırmasız. Ruhani həzlər və əzablar maddi olanlardan daha üstündür. Həqiqi xoşbəxtlik və əsl bədbəxtlik ruhanidir.

Belə məlum olur ki, İbn Sina hər iki məadı, yəni həm cismani, həm də ruhani məadı qəbul edir. Cismani məadı peyğəmbərlik yolu ilə qəbul etdiyi halda, ruhani məad, ona görə, ağlın təsdiqlədiyi məad şəklidir. Filosof fikrini açıq şəkildə ifadə etsə də, qaranlıq qalan məqam cismani məadin əqlən imkansızlığının hansı mənaya gəlməsi ilə bağlıdır. Əgər o, cismani məadini peyğəmbərlik vasitəsilə qəbul edirsə, bəs niyə onu qeyri-əqli hesab edir?

İbn Sinaya görə, peyğəmbərlik zəruridir və peyğəmbərlə filosofun bilik qaynağı eynidir. Buna baxmayaraq, bu ikisi arasında fərqliliklər də mövcuddur. İbn Sina peyğəmbərin biliyinin qaynağını qazanılmış ağıl müstəvisində meydana gələn xüsusi bir rabitədə görür. Yəni peyğəmbər müstəfad ağıl səviyyəsində fəal ağılla əlaqəyə girib məlumatı ondan alır. Bəşəri, nəzəri ağlin mərtəbələri arasında ən yüksək mərtəbəni təşkil edən bu aqla insanlardan çox az sayda çatanlar vardır. Onlar da həqiqi filosoflardır. Ağlin ən yüksək dərəcəsinə sahib olan peyğəmbər mələklərin bilik sferasına yüksəlir və oradan məlumatları əldə edərək dünyaya geri qaydırır. Bu mənada peyğəmbərlə filosoflar arasında fərqə nəzər yetirək. Filosof bilik səviyyəsinə hiss, hafizə, əqli təfəkkür və s. mərtəbələri addım-addım keçdikdən sonra çatırsa, peyğəmbərlər anadangəlmə sahib olduqları bir istedadla, intuitiv olaraq çatırlar (Arslan 2013, 77).

Digər tərəfdən, məad İslamin inanc əsaslarından biridir. Din də insanlara peyğəmbər vasitəsilə göndərilir. Peyğəmbərlik institutunu mütləq şəkildə qəbul edən və zəruri sayan birisi məadini inkar edə bilməz, ya da inkar etdiyi təqdirdə, özü ilə ziddiyyət təşkil edər. Nəticədə, bu insanın fikirlərinə etimad göstərilməz. İbn Sina isə peyğəmbərliyi zəruri sayır və cismani məadini peyğəmbərin sözlerinə əsaslanaraq qəbul edir. Bundan başqa, İbn Sinaya görə, peyğəmbərlə filosofun bilik aldiqları qaynaq eynidir. Yəni bunların hər ikisi elmi “fəal ağıl”dan (dini ədəbiyyatda vəhy mələyi olan Cəbrail kimi tanınır) qəbul edir. Əgər peyğəmbərlə filosofun bilik qaynağı ortaqdısa, onda peyğəmbərin xəbər verdiyi məad forması necə aqla uyğun olmaya bilər? Özü də peyğəmbərin fəal ağılla rabitəsi fasılısız olduğu üçün biliyi qətidir və aqla zidd olması mümkün deyildir. Bunları vurgulamaqda niyyətimiz İbn Sinaya cismani məadini aqlabatan saymadığı üçün etiraz etmək deyil. Onsuz da o, cismani məadin mütləq şəkildə aqla zidd olduğunu iddia etmir. Filosof şəriətin bəhs etdiyi məadin, yəni cismani məadin isbat yolunun, ancaq şəriət və ya peyğəmbərdən nəql olunan rəvayətlərdən keçdiyini deyir (İbn Sina 1960, 423).

XVIII əsrдə yaşamış müsəlman filosof Əli Müdərris Zunuzinin fikrincə, əslində, İbn Sina bunu ifadə etməklə özünün cismani məad üçün əqli dəlil gətirməkdə aciz olduğunu dilə gərir. Bununla yanaşı, Zunuzi İbn Sinanın bu şəkildə düşünməsinə baxmayaraq, fikirlərində zərrə qədər belə olsa, məadini inkar qoxusunun olmadığını qeyd edir (Dinani 2012, 134). Dinin bəhs etdiyi məad formasını əqli dəllillərlə isbat etməmək, ya da isbat edə bilməmək həmin məadini rədd etmək mənasına gəlmir. İbn Sinanın əlində olan aristotelçi fəlsəfə metodu ilə cismani məadini isbat etməməsi onu inkar etməklə ayrı-ayrı amillərdir və cismani məadin mütləq şəkildə aqla zidd olduğunu ifadə etmir.

## Nəticə

Dində müstəsna əhəmiyyətə sahib olduğu kimi, fəlsəfədə də mübahisəli problemlərdən biri olan məad məsələsinə İbn Sina fəlsəfəsində xüsusi diqqət ayrılmışdır. Məadin dindəki xüsusi əhəmiyyətindən və zəruriliyindən yaxşı xəbərdar olan filosof bu problemi araşdırduğu zaman, sözügedən mövzunun dini mətnlərinin mövcudluğunu ifadə və qəbul etmişdir. O, öz fəlsəfəsində məadin zəruriliyini nəfsin mücərrəd varlıq olmasına əsaslanan əqli qiyasla isbatetmə yolunu seçir ki, bu da filosofun İslam dünyasındaki əsas nümayəndələrindən olduğu məşşailiyin metodu idi.

İbn Sinaya görə, ağıl və bürhanın da təsdiq etdiyi kimi, maddi bədənin ölümündən sonra mücərrəd bir cövhər olan nəfs öz varlığını davam etdiridi üçün məad və ölümsonrası həyat da nəflər üçün mümkündür. Tanrıya ruhani olaraq qayidan nəflərin sevinci və kədəri, mükafatı və cəzası ruhani mahiyətdə olacaq. Yəni axırətdə verilən əzab və mükafat fiziki bədən vasitəsilə qəbul edilən maddi formada yox, mənəvi şəkildə olacaqdır. Bu, filosofun, özünün də qeyd etdiyi kimi, əqli yolla çatdığı nəticədir.

Qeyd edək ki, səhih dini mətnlərdəki axırət təsvirləri və məadin keyfiyyəti ilə bağlı verilən xəbərlər əsasən maddi xarakterlidir və filosofun məadla bağlı söylədiyi fikirlər ilə uyğunluq təşkil etmir. Bu ziddiyyətdən xəbərdar olan İbn Sina problemi araşdırıldığı bir sıra əsərlərində bu məsələyə toxunmuşdur.

Peyğəmbərin xəbər verdiyi cismani məad fikrini qəbul etdiyini deyən İbn Sina bu barədə artıq açıqlamaya ehtiyac olmadığını düşünür. Bununla belə filosof bu məad formasının ağla uyğun olmadığını və fəlsəfi isbat yolları ilə əsaslandırılmasının mümkünşüzlüyünü də vurgulayır. Bu barədə əksər əsərlərində, sanki ikili mövqe otaya qoyan və məadin fəlsəfi olaraq mümkün olan ruhani şəklini isbat etməyə çalışmaqla yanaşı, dinin bəhs etdiyi cismani məadi da qəbul etdiyini ifadə edən filosof, bəzən bu balansı qorumadan daha qəti görünən mövqe nümayiş etdirmişdir. Məsələn, filosof “*Şifa və nəcat*” kimi bir çox əsərində dini qaynaqlarda bəhs olunan cismani məadi qəbul etdiyini ifadə etsə də, “*Əzəhəriyyə*” risaləsindəki fikirləri onun cismani məadi rədd etdiyi fikrini yaradır. Adıkeçən risalədə cismani məadi qəbul edənlərin fikirlərinin əqli dəllillərlə rədd olunması və bu fikri dəstəkləyən dini mətnləri fərqli mənalarda aydınlaşdırması digər əsərlərindəki mövqeyi ilə ziddiyyət təşkil etməklə yanaşı, oxucunu bu risalənin müəllifinin cismani məadi qəbul etmədiyi nəticəsinə gəlməyə sövq edir.

Təbii ki, tək bu əsərini dayaq nöqtəsi seçərək onun məadla bağlı nə düşündüyü haqqında obyektiv və ya yekun fikir əldə etmək mümkün deyildir. Obyektiv nəticəyə gəlmək üçün onun ensiklopedik əsəri olan “*Şifa, nəcat, nəfs*” risaləsi və digər əsərlərinə baxmaq məcburiyyətindəyik.

“Əzhəviyyə” risaləsi İbn Sinanın ilk dövr əsərlərindəndir. Bu səbəbdən də filosofun son görüşünü müəyyən etməyə bilər və ya ilk dövrlərdə sahib olduğu düşüncələri əks etdirə bilər. Bu ehtimallarla yanaşı, daha cəlbedici görünən nəzəriyyə filosofun bu əsərində sadəcə ruhani məadla bağlı fikirlərini ifadə etməsidir. Yuxarıda adlarını çəkdiyimiz sonrakı dövr əsərlərində “Əzhəviyyə”dəki baxışından imtina etdiyini də irəli sürmək doğru deyil. Həmin kitablarında da “Əzhəviyyə”də ifadə etdiyi kimi, ağlın, ancaq ruhani məadı dəstəklədiyini ifadə etmişdir. Risalədəki cismani məadin əsassızlığı ilə bağlı irəli sürdüyü əqli dəlillər vasitəsilə bu məadin rasional şəkildə əsaslandırılmasının mümkünşüzlüyünü ortaya qoymağa çalışmışdır. Buna görə də filosof cismani məadı ağla deyil, Peyğəmbərin sözlərinə əsasən qəbul etdiyini bildirmişdir.

## ƏDƏBİYYAT

Alper Ömer Mahir. (2010). İbn Sina, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ( 192 s.).

Arslan Ahmet. (2013). İslam Felsefesi Üzerine. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (380 s.).

Dinani İbrahim. (2012). Məad. Tehran: İntisarate Hekmət, (345 s.).

Əkbəri Rıza. (2009). “Təsvire zendegiye pəs əz mərg dər fəlsəfəye İbn Sina”, Fəslnameye fəlsəfə və kəlame İslami. Dəftəre 1, payız və zemestan, (səh. 11-27).

İbn Sina Hüseyin ibn Abdullah. (1960). əş-Şifa əl-ilahiyyat. I-II. thq. G.C. Anawati, Səid Zayed. Qahirə: Vizarətus-səqafə, (525 s.).

İbn Sina Hüseyin ibn Abdullah. (2007). Əhvalun-nəfs. Paris: Dar Biblion, (203 s.).

İbn Sina Hüseyin ibn Abdullah. (2011). əl-Əzhəviyyə fil-məad. Felsefe ve Ölüm Ötesi içində, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, (səh. 1-46).

İbn Sina Hüseyin ibn Abdullah. (1985). Kitabun-nəcat. thq. M. Fəxri. Beyrut: Dar əl-afaq əl-cədid, (344 s.).

Mütəhhəri Mürtəza. (2010). Məad. Qum: İntisarate Sədra, (232 s.).

Muslim Sadiq. (2009). İbdaatu Sadruddin əş-Şirazi əl-fəlsəfiyyətu ən-nəfs nəmuzəcən. Dəməşq: Dar neynəva, (225 s.).

Tusi Xacə Nəsrəddin. (2008). ət-Təzkirətu fi'l-məbdə və'l-mə'ad. şrh. H. Amili. trc. Sadiq Cəfər əş-Şətti. Beyrut: Dar əl-Hadi, (223 s.).

**Ибрагим Багиров**

## МЫСЛИ ИБН СИНЫ О ВОСКРЕСЕНИИ

### РЕЗЮМЕ

Проблема "ма'ад" (воскресения), пусть и под иным названием, всегда была среди широко обсуждаемых философских вопросов, начиная с древнегреческих философов, веривших в бессмертность человеческой души. Воскресение является довольно важным вопросом в религиях, особенно в исламе. Ввиду его философской важности и важности для религии исламские философи уделяли этому вопросу особое внимание. Одним из мыслителей среди исламских философов, размышлявших и написавших много работ на эту тему, был Ибн Сина.

*Китаб аш-шиифа* (Книга исцеления), *Китаб ан-наджат* (Книга освобождения), *Дании-намэ-и-алаи* (Книга научного знания), *аль-Адхавийя* *фи аль-ма'ад* (Освещение), *аль-Мабда ва-ль-ма'ад* (Исхождение и возращение), *Китаб аль-ма'ад* (Книга возвращения) и *Рисала фи-н-нафс* (Трактат о душе) относятся к тем книгам, в которых философ рассматривал этот вопрос.

Ибн Сина принимает концепцию как духовного, так и физического воскресения. Однако, по мнению философа, только одна из этих концепций - духовное воскресение - может быть философски обоснована. Хотя, он утверждает в своих трудах, что принимает физическое воскресение, о котором говорил Пророк, все же он считал невозможным доказать эту форму воскресения философским путем и заявляет, что разум более склонен принимать духовное воскресение. В отличие от других своих работ, в трактате *Адхавийя* философ пытался доказать только духовное воскресение и не упоминал о принятии им физического воскресения в соответствии с писаниями, даже заявлял, что сведения об ахирате (жизни после смерти, загробной жизни) в религиозных текстах должны быть подвергнуты "*та'виль*". Вследствие этого взгляды философа, относящиеся к воскресению, подвергались критике со стороны многих более поздних мыслителей и даже привели к его такфиру (обвинение в неверии).

В статье рассматриваются взгляды Ибн Сины на физическое и духовное воскресение, а также нашли место мысли философа об описании физической жизни после смерти в религиозных текстах.

**Ключевые слова:** Ибн Сина, ма'ад, физическое воскресение, духовное воскресение, ахират

*Ibrahim Baghirov*

## IBN SINA'S THOUGHTS ON THE RETURN

### ABSTRACT

The problem of the Return, if not under this title, has always been amongst those much-discussed philosophical matters since ancient Greek philosophers who thought of self/human soul to be immortal. However, the Return is rather significant issue in religions, particularly in Islam. Due to both its philosophical importance and its importance in religion, Islamic philosophers have paid special attention to this issue. One of those thinkers who contemplated about and wrote many writings on the matter was Ibn Sina.

The *Kitab al-Shifa* (The Book of Healing), *Kitab al-Najat* (The Book of Deliverance), *Danishnameyi Alai* (Alai Book of Knowledge), *Adhawiyya fil-maad* (Epistle on the Return for the sacrifice holiday), *al-Mabda va al-Maad* (The Beginning and the Return), *Kitab al-Maad* (Book of the Return) and the *Risalat fil-Nafs* (Treatise on the self/soul) are of those books in which he dealt with this issue. Ibn Sina accepts both physical and spiritual resurrections; however, he thinks that only the spiritual one is philosophically supportable. Although he claims in his writings that he accepts the physical resurrection announced by the Prophet, he did not consider it possible to prove this form of resurrection philosophically, and puts forward that reason is more inclined to accept the spiritual one. In *Adhawiyya*, beyond trying to support spiritual resurrection, he does not even mention that he accepts physical resurrection based on Prophet's sayings, which is the case in his other works, and states that bodily descriptions of the Hereafter in the religious texts should be interpreted. In consequence, the philosopher's views pertaining to the Return were criticized by many later thinkers, and even led to his takfir.

The article deals with Ibn Sina's views on the bodily and spiritual Return, as well as the philosopher's interpretation of the physical descriptions of the Hereafter in religious texts is provided.

**Keywords:** *Ibn Sina, the Return, bodily resurrection, spiritual resurrection, hereafter*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov*



UOT 297

**ALLAHIN ZATİ ADLARININ DİNİ-ELMİ TƏHLİLİ  
(AZƏRBAYCAN ƏLYAZMALARINA ƏSASƏN)**  
**(BİRİNCİ HİSSƏ)**

**Yeganə Rəhnnulla,**  
*AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun elmi işçisi*  
yegane.rahnnulla@mail.ru

**XÜLASƏ**

Bütün səmavi dinlərdə olduğu kimi, İslam dinində də Allahın ad və sıfətləri Quran ayələri və hədislərə əsaslanaraq geniş tədqiq olunur. Allahın bu attributları “Əsmaul-husna” dini terminində cəm olaraq ilahiyyatın müxtəlif sahələrinin, əsasən, kəlam elminin bölməsini təşkil edir. Kəlam elminin mübahisəli bölməsi olan ilahi sıfətlər haqqında alımların bir-birlərindən fərqli fikirləri var. Bütün bu fikirləri cəmləşdirərək, məşhur İslam alimi Əbu İsa ət-Tirmizinin “Əsmaul-husna” təsnifatı əsasında Allahın sıfətlərinin üç hissəyə – zati adlar, kəvni- yaradılışla, varlıqla bağlı adlar və insanla əlaqəli adlara ayrıldığını əsas götürmək olar. Bu məqalə özündə Allahın zati adlarının bir hissəsinin, yəni Allah adından başlayaraq, əl-Məcid adına kimi olan adların Azərbaycanda saxlanılan Sədrəddin əl-Konəvinin “Şərhi-əsma-Allahil-husna”, Sədrəddin əş-Shirazinin “Təfsir əl-Quran” və müəllifi məlum olmayan “Şərh əsmAllah” əsərlərinin əlyazma nüsxələri əsasında dini-elmi təhlilini ehtiva edir.

“Şərh əsmAllah” əsərinin müəllifi məlum olmasa da, Allahın gözəl isimlərindən bəhs edən əlyazmalar arasında öz iri həcmi və adların geniş şərhi ilə fərqlənir. AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda Sədrəddin əş-Shirazinin “Təfsir əl-Quran” əsərində Allahın gözəl adları ilə bağlı olan hədisin şərhində isimlərin siyahısı, mənası, şərhi mükəmməl şəkildə təqdim olunmuşdur.

Sədrəddin Konəvinin “Şərhi-əsma-Allahil-husna” əsərində qeyd etdiyi ir-fani fikrinə görə, insan əxlaqının inkişafı və həqiqətə çatması “Əsmaul-husna”nın öyrənilməsi ilə mümkündür. Bu səbəbdən, Allahın gözəl adlarının təsəvvüfdə izahı, şərhi və tədqiq edilməsi önəmli sahələrdən biri olaraq geniş yayılmışdır.

*Açar sözlər: Islam, Quran, hədis, təsəvvüf, kəlam, “Əsmaul-husna” (Allahın gözəl adları), əlyazma.*

## Giriş

AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda “Əsmaul-husna” – Allahın gözəl adlarından bəhs edən 30-dan artıq əlyazma nüsxəsinin arasında Sədrəddin əl-Konəvinin “Şərhi-əsma-Allahil-husna”, Sədrəddin əş-Sirazinin “Təfsir əl-Quran” və “Şərh əsmallah” əlyazma nüsxələri tədqiqata cəlb olunmuşdur. Konəvi hər bir adın lügətdə izahını verəndən sonra, اعلم ان [Mən bunu bilirəm; həqiqətən bilirəm; bilinməlidir ki] ifadəsinin ardınca sufi-lərin kəşf və müşahidə biliklərinə əsaslanaraq, varlıqların bu adlar vasitəsilə Allaha istinad etmə məsələsinin şərhinə geniş yer ayırmışdır.

Əş-Sirazi “Təfsir əl-Quran” əsərində “Əsmaul-husna”dan bəhs edən məşhur hədis və adların şərhindən sonra bu hissənin İbn Mələk adı ilə məşhur olan Əbdüllətif b. Əbdüləzziz Ruminin “Şərh əl-Məsabih” əsərində olduğunu qeyd etmişdir. Bu əsərlər əsasında “Əsmaul-husna”ya daxil olan Allahın gözəl adları üç hissəyə (zati adlar, kəvni adlar, Allahın insanla əlaqəli adları) ayrırlaraq həm dini, həm də elmi cəhətdən təhlil olunacaq. Zati adlar: ər-Rəhman, ər-Rəhim, əl-Quddus, əl-Salam, əl-Əziz, əl-Cabbar, əl-Mutəkkəbbir, əl-Qahhar, əl-Alim, əs-Səmi, əl-Bəsir, əl-Xabir, əl-Əzim, əl-Əliyy (Əli), əl-Kəbir, əl-Cəlil, əl-Kərim, əl-Vasi, əl-Hakim, əş-Şəhid, əl-Haqq, əl-Qaviyy, əl-Mətin, əl-Həmid, əl-Muhsi, əl-Hayy, əl-Vacid, əl-Məcid, əl-Vahid, əl-Əhəd, əs-Saməd, əl-Qadir, əl-Muqtədir, əl-Əvvəl, əl-Axir, əz-Zahir, əl-Batin, əl-Mutəal, əl-Bərr, ər-Rauf, Zul Cəlali vəl ikram, əl-Ğəniyy, ən-Nur, əl-Baqi, əl-Varis, ər-Rəşid.

Kəvni adlar əl-Məlik, əl-Muheymin, əl-Xalıq, əl-Bari, əl-Musavvir, ər-Rəzzaq, əl-Qabid, əl-Basit, əl-Hafız, əl-Muqit, əl-Məcid, əl-Bais, əl-Mubdi, əl-Muid, əl-Muhyi, əl-Mumit, əl-Qəyyum, əl-Muqəddim, əl-Muəxxir, əl-Vali, Məlikü l-mulk, əl-Cami, əl-Muğni, əl-Mani, əd-Darr, ən-Nafi, əl-Bədii.

İnsanla əlaqəli adlar: əl-Mumin, əl-Ğaffar, əl-Vəhhab, əl-Fəttah, əl-Xafiz, ər-Rafī, əl-Muiz, əl-Muzil, əl-Hakəm, əl-Ədl, əl-Latif, əl-Həlim, əl-Ğafur, əş-Şəkur, əl-Hasib, ər-Raqib, əl-Mucib, əl-Vədud, əl-Vəkil, əl-Vəliyy(Vəli), ət-Təvvab, əl-Muntəqim, əl-Afuvv, əl-Muqsid, əl-Hadi, əs-Sabur.

### Allah, ər-Rəhman, ər-Rəhim adlarının dini-elmi təhlili

Zati adlar içərisində, əlbəttə, birinci olaraq Allah adının özü gəlir və bu ad bir çox alimin tərtib etdiyi 99 addan ibarət “Əsmaul-husna” təsnifatına daxil edilməyib, buna səbəb isə Allah adının digər adlardan daha üstün olmasıdır. Yalnız İslam dinində olan Allah adını ərəb dilində etimoloji təhlil edərək, hərflər bir-bir azaldılsa da, onun mənası dəyişilməz olaraq qalacaq. Allah - ﷺ

Lilləhi – لَهُ - اَللّٰهُ adından birinci hərf olan əlifi götürdükdə, “Allah üçün”, əlif və birinci lamı götürdükdə, “O-nun”, ikinci lamı götürdükdə “Hu”, yəni ərəb dilində şəxs əvəzliyi olan və Allaha nisbət edilən “O” qalır. Əlyazmalarda Allah adının şərhi yalnız Sədrəddin əl-Konəvinin “Şərhi-əsma-Allahil-husna” əsərində (92b-101b) geniş izah edilmişdir. Allah – qüdrət, yoxdan yaratma, xəlq və əmrin sahibi olan kimsə deməkdir. Bu ad zat, sifət və feilləri özündə cəm edir. Tədqiqadçılara görə bu ad say olaraq beş, söz olaraq isə altı hərfdən meydana gəlmişdir. Bununla Zati Mütəalın beş məxsus aləminə və altı fərqli cəhətinə işarə edirlər. Hərflərdən biri əlifdir. Əlifdə bir çox işarələr vardır, bunlardan biri həmzənin yazıda gizləndiyi kimi, əlifin də söz olaraq həmzədə gizlənməsidir. Bu vəziyyət varlıqların (kainatın) görünüşünün başlangıcında bilinməyən qeybdə gizlənməsinə işarə edir. Buna rəğmən İlahi Zatin sirləri və əzəli sifətlərinin həqiqətləri daha sonra görünüşünün şəkillərində gizlənir. Sədrəddin Konəvi mövzu ilə bağlı əsərinin 95b-98a vərəqlərində əlifin sirləri, o cümlədən, bu hərfləri ifadə etmədə nəfəsin üç mərtəbəsi haqqında geniş məlumat vermişdir.

Əlifdən sonra gələn iki lamdan biri بِيَدِهِ “biyədihidir” (əlindədir). Bu مَالِكُون “hər şeyin mülkü O-nun əlindədir” (“Yasin”, 71) ayəsindəki “məlukutdur”, ikinci lam isə لِهُ-O-na aid” deməkdir. Bu da “Bir olan və hər şeyə qalib olan Allahındır” (“əl-Mumin”, 16) ayəsindəki “mülk” dür. Buna görə ilk lam varlıq təcəlləsinə, şəhadət aləmindən və mülk nizamından önce müşahidə edilən mərtəbədə comərdlik təcəllisi lə birləşən “mələkut həqiqətlərinə” işarə etməkdədir. Allah adındakı ikinci lam isə əl-Məlik, əl-Əziz, əl-Cabbarın mülk aləmində təcəllilərinin əsərlərinin zühur etdiyi təcəlli-gahlara işarə edir. Mülk lam ilə mələkut laminationın birləşməsi isə zahir olan قابل “qabil”in qəbul edilən şeyin batinində, şəhadətin qeybdə mövcudluğuna işarə edir.

Bir çox alim bu adın اعلم (aləm) sözündən əmələ gəlməsini qəbul etsə də, Allah adının “aləm” ola biləcəyini qəbul etməyən alımlar də onun törəmə ad olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Allah adı Mütəal Zat üçün “aləm” bir addır və Allah bu adı bütün ad və sifətlərlə əlaqələndirmiş Zatin yerinə qoymuş, digər adları da bu ada izafə etmişdir. Necə ki, Allah-Taala buyurur: “Ən gözəl adlar Allahındır” (“əl-Əraf”, 180).

Bəzi elm adamları isə bu adın الوله “əl-vələhə” (həddindən artıq, ifrat sevgi) sözündən əmələ gəlmış olduğu fikrini irəli sürmüşlər. Məsdəri و لا, olan bu sözdə vav hərfi həmzəyə çevrilmiş, sonra tərif lamı əlavə olunmuş və bu lam təzim, hörmət niyyəti ilə əsl lam ilə birləşmişdir. Beləliklə, Allah şəklində oxunmuş və “özündən xəbərdar olan arıflərin yönəldiyi və alımların cəmalına aşiq olduğu həqiqi seviləndir” mənasını verir. Bu haqda Quranda belə bəyan

olunur: “*Halbuki iman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir*” (“əl-Bəqərə”, 165).

İslamda “Əsmaul-husna”ya daxil olan doxsan doqquz adın içərisində birinin ən böyük ad - İsmi-Əzəm olduğu haqqında müxtəlif fikir və mülahizər var. Bu fikirlərdən biri İsmi-Əzəmin Allah adı olması ehtimalıdır: “Əsmaul-husna arasında *ismi-əzəm olma özəlliyi daşıyan bir ad varsa, o da Ləfzi-cəlalədir*” (Yurdagür 1999, 28-29); “*Dahilər Qurandan dəlil gətirib demiş-dilər ki, ismi-əzəm Allah sözü ilə başlayıb huvə sözü ilə bitir. Allahu lə iləhə illə huvə*”; (Allahın 99 gözəl adı 2014, 9-10); “*Allahım, Sənə şəhadət verirəm ki, Səndən başqa tək, səməd tanrı yoxdur, Sən doğmamış və doğulmamışsan, Sənin heç bir tayın-bərabərin, bənzərin yoxdur. Rəsullah (s) buyurdu: “Allahdan əzəm adını soruşduqda duadakı kimidir deyə cavab verir”* (Şirazi 1724, v. 283a); “*İsmi-Əzəmin mənşəyinin Allah, Cəmil, Rəhman, Mumin, Nur adalarından ibarət 5 ad və 50 hərf olduğu bildirilir. 5 adın xülasəsi isə, Əlif, cim, ra, mim, nundur. Quranın bir çox ayələri, surələri və müqəttə hərflərinin də ismi-əzəm olması haqqında qeydlər var*” (Qənbəri 2014, 12-16); “*Bəziləri “Allah” kəliməsini ismi-əzəmdən hesab edərək onun düzgün və ixləsələyildiyi təqdirdə təsir edəcəyini deyirlər*” (Müqtədiri 2013, 61).

Allah adı ilə edilən dua haqqında “Dua” əsərində belə qeyd olunub: “*Gecə iki rikət namazdan sonra bir saat ərzində “ya Allah”, “ya İlahi”, “ya Rəbb” demək qəlbin bəsirətini açır, nurlu, əzəmətli edir və onun dünya və axırət işlərindən duaları qəbul olur*” (Dua, v. 31b).

Bu adın xüsusi olması və ucalığı odur ki, bu adı Hakkın zatından başqasının adı olmaqdan qorumuşdur. İlahi adlar arasında bütün ilahi adları əvəz edən yeganə ad – Allah adıdır.

“*Ər-Rəhman və ər-Rəhim رَحْمَنْ وَ رَحْمَيْمْ sözünün mübaliğə qəlbidir, qəzəbdən qəzəblənmiş, elmdən alim kimi*” (Şərhu əsmallah, 3a). Adətən, səhih dualarda belə deyilir: “*Ey dünyanın Rəhmanı, ey axırətin Rəhimi*”. Ər-Rəhman - dünyada hər quluna qarşı mərhəmətli olan və ər-Rəhim - axırətdə, sadəcə, mömin qullarına qarşı mərhəmətli olan mənasını verən bu iki adın şərhi və izahı əlyazmaların bir çoxunda bərabər verilmişdir. Ər-Rəhman - möhtac olanlara, ər-Rəhim isə əhli-iftixara (iftixar əhlinə) məxsusdur. Həqiqətən, ər-Rəhman - əsərlərinin ümumiliyi, bu əsərlərin sirayətinin adılıyi və təsərüflərinin (əmanətlərinin) sahəsinin genişliyinə görə mübaliğə (şisirtmə) qəlbində bir ad ilə adlandırılmalıdır.

“*Ər-Rəhman bütün yaradılmışlara ruzi verməklə mərhəmət göstərir və rəhmi ilə bu dünyada fayda verir. Ər-Rəhim xüsusişlə qiyamət günü cəzani layiq olanlara buraxaraq möminlərə rəhm edər və bu dünyada onlara mükafat verər. Həqiqətən ər-Rəhman ümumi və xüsusi mənadır, ər-Rəhim isə*

*xüsusidir, söz kimi ümuni məna daşıyır və buna görə də Allah-Taala ər-Rəhim adlandırılır. Ər-Rəhman bu dünyada ruzinin mənasıdır və ümumi olaraq bütün yaradılmışlar üçündür. Ər-Rəhim isə axirət mənasında axirətdə, xüsusilə möminlər üçün bağışlanmaqdır”* (Şirazi 1724, v. 279a-279b).

Allahın rəhməti iki hissəyə ayrılmışdır. Bunlardan biri vacib rəhmət, digəri imtinani (minnətdarlıq) rəhmətidir. İmtinani rəhmət ər-Rəhman mərtəbəsin-dən bir parçadır (hissədir), bu rəhmət ilə zühur edənlər zühur etmiş, yaranmış-ların mühafizəsi və onların vəziyyətinə görə ruziləri də bu rəhmətə bağlıdır. Həmçinin, bu rəhmət sayəsində səfalət əhlinin tutacağı mövqe də axirətdə rəhmət olacaqdır.

Allahın ər-Rəhman və ər-Rəhim adlarındakı rəhmətin fərqini Quranda ayrı-ayrı ayələrdə bəyan olunmuşdur. Allah-Taala bəndələrinin günahkar ol-malarına baxmayaraq, bütün bəndələrini özünə izafə etmişdir (bağlamışdır). Quranda belə buyurulur: “*De ki: Ey Mənim [günah törətməklə] özlərinə zülm etməkdə həddini aşmış bəndələrim! Allahın rəhmindən ümidsiz olmayın. Allah [tövbə etdikdə] bütün günahları bağışlayar*” (“əz-Zümər”, 53). Beləliklə, Allah bəndələrinin rəhmətindən ümid kəsmələrini qadağan etmiş, hətta İblis belə Allahın rəhmətinə tamah (arzu, istək) etmişdir. Başqa bir ayədə isə Allah-Taala belə buyurmuşdur: “...*Mərhəmətim hər şeyi ehtiiva etmişdir. Onu Allahdan qorxub pis əməllərdən çəkinənlərə, zəkat verənlərə, ayələrimizə iman gətirənlərə yazacağam!*” (“əl-Əraf, 156). Bu ayədə Allah onlara rəhm edəcəyini və əməllərinin müqabilində mükafat verəcəyini bildirmiş, onlara verilən rəhmət isə onların Haqq'a verdiyi təqva ölçüsündə olacaqdır.

### **Əl-Quddus, əs-Salam, əl-Əziz, əl-Cabbar, əl-Mutəkəbbir, əl-Qahhar, əl-Alim, əs-Səmi, əl-Bəsir adlarının dini-elmi təhlili**

Əl-Quddus - bütün nöqsanlıqlardan uzaq və bütün kamal sıfətlərinə sahib olandır. “*Əl-Quddus, mübaliğə quruluşunda və tənziyə adlarından biri olub qeybdə (yoxluqda) pak olan mənasındadır*” (Şirazi 1724, v. 279b). Əlyazmalar-da əl-Quddus adının mənası özü ilə uyğunlaşan hər şeydən təmiz və layiq olan deməkdir. O, salehlərin nəfslərini günah kirlərindən təmizləmiş, pis insanları isə alın və ayaqlarından tutmuşdur. Hər ikisi də məsələni lazım olduğu kimi düşünən və anlayan kimsə üçün Haqqın qüdsiyyət və layiqliyinin nəticəsidir. Sədrəddin Konəvi bütün adlarda olduğu kimi, əl-Quddus adının zahiri məna-sını açıqlayandan sonra təsəvvüfi mənasını da izah etmişdir.

Əs-Salam - salamatlığa çatdırın. “*Əs-Salam, Allahın sıfətinin mənbəyi olub bütün bələlərdən və çatışmazlıqdan qoruyan mənasındadır*” (Şirazi 1724, v. 279b). Allahın bu adla adlandırılmasının səbəbi yaratdıqlarından sevmədiyi

bəzi xüsusiyyətləri özlərindən uzaqlaşdırılmalarından salım (təhlükəsiz) olmasıdır. Bunun başqa mənası da Haqqın yaratdıqlarına salamatlıq (qurtuluş) verməsidir. Bütün xəlq etdikləri arasında bu adın müqəddəsliyinə, sadəcə, nəfsini şəhvətlərdən uzaq tutan, qəlbini şübhələrdən təmizləyənlər çata bilər. Əhli-Haqqın salamati (qurtuluşu) şübhə kirlərindən və gizli, yaxud aşkar şirk qaranlığından təmizlənmələridir. Bu adın həqiqətləri ilə vəsflənənlərin əlaməti ağırbaşlı, təvazökar, inadkarların sıxıntılarına qarşı səbirli olmalarıdır. Onlar qafil insanlarla mübahisə etməz, cahillərlə mücadilə etməz və Haqqın bu xüsusiyyətə sahib olan insanlarını təqdim etdiyi kimi olarlar. Necə ki, Quran-da bu haqda buyurulur: "...*Cahillər onlara söz atdıqları zaman onlarla gözəl, yumşaq danışarlar*" ("əl-Furqan", 63).

Əl-Əziz - üstün, qüvvətli və daim qalib olandır. Əl-Əziz *عَزِيزٌ*-izzət sözündən əmələ gəlib və tənziyə adalarından biridir (Şirazi 1724, v. 279b). Həmçinin bənzərsiz olması bilinməyən, daim ehtiyac olunan, şəxsiyyətinə çatmağın çox çətin olduğu bir kəsdir. Allah-Taala Quranda belə buyurur: "...*Halbuku şərəf-şan da qüvvət və qələbə də yalnız Allaha, O-nun peyğəmbərinə və möminlərə məxsusdur...*" ("əl-Munafiqun", 8). Buna görə də izzət, şərəf-şan Allaha zati olaraq, Peyğəmbərinə Allah vasitəsi ilə, möminlərə isə Allah və Peyğəmbəri sayəsində aid edilir.

Əl-Cabbar - istədiyini zorla etdirməyə qadir olan, məcburiyyət, islah etmək, israr etmək mənalarındadır. "Əl-Cabbar, bəndələrini səhv etmək istəyində onları məğlub etmək mənasındadır" (Şirazi 1724, v. 279b).

Əl-Cabbar - əşyanı hər hansı bir vasitə olmadan islah edən, ehtiyacı olmadan itaeti əmr edən kəsdir. Cəbir iki növdür: zati və arizi (təsədüfi). Zati cəbr bütün nəfslər üzərində hakim olan əzəməti ilə bəzənməkdir. Arizi cəbir isə yaradılanların yaradılanlardakı cəbridir. Buna görə təriflənən cəbir "ihsan" (xeyriyyəçi) cəbridir. İhsan ilə bir şeyə məcbur edilən kimsə ya tamahkardır, ya da utancaqdır. Sədrəddin Konəvi əl-Cabbar adındaki bu dərin mənaları 105b-106a vərəqlərndə geniş şərh etmişdir.

Əl-Mutəkkəbbir - hər hadisədə böyüklüğünü göstərəndir, [الكريياء] kibriyyə sözündən əmələ gəlib, sərrini ifşa etməyə heç kəsin qadir olmadığı, ya da kimsənin mülkünə qarşı məcbur etmədiyi mənasını verir. "Əl-Mutəkkəbbir, Allahın yaratma, xəlq etmə adalarından biridir. O kamili-zatdan (nəfsin kamilliyyindən) və kamili-vucuddan (varlığın kamilliyyindən) ibarətdir və Allah-dan başqasına şamil olunmaz" (Şirazi 1724, v. 280a). Həqiqətən, Allah-Taala bəzən yaradıqlarının xüsusiyyətləri olan bəzi vəsflərlə özünü uyğunlaşdırmışdır. Buna hədisi-qüdsini misal götirmək olar: "*Acdim mənə doyuzdurmadın, susuz oldum mənə su vermədin, xəstələndim mənə ziyarət etmədin*" (Konəvi, v. 106b)". Buna görə bəzi insanlar Haqqın bu xüsusiyyətlərə sahib olduğunu

güman etmiş, Haqq da bu və bunun kimi adlandırmaların içərisində uca və zəruri olduğunu bildirmişdir. Allah bu kimi xüsusiyyət ilə məcazi olaraq özünü adlandırmasının səbəbi, sadəcə, əhlinin bilmədiyi bir çox sırlıdır. Kibriy-yə, Haqq üçün zatı bir xüsusiyyətdir, O, cahil və zalımların dedikləri sözlərdən çox ucadır. Bu adın hökmlərinin əsərlərinin bəndənin batinində yerləşmiş olduğunun bir əlaməti budur ki, bəndə bu adın hökmü altında olduğu müddətdə bu sıfət özünə hakim olduğu üçün heç vaxt Allaha qarşı itaətsizlik etməz. Haqqın təzahürlərinin hökmləri, sadəcə, itaətkar və Allaha tapınan insanlarda təzahür edə bilər.

Əl-Qahhar - qəhredici bir güclə hər şeyə qalib olan, məğlub olmayan, varlıqları hakimiyəti altında saxlayandır. “Əl-Qahhar, qəhredici gücü ilə varlıqda olmayan qalibdir” (Şirazi 1724, v. 280a). İmam Qəzali bu adı insanlara da aid edərək bəndələr arasında Qahhar düşməninə qəhr edəndir demişdir. “Bəndənin ən böyük düşməni nəfsidir, o, onu aldadan şeytanın da düşməndir. Bəndə, nə vaxt ki, öz nəfsinin şəhvətini qəhr etsə, şeytanı da qəhr etmiş olar” (Gazali 2005, 89).

Niza (mübahişə) ilahi qəhrin görünüşüdür, mübahisənin zühur etməsi ilə yaranar, gizlənməsi ilə də gizlənər. Çox mübahisə edən adamı mənə əhli “Abdulqahhar” adlandırır, əgər mübahisə etməsi azalarsa “Abdulqahir” adlandırır. Mübahisə etməyən və bundan bütünlükə uzaq duranlar qurtuluşa və əmniyyətə qovuşanlardır.

Əl-Alim - hər şeyi haqqı ilə biləndir. Əl-Alim -məlumların çoxunu bilən, özünün birliyinin nəfsini bilən, əl-Allam isə qeybi bilən deməkdir. Elm zati elmdir ki, Haqqın elmidir, ya da verilmişdir (məhbubdur). Verilmiş elm ağla gəlməyən və tədqiqat töhfəsi olmayan elmdir. Məhbub elm Əfradin elmidir və Allah istədiyi bəndəsinə bu elmi verər. Məsələn, Xızır peygəmbər (ə) Allah qatından bir “rəhmət” olaraq bu elmə layiq görülmüşdür, necə ki, ucalığına baxmayaraq Musa (ə) belə Xızır peygəmbərdən (ə) faydalananmışdır. Sədrəddin Konəvi elmin dərəcələri və bu elmlərin əhli haqqında 114a-115a vərəqlərində geniş şərh etmişdir. Elmin mərtəbəsinə təfəkkür ilə girənlər ağlının tələb etdiyi ölçüdə bu mərtəbədən nəsə öyrənər. Təqva yolundan zövqlə bu mərtəbəyə daxil olanlar hər şeyi əldə etmişlərdir.

Əs-Səmi - eşidilməsi mümkün olanı gizli və aşkar olaraq dərk edən deməkdir. “Əs-Səmi dərk olunanın eşidilməsi və duyulması qəçilməzdir, o hər şeyi dəyişilmədən eşidəndir” (Şirazi 1724, v. 280a). Onun hər hansı bir şeyi eşitməsi, başqa şeyi eşitməsinə mane olmaz, gizli olsa belə, eşidilən heç bir şey Ona gizli qalmaz. O, aşkar danışığı və piçiltini, hətta bundan daha da gizli və bağlı olan şeyləri də eşidir. Allah eşidən hər kəsin eşitməsində o eşidənin iradəsinə görə mövcuddur, necə ki, Allah nitqi olan hər kəsin dilində mövcud

olmaqdadır. Nitqi olan, danışan hər kəs də eyni zamanda eşidəndir. Buna görə hamının eşitməsi Allaha aid bu eşitmə mərtəbəsindən olur. Eşidənlərin bəzisi eşitdiyi şeyi dua, ya da çağırış olaraq başa düşür. Bu haqda Quranda belə buyurulur: “*Eşidmədikləri halda eşitdik deyənlər kimi olma*” (“əl-Ənfal”, 21). Bu ayə onu göstərir ki, eşitməyən kar ilə eşidib, anlamayan arasında fərq yoxdur. Bəzi insanlar isə, söz ilə nəzərdə tutulan şeyi başa düzərək eşidir. Bu anlaşmanın səbəbi eşidənin iradəsinin kəmalidir. Bu insan Allahın görməsi və eşitməsi olduğu bəndəsidir.

Əl-Bəsir - hər şeyi haqqı ilə görən və bəndənin işlərini görəndir. “*Əl-Bəsir, nəinki zahiri hər şeyi görəndir, gizli olanı da dəyişilmədən görəndir. Hər iki ad (əs-Səmi, əl-Bəsir) zati adlardandır*” (Şirazi 1724, v. 280a). Bu mərtəbənin əsərlərindən səlahiyyəti olan adamin üç mərtəbəsi var. Bu adam ya Allahi görür kimi Ona ibadət edər, ya da Allahın hər şeyi gördüyü üçün Ona ibadət edər. Birinci ibadət təşbihə (təqlidə), ikinci ibadət isə tənzihə yaxındır. Üçüncü mərtəbə isə bunlardan daha üstünü - təhqiq sahibi kamildir. O, Haqqa Haqq ilə ibadət edər, təşbihi deyər, tənzihə müşahidə edər, tənzihə deyər, təşbihi müşahidə edər. Bu kamil Haqqa iman edənlərdən biri deyil, çünki mömin xəbər verənin (peygəmbərin) vasitəsilə mömin olması baxımından pərdəli kimsədir. المكافف - məkaşiflər isə müşahidə sahibləridir, o, xəbər verənin dürüslüyünü müşahidə gözü ilə görür. Bu məqam sahibinin iki – “bəsər” (başdakı göz mənasında) və “bəsirət” gözü vardır. Bu gözlər haqqında arıflərin fikirləri, bəsirət sahiblərinin məqamı, bu haqda Quran ayələrinin izahını Konəvi 121a-122a vərəqlərində ətraflı şərh etmişdir.

### **Əl-Xabir, əl-Əzim, əl-Əliyy, əl-Kərim, əl-Cəlil, əl-Vasi, əl-Hakim, əl-Məcid adlarının dini-elmi təhlili**

Əl-Xabir - hər şeyin gizlisindən xəbərdar olan, istədiyi şeydən istədiyi şey ilə xəbər verəndir. “*Əl-Xabir, nəyi nə ilə biləndir*” (Şirazi 1724, v. 280b). Onun sözünün dəyişməsi və sözünün konversiyası mümkün deyildir. الخبر sözü xüsusi olaraq məqsədinə (mövzusuna) çatan, o, yoxlanmadan həyata keçən elmdir. Quranda buna işarə olaraq buyurulur: “...*Sizi imtahana çəkəcək və əməllərinizi [sizə dair xəbərləri] də yoxlayacağıq*” (“Məhəmməd”, 31). Allah-Taala olacaq bir şeyi həyata keçmədən qabaq bilir, çünki O, həmin şeyi sabitlik halında bilməkdədir.

Əl-Əzim - əzəmətli, zati və sıfətləri dərk edilməyəcək qədər böyük olandır. Onun şanı arıflərin qəlbiniə əlavə olunduğu (bərkidildiyi) üçün uca olan deməkdir. Onun izzətinin təcəllilərini qavramaqdan arıflərin bəsirətləri aciz qalmış, qüdrətinin ucalığından dillər lal olmuşdur. Konəvi bu adın

təsəvvüfdə izahını belə vermişdir: “Əzəmət məqamında duran insan ya mömindir, ya da müşahidə sahibidir. Necə ki, bir şey özünə nisbat edilən iqtidara təkbaşına sahib olması və hökmərinin yerinə yetirilməsi ölçüsündə ucalır. Ona görə də Allahın böyüklüyü və iqtidarı, hökmünün heç kəsin təkzib etməyəcəyi və əmrinin qarşısında heç bir şeyin durmayacağı ölçüdə böyük olarsa, bunun qələblərdə həyata keçməsi çox böyük olmuş, ona görə də heyranlığa və dəhşətə səbəb olmuşdur. Beləliklə, Allahın böyüklüğünün iman əhlinin qələblərində zühur etməsi, onların ilahi adların təsirinin bilmələrinə görə həyata keçir. Buna görə də hər kim Allahın sıfətlərini daha kamil bilsə, əzəmət təcəllilərinin həmən insanın qəlbindəki parıldısı daha dolğun olur” (Konəvi, v. 125a).

Əl-Əliyy (Əli) - çox uca olan, bəşər övladının xəyal edə bildiyi hər şeyin başında və üstündə olandır. “عَلٰى – yüksək, ali sözünün mübaliğəsidir (şişirtmə dərəcəsi)” (Şərhu əsmallah, v. 7a). Hədislik əlamətlərindən və yaranmışla-ra layiq xüsusiyyətlərdən zati uca olan deməkdir. “Mərtəbələrdə ondan üstün heç bir şey yoxdur” (Şirazi 1724, v. 281a).

Əl-Kəbir - ən böyük olandır. “Kiçiyin əksidir. Hər ikisi (əl-Əliyy, əl-Kəbir) miqdar baxımından cismılardə istifadə olunur. Hislərin müşahidəsi və idrak sahəsi mərtəbələri baxımından isə ən yüksəkdir (alidir) və tənziiyyə adalarındandır” (Şirazi 1724, v. 281a). Başqa mənası isə, [الكريياء] pərdəsi ilə idrakların ona çatmasından pərdələnən deməkdir. Quranda buyruqlar: “Göylərdə və yerdə böyüklük yalnız O-na məxsusdur...” (“əl-Casiyə, 37). “Hədisi-qütsidə Allah “kibriyyə mənim pərdəmdı” deyə buyurur” (Konəvi, v. 127b). Yaratığının surəti Allahın böyüklüğünün eynisidir və Onun zati, ya da vəchi (siması) üstündə bir pərdə olduğu üçün pərdə örtüləni görə bilir, lakin pərdə örtüləni batın üzü ilə görür. Pərdənin bir zahiri və bir də batını vardır, buna görə pərdə Allahı batını ilə müşahidə edə bilər.

Əl-Cəlil - cəlal və əzəmət sahibidir. Bu adın səltənəti dünya və axırətdə hökmünün davam etməsidir. Adın hökmünün əlamətləri dünyəvi yaradılışda batındə zühür edir. Bu adın ilahi adlardakı cəlali, əsərlərinin sirayət etməsi və sirlərinin açılması baxımından sabitdir. “Əl-Cəlil adı bütün cəlali ehtiva edir. Bu ad həm əl-Kəbir kimi kamil tənzihə sıfətlərə, həm də əl-Əzim kimi kamil zati sıfətlərə aid edilir” (Şirazi 1724, v. 281a). Allahın əl-Cəlil adı əksləri çoxluğun həqiqəti ilə birləşdirmiş, bu adın əsərləri isə arif və mərufu (tanınmışlığı) təqdim etmiş, böyük, kiçik, hər şeyə sirayət etmişdir. Buna görə arif mərifət mərtəbəsində, bunun əksi olaraq məruf isə əsalət mərtəbəsində cəlal sahibidir.

Əl-Kərim - comərd, kərəm sahibi. Bəndənin razılığını qazanmaq üçün hər hansı vasitə ilə möhtac olmadığı kimsə mənasını verir. Əl-Kərim comərd kimi

verər və verdiyi üçün də qarşılıq istəməz. Allahın bu adı əl-Cəlil adı ilə iki baxımdan eynidir: biri cəlal mərtəbəsində əksləri birləşdirmək xüsusiyətidir, eyni zamanda, kərəmin xüsusiyətləri də yaxşı ilə günahkarı əhatə etməsidir. İkincisi isə əl-Cəlil adının əzəmətini eşidib, özündəki kiçiklik və zillətə görə belə bir ucalığa çarpaq imkansızlığını xəyal edənin ümidsizliyini bu adın aradan qaldırmışdır. Allah “cəlal və ikram sahidir” ifadəsi ilə bu ümidsizliyi bəndəsindən uzaqlaşdırılmışdır. Beləliklə, Allahın əzəməti, böyüklüyü uca olmaqla bərabər, bəndəsinə lütfkarlığı ilə ikramedici, geniş comərdliyi, kərəmi ilə onlara rəhmli olduğunu bildirmiştir.

Əl-Vasi - ehsani, elmi, qüdrəti və rəhməti ilə əhatə edəndir. İkramlarının bolluğu və nemətlərinin çoxluğu ilə geniş olan əl-Vasidir. Onun ianələrinin çoxluğu hesaba gəlməz, nemətlərinin sayı zikrə siğmaz. “*O, zənginliyi ilə fəqirləri (kasıbları), rəhməti ilə hər şeyi genişləndirir. Onun bir hissəsi mövcud və yoxluq olan ətraf aləmin bütün məlumatlarından xəbərdar olduğu deyilir*” (Şirazi 1724, v. 281a). “*Əl-Vasi məkan (yer) mənasını verən سعی [səəti] sözündən əmələ gəlmışdır və onunla Allah-Taalani adlandırmak mümkün deyil, onun mənası elmin, eşqin, zənginliyin birləşməsidir*” (Şərhu əsmallah, v. 8a). Hər iki əlyazmada bu adın mənasını verdikdən sonra, “əl-Mumin” surəsinin 7-ci ayəsi qeyd edilmişdir. Allah-Taala buyurur: “*Ey Rəbbimiz! Sənin rəhmin və elmin hər şeyi ehtiva etmişdir*” (Şirazi 1724, v. 281a; Şərhu əsmallah, v. 8a).

Əl-Hakim - həqiqəti bilən, hər şeyi yerli-yerində yerləşdirən deməkdir. Hikmət elmdən daha xüsusidir, çünkü elm hikmətin tərtib etdiyi tərz ilə məluma əlavə olunur. Buna görə də hər hikmət sahibi alimdir, buna baxmaya-raq hər alim hakim deyil. “*Hikmət, muhəqiqə görə rütba olaraq elmdən daha üstündür. Buna görə Allah ona bol verdiyi peyğəmbərlik və kitab elmindən başqa, hikmət ilə kitabı ayırd etməklə “fəslul xıtab”*” (xüsusü xıtab, çıxış Davud peyğəmbərə (ə) əta etmişdir. Fəslul xıtab bu xüsusiyət sahibi lazımlı olan yerdə qısa danışmalıdır. Davud peyğəmbər (ə), ən aşağıdırəcəli insanı müşahidə etmək üçün danışarkən sözlərini üç dəfə təkrarlayardı. Buna görə, bir yerdə qısa danışmağı tələb edən hikmət, eyni zamanda, başqa yerdə təkrarlamığı və çoxlu sayda söyləməyi tələb edə bilər. Hakim hər şeyin belə olmasını hökm edər, mərtəbələri isə xüsusiyətləri ilə özləri tərəfindən mühakimə olmasını tələb edirlər. Beləliklə, o şey haqqında hökm mərtəbələrə aid olduğu kimi, mərtəbələr haqqındaki hökm də o şəyə aid olur, nəticədə əmr özündən-özünə qayıdır” (Konəvi, v. 133a). Konəvi əl-Hakim adının təsəvvüf-də izahını 134a vərəqində də davam etdirərək geniş şərhini vermişdir.

Əl-Məcid - şanı böyük və yüksək olandır. “*Əl-Məcid kərəmi (səxavəti) geniş olandır. Əgər nəfsinin şərəfi ilə bacarırsa, etibarının yaxşısı əl-Məcid adlanır*” (Şirazi 1724, v. 281a). Bu ad, şərəf, ucalıq və Allahı mədh edən hər

kəsin mədhindən daha uca olmaq mənasına sahibdir. Allahı mədh edən hər kəs müəyyən xüsusiyyətlə (sifətlərlə) qalır, Haqq isə bu xüsusiyyətlərdən özünü tənzih edir (uzaqlaşdırır). Allahın bu xüsusiyyətlərdən özünü uzaqlaşdırması bu xüsusiyyətin Ona aid olub-olmaması deyil, əksinə, Allahın qəzəblənməsi və xüsusiləşməsi baxımından olan bir tənzihdir. Bu barədə Quranda buyurulur: “*Sənin Rəbbin yenilməz qüvvət sahibi və hər şeyə qalib olan Rəbbin Ona aid etdikləri sıfətlərdən tamamilə uzaqdır*” (“əs-Saffat”, 180).

### **Əş-Şəhid, əl-Haqq, əl-Qaviyy, əl-Mətin, əl-Həmid, əl-Muhsi, əl-Hayy, əl-Vacid, əl-Məcid adlarının dini-elmi təhlili**

Əş-Şəhid - hər şeyə şahid olan; Özü haqqında “Özündən başqa ilah olmadığına” şahid olan, bəndələri haqqında isə gətirdikləri xeyir və şəri görən deməkdir. “*Əş-Şəhid işi ilə bağlı heç nəyi qaçırmayandır. الشهود (şahidlər)* sözünün mübaliğə qəlbindəndir. *Qiyamət günü xəlq olunanlardan gördüyü və bildiyi ilə şahidlik edər*” (Şirazi 1724, v. 281a-281b). Haqq şahidliyə “ol” deyər, o da olur. Şahidlik, sadəcə, şahidin dilinin məhəllidir ki, şahid söyləyəndir. Beləliklə, şahidlik özündə meydana gələn şeyə nisbət edilmişdir, halbuki şahidliyin özündə meydana gəldiyi şeyin şahidlikdə formallaşma şəklində hər hansı bir təsirindən səhbət getmir. Şahidliyin yaradılması, formallaşması (təkvin) Haqq'a məxsusdur.

Əl-Haqq - sözündə sadiq olan, mövcud olan deməkdir. “*Əl-Haqq zati sıfətlərdən biridir, mənasi həqiqətin zahiri görünüşü və hikmətin tələb etdiyi bir şeyin mövcudluğudur*” (Şirazi 1724, v. 281b). Əl-Haqq qarşısından və ya ardınca batılın özünə gələ bilmədiyi əl-Vücuddur. O, yoxluqdan meydana gəlməmiş vücuddur, eyni zamanda özündən sonra da yoxluq gələ bilməz. Dünya hər nəfəslə gecəni-gündüzə dəyişdirən Haqqın şənləri haqqında bir başqalaşma və dəyişmə vəziyyətindədir. Buna görə Haqqın şənləri başqalaşlığı və işləri dəyişdiyi üçün hər şey başqalaşır. Bunlar Haqqın əzəli və əbədi olaraq hər gün özündə ehtiva etdiyi şənlərdir; ya xəyalda, ya da hissiyyatda varlığa aid bir həqiqəti olan şeylər yox ola bilir. Yox olan və surəti itən hər hansı şey əsla geri qayıtmaz, çünkü geri qayıtmək təkrardır və Haqqın təzahürlərinin (təcəllilərinin) bir sonu olmadığı üçün varlığın sahibinin təkrarı da müzakirə mövzusu ola bilməz. Haqq isə yox edib zahir varlıq həddindən qaldırıldığı şeyin yerinə başqa bir surət yerləşdirir. Buna görə, batıl bir surət həqiqi bir surətin gəlməsi ilə yox ola bilir. Buna görə, gəlişi baxımından haqq, yox olmasına görə isə batıldır.

Əl-Qaviyy-yeganə güc və qüvvət sahibi, sahib olduğu izzət və əksləri birləşdirmək gücü ilə güclü olandır. “*Heç bir halda şəfqədən itməyən O-dur*”

(Şirazi (1724, v. 281b). Sədrəddin Konəvi 138a-138b vərəqlərində bu adın izahına Adəm peyğəmbər (ə) ilə Cəbrayılın Kəbənin təvvafı, orada oxunan dualar haqqında dialoqla başlamışdır.

Əl-Mətin – son dərəcə güclü olan, şiddet və mətanət sahibidir. “Əl-Mətin, *şiddətli və qüvvətli dözümlülükdür. Hər ikisi kamil qüdrətin təsvirinə isninad edir*” (Şirazi 1724, v. 281b). Mənalardakı mətanət cisimlərdəki sıxlıq kimidir. Haqqın mətanətinin bir istiqaməti, Onun “Allah” adını dildə və ya yazıda başqasının bu adla adlandırılmasından qorumuş olmasıdır. Beləliklə, bu addan əbədi olaraq yalnız Haqqın şəxsiyyəti (huvə) başa düşür. Buna görə, Haqqın bu addan başqa daha yaxşı sübutu yoxdur, bunun yeganə istisnası kamil insandır. Kamil insan Allahı bu sözdən daha yaxşı sübut edə bilər. Buna görə Haqq kamil insanı “kəlmə” (söz) ilə adlandırmışdır. Allahın sözü, ancaq kamil insan ilə danışır, bunun qarşılığında insan sözü isə özü-özlüyündə danışır. Bu halda “insan” sözü Haqqın özünə dəlalət edən ən güclü dəlildir. “Məhəmməd peyğəmbər (s) bu haqda belə buyurur: “Allahın vəliləri görünlüşlərində Allahı xatırladan kimsələrdir” (Konəvi, v. 139a).

Mətanət hökmələri yalnız insanın aynasında zühur edər, bu ayna hissiyyat dərəcələrinin sonucusu olan təsəvvür gücündür. Əl-Mətin adının hökmü ən çox kəşf əhlində meydana gələr, Haqqa nəzəri sübut ilə inanan insan özündə bir şübhə yarananda, bu şübhə onun imanına zərər verir və onu bu şübhələri aradan qaldırmağa və ya daha güclü bir sübut ilə imanını gücləndirməyə sövq edər. Əgər mətanət bu insanın ediqadının xüsusiyyətlərindən biri olsa, yaranan şübhə ona təsir etməz. Bu halda mətanət nəzərqaynaqlı etiqaddan sirli Haqqa aiddir, Haqqın mətinliyi də onun pərdəsidir, ona görə o da naməlumdur.

Əl-Həmid - həm də tək layiq olan, tərifləyəndir. “...Elə bir şey yoxdur ki, Allah'a tərif deyib Ona şükür etməsin...” (“əl-İsra”, 44). O, kiçik bir ibadəti də tərifləyər, çoxlu savabla mukafatlandırır. Əl-Həmid özü-özlüyündə razılaşar, bütün həmd sahiblərinin həmdi ilə də təsviri olaraq tərifləyər. Beləliklə, O, mahmud-təriflənən olaraq bütün sənə sahibləri onu tərif edər, çünkü sənanın nəticələri özünə qayıdır.

Allahın “fail” babındaki bütün adları real sübutlarla (dəlaləti-vadiyyə) həm ismi-fail, həm də ismi-məful mənalarını ifadə edir. Bu halda, əl-Həmid adı edibarilə Haqq, həm həmd edən - həmid, həm də həmd edilən - mahmuddur. Həmdin sirrinə, sadəcə, bu məqamın sahibi muttali (məlumatlı) ola bilir. Bu halda ilahi adların sirri Adəm peyğəmbərə (ə) təxsis edildiyi (seçildiyi) kimi, sənə elminə də Məhəmməd peyğəmbərə (s) təxsis edilmişdir.

Sədrəddin Konəvi 140b-141b vərəqlərində bu adı ətraflı şərh edərək, sonda həmdin mərtəbələrinin izahını belə vermişdir: “Həmdin üç mərtəbəsi

*var: bunlardan birincisi, حمد نفسه (həmdi-nəfsihi) həmd edənin özünə həmd etməsidir. İkincisi, حمد غيره (həmdi-ğeyrihi) başqasını həmd etməsidir. Bu ikisi şübhə doğurur və şübhələrinitməsi üçün hal fərziyyəsinə möhtacdırlar. Üçüncüüsü isə, حمد لسان (həmdi-lisani) həmd dilinin həmdidir. Bu, ehtimalın özünə sirayət edə bilməyəcəyi həmddi, çünkü bu, sifətin sifət sahibi ilə görüşünün özüdür. Buna görə sifət sifət sahibinin və seçilənin özü olarsa, bu halda həmd, həmd edənin özü olmaqdadır” (Konəvi, v. 141b).*

Əl-Muhsi - hər ediləni sayıb, hesablayandır. “Əl-Muhsi heç bir şeyin əməlini qaçırmayan, dəqiq və yüksək səviyyədə sayan alimdir” (Şirazi 1724, v. 281b). Məlumları bilən, zahirdə olanları görən, batində olanlardan xəbərdar olan mənasını verir. Əl-İhsa - nəfəs kəsilənə qədər varlıq mərtəbələrinə sirayət etmişdir. Əl-Muhsi adının hökmü bəndənin nəfəslərini (dediyi sözlərini) və əməllərini də sayar və bəndənin kiçik və böyük olmaqla bütün əməlləri nəzərdən qəcmadan sayılar.

Əl-Hayy - ölməyən, diri olan. “O, həmişə var olan və əbədidir” (Şirazi 1724, v. 281b). Sadəcə, həyat sahiblərinin vəsflənə biləcəkləri xüsusiyyətlərin özünə nisbət edilməsinin əminlik səbəbi ilə əl-Hayydır. Hayyın həyatı qasışında dayanan hər kəsi nurlandıran Günəş üçün Günəş kimidir, hayyın özünü kim görərsə canlanır və heç bir şey ondan gizli qalmır. Hər şey canlıdır, əşyanın həyatı mütləq əl-Hayyın həyatının onların üstündə bir feysi olduğuna görə, əyani-sabitlər sabitlikləri halında canlıdırlar. Əgər onlar sabit olmasayırlar, Allahın cəlalına layiq olan bir sözün “ol” sözü eşitməzdilər. Əyani-sabitlərin bu sözü eşidib və Allahın əmrinə cavab vermələri sabit olduğu üçün onların həyat sabibi olmaları mütləqdir. Onların həyatlarını isə yalnız kamillərdən agah olanlar dərk edə bilir. Arif bu müşahidə ilə daim təmiz bir həyatda yaşayır və bu, kəşf əhlinnən böyük nemətlərindən biri, ən xoşbəxt həyatıdır.

Əl-Vacid - ən zəngin olan, tələb etdiyini tapan mənasını verir. Hər şey ona möhtac olduğu halda, Özü heç nəyə möhtac deyil. -الغنى- Zəngindir. “Heç nəyi olmayan bir -Zəngindir” (Şirazi 1724, v. 281b). Ona görə də nə kimsə kömək edə bilər, nə də bir tələbə (davamçı) ona qoşula bilir. Bu adın əsərinin zühuru seçilmişlərə (xüsusilərə) güc verir. Allah əmrinin yerinə yetirildiyini və hökmünün hər şeyə çatdığını gördüyü halda, eyni zamanda da arıflər də hər şeydə Allahı tapar və görərlər. Əl-Vacidin hər hansı bir şeyi tələb edib, o şeyin də meydana gəlməməsi mümkün deyildir.

Əl-Məcid - الماجد- inam və ehsanı sonsuz olan. Bu adın izahı Allahın əl-Məcid adında verilmişdir. Bu adlar ərəb dilində müxtəlif yazılsa da, eyniköklü sözlərdir.

## Nəticə

“Əsmaul-husna”ya daxil olan Allahın bütün ad və sifətləri Allahın təklini bildirir və Onun mütləq və kamil vücuduna şamil olur. Əl-Haqq, əs-Səmi, əl-Bəsir, əl-Alim kimi Allahın əzəli və əbədi sifətləri onların əksinin Allahda olmasını inkar edir. Allah əzəldən kamil, qüdrət, izzət, ehtiyacsızlıq və s. sifətlərə malik idi, onların əksi acizlik, zəiflik, ölüm kimi xüsusiyyətlər Allahın mütləq vücudundan uzaqdır. Allahın zati adları, Onun kəvni və insanla əlaqəli adlarından əvvəl gəlir və əzəlidir. Allahın zati adları heç nədən aslı olmayaraq mövcuddur, lakin kəvni və insanla əlaqəli adlarının mövcudluğu üçün isə məxluqat lazımdır. Belə ki, Allah ər-Rəzzaqdır - ruzi verəndir, lakin əvvəl məxluqu xəlq edir, sonra isə ona ruzi verir. Bu səbəbdən, Allahın kəvni və insanla əlaqəli adları zati adlar kimi əzəli və əbədi hesab olunmur.

Beləliklə, bütün zamanlarda aktual olan Allahın gözəl adları bir çox İslam alimi tərəfindən müxtəlif aspektlərdən təhlili olunmuşdur. “Əsmaul-husna”ya daxil olan bu zati adların həm zahiri, həm də batini olaraq təsəvvüfdə təhlili isə Azərbaycan ilahiyyat elmində bu sahə üzrə yeni ciğir açır. Bu təhlillərin Azərbaycanda saxlanılan Sədrəddin Konəvinin yazılı elmi ırsının bir hissəsinə özündə cəmləyən yeganə əlyazma məcmuəsinə daxil olan “Şərhi-əsma-Allahil-husna”, dünya əlyazma xəzinələrində və kitabxanalarında olmayan Sədrəddin əş-Şirazinin “Təfsir əl-Quran” və müəllifi məlum olmayan “Şərh əsmallah” əsərləri əsasında olması ilahiyyatla yanaşı, Azərbaycan mətnşünaslığına da yenilik gətirir. Kəlam elminin bir sahəsi olan Allahın ad və sifətlərinin ərəbdilli Orta əsr mənbələrindən tərcümə olunaraq tədqiqi gələcək tədqiqatların aparılmasında da müstəsna rol oynayacaq.

## ƏDƏBİYYAT

- İmam Gazali. (2005). *Esmaü-l hüsna şerhi*. İstanbul, Ferşat, (245s.).
- Konəvi S. Şərh əsma Allah əl-husna. A-409 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 90b-167a).
- Qənbəri H. (2014). *İsmi Əzəm və Əsmaül-hüsna duaları*. Tərcümə edən Ə. Nur. Bakı: Kövsər, (111 s.).
- Qurani-kərim. (1991). Tərcümə edənlər: Bünyadov Z., Məmmədəliyev V. Bakı: Azərnəşr, (710 s.).
- Müqtədiri M. (2013). *Əsmaul-hüsna – Quranda Allahın gözəl adları*. Bakı: Nurlar, (158 s.).
- Şərhu əsmallah. (müəllifi məlum deyil) B-2195 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 2b-11a).
- Şirazi S. (1724) *Təfsir əl-Quran*. B-2872. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, Trabzon, 299 v.
- Yurdagür M. (1999) *Ayet və hadislerde Əsma-i-Hüsna, Allahın İsimleri*. İstanbul: Kardeşler, (272 s.).
- Dua. (müəllifi məlum deyil). A-573 Əlyazmalar məcmuəsi. AMEA Əlyazmalar İnstitutu, (v. 31b-34a).

**Егяна Рахнулла**

**РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНЫЙ АНАЛИЗ СУЩНОСТНЫХ ИМЕН  
АЛЛАХА  
(НА ОСНОВЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ РУКОПИСЕЙ)  
(ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)**

**РЕЗЮМЕ**

В исламе, как и во всех мировых религиях, имена и атрибуты Аллаха широко изучаются на основе хадисов и аятов из Корана. Эти атрибуты Аллаха, сгруппированные в религиозном термине «Асма аль-хусна», вместе образуют основной раздел различных теологических дисциплин, особенно науки "калам". Ученые расходятся во мнениях и имеют серьезные разногласия по поводу божественных атрибутов - противоречивой ветви калама. Обобщая все эти идеи, на основе классификации «Асма аль-Хусны» известного исламского ученого Абу Иса ат-Тирмизи атрибуты Аллаха можно разделить на три части: зати (сущностные), кавни - связанные с созданием и существованием, и имена, связанных с человеком. Данная статья содержит религиозно-научный анализ ряда сущностных (зати) имен Аллаха, включая само имя Аллаха до имени аль-Маджид, на основе, содержащихся в Азербайджане, рукописных копий «Шарх асма Аллах аль-хусна» Садраддина аль-Конави, «Тафсир аль-Коран» Садраддина аш-Ширази и «Шарх асмАллах» неизвестного автора.

Хотя автор «Шарх асмАллах» не известен, среди рукописей, описывающих имена Аллаха, произведение отличается большим объемом и подробными толкованиями имен. В Институте рукописей имени Мухаммеда Физули НАНА сохраняются произведения Садраддина аш-Ширази «Тафсир аль-Коран». В толковании хадиса о прекрасных именах Аллаха превосходно представлен список имен, их значения и толкования.

Согласно просвещенному мнению Садраддина Конави, отмеченному в произведении «Шарх асма Аллах аль-хусна», развитие человеческой нравственности и достижение им истины возможно через изучение «Асма аль-хусна». По этой причине раскрытие, толкование и изучение прекрасных имен Аллаха в суфизме является одной из самых важных областей.

**Ключевые слова:** Ислам, Коран, хадис, тасаввүф (суфизм), калам, «Асма аль-хусна» (прекрасные имена Аллаха), рукопись.

***Yegana Rahnulla*****RELIGIOUS-SCIENTIFIC ANALYSIS OF THE NAMES OF GOD  
(ON THE BASIS OF AZERBAIJANI MANUSCRIPTS)  
(PART ONE)****ABSTRACT**

The names and attributes of Allah, as in all monotheistic religions, are thoroughly studied based on Quranic ayats and hadiths. Under the religious term "asmaul-husna," these attributes of Allah constitute the main branch of various theological fields, particularly the science of discourse (science of kelam). Scholars have different opinions and serious disputes about the divine attributes, a controversial branch of the science of discourse. Summarizing all these ideas, the attributes of Allah are divided into three parts – essential names, names related to creation, existence, and the names related to human being, according to the classification of the "Asmaul-husna" of Abu Isa at-Tirmizi, a famous Islamic scholar. This article contains the religious-scientific analysis of the manuscript copies of Sadraddin al-Konavi's work "Sharh asma Allah al-husna", Sadraddin al-Shirazi's work "Tafsir al-Quran" and the other one named "Sharh asmallah" by an unknown author. These mentioned works that are kept in Azerbaijan contain the names of Allah – beginning from Allah to al-Majid. Although the author of "Sharh Asmallah" is not known, it is distinguished by its large volume and extensive interpretation of names among the manuscripts about the beautiful names of Allah. The work "Tafsir al-Quran" Mahammad ash-Shirazi written in the Institute of Manuscripts named after Mahammad Fuzuli of ANAS. Besides the interpretation of the surahs and ayats of Quran, the interpretation of the hadiths written on various themes is also given in this work. In the interpretation of the hadith on Allah's beautiful names perfectly presented the lists of the names, their meanings and interpretations.

According to Sadraddin al-Konavi's erudite opinion in his work "Sharh Asma Allah al-Husna", the development of human morality and the attainment of truth is possible through the study of "Asmaul-Husna". For this reason, the explanation, interpretation and the research of Allah's beautiful names in Sufism widely spread as one of the most important fields.

**Keywords:** *Islam, Quran, tasavvuf (sufism), hadith, theology "Asma al-husna" (beautiful names of Allah), manuscript*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov*



UOT 94 (479.24).

## BƏDNƏZƏRİN DİNİ VƏ MİFOLOJİ ƏDƏBİYYATDAKİ YERİ

*f.f.d. İbrahim Quliyev,*

*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu İslamsüناسlıq kafedrasının müəllimi  
quliyev.ibrahim.78@mail.ru*

### XÜLASƏ

Bədnəzərin varlığı şübhəsizdir. Bu barədə dolayı yolla olsa da, Qurani-Kərimdə məlumat verilmiş, hədisi-şəriflərdə onun həqiqətindən bəhs olunmuşdur. Bütün bunlarla yanaşı, bəşəriyyətin, o cümlədən xalqımızın mifoloji təfəkküründə, folklor və ədəbiyyatında mövzu ilə bağlı çoxsaylı rəvayət, atalar sözləri və şeir deyilmişdir. Onun həqiqi mahiyyəti elmi müstəvidə tam olaraq təhlil edilməmişdir. Müasir dövrdə psixoloq və parapsixoloqların bu sahədə apardıqları elmi tədqiqatlar qismən də olsa, bədnəzərin varlığını təsdiqləmiş və bəzi insanların daxilindəki mənfi enerjinin olduğunu, bunun da gözlər vasitəsilə insanın bədənindən xaric edildiyini sübut etmişdir.

Deməli, belə məlum olur ki, bədnəzər dini mənbələrlə yanaşı, bəşəriyyətin mifoloji təfəkküründə, o cümlədən xalqımızın folklorunda, adət-ənənələrində də özünə yer etdiyindən, onun araşdırılması zərurəti ortaya çıxır. Bütün bu deyilənləri nəzərə alaraq, bədnəzər haqqında təfsir və hədisşünasların əsərləri başda olmaqla, bir çox mənbələrə müraciət edilmiş, beləliklə, mövzu təfsirsünaslıq, hədisşünaslıq və mənbəşünaslıq cəhətdən araşdırılmışdır. Araşdırma zamanı məlum olmuşdur ki, bədnəzərin varlığı həqiqətdir. Buna görə də bəzilərinin bədnəzərin yoxluğu və yaxud onun xurafat olması haqqında irəli sürdükləri fikirlərin heç bir elmi-dini əsası yoxdur. Həmçinin belə düşünən şəxslər bədnəzərin yoxluğu haqqında tutarlı dəlil irəli sürə bilmədiklərindən, onların fikirlərinə etibar və istinad etmək doğru deyildir.

Məqalənin adından da göründüyü kimi, araştırma bədnəzərin varlığına, onun dini və mifoloji mənbələrdəki yerinə həsr edilmişdir. Bununla yanaşı, mövzunu ədəbiyyat və folklorşünaslıq cəhətdən də tədqiq etməyin faydalı olduğunu düşünərək, klassik şairlərin şeirlərində və atalar sözlərində bununla bağlı deyilmiş fikirlərə də yer vermişik.

*Açar sözlər: bədnəzər, dini mətnlər, mifoloji təfəkkür, klassik mənbələr.*

## Giriş

Bədnəzər bütün xalqların dini və mifoloji təfəkküründə özünə yer etmiş, insanları düşündürmiş və haqqında bir çox əfsanələr uydurulmuş mövzular-dandır. Bəlkə də dünya xalqları arasında eləsini tapmaq olmaz ki, onlarda bədnəzərlə bağlı hər hansı bir düşüncə və ya adət-ənənə olmasın. Son dövrlərdə aparılmış fundamental tədqiqatlar sübut etmişdir ki, bədnəzər və onunla əlaqədar adət-ənənələr qədim şumerlərdə, Roma, hind, fars, yunan mədəniyyətlərində və Cahiliyyə dövrü ərəblərində özünü daha qabarıq şəkildə göstərmişdir. Bütün bu və ya digər fikirlər onu göstərir ki, bədnəzər inancının tarixi çox-çox qədimlərə gedib çıxır. Bəzi alımlar bu inancın qədim Mesopotamiya-da meydana gəldiyini və təbiət hadisələri ilə bağlı olduğunu bildirirlər. Bu fikri elmi şəkildə isbat etmək çətin olduğundan, onun yalnız qədim tarixə malik olduğunu təsdiqləyir, meydana gəlməsində isə maddi ünsürlərin rolunun şিষ্ঠ দিলমেসিন realliqdan uzaqlığını düşünürük. Mövzu ilə bağlı dini mətnlərdəki məlumatlar onu göstərir ki, bədnəzərin ortaya çıxmasına səbəb olan əsas amillər insanların qısqanlıq və paxıllıq hissi kimi psixoloji duygularıdır. Paxıl və qısqanc insanlar başqalarında özlərində olmayan hər hansı bir üstünlüyü gördükлəri zaman, ürəklərində həmin şəxslərə qarşı mənfi fikirlər forma-laşır ki, bu da mənfi enerjiyə çevrilərək gözleri vəsítəsilə xarici aləmə sirayət edir. Bunun nəticəsində qarşı tərəfin özünə və ya onun malına-mülküne zərər toxunur. Əgər belə olmasaydı, həm dini və həm də mifoloji ədəbiyyatda bədnəzərin qarşısının alınması üçün bəzi duaların oxunması, əməllərin edilməsi və həmçinin bədnəzəri qaytaracaq inancına əsaslanaraq, üzərlik, gözmuncuğu və s. vəsiti lərdən istifadə edilməzdı.

Məqalədə söyügedən mövzu fundamental şəkildə tədqiqata cəlb edilmişdir. Tədqiqatın aparılması üçün Müsəlman dünyasında ən məşhur təfsir və hədis mənbələrinin müraciət edilmiş, mövzu mənbəşünaslıq cəhətdən tədqiq edilmiş, Qurani-Kərimin mövzu ilə bağlı ayələri, Peyğəmbər (s), Əhli-Beyt imamları (ə) və səhabələrin sözləri əsas götürülmüş, bununla yanaşı, xalq de-yimlərinə də üstünlük verilmişdir. Müasir dövrdə bəzi şəxslər tərəfindən əsas-sız olaraq bədnəzərin inkar edilməsini əsas götürərək, mövzunun mənbəşünaslıq bazasını zənginləşdirmək və mənbələr arasındaki müqayisəli təhlil metodundan da istifadə edilmişdir.

### **Qurani-Kərimdə bədnəzərin varlığı məsələsi**

Məlum olduğu kimi, Qurani-Kərimdə hər hansı bir məsələyə münasibət ya birbaşa, yaxud dolayı yolla özünü göstərir. Bədnəzərə aid edilən ayələr

ikinci qrupa aiddir. Yəni bu ayələrdə bədnəzərin varlığı məsəlesi birbaşa deyil, dolayı yolla bildirilmiş, həmin ayələr haqqında söylənilmiş hədislər və sitəsilə səhbətin bədnəzərdən getdiyi müəyyən edilmişdir. Belə ki, həmin ayələrin birində Uca Rəbbimiz belə bəyan edir:

وَقَالَ يَا بْنَيَ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقةٍ وَمَا أَغْنِي عَنْكُمْ مَنْ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ  
إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوْكِيدٌ وَعَلَيْهِ فَيُنَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ.

“(Yaqub) dedi: “Oğullarım! (Misirə) eyni bir qapıdan girməyin, ayrı-ayrı qapılardan daxil olun (sizə göz dəyməsin). Bununla belə, mən Allahın qəza-qədərini sizdən heç bir şəylə dəf edə bilmərəm. Hökm yalnız Allahındır. Mən ancaq Ona təvəkkül etdim. Qoy təvəkkül edənlər də ancaq Ona təvəkkül etsinlər!” (Qurani-Kərim 1991, “Yusuf”, 67).

Ayadən belə başa düşüldür ki, Yaqub peyğəmbərin (ə) oğlanları əzəmətli və görkəmli idilər. Buna görə də ataları onların bir qapıdan şəhərə daxil olmalarını əngəlləmək istəmişdir. Onlara toxuna biləcək zərər-ziyandan çox qorxurdu. Ən böyük zərər isə heç şübhəsiz ki, pis göz, bədnəzər idi. Peyğəmbərin (s) bu mövzuda dediyi hədisləri də nəzərə alan təfsirsünaslar, o cümlədən Məhəmməd bin Cərir ət-Təbəri (838-923) Yaqubun (ə) oğlanlarının şəhərin müxtəlif darvazalarından daxil olmalarını tövsiyə etməsi haqqında yazdı: “Onlar gözəl və görkəmli kişilər idilər. Buna görə də Yaqub (ə) onların hamisinin Misirin bir qapısından girməsi nəticəsində bədnəzərə gələ biləcəklərindən qorxurdu...” (Taberi 1996 (1), 38-39). Ayəni daha geniş mənada təfsir edən Fəxrəddin ər-Razi (1149-1210) isə yazırırdı: “Bütün təfsircilərin görüşlərinə görə, Yaqub (ə) oğlanlarına göz dəyməsindən qorxurdu”. Bundan sonra, mövzunu hədisi-şəriflər əsasında təhlil edən müəllif bədnəzərin həqiqətini, onun zərərini və Peyğəmbərin (s) bu məsələdəki mövqeyini ortaya qoymuşdur (Razi 1988 (1), 286-289). Müasir Cənubi Azərbaycan təfsirsünası Əllamə Təbatəbai (1903-1983) sözügedən ayəni belə təfsir edir: “...Başqa təfsircilərin də qeyd etdiyi kimi, Yaqub (ə) qorxurdu ki, camaat hamısı bir atadan olan bu qardaşları bir yerdə görər və onlara camaatın gözü dəyər...” (Təbatəbai 2019, 321).

Bədnəzərlə əlaqələndirilən digər bir ayədə belə buyurulur:

وَإِنْ يَكُادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيَزْلُفُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ. وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.

“(Ya Peyğəmbər!) Həqiqətən, kafirlər Qurani eşitdikləri zaman (sənə olan həsədlərindən və qəzəblərindən dolayı) az qala səni gözləri ilə yeyələr. Onlar (sənin barəndə): “O divanədir!” – deyirlər. Halbuki bu (Quran) aləmlərə (insanlara və cinlərə) ancaq bir öyünd-nəsihətdir! (Onun nazil olduğu kimsə heç vaxt divanə ola bilməz!)” (Qurani-Kərim 1991, “Qələm”, 51-52).

Yenə də ayəni məşhur təfsirsünasların görüşləri əsasında təhlil edək. Belə ki, Məhəmməd bin Cərir ət-Təbəri bu ayənin təfisiri haqqında yazdı: “Ey Məhəmməd, kafirlər sizə qarşı şiddətlidirlər və onlar düşmən olduqlarına görə, demək olar ki, gözləri ilə sənə təsir edəcək və kin-küdürət dolu baxışları ilə səni məhv edəcəkdilər. Rəvayətə görə, Qüreyşdən olanlar Peyğəmbərə (s) bədnəzərlə zərər verməyə səy göstərmişdilər” (Taberi 1996 (2), 401).

Fəxrəddin ər-Razinin təfsirinə müraciət etdiyində, görürük ki, o da yuxarıdakı ayədə bədnəzərdən söz getdiyini yazmış və bədnəzəri inkar edənlərə tutarlı cavablar vermişdir (Razi 1988 (2), 77-78). Digər bir görkəmli təfsirsünas əl-Qürtubi (1214-1273) isə mövzunu bir az da əsaslı şəkildə tədqiqata cəlb etmiş və bədnəzərin ərəblər arasında məşhur olduğunu, bu işdə Bəni-Əsəd qəbiləsinin daha çox tanındığını yazırmasıdır. Belə ki, alimə görə, Bəni-Əsəd qəbiləsinə mənsub pisgözlü, bədnəzərlə insanlar vardı. Yanlarından inək və ya yaraşıqlı dişi bir dəvə keçsəydi, onlardan biri o heyvana baxar, sonra da “Ey cariyə, o zənbili və dirhəmi götür və bizə bu dəvənin ətindən gətir!” – deyərdi. Bu sözdən sonra çox müddət keçmədən həmin heyvan dərhal ölü və ya yera yıxlardı” (Kurtubi 2003 (1), 255).

Qurani-Kərimdə bədnəzərlə əlaqəli olan ayələrdən biri də “Kəhf” surəsin-dəki ayə hesab edilir. Həmin ayədə Uca Allah belə buyurur:

وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ فَلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِ أَنَّا أَقَلَّ مِنْكَ مَلَأَ وَوْلَدًا.

**“Bağına girdiyin zaman “Maşallah (Allahın istədiyidir)! Qüvvət yalnız Allaha məxsusdur!” – deməli deyildinmi? Əgər var-dövlətcə və övladca məni özündən kasıb sayırsansa...”** (Qurani-Kərim 1991, “Kəhf”, 39).

Ayənin mənə və məğzini daha da dərindən başa düşmək üçün ondan sonra digər ayələrə və həmçinin surənin təfsirinə müraciət etmək lazımdır. Burada qısa olaraq bildiririk ki, surədə iki dostun əhvalatından bəhs olunur. Belə ki, onlardan biri Rəbbinə şükür etdi, ikincisi isə Ona minnətdarlıq etməkdən boyun qaçırdı. Uca Allah naşükür insana iki gözəl bağ əta etmişdi, o isə Allahın əzəmətini görmək istəmirdi. Bağlarda müxtəlif meyvə ağacları boy atmışdı və onların arasında üzüm və xurma ağacları da xüsusi lə fərqlənirdi. Günəş şüaları və küləklər bu ağacları oxşayır, onların meyvələrini yetişdirir və sulu edirdi. Bu bağların sahibi bol meyvə və taxıl məhsulu götürürdü və hətta onun bol məhsulunun cüzi bir hissəsi belə zay olmurdu. Suya gəldikdə isə burada geniş çay axırdı. Bunun sayəsində bu adamin var-dövləti artırdı, gözəl meyvələr yiğirdi. Həmin şəxsin ağacları xəstəlik və nöqsanlardan uzaq idi. Bir dəfə öz yoldaşı ilə gündəlik işləri haqqında söhbət edərkən onun qarşısında özünün zənginliyi, qullarının, xidmətçilərinin və qohumlarının çoxsaylı olması ilə lovğalandı. O, öz ümidi rəməti maddi həyatla bağlamışdı, yer üzündə

əldə etdiyi firavanlıqla qane oldu və ölümündən sonra dirilməni inkar etdi. Qiyamət gününə iman gətirməkdən boyun qaçıraraq və cürət edib belə bir zənnə qapılmışdı ki, hətta Axırət həyatı mövcud olsa da, öldükdən sonra on-suz da hökmən onun bağlarından daha yaxşısını mükafat alacaqdır.

Beləliklə, həmin şəxs mömin dostunun ona etdiyi nəsihətə məhəl qoymadı, bağların ona Uca Allah tərəfindən verildiyini inkar etdi və nəticədə, hər iki bağlı və digər var-dövləti Allahın əmri ilə yerlə-yeksan oldu. Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, bildirmək istəyirik ki, insan öz bağ-bostanına daxil olan zaman gərək yuxarıdakı ayədə də vurğulandığı kimi, “Maşallah!” “La hövlə və la qüvvətə illa billah!” sözlərini desin. Təfsir əhlinin də bildirdiyinə görə, insan öz mal-mülküնü, oğul-uşağını bəyəndiyi və bundan qürurlandığı zaman bu dualardan istifadə etməlidir. Peygəmbərin də (s) buyurduğu kimi, **“Kim bir şeyi görüb onu bəyənsə, “Maşallah! La hövlə və la qüvvətə illa billah” zikrini desə, ona bədnəzər dəyməz”** ((Taberi 1996 (1), 354-356; Kurtubi 2003 (2), 24)).

Bütün bu deyilənlərdən əlavə, paxıl, bədnəzərli və kin-küdürütlü adamların şerindən uzaq olmaq üçün Uca Rəbbimiz digər bir ayəsində buyurur:

وَمِنْ شَرٍّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ.

**“Və bir də paxılılığı tutanda paxılın şerindən!”** (Qurani-Kərim 1991, “Fələq”, 5).

İstər surənin nazil olması, istərsə də onun ayələrinin məna və açıqlanması haqqındaki fikirlərin müxtəlifliyinə baxmayaraq, əksər təfsirsünaslar burada səhbətin bədnəzərdən getdiyini və Peygəmbərin (s) də ondan qorunmasının İlahi göstəriş olduğunu bildirirlər. Bu, Cərir ət-Təbərinin görüşüdür. Müəllif “həsəd edənlərin şerindən” ifadəsini “bədnəzər edənlərin bədnəzərindən” kimi izah etmişdir (Taberi 1996 (3), 215).

Ayənin bədnəzərə aid olduğunu bildirən təfsirsünas İbn Kəsir (1301-1373) yazırı: “Əbu Səid əl-Xüdridən nəql olunan bir rəvayətdə deyilir: “Həqiqətən də Allahın Rəsulu (s) cinlərin və insanların bədnəzərindən Uca Allaha sığınirdı. “Müəvvizat” (“Fələq” və “Nas”) surələri nazil olduqdan sonra Peygəmbər (s) bunları oxudu, digərlərini isə tərk etdi” (İbn Kesir 1989, 8807).

### Hədisi-şəriflərdə bədnəzər, onun zərərləri və ondan qorunmağın yolları

Hədisi-şəriflərdə bədnəzər haqqında çoxsaylı məlumat vardır. Demək olar ki, bütün fundamental hədis mənbələrində xüsusi fəsillər içində bədnəzərdən, onun zərərlə tərəflərindən, ondan qorunmağın yollarından və bədnəzərlə bağlı bəzi xurafi adət-ənənələrin inkar edilməsindən səhbət açılmışdır. Mövzu ilə bağlı hədisləri həm mənbəşünaslıq, həm ricalşunaslıq və həm də mətnşünaslıq

cəhətdən tədqiq etdikdə, məlum olur ki, bu və ya digər hədislərin yer aldığı mənbələr mötəbər, hədislər isə səhihdir. Həmin hədislərə müraciət edək.

Peyğəmbər (s) buyurur:

لَا رُقْبَةٌ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حَمَةٍ.

**“Rüqyə yalnız bədnəzər və ya (zəhərli heyvanların) zəhəri üçündür”** (əl-Əsqəlani, tarixsiz, 239).

Məşhur səhabələrdən olmuş Əbu Səid əl-Xüdri (612-693) həzrət Cəbrayılın (ə) Peyğəmbəri (s) rüqyə etdiyini bildirərək belə rəvayət edir:

عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّ جِبْرِيلَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا مُحَمَّدَ اشْتَكَيْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ، اللَّهُ يَسْفِئُكَ بِاسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ.

“Cəbrayıl (ə) Peyğəmbərə (s) belə dedi: “Ey Məhəmməd! Şikayətin varmı?” Peyğəmbər (s) dedi: “Bəli”. Cəbrayıl (ə) dedi: “Allahın adı ilə sənə əzab verən hər şeydən, hər pis nəfsdən və paxılıq edən gözün şərindən sənə oxuyub üfürdüm. Allah sənə şəfa versin. Mən səni Allahın adı ilə rüqyə edəcəyəm!” (əl-Qari 1422/2001, 356. Hədis № 4526; ən-Nisaburi 1427/2006, 1043. Hədis № 2186).

Abdullah bin Abbasdan (619-687) nəql olunmuş bir hədisdə isə Peyğəmbərin (s) nəvələrini rüqyə etməsi deyilir. O, belə rəvayət edir:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَوِّذُ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ، وَيَقُولُ: إِنَّ أَبَاكُمَا كَانَ يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةً.

“Peyğəmbər (s) Həsən (ə) və Hüseynin (ə) üzlərinə oxudu və belə dedi: “Babanız İbrahim (ə) də övladları İshaq və İsmayılin üzünə oxuyaraq hər cür şeytandan, zəhərli heyvanlardan və pis gözlərdən Allahın nöqsansız sözlərinə (mübarək adlarına, Quran ayələrinə) sıçındı” (əl-Buxari 1419/1990, 565. Hədis № 3371).

Digər bir hədisdə isə Peyğəmbərin (s) xanımı ümmülmöminin Aişənin (605/614-678) bədnəzər zamanı rüqyədən istifadə etməsi üçün Peyğəmbərin (s) ona tövsiyələr verməsi bildirilir. Həmin hədisdə belə nəql edilir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، أَخْبَرَنَا سُفيَّانُ، قَالَ حَدَّثَنِي مَعْدُودُ بْنُ حَالِدٍ، قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ شَدَادَ، عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَسْتَرْقِي مِنْ الْعَيْنِ.

“Peyğəmbər mənə göz dəyən birinə rüqyə etməyimi əmr etdi” (əl-Buxari 1419/1990, 1014. Hədis № 5738).

Hədisdə keçən “rüqyə” sözünün mənasına gəldikdə, qeyd edək ki, rüqyə bir çox xəstəliklərdən qorunmaq və yaxud xilas olmaq üçün bəzi ayələri və ya Məsumlardan (ə) nəql olunmuş duaları oxumağa deyilir. Deməli, qeyd etdiyimiz hədislərin mənası bu olur ki, xəstəliklərdən, xüsusilə də bədnəzər kimi qeyri-maddi xəstəlikdən qorunmaq üçün rüqyə etmək şəriət baxımından icazəlidir. İnsan rüqyə etdiyi zaman şəfani Uca Allahdan diləyir, hər növ bəla və müsibətin yalnız Onun qüdrəti sayəsində yox olacağına inam bəsləyir. Hədislər bir daha onu sübut edir ki, Quranın hamı üçün bir şəfa və müalice qaynağı olduğuna inanmağımız lazımdır. Rüqyə hər hansı bir xəstəliyə qarşı şəfa vermək və bədnəzərdən qorunmaq üçün Quran ayələrini oxumaq, Allah-Talaanın müqəddəs adlarını və xüsusiyyətlərini xatırlamaqdır.

Digər bir hədisdə isə bədnəzərin varlığı, onun ciddi zərərləri və ondan xilas olmağın yolları bildirilir. Belə ki, Peygəmbər (s) hədislərinin birində belə buyurur:

الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ إِعْلَمَ سَابِقَ الْقَدْرِ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتَغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا.

**“Pis göz** (bədnəzərin toxunması) **doğrudur**. **Əgər taleyin önünə keçəcək bir şey varsa** (yəni, qəzavü-qədər baş verməmişdən əvvəl onu məhv edib aradan qaldırmaq mümkün olsaydı), **onu bədnəzər edərdi**. (Amma bədnəzər taleyin önünə keçə bilməz, onu qabaqlaya bilməz). **Sizdən birinə bədnəzər dəymışsə, o, sizin** (üzünüzü, əllərinizi, ayaqlarınızı) **yumağı istədiyi zaman, onları yuyun**” (ən-Nisaburi 1427/2006, 1043-1044. Hədis № 2188).

Eyni məzmunu çatdırıran bir hədisi də Əsma bint Ümeys (öl. 660) nəql edir:

عَنْ أَسْمَاءِ بْنَتِ عَمِيسِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ وَلَدَ جَعْفَرٍ تُسْرِعُ إِلَيْهِمُ الْعَيْنُ  
أَفَأَسْتَرْقِي لَهُمْ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ شَيْءٌ إِعْلَمَ سَابِقَ الْقَدْرِ لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ.

“Ya Rəsulullah! Cəfər bin Əbu Talibin övladlarına bədnəzər dəyir. Onlara rüqyə edim?”. Peygəmbər (s) buyurdu: “**Bəli. Əgər taleyin önünə keçəcək bir şey varsa** (yəni qəzavü-qədər baş verməmişdən əvvəl onu məhv edib aradan qaldırmaq mümkün olsaydı), **onu bədnəzər edərdi**” (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26-27. Hədis № 30; əl-Albani 1420/2000 (1), 405. Hədis № 2059).

Yenə də Peygəmbərin (s) xanımı ümmülmöminin Aişədən nəql olunmuş bir hədisdə bədnəzər dəymiş şəxsin xilas olması və şəfa tapmasının yolları göstərilir. Həmin hədisdə deyilir:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ يُؤْمِرُ الْعَائِنُ فَيَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْسِلُ مِنْهُ الْمَعْيَنُ.

“(Peyğəmbər) bədnəzər edən şəxsə dəstəmaz almağı, sonra da həmin dəstəmaz suyu ilə bədnəzər dəyən şəxsin yuyunmasını göstəriş verdi” (əs-Sicistani 1430/2009, 28-29. Hədis № 3880).

Bədnəzərin varlığını sübut edən, onun ziyan vurdugu şəxsin tutulduğu xəstəlikdən xilas olub qurtarmasını bildirən bir hədis də Səhl bin Hüneyfdən (v. 659) nəql edilir:

وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ بْنِ حُنَيْفٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَجَ وَسَارُوا مَعَهُ نَحْوَ مَكَّةَ، حَتَّىٰ إِذَا كَانُوا بِشَعْبِ الْخَرَارِ مِنَ الْجُحْفَةِ، اغْتَسَلَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ، وَكَانَ رَجُلًا أَبْيَضَ، حَسَنَ الْجِسْمِ وَالْحَلْدِ، فَنَظَرَ إِلَيْهِ عَامِرٌ بْنُ رَبِيعَةَ أَخُو بَنِي عَدِيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَهُوَ يَغْتَسِلُ، فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ، وَلَا جُلْدَ مُحَبَّةً! فَلَبِطَ بِسَهْلٍ، فَأَتَيْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ أَكَ فِي سَهْلٍ؟ وَاللَّهِ مَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ، وَمَا يُفْقِدُ، قَالَ: هَلْ تَتَهَمُونَ فِيهِ مِنْ أَحَدٍ؟، قَالُوا: نَظَرَ إِلَيْهِ عَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ، فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامِرًا، فَتَغَيَّطَ عَلَيْهِ، وَقَالَ: عَلَامْ يَقْتَلُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ؟ هَلْ أَإِذَا رَأَيْتُ مَا يُعْجِبُكَ بَرَكْتُ؟، ثُمَّ قَالَ لَهُ: اغْتَسِلْ لَهُ، فَعَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، وَمِنْ فَقِيهِ وَرُكْبَتِيهِ، وَأَطْرَافَ رِجْلَيْهِ، وَدَاخِلَةَ إِزَارِهِ فِي قَدْحٍ، ثُمَّ صُبَّ ذَلِكَ الْمَاءُ عَلَيْهِ، يَصْبُبُهُ رَجُلٌ عَلَى رَأْسِهِ وَظَهْرِهِ مِنْ خَلْفِهِ، يُكْفِيُ الْقَدْحَ وَرَاءَهُ، فَفَعَلَ بِهِ ذَلِكَ، فَرَاحَ سَهْلٌ مَعَ النَّاسِ، لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.

“Peyğəmbər (s) Məkkəyə tərəf yola düşəndə (səhabələr) Cöhfə yaxınlığındaki Xərrar deyilən yerə çatana qədər onunla birlikdə getdilər. Səhl bin Hüneyf yuyunmağa başladı. O, ağraklı və gözəl bir dəriyə sahib idi. Səhl yuyunarkən Ədi bin Kəb oğulları qəbiləsindən Amir bin Rəbiə ona baxıb dedi:

- Mən indiki kimi bir mənzərəni görməmişəm. Bu, yalnız çadırə çəkilən cavan bir qız uşağında ola biləcək dəridir.

Amir bin Rəbiənin bu sözündən sonra Səhl elə orada qəzaya uğrayan şəxs kimi yerə yixildi. Onu götürüb Peyğəmbərin yanına apardılar və dedilər:

- Ey Allahın Rəsulu! Səhlə baxacaqsan? Allaha and olsun ki, başını qaldırı bilmir və bərk xəstədir.

Peyğəmbər (s) dedi:

- **Onunla bağlı kimdən şübhələnirsiniz?**

Dedilər:

- Ona, Amir bin Rəbiə baxdı.

Bunu eşidən Peyğəmbər Amiri yanına çağırıldı və ona qəzəblənərək dedi:

- **Nə üçün siz qardaşınızı öldürürsünüz? Qardaşınızda bəyəndiyiniz və xoşunuza gələn bir şeyi gördükdə, mübarək olmasını dua edin** (yəni Maşallah! Barəkallah! kimi sözlər deyin).

Sonra Peyğəmbər (s) Amirə dedi:

**- Səhl üçün yuyun.**

Peyğəmbərin (s) göstərişinə əməl edən Amir bin Rəbiə üzünü, əllərini, dirsəklərini, dizlərini, ayaq barmaqlarını və barmaqlarının arasını bir qabda yudu. Sonra bu suyu Səhl bin Hüneyfin başına tökdü. Bundan sonra Səhl sağaldı və heç bir şey olmamış kimi insanlarla birlikdə yola düşdü” (Əş-Şeybani 1419/1998, 355-356. Hədis № 15980; ət-Təbrizi 1399/1979, 1286. Hədis № 4562).

Peyğəmbər (s) digər bir hədisində insanların çoxunun məhz bədnəzərdən öldüyünü bildirərək buyurmuşdur:

أَكْثَرُ مَنْ يَمُوتُ مِنْ أَمْتَيٍ بَعْدَ قَضَاءِ اللَّهِ وَقُدْرَهُ بِالْأَنْفُسِ - يَغْنِي بِالْعَيْنِ.

**“Ümmətimin əksəriyyəti qəzavü-qədərdən sonra gözdəymə səbəbindən ölü”** (əl-Albani 1415/1995 (2), 372. Hədis № 747).

Məşhur hədisüşunaslardan olan Əllamə əl-Məclisi (1628-1700) bədnəzərin öldürücü təsirindən, onun təkcə insanlara deyil, eyni zamanda, heyvanlara da zərər verə biləcəyindən bəhs etmiş və Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu nəql etmişdir:

إن العين ليدخل الرجل القبر، والجمل القدر.

**“Bədnəzər insanı qəbrə, dəvəni isə qazana salar”** (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 25).

Bunu da xüsusi olaraq qeyd edirik ki, bədnəzərin varlığı və zərərli təsiri haqqında Əhli-Beyt imamlarından (ə) çoxsaylı hədis nəql olunmuşdur. Həmin hədislərin birində İmam Cəfər Sadiq (699-765) belə buyurur:

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: العين حق، وليس تأمنها منك على نفسك ولا منك على

غيرك، فإذا خفت شيئاً من ذلك فقل: ما شاء الله لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم ثلاثاً.

**“Əgər bir şəxsin sənə və yaxud da sənin başqa birisinə bədnəzər etməsindən qorxsan, üç dəfə de: “Allahın istədiyi mütləq gerçəkləşir. Uca və Böyük Allahdan başqa güc və qüdrət yoxdur”** (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 23).

İmam (ə) başqa bir hədisində isə buyurur:

من أعجبه من أخيه شيء فليبارك عليه، فإن العين حق.

**“Sizdən biriniz dost-qardaşınızda xoşunuza gələn bir şey görsəniz, ona bərəkət diləyin. Çünkü bədnəzər olması doğrudur”** (əl-Məclisi 1403/1983 (2), 26. Hədis № 24; ət-Təbərsi, tarixsiz. 386).

İmam (ə) digər bir hədisdə isə evdən çıxan zaman bədnəzərdən və şər işlərdən qorunmaq üçün Qurani-Kərimin bəzi ayə və surələrinin oxunmasını tövsiyə edərək buyurur:

اذا تهياً أحكم تهيئة تعجبه فليقرأ حين يخرج من منزله: المعوذتين، فإنه لا يضره شيء ياذن الله تعالى.

**“Hər kəsin yaxşı bədəni və qiyafəsi olsa, evdən çıxdıqda, “Fələq” və “Nas” surələrini oxusun. Uca Allahın izni ilə ona heç bir ziyan yetirilməz”** (ət-Təbərsi, tarixsiz, s. 386).

Eyniməzmunlu bir hədisi İmam Rzanın (765-818) məşhur səhabəsi Müəmmər bin Xəllad rəvayət edir:

كنت مع الرضا (عليه السلام) بخراسان على نفقاته فأمرني أن أتخذ له غاليلية، فلما اتخذتها فاعجب بها فنظر إليها فقال لي: يا معمر إن العين حق، فاكتب في رقعة: الحمد و قل هو الله أحد والمعوذتين وأية الكرسي واجعلها في غلاف القارورة.

“Mən Xorasanda İmam Rza (ə) ilə birlikdə idim və onun nəfəqələrinə baxırdım. İmam (ə) göstəriş verdi ki, onun üçün yaxşı bir xalat götürürüm. Mən xalatı götirdikdə, ondan İmamın (ə) çox xoşu gəldi və xalata nəzər salıb buyurdu: “Ey Müəmmər! Həqiqətən də bədnəzər doğrudur. Sən bir rüq-yədə “el-Həmdulillah”, “Qul huvəllahu əhəd”, “Nas”, “Fələq” surələrini və “Ayətəl-kürsi”ni yaz. Sonra da onu şüşə qaba qoy” (ət-Təbərsi, tarixsiz, s. 386).

Yuxarıdakı hədislər göstərir ki, həqiqətən də adı gözümüzələ görünməyən hadisələri inkar etmək müasir elmin nailiyyətlərinə ziddir. İndiki vaxtda bir çox qurğuların şüalar vasitəsilə idarə edildiyini heç kim inkar edə bilməz. Elmi yolla da sübut edilmişdir ki, həmin texniki vasitələr onlardakı şüalar vasitəsilə hərəkətə gətirilir. Belə olduğu halda, bədnəzərin insanın daxilindəki mənfi enerji halında baş verməsinin mümkünüyü ortaya çıxır. Deməli, görmədiyimiz hər bir şeyi inkar etmək doğru deyildir.

### **Mifoloji təfəkkürümüzdə, folklorumuzda və klassik ədəbiyyatımızda bədnəzər**

Məqalənin əvvəlində bədnəzərin bəşəriyyətin, o cümlədən xalqımızın mifoloji təfəkküründə geniş yer tapdığını, bədnəzərlə bağlı bəzi inancların olduğunu, bədnəzərdən qorunmaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edildiyini bildirmişdik. Burada bir daha bildirmək istəyirik ki, istər mifoloji mənbələrdə, istərsə də şifahi və klassik irsimizdə mövzu ilə bağlı coxsayılı fikir deyilmiş, ata-babalarımız və böyük şairlərimiz bu haqda xeyli sözlər söyləmiş, şeirlər yazmışlar. Maraqlı burasıdır ki, mövzunun mifoloji,

folklorşunaslıq və digər cəhətlərdən tədqiq etdikdə, bütün mənbələrdə bədnəzərin mövcudluğunu, onun zərərli və öldürücü xüsusiyyətə sahib olduğunu görürük.

Aparılmış tədqiqatlar zamanı sübut olunmuşdur ki, bədnəzərə inam xalqımızın mifik təfəkküründə xüsusi yerə sahibdir. Qədim əcdadlarımız bədnəzərdən, pis nəflərdən qorunmaq üçün müxtəlif üsullardan istifadə etmişlər. Bunların başında gözmuncuğundan istifadə gelir. Onlar inanırdılar ki, gözmuncuğunu taxmaqla bədnəzərin qarşısını almış olacaqlar. Bədnəzəri olan insanın gözləri ilk olaraq yaxaya, boyuna və ya qola taxılmış gözmuncuğuna sataşacaq və beləliklə də onun gözündəki mənfi enerji gözmuncuğuna tərəf yönəlcəkdir. Belə olduğu halda, bədnəzəri olan şəxsin daxilindəki mənfi enerji taxılmış gözmuncuğunda məhv olub aradan gedəcəkdir.

Ulu əcdadımızın bədnəzərdən qorunmaq üçün istifadə etdiyi metodlardan biri də üzərlik bitkisinin yandırılması, onun tüstüsünün evə-eşiyə və yaxud da ailə üzvlərinin üzərinə verilməsidir. Əslində, üzərlik xalq təbabətində geniş istifadə edilən, nevroloji və göz xəstəlikləri zamanı, habelə mədə-bağırşaq problemlərində geniş istifadə edilən tibbi bitkidir. Həmçinin üzərliyin tüstüsü mikrob və virusların öldürülməsində də müəyyən rol ola bilən məhv olduğundan, ondan geniş istifadə edilmiş.

Üzərliyin şəfa bitkisi və bədnəzərdən qoruyucu vasitə olması haqqında folklorumuzda çoxsaylı bayatı və deyim vardır. Həmin bayatıların birində belə deyilir:

*Üzərliksən havasan,  
Hər bir dərdə davasan.  
Səni dərman deyiblər,  
Qada-bala sovasan.  
Bizim evdə qalasan,  
Üzərlik burda pırtlasın,  
Yaman gözlər çatlasın.*

Onun bədnəzərin qarşısının alınması üçün istifadə edilməsinin səbəbi bəlli olmasa da, bədnəzər yetirəcək adamın diqqətini yayındırmaq, onun baxışını dumanlandırmaq və beləliklə də yetirə biləcəyi zərəri önləmək olması ehtimalını irəli sürmək olar. Bu haqdakı bayatıların birində belə deyilir:

*Üzərliyim tüstiülən,  
Bədnəzəri kor elə.  
Qohum olsun, ya özgə,  
Qoy qapıdan girməsin.*

Bunu da demək yerinə düşər ki, üzərliyin şəfa bitkisi olması, onun yan-dırılaraq tüstüsündən tibbi vasitə kimi istifadə edilməsi hədis mənbələrində də öz əksini tapmışdır. Belə ki, tanınmış hədişünas Məhəmməd bin Həsən Hürr əl-Amili (1625-1693) Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu nəql edir:

ما أنبت الحرمل من شجرة، ولا ورقة، إلا وملك موكل بها، حتى تصل إلى من  
وصلت إليه، وتصير حطاما وأن في أصلها وفرعها السردان، في حبها الشفاء من اثنين وسبعين  
داء، فتداؤوا بها وبالكندر.

**“Bir üzərlik bitmir ki, birinin əlinə düşüncə, yaxud çürüyüncə onun  
hər bir buta, yarpaq və dənəsində bir mələk vəkil olmasın. Onun kökün-  
də və budaqlarında bir sərr gizlənmişdir, dənəsində yetmiş iki dərdin şə-  
fəsi vardır. Elə isə onunla buxur edin, özünüüzü üzərliklə müalicə edin”**  
(əl-Amili 1418 h/q., 176. Hədis № 2813).

İmam Sadiq (ə) üzərliyin olduğu ev haqqında buyurub:

اَن الشَّيْطَانَ لِيَتَنَكَّبْ سَبْعِينَ دَارًا دُونَ الدَّارِ الَّتِي هُوَ فِيهَا، وَ هُوَ شَفَاءُ مَنْ سَبْعِينَ دَاءً اَهُونَهُ  
الجذام فلا تغلووا عنه.

**“Şeytan üzərliyin olduğu evdən yetmiş ev qədər uzaqlaşar. Üzərlik  
yetmiş dərdin dərmanıdır ki, onlardan ən kiçiyi cüzamdır. Buna görə də  
ondan xəbərsiz olmayın!”** (əl-Məclisi 1403/1983 (4), 234. Hədis № 4).

Qeyd etdiyimiz hədislərdən də göründüyü kimi, üzərlik yalnız tibbi bitki-lərdən olub bir çox xəstəliyin müalicəsində istifadə edilə bilər. Onun bədnəzəri qaytarması kimi xüsusiyəti isə hədislərdə öz əksini tapmamışdır.

Bədnəzərin öldürücü təsirləri atalar sözlərində də öz əksini tapmışdır. Məsələn, “Bədnəzərdən Allahın da xəbəri yoxdur” (Yaqubqızı 2013, 73).

Klassik ədəbiyyatımızın ən qüdrətli şairi olan Nizami Gəncəvi (1141-1209) bədnəzərin mənfi təsirlərinin olduğunu, insana gözləri vasitəsilə zərərin yetişə biləcəyini bildirərək yazdı:

*Gözləri öziünün əfsunçusudur,  
Odur bədnəzəri belə susdurur* (Gəncəvi 2004 (1), 92).

Başqa bir yerdə isə:

*Özünnü bəyənsə insan nə qədər,  
Öz gözündən ona dəyər bəd nəzər  
Özündən razılar hər zaman sinar,  
Ondan qurtarana uzun ömür var* (Gəncəvi 2004 (1), 229).

Mütəfəkkir şair bədnəzərin müalicəsində qədim xalq təbabətində istifadə edilən üzərlikdən faydalananlığı bildirirdi. Bu haqda o yazırdı:

*Şükiür olsun Allaha, ona bilirik,  
Toxunmaz yaman göz, yanar üzərlək* (Gəncəvi 1983 (3), 84).

Böyük şair “İsgəndərnamə” əsərində də bədnəzərdən və onun müalicə yollarından bəhs etmişdir:

*Bəyənilən şeyi görsə xoşnəzər,  
Ona gözəl şeylər əlavə edər.  
Hər şeyi bəyənsə bədnəzər, ancaq  
Onu tələf edər, qoymaz qala sağ.  
Biz hansı peşəni etdiksə tədqiq.  
Görmədik bir sözü, əməli dəqiq.  
Bircə o bəd nəzər oxunu atan  
Dümdüz nişanaya vurur hər zaman.  
De görək bir, nədir ondakı qüvvət,  
Neçin üzərrikələ dəf olur afət?  
Nə bilim, birləş rast gəlsəm əgər,  
O qəlb itəmizdir, yoxsa bədnəzər?"  
Şah dedi: "Düşübüb alımlər incə.  
Bundan çıxarıqlar belə nəticə:  
Şübhəsiz, hər şeyə düşərsə nəzər,  
Havadan keçərək eləyər əsər.  
Bu zaman havayla birləşir, yaqın,  
Odur ki, təsiri artır nəzərin.  
Dəydiyi nöqtəyə göz salar bir iz,  
Hava da o yerə bir yol tapar tez.  
Əgər sağlam olsa hava bu zaman,  
Dəydiyi şeylərə yetirməz ziyan.  
Yox, əgər olarsa havada zəhər,  
Dəydiyi hər şeyi yaqın məhv edər.  
Göz, dəyən hər şeyə tək özü deyil,  
Havayla birlikdə zərər verir, bil.  
Zənnimcə, burda bir başqa sərr də var.  
O hələ bızılara deyildir aşkar:  
Bədnəzər tək özü eləməz təsir,  
Səbəbkər - qarşıda cilvələnəndir.  
Bədnəzər, önlündə gözəl şey görcək,  
Ona nəzər salıb cəza verəcək.*

*Gözəl şey olmalı ondan uzaqda,  
 Yolundan gözündən daim iraqda.  
 Gözünə görünə bir gözəl surət,  
 Əz çirkin işinə başlar o əlbət.  
 Hər kim xoş görünərənənə onun  
 Tez tələf edər ki, olmasın məftun.  
 Birinə bəd nəzər dəyərsə əgər,  
 Dəyişər əhvəli, tez-tez əsnəyər.  
 Bədnəzər olarsa əgər bir insan  
 Alni hərarətdən tərlər çox zaman.  
 Bu iki əlamət aydın göstərər:  
 Kimdir gözə gələn, kimdir bədnəzər.  
 Üzərrik yaxarlar göz dəyən üçün,  
 Od yaxıb-yandırıar dərdi büsbütün.  
 Başqa alim isə belə şərh edir:  
 Üzərrik yananda tüstiü gedir,  
 Qara pərdə kimi tutur havanı,  
 Qaytarır, rəf edir gələn bələni" (Gəncəvi 2004 (2), 95-97).*

## Nəticə

Beləliklə, “Bədnəzərin dini və mifoloji ədəbiyyatdakı yeri” adlı məqaləni yazarkən aşağıdakı nəticələrə gəldik:

Birincisi, bədnəzərin olması, onun zərərli təsirləri Quran və hədislər vəsi-təsilə təsbit olunmuşdur.

İkinci, bədnəzərin mövcudluğu əksər müsəlmanların nəzərində, təfsir, hədis və fiqh alimlərinin əsərlərində öz əksini tapmışdır.

Üçüncü, bədnəzərin zərərlərindən qorunmaq üçün dinimizin məyyənləş-dirdiyi yollardan və vasitələrdən istifadə etmək lazımdır və bəzən də zəruridir.

Dördüncü, bədnəzər təkcə dini mənbələrdə deyil, eyni zamanda bəşə-riyyətin mifoloji təfəkküründə, qədim yazılı mətnlərdə də öz əksini tapmışdır.

Beşinci, bədnəzərdən qorunmaq üçün müxtəlif üsullardan, o cümlədən gözmuncuğu asmaq, üzərlik yandırmaq və s. istifadə edilsə də, dinimiz bu vasitələrin əhəmiyyətsiz olduğunu bildirir.

Altıncı, bədnəzərdən qorunmaq üçün rüqyədən istifadə etmək doğrudur.

Yedinci, bədnəzər təkcə insanın canına deyil, həm də malına-mülküne dəyə bilər.

Səkkizinci, bədnəzər mövzusunun çoxlu və fundamental mənbə bazası vardır.

## ƏDƏBİYYAT

əl-Albani Məhəmməd Nasirüddin. (1415/1995/2). *Silsilətül-əhadisis-səhihə*. 9 cilddə. II c. ər-Riyad, Məktəbətül-məarif. Hədis № 747.

əl-Albani, Məhəmməd Nasirüddin. (1420/2000/1). *Səhihu sünənit-Tirmizi*. 3 cilddə. II c. Beyrut, Məktəbətül-məarif, I çap. Hədis № 2059.

əl-Amili Hürr Məhəmməd bin Həsən. (1418 h/q.). əl-Füsulul-mühimmə fi üsulil-Əimma. 3 cilddə. III c. Qum, Müəssisə məarifil-islami. Hədis № 2813.

əl-Buxari Məhəmməd bin İsmail. (1419/1990). *Səhihül-Buxari*. ər-Riyad, Dartüs-səlam, II çap.

əl-Əsqəlanı İbn Həcər. (Tarixsiz). *Fəthül-bari bişərhi səhihil-Buxari*. 13 cilddə. XI c. Beyrut, Darül-fikir.

əl-Qari Əllamə Sultan Məhəmməd. (1422/2001). *Mirqatül-məfatih* şərhu müşkatil-məsabih. Təhqiq: əş-Şeyx Camal əl-İtai. 11 cilddə. VIII c. Beyrut, Darul-kütubil-ilmiyyə, I çap. Hədis № 4526.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/1). *Biharül-ənvar*. 110 cilddə. XI c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/2). *Biharül-ənvar*. 110 cilddə. 60-cı c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap. Hədis № 23.

əl-Məclisi Əllamə Məhəmməd Baqir. (1403/1983/4). *Biharül-ənvar*. 110 cilddə. 59-cu c. Beyrut, Müəssisətül-vəfa, II çap. Hədis № 4.

ən-Nisaburi Məhəmməd bin Müslüm. (1427/2006). *Səhihi-Muslim*. Təhqiq: Nəzr bin Məhəmməd. Beyrut, Darüt-tibə. Hədis № 2188.

əş-Sicistani Əbu Davud. (1430/2009). *Sünəni-Əbi Davud*. 7 cilddə. VI c. Təhqiq: Şüeyb əl-Ərnaut. Beyrut, Darür-risalətil-aləmiyyə. Hədis № 3880.

əş-Şeybani Əhməd bin Hənbəl. (1419/1998). *Müsənədi-Əhməd*. 50 cilddə. XV c. Təhqiq: Şüeyb əl-Ərnaut və b. Beyrut, Müəssisətür-risalo, I çap. Hədis № 15980.

ət-Təbərsi əş-Şeyx Fəzl bin Həsən. (Tarixsiz). *Məkarimül-əxlaq*. Küveyt, Məktəbətül-əlfeyn.

ət-Təbrizi Xətib. (1399/1979). *Mışkatül-məsabih*. Təhqiq: Məhəmməd Nasirüddin əl-Albani. 2 cilddə. I c. Beyrut, Məktəbətül-islami, II çap. Hədis № 4562.

Gəncəvi Nizami. (2004/1). Xosrov və Şirin. Tərc: Rəsul Rza. Bakı: Lider nəşriyyatı.

Gəncəvi Nizami. (2004/2). İskəndərnamə. Tərc: Mikayıl Rzaquluzadə. Bakı: Lider nəşriyyatı.

- Gəncəvi Nizami. (1983/3). Xosrov və Şirin. Bakı: Yaziçı.
- İbn Kesir İsmail bin Ömer ed-Dimaşki. (1989). Tefsirul-Kuranil-Azim. XV c. Cev.: Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kurtubi Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. (2003/1). el-Cami li ahkamil-Kuran. XIX c. Cev.: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bürc Yayınları.
- Kurtubi Ebu Abdullah Muhammedbin Ahmed. (2003/2). el-Cami li ahkamil-Kuran. XI c. Cev.: M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bürc Yayınları.
- Razi Fahrettin. (1988/1). Tefsiri-kebir. XIII c. Cev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Razi Fahrettin. (1988/2). Tefsiri-kebir. XXII c. Cev.: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/1). Camiul-beyan. V c. Cev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.
- Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/2). Camiul-beyan. VIII c. Cev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.
- Taberi Ebu Cafer Mahammed bin Cerir. (1996/3). Camiul-beyan. XII c. Cev.: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. Hisar Yayınları.
- Təbatəbai Əllamə Məhəmməd Hüseyn. (2019). əl-Mizan təfsiri. XI c. Tərc.: Ağabala Mehdiyev. Bakı: Qələm nəşriyyatı.
- Yaqubqızı Mətanət. (2013). Atalar sözləri. Bakı: Folklor İnstitutu.

*д.ф. по философии Ибрагим Гулиев*

## СГЛАЗ В РЕЛИГИОЗНОЙ И МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

### РЕЗЮМЕ

Нет никаких сомнений в существовании сглаза. Хоть и косвенно, но о нем говорится в Коране и упоминают хадисы-шариfy. Наряду со всем этим, многочисленные предания, пословицы и стихи на эту тему имеют место в мифологическом мышлении, фольклоре и литературе человечества, в том числе нашего народа. Однако истинная природа сглаза полностью не изучена наукой. Современные научные исследования психологов и парапсихологов хоть и частично, но все же подтвердили существование сглаза. Ученые также пришли к выводу о наличии у некоторых людей отрицательной энергии, исходящей из человеческого тела через глаза.

Следовательно, ввиду упоминания сглаза в мифологическом мышлении человечества, а также в фольклоре и традициях нашего народа, наряду с религиозными источниками, возникает необходимость изучить его. Руководствуясь вышеупомянутым, были рассмотрены многие источники, в том числе работы тафсироведов и хадисоведов по этому вопросу, и, таким образом, данный предмет был изучен с точки зрения тафсироведения, изучения хадисов и источниковедения. Исследование показало, что существование сглаза не выдумка. Поэтому утверждения некоторых людей об отсутствии дурного глаза или о том, что это суеверие, не имеют никакой научной или религиозной основы. Также неправильно полагаться на мнение тех, кто так думает, потому что они не могут предоставить убедительных доказательств отсутствия этого явления.

Как следует из названия, статья посвящена существованию сглаза и его месту в религиозных и мифологических источниках. В то же время, учитывая полезность изучения предмета с точки зрения литературы и фольклора, мы включили в работу идеи, выраженные по теме в пословицах и стихах классических поэтов.

**Ключевые слова:** сглаз, религиозные тексты, мифологическое мышление, классические источники.

*Assist. Prof. Ibrahim Guliyev*

## THE PLACE OF THE EVIL EYE IN RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL LITERATURE

### ABSTRACT

The existence of the evil eye is undeniable. It is mentioned in the Qur'an, and hadiths attest to its veracity. In addition to all of this, there are numerous legends, proverbs, and poems about this subject in mythology, philosophy, folklore, and literature from all over the world, including our own. Its true nature, however, has yet to be scientifically proven. Although modern scientific research by psychologists and parapsychologists has only partially confirmed the existence of the evil eye, it has also concluded that the presence of negative energy in some people is released from the human body through the eyes.

As a result, it appears in mankind's mythological thought, as well as our folklore and customs, in addition to religious origins, and it must be investigated. Given this, numerous sources, including the works of Tafsir and Hadith experts on the subject, were consulted, and the subject was thus researched from the standpoint of Tafsir studies. Anti-aliasing has been demonstrated through research. As a result, some people's claims about the absence of the evil eye or its superstitions are neither scientific nor religious in nature. It is also a mistake to believe such people because they cannot provide solid evidence that this phenomenon does not exist.

As the title suggests, the focus of the study is the presence of the evil eye and its place in religious and mythical sources. Furthermore, given the importance of researching the issue through the lens of literature and folklore, we have included the ideas expressed in classical poets' poems and proverbs.

**Keywords:** *evil eye, religious texts, mythological thinking, classical sources*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov*

## “MƏQALAT ƏL-İSLAMIYYİN VA İXTİLAF ƏL-MUSALLİN” ƏSƏRİ İSLAM MƏZHƏBLƏRİ TARIXİNİN KLASSİK MƏNBƏLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ

*Nilufər Ələkbərzadə,*  
*Azərbaycan İlahiyat İnstitutu*  
*Dinin tarixi və fəlsəfəsi ixtisasının doktorantı*  
*nilufaralakbarzadeh@gmail.com*

### XÜLASƏ

İslam məzhəbləri tarixinin elm kimi formalaşmağa başladığı vaxtdan bugünədək məzhəbləri araşdırın bir çox əsər qələmə alınmışdır. Bu əsərlərdə məzhəblərin təsnifati üslub və metod baxımından bir-birindən fərqlənir. Xüsusilə klassik mənbələrdə rastlaşıdığımız subyektiv yanaşma məzhəblər haqqında tam doğru və əskiksiz məlumat almağımıza mane olur. Belə ki, müəllifin bir tərəfdən mənsubu olduğu məzhəbi ön plana çıxarması, digər tərəfdən, müxalif olduğu məzhəblər haqqında qərəzli fikirlər söyləməsi bu cür ilkin əhəmiyyətə malik olan mənbələrin etibarlılığını şübhə altında qoymuşdur.

Bu məqalədə ilk olaraq, əşəri kəlamının qurucusu, eləcə də İslam məzhəbləri tarixinin ilk dövr müəlliflərindən biri olan Əbülhəsən əl-Əşərinin hayatı haqqında qısa məlumat verildikdən sonra, keçirdiyi düşüncə mərhələləri və məzhəb dəyişdirməsinə səbəb olan amillər araşdırılır. Bunun ardınca onun öz dövründə mövcud olan bütün etiqadi fikir ayrınlılarının ardıcılı olduğu məzhəbi mədh etmədən, obyektiv şəkildə qeydə aldığı “Məqalat əl-islamiyyin va ixtilaf əl-musallin” adlı əsərinin bəzi səciyyəvi xüsusiyyətləri, məzmunu, əhəmiyyəti və Əşərinin məzhəblərin təsnifində istifadə etdiyi metodlar incələnir. Məqalədə bu əsərin tərəfsiz üslubu və elmiliyi ilə növünün nadir nümunələrindən hesab olunduğu qeyd edilsə də, bəzi çatışmazlıqlarına və zəif nöqtələrinə də temas edilir.

*Açar sözlər:* Məzhəb, əl-Əşəri, məqalət əl-islamiyyin, məzhəblərin təsnifati.

## Giriş

İnsanların ardıcillacıları olduqları dini fərqli şəkildə qavramaları nəticəsində ortaya çıxan məzhəb reallığı, demək olar ki, bütün dinlər tarixində mövcuddur. İslam cəmiyyətində də Peyğəmbərin vəfatısonrası iqtidar problemi, eləcə də sonrakı dövrlərdə baş verən ictimai-siyasi proseslər; etiqadi məsələlərin anlaşılmasındakı fikir ayrılıqları “məzhəb” adı verdiyimiz bir sıra qruplaşmanın meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Məzhəblərin ortaya çıxma səbəbləri, yaranma tarixi, fikirlərini ehtiva edən çox sayıda əsərlər yazılmışdır. Bu əsərlər bir-biri ilə istər firqələrin sayı, istərsə də təsnif edilmə metodları baxımından uyğunluq təşkil etmir. Digər tərəfdən, məzhəblərin hər biri özünün haqq din üzərində olduğunu, müxaliflərinin isə doğru yoldan azlığındı düşünmüştür. Məzhəb mənsublarının bir-birlərini bu şəkildə qavraması, təbii olaraq, klassik dövr qaynaqlarında məzhəblərin təsnifi məsələsinə təsirsiz ötüşməmiş və adıçəkilən mənbələrdəki məlumatların obyektivliyinə kölgə salmışdır.

Bu məqalədə əsas məqsədimiz Əbülhəsən əl-Əşərinin “Məqalat əl-islamiiyin” əsərinin İslam məzhəbləri tarixinin klassik mənbələri içərisində hansı mövqeyə malik olduğunu aşkar etməkdir. Bunun üçün məqalatın, onu sahənin digər əsərlərindən fərqləndirən xarakteristik xüsusiyyətlərini, təsnifetmə metodlarını araşdırmağa çalışacaqıq.

Məqalədə əsas mənbə kimi məqalatın alman tədqiqatçısı Helmut Ritter tərəfindən tədqiq edilən və 1980-ci ildə Viesbadendə işıq üzü görən nəşri istifadə edilmişdir. Əşəri ilə bağlı məlumatlar isə İbn Əsakirin “Təbyin”i, İbn Xəllikanın “Vəfəyat”ı, Sübkinin “Təbəqat”ı, İbn Nədimin “Fihrist”i və s. kitablardan əldə edilmişdir. Bundan əlavə, Diyanət İslam Ensiklopediyasının mövzu ilə əlaqəli məqalələrinə, Corc Makdisi (George Makdisi), Montqomeri Watt (W. Montgomery Watt), Helmut Ritter, Henri Korbin (Henry Corbin) kimi bəzi Qərb müəlliflərinin əsərlərinə müraciət olunmuşdur.

## Əşərinin həyatı

Sünni kəlaminin ən tanınmış simalarından biri olan Əbülhəsən əl-Əşərinin həyatı haqqında məlumatlar məhdud saydadır. Məsudinin və Təbərinin əsərlərində onun barəsində heç bir informasiyaya rast gəlinmir (Allard 1981, 457). Əşəri haqqında ən detallı və geniş məlumatları İbn Əsakirin “Təbyin” adlı əsərindən ala bilirik.

Əşərinin əsl adı Əli b. İsmayıł b. Əbi Bişr İshaq b. Salim b. İsmayıł b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Əbu Bürdə b. Əbu Musa Abdullahdır (İbn Əsakir

1929, 34; Sübki, 347; İbn Xəllikan 1994, c.3, 284). Həkəm hadisəsində İmam Əlini təmsil edən yəmənlı səhabə Əbu Musa əl-Əşərinin soyundan gəldiyi üçün (İbn Əsakir 1929, 36) “Əşəri” nisbəsi ilə tanınır. Bəzi mənbələrdə isə haqqında İbn Əbi Bişr deyə bəhs olunur (Əbdülhəmid 1995, 444, İbn Nədim, 257). Doğum və ölüm tarixləri müxtəlif mənbələrdə fərqli şəkillərdə göstəriləsə də, h.260-cı ildə (m. 873-874) ildə Bəsrədə doğulduğu və 324-cü ildə (m. 936) Bağdadda vəfat etdiyi qəbul edilir.

Sünni ailədə doğulan Əşəri öncə atasından, atasını itirdikdən sonra isə onun vəsiyyəti üzərinə əhli-hədis alimlərindən olan Yəhya b. Zəkəriyyə əs-Sacidən dərs almışdır. Anasının mötəzilə alimlərindən olan Əbu Əli Əl-Cübbəi ilə evlənməsindən sonra onun himayəsinə keçmiş və ondan kəlam elmini öyrənmişdir (Əbdülhəmid 1995, 444). Sonralar sünni doktrinaları Mötəzilə metodları ilə müdafiə edərək (Watt 1985, 64) Əhli-sunnənin düşüncə tarixinin yeni cığır açmasında iki ayrı qütbədə yer alan müəllimlərdən dərs almasının böyük rolu olmuşdur.

### **Mötəzilədən ayrılması və səbəbləri**

Gənclik dövrünü bir mötəzili olaraq keçirən əşəri məzhəb içində Cübbənin yerinə elmi mübahisələrə qatılacaq (İbn Əsakir 1929, 91) qədər seçilən bir mövqeyə gəlmişdir. Təqrübən, 40 ilə yaxın mötəzili qalmış (Sübki, 347) və Mötəzilənin fikirlərini səmimi şəkildə müdafiə etmiş olsa belə, bir cümə günü Bəsrə məscidində minbərə çıxaraq Mötəzilədən ayrılib əhli-sunnəyə qoşulduğunu və Əhməd b. Hənbəlin təmsil etdiyi sələf etiqadını mənimsədiyini açıqlamışdır. (Əbdülhəmid 1995, 444). Bu hadisə belə nəql olunur: “O, kürsüyə çıxdı və uca səslə belə dedi: “Məni tanıyan tanır. Tanımayanlara isə özümü tanıdırıram: mən filankəs oğlu filankəsəm. Quranın məxluq olduğunu, Allahı göz ilə görməyin mümkün olmayacağıni, pis əməllərin öz əməllərimizdən olduğunu demişəm. İndi tövbə edib günahları tərk edirəm və mötəziləyə qarşı çıxıram” (İbn Nədim, 257).

Əşərinin məzhəb dəyişdirməsini bəzən gördüyü bir sıra yuxularla, bəzən də müəlliminin onu narahat edən suallara qənaətbəxş cavab verə bilməməsi ilə əlaqələndirirlər. Rəvayətlərə görə, məzhəb dəyişdirmədən öncə o, bir neçə dəfə Peyğəmbəri (s) yuxusunda görmüşdür. Bu rəvayətlərin birində Peyğəmbər (s) zehnidəki bəzi problemlərə cavab tapa bilməyən Əşərinin yuxusuna gələrək, ona “Sunnətimdən yapış”, – deyir (İbn Əsakir 1929, 39). Digər bir rəvayətdə isə Əşəri Rəsulullahı (s) Ramazan ayının əvvəli, ortası və sonu olmaqla üç dəfə yuxuda görmüş və bunun nəticəsi olaraq kəlami tərk etmədən əhli-sunnə əqidəsini müdafiə etməyə başlamışdır (İbn Əsakir 1929, 42-3).

M.Vatt (M.Watt) bu hekayələrin rəmzi xarakter daşıdığını, hətta feili bir həqiqətinin də ola biləcəyini vurgulayır (Watt 2017, 405). M.Allardin qənaəti-nə görə isə rəvayətlər arasında ziddiyətin olması onlara tam şəkildə etimad etməyi çətinləşdirir (Allard 1981, 468). Rəvayətlərin həqiqi olmayıb, müəy-yən məqsədlərlə uydurulduğunu qeyd edənlər də vardır (Bədəvi 1997, 497).

Mənbələrdə “ixvai sələsə” (“üç qardaş”) problemi də Əşərinin məzhəb dəyişdirməsinin digər səbəbi kimi göstərilir. Belə ki, Mötəzilənin salah-aslah görüşünü qəbul etməyən əşəri müəllimi Cübbaiyə biri kafir, biri mömin, digəri isə uşaq ikən olən üç qardaşın axırətdəki aqibəti ilə bağlı sual verir. Cübbai möminin cənnətdə, kafirin cəhənnəmdə, uşağın isə əmin-amanlıqda olacağını deyir. “Əgər uşaq möminin dərəcəsinə yüksəlmək istəsə, ona icazə verilər-mi?” sualına Cübbai mömin qardaşın cənnəti qazanmaq üçün çox ibadət etdi-yini, uşağın isə belə bir ibadətinin olmadığını əsas gətirərək, “Yox” cavabı verir. Bunun ardınca, əgər uşaq “Nöqsan məndə deyil, məni yaşatmadın və mənə itəət etmək qüdrəti vermədin”, – deyərsə, Cübbai yaşayacağı halda üs-yan edəcəyini və əzaba layiq olacağını bildiyinə görə, Allahın onun üçün ən doğru olanı etdiyini bildirir. Bu halda Əşəri kafir olan qardaşın niyə onun deyil, təkcə kiçik qardaşının yaxşılığını istəməsi barədə Allaha etiraz edə biləcə-yini bildirdikdə Cübbai onu dəliliklə günahlandırır. Əşəri isə qarşılığında “Xeyr, lakin şeyxin deyiləcək sözü qalmayıb”, – söyləyərək onu susdurur (İbn Xəlliikan 1994, c.4, 267-268; Sübki, 356).

Vatt burada Cübbainin deyil, Bağdad mötəziləsinə məxsus bəzi şəxslərin görüşünün hədəf alındığını yazar. Bununla bərabər, hekayənin gec ortaya çıxdığını, İbn Əsakir tərəfindən nəql edilmədiyi halda, Sübkidə ona rast gəlin-diyyini də bildirir. Həmçinin eyni hekayə daha əvvəl Əşəridən bəhs olunmadan Qəzali tərəfindən mötəzilə görüşünün tənqidü üçün istifadə olunmuşdur (Watt 2017, 406).

Bu məzhəb dəyişikliyinin arxasında sosial səbəblər də ola bilər. Həmin dövrdə İslam cəmiyyəti rasionallığı təmsil edən mötəzilə və nassa tam bağlı olan mühafizəkar əhli-hədis arasında ikiyə ayrılmışdı. Bir tərəfdə mücərrəd fərziyyələri ilə mötəzilə, digər tərəfdə mötəzili rasionalizmə reaksiya olaraq münasibətlərini daha da sərtləşdirən ləfzçilər (literalist) var idi. Beləliklə, Əşərinin məzhəb dəyişməsi – məruz qaldığı köklü dəyişmə – həm şəxsi problemlərini həll etmək niyyəti ilə, həm də bölgünəşşəcəmətə çıxılmaz vəziyyətdən bir qurtuluş yolu təqdim etmək qətiyyəti ilə izah olunmalıdır (Corbin 1993, 113).

Mötəzilədən ayrıldıqdan sonra qələmə aldığı ilk əsər qəbul edilən “el-İbanə”də Əşəri Allahın kitabı, Peyğəmbərin sünneti, eləcə də səhabə, tabeİN və hədis imamlarından nəql edilənlərin yolunda olduğunu və Əhməd b. Hən-

bəlin görüşlərini qəbul etdiyini bildirir (Əşəri, 8). Sonrakı əsərlərində onun metodundan tamamilə fərqlənən əqli istidlal metodunu tətbiq etməsi Əşərinin məzhəb dəyişdirdikdən sonra əhli-sunnənin ilk kəlamçıları hesab olunan kül-labilər içində özünə yer tapdığını deməyə əsas verir. Küllabilik içində öz sistemini quran Əşəri daha sonra maturidiliklə paralel inkişaf edən düşüncə məktəbinin əsasını qoymuşdur. Əşərinin Əhməd b. Hənbələ bağlanmasıın səbəbi kimi isə Mihnə dövründən sonra onun əhli-sunnə içində etibarlı mövqeyə gəlməsi göstərilir.

### **Məqalatul-islamiyyin va ixtilaful-musallin**

Bəzi mənbələrdə adı “Məqalatul-muslimin” (İbn Əsakir 1929, 131; Bədəvi 1997, 527) kimi keçən bu əsər İslam məzhəbləri tarixinin təməl qaynaqlarından biri hesab olunur. Burada “islamiyyin” sözü “müsəlman olduğunu iddia edən”, “özünü İslama nisbət verən” mənalarına gəlir. Əsərin tam adını dilimizə “İslama nisbət edilənlərin görüşləri və namaz qılanların ixtilafları” şəklində tərcümə etmək mümkündür. Adından da göründüyü kimi, burada özünə İslami din olaraq seçmiş qrupların fikirləri və qiblə əhli arasındaki ixtilaflı məssələlər cəmləşdirilmişdir.

Əsərin müqəddiməsində Əşəri belə yazar:

“Həqiqət budur ki, dinləri bilmək və onları bir-birindən fərqləndirmək istəyən şəxsin məzhəbləri və doktrinaları (məqalat) bilməsi labüddür. Doktrinalar haqqında nəql edən, məzhəblər və dinləri təsnif edən insanların bəzilərinin əskik məlumat verdiyinin, müxalifinin sözünü nəql etdikdə səhvə yol verdiyinin; bəzilərinin müxalifini gözdən salmaq niyyəti ilə öz nəqlində bilərk-dən yalan söylədiyinin; ixtilaf edənlər barəsində nəql etdiyi rəvayəti diqqətlə araşdırmadığının, öz müxalifinin sözlərinə dəlili gərəkli edəcəyi zənniylə bəzi şeyləri əlavə etdiyinin şahidi oldum. Bu da rəbbani alımlərin və doğru ilə yanlışı ayırd edə bilən zəkalı şəxslərin üslubu deyildir. Bu gördüklərim məni doktrinaları uzunçuluq və çoxluğa yol vermədən müxtəsər şəkildə şərh etmə-yə vadə etdi. Mən də Allahın yardım və qüvvəsi ilə bunun şərhinə başlayıram” (Əşəri 1980, 1).

Burada o, məqalatı yazmaqdə məqsədini açıq şəkildə ifadə etmişdir. Məqalat müəlliflərinin təəssübkeşlik səbəbindən obyektivlikdən kənara çıxmaları, müxaliflərinin fikirlərini əskik və ya yanlış nəql etmələri Əşərini narahat etmiş, öz dövrünə qədər gələn məzhəblərin fikirlərini detallı şəkilə təqdim etmək üçün bu əsəri qələmə almışdır.

Müqəddimədən gətirdiyimiz iqtibasa bir daha nəzər salsaq, əsərin üslubu haqqında fikir sahibi ola bilərik. Belə ki, özündənöncəki məqalat kitablarında

mövcud olan qüsür və əskikliklərdən bəhs etdikdən sonra, Əşəri bunun həqiqi elm sahiblərinin yolu olmadığını qeyd edir və əsərini çox uzatmadan qısa şəkildə yazacağını bildirir. Müəllifin əhli-sünənənin görüşlərini sadaladıqdan sonra bunlara qatıldığını qeyd etməsi (Əşəri 1980, 297), bəzən görüşləri nəql etdikdən sonra ifrat hesab etməsi səbəbindən “Allah onların dediklərindən ucadır” şəklində fikir bildirməsi (Əşəri 1980, 41, 288, 573) kimi istisna məqamları çıxmaqla əsər mühakimədən və təəssübkeşlikdən kənar, tərəfsiz üslubunu qoruyub saxlaya bilmışdır.

Əşərinin məqalatı nə vaxt, daha dəqiq desək, məzhəb dəyişdiriyi dövr-dən əvvəl, yoxsa sonra yazması mübahisəli məsələlərdəndir. Bəzi tədqiqatçılara görə, əsərin böyük bir qismi Əşərinin mötəzili olduğu dövrdə qələmə alınıb (Bosworth 1987, 702). Makdisi də kitabın birinci hissəsinin sonunda ənənəçilərə (traditionalist) sədaqətini açıq şəkildə ifadə edən müəllifin ikinci hissədəki fərqli mövqeyinə işaret edərək, onların eyni dövrdə yazılmadığı qənaətinə gəlmişdir (Makdisi 1963, 27). Məqalatın üç ayrı əsərdən təşkil olunduğunu düşünən Allarda görə isə İslam firqələrinin fikirlərinin bitərəf izahı olan birinci əsər və “Kəlamin incə məsələləri” haqqında olan ikinci əsər Əşərinin mötəzili olduğu dövrdə yazılmış, sünñiliyə keçidindən sonra isə qismən dəyişdirilmişdir (Watt 2017, 408).

Bəzi tədqiqatçılar Məqalatin üç fəsildən ibarət olduğu qənaətinə gəlsə də (Corbin 1993, 113; Ritter 1993, 391), əsər, əslində, iki fəsildən ibarətdir (Onat 2003, 406; Bədəvi 1997, 524). Birinci fəslin əvvəlində Peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanlar arasında ortaya çıxan ilk ixtilaflar, Bəni-Saidə səqifəsində baş verənlər, Osman ibn Əfvanın öldürülməsindən sonra doğan ixtilaflar, Əli ibn Əbu Talibin imaməti barəsindəki fikir ayrılıqları, Sıffeyn savaşı və xəvaricin ortaya çıxmazı (Əşəri 1980, 2-5) kimi məsələlərdən yığcam şəkildə bəhs olunur. Bunun ardınca “əl-Kəlam fil-Cəlil” (Kəlamin ümumi məsələləri) adlandırılan hissə gəlir. Burada Əşəri İslama aid edilən məzhəblərin və alt qollarının adlarını sadalayaraq, onların əsas fikirlərindən ümumi şəkildə bəhs edir. Bu fəsli müəllifin kəlama dair problemləri məzhəb çərçivəsində araşdırıldığı “əl-Kəlam fid-dəqiq” (Kəlamin incə məsələləri) adlı ikinci fəsil izləyir. Birinci fəsildə haqqında danışılan məsələlərin bir çoxu burada təkrarlanır.

Əşəri digər müəlliflər kimi, İslam toplumunun 73 firqəyə ayrılacağını və yalnız birinin nicat tapacağını xəbər verən “73 firqə” hədisini təsnifatında əsas götürməmiş, aid olduğu məzhəbin hər hansı bir görüşünə müxalif olanları müstəqil bir firqə kimi qeyd etmişdir. Birinci fəsildə məzhəb mərkəzli təsnifat izlənilmiş, lakin birinci fəslin mötəzilədən bəhs edilən qismində və ikinci fəsildə bütövlükdə mözvu mərkəzli təsnifat araşdırılmışdır.

Firqələrin sayına gəlincə, Əşəri müsəlmanların on firqəyə ayrıldığını qeyd edir: şia, xəvaric, mürciə, mötəzilə, cəhmiyyə, dirariyyə, nəccariyyə, bəkriyyə, ammə, əshabul-hədis, küllabiyyə. Ammə firqəsi bunlar içərisində yer alsa da, əsərboyu adı yalnız bir yerdə çəkilir (Əşəri 1980, 565).

Şia firqəsi Qaliyyə, Rəvafiz və Zeydiyyə olmaqla üç ana qola ayrılır. Əbu Bəkr ibn Əbu Quhafənin və Ömər ibn Əl-Xəttabın imamətini qəbul etmədiklərinə görə “Rafiza” adı verilən firqəyə, həmçinin Əli ibn Əbu Talibin imamətinə dair nass olduğunu söylədikləri üçün imamiyyə də deyilmişdir (Əşəri 1980, 16-17). Bunlardan qaliyyənin on beş (qaliyyənin alt qollarından biri olan həttabiyyə özü də 5 alt firqəyə ayrılır və bunların da hər biri qaliyyənin alt qolu hesab olunur), rəvafiz/imamiyyənin iyirmi dörd, Zeydiyyənin isə altı qola bölünməsi ilə ümumilikdə, qırx beş şia firqəsi qeyd edilir. Əşəri Əliyə tabe olmayanları da tələbini tərk etdiyi üçün Əlini də təkfir edən Əbu Kamilin əshabını – kamiliyyəni imamiyyədən saymamışdır (Əşəri 1980, 17).

Hakəmə razı olduğu üçün Əli ibn Əbu Talibi təkfir edən xəvaricin əzari-qa, nəcdiyyə, ataviyyə, acaridə, füdeykiyyə, sufriyyə, baziyyə adlı firqələri sadalanır. Bunlardan Acaridə on beş, ibaziyyə isə dörd firqəyə bölünür. Qeyd edək ki, müəllif şia (qaliyyə istisna olmaqla) və xəvarici firqələrə ayırdıqdan sonra, aralarındakı ixtilaflı məsələləri qeyd edərək onları yenidən təsnif edir.

Mürciə haqqında danışarkən əşəri birbaşa mövzu mərkəzli təsnifə kecid alır və onun iman, küfr, günah, və s. mövzularda neçə firqəyə bölündüyünü qeyd edir, daha sonra isə hər bir firqənin görüşlərini nəql edir. Məsələn, iman məsələsində Mürciə on iki, küfr məsələsində altı, günahların böyük olub-olmaması, Allahın kafirləri cəhənnəmdə əbədi saxlaması kimi mövzularda iki, qiblə əhlindən olan günahkarların cəhənnəmdə əbədi qalması mövzusunda beş firqəyə ayrılır (Əşəri 1980, 132, 141, 143, 148, 149).

Əsərin mötəzilədən bəhs edən qismində müəllif məzhəb mərkəzli yanaşmadan tamamilə uzaqlaşmış, məzhəbin bəzi qrup və şəxslərinin fikirlərini mövzular altında vermişdir. Burada firqə adı çəkmək yerinə fikirlərin nisbət verildiyi şəxslərin adlarını qeyd etmişdir. Əşərinin mötəzili keçmişindən xəbər verən bu qisim birinci fəslin, təqribən, yarısını əhatə edir. Başqa sözlə de-sək, mötəzilə haqqında ən geniş və etibarlı məlumatları ala bildiyimiz mənbə hesab olunur.

Müəllif cəhmiyyə, dirariyyə, hüseyniyyə (nəccariyyə), bəkriyyə, əshabul-hədis və küllabiyyənin görüşlərini alt qruplara bölmədən tək firqə şəklində zikr edir. Burada Allahın cisimlərə hülul etməsini caiz görən “nüssak” adlan-dırılan bir topluluğun görüşlərinə də yer verilir (Əşəri 1980, 288). Əshabul-hədis və əhli-sünənənin fikirlərini qeyd etdikdən sonra, müəllif bunlara qatılıdığını və qəbul etdiyini bildirir (Əşəri 1980, 297). Digər firqələrin fikirlərini

nəql edərkən heç bir dəlilə yer verməyən Əşəri burada bəzən nəqli dəlillər də gətirmişdir (Əşəri 1980, 290-292). Daha sonra əhli-sünə kəlaminin ilk təmsilçilərindən biri olan Abdullah ibn Səid ibn Küllab əl-Qəttanın fikirlərinə yer verilir. Küllabiyyədən sonra Züheyr əl-Əsri və Əbu Muaz ət-Tüməninin görüşlərinə qısaca təmas edilməsi ilə birinci fəsil sona çatır.

İkinci fəsil, Əşərinin öz təbiri ilə desək, “insanların dəqiq (dəqiqul-kəlam) mövzusundakı ixtilafları” (Əşəri 1980, 300) adlanır. Daha öncə qeyd etdiyimiz kimi, bu qisim kəlamin mübahisəli məsələlərinə həsr olunmuşdur. Burada cismin mahiyyəti, cövhər və araz, cismin parçalanmasının imkanı, hərəkətli və ya sükunət halında olması, Yerin dayanması, eləcə də insan, ruh, nəfs, həyat, hissiyyat, bəqa-fəna, tərk, idrak, iradə, yuxu, cin, şeytan, iblis, sehr və s. kimi mövzulara yer verilir. Bunun ardınca həkəm hadisəsi, Osman ibn Əfvanın imaməti və qətli, Əlinin imaməti, Əbu Bəkrin imaməti və ümumiyətlə, imamət bəhsini üzərində durulmuşdur. Sirat, mizan, şəfaət, cənnət, cəhən-nəm, böyük və kiçik günahların bağışlanması, tövbə kimi mövzulara toxunduqdan sonra Əşəri Allahın ad və sıfətləri mövzusundakı fikir ayrılıqları və Quran haqqında ixtilaflara təmas edərək kitabı sonlandırır.

Obyektivliyi səbəbindən kifayət qədər əhəmiyyətli mənbə hesab olunan məqalatın bəzi çatışmazlıqları da mövcuddur. Məlum olduğu kimi, Əşəri fikirləri əhli-sünədə fərqlənən hər qrupu ayrıca firqə hesab etmiş və bu da firqə sayının artmasına səbəb olmuşdur. Bu məlumat çoxluğu isə öz növbəsin-də, nizamsızlıq meydana gətirmişdir. Əşərinin bəzən firqələrə, bəzən də mövzulara görə təsnifat aparması, məlumatların tez-tez təkrar edilməsi əsərin oxunaqlılığına mənfi təsir göstərən başqa amillərdəndir (Gömbeyaz 2005, 117-120).

## Nəticə

Əşərinin məqalatı İslam məzhəbləri tarixi mənbələri içərisində əhəmiyyətli mövqeyə malikdir. Kitabın yazılımasında əsas məqsəd İslam dini daxilində yaranmış firqələr haqqında oxucuya doğru məlumat verməkdir. Eyni zamanda, özündənəvvəlki müəlliflərin təəssübkeşliyini tənqid edən Əşəri firqələrin görüşlərini nəql edərkən tərəfsiz olmağa çalışmışdır. Kitab daha çox təsvirengi xüsusiyyət daşıyır. Əsər iki fəsildən ibarətdir. Kiçik bir müqəddimədən sonra bütün əsas firqələrin alt qolları və fikirləri ilə birgə qeyd olunduğu “əl-Kəlam fil-Cəlil” adlanan birinci fəsil gəlir. Bunun ardınca gələn “əl-Kəlam fid-Dəqiq” adlanan ikinci fəsildə həmin firqələr arasındaki ixtilaflı kəlam məsələlərindən bəhs edilir. Əsərin ikinci fəsli kəlam kitabı təəssüratı bağışlayır. Birinci fəsildə, əsasən, məzhəb mərkəzli, ikinci fəsildə isə mövzu

mərkəzli təsnifat izlənmişdir. Oxunmasını çətinləşdirən bəzi amillərin olmasına baxmayaraq, elmiliyi və adətən, qoruyub saxlaya bildiyi neytrallığı sayəsində məqalat İslam məzħəbləri barəsində dəqiq və obyektiv məlumatlar ala bildiyimiz nadir əsərlərdən biridir.

## ƏDƏBİYYAT

- Allard Michel. (1981). “Eşari’nin Hayati”, (terc. M. Sait Yazıcıoğlu), AÜİF Dergisi, № 25, (s. 457-476.).
- Bədəvi Əbdürəhman. (1997). Məzahibul-İslamiyyin, Beirut: Darul-İlmil-Mələyin.
- Bosworth C.E. (1987). “As’ari”, Encyclopaedia Iranica, London and New York, v.2, (pp. 702-703).
- Corbin Henry. (1993). “History of Islamic Philosophy”, London.
- Əbdülhəmid İrfan. (1995). “Eşari, Ebu’l-Hasan”, DİA, İstanbul: TDV, c.11, (s. 444-7).
- Əşəri Əbülhəsən Əli ibn İsmayıł. (1980). Məqalat əl-İslamiyyin və İxtilaf əl-Musallin, (təh. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Əşəri Əbülhəsən Əli ibn İsmayıł, Əl-İbanə an Usulid-Diyənə, Beirut: Dəru İbn Zeydun, t.y.
- İbn Əsakir Əbülfəsəm Əli ibn Əl-Həsən (1347/1929), Təbyin Kizbil-Muftəri fismə Nusibə Ələl-İmam Əbil-Həsən əl-Əşəri, Dəməşq.
- İbn Xəllikan Məhəmməd İbn Əbi Bəkr (1994) , Vəfəyatul-Əyan və Ənbəu Əbnəi-Zaman, təh. İhsan Abbas, Beirut: Dəru Sadir, c.3-4.
- İbn ən-Nədim Əbülfərəc Məhəmməd ibn İshaq, Əl-Fihrist. Beirut: Darul-Mərifə, t.y.
- Kadir Gömbeyaz. (2005). Makalat Geleneğinde İmam Eş’ari, Yüksek lisans tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Makddisi George. (1963). Ash’ari and Ash’arites in Islamic religious History, Studia Islamica, No. 18, (pp. 19-39).
- Onat Hasan. (2003). Makalatü'l -İslamiyyin, DİA, Ankara: TDV, c.27, (s. 406-407).
- Ritter Helmut. (1993). “Eşari”, İA, İstanbul: MEB, c.4, (s. 390-392).
- Sübki Tacuddin Əbdülvəhhab ibn Əli, Təbəqatus-Şəfiyyətil-Kübra, (təh. Mahmud Məhəmməd, Əbdülfəttah Məhəmməd,), c.3, t.y.
- Watt W. Montgomery. (1985). Islamic Philosophy and Theology, Edinburg.
- Watt W. Montgomery. (2017). İslam Düşüncəsinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fiqlalı), İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları.

*Нилуфар Алекперзаде*

## **«МАКАЛАТ АЛЬ-ИСЛАМИЙИН ВА ИХТИЛАФ АЛЬ-МУСАЛЛИН» КАК ОДИН ИЗ КЛАССИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ ИСТОРИИ ИСЛАМСКИХ СЕКТ**

### **РЕЗЮМЕ**

С начала формирования истории исламских сект как науки было написано множество работ, посвященных изучению сект. В этих работах стиль и методика классификации сформировавшихся исламских сект весьма разнятся. Например, субъективный подход, с которым мы особенно сталкиваемся в классических источниках, не позволяет нам получить точную и полную информацию об этих сектах. Таким образом, подобное выставление автором в положительном ключе секты, к которой он сам принадлежит, а также его предвзятые взгляды по отношению к сектам, против которых он выступает, поставили под сомнение объективность таких первоисточников.

В данной статье после описания краткой жизни основателя Ашари Калам и одного из первых авторов истории исламских сект Абу аль-Хасана аль-Ашари, в первую очередь исследуются методы его мышления и причины смены своей секты. Затем раскрываются определенные характеристики, содержание, значение и методы, использованные Ашари при классификации сект в его работе – «Макалат аль-Исламийин ва Ихтилаф аль-Мусаллин», в которой он объективно зафиксировал все религиозные различия своего времени, не восхваляя секту, к которой он сам принадлежал. Хотя в статье отмечается, что данная работа является одним из редких примеров такого рода с ее беспристрастием с научной точки зрения, она все равно субъективно затрагивает некоторые ее недостатки и слабые места.

**Ключевые слова:** секты, аль-Ашари, Макалат аль-Исламийин ва Ихтилаф аль-Мусаллин, классификация сект.

*Nilufar Alakbarzadeh*

**‘MAQALAT AL-ISLAMIYYIN WA IKHTILAF AL-MUSALLIN’  
AS ONE OF THE CLASSICAL SOURCES OF THE HISTORY OF  
ISLAMIC DENOMINATIONS**

**ABSTRACT**

Scholars disagree on the divine attributes, a contentious branch of discourse science. To summarize all these ideas, according to Abu Isa at-“Asmaul-husna,” attributes of Allah are divided into three categories: essential names, names related to creation and existence, and names related to human beings. Because of the subjective approach, especially in classical sources, it is impossible to obtain entirely true and complete information about the sects. Thus, the author's highlighting of the sect to which he belongs, while expressing biased opinions about opposing denominations, casts doubt on the credibility of such important sources.

After providing a brief overview of Abu-l-Hasan al-life Ash'ari's as the founder of the Ash'ari Kalam and one of the first authors of the History of Islamic Sects, this article examines the stages of his thinking and the factors that led to his conversion. It subsequently examines some of the characteristics, the content, the significance, and methods used by Ash'ari in classifying the sects in his work named ‘Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin’ in which he objectively recorded all the religious differences of his time, without praising the sect to that he was affiliate. Although the article emphasizes that this work, with its neutral style and scientific character, is one of the rare examples of its kind, it also discusses some of its shortcomings and weaknesses.

**Keywords:** *denominations, al-Ash'ari, Maqalat al-Islamiyyin, classification of the denominations*

*Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ü.N.Abuzərova*



## **TÜRKÇE MAKTELLERİN FARS PRENSESİ ARAPÇA KAYNAKLARDA: TARİH VE DESTAN İKİLEMİNDE ŞEHRBÂNÛ BİNT YEZDİCERD**

*Doç., Dr. Elnura Azizova  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,  
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
elnuraazizova@ait.edu.az*

### **ÖZET**

İlk dönem İslam tarihinin dinî-siyasî etkileri bakımından en çok tartışılan olaylarından biri olan, aynı zamanda Hz. Peygamber'in torununun şehit edilmesi sebebiyle Müslüman halkların asırlarca üzüntü ve acıyla andığı olayların başında gelen Kerbelâ vak'asıyla ilgili kaleme alınan eserlerin ilk örnekleri, Hz. Hüseyin'in şehadetine götüren süreci tarihî olay olarak ele almakta ve erken dönem İslam tarihçiliğinin özelliklerini taşımaktadır. Zamanla *Maktelü'l-Hüseyn'*ler tarihî eser olma özelliğini kaybederek Müslüman halkın özellikle süfi çevrelerince rağbet gören tarihî-edebî eserlere çevrilmişler. Bu süreçte Arapça yazılan ilk makteller doğal olarak diğer halkın maktel geleneğinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Tespit edilebilen ilk örnekleri XIV. yüzyıla ait olan Türkçe makteller, Türklerin İslamlamışma sürecine paralel olarak Arapça maktellerle birlikte, Farsça örneklerinin de etkisinde kalmışlar. Bunun en açık göstergelerinden biri, erken dönemde Arapça maktellerde rastlanmamakla birlikte, Farsça maktellerde karşılaşılan Şehrbânu bint Yezdicerd'in Kerbelâ olayı bağlamında Türkçe maktellerde de zikredilmesidir. Bu açıdan bakıldığından, genel anlamda Müslümanlar için Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren oğlunun, özel olarak İmâmiyye'nin 4. imâmî Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen Şehrbânu'yla ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı maktellerdeki bilgiler temelde önemli farklılıklar içermektedirler. Bu araştırmada Şehrbânu'yla ilgili maktellere farklı şekilde yansyan bilgilerin kaynağı olarak İslâmî literatürdeki veriler araştırılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** *İslam tarihi, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Şehrbânu, maktel*

## Giriş

Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine duydukları sevgi sebebiyle torunu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehîd olmasının anısına yazılan ve mezhebinden bağımsız olarak asırlarca Türk toplumlarında okunan maktellerin içerik ve uslup açısından farklı örnekleri bulunmaktadır. Etkisinde kalınan kaynak metin açısından Kenan Özçelik Türkçe maktelleri başlıca olarak Yûsuf-ı Meddâh'ın (ö. XIV. yüzyıl) *Maktel-i Hüseyin*'inin ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin (ö. 910/1504-1505) Farsça kaleme aldığı *Ravzatü's-şühedâ*'nın örneğinde yazınlara ayırmaktadır (Özçelik, 2011: 274). Genel çerçevesi açısından karşılaşıldığında Yûsuf-ı Meddâh'ın maktelinin, anahatlarıyla Arapça en meşhur maktel olarak bilinen Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ'ya nisbet edilen (ö. 157/773-74) *Makteli'l-Hüseyin*'i örneğinde yazıldığı söylenebilir. Dolayısıyla, Türkçe maktellerin içerik ve uslup açısından kaynak metin olarak Arapça'dan Ebû Mihnef'in ve Farsça'dan Kâşîfî'nin maktelleri etkisinde kaleme alındığı düşünülebilir. Ebû Mihnef'in maktelinin olay kurgusu etkisinde kaleme alındığı düşünülmekle birlikte, Yûsuf-ı Meddâh'ın maktelinde de Farsça maktel etkisi olduğu yadsınamaz. Bunun en açık örneği, kapsam, uslup ve içerik olarak farklı özellikleri bulunan Türkçe maktellerin iki farklı türünün ortak yönlerinden biri olarak şahis kadrosunda Hz. Hüseyin'in eşi, soyunu devam ettiren tek oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak Şehrbânû bint Yezdicerd'in yer almıştır. Konuya ilgili makalesinde Elnura Azizova Şehrbânû'yla ilgili olay kurgusu açısından Türkçe maktelleri kendi içerisinde üç farklı kısma ayırmaktadır (Azizova, 2021: 219-230). Bu tasnife göre, Yûsuf-ı Meddâh'ın *Maktel-i Hüseyin*'i, dolayısıyla Ebû Mihnef'in *Makteli'l-Hüseyin*'inin etkisinde yazılan Türkçe maktellerdeki Şehrbânû bazı çocukların savaş meydanında, yeni doğan bebeğini meşakkatli Dımaşk yolculuğunda kaybeden, geri kalan çocukların koruyup kollamaya çalışan ve yolculuk sırasında hastalanarak vefât eden bir anne, bu anlamda trajedinin anne simgesidir (Özçelik 2008, 260-261, 273, 289-292, 323; Gülsüm 2019, 140, 168-169, 181-182; Üksel 2012, 94, 102, 122-124, 145; Değirmenci 2009, 64, 77-78, 83; Hacı Nüreddîn Efendi 2012, 96, 108, 121). Kâşîfî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı etkisindeki Türkçe maktellerde Hz. Hüseyin'in eşi ve çocuğunun annesi olması bağlamında Şehrbânû'yla ilgili veriler büyük oranda Kâşîfî'nin makteline uygun olmakla birlikte (Güngör 1987, 325, 347, 424, 450, 451, 452; Câmi-i Rûmî (Mîsrî), 289a, 305a, 359b, 381a-383a; Özçelik 2016, 370, 469-470, 490-492; Eren 2014, 309-310, 353-354, 532, 580-581, 586.), Fars kimliğine özel vurgu yapılmaması açısından Farsça orijinalinden ayrılmaktadır. *Ravzatü's-şühedâ*'nın Türkçe çevirilerinde Yezdicerd b. Şîrûye'nin kızı Şehrbâ-

nû'nun Sâsânî hanedanının devamcısı olarak Hz. Peygamber'in her iki torunuñun soyunuñ devam ettiren özelliğinden bahsedilmemekte, "peygamberlikle melikliğin birleşmesine" vesile olduğu gündeme getirilmemektedir. Sabir Saykalî'nın *Ravzatü's-şühedâ*'sı örneğinde üçüncü grup Türkçe makteller, Şehrbânû'yla ilgili önemli ölçüde destansı bir olay kurgusuna sahiptir. İleride görüleceği üzere Şehrbânû bağlamında Hz. Ömer-Hz. Ali karşılığı üzerine kurulmuş rivayetin Sünnî edisyondan geçirildiği bu maktellerde Hz. Hüseyin-Yezîd arasındaki ilişkiler siyâsî boyuttan kişisel adavete indirilmiş, oğlunun veliahtlığı dolayısıyla Muâviye b. Ebû Süfyân gündeme getirilmemiş, Hz. Ali Sâsânî hanedan üyelerinin katlinde ortak olarak görülmüş, Hz. Ömer Şehrbânû ve Hz. Hüseyin'in nikahını kıymıştır (Saykalî 2004, 244-259; Altunmeral 2010, 74-76; Azizova 2021, 232).

Rivayetlerin ravi silsilesiyle aktarıldığı, olayların sebep ve sonuçları açısından, aynı zamanda olay kurgusu ve şahıs kadrosuna göre benzer özellikler taşıyan ilk Arapça maktellerde Şehrbânû'dan bahsedilmemektedir. Bilakis, Arapça maktellerde Kerbelâ olayına katılmış kadınlar arasında Ali-Fâtîma evladına ait kadınların rolü vurgulanmakta, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin ardından çadırların yağmalanması sırasında, Kûfe'de Ubeydullah b. Ziyâd'ın huzurunda, Dîmaşk yolculuğunda, Yezîd'in sarayında ve Medîne'ye dönüşte bu kadınlardan bahsedildiği görülmektedir. Mezhebinden bağımsız olarak Ebû Mihnef (ö. 157/773-774), Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), İbn Tâvûs (ö. 664/1266), İbn Nemâ Hillî (ö. 645/1247-48) gibi müelliflerin II.-VII./VIII.-XIII. yüzyıllara ait Arapça maktellerinde Kerbelâ'da bulunan Ehl-i Beyt kadınları, Zeyneb bint Ali başta olmak üzere Ümmü Külsüm, Rukiyye, Sükeyne vs. gibi Ali-Fâtîma evladına mensup olup (Ebû Mihnef 1391, 129-133, 154-155; Taberî 1967, 5/446-447, 452, 456-457; İsfahânî 1946, 115-116; İbn Tâvûs 1993, 140-141, 147, 151, 167-169, 181, 220; İbn Nemâ el-Hillî 1406, 49, 69 vd), Hz. Hüseyin'in eşi veya Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak Şehrbânû'dan (veya erken dönem kaynaklarında geçen diğer isimlerinden) sözedilmemektedir. İranlı alim İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) Hz. Hüseyin'in biyografisi bağlamında Kerbelâ olayına geniş yer verdiği *Menâkibü'Âl-i Ebî Tâlib* isimli eseri Hz. Hüseyin'in eşi olarak Sâsânî hükümdarının kızı Şehrbânû'yla ilgili aktardığı bilgiler, Kerbelâ olayı bağlamında Arapça kaynaklarda konunun ele alındığı ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Eserde yer alan bilgilere göre, Hz. Ömer döneminde Medîne'ye getirilen Fars esirler arasında bulunan Yezdicerd'in iki kızı Hz. Ali tarafından özgürlüğe bırakılmış, birisini oğlu Hz. Hüseyin, diğerini oğulluğu Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirilmiştir (İbn Şehrâşûb 1991, 4/55-56). Şehrbânû'nun Kerbelâ sonrasında Kûfe'ye götürülen diğer Ehl-i Beyt üyeleri arasında

bulunmadığını kaydeden İbn Şehrâşûb, Hz. Hüseyin'in şahadetinin ardından kendisini Fırat sularına atarak öldürdüğünü nakletmektedir (İbn Şehrâşûb 1991, 4/121). Şahıs kadrosunda Şehrbânû'ya özel yer veren son yüzyıllara ait bazı Arapça makteller ise Fâzîl Derbendî (Derbendî 1994, 3/133-138) ve Abbâs Kummî (Abbas Kummî 1992, 476-479, 611-613) gibi Türk-Fars kültür çevrelerinde yetişen, İmâmiyye mensubu gayri-Arap din alimleri tarafından telif edilmiştir.

Arapça örneklerinden farklı olarak, belli başlı Farsça maktellerde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olarak tarîhî-menkîbevî bir Şehrbânû imajının önemli bir yeri bulunmaktadır. Örneğin, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin *Ravzatü's-şühedâ*'sı ve Safevî döneminin meşhur şeyhülislami Muhammed Bâkr Meclîsî'nin (ö. 1110/1698) *Cilâ'u'l-'uyûn*'u gibi belli başlı Farsça maktellerin şahıs kadrosunda Şehrbânû etkin bir konuma yerleştirilmiş Sasanî prensesidir. Aralarında yaklaşık iki asırdan fazla bir süre bulunan her iki Farsça makatelde Şehrbânû'yla ilgili üzerinde durulan en önemli ortak nokta, Farsların seçilmişliği konusudur. Her iki makateldeki yaklaşımı göre, Şehrbânû'nun Hz. Hüseyin'le evliliği Arabın en faziletli olan Benî Hâşim'le Acemin en faziletli olan Farsları birleştirmiştir, aynı şekilde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn "peygamberlikle melikliği birleştiren" veya "İbnü'l-hiyarateyn" anlayışı üzerinden takdîm olunmuştur (Kâşîfî 1390, 713-716; Meclîsî 827). Bununla birlikte, bu makteller yakından incelendiğinde Şehrbânû'nun hayatıla ilgili bilgilerin temelde birbirileyle çeliştiği görülmektedir. *Cilâ'u'l-'uyûn*'un Şehrbânû'su Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i doğururken vefat ederken, *Ravzatü's-şühedâ*'nın Şehrbânû'su Kerbelâ'ya katılmıştır. Meclîsî'nin Şehrbânû'su asıl bir Sâsânî prensesidir. Kendisi güzelliğiyle Medineli Arap kızlarını hayran bırakmış, Hz. Peygamber, Hz. Fatima ve Hz. Ali'nin manevî kılavuzluğuya Hz. Hüseyin'le evlenmiş, genel kabule göre 38/659 yılında gerçekleşen (Kılavuz 2013, 44/365) Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i doğurduktan sonra vefat etmiş ve bu süreç zarfında her türlü Arap saldırısına karşı dokunulmazlığı korunmuştur (Meclîsî, 826-833). Kâşîfî'nin Şehrbânû'su ise maktelin okunduğu halk kitleleriyle arasında empati kurulan garîb bir Sâsânî prensesidir. Kendisi oğlu Zeynelâbidîn'in doğumundan yaklaşık 20 sene sonra, 61/680 yılında vukû bulan Kerbelâ olayına kadar yaşamış, Kerbelâ sırasında ve Dîmaşk yolculuğunda Ehl-i Beyt'le birlikte acı çekmiştir (Kâşîfî 1390, 510-623. Krş. Azizova 2021, 232-233).

Bu araştırmada Farsça ve Türkçe maktellerde Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesi olduğu ileri sürülen, fakat erken dönem Arapça maktellerde hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayan Şehrbânû bint Yezdicerdî'le ilgili erken dönem Arapça kaynaklardaki veriler değerlendirilecektir.

## 1. İslâmî Literatüre göre Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in Annesinin Kimliği

Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'le ilgili biyografik bilgi veren en erken tabâkât yazarlarından İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) kaydettiği bilgiler Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren tek erkek çocuğunun annesinin Gazâle olarak isimlendirilen ümmü veled olduğu, Hz. Hüseyin'in vefatından sonra onun mevlâsı Zübeyid'le evlenerek Abdullah ibn Zübeyid'i doğurduğu, böylece Abdullah ibn Zübeyid'le Ali b. Hüseyin'in anne bir kardeş olduğuna dair verilerle sınırlıdır (İbn Sa'd 2001, 7/209). İbn Sa'd, Gazâle'nin ümmü veled olduğunu kaydetmekle birlikte, memleketinden ve menşeyinden sözetmemektedir.

İbn Sa'd'ın sunduğu bu bilgiler, yaklaşık bir kuşak sonra dilci ve tarihçi İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından detaylandırılarak aktarılmaktadır. *el-Ma'ârif* isimli eserinin Hz. Ali'nin soyuna ayırdığı kısmında İbn Kuteybe, Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren yegane oğlu olarak Ali el-Asgar'ın annesinin "söylenenlere göre Sindli olduğunu, Sülâfe veya Gazâle olarak isimlendiirdiğini, Hz. Hüseyin'den sonra mevlâsı Zübeyid'le evlenerek Ali b. Hüseyin'le anne bir kardeş olan Abdullah ibn Zübeyid'i doğruduğundan" bahsetmektedir. İbn Kuteybe'nin eklediği detay sadece Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyi/memleketi konusundaki farklılıkla ilgili değil, aynı zamanda Hz. Hüseyin'den sonra evlendiğine dair de ek bilgi içermektedir. İbn Kuteybe'nin Ali b. Muhammed ve Osmân b. Osmân'ın râvî silsilesiyle aktardığı bu bilgiye göre, Ali b. Hüseyin annesini mevlâsiyla evlendirmiş, bir cariye azad ederek kendisi onunla evlenmiştir. Bu bilgilere göre, dönemin Emevî halifesi Abdülmelik'in (685-705) durumu eleştiren mektubuna cevap olarak Ali b. Hüseyin "müslümanlar için üsveyi-hasene olan Hz. Peygamber'in de Safiyeye'yi azad ederek evlendiğini, evlatlığı Zeyd'in boşadığı halasının kızı Zeyneb'le evlendiğini" örnek olarak vermiştir (İbn Kuteybe 1981, 214-215).

İbn Kuteybe, Ali b. Hüseyin'in annesinin ümmü veled olduğuna dair bilgiyi Arapların fazileti üzerine yazdığı *Fazlu'l-'Arap* isimli eserinde de tekrarlamaktadır. Köle bir kadının doğurduğu Hz. İsmâ'il'in soyundan gelmeleri, aynı zamanda köle kadınlardan doğan çocukları sebebiyle Araplari "ebnâ'u'l-lahnâ" olarak aşağılayan döneminin Acemlerine karşı soyluluğun babadan geçtiğini savunan İbn Kuteybe, câriyelerin halifeler ve hayırlılar doğurduğunu yazmakta ve bu soylulara Ali b. Hüseyin b. Ali, Kâsim b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Sâlim ibn Abdullah ibn Ömer b. Hattâb'ı örnek vermektedir. İbn Kuteybe'nin Basralı ünlü dilci el-Asma'î'den (ö. 216/831) aktardığı ek bilgiye göre, cariyelerle evlenmeyi hoş karşılamayan Medineliler, isimleri zikredilen üç halife torunu doğduktan sonra esir kadınlarla evliliğe üstünlük vermeye başlamışlardır (İbn Kuteybe 1998, 48). İbn Kuteybe'nin köle kadınlardan

doğduklarını belirttiği, fakat annelerinin soyuyla ilgili herhangi bir ek bilgi vermediği bu üç halife torununun özellikle ilk ikisi, ileride bahsedileceği gibi bazı kaynaklarda son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd'in (632-651) esir alınmış kızlarından doğan çocukların olarak gösterilmektedir.

III./IX. yüzyıl kaynakları arasında İbn Sa'd ve İbn Kuteybe'den farklı olarak Hüseyin ibn Ali'nin annesinin III. Yezdicerd'in kızı olduğunu belirten kaynaklar da bulunmaktadır. Meselâ, Fars menseli ve İmâmiyye mensubu olduğu kabul edilen Ya'kubî (ö. 292/905) *Târih* eserinde Kerbelâ olayının ardından Hz. Hüseyin'in evlatlarından bahsederken Ali el-Asgar Zeynelâbîdîn'in annesinin Harâre bint Yezdicerd olduğunu, Hz. Hüseyin tarafından Gazâle olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir (Ya'kubî, 1964: 2/233).

İbn Funduk adıyla meşhur Beyhakî'ye (ö. 565/1169) ait edilen *Lübâbü'l-ensâb* isimli eserin özel bir faslinin Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili ihtilaflı rivayetlere ayrılması, konuya ilgili rivayetlerdeki farklılıkların müellifin döneminde artarak devam ettiğini göstermektedir. Zeynelâbîdîn'in annesinin ismi konusunda ihtilaf bulunduğu bildiren müellif, kendi dönemine kadar konuya ilgili dil ve neseb âlimlerinin aktardığı bilgileri değerlendirmektedir. Zeynelâbîdîn'in annesinin ismiyle ilgili çeşitli görüşler olduğunu söyleyen Beyhakî, VI./XII. yüzyıla kadarki neseb bilginlerinin naklettiklerini derleyerek aktarmaktadır. Bu çerçevede müellif, Ali b. Hüseyin'in annesiyle ilgili Aynî'nin "Sûlâfe", Kâdî Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin "Cûde", Abdullah b. Mus 'ab b. Zübeyr'in "Helvâ", İbrâhim el-Cündî'nin "Selâme", Ebû Ubeyd'in "Sûlâfe", Muhammed b. Kâsim et-Temîmî'nin "Şâh Âferîd", Zübeyr b. Bekkâr ve Hişâm b. Muhammed Kelbî'nin "Şehrbânûye", Vâhidî'nin "Şehrbânûye" (Acemler arasında) ve "Sûlâfe" (Araplar arasında) ismi üzerinde durduklarını kaydetmektedir (Beyhakî 1990, I/347-348). Eserde Hz. Ali'nin Yezdicerd'in kızına "Şehrbânû" isminin Arapça çevirisi olan "Seyyidetü'l-beled" adını verdiği dair rivayetin farklı bir versiyonuna da yer verilmektedir. Bu rivayete göre Hz. Hüseyin'in Yezdicerd'in kızıyla izdivacını tebrik için giden Hz. Ali, kızın isminin "Keyhân Bânuye" olduğunu ve "Dünya ve âhiret hanımı" anlamına geldiğini öğrenmiş. Hz. Ali "Dünya ve âhiret hanımının Resûlullâh'ın kızı Fâtima olduğunu" söyleyerek onu "Seyyidetü'l-beled" adlandırmış, insanlar da ona Şehrbânûye demişler (Beyhakî 1990, I/349).

*Lübâbü'l-ensâb*'daki bilgilere göre dönemin neseb alimlerinin konuya ilgili ihtilaf ettikleri bir diğer husus, Ali b. Hüseyin'in annesinin hür veya köle olduğu konusudur. Bu bağlamda Beyhakî, İbrâhim el-Cündî başta olmak üzere bir sıra ensâb aliminin onun parayla alınmış ümmü veled, Aynî'nin onun Sindli bir ümmü veled, Abdullah b. Mus'ab'ın ümmü veled, Kâdî Ebü'l-Hasan el-Cürcânî'nin Cürcân esirlerinden Nûscân'ın kızı olduğuna dair

kayıtlarını zikreder (Beyhakî 1990, I/348). Hz. Hüseyin'in eşlerinin isimlerini sıralarken ilk Şehrbânû'nun ismini zikreden müellif, onu Hz. Hüseyin'in altı erkek çocuğundan ikisinin (Ali Asgar ve Abdullâh'ın) ve dört kızından ikisinin (her ikisi küçükken vefat eden Zeyneb ve Ümmü Kulsûm'un) olmakla, toplam on çocuğundan dördünün annesi olarak göstermektedir (Beyhakî 1900, I/349-350). Ali b. Hüseyin'in annesinin ne zaman vefat ettiğine dair Beyhakî'nin döneminde de devam eden ihtilaf konusuna müellifin cevabı onun Zeynelâbidîn'i doğururken vefat ettiği, Zeynelâbidîn'in evlendirdiği söylenilen kadının kendisini büyütен câriye olduğu şeklinde (Beyhakî 1990, I/352).

Buraya kadar aktarılanlardan varılan sonuç, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyi başta olmak üzere kimliğiyle ilgili erken dönemde İslâmî literatürdeki bilgilerin farklılık arzettiği, fakat gayr-i Arap kökeni üzerinde ittifak edildiğine dair genel kabuldür.

## **2. İslâmî Literatüre göre III. Yezdicerd'in Kızının Esir Alındığı Dönem ve Şartlar**

Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin ismi ve menşeyiyle ilgili olduğu gibi, ne zaman ve hangi şartlarda Hz. Hüseyin'le evlendiğine dair bilgiler açısından da kaynaklarda farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetler arasında İslâmaşeriyye'nin sistematik hadis çalışmalarının öncülerinden olan ve kendisi on birinci imâma yakın dönemde yaşamış Ebû Ca'fer Saffâr el-Kummî'nin (ö. 290/903) *Besâ'irü'l-derecât* isimli eserinde aktardığı rivayet özellikle önem arzettmektedir. Rivayeti önemli kılan husus, sadece detaylı bilgiler içermesi değil, Zeynelâbidîn'in oğlu, beşinci imam Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) isnad edilmesidir. Bu rivayete göre "Yezdicerd'in kızı Ömer'in huzuruna getirildiği zaman Medine'ye dahil olurken şehrîn kızları kendisini seyretmek için toplanmış, câmi onun yüzünün ışığıyla aydınlanmıştır. Kız, Ömer'i gördüğü zaman yüzünü kapamış ve Farsça "Hürmüz"ün bir günü olmadı!" (أَبِيرُوزْ بَادا هَرْمَنْ) demiştir." Ömer kendisini aşağıladığını düşünderek sinirlenmiş ve kızı azarlamış. Emîrû'l-mu'minîn'in (Ali b. Ebû Tâlib) Ömer'e "bu, senin için değil, onu bırak, müslümanlardan dileğinizi seçsin ve onu seçtiği şahsın ganimet malından hesapla" demesi üzerine halife ona seçmesini söylemiş ve kız elini Hüseyin ibn Ali'nin başına koymuştur. Emîrû'l-mu'minîn'in sorusu üzerine isminin "Cihânsâh" olduğunu söyleyince, o, "hayır, Şehrbânû" deyerek değiştirmiş ve oğlu Hüseyin'i: "Ey Ebû Abdullâh, o, sana dünyanın en hayırlı insanı olacak oğlunu doğuracaktır" sözleriyle müjdelemiştir." (Saffâr Kummî, 1/593-594).

Eserin “İmamların bütün dillerde konuşabildiği” isimli fasılına uygun olarak Kummî'nin argüman olarak gösterdiği bu rivayette Hz. Ali'nin Şehrbânû/Şâhzenân ile arada mütercim olmaksızın Farsça konuştuğunun vurgulanması dışında (Beyhakî 1990, 1/346-347), yukarıda bahsedildiği üzere özellikle Farsça ve Türkçe maktellerde geliştirilmiş Hz. Hüseyin ve Şehrbânû'nun evliliğinin olay kurgusunun temelini oluşturacak bilgiler de bulunmaktadır. Diğer taraftan isminin Hz. Ali tarafından verilmesi ve Şehrbânû'nun kendi rızasıyla Hz. Hüseyin'i seçmesi gibi detaylar da bahsi geçen olayla ilgili rivayetlerin farklı versiyonları ile karşılaşırılması açısından önemlidir. Nitekim aynı rivayet, İmâmiyye'nin temel hadis külliyatı sayılan *Kütüb-i Erba'a*'nın birincisi olan *el-Kâfi* isimli eserinde Küleynî (ö. 329/941) tarafından Nasr b. Muzâhim, Amr b. Şimr, Câbir yoluyla Ebû Ca'fer'den aktarılmıştır. Küleynî'nin rivayetinde önceki versiyona eklenmiş detaylara da rastlanmaktadır: 1) Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in Allah'ın iki seçkin milletinden, Arapların en hayırlısı olarak Benî Hâşim'den ve Acemlerin en hayırlısı olarak Farslardan doğduğu; 2) Ali b. Zeynelâbidîn'in Kisrâ ve Hâşim arasında en fazileti şahîs olmasınayla ilgili tâbiûn dönemi şairi Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) isabet edilen misra (Küleynî 1363, I/466-467).

Küleynî'den yaklaşık yarım asır sonra, *Kütüb-i Erba'a*'nın ikinci kitabının müellifi İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk (ö. 381/991) sekizinci imam Ali er-Rîza'nın (ö. 203/819) biyografisi üzerine yazdığı ‘Uyûnî ahbâri'r-Rîzâ isimli eserinde Zeynelâbidîn'in annesiyle ilgili seleflerinin aktardığından farklı bir rivayetten bahsetmektedir. Bu rivayete göre, İmâm Rıza Horasan'dayken çağdaşı Fars menşeli Sehl b. Kâsim Nûşcânî'yle konuşmasında aralarında akrabalık bağı bulunduğu söylemiş, Sehl'in bu akrabalığın nereden kaynaklandığını sorması üzerine şu olayı nakletmiştir: “Abdullah ibn ‘Âmir b. Küreyz Horasan’ı fethettiği zaman Acemlerin meliki Yezdicerd b. Şehriyâr’ın iki kızını esir alarak Osmân b. Affân'a göndermiştir. Osman onlardan birini Hz. Hasan'a, diğerini Hz. Hüseyin'e vermiş. Kızların her ikisi doğum yaptıklarında vefat etmişler. Hz. Hüseyin'e verilen kız Ali b. Hüseyin'i doğururken vefat etmiş. Zeynelâbidîn'e daha sonra babasının “ümmü veled”lerinden birisi bakmış. Zeynelâbidîn büyüğünceye kadar onu kendi annesi sandığı gibi, insanlar da böyle bilmış ve daha sonra onun annesini evlendirdiğini iddia etmişler. Fakat o, böyle bir şey yapmamış, annesi olarak bildiği kadını evlendirme sebebi ise, kendisine evlenmek istegini sorması üzerine olumlu cevap almış olmuştur (Şeyh Sadûk, 2/135-136). Şeyh Sadûk'un rivayetini önemli şekilde önceki rivayetlerden farklı kılan hususlar bulunmaktadır: 1) Olayın Hz. Osman döneminde vukû bulması; 2) III. Yezdicerd'in iki kızının Hz. Ali'nin iki oğluna verilmesi; 3) kızların isimlerinin zikrolunmaması; 4) En önemlisi,

kızların doğum yaptıkları zaman vefat etmeleri. Bu rivayette öncekinden farklı olarak Şehrbânû özelinde Hz. Ömer-Hz. Ali karşılığından bahsedilmediği gibi, sadece Hz. Hüseyin'le değil, aynı zamanda Hz. Hasan aracılığıyla da Fars hanedan ailesiyle akrabalık kurulduğu gösterilmektedir. Ayrıca, Şeyh Sadûk'un aktardığı rivayetle, Zeynelâbidîn'in annesinin Hz. Hüseyin'in vefatından sonra evlendiği ve kendisiyle anne bir kardeş doğurduğu konusunda da İbn Sa'd ve İbn Kutaybe'nin aktardığı rivayetler Şehrbânû'nun hayatıla ilgili rivayetlerdeki farklılığı ortaya koyması açısından önemlidir.

İmâmiyye'nin bir diğer önemli hadis alimi Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *el-Îrşâd* isimli eserinde konuya ilgili aktardığı bilgiler de ismi geçen şahıslar ve zaman açısından farklı unsurlar taşımaktadır. Şeyh Müfid eserinin Hz. Hüseyin'den sonraki imâma ayırdığı faslında Ali b. Hüseyin'in annesinin isminin Şâhzenân bint Yezdicerd b. Şehriyâr b. Kisrâ olduğunu yazmakta, Şehrbânû olarak da isimlendirildiğini eklemektedir. Hz. Ali'nin Doğu bölgelerine vali olarak gönderdiği Hüreys b. Câbir el-Haneffî'nin Yezdicerd b. Şehriyâr b. Kisrâ'nın iki kızını kendisine gönderdiğini kaydetmektedir. Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin'le evlendirdiği Şâhzenân Zeynelâbidîn'i doğurmuş, Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirdiği ismi zikredilmeyen ikinci kız ise Kâsim'ı doğurmuş, böylece, Zeynelâbidîn ve Kâsim teyze çocukları olmuşlar (Şeyh Müfid 2008, 2/137). Kaynak, olayın Hz. Ali döneminde vukû bulduğu, Yezdicerd'in iki kızının Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir'in oğullarıyla evlenendirildiğini kaydetmeyece, fakat kızların âkibetiyle ilgili detaya yer vermemeğtedir. Aynı rivayet daha erken dönemde ait bir kaynakta, Ebû Nasr el-Buhârî'nin *Sirru's-silsileti'l-'aleviyye* adlı eserinde Ali b. Hüseyin'le ilgili biyografik bilgi verilirken geçmektedir. *el-Îrşâd*'da "Haneffî" olarak geçen vâlininnisbesi, bahsi geçen eserde "Cu'fi" şeklindedir (Ebû Nasr el-Buhârî 1381, 31).

III. Yezdicerd'in kızıyla Hz. Hüseyin'in evlendirilmesi olayının Hz. Ali'nin halifeliği döneminde vukû bulduğuna dair Şeyh Müfid'in rivayetindeki bilgi, daha erken dönem bazı kaynaklarda, fakat kızın Hz. Ali'ye evlilik önerisinde bulunduğu şeklindeki farklı olay kurgusuyla geçmektedir. III./IX. yüzyılın ansiklopedik alimi Dîneverî (ö. 282/895) *Ahbâru't-tîvâl* isimli eserinde Hz. Ali'nin atadığı valilerden Hüleyd ibn Kâs'in Horâsân'a yaklaştığı zaman Nîسابûr halkın isyân ettiğini ve Kâbil'den gelen Kisrâ kızını başlarına geçirdiğini bildirmektedir. İsyânı yatırılan Hüleyd, Kisrâ'nın kızını Hz. Ali'ye göndermiş. Hz. Ali kîza oğlu Hz. Hasan'la evlenmeyi önermişse de, kız "Başı üzerinde başka birisinin olduğu birisiyle evlenmem. Şayet sen istersen, seninle evlenirim" cevabını vermiştir. Hz. Ali yaşlı olduğunu gerekçe göstererek kendisine denk olacak fazilet sahibi Hz. Hasan'la evlenmesini tekrarlasa da, onu kararından vazgeçirememiştir. O sırada Nersâ isimli Irak dihkanlarından

birisini, kendisinin bölgenin ilerigelenlerinden olduğunu, Yezdicerd'in kızıyla akrabalık bağı bulunduğu söyleyerek onunla evlenmek istediğini bildirmişse de, Hz. Ali kızın özgür kararının önemli olduğunu, dilediği şahısla evlenebileceğini söylemiştir (Dîneverî, 153-154). Yezdicerd'in kızının son kararı hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı bu rivayette Hz. Hüseyin'i seçmesinden, Zeynelâbidîn'in kendisinde Araplarla Acemlerin faziletini birleştirmesinden bahsedilmemektedir.

Dîneverî'nin çağdaşı bir diğer ünlü dil âlimi Müberred (ö. 286/900), Zeynelâbidîn'in faziletiyle ilgili öncekine benzer olay kurgusu bulunan bir rivayete yer vermektedir. O, *el-Fâzil* adlı eserinin "Büyüklerin fazileti hakkında" isimli faslında Ali b. Hüseyin'in faziletlerinden bahsederken annesinin Yezdicerd'in kızı olması sebebiyle onun "iki hayırının oğlu" (zü'l-hiyaratayn) adlandırıldığını kaydetmekte ve bunu Hz. Peygamber'e nisbet edilen "Allah'ın mahlukatı arasında iki hayırından biri Araplardan Kureyş, diğerí Acemlerden Farslardır" şeklindeki sözlerle açıklamaktadır. Müberred'in Basralı ünlü dilci Asmaî'den (ö. 216/831) aktardığı bilgilere göre, Yezdicerd'in kızı yüz esir kızla birlikte Hz. Ali'nin huzuruna getirilir. Hz. Ali sahabîye kendisine iyi davranılmasını tavsiye eder ve oğlu Hüseyin'le evlenmesini önerir. Yezdicerd'in kızı kabul etmeyerek Hz. Ali'nin kendisiyle evlenmek istediğini bildirir. Onceki rivayette olduğu gibi Hz. Ali oğlunun gençliğinin kendisiyle evlenmek için daha câzip bir neden olduğunu söylese de, Yezdicerd'in kızı benzer şekilde "efendisi olan birisi benim gibisine efendilik edemez" cevabını verir (Müberred, 1995: 106). Dîneverî'nin aktardığı rivayette olduğu gibi, sonucta Yezdicerd'in kızının Hz. Ali'nin bu veya diğer oğlunu seçtiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte, yukarıda zikrolunduğu gibi Müberred'in aktardığı bilgiler Zeynelâbidîn'in Araplarla Acemlerin faziletlilerini birleştirmesi, "zü'l-hiyaratayn" olması bağlamındadır. Müberred bu rivayetin devamında Arapların izzetini, Acemlerin becerilerini birleştirdikleri sebebiyle esir kadınlardan doğan çocuklardan daha zeki kimsenin olamayacağına dair melez çocukların üstünlüğü ile ilgili Hz. Ömer'in sözlerini de nakletmektedir (Müberred 1995, 106).

Beyhakî'nın *Lübâbü'l-ensâb*'ının özel bir faslinin Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesiyle ilgili ihtilaflı rivayetlere tahsis edilmesi, konuya ilgili rivayetlerdeki farklılıkların müellifin döneminde artarak devam ettiğini göstermektedir. Eserde Arap nesrinin ustadlarından Ebû Hayyân et-Tevhîdî'den (414/1023) aktarılan rivayetin yukarıda de濂ilen daha erken versiyonlarla karşılaştırılması, tarihî süreç içerisinde yapılan değişiklikleri ve eklemeleri takip etme açısından önemlidir. Bu rivayette Yezdicerd'in iki kızının Hz. Ömer'in huzuruna getirildiği, büyük kızın sert konuşmasına sinirlenen halife-

nin, Hz. Ali tarafından ikna edildiği ve kızların kendi rızalarıyla eş seçmelerinin önerildiği gibi daha önceki rivayetlerde görülen olay kurgusu sadece tafsilatlı anlatımıyla değil, aynı zamanda farklı detaylarıyla da temâyüz etmektedir. Meselâ kızların sadece Ehl-i Beyt'le evlenmek istediklerini bildirmeleri, Hz. Ali önerildiği zaman Fâtimatü'z-Zehrâ'nın yerine geçmenin doğru olmadığı, çok evlenip-boşanması sebebiyle Hz. Hasan'ın adaylığının hükümdar kızları için uygun olmadığını, bir kızın Hz. Hüseyin'i, diğerinin ise Muhammed b. Ebû Bekir'i seçtiği aktarılmakta, ayrıca Hz. Ali'nin kendi cüppesini büyük kîza örtü yaptığı, aralarında geçen diyaloga Selmân Fârisî'nin tercümanlık yaptığı gibi detaylar da eklenmektedir (Beyhakî 1990, I/346-347). Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den naklen Yezdicerd'in iki kızının Hüreys ibn Câbir el-Cu'fi tarafından ele geçirilerek Hz. Ali'ye veya Hz. Osmân'a gönderildiğine dair farklı rivayetlere de yer veren müellif, Hz. Osman döneminde Yezdicerd'in Merv'de müslümanların eline geçmesinden sonra kızının da esir alındığının tarihçilerin çoğunluğunda kabul edildiğini bildirmektedir (Beyhakî 1990, I/348-349).

III.-VI./IX.-XII. yüzyılların farklı mezheplere mensup İslâm alimleri tarafından aktarılan yukarıdaki rivayetler, Ali b. Hüseyin Zeyneâbidîn'in annesinin Hz. Hüseyin'le evlendiği zaman ve şartlar, ayrıca vefat ettiği dönem gibi önemli konularla ilgili dönemsel ve bölgesel dinî, siyasî, sosyal ve kültürel durumuna bağlı olarak farklı yaklaşımlar sergilendiğini göstermektedir.

### Sonuç

Erken dönem İslam literatürü incelendiğinde, Kerbelâ'da şehit olmuş Hz. Hüseyin'in soyunu devam ettiren tek erkek çocuğu olarak Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in annesinin kimliğiyle ilgili bilgilerin oğlunun biyografisiyle ilgili veriler çerçevesinde, aynı zamanda kaynağın yazıldığı dönemin dinî-siyasî içerikli bazı polemiklerini aydınlatması açısından anlamlı detaylarla birlikte ele alındığı görülmektedir. Kendisinin ümmü veled olması hususunda ihtilaf bulunmamakla birlikte, ismi, memleketi, hür veya köle olması gibi hususlarda kaynaklarda ittifak bulunmamaktadır. Öte yandan kendisinin hangi halifenin döneminde ve hangi şartlarda esir alındığı, esirlik sürecinde kimler tarafından nasıl muamele gördüğü, Hz. Hüseyin'le kendi rızasıyla evlendiği veya evlendirildiği, kendisiyle birlikte kaç kızkardeşinin esir alındığı, onların kimlerle evlendirildiği ve sözkonusu evliliklerden kimlerin doğduğuna dair bilgilerde de kaynaklarda farklılık bulunmaktadır. Hayatiyla ilgili çelişkili bilgiler arasında Ali b. Hüseyin'i doğururken vefat ettiği veya Kerbelâ'dan sonra evlenip evlenmediğine dair rivayetler de zikredilebilir.

Diğer taraftan, Şehrbânû'yla ilgili bilgiler sadece oğlu Zeynelâbidîn'in biyografisiyle sınırlı kalmamış, bir taraftan câriyeden doğan Hz. İsmâil'in devamlıları olmaları sebebiyle Şuûbiyye'nin küçük gördüğü Arapların faziletini savunma; "ümmü veled"lerden doğan çocukların sosyal statüsü, melez çocukların faziletleri, diğer taraftan Ali b. Hüseyin'in Fars hanedan ailesinin, dolayısıyla bütün Farsların akrabası olması, buna bağlı olarak Farsların Araplarla birlikte seçilmiş iki halk olduğu, Farsça'nın Hz. Ali tarafından da konuşulduğu gibi Arap veya Fars üstünlüğünün savunulduğu etnik ve kültürel bağlamlı konularla da kaynaklara yansımıştır.

Konuya ilgili kaynaklarda dikkat çeken hususlardan bir diğeri, Sâsânî hanedan ailesinden esir olarak ele geçirilen kadınlarla Hz. Ali arasında çeşitli bağlamda diyalogların yaşanmasıdır. Farklı olay kurgusu üzerinden anlatılan bu olayların en önemli ortak yönü, Hz. Ali tarafından Sâsânî hanedan üyesi kızlara özel bir saygı gösterildiğinin vurgulanmasıdır. Detayları farklılık arzeden bu rivayetlerde Hz. Ali'nin oğullarından biriyle evlendirmek istediği hükümdar kızının, halife olması sebebiyle kendisiyle evlenmeyi önerdiğini, fakat kabul edilmediğini, Hz. Osman'ın Medine'ye ganimet olarak gönderilen bu kızları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le evlendirdiği, Hz. Ali'nin halife olarak Hz. Ömer'in gazabından kurtardığı hükümdar kızlarını Hz. Hüseyin ve Muhammed b. Ebû Bekir'le evlendirdiği vs. gibi çelişkili bilgiler yer almaktadır.

Sonuç olarak, Türkçe maktellerde Hz. Hüseyin'in ismiyle zikredilen tek eşi, çocuklarının annesi olarak geçen Şehrbânû'nun maktellerde takdim edildiği gibi III. Yezdicerd'in kızı olması hususunda ilk dönem İslam tarihi kaynaklarındaki bilgiler kesinlik arzetmekten uzaktır. Diğer taraftan makatel geleneğinin ilk türünü oluşturan erken dönemde Arapça *Makteliü'l-Hüseyn'*lerde de Hz. Hüseyin'in gayr-i Arap eşiyle ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu da, siyasi ve millî sebeplerle Fars kültür çevrelerinde yayılmış Şehrbânû imajının, Türklerin İslamlaması sürecinde bu kültürden etkilenmesi sonucu Türkçe makatel geleneğine dahil edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Şehrbânû örneği, makatel geleneğinin tarihî süreç içerisinde çeşitli millî, dinî ve kültürel unsurlardan etkilenerek önemli ölçüde değiştirilip dönüştürüldüğünü ve pek çok menkibevî unsur içeren edebî özellikler kazandığını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

Altunmeral Mehmet vd. (2010). “Bir Maktel-i Hüseyin Örneği”. *Sufî Araştırmaları – Sufî Studies* 1/1, (61-105).

Azizova Elnura. (2021). “Kısırâ Sarayından Kerbelâ Sahrasına: Millî-Dînî Kimlik Unsuru ve Tarihî-Menkibevî Figür Arasında Maktellerde Şehrbânû”, *Bilimnâme*, 44 (1), (209-240).

Beyhakî Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd. (1990). *Lübâbü'l-eşcân ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*, thk. Seyyid Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî.

Beyhakî Ebü'l-Hasan Zâhirüddîn Ali b. Zeyd. (1990). *Lübâbü'l-eşcân ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*. thk. Seyyid Mehdi Recâî. 2 Cilt. Kum: Âyetullâhi'l-'Uzmâ el-Mar'aşî.

Buhârî Ebû Nasr. (1381). *Sirru's-silsileti'l-'aleviyye*. Necef: Haydariyye.

CÂMÎ-Î RÛMÎ (MISRÎ), *Sa'âdetnâme*. Millet, Ali Emiri Trh., 000326, 1a-411a.

Değirmenci Zühre. (2009). *Der Beyân-i Sergüzeşti İmâm Hüseyin*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Dîneverî Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-tîvâl*, thk. 'Abdülmünîm Âmir. yy.ty.

Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ. (1391). *Makteliü'l-Hüseyin ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fî Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rîzâ.

Eren Hulusi. (2014). *Dârendeli Kâtipzâde Bekâyi-Maktel-i Hüseyin: İnceleme-Tenkîtli Metin-Sözlük Dizin*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Fâzıl Derbendî, Ağa İbn Abid ibn Ramazan. (1994). *İksîru'l-'ibâdât fî esrâri'ş-şe'hâde*. thk. Şeyh Muhammed Cumabâdî. 3 Cilt. Manama: Şirketü'l-Mustafâ li'l-hademâti's-sakâfiyye.

Gülsüm, Mehmet Akif. (2019). *Yahyâ Bin Bahî'nin Maktel-i Hüseyin adlı mesnevisi: İnceleme ve metin*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi.

Güngör Seyma. (1987). *Fuzulî: Hadikatü's-Sîi'eda*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncılığı.

Hacı Nûreddîn Efendi (2012). *Maktel-i Hüseyin*. haz. Mehmet Karaarslan. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.

Hilli İbn Nemâ. (1406). *Müsîrü'l-ehzân va mü'nîrî sübîli'l-eşcân*. Kum: Matba'atü'l-Emîr.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. (1981). *el-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. (1998). *Fazlu'l-'Arab ve 't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ*. thk. Velîd Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekâfi.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. (1421/2001). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- İbn Şehrâşûb, Reşîdüddin Muhammed. (1412/1991). *Menâkibu Âli Ebî Talib*, thk. Yûsuf el-Bekâ'î. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ.
- İbn Tâvûs Ali b. Mûsâ. (1414/1993). *el-Lühûf fî katle 't-tüfûf*. Beyrut: Müessesetü'l-'ilmîyyî li'l-matbû'ât.
- İsfahânî Ebü'l-Ferec (1946). *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk. es-Seyyid Abbas Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife.
- Kâşîfi Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyin b. Alî-i Beyhakî. (1390). *Ravzatü's-şühedâ*. thk. Hasan Zülfikârî – Ali Tasnîmi. Tahran: Mu'în.
- Kılavuz, Ahmet Saim. (2013). "Zeynelâbidîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. c. 44, s. 365-366. İstanbul: TDV Yayımları.
- Kummî Abbas ibn Muhammed Rıza. (1992). *Nefesü'l-mehmûn fî musîbeti Seyyidine'l-Hüseyni'l-Mazlûm*. Beyrut: Dârü'l-Meheceti'l-beydâ.
- Küleynî Ebû Ca'fer. (1363). *el-Usûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-Îslâmiyye.
- Meclisî Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî. (ty). *Cilâu'l-'uyûn*. thk. Seyyid Alî Îmâmyân, Kum: yy.
- Müberred Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. (1995). *Kitâbü'l-Fâzîl ve 'l-mefzûl*. thk. Abdülazîz el-Meymenî, Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mîsrî.
- Özçelik Kenan (2008). *Yûsuf-ı Meddâh ve Makatel-i Hüseyn: İnceleme – Metin – Sözlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Özçelik Kenan. (2011). "Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Makatel-i Âl-i Resûl'ü". *Bursali Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu 2011: Bursa* (ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu), 273-279, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi.
- Özçelik Kenan. (2016). *Aşık Çelebi: Ravzatü's-şühedâ* tercümesi: *İnceleme – metin*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Saffâr Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. (t.y.). *Besâirü'd-derecât fi fazâili Âl-i Muhammed*, thk. Müessesetü'l-Îmâmi'l-Mehdî. 2 Cilt. Kum: İ'timâd.
- Saykalî Sâbir. (2004). *Ravzatü's-şühedâ*. Haz. Sayfuddin Sayfullah ve Davud Hunziker. Taşkent: Maverâünnehr.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Mu'allim Muhammed. (1429/2008). *el-Îrşâd fî ma'rifeti hüceccillâhi 'ale'l-ibad*. 2 Cilt. Beyrut: Müessese Âli Beyt ve ihyâ'u't-turâs.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. (ty). *'Uyûnî ahbâri'r-Rizâ*. 3 Cilt. yy.

Taberî Muhammed b. Cerîr. (1967). *Târîhü ’t-Taberî: Târîhu ’l-ümem ve ’l-mülük*, thk. Muhammed Ebü ’l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dârû Süveydân.

Ya’kubî Ahmed b. İshâk b. Cafer. (1384/1964). *Târîhu ’l-Ya ’kubi*. 3 Cilt. Necef: Mektebetü ’l-Haydariyye.

Yüksel Yahya. (2012). *Nevruz Bin Isa ’nin Manzume-i Kissâ-i Kerbelası: Varak 70a-139b*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

*i.f.d., dos. Elnurə Əzizova*

**TÜRKDİLLİ MƏQTƏLLƏRİN FARS ŞAHZADƏSİ ƏRƏBCƏ  
MƏNBƏLƏRDƏ: TARİX VƏ DASTAN DİLEMMASINDA  
ŞƏHRBANU BİNT YEZDƏGİRD**

**XÜLASƏ**

İlk dövr İslam tarixinin dini və siyasi təsirlərinə görə ən çox mübahisəli hadisələrdən biri olan, həmçinin Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsinin şəhid edilməsi səbəbindən müsəlman xalqlarının əsrlər boyu kədər və hüznə yad etdiyi hadisələrin ilklərindən olan Kərbəla olayı ilə əlaqədar yazılan ilk əsərlər, Həzrət Hüseynin şəhadətinə aparan proseslərdən tarixi hadisə zəminində bəhs etmiş və ilk dövr İslam tarixçiliyinin xüsusiyyətlərini daşıyıb. Tədricən Məqtəl əl-Hüseynlər tarixi əsər olma xüsusiyyətlərini itirərək, müsəlman xalqların, xüsusilə təsəvvüf mühitində rəğbətlə qarşılanan tarixi-ədəbi əsərlərə چəvrilib. Bu prosesdə ərəbdilli ilk məqtəllər təbii şəkildə digər xalqların məqtəl yazma ənənələrinin təşəkkülündə mühüm rol oynayıb. Təsbit edilən ilk nümunələri XIV əsrə aid olan türkdilli məqtəllər türklərin İslami qəbul etmə prosesinə paralel olaraq ərəbdilli məqtəllərlə birlikdə, farsdilli məqtəllərin də təsirinə məruz qalıb. Bunun ən açıq göstəricilərdən biri erkən dövr ərəbcə məqtəllərdə keçməməklə yanaşı, farsdilli məqtəllərdə öz əksini tapan Şəhrbanu bint Yezdəgirdin Kərbəla hadisəsi kontekstində türkdilli məqtəllərdə də qeyd olunmasıdır. Bu perspektivdən baxıldığı zaman, ümumilikdə, müsəlmanlar üçün Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsi Həzrət Hüseynin nəslini davam etdirən oğlunun, xüsusilə İmamiyyənin 4-cü İmamının Əli ibn Hüseyn Zeynalabdinin anası olduğu iddia edilən Şəhrbanu ilə əlaqəli ərəbdilli, farsdilli və türkdilli məqtəllərdəki məlumatlar arasında mühüm fərqlilik mövcuddur. Bu məqalədə Şəhrbanu ilə əlaqəli məqtəllərdə müxtəlif şəkildə öz əksini tapan məlumatların mənbəyi kimi, ərəbdilli İslam mənbələrindəki məlumatlar tədqiq olunacaq.

*Açar sözlər: İslam tarixi, Kərbəla, Hüseyin ibn Əli, Şəhrbanu, məqtəl.*

д.ф.т., доц. Эльнура Азизова

## ПЕРСИДСКАЯ ПРИНЦЕССА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ МАКТАЛОВ В АРАБСКИХ ИСТОЧНИКАХ: ШАХРБАНУ БИНТ ЙЕЗДЕГЕРД В ДИЛЕММЕ ИСТОРИИ И ЭПОСА

### РЕЗЮМЕ

Первые работы, повествующие о битве при Кербеле, являющейся одним из самых противоречивых событий в истории ислама первого периода из-за религиозного и политического влияния, а также поминаемой на протяжении веков мусульманскими народами с горечью и печалью из-за мученичества внука пророка Мухаммеда, рассказывали о процессах, приведших к гибели Хазрата Хусейна, на основе исторических событий и носили черты историографии ислама первого периода. Постепенно Макталы аль-Хусейн утратили черты исторических произведений и превратились в историко-литературные произведения, благосклонно принимаемые мусульманскими народами, особенно в суфийской среде. В этом процессе первые арабоязычные макталы в естественной форме сыграли важную роль в формировании письменных традиций макталов других народов. Тюркоязычные макталы, первые образцы которых относятся к XIV веку, параллельно процессу принятия ислама тюрками, подверглись влиянию персоязычных макталов, наряду с арабоязычными. Одним из наиболее очевидных примеров этого является то, что Шахрбану бинт Йездегерд, упоминаемая в персоязычных макталах и не упоминаемая в арабских макталах раннего периода, отмечается в тюркоязычных макталах в контексте событий в Кербеле. При рассмотрении с данной точки зрения, в целом, для мусульман существует разница между данными в арабоязычных, персоязычных и тюркоязычных макталах относительно Шахрбану, предположительно являющейся матерью 4-го имама Имамии Али ибн Хусейн Зейналабдина, продолжающего род Хазрата Хусейна, внука пророка Мухаммеда. В данной статье информация, представленная в арабоязычных исламских источниках, исследуется в качестве источника информации, отраженной в различной форме в макталах, посвященных Шахрбану.

**Ключевые слова:** история ислама, Кербела, Хусейн ибн Али, Шахрбану, мактаб.

*Assoc. Prof. Elnura Azizova*

## **PERSIAN PRINCE OF TURKIC MAQTALS IN ARABIC SOURCES: SHAHRBANU BINT YAZDAGIRD IN THE DILEMMA OF HISTORY AND CHRONICLE**

### **ABSTRACT**

The initial works on the Karbala events, one of the debatable issues in Islamic history due to its religious and political impact as well as the martyrdom of the Prophet Muhammad's grandson, describe historical processes that led to Hussein's martyrdom, with the earlier phase exhibiting aspects of Islamic history. Losing its historical relevance, *Maqta al-Hussein* gradually became a literary work admired by Muslim nations, particularly in the Sufi context. The early Arabic-language maqtals inevitably played a significant part in the establishment of various peoples' maqta writing traditions during this process. In parallel with the Turks' conversion to Islam, the first evidence of Turkic maqtals date back to the 14th century and were influenced by Persian as well as Arabic maqtals. From this perspective, there is a significant discrepancy in the Arabic, Persian, and Turkic maqtals about Shahrbanu, the son of the Prophet Muhammad's grandson, Hussein ibn Ali ibn Hussein Zeynalabdin, the fourth Imam of the Imamate.

This article will examine the information from Arabic-language Islamic materials as an information source that is mirrored in many ways in Shahrbanu maqtals.

**Keywords:** *History of Islam, Karbala, Hussein ibn Ali, Shahrbanu, Maqta*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M.Mürsəlov*



## BƏDƏVİLƏRİN HZ. PEYĞƏMBƏRƏ SUALLARI

*f.f.d. Vüqar Səmədov,*

*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi*  
*vugarsamedov@ait.edu.az*

### XÜLASƏ

Ərəbistan yarımadası sakinlərinin əksər hissəsini bədəvi qəbilələr təşkil edir. İslam dininin gəlməsi ilə yarımadada böyük dəyişiklik yaşandı. Şübhəsiz ki, yarımadada meydana gələn dəyişikliklər bu qəbilələri də yaxından maraqlandırırdı. Bədəvilərin, istər Hz. Peyğəmbərin hüzuruna girmədəki rahatlıqları, istər hər cür sualı çəkinmədən soruşmaları sünnənin, hədislərin ortaya çıxmasında önəmli rol oynadığını söyləyə bilərik. Səhrada köçəri həyat sürdükləri üçün bədəvilər başlıbosluğa, kobudluğa, qayda-qanuna tabe olmamağa alışmışlar. Onlar bu alışqanlıqlarını Allah rəsuluna qarşı bilərkəndən, yaxud bilməyərəkəndən olsa da irəli sürmüşlər. Ərəbistan yarımadasının yerli sakinlərindən sayılan bədəviləri yeni formalaşmağa başlayan İslam toplumuna integrasiya etmək üçün Allah rəsulunun böyük əmək sərf etdiyini görürük. Bədəvilərin Hz. Peyğəmbərlə olan münasibətlərində soruşduqları sualların əhəmiyyəti böyükdür. Bu sualların mahiyyətini araşdırmağın bədəvilərin xarakterlərinin, zehin dünyasının üzə çıxarılmasında xüsusi rolu var.

Hər Peyğəmbər Mədinəyə gələn bədəvilərlə yaxından maraqlanmış, onların suallarını cavablandırılmış, problemlərini həll etmiş, qənimətlərdən hissələr vermişdir. Ümumiyyətlə, məqalədə bədəvilərin Hz. Peyğəmbərdən ibadətlər, qiyamət, axirət, cənnət, cənnətlik əməl, cihad, günah və hicrət haqqında soruşduqları suallar təhlil edilərək bədəvi xarakteri ortaya çıxarılmışdır.

*Açar sözlər: Hz. Peyğəmbər, bədəvi, sual.*

### Giriş

Allah Rəsulunun müxatəb olduğu ərəb qəbilələrinin çoxu bədəvi tayfalarıdır. Yaşadıqları çöl həyatının təsiri ilə qarşı çıxməq, etiraz etmək, şiddət, inadkarlıq, qəzəb, davakarlıq duyğusu, əsəbiyyət və qəbiləcilik ruhunun güclü olduğu bədəvi qəbilələrin özlərinə məxsus adət-ənənələri və

örfləri var. Kobud, qaba, sərt, lakin səmimi və dürüst olan, əsasən ağılla deyil, duyğularla hərəkət edən bu insanlarla əlaqə qurmaq, onları mərkəzi idarənin nüfuzuna tabe etdirmək, şəhərlərdə məskunlaşdıraraq, burada yaşama alışqanlığı qazandırmaq, mədəniləşdirmək olduqca çətindir. Şiddətə və gücə boyun əyən bu qəbilələri cəmiyyətlə bütünləşdirmək üçün Allah rəsulu bir çox siyasi, mədəni tədbirlərə əl atmışdır.

Həz. Peyğəmbərin bədəviləri mədəniləşdirmə siyasetində əsas yer alan məsələlərdən biri də onlarla yaxından maraqlanması, soruştuqları suallara cavab verməsidir.

Təbii olaraq bədəvilər Ərəbistan yarımadasının hər tərəfinə adını ilk dəfə qədər duyurmuş bir peyğəmbəri görmək üçün bəzən Mədinəyə gələrək Allahın elçisinə müxtəlif suallar vermişlər. Qəbilə quruluşunda yaşayan bu insanların Həz. Peyğəmbərdən maraqlandıqları və ağıllarına gələn hər şeyi soruşmaları normal hal idi. Səhra bədəvilərinin mədəni səviyyəsi İslamin xitab etdiyi şəhərlilərin mədəni səviyyəsindən xeyli aşağı olduğunu qeyd etməliyik.

Həmçinin bədəvilərin təbiətlərinə görə din və imana daxil olmaları çox çətin məsələdir.<sup>1</sup> Onlar səmimi, mərd, cəsur olduqları qədər inadçı, tərs, qürrulu və kobuddurlar. Həz. Peyğəmbər özlərinə məxsus şərəf anlayışına sahib, mədəni səviyyəsi aşağı olan bu toplumun insanlarını İslama dəvət edərkən əshabından fərqli metodlar tətbiq etmişdir. Allah rəsulu bədəvilərin maddi-mənəvi ehtiyaclarını qarşılımlaş, yersiz hərəkətləri və sualları qarşısında onları danlamamış, İslamin əmrlərini onlarndan ötrü asanlaşdırılmışdır. Əshabından fərqli olaraq, onların problemləri ilə şəxsən özü məşğul olmuşdur. Həmçinin əshabələrindən də onlara qarşı xoşgörü ilə rəftar etmələrini istəmişdir. Təməl qaynaqlara baxıldıqda, bədəvilərin özlərini maraqlandıran hər mövzuda yerli-yersiz Həz. Peyğəmbərə suallar verdikləri görünür. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, Allah rəsulunu və əshabını razı salan bəzi gözəl sualların da bədəvilər tərəfindən soruşturduğu diqqətçəkicidir.

## **İbadətlər haqqında suallar**

Həz. Peyğəmbər Mədinəyə gələn bədəvilərin bir müddət burada qalmalarını istəyirdi. Bununla bədəvilərin dini yaşayışa yaxından bələd ola bilmələri məqsədi güdüldürdü Məsələn, Mədinəyə gələrək namazların vaxtlarını soruşan bədəvinin sualına cavab olaraq, Həz. Peyğəmbər ondan Mədinədə qalmasını istəmiş, ilk gün eyni namazları vaxtin əvvəlində, ikinci gün isə vaxtin sonunda qıldırılmışdır. Daha sonra isə ‘Namazların vaxtlarını soruşan haradadır?’ -

<sup>1</sup> Bədəvilər kafırlıq və münafiqlik baxımından daha betər. Allahın öz elçisinə endirdiyi hökmələri bilməməyə daha layiqdir. Allah hər şeyi biləndir. Hikmət sahibidir. (Tövbə, 97)

deyə bədəvini xəbər almışdır. O, “Buradayam, ey Allahın elçisi”, – dedikdə Hz. Peyğəmbər “Namazlar bax, bu gördüyün vaxtlar arasında qılınır”, – söyləmişdir.

Bədəvinin mövzunu daha yaxşı başa düşməsi, görərək öyrənməsi üçün Hz. Peyğəmbər ona namazları şəxsən özü, qəsdli olaraq müxtəlif vaxtlarda qıldıraraq göstərmüşdür ki, məsələnin fərqli yönlərini doğru anlayıb qəbiləsinə çatdırınsın (Nəsai, Salat 12; Əhməd b. Hənbəl, IV/ 349; V/125).

Namazla bağlı başqa bir bədəvi alışdığını tərzdə, bağıra-bağıra nəzakət qaydalarını aşaraq<sup>2</sup>, “Ey Allahın elçisi! Gecə namazı necə gılınır?” – deyə soruşmuş, Hz. Peyğəmbər isə səbirlə ona ‘İki-iki qılınır, sübh namazını ötürmək qorxusu varsa, iki rükət qılsan kifayətdir”, – buyurmuşdur (Əbu Davud, Vitr 3; Əhməd b. Hənbəl, II/368).

Dəstəmazın necə alındığını soruşan bir bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər şəxsən Özü dəstəmaz alaraq, lazımı orqanları üç dəfə yuyaraq əyani olaraq ona göstərmış və: “Bax, dəstəmaz belə alınır, kim suyu bundan artıq işlədərsə, həddi aşmış olar”, - deyə buyurmuşdur (İbn Macə, Təharət 48; Əhməd b. Hənbəl, II/598). Göründüyü kimi, Allah rəsulu bədəvinin səviyyəsini nəzərə alaraq, dəstəmazın tərifini sözlə açıqlamamışdır. Bədəvinin daha asan yadında qalması üçün özü dəstəmaz alaraq göstərmüşdir ki, o, çətinlik çəkməsin.

Başqa bir misal orucun kəffarəsi ilə bağlıdır. Bir bədəvi saçını-başını yolaraq, Allah rəsulunun yanına gələrək pərişan olduğunu söyləyir. Hz. Peyğəmbər ondan nə baş verdiyini soruşur, o da oruclu ikən xanımı ilə bərabər olduğunu deyir. Hz. Peyğəmbər ondan sira ilə kölə azad edib-edə bilmə-yəcəyini soruşur. Bədəvi buna gücü çatmayacağını söyləyir. Hz. Peyğəmbər daha sonra qurban kəsib-kəsə bilmə-yəcəyini soruşur. Bədəvi “Xeyr, bunu da edə bilmərəm”, – deyir. Nəhayət, Hz. Peyğəmbər evindən bir səbət xurma gətirir və “Al, bunu kasıblara payla”, - buyurur. Bədəvi “Məndən də kasıbı varmı?” – soruşur. Bunu eşidən Hz. Peyğəmbər təbəssüm edir və bədəviyə xurmanı evinə aparıb, ailəsi ilə birlikdə yeməsini bildirir (Buxari, Savm 29, 30; Zəkat 47; Kəffaratü'l-Əyman 2- 4; Nəfaqat 13; Hudud 16, 26, Ədəb 95; Əbu Davud, Savm 38; Əhməd b. Hənbəl, II/659; III/33; IX/471). Bu nümunə Hz. Peyğəmbərin məsələləri insanların səviyyəsini nəzərə aldığını, onların könlünü qazanaraq, dinə olan istəklərini qırmadan asan yollarla həll etdiyini göstərir. İnsanların “Bu dinin ehkamları çətindir, yaşamaq mümkün deyil”, – deyib şövqlərinin qırılmaması üçün Hz. Peyğəmbər mərhəmət və şəfqət

<sup>2</sup> Ey iman gətirənlər, səslərinizi Peyğəmbərin səsindən yuxarı qaldırmayın və onunla bir-birinizlə danışığınız kimi ucadan danışmayın! Yoxsa özünüz də fərginə varmadan əməlləriniz boş çıxar (əl-Hücurat, 49/2) (Ey Peyğəmbər!) Şübhəsiz ki, otaqların arxa tərəfindən səni çağırılanların çoxu bunu dərk etmir (“əl-Hücurat”, 49/4).

göstərərək, bədəviyə əslində kəffarənin şərtləri arasında olmayan bir yol söyləyərək, günah duyğusundan qurtulub, qəlb hüzuru tapıb məmənun qalma-sını, yeni yayılan bir dinə ikrah duyub uzaqlaşmamasını, onu sevməsini təmin etmişdir. Bu nümunə, həmçinin bir peyğəmbərin öz toplumuna mərhəmətinin təzahürüdür.

Qurani-Kərim bədəvilərin həqiqi mənada iman gətirmədiklərini, təslim olduqlarını xüsusilə qeyd edir.<sup>3</sup> Həqiqətən də Mədinə dönəmi İslamin ibadətlər yönündən əmrlərinin çoxaldığı bir mərhələdir. Bəsit qəbilə büt-pərəstliyindən çıxan bir bədəvinin inanc və geniş ibadət sisteminə malik olan dini təfərrüati ilə qavrayıb, yadında saxlayıb əməl etməsi çətindir. Aşağıdakı hədis qeyd etdiyimiz vəziyyətdən şikayət edən bədəvi ilə bağlıdır. Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə gələrək, “Ey Allahın elçisi! İslamin əmrləri bizə həddindən artıq çox gəlir. Bizə elə bir əməl söylə ki, ona bərk yapışaq”, – deyir. Hz. Peyğəmbər “Dilin daim Allahın zikri ilə islaq olsun!” – söyləmişdir (İbn Macə, Ədəb 53, Əhməd b. Hənbəl, VI/210, 214; VII/390). Burada Allah rəsulu onun gözü-nü qorxutmamış, gücü çatacağı çarə göstərmişdir. Hz. Peyğəmbərin hər fır-sətdə bədəvilərlə yaxından maraqlanıb, onların dini problemlərini həll etdiyini görürük. Allah Rəsulu bir bədəvinin əlindən tutaraq belə buyurmuşdur: “Sən bir şeyi Allahdan qorxaraq tərk etsən, Allah mütləq ondan daha xeyirlisini sənə verər” (Əhməd b. Hənbəl, VII/387, 388).

Bədəvilər qaba, kobud alışqanlıqlarını şəhərə geldikdə sürdürmüslər. Xüt-bənin ortasında Hz. Peyğəmbərin sözünü kəsərək, “Ya Rəsulallah! Bir qərib gəlib, dinini bilmir və öyrənmək istəyir”, – söyləyən bir bədəvinin bu vaxtsız sualına əsəbiləşməmiş, minbərdən enib ona lazımı məlumatları verib, daha sonra xütbəsinə davam etmişdir (Müslim, Cuma 60).

Nəcd əhlindən saçılıq halda kasib bir bədəvi Allah rəsulunun yanına gələrək, İslam dininin əmrlərini soruştur. Hz. Peyğəmbər İslamin sıra ilə bir gündə qılınacaq beş vaxt namaz, Ramazan orucu və zəkat olduğunu deyir. Bədəvi “Bunlara əlavə ediləcək başqa nəsə varmı?” – deyə soruştur. Allah Rəsulu “Bunlara əlavə olaraq nafılə ibadətlər edə bilərsən”, – söyləyir. Bədəvi “Vallah, bu dediklərindən nə artıq, nə də əskik bir şey edəcəyəm”, – söyləyib çıxıb gedir. Bunu eşidən Hz. Peyğəmbər “Əgər doğru deyirsə, qurtuldu”, – buyurur (Buxari, İman 34).

Ümrənin vacib olub-olmadığını soruşan bədəviyə Hz. Peyğəmbər “Ümrə etməyin sənin üçün xeyirlidir”, - buyuraraq bədəvini ümrə etməyə təşviq etmişdir (Əhməd b. Hənbəl, V/55).

<sup>3</sup> Bədəvi ərəblər: “Biz iman gətirdik!-dedilər. De ki: “ Siz iman gətirməmisiniz. Ancaq: “ Biz təslim olmuşuq!”-deyin. İman hələ sizin qəlblərinizə girməmişdir. (əl-Hücurat, 49/14)

Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə döyüşə iştirak etmək istədiyini, xanımının da həmin vaxt həccdə olduğunu deyir. Hz. Peyğəmbər ona xanımının yanına dönüb onunla bərabər həcc etməsinin lazımlığını söyləyir (İbn Macə, Mənasik 7). Bədəvilərin suallarını rahat soruşmaları səhabələrin də xoşuna gəlirdi. Çox sual soruşmalarını Hz. Peyğəmbər qadağan etmişdi.<sup>4</sup> Beləliklə, cəsarət edib soruşa bilmədikləri suallara belə aydınlıq gətirirdi.

Bir gün Hz. Peyğəmbər “Ey müsəlmanlar! Sizə həcc fərz qılınmışdır, elə isə həcc edin”, – buyurdu. Bunu eşidən qəbilə başçısı Əqra b. Habis adlı bədəvi “Hər il etməliyik, ya Rəsulallah?” – deyə soruşduqda Hz. Peyğəmbər cavab verməyib susdu. Əqra sualını təkidlə üç dəfə təkrarladı. Nəhayət, Hz. Peyğəmbər “Əgər, “bəli” desəydim, hər il həcc etməyiniz fərz olardı, sizin isə buna gücünüz çatmazdı”,<sup>5</sup> – söyləyərək, açıqlanan mövzularda çox sual soruşmaqdan duyduğu narahatlığı dilə gətirmişdir (Müslim Həcc 412; İbn Macə, Mənasik 1, Əhməd b. Hənbəl, I/793, 795; Hakim, II/661). Bu nümunə bədəvi psixologiyasını eks etdirməsi baxımından çox mühümdür; çöl həyatının bədəvi xarakterinə aşılılığı inadkarlıq əxlaqının, məsələlərə səthi yanaşış, dərin düşünməməyin bir təzahürüdür.

## **Qiyamət və axırət haqqında suallar**

Bədəvilərdə kahinlərə müraciət edərək qeyblə əlaqəli məlumatlar əldə etmək yayılmış bir adətdir. Onların Hz. Peyğəmbərə də bu barədə suallarla müraciət edib maraqlandıqları görünür. Ümumiyyətlə, ibtidai xalq psixologiyası görünən sahələrdən daha çox, möcüzəvi, fövqəladə, görünməyən sahələrlə maraqlanır. Əlbəttə, bunu da unutmamaq lazımdır ki, Hz. Peyğəmbər ərəblərin heç bilmədikləri mövzulardan bəhs edirdi. Diriliş, hesab (“əl-Qiyamət”, 75/15) cənnət və cəhənnəm, qiyamət (“ət-Təkvir”, 81/1-4) kimi mövzuları Qurani-Kərim canlı səhnələr şəklində bəyan edirdi. Bədəvilərə də ən çox İslamin qiyamət, cənnət və cəhənnəm ilə əlaqəli mövzuları maraqlı gəlmişdir. Bir çox bədəvi Hz. Peyğəmbərə qiyamətin nə vaxt qopacağı haqqında suallar vermiş, Hz. Peyğəmbərin cavabı isə sual verənin səviyyəsinə görə fərqli olmuşdur. Bu mövzu ilə əlaqəli bəzi misallar belədir. Bir bədəvi Allahın

<sup>4</sup> Hər hansı bir mövzunu sizə əmr edib, qadağan etmədiyim müddətcə, siz də məni öz halıma qoyun. Sizdən əvvəlki ümmətlərin məhv olmasının səbəbi çox sual soruşmaları və peyğəmbərlərinə qarşı gəlmələri oldu. Sizə hər hansı bir şeyi qadağan etdiyim zaman ondan kəsinliklə uzaq durun, bir şeyi əmr etdiyimdə isə onu gücünüz çatdığı qədər yerinə yetirin. (Buxari, Etisam, 2; Müslim, Həc 412, Fəzail)

<sup>5</sup> Bu hadisəyə görə bu ayə nazil olmuşdur: “Ey iman edənlər! Açıqlanarsa xoşunuza getməyəcək şeyləri soruşmayın”.(Maidə 5/101)

Rəsuluna “Ya Rəsulallah! Qiyamət nə vaxt qopacaq?” – deyə sual verdi. Hz. Peyğəmbər “Sən ona nə hazırladın?” – deyərək sualına sualla cavab verdi. Bədəvi qiyamət üçün çox namaz, oruc və sədəqə hazırlaya bilmədiyi, amma Allah və Rəsulunu sevdiyini dedi. Allah Rəsulu da ona “Sevdiklərinlə bərabər olacaqsan”, – deyə müjdə verdi (Buxari, Əhkam 10, Əbu Davud, Ədəb 122; Əhməd b. Hənbəl, IV/331, 333, 335, 345, 382–383, 398, 402, 415, 425, 442, 452, 455, 456, 549; Heysəmi, X/498-500).

Bu hədisdə Hz. Peyğəmbər bədəvinin diqqətini onun üçün daha önəmli olan mövzulara çəkmişdir. Onu daha çox ehtiyacının olduğu və özünə daha çox faydalı olacaq saleh əməllər hazırlamağa təşviq etmiş, eyni zamanda pis adamlarla dostluq etməkdən çəkindirmişdir. Bu sualdan həm sual soruşan bədəvi, həm də orada olan səhabələr istifadə etmişlər.

Həz. Peyğəmbərdən qiyamətin nə zaman qopacağı ilə bağlı eyni sualı soruşan başqa bir bədəviyə Allah rəsulu “Mal tələf edildiyi zaman qiyaməti gözlə”, – demişdir. Bədəvi malın tələf olmasının hansı mənaya gəldiyini soruşduqda Hz. Peyğəmbər “İş əhlinə tapşırılmadığı zaman qiyaməti gözlə”, – buyurmuşdur (Əhməd b. Hənbəl, III/284).

Qiyamətin vaxtı haqqında maraqlanan bir qrup bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər içlərindən ən kiçik olan bədəvini göstərərək, “Buna qocalıq gəlmədən qiyamət qopar”, – demişdir (Buxari, Riqaq, 42; Əhməd b. Hənbəl, IV/382, 383, 425). Nəvəvi buradakı “kiçik bədəviyə qocalıq gəlmədən qiyamət qopar” ifadəsindən məqsədin onun qocalmadan ölcəcəyinə işarə edilmiş olduğunu söyləmişdir. İnsanın ölümü kiçik qiyamət sayılır (Nəvəvi, XVIII/90). Ümumi olaraq hədisdən anlaşılan budur ki, dünyada insana verilən ömür sərmayəsi çox qıсадır və bu fürsətdən çox yaxşı istifadə edilməsi lazımdır.

Bədəvilər mücərrəd mövzuları qavramaqdə hər zaman çətinlik çəkmişlər. Buna görə də Allah rəsulundan mücərrəd mövzuları müşəxxəs nümunələrlə bəsitləşdirməsini istəyirdilər. Məssələn, bədəvilərdən biri Hz. Peyğəmbərdən qiyamət günü Allahın eyni anda bütün insanlara necə baxacağını soruşmuşdur. Hz. Peyğəmbər belə buyurdu: “Sənə Allahın yaratdıqlarından misal verəcəyəm. Günəşlə Aya baxanda necə ki, hər kəs onların özünə baxdığını düşünürsə, bu da onun kimi olacaqdır” (Əbu Davud, Sünə 19; Tirmizi, Sifatül-Qiyamə 17; İbn-Kəsir, V/192). Burada Hz. Peyğəmbər bədəvinin anlayış səviyyəsinə uyğun olaraq həyatındaki örnəklərdən nümunə verərək razı qalmasını, başa düşməsini təmin etmişdir.

Yenə bədəvinin biri Hz. Peyğəmbərdən “sur”un nə olduğunu soruşdu. Allah rəsulu “sur”un üfürülən bir buynuz olduğunu dedi. Başqa bir bədəvi cənnət libaslarının parçadan, yoxsa cənnət meyvələrindən olacağını soruşdu.

Orada olanlar belə bədəvinin bu sualını təəccübə qarşıladılar. Hz. Peyğəmbər bir anlıq sükut etdi. Sonra “Bu sualı soruşan adam haradadır?” – dedi. Bədəvi “Mənəm, ey Allahın rəsulu”, – söylədi. Allah Rəsulu “Paltarlar cənnət meyvələrindən olacaq”, – buyurdu (Tirmizi, Sifatü'l-Qiyamə 8, Əhməd b. Hənbəl, II/557, 625). Göründüyü kimi, Hz. Peyğəmbər bədəvilərə hər zaman dəyər vermiş və onların işin əslini ilə əlaqəli olmayan suallarını belə diqqətə alaraq cavab vermişdir. Həmçinin bu suallar bizə bədəvilərin anlayış dünyasını əks etdirir.

### Cənnət və cənnətlik əməl haqqında suallar

Bədəvilərin cənnət və cənnətliklərin əməlləri mövzusu ilə yaxından maraqlandıqlarını, bu barədə Hz. Peyğəmbərdən suallar soruşduqlarını görürük. Eyni zamanda bu suallardan səhabələr də istifadə edirdilər. Bu həqiqəti Ənəs bin Malik “Biz badiyədən ağlı başında bir kimsənin gəlib Hz. Peyğəmbərdən sual soruşmasını arzu edərdik”, – deyərək dilə gətirmişdir (Müslim, İman 10).

Digər tərəfdən, axırət həyatına inanan və orada sonsuza qədər xoşbəxt olmayı arzu edən hər kəsin özünü cənnətə aparacaq əməllərlə maraqlanması çox təbiidir. Verəcəyimiz nümunələr bu mövzularla əlaqəlidir: Bir bədəvi gəldi və Hz. Peyğəmbərin dəvəsinin yüyənini tutaraq, “Ey Allahın Peyğəmbəri, mənə elə bir əməl söylədin ki, onu etdikdə cənnətlik olum”. Hz. Peyğəmbər “Allaha ibadət et, ona heç bir şeyi şərik qoşma, fərz olan namazı qıl, fərz olan zəkatı ver, Ramazan ayında oruc tut”, – buyurdu. Bədəvi də “Nəfsim qüdrəti əlində olan Allaha and olsun ki, buna əsla bir şey əlavə etmərəm, əskik də buraxmaram”, – söylədi. Bədəvi sevincindən təkbir gətirərək dönüb gedərkən Hz. Peyğəmbər belə buyurdu: “Cənnətlik birini görmək istəyən bu bədəviyə baxsın” (Əhməd b. Hənbəl, III/247; IX/139, 141).

Eyni sualı soruşan başqa bir bədəviyə isə Hz. Peyğəmbər “Doğru danış, yaxşılıq et, malından artıq qalanı ver”, – deyə cavab vermişdir. Bədəvi “Allaha and olsun ki, hər zaman ədalətli hərəkət edib doğrunu danişa bilmərəm, artıq olanı verməyə də gücüm çatmaz”, – dedi. Hz. Peyğəmbər “Elə isə insanlara yemək yedirib salamı çoxalt”, – buyurdu. Bədəvi “Bu da həqiqətən, mənə çətin gəlir”, – söylədi. Hz. Peyğəmbər “Sənin dəvələrin varmı?” – soruşdu. Bədəvi “Bəli”, – dedi. Hz. Peyğəmbər “Dəvələrindən yüksək daşıyanına yaxşı bax, ona yardım et, suyunu vaxtında ver. Bəlkə də yüksək dəvən ölmədən, sən də ona su verməyi tamamlamadan sənə cənnət vacib olar”, – buyurdu. Bu cavabdan razı qalan bədəvi sevincindən təkbir gətirərək oradan ayrıldı. Dəvəsinə su verərkən şəhid oldu (Heysəmi, III/323).

Bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və belə dedi: “Ey Allahın rəsulu! Mən atı çox sevirəm, cənnətdə at olacaqmı?”. Hz. Peyğəmbər “Cənnətdə atın olacaq, onunla istədiyin yerə uçacaqsan”, – buyurdu. Başqa bir bədəvi də dəvəni çox sevdiyini dedi. Hz. Peyğəmbər ona “Ey Allahın qulu! Əgər Allah səni cənnətinə daxil edərsə, ürəyin istədiyin hər şey olacaq”, – cavabını verdi (Əhməd b. Hənbəl, IX/17).

Hər kəs dünyada nəyin arxasında qaçırsa, təbii olaraq axırətdə də onu axtaracaqdır. Bir bədəvinin düşünəcəyi gecə-gündüz vəsf etməkdən doya bilmədiyi dəvəsi olacaqdır. Dəvə bədəvi üçün hər şeydir. Hz. Ömərdən belə dediyi rəvayət edilmişdir: “Bədəvi dəvənin rahat olduğu yerdə hüzur və sakitlik tapar”. Bədəvi, sanki bu heyvanla bütünləşmişdir. Şeirlərində dəvə vəsfı önməli yer tutar. Onun bu cür sual soruşmasının səbəbi dünyada bu qədər yaxınlıq hiss etdiyi heyvanı axırətdə də arzulamasıdır.

## Cihad haqqında suallar

Dövrün tələbi olaraq düşmənlərin hücumlarını dəf etmək üçün Hz. Peyğəmbərin möminlərə öyrətdiyi mühüm mövzulardan biri də cihad idi. Bədəvilərin xarakterlərini düşünəndə onların cəngavərruhlu olduqları, şairlərinin daim intiqam duyğularını, döyüş ruhunu canlı tutduğu görünür. Qəbilələr arasındakı rəqabət və döyüşlər səbəbindən bədəvilər kiçik yaşılarından etibarən, döyüş və intiqam təlqinləri ilə yetişdirilirdi. Onların cihadla maraqlanmaları da olduqca təbiidir. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və belə dedi: “Ya Rəsulallah! Biri var, qənimət üçün döyüşür. Digəri var, ad-san üçün döyüşür. Bəziləri də qəhrəmanlığı görünüsün deyə döyüşür. Bunların hansı Allah yolundadır?”. Hz. Peyğəmbər: “Kim “Tövhid” kəlməsi ən uca olsun deyə döyüşürsə, o, Allah yolundadır”, – buyurdu (Əhməd b. Hənbəl, VII/147).

Hz. Peyğəmbərin “Kim “tövhid” kəlməsi ən uca olsun deyə döyüşürsə, o, Allah yolundadır” ifadəsi son dərəcə açıq və qıсадır. Bu səbəbdən sözügedən ifadə Hz. Peyğəmbərin az sözlə çox məna ifadə edən cəvamiul-kəlim (yığcam danışma qabiliyyəti) hədislərindən sayılır. Sual soruşanın dilə gətirdiklərindən heç birinin Allah yolunda olmadığı cavabını vermiş olsayıdı, bunların xaricində qalanların hamisinin Allah yolunda olacağı kimi bir düşüncənin meydana çıxmama ehtimalı var. Halbuki vəziyyət heç də belə deyildir. Yəni nifrat və qoruma hissi Allah üçün ola bilər və bu da “Allah yolunda” ifadəsinin məzmununda var.

Göründüyü kimi, Hz. Peyğəmbər sualın məzmununu əhatə edən bir cavab vermişdir. O, həm zehin qarışığığını ortadan qaldırmış, həm də məsələnin daha yaxşı başa düşülməsini təmin etmişdir. Burada Allah rəsulu döyüşən

kimsənin halını bəyan etməyə yönəlmış və ölçünün insanın xalis niyyəti olduğunu ifadə etmişdir (İbn Həcər, VI/28).

Yenə eyni mövzuda Hz. Peyğəmbər minbərdə ikən bir bədəvi belə sual verdi: “Ya Rəsulallah! Allah yolunda səbir edərək və sırf savabını Allahdan umaraq, irəli gedərək, qacşmadan döyüssəm və öldürülsəm, bu, günahlarımı kəffarə olarmı?”. Hz. Peyğəmbər “Bəli”, – dedi. Sonra bir anlıq dayandı və “Bir az əvvəl sual soruşan haradadır?” – soruşdu. Bədəvi “Mənəm, ya Rəsulallah”, – dedi. Hz. Peyğəmbər ona “Necə demişdin?” – söyləyərək ondan suali təkrar etməsini istədi. Bədəvi də sualını təkrar etdi. Hz. Peyğəmbər “Bəli, cənnətə girər,ancaq borcu yoxdursa”, – deyə buyurdu.<sup>6</sup>

Bədəvilərin bu cür suallarından hər kəs dinin hökmləri anlama nöqtəyinə nəzərindən maariflənirdi. Yenə bu mövzu ilə bağlı bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə şəhid olmaq üzrə beyət etdi. Hz. Peyğəmbərin ona ayırmış olduğu qənimətdən də pay almadi. Boğazından vurularaq şəhid edildi. Allah rəsulu onu cənnətlə müjdələdi (Nəsai, Cənaiz 61).

## Günah haqqında suallar

Hz. Peyğəmbərin bədəvilərin mənsub olduqları qəbilələrin adət-ənənələri-ni nəzərə aldıq, gələn qəbilələrə, qəbilə fərdlərinə yaşadıqları sosial vəziyyətlərinə görə münasib cavablar verdiyi məlum olur. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərin yanına gəldi və hansı günahın ən böyük olduğunu soruşdu. Hz. Peyğəmbər “Allah səni yaratdığı halda, sənin ona şərik qosmağındır”, – dedi. Bədəvi “Sonra hansıdır?” – soruşdu. Hz. Peyğəmbər “Uşağının səninlə bərabər yemək yeməsi qorxusu ilə onu öldürməyindir”, – deyə cavab verdi.<sup>7</sup> Həmçinin Qurani-Kərimdə “Yoxsulluq qorxusu ilə övladlarınızı öldürməyin” buyurulmaqla mövzuya diqqət çəkilmişdir (“əl-İsra”, 31) Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, bu adamın mənsub olduğu qəbilədə bu cür problemlər yaşayır. Başqa rəvayətlərdə böyük günahların sıralanması fərqliidir. Hz. Peyğəmbər bədəviyə xəbərdarlıq edərək, onun mənsub olduğu qəbilədə olan problemlərə diqqət çəkmişdir.

## Hicrət haqqında suallar

Hicrətin İslam tarixində çox əhəmiyyətli bir yeri var. Bəzi səhabələr hicrət etməyənin imanını kamil saymamışlar.

<sup>6</sup> Nəsai, Cihad 22.

<sup>7</sup> Buxari, Diyə 91; Əhməd b. Hənbəl, II, 124–125.

Məlumdur ki, Hz. Peyğəmbər hicrətin 8-ci ilində Məkkə fəth edilənə qədər müsləman olan bədəvilərin Mədinə toplumuna qatılmalarını istəmişdi (Nəsai, Biat, 23). Buna görə də hicrət mövzusu o zaman üçün ən mühüm məsələlərdən biri olmuş, imanın şərtlərindən belə sayılmışdır (Səraxsi 1983 X/6). Hər kəs kimi, bədəvilər də bu hicrət ilə maraqlanmış, suallar soruşmuşlar. Məsələn, bir bədəvi Hz. Peyğəmbərə gələrək, “Mənə necə hicrət edə biləcəyimi anlat, əgər vəfat edərsən, bundan məhrum qalaraq”, – dedi. Hz. Peyğəmbər bir müddət susdu, sonra “Sual soruşan haradadır?” – deyərək onu axtardı. Səhabələr “Bu, həmin o adamdır”, – dedilər. Hz. Peyğəmbər “Hicrət görürən və görünməyən günahları tərk etmək, namaz qılmaq, zəkat verməkdir. Əgər bunları edərsənsə, yatağında ölsən belə, sən mühacir sayılarsan”<sup>8</sup>, – (Əhməd ibn Hənbəl II/647, 693) buyurdu. Hədisdən belə anlaşılır ki, bu sual hicrət bitdikdən sonra soruşulmuşdur. Allah Rəsulu Məkkə fəth edildikdən sonra, artıq hicrətə ehtiyac qalmadığını bildirmişdi. Burada Hz. Peyğəmbər bədəvini hicrət savabı alacağı ibadətlərə yönləndirərək, onun bu savabdan məhrum qalmamasının yollarını göstərmişdir.

## Nəticə

Allah Rəsulunun bədəvilərin kobud, görməmiş və cəhalətləri qarşısında nəzakətli rəftarı ilə onlara islami dəyərləri öyrətməsi bu insanları cəmiyyətə qazandırma məqsədi daşıyır. Buna görə bədəvilərin islami dəyərləri qəbuletmə mərhələsində Hz. Peyğəmbərin onlara qarşı şəxsi mövqeyinin böyük təsiri olmuşdur. Səhra həyat tərzinin şərtləri bədəvilərin dini dəyərlərə qarşı nisbi olaraq daha qapalı, daha anlayışsız hala gətirir. Allah Rəsulunun bədəvilərə qarşı göstərdiyi incə davranış, ixtilafları həlletmədə göstərdiyi üstün zəka, müxtəlif mövzularda aldığı siyasi tədbirlər onun adının hər kəs tərəfindən duyulmasını təmin etmiş, şöhrəti hər tərəfə yayılmışdır. Bədəvilər zaman-zaman həm öz adlarına, həm də qəbilə adına Mədinəyə gələrək, Hz. Peyğəmbərdən müxtəlif suallar sormuşlar. Öncəliklə bunu deyə bilərik ki, Allah Rəsulu bədəvilərlə şəhərdə yaşayanlardan fərqli davranışmışdır. Onların kobud, nəzakətsiz davranışlarına, hər zaman özləri ilə maraqlanılmasını istəyən mövqelərinə qarşı xoş davranışmış, yerli-yersiz soruşulan suallarını cavablandırılmış, maddi-mənəvi ehtiyaclarını qarşılıamışdır. Həmçinin onların səviyyəsini nəzərə alaraq, dinin əmrlərini asanlaşdırılmışdır. Bədəvilərin suallarının, əsəsən, kimsənin ağılına gəlməyən təfərrüatla bağlı olduğu görünür. Eyni zamanda, şəhərdə yaşayanlar üçün qapalı qalan bir çox məsələnin açılması üçün gözəl sualların bəzilərinin də bədəvilər tərəfindən soruşulması diqqət çəkir.

<sup>8</sup> Əhməd b. Hənbəl, II, 647, 693.

## ƏDƏBİYYAT

Buxari Məhəmməd ibn. (1979). İsmail, əl-Camiu's-səhih, Səhihu'l-Buxari, I-VIII, əl-Məktəbətü'l-İslami, İstanbul.

Əbu Davud Süleyman b. Əşas b. (1998). İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, Kitabu's-Sünən, Sünənu Əbi Davud (nşr. Muhamməd Avvamə), I-III, Darul-Qablə li's-Səqafəti'l-İslamiyyə, Ciddə.

Əhməd ibn Hənbəl. (1992). əl-Müsənəd, I-VI, Çağrı Yay., İstanbul.

Heysəmi Əbü'l-Həsən Nurəddin Əli b. Əbi Bəkr b. Süleyman, Buğyətü'r-Raid fi Təhqiqi Məcməü'z-Zəvəid və Mənbaü'l-Fəvəid (nşr. Abdullah Məhamməd Dərviş), Darü'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbn Hacər, Əbu'l-Fəzl Əhməd b. Əli, (1987). Fəthu'l-Bari bi şərhi Səhihi'l-Buxari (nşr. Muhyiddin Xətib-Mahmud Fuad Əbdülbaqi), I-XIV, Daru'r-Rəyyan li't-Türas, Qahirə.

İbn Kəsir İmaduddin Əbu'l-Fida İsmail b. Ömrə, (1997). əl-Bidayə və'n-Nihayə (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin ət-Tirkī), I-XXI, Daru Hicr, Cizə.

İbn Macə, Əbu Abdullah Məhamməd b. Yəzid. (1992). Sünənü İbn Macə, Çağrı Yay. İstanbul.

Müslim, Əbu'l-Hüseyin Müslim b. (ts). el-Haccac əl-Quşeyri ən-Nisaburi, əl-Camiu's-Səhih-Sahih-i Müslim (nşr. Muhamməd Fuad Əbdülbaqi), I-V, əl-Məktəbətü'l-İslamiyyə, İstanbul.

Nəsai, Əbu Əbdurrahman Əhməd b. Əli b. Şueyb. (1992). Sünənü'n-Nəsai, Çağrı Yay. İstanbul.

Nəvəvi, Əbu Zəkəriyya Məhyəddin Yəhya b. Şərəf b. (1972). Muri, Səhihi Müslim bi-Şərhi'n-Nəvəvi, I-XVIII, Daru İhyai't-Türası'l-Ərəbi, Beyrut.

Nisaburi, Məhəmməd Hakim ən-Nisaburi, (2000). el-Müstədrək alə's-Səhiheyn=əl-Müstədrək alə's-Şeyxeyn (nşr. Hamdi Dəmirdəş Məhəmməd), Məktəbətu Nizar Mustafa əl-Baz, Məkkə.

Səraxsi Əbu Bəkr Şəmsül-əimə Muhamməd b. Əhməd b. (1983). Səhl Səraxsi, əl-Məbsut, Çağrı yay, İstanbul, I-XXX.

Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd b. (1975). İsa es-Süləmi, əl-Camiu's-Səhih-Sünənü Tirmizi (nşr. Əhməd Məhəmməd Şakir), I-V, Mustafa əl-Babi əl-Hələbi, Qahirə.

*д.ф.ф. Вюгар Самедов*

## ВОПРОСЫ БЕДУИНОВ ПРОРОКУ МУХАММЕДУ РЕЗЮМЕ

Основную часть жителей Аравийского полуострова составляют бедуины. С приходом исламской религии полуостров претерпел существенные изменения. Безусловно, эти изменения вызывали интерес бедуинов. Следует отметить, что бедуины спокойно входили в покой Пророка, задавали ему любые вопросы, не воздерживаясь. Все это сыграло важную роль в появлении сунн и хадисов. В связи с кочевым образом жизни в пустыне бедуины были наивными и грубыми, они привыкли не соблюдать правила. Они преднамеренно или непреднамеренно проявляли эти черты по отношению к посланнику Аллаха. Пророк потратил большие усилия для интеграции бедуинов, являющихся местными жителями Аравийского полуострова, в исламское общество, находящееся на стадии формирования. Вопросы, задаваемые бедуинами Пророку Мухаммеду, имеют существенную значимость. Изучение сущности этих вопросов играет особую роль в изучении характера и мышления бедуинов.

Пророк часто интересовался бедуинами, прибывшими в Медину, отвечал на их вопросы, решал их проблемы, давал им часть трофеев. В целом, путем анализа вопросов о поклонении, конце света, загробной жизни, рае, поступках, свойственных обитателям рая, джихаде, грехе и хиджре, задаваемых бедуинами посланнику Аллаха, изучен характер бедуинов.

**Ключевые слова:** пророк Мухаммед, бедуин, вопрос.

*PhD Vugar Samadov*

## BEDOUIN QUESTIONS ADDRESSED TO THE PROPHET

### ABSTRACT

The Bedouin tribes constitute the vast majority of the population in the Arabian peninsula. With the arrival of Islam, the peninsula underwent significant changes. These tribes were undoubtedly interested in the developments occurring in the peninsula. Their questions, as well as their confident visit to the Prophet, played a crucial part in the development of Sunnah and hadiths. The Bedouins were accustomed to disorder, rudeness and disobedience as a result of their nomadic lifestyle. Whether deliberately or unintentionally, they used these dispositions against the Messenger of God. We can see how the Prophet worked hard to integrate the Bedouins, who are regarded Arabian Peninsula inhabitants, into the newly formed Islamic community. The Bedouins' relationship with the Prophet was shaped by their questions. The study of the essence of these issues is particularly useful in illuminating the character and mental world of the Bedouins.

The Prophet (pbuh) took a personal interest in the Bedouins who came to Medina, answering their questions, resolving their issues, and sharing their spoils with them. On the whole, the article reveals the Bedouin character by evaluating the questions they asked the Prophet (pbuh) regarding worship, the Day of Judgment, the Hereafter, Paradise, heavenly deeds, jihad, sin and migration.

**Keywords:** *The Prophet (pbuh), bedouin, questions*

*Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. R.Ə.Mustafa*



## QAX RAYONU GÜLLÜK KƏNDİNİN TARİXİ ABİDƏLƏRİ

*t.f.d. Akif Məmmədli,*

*AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi, elmi işçi  
akif.memmedli@gmail.com*

*f.f.d. Ələddin Sultanov,*

*AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi, elmi işçi  
aladdin\_sultanov@yahoo.com*

### XÜLASƏ

Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsi qədim tarixi, etnik zənginliyi və fərqli dinlərə məxsus abidələri ilə bir növ toleranlıq nümunəsidir. Bölgənin əhəmiyyətli ərazilərindən biri də Qax rayonudur. Bu səbəbdən, məqaləmiz məhz Qax rayonunun Güllük kəndi ərazisində apardığımız etnoqrafik araşdırırmalar və topladığımız çöl materialları əsasında qələmə alınmışdır.

Keçən zaman və yeni dinlərin insanların həyatına daxil olması – məsələn, Xristianlıq və sonda İslam dini – özü ilə bir çox yeniliklər, müsbət dəyişikliklər də gətirmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsində coxsayılı Alban-xristian məbədlərinin və məscidlərin olması da bunu sübut edir.

Güllük kəndi qədim tarixə malikdir və kəndin əhalisinin əsas hissəsini Azərbaycan türkləri, saxurlar və qaraçılardır. Kəndin etnoqrafik xüsusiyyətləri və tarixi məqalədə öz əksini tapmışdır. Tədqiqatlar zamanı kənd əhalisini etnik xüsusiyyətləri və adət-ənənələri barəsində məlumatlar əldə olunmuşdur.

Araşdırırmaya cəlb edilən bölgədə İslamaqədərki dinlərlə bağlı ibadətgahlar arasında Alban xristian məbədləri üstünlük təşkil edir. Bu tarixi abidələr bəzən məlumatsızlıq üzündən, bəzən də məqsədli şəkildə dağıdılmış və yaxud müəyyən dağıntıllara məruz qalmışdır. İslamdanəvvəlki dövrə aid abidələrin araşdırılması zamanı Pəri qalası adlanan məbəd, bir sövmə və bir Alban məbədinin qalıqları incələnmişdir. Güllük kəndindəki İslam dininə aid abidələri tədqiq edərkən Cümə məscidi, qəbiristanlıqlara, qədim tikililər və daş kitalabələrə baxış keçirilmişdir. Eyni zamanda, əldə olunan əlyazma kitablar tədqiq edilmiş və burada tarixən kimlərin dini fəaliyyətlə məşğul olduqları aydınlaşdırılmışa çalışılmışdır.

*Açar sözlər: Qax, Güllük, Alban, məbəd, etnoqrafiya.*

## Giriş

Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsi ən qədim dövrlərdən bəri Antik dövr müəlliflərinin diqqətini cəlb etmişdir. Yunan coğrafiyaçısı Strabon Albaniyanın bu bölgəsinin əhalisinin məşğulliyəti, inancları və adət-ənənəsi barədə ətraflı məlumat vermişdir. Qədim insanlarla bağlı Antik dövr müəlliflərinin verdikləri məlumatlar bu və ya digər şəkildə bu gün də qismən müşahidə edilməkdədir. Bu bölgə keçmişdən bu günə köklü əsaslara bağlı tarixi və mənəvi irs nümayiş etdirmişdir. Burada İslam dininin köklərini göstərən bir çox tarixi məlumat mövcuddur (Niyazov 2016, 28).

Bu bölgənin həm tarixi baxımdan, həm də dini mədəniyyət baxımdan köklü ərazilərindən biri Qax rayonunun Güllük kəndidir. Qax şəhərinin cənub-qərbində Qax-Zaqatala şosesinin üstündə yerləşən bu kənddə Xristianlıq və İslam dininə məxsus bir çox qədim abidələr vardır.

Kəndin adı olan “Güllük” toponimi ilə bağlı müxtəlif fikirlər səsləndirilir. Kənd əhalisinin dediyinə görə, burada od yandırıldığı üçün çoxlu kül yaranmış, buna görə də “külliük” deyilmişdir. Daha sonra isə bu ad “güllük” olaraq dəyişdirilmişdir. Digər fikrə görə, burada çoxlu gül-çiçək əkildiyi üçün kənd bu adla adlandırılmışdır. Başqa bir fikrə görə, sözügedən ərazi əvvəllər böyük göl yeri olmuş, daha sonra gölün səddi dağılmışdır. Bu ərazi coğrafi cəhətdən göl yaranması üçün əlverişsiz olduğundan, bu fikri əsassız hesab edə bilərik. Qeyd edək ki, kənd məscidində saxlanılan qədim kitablara nəzər yetirdikdə bəzi kitabların sahibinin adının ərəb hərfləri ilə “مروان بن شريف الكلوكي” / Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki” şəklində yazıldığını müşahidə etdik. Bu da göstərir ki, ən azı, bir-iki əsr əvvəl bu kənd “Külliük” və ya “Güllük” olaraq adlandırılmışdır (şəkil 12).

Qeyd etməliyik ki, ötən əsrlərdə bu kəndin digər bir adının “Cinix” və ya “Cinik” olma ehtimalı da vardır. Kənd məscidinin kitabəsində məscidi inşa edən bənnanın adının “الجنى / əl-Ciniği” şəklində yazılıması (şəkil 9), eləcə də məsciddəki kitablarda “الجنى / əl-Ciniği” nisbəli şəxslərin adlarının qeyd olunması da buna əsas verir (şəkil 12). Kənd qəbiristanlığında bir qəbrin başdaşı kitabıbəsində صاحب هذا القبر رمضان ابن حسين الجنى. تاريخ الف ومانتنان ” / Bu qəbrin sahibi Ramazan ibn Hüseyn əl-Ciniqidir. Vəfat tarixi: hicri 1205” (şəkil 5) yazılıması da iki əsr əvvəl bu əraziyə “Güllük” ilə yanaşı, “Cinix” deyildiyi də göstərilir.

Güllük kəndi ərazisinə və əhalisinin sayına görə Qax rayonunun ən böyük kəndlərindən biri sayılır və hazırda burada 2400-ə yaxın əhali yaşayır. Kənd əhalisinin verdiyi məlumatə görə, bu kəndin, təqribən, 3600 illik bir tarixi var. Hal-hazırda kənd əhalisinin əksəriyyətini azərbaycanlılar təşkil edir. Verilən

məlumatə görə, bu kənddəki əhalinin 12 %-i saxur, 24 %-i qaraçı, 64%-i isə azərbaycanlılardır. Kənddəki azərbaycanlıların bir qisminin ulu babalarının saxur olub, daha sonra azərbaycanlılaşdıqları bildirilir. Saxurların yerli və bir qisminin Dağıstanın Rutul rayonundan köçdüyü qeyd olunur. Qaraçılar isə əslən Hindistanın Kəşmir vilayətindən olub, 1960-ci illərdə köçəri həyat tərzi yaşamaq qadağan olunduğu üçün həmin vaxtdan etibarən bu kənddə məskunlaşmışlar. İlk əvvəl çadırlarda yaşamağa başlayan qaraçılar daha sonra müasir yaşayış tərzinə keçmişlər.

Kənd sakini İlqar Məmmədovun verdiyi məlumatə görə (informator İlqar Məmmədov Zakir oğlunun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi müsahibədən), kənddə 6 tabun (məhəllə) vardır və hər bir tabun orada yaşayan əsas aparıcı nəslin adı ilə adlanır:

- Pakuliy tabun (əhalisini saxurlar təşkil edir).
- Nemeslər tabun – (əhalisi bir az inadkar olduğu üçün “nemeslər tabunu” adlandırılıb).
- Oba tabun (əhalisi azərbaycanlılardır).
- Daşlı tabun.
- Qaraşıxlılar tabun.
- Kiçikxan sucux tabun (rütubətli və sucuq ərazi olduğu üçün belə adlandırılmışdır).

Ümumiyyətlə, “tabun” sözü bu bölgədəki digər kəndlərdə də “məhəllə” və ya “küçə” mənasında işlədirilən termindir.

Güllükdə etnoqrafik çöl materialı toplayarkən yemək çeşidləri və yeməklərin özünəməxsusluğu diqqətçəkici oldu. Yaz fəslinin gəlişi ilə burada sarımsağla bənzər “xalyar” adlı bitkidən bişirilən yemək buranın mətbəxinin xüsusi təamlarındanandır. “Çolba xəngəl” də həmçinin bölgəyə xas orijinal mətbəx nümunəsidir.

Güllük kəndinin təsərrüfatında tarixən maldarlıq, baramaçılıq (ipəkçilik), tütünçülük (XIX-XX əsrlərdə), çəltikçilik, findiqçılıq və arıcılıq xüsusi yer tutur.

XVII əsrədə Güllük kəndində böyük bir regional bazar olmuş, onun yanındada qul bazarı yerləşmişdir. Bu bazarın yanında tikilən karvansaranın binası hələ də durur (şəkil 14). Təbii ki, burada karvansara və xanəgahların da olmasına sözügedən ərazidə hələ əsrlərənəcə çox qaynar və gur həyatın mövcudluğunu sübut edir. Kəndin böyük qəbiristanlıqları da bunu göstərir.

Güllük kəndinin digər bir xüsusiyyəti isə əhalisi arasında iməcilik şüurun yüksək olmasıdır. Sakinlərdən biri özünə ev tikərkən hər kəs əlindən gəldiyi qədər bu işdə təmənnasız olaraq ona köməklik göstərir. Nəhayət, evin

çardaq hissəsi tikilərkən “boy tir” adı verilən ən üst hissəsinə xeyir-duanın simvolu olaraq 10 kəlağayı asılır və bunlar ustalara bəxşış kimi verilir.

Kəndin xeyir-şər adətlərinə gəldikdə, istər kasib, istər varlı olsun, bir kimsəyə elçi gedilirdi, başlarında hökmən bir ağsaqqal dayanmalı idi. Bir evdən vəfat edən varsa, yenə toplu şəklində qohum-əqrəbalar onun hər bir işində köməklik göstərərdi (informator İlqar Məmmədovun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi məlumatata görə).

## Cümə məscidi

Güllük kəndi ərazisində inşa edilən və “Cümə məscidi” olaraq adlandırılan məbədin ilk dəfə 1727-ci ildə inşa edildiyi ehtimal olunur. Bir neçə dəfə dağıldıqdan sonra təkrar təmir edilən məscid son dəfə keçən əsrədə ilisulu usta Məhəmməd Eldaroğlu tərəfindən bərpa edilmişdir (informator Rəhim Hüseynovun 12.02.2021-ci il tarixdə Güllük kəndində verdiyi məlumatata görə). Məscidin dəmir dam örtüyünün alınması üçün azərbaycanlı xeyriyyəçi Hacı Zeynalabdin Tağıyevin maddi köməklik göstərdiyi qeyd olunur. Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin mövcud olduğu dövrdə bu məscid anbar kimi istifadə edilmiş, 1989-cu ildə yenidən məscid kimi fəaliyyətə başlamışdır. Kəndin orta hissəsində yer alan məscidin tikintisində çay daşı, əhəng məhlulu və bişmiş kərpicdən istifadə edilmişdir. Məscid binasının uzunluğu 21.3, eni 18, hündürlüyü 5.4, eyvanın eni 4 metrdir. Məbədin 12 pəncərəsi, 1 giriş qapısı, mehrabi, kərpiclə hörülülmüş 8 ədəd sütunu, eyvanında isə 2 ədəd sütunu və yanlarında ikimərtəbəli 4 otaq var. Məscidin minarəsi yoxdur (şəkil 4). Məscid istifadədədir və burada gündəlik namazlar, Cümə namazı və bayram namazları qılınlı.

Məscid binasının divarının çöl nahiyyəsində ilk dəfə inşa edilməsi haqqında məlumat verən daş kitabə mövcuddur. Kitabədə ərəb dilində belə yazılmışdır: ”فَدَنَا هَذَا الْمَسْجِدُ الْجَنْغَى فِي سَنَةِ 1139 مِنْ حِجْرَ نَبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (şəkil 9). Kitabənin tərcüməsi belədir: bu məscidi hicri təqvimlə 1139-cu ildə (miladi təqvimlə 1727-ci ildə) əl-Cinıği inşa etmişdir”. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, kitabəni hazırlayan həkkak yazıda qrammatik xətaya yol vermiş və “حجرة / hicrət” sözü əvəzinə, səhvən “حجر / hicr” yazmışdır. Aydın olur ki, bu məscidi həmin tarixdə Güllük sakini olan bir bənnə inşa etmişdir. Ehtimal olunur ki, o vaxt kəndin adı Cinxı olduğu üçün bənnə öz adını kitabədə “əl-Cinıği” kimi qeyd etmişdir.

Məscidin ikinci mərtəbəsindəki kiçik otaqların birində ərəbcə bəzi əlyazma kitabları mövcuddur. Bunların bir qismi Qurani-Kərim və Qurani-Kərimin müstəqil cüzləridir. Digər kitabların adları isə belədir:

- “Şərhü ibn Əqil əla əlfiyəti İbn Malik”; müəllifi: Bəhauddin ibn Əqil (v. 769/1367), (Ərəb dilinin qrammatikasına aiddir. Nəşr ili hicri 1322).
- Ərəb dili qrammatikası kitabı (müəllifi məlum deyil).
- “Şərhül-əmmuzəc”; müəllifi: Əbulqasim Carullah əz-Zəməhşəri (ö. 538/1144), (Ərəb dili qrammatikasına aiddir. Nəşr ili hicri 1328).
- “Şərhül-izzi”; müəllifi: Sadəddin ət-Təftazani (v. 792/1390).
- “Haşıyə əla şərhi İbn Qasım əl-Ğəzzi”; müəllifi: İbrahim ibn Məhəmməd ibn Əhməd əl-Bacuri (v. 1277/1860), (şafei məzhəbinə aid fiqh kitabıdır).
- “Şərhü İsaquci fil-məntiq”; müəllifi: Hüsaməddin Həsən əl-Kati (v. 760/1359), (məntiqə dair kitabdır.)

Eyni zamanda məsciddə osmanlıca yazılmış bir neçə kitab da mövcuddur və kitabların əksəriyyəti baxımsızlıqdan dağınık vəziyyətdə olub çürüməyə üz tutmuşdur. Bir çox kitabın qeydlərində həmin kitabların *Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki*yə məssus olduğu yazılmışdır. Bu da göstərir ki, həmin şəxs burada imam, yaxud müəllim olaraq fəaliyyət göstərmışdır. Eyni zamanda kitabların üstündəki qeydlərdən məlum olur ki, burada aşağıda adlarını sadalayacağımız şəxslər din xadimi və islami elmləri tədris edən müəllimlər olaraq fəaliyyət göstərmişlər (şəkil 12):

*Mərvan ibn Şərif əl-Kulluki, Nəzir ibn Sultan əl-Kutukli, Molla Xəlil əl-Ciniği, Molla İsmail əl-Cunudi, Molla Abdullah (nisbəsi oxunmaz haldadır), Molla Qurban (nisbəsi oxunmaz haldadır), Molla İbrahi əl-Zaxuri, Molla Məhəmməd Nəbi əl-Zaxuri, Abdulfəttah Albani (?).*

Qeyd etməliyik ki, XIX əsrə bu bölgədə tanınmış İslam alimi və təsəvvüfçü olan Hacı Şüeyb Əfəndi Baqini (v/m.1909) də Güllük kəndində qazı kimi fəaliyyət göstərmişdir (Niyazov 2016, 101).

Məsciddəki qədim kitabların birində ərəb hərfəri ilə Azərbayan dilində qələmə alınmış və müəllifi bilinməyən bir qəsidə vardır (şəkil 8). Bəzi yerlərini dəqiq oxuya bilmədiyimiz həmin qəsidə belədir:

*Mənim dərdim dərmandan xəbərdar olmayan bilməz,  
Məhəbbət bir bəladır ki, giriftar olmayan bilməz,  
Firaqi çəkməyən aşiq vüsəlin qədrini bilməz,  
Zimistan çəkməyən bülbül gülüstan qədrini bilməz,  
Aldı ay canımdan camı, sizə məndən salam olsun!  
Danışmağa dilim çönməz, kağıza ilgilənim rusun.  
Qələm aldım əlimə şeirimi birkəm? yazım.*

.....  
*Bunu yazdım yadigar olmaq üçün,*

*Oxuyanlar, bir də aqillər üçün.  
Yazana cənnət, oxuyana rəhmət!*

Yazıldığı tarix: hicri 1321-ci il (miladi 1903-cü il).

## Axund baba türbəsi

Bu türbə Güllük kəndi Cümə məscidinin qiblə istiqamətindədir. Türbə üstüəçiq və dördkünc qəbirdən ibarətdir. Qəbrin başdaşı uzunluğu 1,4 metr, eni isə 0,55 metr uzunlığında çaylaq daşından hazırlanmışdır. Qəbrin ətrafında eni 3,7 metr, uzunluğu 3,8 metr, hündürlüyü isə 1,3 metr olan divar hörülmüşdür (şəkil 1).

Qəbirdəki başdaşındakı daş kitabə orta hissədən çatlamış və aşınmış olduğu üçün oxunması olduqca çətindir (şəkil 11). Kitabə ərəb dilində nəsx xətti ilə yazılmış, sülüs elementli nəbatı ornamentlərlə bəzədilmişdir. Kitabənin əvvəlində sufizmin əsas nəzəriyyəsini təşkil edən, Quranın “Rəhman” surəsinin 26-cı ayəsi ayəsi olan “كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا فَإِنْ / Yer üzündəki hər kəs fanidir” ayəsi yazılmışdır. Bundan sonra isə ərəbcə bir mətn yazılmışdır ki, tərcüməsi belədir: “Bu axırət evinin sahibi rəhmətlik - günahları bağışlansın, Uca Allah onun və valideynlərinin qəbrini işıqlandırsın, Allahın salamı onların üzərinə olsun. Ölüm elə kasadır ki, hamı ondan içməlidir, qəbir elə qapıdır ki, hamı ondan keçməlidir – Uca Allahın rəhmətinə möhtac olan molla Abbas Əfəndidir. Vəfat tarixi: h. 1116 / m. 1704” (Nemət 1992, 73).

Abbas Əfəndi dini təhsilini Yaxın Şərqdəki böyük tədris müəssisələrinin birində almış, daha sonra İslam dinini təbliğ etmək üçün bu ərazidə elm-irfan fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur. Mənbələrə görə, Abbas Əfəndi bura Şam şəhərindən gəlmişdir. O, çalışdığı uzun illər ərzində əhali arasında böyük nüfuz qazanmışdır. Buna görə də onun məzarı indi də bir çox insan tərəfindən ziyarət edilir (Əzimov 1998, 51).

## Qədim tikili

Güllük kəndindəki Cümə məscidi və Axund baba türbəsindən, təqribən, yüz metr uzaqlıqda qədim bir tikilinin divar qalıqları yerləşir (şəkil 6). Ehtimal olunur ki, Abbas Əfəndi məhz bu evdə yaşamışdır. Bir divarı və tavanı tamamilə dağılmış olan bu binanın eni 7,5 metr, uzunluğu isə 9,5 metrdir. Eyni zamanda bu tikili ilə məscid arasındaki ərazidə dağdaşan ağaclarının ortasında daş xarabalığı yer alır ki, buranın vaxtilə kiçik bir mədrəsə və ya hücrə olduğu ehtimal edilir (şəkil 7).

Məscidə və məqbərəyə nəzarət edən kənd sakininin evinin divarında öz dediyinə görə, Abbas əfəndinin evindən qalan bir kitabə vardır. Həmin

kitabədə ərəb dilində belə yazılmışdır: “صَاحِبُ هَذَا الْبَيْهِيجُ ابْرَاهِيمُ خَلِيلُ بْنُ اخْوَنَ” (شəkil 10). Tərcüməsi: صاحب هذا البيه حاج ابراهيم خليل بن اخون. “تَمَتْ هَذَا الْبَيْهِيجُ اسْتَدَّ احْمَدُ فِي التَّارِيخِ الْفَ وَمَانَةً وَسَبْعَوْنَ وَاثْلَانَ سَنَةً” (şəkil 10). Tərcüməsi: تمت هذا البيه استاد احمد في التاريخ الف ومانة وسبعون واثلان سنة. Bu evin sahibi Axun (?) oğlu Hacı İbrahim Xəlildir. Bu evi usta Əhməd hicri təqvimlə 1172-ci ildə (miladi təqvimlə 1759-cu ildə) tikib bitirmişdir. Qeyd etməliyik ki, bu kitabənin yazılışında da ciddi qrammatik xətalara yol verilib. Belə ki, ərəb dilindəki “ev” mənasına gələn “بَيْهِيجُ” sözü səhvən “شەكلində” yazılmışdır. Həmçinin cümlədə “تمَتْ” feli əvəzinə səhvən “تمَتْ” yazılmışdır. Qənaətimizcə, daha əvvəl başqaları tərəfindən bu kitabədəki adın “İbrahim Hələbi” şəklində oxunduğu üçün bu şəxsin Hələbdən gəldiyi güman edilmişdir.

Bu kitabədə diqqətimizi çəkən bir xüsus “ابن اخون /ibn axun”, yəni “Axunun oğlu” ifadəsidir. Ola bilsin ki, bu şəxs yuxarıda qeyd olunan türbədə mədfun olan Abbas əfəndinin oğludur və Abbas əfəndinin digər bir adı da “Axun” olmuşdur. Vəfatından sonra isə “Axun” sözü “Axund” sözünə çevrilmiş və xalq arasında onun qəbri “Axund baba türbəsi” adlandırılmışdır.

## Qəbiristanlıqlar

Güllük kəndində, təqribən, 30-a yaxın qəbiristanlıq vardır (şəkil 15). Bunun səbəbini kəndin ağısaqqalları belə izah edirlər ki, rus çar ordusu bu ərazini işgal etmək istədiyi zaman əhali arasında taun xəstəliyini yayaraq yüzlərlə insanın ölümünə səbəb olmuşdur. Tarixi mənbələrdən məlum olduğu kimi, bu bölgədə XVIII əsrдə Əfsərlər İmperiyasının hakimiyəti var idi və zaman-zaman hakimiyətə qarşı üsyənlər baş verirdi. Ən böyük üsyən isə 1738-ci ildə Carda baş vermişdi. Üsyəni yatırmaq üçün Nadir şahın qardaşı, Azərbaycanın hakimi İbrahim xan böyük ordu ilə buraya gəlmişdi. Qeyd olunur ki, Şəki yaxınlığındakı Cənik dərəsində döyüşdə Nadir şahın ordusu yerli üsyəncilər tərəfindən darmadağın edildi və İbrahim xan öldürüldü (Əliyev 2011, 190). Qənaətimizcə, Güllük kəndinin əvvəlki adının “Cənik”, yaxud “Cinix” olması həmin dərənin məhz bu əraziyə işaret etdiyini göstərir. Eyni zamanda, bu kənddə otuza yaxın köhnə qəbiristanlığının olması da məhz Cənik dərəsində baş verən müharibədə ölenlərin bu ərazidə basdırıldığını göstərir.

Hal-hazırda bu kənddə vəfat edənlər yalnız Qarasıxlı, Limislər və Oba adlanan üç qəbiristanlıqda dəfn olunurlar. Eyni zamanda indiki dövrdə insanların bir qismi hər hansı bir çətinliyə və ya xəstəliyə görə bu qəbiristanlıqlardan bəzilərinə və xüsusilə Axund baba türbəsinə üz tutur və öz dərdləri üçün buralarda dua edirlər.

## Alban məbədləri

Güllük kəndindəki 46 metr hündürlüyü olan böyük təpənin şimal-şərqində çox əzəmətli Alban-xristian məbədinin bünövrəsi və divarının az bir hissəsi qalır (şəkil 3). Məbədin ətrafında qoruma divarının bünövrəsi də görünür. Məbin strateji cəhətdən çox əlverişli mövqedə yerləşməsi, ona bütün ətraf ərazini nəzarət altında saxlamaq imkanı verirdi. Burada digər yardımçı binaların qalıqları və bünövrəsi də görünür. İlkin araşdırılmalara əsasən bu qənaətə gəlmək olar ki, Sasani və ərəb yürüşləri məbədlərin xüsusi qorunan ərazidə (təpə üzərində, dağlıq ərazidə, sıx meşəliklərdə) tikilməsini zərurətə çevirmişdi. Güllük kəndi ərazisindəki Alban məbədi də bu zərurət üzündən (qəfil hücumlardan qoruna bilməsi üçün) təpə üzərində tikilmiş və mühafizə divarı ilə əhatə olunmuşdu.

Maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, bu böyük təpənin cənub ətəyində kiçik bir təpə və bu təpənin üzərində eni 3 metr, uzunluğu 6 metr olan bir nefli Alban məbədi (sövmə) vardır (şəkil 2). Məbədin quruluşu ənənəvi Alban məbədlərindəki kimi, giriş hissəsi də qərb istiqamətindədir. Qeyd etməliyik ki, böyük təpə üzərindəki məbəd də tək nefli, lakin daha böyükdür.

Bildiyimiz kimi, Alban-xristian məbədləri adətən daha öncəki inanclarla bağlı olan məbədlərin yerində tikilir, yaxud bu məbədlər yeni dinə uyğunlaşdırılırdı. Görkəmli tədqiqatçı Rəşid Goyuşov da öz əsərində bu məsələni araşdırmışdır (Геюшев 1984, 81-93). Ehtimal ki, burada daha öncə Albianiyada geniş yayılan astral inanclarla bağlı Ay məbədi, daha öncə isə bütxana mövcud olmuşdur.

## Pəri qalası

Güllük kəndi ərazisindəki digər bir tarixi abidə hər zaman, hər yerdə adı ən çox çəkilən, lakin haqqında çox az bilinən el arasında “Pəri qala” adlandırılan Alban məbədidir. Bu məbəd erkən Orta əsrlərdə Güllük kəndi ərazisindəki yüksək bir dağın üstündə – “Ay məbədi”nin yerində inşa edilmişdir. Alban xristian memarlığında əvvəlki məbədlərin rekonstruksiya edilərək xristian məbədinə çevriləməsi tədqiqatçılar tərəfindən də qeyd edilib. Bölgədə bir neçə məbəd el arasında “Pəri qala” adlandırılır ki, bu da öncəki astral inanclar, xüsusilə Aya inamla bağlı olsa da, tədricən “düşmən əlinə keçməyən, əlçatmaz, ələkeçməz” hesab edilən məbədlər də “Pəri qala” adlandırılıb. Balakəndə, Xalataladakı Çimən meşədə olan məbəd ilə Zaqataladakı Yuxarı Çardaxlar kəndində olan məbədi də buna misal göstərə bilərik (Məmmədli 2013, 113-114).



Şəkil 1. Axund baba türbəsi



Şəkil 2. Alban məbədi (sövmə)



Şəkil 3. Alban məbədinin bünövrə qalıqları



Şəkil 4. Cümə məscidi



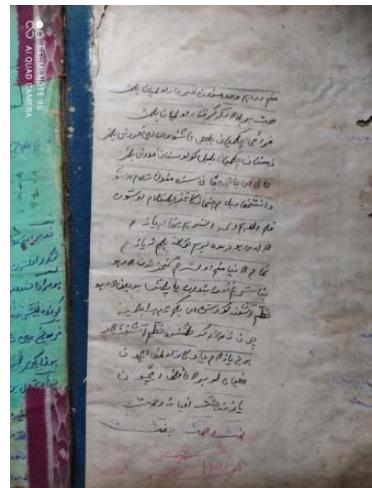
Şəkil 5. Qəbrin başdaşı kitabı



Şəkil 6. Naməlum tikili



Şəkil 7. Daş xarabaklısı



Şəkil 8. Qəsidənin əlyazması



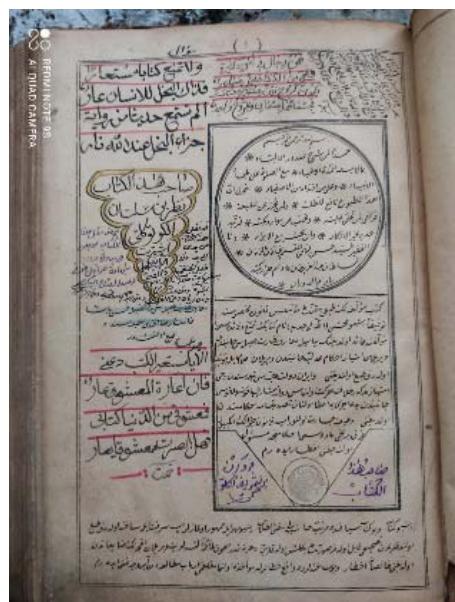
Şəkil 9. Məscidin kitabəsi



Şəkil 10. Evin kitabəsi



Şəkil 11. Tərbənin başdaşı



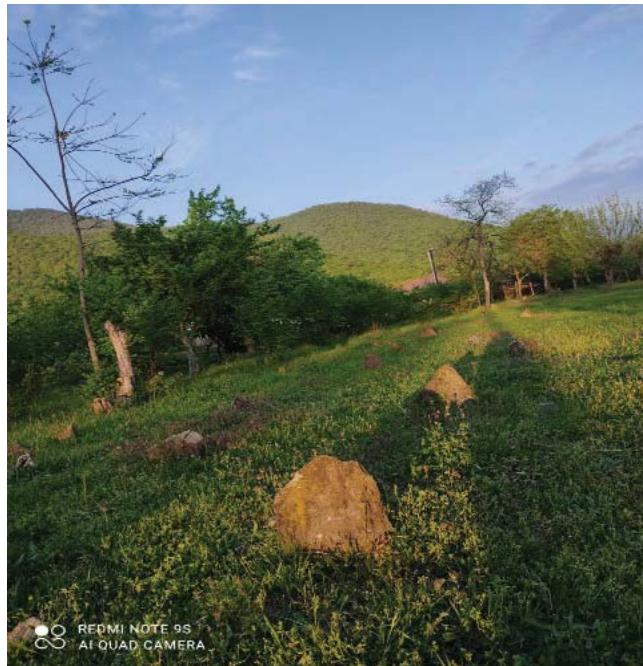
Şəkil 12. Əlyazmadakı qeydlər



Şəkil 13. Pəri qalası



Şəkil 14. Karvansara



Şəkil 15. Qədim qəbiristanlıqlar

## Nəticə

Beləliklə aydın olur ki, Güllük kəndi Alban tariximizin İslamdanöncəki dini inanclarla və İslamla bağlı olan tarixi abidələri ilə zəngindir. Kəndin ərazisindəki qədim Alban məbədləri sübut edir ki, İslamdan əvvəl bu ərazidə Xristianlıq inancı hakim olmuşdur. Güllükdəki böyük təpə üzərindəki məbədin qalıqları və cənubdakı kiçik təpənin üstündəki sövmə bizə Alban xristian memarlığı barədə, o dövr insanların dini etiqadı və dinin cəmiyyətdəki rolü barədə məlumat verməklə bərabər, bu gün də mövcud olan bəzi adətlərin və inancların çox qədim tarixə dayandığını, insanların təsərrüfatında, gündəlik həyatında ciddi rol oynadığını deməyə əsas verir. Burada dinlərin və mədəniyyətlərin, etnosların tarixən formalasmış birgəyaşayışının çox orijinal nümunəsi mövcud olmuşdur ki, bu da bizə tariximizin mirasıdır. Daha öncə astral inamlara, təbiət qüvvələrinə tapınan sakinlər Xristianlıq meydana gəldiyi ilk zamanlardan bu monoteist dinə, İslam yayıldıqdan sonra isə İslam dininə sarıldılar. Güllük ərazisində 6 məscid və çox sayıda qəbiristanlıqlar vardır ki, bu da İslam dininin yayılması ilə bura yeni mədəniyyətin, yeni ənənələrin gəlməsi, köhnə tikinti və memarlıq ənənələri üzərində yeni İslam ənənələrinin

formalaşmasını göstərir. XVII-XIX yüzilliklərdə İslam dini bölgədə, bir növ, İntibah dövrünü yaşamışdır. Bu əraziyə baxış keçirdiyimiz epiqrafik abidə və ərəb dilində yazılmış qədim kitablara nəzər yetirdikdə, ötən əsrlərdə bu bölgədə islami elmlərin və ərəb dilinin təlim edilib dərindən mənimşənildiyi məlum olur.

## ƏDƏBİYYAT

- Məmmədli Akif. (2013). Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsinin tarixi abidələri. Bakı: Turxan Nəşriyyat-Poliqrafiya Birliyi, (225 səh.).
- Геюшев Рашид. (1984). Христианство в Кавказской Албании. Баку: ЭЛМ, (191 с.).
- Qarahmədova Aliyə. (1986). Qafqaz Albaniyasının xristian abidələri (Alazan hövzəsi). Bakı: Elm nəşriyyatı, (32 səh.).
- Niyazov Əhməd. (2016). XIX Əsr Azərbaycanın şimal-qərbində (Qanıx-Həftəran vadisi) dini həyat, elm və mədrəsələr. Bakı: Nurlar nəşriyyat-poliqrafiya mərkəzi, (324 səh.).
- Süleymanova Sevda. (1997). Molla Məhəmməd əl-Cari, Car salnaməsi. Bakı: Səda, (157 səh.).
- Cavadova Zərinə. (1999). Şimal-Qərbi Azərbaycan. Bakı: Altay nəşriyyatı, (87 səh.).
- Nemət Məşədixanım. (1992). Azərbaycanda pirlər. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı-poliqrafiya birliyi, (255 səh.).
- Əzimov Hikmət, Əhmədov Şahmərdan. (1998). Qax abidələri. Bakı: Səda nəşriyyatı, (115 səh.).
- Əliyev Şirinbəy, müəlliflər kollektivi, (2011). Şimal-qərbi Azərbaycan tarixi. Bakı: Şərq-Qərb nəşriyyatı, (424 səh.).

д. и. ф. Акиф Маммадли  
д. ф. ф. Аладдин Султанов

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ СЕЛА ГЮЛЛЮК ГАХСКОГО РАЙОНА

### РЕЗЮМЕ

Северо-западный регион Азербайджана с его древней историей, этническим богатством и памятниками различных религий является примером толерантности. Одним из важных районов области является Гахский район. По этой причине наша статья написана на основе наших этнографических исследований и полевых материалов, собранных в селе Гюллюк Гахского района.

Прошлое и внедрение новых религий в жизнь людей, таких как христианство и, наконец, ислам, принесли с собой много нововведений и положительных изменений. В целом, доказывает это наличие многочисленных албанских христианских храмов и мечетей в северо-западном регионе Азербайджана.

Село Гюллюк имеет древнюю историю, и большинство населения села составляют азербайджанские тюрки, цахуры и цыгане. В статье отражены этнографические особенности и история села. В ходе исследования была получена информация об этнических особенностях и обычаях сельского населения.

В исследуемом регионе албанские христианские храмы преобладают среди мест поклонения, связанных с доисламскими религиями. Порой эти исторические памятники уничтожались, по незнанию или преднамеренно, а также подвергались определенному разрушению. При изучении доисламских памятников были исследованы остатки храма под названием "Крепость Пери", часовни и албанского храма. При осмотре исламских памятников в селе Гюллюк были исследованы Джума-мечеть, кладбища, старинные постройки и каменные китабе (надписи). При этом были изучены полученные рукописи и предпринята попытка выяснить, кто исторически занимался религиозной деятельностью в этих местах.

**Ключевые слова:** Гах, Гюллюк, албанский, храм, этнография.

*Assist. Prof. Akif Memmedli  
Assist. Prof. Aladdin Sultanov*

## HISTORICAL MONUMENTS OF GULLUK VILLAGE OF QAKH REGION

### ABSTRACT

With its ancient history, ethnic richness, and monuments of various religions, northwestern region of Azerbaijan is a model of tolerance. The Qakh region is an important part of the region. As a result, our article was based on ethnographic research and field materials gathered in the Qakh region's Gulluk village.

The passage of time and the introduction of new religions into people's lives – such as Christianity and, finally, Islam – brought with them a slew of innovations and positive changes. In general, the presence of numerous Albanian-Christian temples and mosques in northwestern region of Azerbaijan demonstrates this as well.

Gulluk village has a long history, and the majority of its residents are Azerbaijani Turks, Sahurs, and Gypsies. The article reflected the ethnographic features and history of the village. During the research, data on the ethnic characteristics, customs, and agriculture of the rural population were gathered.

Among the places of worship associated with pre-Islamic religions in the study area, Albanian Christian temples predominate. These historical monuments were sometimes destroyed by accident, sometimes on purpose, and sometimes subjected to specific destruction. During the investigation of pre-Islamic monuments, the remains of the Fairy Tower temple, a temple, and an Albanian temple were examined. The Friday (Juma) mosque, cemeteries, ancient buildings, and stone inscriptions were all inspected while inspecting Islamic monuments in the village of Gulluk. At the same time, the acquired manuscripts were studied in order to determine who was historically involved in religious activities.

**Keywords:** *Qakh, Gulluk, Alban, temple, ethnography*

*Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. E.A.Əzizova*



## Nizami Gəncəvi – 880

### **NİZAMİ GƏNCƏVİNİN POEZİYASINDA İSLAMIN BƏDİİ-FƏLSƏFI TƏRƏNNÜMÜ VƏ MÜASİRLİK**

*f.e.d., prof. Əsədulla Qurbanov,  
Bakı Dövlət Universiteti İslamşünaslıq  
Elmi Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri*

**“Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və  
mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi başəriyyətin bədii fikir salnaməsində yeni  
səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərdəndir”**

**(Azərbaycan Respublikasında 2021-ci ilin “Nizami Gəncəvi İli”  
elan edilməsi haqqında Prezident İlham Əliyevin  
5 yanvar 2021-ci il tarixli sərəncamından)**

## **XÜLASƏ**

Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi özünün ölməz, əbədiyaşar poeziyasında sülh, mehribanlıq, tolerantlıq-dözümlülük dini olan İslam və bu dinin əsasını təşkil edən Müqəddəs Quran haqqında elə poetik və fəlsəfi fikirlər söyləmişdir ki, bunlar böyük sənətkarın “Xəmsə”sində özünün çox dərin məna məzmun və mündərəcəsini tapmışdır.

Bəşər övladı olan Nizami Gəncəvi İslam dininin banisi Məhəmməd Peyğəmbərin və onun möcüzəsi olan müqəddəs Quranın dərin bədii və fəlsəfi təfəkkürünü işıqlandırmışdır.

Onun, yəni Nizaminin “Xəmsə”sinə daxil olan “Sirlər xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “İsgəndərnamə”, “Şərəfnamə” və “İqbalnamə” dünya miqyasında Nizamisevərlərin ən qiymətli stolüstü kitabları kimi diqqəti cəlb edir.

Məqalədə Nizami Gəncəvinin İslamin inanc əsaslarından olan Allah, peyğəmbər inancı haqqında qeyd etdiyi məsələlər dəyərləndirilmişdir. Allahın birliyi, Ona olan ehtiyac, peyğəmbərlik anlayışı, peyğəmbərin xüsusiyyətləri haqqında geniş məlumatlar poetik bir dillə poemalarda öz əksini tapmışdır. Eyni zamanda, dini-əxlaqi və mənəvi dəyərlərə xüsusi əhəmiyyət verilmiş, həmçinin fəlsəfi fikirlərlər də dəstəklənmişdir.

Nizami Gəncəvi nəinki öz dövrünün, hətta bütün dövrlərin aktual məsələlərinə toxunmuşdur.

*Açar sözlər: Nizami Gəncəvi, Allah, İslam, mənəvi dəyərlər, dini-əxlaqi dəyərlər.*

### Giriş:

Dahi Azərbaycan şairi və mütfəkkiri olan Nizami Gəncəvi (1141-1209) milli mənsubiyətinə görə azərbaycanlı, dini etiqadına və inacına görə müsəlman olsa da o, ümumbəşəri dəyərlərə sadıq qalmışdır. Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan beş mənzum romanda – poemada irqindən, cinsindən, milli və dini mənsubiyətindən asılı olmayaraq, Yer kürəsində yaşayın bütün şüurlu insanlar üçün çox dərin məna, məzmun və mündərəcə kəsb edən poetik və fəlsəfi fikirlər yaşadığımız planetimizdə sakin olan bütün insanlardan, vətəndaşlardan ötrü tükənməz ilham mənbəyi, ümumbəşəri dəyərlər, zəngin sərvətlər toplusudur, məcmusudur.

Məqalədə Nizami Gəncəvinin ölməz və əbədiyaşar poeziyasında, əsasən, sülh dini, mehribanlıq, dini düzümlülük, dini tolerantlıq, dini və dünya dini olan İslam dininin, onun əsasını təşkil edən Müqəddəs Quranın və ulu Məhəmməd Peyğəmbərin (570-632) bədii və fəlsəfi təfəkkürünə həsr olunan misralardakı işıqlı ideyalardan bəhs edilir.

Həqiqiliyinin isbatına o qədər də çox ciddi ehtiyac olmayan məfhumlar, terminlər və anlayışlar az deyildir. Belələrinə “Allah”ı, “Məhəmməd Peyğəmbəri”ı, “İslam”ı, “Quran”ı, “Nizami”ni və b. göstərmək olar. Adları sadalanan həmin məfhumlarda ehtiva olunan çox dərin məna, məzmun və mündərəcə kəsb edən fəlsəfi fikirlər sözügedən problemin şərhinə parlaq nümunələrdir.

### Nizaminin əsərlərində dini-poetik xüsusiyyətlər

Burada xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin dahi Nizami Gəncəvi haqqında aşağıdakı qiymətli fikirlərini xatırlamaq, zənnimizcə, yerinə düşərdi: “Bütün Azərbaycan xalqı Nizami Gəncəvi ilə fəxr edir... Onun yazdığı əsərlər bütün dünyada məşhurdur! Bu əsərlər təkcə şeirlərdən ibarət deyildir. Onların hər birində böyük elm var, böyük fəlsəfə var, dahi fikirlər var. Buna görə onun əsərləri də, özü də yaşınlı” (Ulu Öndər bu fikirləri 2000-ci ilin may ayının 24-də Gəncədə Nizami Gəncəvinin 850 illiyi münasibətilə dahi şairin Gəncədəki məqbərəsini ziyarət edərkən söyləmişdir – Ə.Q.).

Əlbəttə, bu qəbildən olan digər mülahizə və faktların da sayını artırmaq olardı. Bununla belə, yenə də bir daha sözügedən əsas məsələyə – Nizaminin ölməz, əbədiyaşar poeziyasında Allahın, ulu Məhəmməd Peyğəmbərin, dünya

dinlərindən olan İslamin və Müqəddəs Quranın bədii, fəlsəfi ecazkar tərənnümü məsələsinə qayıtmaq istərdik. Doğrudur, o qədər də uzaq olmayan yaxın keçmişdə, bir qədər konkret desək, ölkəmizdə Sovetlər dönəmində Nizamidən yazan müəlliflərdən bəziləri dahi şair və mütəfəkkirin Allaha, Məhəmməd Peyğəmbərə, İslama, Qurana münasibətlərdən bəhs edərkən biriləri onu dindar, digərləri isə ateist kimi qələmə vermişlər. Həqiqət isə bu fikirlərin tam mənası ilə yanlış olduğunu sübut edir. Başqa sözlə desək, Nizami Gəncəvi hər şeydən əvvəl, özü “Allah”, “Məhəmməd Peyğəmbər”, “İslam”, “Quran” məfhumlarının kəsb etdiyi dərin məna, məzmun və mündərəcəsini tam dərinliyi ilə dərk etmişdir. Digər tərəfdən, təsadüfi deyildir ki, dahi şair oxucusunu yuxarıda sadalanan məfhumlardan mənəvi cəhətdən hərtərəfli bəhrələnməyə dəvət etmişdir. Məsələn, o, bir-birindən dəyərli, qiymətli əsərlərində - “Sirlər Xəzinəsi”, “Xosrov və Şirin”, “Leyli və Məcnun”, “Yeddi gözəl”, “İsgəndər-namə” kimi əvəzsiz incilərinin başlangıcında ecazkar bədii-fəlsəfi sözün vasitəsilə həmin məfhumların bədii-fəlsəfi tərənnümünə başlayır:

Şəfqətli, ədalətli Tanrının adı ki var,  
Hikmət xəzinəsini açan açardır, açar.  
Hər sözün, düşüncənin odur əvvəli, sonu,  
Nə söyləsən Tanrının adıyla qurtar onu.  
Qüdrətiylə varlığa həyat verər həyatda,  
Əbədiyyət timsalı özür kainatda

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.21)

Burada hər şeyin sahibin Allah olduğu, hər şeyin onunla başladığı və onunla bitəcəyi məsələsinə toxunulur. Quranı-Kərimdə Bəqərə surəsinin 156-ci ayəsində “Biz Ondan gəldik və Ona da geri qayıdacaqız” ifadəsi bu mənada Nizami Gəncəviyə ilham vermiş sayıla bilər.

Ölməz, əbədiyaşar bədii-fəlsəfi söz ustası olan Nizami Gəncəvi daha sonra həmin əsərin “Minacat”ında yazır:

Sən ey, bütün varlığa həyat verən, can verən!  
Gildən yaranmışlara nəfəs verən, qan verən!  
Bayrağın altındadır, ulu tanrı, xilqətin,  
Biz səninlə mətinik, sənsə əzəldən mətin.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.24)

Bu misralarda insanın torpaqdan yaranmışlığı məsələsinə toxunulmuş və Allahın İslam inancına görə əzəli olması vurğulanmışdır.

Nizami Gəncəvi daha sonra bu əsərin “Sonuncu Peyğəmbərin şəninə” adlı sərlövhəsində yazır:

Peyğəmbərin bayraqı göylərə qalxan vədə,  
Sonuncu peyğəmbərlik verildi Məhəmmədə.  
Ay-zəbərcəd uzundur, nurlandırır dağ-dası,  
Məhəmməd Möhürüylə parlayır onun qaşı.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh.28)

“Xəmsə”si ilə bütövlükdə cahanı rövnəqləndirən, bəzəyən şair daha sonra “Sirlər xəzinəsi”nin “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissəsində ecazkar poeziyasının misralarında yazır:

Bu comərdlik mülkündə ol səxavətli hamı,  
Qoy sözünü şənilə başa vursun Nizami.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 33)

Yaxud götürək, dahi Nizaminin həmin əsərindəki “Peyğəmbərin mədhi” ölməz, əbədiyaşar poeziyasına aid aşağıdakı qanadlı misraları:

Bir günəş qəndilidir göyün doqquz tağında,  
Son nəbidir, nəbilər üzüyü barmağında.  
Ən gözəl elçimizdir, ağıltək qulu vardır,  
Yəhərinin qaşında iki cahan şikarda.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 35)

Yuxarıdakı misralarda Nizami Gəncəvi inanc məsələlərindən ikisini xüla-sə olaraq vurgulamışdır. Bunlardan birinci Allah inancı, digəri isə peyğəmbərlik anlayışıdır. İslam inancına əsasən sonuncu peyğəmbər Məhəmməd hesab edilir. Belə ki, o, aləmlərə rəhmət, insanları düzgün yola çəkən biri olaraq göndərilmişdir. (Ənbiya surəsi 107-ci ayə) Eyni zamanda Qurani-Kərimdə Məhəmməd peyğəmbərin “xatəmül-ənbiya” olaraq göndərildiyi qeyd edilmişdir. Bu ifadə iki mənəni əhatə edir: peyğəmbərlərin sonuncusu və peyğəmbərlərin üzüyü. Göründüyü kimi, Nizami bu misralarda həmin iki mənəni xüsusi-lə vurgulamışdır.

Yaxud, bu nöqteyi-nəzərdən poemadakı “Peyğəmbərin tərifi” sərlövhəli hissədəki misraları götürək:

Böyük Məhəmmədə yüz min afərin!  
Xilqət torpağıdır, buna ol əmin.

Həqiqət görənlər gözüne çıraq  
Varlığı bir zinət özüdürancaq,  
Vəfa meydanının qabaqcılıdır.  
Nəbilərə rəhbər, bascıl sayılır.  
Günahkar ümməti qoymaz xəcalət,  
Eyləyər onlara daim şəfaət.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 29)

Poemada daha sonra “Sonuncu Peyğəmbərin tərifi” adlı sərlövhədə oxuyuruq:

Ey varlıq mülkünə böyük Şahsuvar,  
əqlin sultanısan, zəkavətin var.  
Sonusan o mürsəl peyğəmbərlərin,  
Sonun halvasısan, duzu əvvəlin.  
Varlıq baxçasının ilk gülü sənsən  
Zamanın sonuncu sərkərdəsisən.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 33)

Göründüyü kimi, yuxarıdakı misralarda da Məhəmməd peyğəmbərin sonuncu peyğəmbər olması xüsusilə vurgulanır.

Adıçəkilən mənzum romanın - poemanın qeyd olunan sərlövhəsində daha sonra yazılır:

İslamin sütunu tək o dörd bayraq ucaldı,  
Şəninə gecə-gündüz beş kərə təbil çaldı.  
Oldu Məkkən, Mədinən çıçəklənən güzarın,  
Gözünə işiq gəldi hər bir qərib zəvvarın”.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 37)

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvinin “Sirlər xəzinəsi” əsərindən gətirdiyimiz bu poetik nümunələrdə İslamin tarixi dövrlərinə diqqət çəkilir. İslam dini meydana gəldikdən sonra, Peyğəmbər dövründə iki əsas köklü dövrü əhatə edirdi: Məkkə və Mədinə dövrünü. Hər iki dövrün xüsusiyyətləri və prinsipləri fərqli idi. Bununla yanaşı, “dörd bayraq ucaldı” ifadəsində ilk dörd Rəşidi xəlifə nəzərdə tutulmuşdur.

Dahi mütəfəkkirin “Xosrov və Şirin” poeması aşağıdakı misralarla başlanır:

Kömək qapısını aç, ey Yaradan!  
Göstər Nizamiyə düz yolu hər an!

Səni tanıyan bir könül ver ona!  
 Tərifini deyən bir dil ver ona!  
 Yol vermə ki, pislik qəlbinə dolsun,  
 Əlim yamanlıqdan qoy uzaq olsun.  
 Könlümün evini nurunla bəzət!  
 Sənin tərifinə dilimi öyrət!

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 21)

Göründüyü kimi, burada dahi şair başlangıç xüsusiyyəti daşıyan ifadələrə yer vermişdir. Həmin misralar Quranın ilk surəsi olan “Fatihə”ni xatırladır. Təsadüfi deyil ki, surənin adının mənası açılış deməkdir və Nizami də poemanın girişində həmin ayələrdən təsirlənib bu misraları qeyd etmişdir.

Həmin poemanın “Yaradanın təkliyi haqqında” hissəsində Allahın İslam inancına əsasən xüsusiyyətlərindən bəhs edilir:

Bu qara torpağa sükunət verən,  
 O sonsuz fələyə hərəkət verən  
 Dilimdə hər şeydən uca bir ad var,  
 Bu ada bağlıdır bütün varlıqlar.  
 Yaranmışlar ona səcdə edərək  
 Hər an varlığına şahiddir gerçək.  
 Təkdir, misilsizdir, - kim deyil agah?  
 Tanrılar da ona deyirlər Allah.

(Nizami Gəncəvi 1981 (4), səh. 22)

İlk baxışdan sonuncu misranı anlamaya çətinləssə də, Qurandakı bəzi ayələr vasitəsilə şairin nə demək istədiyi aydın olur. Belə ki, Qurani-Kərimdə bir ayədə buyurulmuşdur:

“(Ya Rəsulum!) Həqiqətən, əgər (Məkkə müşriklərindən): “Göyləri və yeri kim yaratmış, günüşi və ayı kim ram (öz əmrinə, insanların mənafeyinə kim tabe) etmişdir?” – deyə soruşsan, onlar mütləq: “Allah!” – deyə cavab verəcəklər. Elə isə onlar (tövhiddən, yalnız Allaha ibadət etməkdən) niyə döndərilirlər?... Həqiqətən, əgər sən (Məkkə müşriklərindən): “Göydən yağımur endirib quruduqdan sonra onunla yerə təzədən can verən kimdir?” – deyə soruşsan, onlar mütləq: “Allahdır!” – deyə cavab verəcəklər. De: “Həmd olsun Allaha!” Lakin onların əksəriyyəti dərindən düşünməz!” (“Ənkəbut”, surəsi 61, 63-cü ayələr).

Bu ayələrlə həmin misraları qarşılaştırsaq aydın olur ki, Nizami hər şeyin yaradıcısının Allah olduğunu qeyd edir. Çoxtanrılı inanca sahib olan

Cahiliyyə ərəbləri belə tək Allahı qəbul edərkən digər tanrıların ona sitayış etdiyini düşünərdilər. Nizami də burada onların tanrılarının belə, Allaha səcdə və sitayış etdiyini öz misralarında bildirmişdir.

Bu nöqteyi-nəzərdən aşağıdakı misralar diqqəti xüsusilə cəlb edir. Poemanın “Yardımını dərk etmək haqqında söz” adlı fəlsəfi hissəsində oxuyuruq:

Lakin heyrət coşub daşlığı zaman  
Qeybdən səs gəldi: - Nizami dayan!  
O bütlərə məftun olma, düşün bir,  
Onlar özlərinə pərəstiş etmir.  
Hamısı parkormək olub sərgərdan?  
Qüdrətli əlinlə, qalxıb yerindən,  
Bağla bütxananın qapısını sən.  
Bütü İbrahimtək oxşa, əzizlə,  
Ancaq bütxanəni ondan təmizlə,  
Bütə nəzər salsañ surətpərəstsən,  
Xilas olmaq üçün bütü tanima sən”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (1), səh. 24-25)

Burada, göründüyü kimi, dahi şair-mütəfəkkir filosof Nizami Gəncəvi İslama, müqəddəs “Quran”a, Məhəmməd Peyğəmbərin kəlamlarına əsasən onlara söykənərək, fetişizmi, bütəpərəstliyi poeziya dili ilə kəskin tənqid edir. Bu fikir əsrlər keçməsinə baxmayaraq bu gün də çox aktualdır. Burada həmçinin məcəz da işlədilmişdir. Belə ki, İslam anlayışına əsasən bütəpərəstlik sadəcə bütə sitayış etmək deyildir. Həmçinin bəzi maddi istək və duyğuları, lider sayılan insanları da bütələşdirməkdən söhbət gedə bilər. Onları Tanrıının yerinə qoymaq, tanrılaşdırmaq özü də bütəpərəstlik hesab edilir. Nizami burada özünütənqidə yol verərək bu kimi bütəpərəstliyə yönəldən istəklərdən uzaqlaşmağı təlqin edir.

Nizami Gəncəvinin ölməz “Xosrov və Şirin” poemasında məhz bunları poeziya dili ilə qələmə alması təsadüfi deyildir.

Həmin poemada Nizami Gəncəvi “Minacat” adlı sərlövhədə yazır:

Xudaya! Gilimiz mayalanırkən  
Bir vəsiqə yazdırın o gün bizə sən.  
Sənin xidmətində buyurdun, duraq,  
Muzdunu verməyi vəd etdinancaq”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (1), səh. 27)

Haqqında söhbət açdığınıız məsələ böyük şairin “Leyli və Məcnun” poemasında da öz dərin və geniş bədii həllini tapmışdır. Poemanı çox böyük sənətkarlıqla Xalq şairimiz böyük Səməd Vurğun Ana dilimizə çevirmiştir. Əsərin elmi redaktoru akademik Mirzə İbrahimovdur.

Bəhs etdiyimiz məsələ ilə bilavasitə bağlı poemanın başlanğıcında oxuyuruq:

Ey adı ən gözəl başlanğıc olan,  
Adınla başlanır yazdığını dastan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 27)

Həmin poemada daha sonra “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissədə oxuyuruq:

Göyləri keçdiyin o sürətlə sən  
Nolar, Nizamiyə bir söz söyləsən?  
Çoxmu qalacaqsan sən bu niqabda?  
Çoxmu yatacaqsan o pəxti-xabda?  
Bir oyan, üzündən bu örtünü at,  
Şahini şahmatın taxtında oyat!

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 38-39)

Dahi filosof şair-mütəfəkkir olan Nizami Gəncəvi özünün digər ölməz poeması olan “Yeddi gözəl”də də sözügedən məsələni daha rəngarəng və daha orijinal şəkildə tərənnüm etmişdir.

Bu münasibətlə poemanı tərcümə edən istedadlı, böyük lirik ədib, xalq şairimiz Məmməd Rahim ana dilimizə çevirmiştir. Ön sözün, izahların müəllifi və elmi redaktoru dünya şöhrətli şərqsünas professor Rüstəm Əliyevdir (Nizami Gəncəvi 1983 (3)).

Poemanın “Başlanğıcı”nda oxuyuruq:

Ey bu kainatın açan gözünü,  
Yoxdur səndən qabaq duyan özünü,  
Hər bir başlanğıcın ibtidasısan,  
Sonların sonusan, intihasısan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 19)

Allah haqqında bu tərifi geniş şərh və izah etməyə, bizcə, bir o qədər də ehtiyac yoxdur. Bununla belə, sözügedən məsələ poemanın sonuncu “Peyğəmbərin mədhi” hissəsində özünün geniş bədii həllini tapmışdır. Məsələn, həmin hissədə oxuyuruq:

Nəbilərdən üstün qılınçı, tacı,  
Şəriət – qılınçı, tac da meracı,  
Varlıq bu ümmidən mayə almışdır,  
Yerə nur, göylərə kölgə salmışdır.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 22-23)

Bu işıqlı, nurlu fikrin məntiqi davamı poemanın “Peyğəmbərin meracı” sərlövhəli hissəsində daha qabarıq şəkildə tərənnüm edilmişdir:

Onun sığınmadı cahana tacı,  
Taxtını ərş üstə qurdu meracı

Ey Nizami, bəsdir, dünyadan çək əl,  
Alçaldığın yetər, göylərə yüksəl.  
Çalış axırətdə qur öz yurdunu,  
Məhəmməd dinində taparsan onu.  
Ağlına əqidən olsa pasiban,  
Şəriət nuruya xoşbəxt olarsan.

(Nizami Gəncəvi 1983 (3), səh. 29)

Göründüyü kimi, bu sonuncu misrada böyük şair demək istəmişdir ki, İslamin ümumbəşəri mənəvi dəyərlərinə yiyələn, onlardan bəhrələnən hər kəs sosial, iqtisadi, mədəni, mənəvi həyatda xoşbəxt ola bilər.

Dahi Nizaminin Allah, onun yerdəki elçisi Məhəmməd peyğəmbər, sülh, mehribanlıq, tolerantlıq dini olan İslam dini və onun əsasını təşkil edən Müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərləri barədə ictimai şüurun, bədii sözün qüdrəti ilə tərənnümü böyük mütfəkkirin sonuncu ölməz poeması olan “İsgəndərnamə” adlı mənzum poemasında özünün yekun əksini tapmışdır.

Barəsində söhbət açdığımız məsələ ilə bağlı poemanın başlangıcında oxuyuruq:

Ey Tanrı, dünyaya Sənsən padışah,  
Biz kiçik bəndəyik, sən böyük Allah.  
Tək sənə sığınar hər yüksək, alçaq,  
Hər varlıq yoxluqdur, sən varsan ancaq.  
Yuxarı, aşağı – hər gözə çarpan  
Nə varsa, onları sənsən yaradan.  
Sənsən hər birliyi bizə öyrədən,  
Torpağın köksündə qələm işlədən.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 15)

Əlbəttə, bu nöqteyi-nəzərdən poemanın “Minacat”ında oxuyuruq:

Kimsəm yox, ey bizə böyüklük verən,  
Pənahım da Sənsən, köməyim də Sən.  
Nizami bu uca dərgahda ancaq  
Ulu Mustafanı şəfiq tutacaq.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 20-22)

Bu qəbildən olan işıqlı, nurlu fikirlər poemanın “Sonuncu peyğəmbərin tərifi” və “Peyğəmbərin meracı” hissəsində geniş, hərtərəfli bədii həllini tapmışdır.

Məsələn, “Sonuncu peyğəmbərin tərifi” adlı hissədə oxuyuruq:

Seçilmiş elçidir ulu Tanrıdan,  
Möhkəm hökmələri xalqa çatdırın,  
Qiymətli tacıdır azadələrin,  
Ən dəyərlisidir bütün bəşərin.  
Əzəldən əbədə bütün yaranmış,  
Məhəmməd adından almışdır naxış.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 27)

Bü, işıqlı, qiymətli, önəmli fikir poemanın “Peyğəmbərin meracı” hissəsində də məntiqi baxımdan daha da inkişaf etdirilmişdir. Orada oxuyuruq:

“Bu taxtın sultani olan Məhəmməd,  
Keçən elçilərdən odur vəliəhd.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 24)

Poemanın həmin hissəsində daha sonra oxuyuruq:

O yerdə ki idrak tapmayırlı məkan,  
Salam Məhəmməddən, qəbul tanrıdan  
Ağzından çıxmayan səsi eşitdi,  
Görünməz simanı ziyarət etdi.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 27)

Burada diqqəti daha çox cəlb edən başlıca məqam bundan ibarətdir ki, dahi filosof şair poemanın adıçəkilən hissəsinin sonunda yazır:

Nizami tutmuşdur Gəncədə məkan,  
O, məhrum olmasın salamlarından.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 28)

Burada qeyd etməyə dəyər ki, dahi şair “Nizami tutmuşdur Gəncədə məkan” deməklə, onun özü Nizami Gəncəvi fars-iran şairidir, deyənlərə sübut etmişdir ki, o, əsl Gəncəli-Azərbaycanlıdır.

### Nizaminin əsərlərində əxlaqi keyfiyyətlərin tərənnümü

Nizami Gəncəvi bütün zamanların və məkanlarının böyük şairidir. Burada qeyd etmək yerinə düşərdi ki, 1941-1945-ci illərdə alman faşistləri Sankt-Peterburqu (Leninqradı) mühəzirəyə alan zamanı orada Nizaminin yubileyi təşkil olunmuşdu. Bu, o zaman üçün inanılmaz bir hadisə idi. Bu, günümüzdə də çox mühüm hadisədir. Belə ki, onun aşılılığı mənəvi və əxlaqi dəyərlər ümumbaşəri hesab edilir.

Nizami müdrikliyi, böyük şairin bəşəriyyətə təlqin etdiyi mənəvi dəyərlər ən çətin zamanlarda da insanlar üçün bir ümidi çıraqına, gələcəyə, tərəqqiyə, inkişafa göstərilən mənəvi bələdçiyyətə çevrilmişdir.

...Azərbaycan fəlsəfi poeziyasının ən görkəmli nümayəndəsi olan Nizami Gəncəvinin ölməz və əbədiyaşar əsərləri “Xəmsə”si dünya ədəbiyyatında, bəşər mənəvi dəyərləri xəzinəsində bilavasita özünəməxsus yer tutur.

Dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin bütün dünyada şöhrət tapmış ölməz “Xəmsə”si əvəzsiz bədii-fəlsəfi nümunədir. Onun sonuncu poeması “İsgəndərnəmə”dir. Poema-dastan, mənzum roman iki hissədən ibarətdir. Birinci hissə “Şərəfnamə”, ikinci hissə “İqbalnamə” adlanır. “İqbalnamə”nin məğzini aşağıdakı üç istiqamət təşkil edir:

- insan ağlının, zəkasının və bununla əlaqədar elmin, fəlsəfənin tərənnümu və təbliği;
- insanın yüksək əxlaqi keyfiyyətlərinin tərənnümü və təbliği;
- insan xoşbəxtliyini təmin edən, zülm və bədxahlığa son qoyan ədalətin, azad, bərabər və dost insanların milliyyətinin tərənnümü və təbliği;
- ağlın tərifi, ağla təzim poemanın əsas ideya istiqamətlərindən biridir. Xarakterik və səciyyəvidir ki, “Kitabın başlanması” fəslində Nizami İsgəndər haqqında söhbəti filosofun dilindən aparr və şahin hər şeydən yüksəkdə duran elmə və hikmətə olan məhəbbətindən bəhs edir:

Qüvvət elmdədir, başqa cür heç kəs  
Heç kəsə üstünlük eyləyə bilməz!

Hər uca rütbədən, biliniz, fəqət  
Alimin rütbəsi ucadır, əlbət!

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 430)

Şairin dövründə hökm sürən mürtəce ruhanilərin kor-koranə inamı aqla qarşı qoymalarını, elmi, fəlsəfəni və xüsusən məntiqi küfrlə eyniləşdirikləri ni və bu yol yolcularını amansız təqib etdiklərini nəzərə alsaq, ağılı, elmi bu şəkildə tərənnüm edən Nizaminin bir vətəndaş kimi qorxmazlığı, mərdliyi, xüsusilə gözə çarpar və onun orta əsr şəraitində təbliğ etdiyi rasionalizmin əhəmiyyətini müasirlərimiz daha düzgün qiymətləndirə bilərlər.

Burada yeri gəlmışkən qeyd etmək lazımdır ki, haqqında bəhs olunan bu kitabda poemanın ikinci hissəsinə - “İqbalnamə”yə həsr edilən həmin bu bölməyə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə, sosiologiya və hüquq İnstitutunun qocaman alimi fəlsəfə elmləri doktoru, professor, əməkdar elm xadimi Zümrüd Quluzadə “Kamillik zirvəsi” adlı xüsusi məqalə yazmışdır. O, həmin əsərdə poemanın “İqbalnamə”nin sözügedən problemlə bilavasitə Nizami müdrikiyinin fəlsəfi silqətini çox doğru-düzgün şərh və izah etmişdir. Bizcə, bu məsələ təkcə Azərbaycanda deyil, bütövlükdə dünya miqyasında Nizamişünaslığa dair ən qiymətli töhfələrdən biri sayla bilər.

Nizami Gəncəvi “İsgəndərnamə” poemasının “İqbalnamə” adlı ikinci hissəsinin başlangıcında da Allahın, Məhəmməd Peyğəmbərin, İslam dininin və Müqəddəs Quranın tərənnümünü dair çox qiymətli poetik fikirlər söyləmişdir. Məsələn, “İqbalnamə”nin başlanğıcında oxuyuruq:

Harda ki, ağıl bir xəzinə tapar,  
Allahın adını eyləyər azar.  
Allah ağılıyla nəvəzişkardır,  
Ağılsızlara da əlacı vardır.  
O, sözün sırrını əyan eyləyər,  
O, verər zəlilə, acizə hünər.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 410)

Göründüyü kimi, bu misralarda aqlın rolundan, onun insani duyğulara, mənəvi hisslərə təsirindən bəhs edilir. Allahın insana bəxş etdiyi ən böyük nemət ağıl hesab edilir və ağıl vasitəsilə insanlar həyatda özünə yer tapa bilər.

Bununla belə, “İqbalnamə”nin “Minacat” hissəindəki aşağıdakı misralar insanın köməyə möhtac varlıq olmasını, qürrələnməməli olduğunu vurğulamaq üçün çox xarakterikdir, səciyyəvidir:

Bəndəyə əl tutan sənsən, İlahi,  
Yoxdur Səndən başqa onun pənahı.  
Olmuş, olacağı Sənsən yaradan,  
Sənin kərəminə möhtacdır insan”.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 411)

Daha sonra Nizami Gəncəvi əsərinin ikinci, “İqbalnamə” hissəsinin “Sonuncu peyğəmbərin tərifi” bölməsində yazır:

Nə bir taxt istədi Məhəmməd, nə tac,  
Qılıncla çox aldı şahlardan xərac.  
Yox, yox, səhv elədim, o böyük nəbi,  
Həm taxt sahibiydi, həm tac sahibi.

(Nizami Gəncəvi 1982 (2), səh. 413)

Göründüyü kimi, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinə daxil olan hər bir mənzum romanın, poemanın məğzində duran “Allah”, “Məhəmməd Peyğəmbər”, “İslam”, “Quran” məfhumlarında ehtiva olunan dərin fəlsəfi fikirləri özünün ecazkar, ölməz, həmişəyaşar poeziyasında tərənnüm etməyi özünün, əzəli və son ictimai-fəlsəfi borcu hesab etmişdir.

Nizami Gəncəvi həm də XXI əsrin bəşər övladıdır. O, bu gün bizimlə birgə irəliyə doğru addımlayır. Nizami Gəncəvinin dini –islami baxışları bu gün də çox aktual səslənir.

Nəhayət, fikirlərimizi Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin 5 yanvar 2021-ci ildə imzaladığı “Nizami Gəncəvi İli” adlı sərəncamdakı aşağıdakı belə fikirlə yekunlaşdırmaq istərdik:

*“Dünya ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvi bəşəriyyətin bədii fikir səlnaməsində yeni səhifə açmış nadir şəxsiyyətlərindəndir”* (“Azərbaycan” qəzeti, 6 yanvar 2021).

Şeyx Nizami Gəncəvinin vətəni olan Gəncə ilə bilavasitə bağlı olan daha bir məqamı vurgulamaq istərdik.

Ulu öndərimiz Heydər Əliyev 2000-ci ilin may ayının 24-də Gəncədə - Nizami məqbərəsində, orada ziyarətdə olarkən demişdir: “Gəncəlilər xüsusi iftixar hissi keçirirlər. Ona görə ki, Nizami gəncəlidir. Gəncənin adını dünya-da məşhur edibdie, bu torpaqda yaşayıbdır, bu torpaqda yazıbdır” (İsayev Əhməd, “Azərbaycan” qəzeti, 2012).

Çox təəssüflər olsun ki, dahi Nizaminin anadan olduğu Gəncə şəhəri 2020-ci ildə erməni faşistləri tərəfindən atəşə tutularaq, orada qocalarla, hamilə qadınlarla yanaşı, körpə məsum uşaqlar da qətlə yetirilmişdir.

Azərbaycanın möhtərəm Prezidenti, müzəffər Ali Baş Komandanı İlham Əliyev 5 yanvar 2021-ci ildə, erməni faşistlərinin və vandallarının işğal etiyi ərazilərdə quruculuq işləri ilə yanaşı, 2021-ci ili “Nizami İli” elan etmişdir.

Məlum olduğu kimi, 20 may 2021-ci ildə Azərbaycan Respublikasının möhtərəm Prezidenti cənab İlham Əliyevin iştirakı ilə Nizami Gəncəvi Beynəlxalq Mərkəzinin “**Cənubi Qafqaz: regional inkişaf və əməkdaşlıq prinsipləri**” adlı videoformatda forum keçirilmişdir. Həmin Bakı Forumunda bəyan edilmişdir ki, dahi Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri müasir, qloballaşan dünyanın planet vətəndaşıdır. Onun 880 illiyinə həsr olunmuş Nizami Gəncəvinin ölməz poeziyasında zamandan və məkandan asılı olmayaraq yer üzү-nün əşrəfi, ən qiymətli kapital və ictimai münasibətlərin məcmusu və toplusu olan İNSANın bədii və fəlsəfi təfəkkürü öz ifadəsini tapmışdır. Bu qiymətli fikir Bakı Forumunda iştirak edən beynəlxalq səpkili tarixi şəxsiyyətlərin çıxışlarında da ifadə olunmuşdur.

## Nəticə

Azərbaycan torpağı hərtərəfli olaraq məhsuldar bir ərazi hesab edilir. Tarixən bu ərazilərdə xeyli alim, şair, mütəfəkkir və filosoflar yetişmişdir. Bunlardan biri də Nizami Gəncəvi hesab edilir. O, öz dövründə müşahidə etdiyi tarixi hadisələri, mənəvi yetərsizlikləri xüsusi formada - mənzum şəkil-də öz qələmindən keçirmişdir. “Xəmsə” adlı beş poemasının hər birinin başlangıcını dini inanca həsr etmiş, əvvəlcə Allaha, daha sonra isə peyğəmbərə xüsusi sevgisini bildirərək onları öz misralarında tərənnüm etmişdir.

Nizami Gəncəvinin Qurani-Kərimdəki ayələrə dərindən yiylənməsi, onlar haqqında hərtərəfli məlumatlı olması ona imkan vermişdir ki, dini və mənəvi dəyərlər haqqında mənzum formada əsər yarada bilsin. Belə ki, Qur'anın bir çox ayələrindən təsirlənən şair öz fəlsəfi düşüncələrini həmin ayələrin əhatəsində qeyd etmişdir. Xüsusilə Allah və peyğəmbər inancı mövzusunu geniş şəkildə dəyərləndirmiş, minacatlar yazmış və dini duyğulara xüsusi əhəmiyyət vermişdir.

Nizami Gəncəvi fəlsəfi düşüncələrini ən çox sonuncu “İsgəndərnamə” poemasında qeyd etmişdir. Burada bir filosofun bir hökmdara olan nəsihətləri içərisində dövlət idarəciliyi, rəhbər işçi münasibəti, dövlət rəhbərinin xüsusiyyətləri, insani duyğuların və davranışlarının üstün tutulması haqqında xeyli ibrətamız fikir bildirmiştir. O, daha çox elmin dəyərini qabartmış, insan əxla-

qının, mənəvi dəyərlərinin elmlə formalaşacağını böyük ölçüdə vurğulamışdır. Bu da yunan filosofu Sokratın elm və davranışlar haqqında düşüncəsinə bənzərlik təşkil edir. Nizami Gəncəvi həmin fikri poetik şəkildə və nümunələrlə göstərməklə fəlsəfi düşüncələrdən xəbərdar olduğunu da göstərmişdir.

Son olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanın məşhur şairi Nizami Gəncəvi əsrlər ötməsinə baxmayaraq, qeyd etdiyi fikirlərlə öz aktuallığını qorumuş və tarixdə öz layiq olduğu uca zirvəsini əldə etmişdir.

## ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “2021-ci ilin Nizami Gəncəvi İli” elan edilməsi haqqında 5 yanvar 2021-ci il tarixli Sərəncamı, “Azərbaycan” qəzeti, 6 yanvar 2021.

Əhməd İsayev. “Gəncənin dünyaşöhrətli övladı – Ulu Nizami”, “Azərbaycan” qəzeti, 1 sentyabr 2012-ci il

İsa Həbibbəyli “Azərbaycan ədəbiyyatının dünya gözü”, “Azərbaycan” qəzeti, 29 aprel 2021

Qurani-Kərim. (1999). Tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev, Bakı.

Nizami Gəncəvi. (1982 (1)). “Xosrof və Şirin”, Bakı: “Yazıcı” nəşriyyatı.

Nizami Gəncəvi, “İsgəndərnamə”, “Şərəfnamə”, “İqbalnamə”, Bakı: “Yazıcı” nəşriyyatı, 1967, 1982 (2)

Nizami Gəncəvi. (1982 (3)). “Leyli və Məcnun”, Bakı, “Yazıcı” nəşriyyatı,

Nizami Gəncəvi. (1981 (4)). “Sirlər xəzinəsi”, Bakı: “Yazıcı” nəşriyyatı.

д.ф.н., проф. Асадулла Гурбанов

## ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЕ ВОСПЕВАНИЕ ИСЛАМА КАК РЕЛИГИИ МИРА И СОВРЕМЕННОСТЬ В ПОЭЗИИ НИЗАМИ ГЯНДЖЕВИ

### РЕЗЮМЕ

Великий азербайджанский поэт и мыслитель Низами Гянджеви в своей бессмертной поэзии высказал поэтические и философские мысли об исламе, религии мира, доброты, толерантности и терпимости, и Священном Коране, составляющем его основу, нашедшие отражение в сюжете и содержании "Хамсе" великого мастера.

Выдающийся Низами Гянджеви осветил глубокое художественное и философское мышление основателя ислама пророка Мухаммеда и его чуда – Священного Корана.

Произведения Низами "Сокровищница тайн", "Хосров и Ширин", "Лейли и Меджнун", "Искандер-наме", "Шарафнаме" и "Игбалнаме", вошедшие в его "Хамсе", привлекают внимание во всем мире как самые ценные настольные книги почитателей пера автора.

В статье были оценены вопросы, отмеченные Низами Гянджеви касательно веры в Аллаха и пророка, являющейся основой религии. Обширные сведения о единстве Бога, потребности в нем, концепции пророчества и особенностях пророка нашли поэтическое отражение в его произведениях. При этом особое значение придавалось религиозно-нравственным и духовным ценностям, а также подкреплялись философские идеи.

Низами Гянджеви затрагивал актуальные вопросы не только своего, но и прочих времен.

**Ключевые слова:** Низами Гянджеви, Аллах, ислам, духовные ценности, религиозно-нравственные ценности.

**Prof. Asadulla Gurbanov**

## **LITERARY AND PHILOSOPHICAL REPRESENTATION OF ISLAM, THE WORLD RELIGION, IN THE POETRY OF NIZAMI GANJAVI AND MODERNITY**

### **ABSTRACT**

In his immortal poetry, the great Azerbaijani poet and thinker Nizami Ganjavi expressed such poetic and philosophical thoughts about Islam, the religion of peace, kindness, and tolerance, as well as the Holy Qur'an, which is the foundation of this religion, have a very profound meaning in the great poet's *Khamsa*.

Nizami Ganjavi illuminated the profound literary and philosophical thinking of the Prophet Muhammad, the founder of Islam, and his miracle, the Holy Qur'an.

His *Treasure of Secrets*, *Khosrov and Shirin*, *Leyli and Majnun*, *Iskendername*, *Sharafname*, and *Iqbalname*, all included in his *Khamsa*, are regarded as the most valuable table books for Nizami lovers in the world.

The article discusses the difficulties raised by Nizami Ganjavi regarding the believe in God and the Prophet, which is one of the pillars of Islam. The poems in a poetic language reflect thorough information about the unity of God, the need for Him, the concept of prophecy, and the traits of the prophet. At the same time, significant emphasis was placed on religious, moral, and spiritual qualities as well as philosophical ideas.

Nizami Ganjavi addressed not just the difficulties of his period, but also the issues of all times.

**Keywords:** *Nizami Ganjavi, Allah, Islam, moral values, religious and moral values*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.V.Əhmədzadə*



УДК: 16; 1 (091).  
КВТ: 87.2,3; 87.22

## **NEOPOZİTİVİZMDƏ HƏQİQİ OLMANIN ŞƏRTLƏRİ VƏ ƏSASLANDIRILMIŞ DOĞRU İNAM**

*r.f.d. Eminəga Məmmədov,*  
*AMEA Riyaziyyat və Mexanika İnstitutunun aparıcı elmi işçisi*  
*eminm62@gmail.com,*

*f.f.d., dos. Ələddin Məlikov,*  
*AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,*  
*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi*  
*aladdinmalikov@ait.edu.az*  
<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

### **XÜLASƏ**

“Bilik nədir?”, “Hansi məlumatlar bilikdir?” və s. suallar fəlsəfə tarixində Platonadək gedib çıxır. Platon “Theaetetus” əsərində bilik üçün üç əsas şərt irəli sürür: inam, doğruluq (həqiqilik) və əsaslandırma. Elmin inkişafı, digər elmlərin fəlsəfəyə münasibəti zəminində gedən tədqiqatlar bir sıra yeni araşdırırmalar ortaya çıxardı. E.Getyer qeyd edilən şərtlərin bilgi üçün kafi olmaması qənaətinə gəlmışdır. Məqalədə onun götirdiyi arqumentləri özündə əks etdirən tezisinin tam tərcüməsi təqdim olunur. Qeyd edək ki, E.Getyerin arqumentləri elm aləmində birmənəli qarşılanmayıb; bəzi alımlar onu məqbul saymamış, bəziləri hətta nümunələrin doğru olmadığını qeyd etmiş, bəziləri isə məqbul hesab etmiş və dördüncü şərtə ehtiyac olduğunu vurgulamışlar. Dördüncü şərtin mahiyyətində yekdil fikrə gəlinməmişdir. Təqdim edilən məqalədə zəruri giriş materialından sonra, bir sıra terminlərə aydınlıq qətirilmiş, neopozitiv cərəyanın inkişafında xüsusi önəmə malik olan Vyana dərnəyi, analitik fəlsəfənin (ələlxüsus A.Ayerin) əsas ideyaları, onların diqqət mərkəzində olan problemlər araşdırılmış və sonda E.Getyerin yuxarıda qeyd etdiyimiz məqaləsinin tam tərcüməsi verilmişdir.

*Açar sözlər:* neopozitivizm, Edmund Getyer, Vyana dərnəyi, analitik fəlsəfə, Platon, bilik, həqiqət, əsaslandırma.

## Giriş

Neopozitivizm cərəyanı dedikdə, XX əsrin 1920-1930-ci illərində təşəkkül tapmış, lakin kökləri bir neçə əsr əvvələ qayıdan, dəqiq elmlər sahəsində böyük alimlərin də iştirak etdikləri elmi mərkəzlərin, dərnəklərin irəli sürdüyü ideyalar və prinsipləri ehtiva edən elmi-fəlsəfi istiqamət başa düşülür. Adətən, onların fəaliyyəti klassik fəlsəfi baxımdan qiymətləndirilir və müəyyən müsbət aspektlər vurğulansa da, kifayət qədər tənqidə də məruz qalırlar. Fikrimizcə, burada bir anlaşılmazlıq mövcuddur. Məsələyə müəyyən dərəcədə aydınlıq gətirmək üçün fəlsəfə sahəsində istənilən ensiklopediyadan əldə edilə bilən bəzi məlumatları xatırlatmağı məqsədə uyğun hesab edirik.

“İdrak nədir?” sualı qədim zamanlardan fəlsəfənin əsas məsələlərindən olmuşdur. Dünya necə dərk edilir? İdrakin özü idrak edilən obyektə adekvatdır mı? Əldə edilən təsəvvürlərin nəyin köməkliyi ilə və necə həqiqi, yaxud yalan olduğunu təyin etmək olar? Klassik fəlsəfənin bu məsələlərlə məşğul olan bölməsi “qnoseologiya” adlanır (Skirbekk və Gilye 2007, 682)

Qnoseologiya – subyektin (tədqiqatçının) nöqtəyi-nəzərindən idrak nəzəriyyəsi sahəsində araşdırımlar aparan fəlsəfi elmdir. Qnoseologiyanın əsas suallarından biri dünyanın dərk edilməsinin imkanı ilə bağlıdır. Burada üç cərəyan mövcuddur:

- idraki pozitivizm - insanın idrak qabiliyyətinin qeyri-məhdud olması;
- idraki pessimizm və ya aqnostisizm - insanın aləmi dərk etməsinin qeyri-mümkin olması;
- skeptisizm - dünyanın idrak edilən olması inkar edilməsə də, alınan bilgilərin, idrak edilmənin və onun metodlarının həqiqi olmasını şübhə altına alır (relyativizm də skeptisizmin ifrat formasıdır. Bu fikrin tərəfdarları bütün bilgilərin, qanunların tam nisbi olduğuna inanırlar).

İdrak prosesinə yanaşmada əksərən qnostik pozitivizm tərəfdərləri üstünlük təşkil edirlər. Burada da əsas yanaşmalar aşağıdakılardır:

- rasionalizm - hissi idrakin kafi olmaması, yalnız məntiqə əsaslanan rasional düşüncə;
- sensualizm - idrakin duyu və hiss orqanları vasitəsilə əldə edilən bilgilər olması;
- empirizm - həm hissi, həm də rasional idrakı qəbul etsə də, onlar tam kafi olmadıqları üçün yalnız təcrübəyə əsaslanan bilgilər əsas götürürlər. Faktlar hiss orqanları ilə əldə edilir, rasional düşüncə ilə emal edilir, sonra isə təcrübə və eksperiment vasitəsilə əsaslandırılır;
- intuitivizm - dünyanın qeyri-elmi, hissi-mistik idrakıdır (Məlikov 2018, 24-25).

XIX əsr dən başlayaraq Lobaçevski, Riman adlanan müxtəlif həndəsələrin yaranması, XIX əsrin sonu XX əsrin əvvələrində elmdə inqilabi sıçrayışlar, yeni elmlərin yaranması klassik baxışların bir çox anlayışlarının yenidən qiy-mətləndirilməsini, dəqiqləşdirilməsini, yeni konseptual yanaşmanı tələb edirdi. Nisbilik nəzəriyyəsinin yaranması ilə mütləq kəmiyyətlər kimi qəbul edilən zaman, məkan və s. kimi kəmiyyətlərin nisbi xarakterli olması təsbit edildi. Kvant nəzəriyyəsinin yaranması, kvant fizikasında təcrübənin imkan-sızlığına dəlalət edən Heyzenberqin qeyri-müəyyənlilik prinsipi, bəzi hadisələrin ehtimal nəzəriyyəsinə əsaslanması, aksiomatikaya əsaslanan elmlərin ciddi dəqiq formal struktura gətirilməsi istəyi, lakin istənilən belə strukturda həll-edilməz problemin varlığına dəlalət edən K.Hödel teoremi, kibernetikanın ənənəvi linqvistika ilə əlaqələri, Aristotelin ikili məntiqindən fərqli çoxqiy-mətli məntiqin yaranması və s. əksər yeni məsələləri aktual etdi. Təbii ki, bun-lar ənənəvi fəlsəfənin qarşısında yeni problemlər yaratdı (Skirbekk və Gilye 2007, 657). Bundan da mühüm olanı budur ki, yuxarıda sadalanınanlar uyğun sahələrin mütəxəssisləri (hansılar ki, həmin problemləri həm ortaya gətirmiş-lər və faktiki həmin problemlərin sahibləri idilər) düşündürməyə bilməzdi. Effektiv nəticələrin əldə edilməsi üçün yaranan problemlərin təyini, çözül-məsi, onlara vahid baxış və mənzərinin qurulması, vahid elmi dilin tərtib edil-məsi, qurulması məhz həmin mütəxəssisləri narahat etməli idi. Nəticədə, bü-tün bunlar həmin mütəxəssislərin iştirak etdikləri müəyyən məktəblərin, mərkəzlərin yaranması ilə müşayiət olundu.

Burada yalnız iki məktəb haqqında qısa məlumat vermək istərdik: Vyana dərnəyi və analitik fəlsəfə.

## Vyana dərnəyi

Vyana dərnəyi 1922-ci ildə Vyana Universitetinin Təbiət fəlsəfəsi kafedrasının professoru, fizik M. Şlikin rəhbərliyi ilə təşkil olunan filosoflar və alimlər qrupudur. Dərnək II Dünya müharibəsinədək fəaliyyət göstərmış, M. Şlik 1936-ci ildə öldürüldükdən sonra, bir çox üzvləri ABŞ, Büyük Britaniya, Skandinaviya ölkələrinə emiqrasiya etmiş, yeni məktəblər və mərkəzlər yaratmışlar.

Dərnəkdə dəqiq elmlər sahəsindəki mütəxəssislər çox böyük fəaliyyətə malik olmuşlar. Onun daimi üzvləri arasında R.Karnap, O.Neyrat, Q.Feyqel, E. Silzal, Q.Qan, V.Kraft, K.Hödel və s. kimi böyük şəxslər olmuşlar. Dərnə-yin üzvləri Lvov–Varşava məktəbindən K.Aydukeviç, Y.Lukaseviş, A.Tarski; Berlinin empirik fəlsəfi cəmiyyətindən Q.Reyxenbach, K.Qempel, V.Dubislav və digər nümayəndələri ilə sıx əlaqədə olmuşlar. Müxtəlif illərdə fərqli

ölkələrdən F.Frank (Çexoslovakiya), E.Kayla (Finlandiya), A.Bamberq, E.Naygel (ABŞ), İ.Yörgensen (Danimarka), A.Ayer (Böyük Britaniya) kimi alimlər dərnəklə əməkdaşlıq etmişlər (Zeynalov 2001, 456).

1929-cu ildə Praqada baş tutmuş konfransda O.Neyrat dərnəyin adından “Dünyanın elmi anlaşılması. Vyana Dərnəyi” manifesti ilə çıxış etmişdir. Bu manifestdə dərnəyin elmi maraqlarının (neopozitivistizmin), istiqamətlərinin əsas prinsipləri və sələflərindən hansı elmi irlərin əsas mənbə olduğu açıq şəkildə ifadə edilmişdir. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Positivizm və empirizm (D.Yum, Kont, Mill, Avenarius, Max).
2. Empirik tədqiqatların əsaslanması, məqsədi və metodları (Helmhols, Rimann, Max, Puankare, Enrike, Dyuem, Bolsman, Eynşteyn).
3. Məntiq və onun reallığa tətbiqləri (Leybnis, Peano, Frege, Şryeder, Rassel, Uaythed, Vitgenştayn).
4. Aksiomatika (Paş, Peano, Vaylati, Hilbert).
5. Evdemonizm (mənəviyyat və insan davranışının əsasında onun xoşbəxtliyə çatmaq istəyinin meyar olduğunu qəbul edən etik cərəyan) və pozitivist sosiologiya (Epikür, Yum, Bentam, Mill, Kont, Feyerbax, Marks, Spenser, Müll-ür-Liyer, Popper-Linkus, Karl Menqər), (Zeynalov 2001, 454).

Vyana dərnəyinin ideya prinsiplərinin əsaslanması Vyana Universitetində böyük təsirə malik olan, ənənəvi fəlsəfənin metafizik prinsiplərinə neqativ yanaşma sərgiləyən, elmi idraka əsaslanan emprizmə üstünlük verən maxizm cərəyanı, məntiqi təhlilin bir sıra fəlsəfi ideyaları və L.Vitgenştaynının “Məntiqi-fəlsəfi traktat” əsərində də öz əksini tapmış bir çox ideyalar və prinsiplər böyük üstünlük təşkil edirdi. Burada əsas məqamlardan biri məntiqin və riyaziyyatın analitik xarakterli olmasından çıxış edərək, riyazi məntiq vasitəsilə elm fəlsəfəsi dilinin və məntiqinin analizi və əsaslandırılmasıdır. Beləliklə, bütün elmi dilin “protokol cümlələr” adlanan əsas propozisiyalara gətirilməsinin mümkünüyündür. Analitikliyin (analitik mühakimələrin) və məntiqi-riyazi propozisiyaların xüsusi statusa malik olması nəticəsində isə ənənəvi fəlsəfənin və metafizikanın idraki qiymətə malik olmasının özü şübhə altına düşür.

Dərnəyin elmi-ideoloji müstəvidə metafizikaya yönəldiyi tənqidlər və onu inkar etməsi, fikrimizcə, dövrün tələblərindən qaynaqlanaraq, mövcud elmi-texniki tərəqqinin metafizikadan deyil, pozitiv elmlərin səmərəsi olmasından irəli gəlirdi. Yuxarıda söylədiyimiz kimi, bu cərəyan XX əsrədə baş verən böyük, klassik elmi və ictimai baxışlarla uzlaşmayan yeni elmi kəşflər və baxışların əmələ gəlməsi ilə bağlıdır. Dəqiq elmlərin sırf daxili tələbatına və əsaslanmalarına bağlı vahid elmi dil, elmi əsasların yaradılması gündəmdə dururdu.

Əslində, cərəyan bəlkə də klassik fəlsəfəyə toxunmadan və təmas etmədən sərf öz daxili ehtiyaclarından çıxış edərək, yeni elmi fənn, əhatəcədici yunifer metaelminin axtarışında olmuşdur. Bu baxımdan, elmlərin fəlsəfəsi dedikdə, klassik fəlsəfənin hansısa bölməsi deyil, yeni bir elmi fənn başa düşülməlidir. Onlar üçün “İdrak prosesi nədir?”, “Hansı obyekt dərk ediləndir?” və s. kimi suallar əhəmiyyət kəsb etməmişdir. Sual elmi bilginin əsaslarının, metodlarının, vahid elmi dilin normativlərinin işlənib-hazırlanmasından ibarət olmuşdur (İsmayılov 1991, 75).

Metafizikaya müraciət etməmələri heç də onların ateist olduğunu göstərmir. Adıçəkilən alimlərin əksəriyyəti yaradıcının varlığını qəbul etmişlər. Sadəcə, möşgül olduğu sahələrdə irrasional əsaslardan deyil, tam elmi-rasional bilgiləri əsas götürməyin zəruri olduğunu qəbul etmişlər. Bəlkə də bu tənqidlərə ən tutarlı cavabı Laplas<sup>1</sup> vermişdir. Laplasın “Göy mexanikası” kitabı ilk dəfə 1799-cu ildə, 1802-ci ildə isə Napoleona ithaf edilməklə ikinci dəfə nəşr edilmişdir. Kitabın bir nüsxəsini Laplas Napoleona təqdim etmişdir. Napoleon danışır ki, “Mən onu kitabının işıq üzü görməsi münasibətlə təbrik etdim və ondan nə üçün “İlahi” sözünün Laqranc<sup>2</sup> (bəzi mənbələrdə Nyuton) tərəfindən daim təkrarlanmasına rəğmən, onun (Laplasın) əsərində bu ada heç bir dəfə də rast gəlmədiyini soruşduqda, cavab verdi ki, “Ona görə ki, mənim bu hipotezə ehtiyacım olmayıb”<sup>3</sup>.

Başqa mənbələrdə aşağıdakı kimi versiya var:

“Napoleon: Sir, kainatın sistemi haqqında belə böyük bir kitab yazmınız, ancaq orada onun yaradıcısının adını bir dəfə də qeyd etməyibsiniz. Laplas: Sir, mənim bu hipotezə ehtiyacım olmayıb”.

### **Analitik fəlsəfə və Alfred Ayer [1910-1989]**

Alfred Ayer 1935-ci ildə yazdığı kitabla [5] yeni tip fəlsəfənin - analitik fəlsəfənin əsaslarını qoymuşdur. Bu fəlsəfi cərəyanın ilk əsaslarına Vitgenştayn, Rassel, Mur, Freqe və “Vyana dərnəyi”nin üzvlərinin əsərlərində rast gəlinsə də, məhz A.Ayer Avstriya fəlsəfi ənənələrini ingilis zəminində reallaşdıraraq, Britaniya empirist məktəbi üzərinə daşımışdır. XX əsrin ikinci yarısında fəlsəfənin aparıcı istiqamətlərindən biri olan analitik fəlsəfə

<sup>1</sup> Laplas Pyer Simon (1749-1827) –məşhur fransız ritaziyyatçısı, fiziki və astronomudur.

<sup>2</sup> Laqranc Cozef-Luis (Cuzeppe Luici) ((1736 (Turin, İtaliya) – 1813 (Paris)) – böyük italyan-fransız riyaziyyatçısı və astronomu olmuşdur

<sup>3</sup> Цитаты из всемирной истории. От древности до наших дней. Справочник. (составитель К. В. Душенко) – М.; Эксмо, 2006.

nin zehni stantartlarının təşəkkül tapmasında məhz A.Ayer əvəzedilməz rol oynamışdır.

Bu fəlsəfənin əsas məramı fəlsəfəni metafizik boşluqlardan azad edərək, spekulativ kateqoriyalardan təmizləyərək, ciddi arqumentlər bazası ilə təmin etməklə, filosofları nizamlı elmi düşüncəyə yönəltməkdən ibarətdir.

Ayerin I tezisi – ağılla qəbul edilə bilən yalnız və yalnız iki növ mühamkimə var:

- birincisi, özünün məntiqi strukturuna görə həqiqi olan analitik mühakimələr. Bura bütün riyazi, məntiqi mühakimələr və fəlsəfənin ağlabatan təklifləri aiddir;

- ikincisi, o təkliflər ki, onlar potensial olaraq, başqa sözlə, müəyyən sonlu proses – alqoritmin əsasında təcrübə, yaxud verifikasiya vasitəsilə əsaslandırıla bilər. Bu zaman, hətta sonlu addımla əsaslandırıla bilinməyən “bütün insanlar ölümə məhkumdur” kimi mühakimələr də ağılla qəbul edilənlər sırasından hesab edilirlər (İsmayılov 1991, 99).

Bu tezisdən çıxış etdikdə metafizikanın təklifləri mənasız xarakter daşıyır. Ayer fəlsəfi zehni düşüncəni analitik fəaliyyət kimi görürdü. Onun fikrincə, filosof heç də bizim təcrubi-empirik qənaətlərimizin ifadə edilməsi üçün hipotezlər irəli sürməməli, hansısa deduktiv sistemin yaradılması ilə məşğul olmamalıdır. Filosofun əsas vəzifəsi dünyanın quruluşuna nəzərən bizim qurmali olduğumuz nəzəriyyənin izahı üçün istifadə etdiyimiz dilin analizidir, başqa sözlə, düşüncənin araşdırılması və formasının dəqiqləşdirilməsindən ibarətdir. Bu baxımdan, fəlsəfə elmlə müxalifət təşkil etmir və Lokk, Berkli, Yum, həmçinin əhəmiyyətli dərəcədə Platon, Aristotel, Kant da metafizik deyil, analitik mütəfəkkirələr olmuşlar.

Nəticədə, A.Ayerin fikrincə, fəlsəfədə müxtəlif məktəblərin mövcud olmasının bünövrəsində həqiqi, yalan və mənasız mühakimələri ayırd etmək üçün dəqiqlik kriteriyaların olmaması durur. Başqa sözlə, bu, fəlsəfədə istifadə edilən dilə lazımı diqqətin edilməməsi səbəbindən baş vermişdir. Məhz bu postulatın inkişafı nəticəsində ingilis-amerikan dünyasında filosofların öz aralarında hamiya məlum olan və ağılla qəbul edilən sərhədlər və qaydalar çərçivəsində dialoq aparılmasına zəmin yaranmışdır.

### **Həqiqi olmağın şərtləri**

İlkin sual ondan ibarətdir ki, hansı şərtlər çərçivəsində “subyekt nəyisə bilir, dərk edir” söyləmək olar? İdrak və onun obyektləri ilə uyğunluğu əks etdirən hökmələr arasında fərqlər mövcuddur. Bu cərəyan üçün çox vaxt idrak nəzəriyyəsinin məntiqi analiz kimi çıxış etməsi səciyyəvidir. Burada əsas məsələ elə şərtləri təyin etməkdən ibarətdir ki, onların hər biri ayrılıqda

“kimsə nəyisə bilir” demək üçün zəruri, hamısı birlikdə isə bu tanıma, idrak üçün kafi şərti təmin etsinlər.

Propozisional hökmün müəyyən formaya malik olmasına rəğmən, onun predmeti müxtəlif ola bilər. İdrakin analizinin əsas məqsədi idrakin doğru, həqiqi olduğunu təmin edə biləcək şərtlərin təmin edilməsindən ibarətdir. Başqa sözlə, “s dərk edir (bilir) p” demək üçün şərtlərin təyin edilməsi lazımdır.

İdrak (elm, bilgi) üçün zəruri və kafi şərtlərin təyin edilməsinin mənası varmı? Müsbət cavabla yanaşı, bu sualı şübhə altına alanlar da olmuşdur. XX əsrin böyük filosoflarından analistik fəlsəfənin əsasında duran sütunlardan biri olan Vitqenşteyn “oyun” məfhumu və onun müxtəlif növləri arasında heç bir ortaqlığın olmamasından, onlarda yalnız ümumi oxşarlıqların olmasından çıxış edərək idrakin, elmin ailəvi oxşarlıq anlayışı olduğunu söyləyir.

Beləliklə, yuxarıda söylədiyimiz kimi, hansı zəruri və kafi şərtlər çərçivəsində “s dərk edir (bilir) p” söyləmək olar. Burada ilk şərt p-nin özünün statusu ilə bağlıdır: p olmalıdır (həqiqidir, doğrudur). Yəni

1. p doğrudur (həqiqətdir), (yaxud sadəcə “p”).

Başqa sözlə, “s həqiqi olmayan p-ni dərk edir (bilir, tanıyor)” söyləmək olmaz. Bu bizim dil qaydalarına, məntiqinə və dil mədəniyyətimizə ziddir. Məsələn, “Orta əslərə kimi insanlar bilirdi ki, kainatın mərkəzində Yer durur, Günəş və digər göy cisimləri Yerin ətrafında fırlanırlar” söyləmək olmaz, çünkü həqiqətdə kainat yerin ətrafında fırlanır.

Bununla belə, bir şeyin gerçək və real olması onun dərk edilməsi üçün kifayət deyildir. Bir çox şeylərin mövcud olmasına baxmayaraq, biz onları dərk etmirik. Coxlu şeylər mövcud ola bilər, ancaq ola bilər ki, heç kim onlar haqqında düşünməsin, yaxud onun doğru olmadığı qənaətinə gəlsinlər. Bu mənada, subyekt idrak ediləsi p obyektiyə müəyyən münasibətdə olmalıdır. Buna görə də ikinci zəruri şərt də tələb edilməlidir:

2. s hesab edir ki, p, (yaxud s inanır ki, (əmindir ki) p).

Bu şərtin zəruri olmasını təkzib edənlər də var. Belə ki, bəzən insan nəyisə bilsə də, ona inanmır. Bəzən insan nəyəsə inanmasa da onu bilir. Məşhur misallardan biri Kolin Redforda aiddir (“Elm – misallarda”, Analysis, vol. 27, 1966). Bəziləri isə inamın elmə aid olmadığını, elmin inamın qətiyyətə, əqidəyə çevriləməsi olduğunu və elm hasil olduğu anda inamın kəsildiyini iddia edirlər. Fikrimizcə, bu da spekulativ fikirdir. Belə ki, ikinci şərtdə inam, yaxud əminlik, qətilik kimi terminlərin mənası adı dildəkindən fərqləndirilərək, məxsusi mənada işlənir.

Bu iki şərt müəyyən qruplar tərəfindən şübhə altına alınsa da, elm üçün zəruri olmasında əksəriyyət yekdil fikirdədir. Bu iki şərt birlikdə elm üçün

kifayətdirmi, yaxud onların ikisi birlikdə kafi şərt təşkil edirmi? Məsələn, inam, yaxud əmin olmaq inanmaq istəyimizlə də bağlı ola bilər, təsadüfi faktorların təsiri altında da ola bilər. Kimisə ildirim vurduqdan sonra o, nəyəsə inana da bilər. Nəticədə, qətiyyətli inam da elm üçün kifayət etmir. Buna görə də elm üçün üçüncü zəruri şərt də tələb edilir. O, aşağıdakindan ibarətdir:

3. s haqlı olaraq, əmindi ki, p.

Bu üç şərti klassik üçlü konsepsiya, yaxud JTB (justify, true, belief) adlandırırlar. Bu şərtlər müxtəlif filosoflar tərəfindən müxtəlif formalarda ifadə edilə bilər. Məsələn, Çisholm 3-cü şərti “s-in p üçün kifayət qədər sübutları var”; Ayer “s-in p-yə əmin olması üçün haqqı var”; p’Hear “p üçün s-in tutarlı əsasları var” kimi ifadə edirlər.

Söylədiyimiz kimi, bu tələb və şərtlərin zəruri və kafi olmasını təkzib etmək istəyənlər də var. Aşağıda nümunə olaraq Edmund Qetiyerin məqaləsinin tərcüməsini təqdim edirik. Tərcümə [2]-nin əsasında aparılmışdır. “Now” termini bilir, tanır, dərk edir kimi, “knowledge” sözü isə elm, bilik, bilgi kimi tərcümə edilmişdir.

## /Tərcümə/ ƏSASLANDIRILMIŞ DOĞRU İNAM BİLİKDİRMI? Edmund L.Qetyer

Son illərdə propozisiyanın (*verilən təklifin*) müəyyən bir şəxsə münasibətdə bilgi hesab edilməsi üçün zəruri və kafi şərtlərin müəyyən edilməsi istiqamətində bir çox addım atılmışdır. Bu cəhdləri çox vaxt aşağıdakına oxşar formada ifadə etmək olar:

**A) S bilir ki, P yalnız və yalnız**

- 1) P doğrudur;
- 2) S inanır ki, P;
- 3) S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var.

Məsələn, Roderik Çizholm<sup>4</sup> bu fikirdə olmuşdur ki, aşağıdakı [forma] bilgi üçün zəruri və kafi şərtləri təmin edir:

**B) S bilir ki, P yalnız və yalnız**

- 1) S qəbul edir ki, P,
- 2) S-in P-ni qəbul etməsi üçün yetərli əsasları var,
- 3) P doğrudur (həqiqidir).

---

<sup>4</sup>. Roderick Milton Chisholm [1916-1999]

A.Yer isə bilgi üçün zəruri və kafi şərtlərini aşağıdakı kimi ifadə edir:

- C) S bilir ki, P yalnız və yalnız,**  
 1) P doğrudur;  
 2) S əmindir ki, P doğrudur,  
 2) S-in P-nin doğruluğuna əmin olmaq haqqı var.

Çalışacağam göstərəm ki, (A) [tərif] yanlışdır. Belə ki, orada ifadə edilmiş şərtlər “S bilir ki, P” təklifinin doğru olduğunu hesab etmək üçün kifayət etmir. Eyni zamanda, həmin arqument göstərəcək ki, əgər “... üçün yetərli əsslərlə malikdir”, yaxud “... doğruluğunda əmin olmaq haqqı var” ifadələrini “... inanması üçün hər bir əsası var” ilə əvəz etsək, (B) və (C)-nin [təriflərinin də] səhv olduqları göstəriləcəkdir.

İlk olaraq iki ümdə məqami vurgulamaq istərdim. Birincisi, “S bilir ki, P” ifadəsində “S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var” anlamında “əsaslanma” zəruri şərti, başqa bir şəxs üçün tamamilə mümkündür ki, bu faktın yanlışlığına əmin olmağa əsas versin.

İkincisi, müəyyən bir P təklifi üçün əgər “S-in P-yə inanması üçün hər bir əsası var” və P-dən Q alınır, və S, P-dən Q-nin alınmasını nəticələndirir və bu deduksiyanın nəticəsi kimi Q-ni alır, onda S-in Q-ya inanması üçün hər bir əsası olacaq.

Bu iki nöqtəni diqqətdə saxlayaraq, müəyyən bir təklifin doğru olması üçün A-da ifadə edilmiş şərtlərin ödənilməsinə baxmayaraq, eyni zamanda, həmin şəxsin bu təklifi bilməsinin yanlış olduğunu göstərən iki nümunə göstərəcəyəm.

## Nümunə I

Fərz edək ki, Smit və Con müəyyən bir vəzifəni əldə etmək üçün namizəddirlər və həmçinin fərz edək ki, Smitin aşağıdakı fikrin doğruluğu üçün güclü bir arqumenti var: (A) Con vəzifəni əldə edəcək və Conun cibində 10 qəpik var.

Smitin (D) üçün arqumenti [aşağıdakı kimi ifadə edilə bilər]: bir tərəfdən şirkət rəisinin ona [Smitə] Conun seçiləcəyini deməsi, digər tərəfdən, 10 dəqiqə əvvəl Smitin özünün Conun cibindəki qəpikləri sayması. (D) təklifin dən aşağıdakı nəticə alınır: işə götürüləcək şəxsin cibində 10 qəpik pul vardır.

Fərz edək ki, Smit görür ki, (D)-dən (E) alınır və (D)-nin əsasında (öz növbəsində, bunun üçün onun tutarlı əssləri var) (E)-ni həqiqi qiymət kimi alır. Bu halda, (E)-nin doğru olmasında Smitin əsaslı şəkildə inamı var. Təsəvvür edək ki, Con deyil, Smitin özünün də xəbəri olmadan özü işə təyin

edilir və həmçinin Smitin özünün xəbəri olmasa da, onun cibində 10 qəpik pulu vardır. Onda (E) təklifini alması üçün Smitin əsaslandığı (D) təklifinin yalan olmasına baxmayaraq, (E) təklifi doğrudur. Beləliklə, bizim nümunəmizdə aşağıdakıların hər biri doğrudur:

- 1) (E) doğrudur,
- 2) Smit inanır ki, (E) doğrudur,
- 3) Smitin E-yə inanması üçün hər bir əsası var.

Eyni zamanda aydındır: Smit bilmir ki, (E) doğrudur, çünki (E) Smitin cibindəki pullar baxımından doğrudur, baxmayaraq ki, Smit heç özü də bilmir ki, onun cibində nə qədər pul var. O, Conun cibindəki pullara inamını əsas götürür və hansınınının işə götürülməsinə yanlış olaraq inanır.

## Nümunə II

Fərz edək ki, aşağıdakı təklif üçün Smitin çox tutarlı dəlili var:

(A) Conun hansısa bir “Ford”u var.

Mümkündür ki, Smitin arqumenti aşağıdakı olsun:

nə qədər ki, Smit xatırlayır, Conun maşını olmuşdur və məhz həmişə “Ford”. Bundan əlavə, Con indinin özündə də “Ford” markalı bir maşını sü-rərkən Smitə maşınla aparmağı təklif etmişdir. İndi isə təsəvvür edək ki, Smitin Braun adlı başqa bir dostu var və indiki halda Smitin onun yaşadığı yer haqqında heç bir məlumatı yoxdur. Smit tam təsadüfi olaraq üç yerin adını seçir və aşağıdakı üç propozisiyanı qurur:

(A) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Bostondadır.

(B) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Barselonadadır.

(C) ya Conun “Ford”u var, ya da Braun Brest-Litovskidədir.

Bu təkliflərin hər biri (F)-in mətiqi nəticəsidir [F ilə əlaqəlidir]. Təsəvvür edək ki, Smit bu təkliflərin hər birinin (F) ilə şərtləndiyini görür və (F)-ə əsaslanaraq, (G), (H) və (I)-ni qəbul edir. Beləliklə, Smit çox tutarlı arqumentə malik olduğu təklifdən, korrekt olaraq (G), (H) və (I)-ni nəticə kimi çıxarıır. Bu zaman, əlbəttə ki, Smit Braunun harada olduğunu bilmir. Buna görə də Smitin bu üç təklifin hər birinə inanması üçün tam əsası var. Əlbəttə, Smitin Braunun harada olması haqqında heç bir məlumatı yoxdur.

İndi isə fərz edək ki, iki növbəti şərt ödənir:

birincisi, Conun “Ford” markalı maşını yoxdur, ancaq hazırda o, icarəyə götürülmüş hansısa maşını sürür;

ikincisi, tam təsadüfi və Smitin xəbəri olmadan, Braun (H) təklifində söylənilən məkandadır. Əgər bu iki şərt ödənərsə, baxmayaraq ki, [aşağıdakılardan hər biri doğrudur]

- (1) (H) doğrudur,
- (2) Smit (H)-in doğru olduğunu inanır,
- (3) Smitin (H)-in doğru olmasına inamı əsaslıdır,  
Smit (H)-in doğru olduğunu bilməyəcək.

Bu iki misal göstərir ki, (A) tərifi təklifin doğru bilgi olduğunu hesab etmək üçün kafi şərtlərə malik deyil. Bu nümunələr uyğun dəyişiklikləri etməklə, (B), (C) təriflərinin də kafi şərtləri təmin etmədiyini göstərir.

## ƏDƏBİYYAT

- Ayer. (1956). The Problem of Knowledge. London: Macmillan. (p. 34).
- Edmund L. (1963). Gettier. Is justified true belief knowledge?, Analysis, Vol. 23. Blackwell, (pp.121-123).
- Zeynalov Məmmədəli. (2001). Fəlsəfə tarixi, Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı.
- Qunnar Skirbekk və Nils Gilye. (2007). Fəlsəfə tarixi. (Müasir dünyanının fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış) Tərcümə: Adil Əsədov, Bakı: Zəkioğlu nəşriyyatı.
- Hacıyev Zeynəddin. (2012). Fəlsəfə. Bakı: Turan evi nəşriyyatı, (səh 23).
- Məlikov Ələddin. Epistemologiyada ağıl və iman münasibətlərinin təhlili // Metafizika jurnalı (ISSN:2616-6879), 2018, №2, səh.23-53 <http://dx.doi.org/10.33864/MTFZK.2019.8>
- İsmayılov Fərman. (1991). Müasir qərb fəlsəfəsi. Bakı: Azərnəşr.
- Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под ред. В.С.Стёпина. 2001.
- Философская Энциклопедия. (1960-1970). М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф.В.Константинова.
- Философский энциклопедический словарь. (1983). М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П.Н.Федосеев, С.М.Ковалёв, В.Г.Панов.
- Хилл Т.И. (1965). Современные теории познания, пер. с англ., М.

д.ф.м, Эминага Мамедов  
д.ф.н, доц. Аладдин Меликов

## УСЛОВИЯ РЕАЛЬНОСТИ И АРГУМЕНТИРОВАННОЙ ИСТИННОЙ ВЕРЫ В НЕОПОЗИТИВИЗМЕ

### РЕЗЮМЕ

В истории философии «Что такое знание?», «Какая информация есть знание?» и другие вопросы восходят к идеям Платона. В своей работе «Theaetetus» Платон выдвигает три основных условия знания: вера, правдивость (реальность) и обоснование. Развитие науки и исследования, основанные на взаимосвязи других наук с философией, выявили ряд новых исследований. Э.Геттиер пришел к выводу, что указанные выше условия не являются достаточными для получения информации. В статье представлен полный перевод тезиса, в котором отражены его аргументы. Следует отметить, что аргумент, выдвинутый Э.Геттиером, не получил однозначного одобрения в мире науки; некоторые ученые не сочли его приемлемым, некоторые даже заявляли, что образцы не соответствуют действительности, а другие сочли приемлемым и подчеркнули необходимость четвертого условия. Однако, они не пришли к согласию по существу четвертого условия. В представленной статье после необходимого вводного материала уточняется ряд терминов, исследуется Венское общество, сыгравшее особую роль в развитии неопозитивного течения, основные идеи аналитической философии (в частности, А.Айера), проблемы в центре внимания и в заключение приведен полный перевод упомянутой статьи Э.Геттиера.

**Ключевые слова:** неопозитивизм, Эдмунд Геттиер, Венское общество, аналитическая философия, Платон, знание, истинна, обоснование.

*ph.d.m., Eminaga Mamedov  
Assoc. Prof. Aladdin Malikov*

## **THE CONDITIONS FOR BEING REAL AND JUSTIFIED TRUE BELIEF IN NEO-POSITIVISM**

### **ABSTRACT**

In the history of philosophy, the questions "What is knowledge?" and "What information is considered to be knowledge?" date back to Plato's time. Plato proposes three fundamental conditions for knowledge in "Theaetetus": belief, truthfulness, and reasoning. The development of science, as well as research on the attitudes of other sciences toward philosophy, has resulted in a number of new studies. E.Gettier came to the conclusion that the aforementioned conditions were insufficient for knowledge. The article provides a full translation of his thesis, which reflects his argument for this. It should be noted that the argument put forward by E.Gettier was not unequivocally accepted in the world of science - some scientists did not consider it acceptable, some even said that the samples were not true, some considered it acceptable and stressed the need for a fourth condition. However, they did not agree on the essence of the fourth condition.

After the necessary introductory material, the article clarifies a number of terms, examines the Vienna Circle, which has a special role in the development of the neo-positive trend, the main ideas of analytic philosophy (especially A.Ayer), the problems in their focus, and finally, the full translation of the abovementioned article by E.Gettier is given.

**Keywords:** *neopositivism, Edmund Gettier, Vienna Circle, analytic philosophy, Plato, knowledge, truth, justification*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov*



UOT 1(091)

## SEYİD CƏFƏR PİŞƏVƏRİNİN İCTİMAİ-SİYASI VƏ SOSİAL-FƏLSƏFI GÖRÜŞLƏRİ

*f.f.d., dos. Faiq Ələkbərli,*

*AMEA Fəlsəfə və SosioLOGiya*

*İnstitutunun aparıcı elmi işçisi*

*faikalekperov@mail.ru*

<http://orcid.org/0000-0002-8865-568X>

### XÜLASƏ

Məqalədə göstərilir ki, XX əsrдə Seyy Məhəmməd Xiyabanidən sonra sosial-demokratik ideyalarla milli-mənəvi ideyaların uzlaşmasının tərəfdarı hesab edilən, bunu daha çox irəliyə aparan Seyid Cəfər Pişəvəri olmuşdur. Pişəvərinin özünü də ifadə etdiyi kimi, əgər Xiyabani milli mübarizəni tək-başına və müəyyən çatışmazlıqlarla aparırdısa, o, Milli Hərəkatı sistemli şəkildə həyata keçirməyə çalışmış, ömrünün son illərində sosial-demokratiyadan daha çox milli-demokratik mövqe tutmuşdur. Bu zəfər qələbəsi baxımından Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərinin əsasında Milli Hərəkat və onun xətti dayanmışdır. Məqalədə qeyd olunur ki, Pişəvərinin başçılığı ilə “21 Azər Hərəkatı” Güney Azərbaycan xalqının İran Pəhləvilər rejiminə qarşı haqlı surətdə yaranmış nifrətinin nəticəsi olaraq, milli istiqqlala qovuşmaq üçün son bir addım atmağa qədər yaxınlaşmışdır. Başqa sözlə, İran Pəhləvilərinin qeyri-qanuni hakimiyyətinə qarşı, Pişəvəri başda olmaqla, aparılan “21 Azər Hərəkatı”, sözün həqiqi mənasında, Azərbaycan Milli Azadlıq Hərəkatı olmuşdur.

Məqalədə Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşləri geniş şəkildə tədqiq edilmişdir. Seyid Cəfərin sosial fəlsəfəyə aid görüşlərində hakimiyət, muxtariyyət, sinfi mübarizə, federalizm, millət, dil və digər məsələlər mühüm yer tutmuşdur. İranın federativ və ya muxtar əyalətlərdən təşkil edilməsi məsələsini də ilk dəfə sistemli şəkildə Pişəvərinin rəhbəri olduğu Azərbaycan Demokrat Firqəsi irəlü sürmüştür. Pişəvəri sosial-fəlsəfi görüşlərində din məsələsinə ehtiyatla yanaşmış, hər vaxt Milli Hökumətlə ruhanilər arasındaki tarazlığı qoruyub-saxlamağa çalışmışdır. Eyni zamanda, onun yaradıcılığında sosial

fəlsəfə ilə bağlı olan dil və milliyyət məsələsi də xüsusi yer tutmuşdur. Müəllif hesab edir ki, Pişəvərinin milliyyət məsələsində farsla heç bir əlaqəsi olmayan “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarını müdafiə etməklə yanaşı, yanlış olaraq ümumi hesab etdiyi “iranlı” kimliyini, “İran dövlət”çiliyini də qəbul etməsi Azərbaycan türk təfəkküründə ortaya çıxmış naqışlıklarla bağlıdır.

*Açar sözlər: Güney Azərbaycan, S.C.Pişəvəri, “21 Azər Hərəkati”, Azərbaycan Milli Hökuməti, sosial fəlsəfə, sosial-demokratiya, milli demokratiya, İran Pəhləvilər rejimi.*

## Giriş

Güney Azərbaycanın Xalxal mahalının Zeyvə kəndində əkinçi ailəsində dünyaya gələn Seyid Cəfər Pişəvərinin (1892-1947) valideynləri 1905-ci ildə Bakıya köçdükələri üçün o, təhsilini bu şəhərdəki “İttihad” və “Darül-müəllimin” mədrəsələrində almışdır. Pişəvəri özü də çox keçmədən müəllim olmuş, ərəb, fars dillərindən və İslamin tarixi fənnindən dərs demiş, ilk dövrlərdə maarifçi-demokratiyaya meyilli olmuşdur.

1917-ci il Fevral burjua inqilabından sonra, milli-demokratiya ilə bolşevik sosial-demokratiyası arasında tərəddüb edən Pişəvəri Oktyabr inqilabının təşiri ilə get-gedə Azərbaycan Milli Hərəkatının lideri, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadənin ideyalarından uzaqlaşaraq, başda Nəriman Nərimanov olmaqla, sosial-demokratlarla əməkdaşlıq etmişdir. Əkrəm Rəhimli yazır: “Əvvəller M.Ə.Rəsulzadənin məqalələrindəki məsləkə köklənən, “Açıq söz” qəzetində yazılarını çap etdirən S.C.Pişəvəri sonrakı illərdə N.Nərimanovun mövqeyinə keçir. İranın azadlıq və qurtuluşu üçün Moskvaya, Sovetlərə ümid bağlayır” (Rəhimli 2009, 32-33).

Doğrudan da o, Bakıda nəşr olunan “Azərbaycan cüze layənfək İran” (İDP-nin orqanı), “Ədalət”, “Əncümən”, “Həqiqət” və digər qəzet-dərgilərdəki yazılarında sosial-demokrat ideyalarını təbliğ etmiş, sosial-demokrat yönlü “Ədalət” və “İran Kommunist Partiyası”nın üzvü olmuşdur (Rəhimli 2009, 36). Həmin dövrdə Pişəvəri bir sosial-demokrat olaraq inanırdı ki, “Mənim xalqımın, vətənimin nicatı və səadəti Rusiya inqilabçılarının istədikləri rejimin bərqərar edilməsindədir. Rusiyada Leninin iftixarlı zəfər bayrağından başqa ayrı bir bayraq dalgalanarsa, İranın istiqlalı və azadlığı həmişə təhlükə qarşısında qalacaqdır” (İbrahimov 1963, 156).

Qeyd edək ki, Pişəvəri 1919-1920-ci illərdə sosial-demokrat yönlü “Ədalət”in liderlərindən biri olmuş, eyni zamanda, həmin təşkilatın “Hürriyy-

yət” adlı qəzetiňin baş redaktoru vəzifəsində çalışmışdır. Azərbaycan Cümhuriyyəti Sovet Rusiyası tərəfindən süquta uğradıldıqdan sonra (1920, 27 aprel), “Ədalət” AKP-yə birləşdirilmiş, daha sonra Pişəvəri başda olmaqla, “Ədalət”-çilərin böyük bir qismi Qacarlarda baş qaldırmış sosial-demokrat yönlü Cəngəli hərəkatına qoşulmuş, çox keçmədən yeni yaradılmış (1920, 9 iyun) Gilan hökumətində məsul vəzifə tutmuşdur.

İran Kommunist Partiyasının 1920-ci ilin iyununda Rəştdə keçirilmiş ilk qurultayında Mərkəzi Komitəyə seçilən Pişəvəri, Cəngəli hərəkatı uğursuzluğa düşər olduqdan az sonra (1921-ci ilin əvvəlləri), Tehranda “Həqiqət” qəzetiňin baş redaktoru kimi fəaliyyət göstərmişdir. O, 1921-1923-cü illərdə “Həqiqət”də dərc olunmuş “İqtisadi əsarət”, “Dünya fəhlələrinin inqilabı”, “İranda ideoloji inqilab”, “Səfalət haradandır?”, “Vahid cəbhə”, “Paris kommunası” və digər məqalələrində “İran” xalqlarını əsarətdən qurtarmaq yollarından bəhs etmişdir. O, bu dövrdə ümid edirdi ki, Əhməd şah Qacardan sonra onun yerini qeyri-qanuni tutan Rza Pəhləvi demokratik islahatlar aparacaq (Rəhimli 2009, 36). Şübhəsiz, Pişəvərinin bu ümidi ləri özünü doğrulda bilməzdi. Qeyd edək ki, həmin dövrdə eyni ümidi ləri M.Ə.Şəbüstəri, M.Ə.Rəsulzadə və başqaları da bəsləmişlər (Resulzade 2017, 213-215).

İngilislərin maşası olan Rza Pəhləvinin havadarlarının maraqları ilə hərəkət etdiyi bəlli idi. Rza Pəhləvi özünü ilk dövrlərdə zahirən demokrat göstərsə də, əslində, başqa çirkin niyyətlər güdürdü. Pişəvəri də məhz həmin çirkin niyyətin qurbanı olaraq, 1929-1940-ci illərdə Qəsri-Qacar həbsxanasında dustaq həyatı yaşamağa məcbur olmuşdur.

O, 1941-1945-ci illərdə Güney Azərbaycan Milli Hərəkatının liderlərindən biri olmuşdur. Eyni zamanda, bu dövrdə Tehranda nəşr olunan “Ajir” (“Xəbərdarlıq”), Təbrizdə işıq üzü görən “Azərbaycan” qəzetlərinin əsas yazarlarından biri idi. 1941-1945-ci illərdə sosial-demokrat (kommunist) yönlü İran Xalq Partiyasının (İXP) üzvü olsa da, artıq daha çox milli-demokrat mövqeyi ilə tanınmışdır. Ə.Rəhmiyə görə, Pişəvəri həbsxanada olarkən radikal “solçuluq”dan (kommunizmdən) yayınmış, həbsxanadan çıxdıqdan sonra “sağ” və “sol” qüvvələr arasında orta mövqe tutmağa çalışmışdır (Rəhimli 2009, 77-81).

Təbrizdən 14-cü Məclisə millət vəkili seçilməsinə baxmayaraq, irançıların (istər Tehran hökuməti, istərsə də İXP daxilində) ikibaşlı oyunları nəticəsində deputat mandatını ala bilməyən Pişəvəri, bu hadisədən sonra Azərbaycana – Təbrizə dönmüşdür.

Azərbaycan Demokratik Fırqəsini 1945-ci ildə (ADF) yenidən bərpa edən Pişəvəri, həmin ilin dekabrın 12-də (“21 Azər Hərəkatı”) Təbrizdə yaranan Azərbaycan Milli Hökumətinin dövlət başçısı, baş naziri statusunu daşımışdır

(Əhməd 1998, 29). Azərbaycan Milli Hökuməti devrildikdən (1946-ci il 12 dekabr) az müddət sonra, Pişəvəri Quzey Azərbaycana gəlməyə məcbur olub, çox keçmədən, 1947-ci ilin iyun ayında Gəncə-Yevlax yolunda baş vermiş avtomobil qəzasından sonra yerləşdirildiyi Yevlax xəstəxanasında müəammalı şəkildə vəfat etmişdir (Əhməd 1998, 63-64).

Seyid Cəfər Pişəvərinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi ideyalarını təhlil etmək, həm onunla, həm də “21 Azər Hərəkatı” ilə bağlı olan bir çox mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirmək əsas məqsədimizdir. Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərindəki ziddiyətlər, onun əsasən sosial-demokrat, ancaq daha sonra milli-demokrat baxışlarının təhlili öz aktuallığını qoruyub-saxlamaqdır. Burada əsas məqsədimiz Pişəvərinin yalnız sosial-demokrat deyil, eyni zamanda, milli-demokrat kimi də baxışlarını təhlil etmək olmuşdur. Eyni zamanda, mövzunu aktual edən məsələlərdən biri də Pişəvərinin milli-demokrat baxışının özünəməxsusluğudur. Belə ki, o, bir tərəfdən, azərbaycanlılıq ideyasını müdafiə edir, digər tərəfdən, bu ideyanı digər məqsədlərlə uzlaşdırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan, burada əsas metodologiya kimi. müqayisəli təhlil, varislik, ideyaların ötürülməsi və analizə əhəmiyyət verilmişdir.

Bu günə qədər Pişəvəri və “21 Azər Hərəkatı” ilə bağlı Əkrəm Rəhimli, Səməd Bayramzadə, Mirqasim, Çəşməazər, Eynulla Mədətli, Vüqar Əhməd, Aydın Qasımlı, Arif Kəskin, Güllərə Yenisey və başqalarının çox dəyərli tədqiqat əsərləri vardır. Həmin müəlliflər öz əsərlərində Pişəvərinin yaradıcılığını və “21 Azər Hərəkatı”nı özlərinə məxsus şəkildə təhlil etməyə çalışmışlar. Bütün hallarda Pişəvərinin ictimai-siyasi və sosial-fəlsəfi görüşlərinin hərtərfəli analizi olmadığı üçün belə bir mövzuya müraciət edilmişdir.

Tədqiqatın nəticələri kimi, Seyid Cəfər Pişəvərinin ideyaları ilə çağdaş dövrün ictimai-siyasi və ideoloji tələbləri arasında uzlaşdırımların axtarılmasını çox vacib hesab edirik.

Burada əsas tezislərimiz Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşlərindəki özünəməxsusluğu, xüsusilə də milli-fəlsəfi fikir tarixində yerini ortaya qoymaqdır. Eyni zamanda, Pişəvərinin başçılıq etdiyi Azərbaycan Milli Hökumətinin sosial-fəlsəfi dayaqlarının tədqiq olunması da əsas məsələlərdən biridir.

## İctimai-siyasi görüşləri

Pişəvərinin ictimai-siyasi görüşlərində istər beynəlmiləlçi sosial-demokrat, istərsə də milli sosial-demokrat kimi olsun, əsas məsələ Azərbaycan xalqının milli oyanışı, milli özünüdərk və milli azadlıq məsələləri olmuşdur. Əlbəttə, o, gənc yaşlarında sosial-demokratiya təliminə daha çox böyük ümidi bəsləmiş, bu baxımdan, Sovet Rusyasının yaranması və bunun digər xalqlara

da azadlıq gətirəcəyinə inanmışdır. Bizcə, Pişəvəri adətən sosial-demokratizm əqidəsinin daşıyıcısı olsa da, zaman-zaman milli demokratiyaya meyil göstərmiş, xüsusilə də Milli Hökumət zamanında bunu daha çox ifadə etmişdir. Bu anlamda Pişəvərinin sosial-demokratizmlə bağlı dünyagörüşündəki iki məsələni: 1) beynəlmiləlciliyi, 2) milliliyi nəzərə almaq lazımdır.

Pişəvəri uzun müddət sosial-demokratiya təliminə daha çox beynəlmiləcilik mövqeyindən yanaşmış, yalnız bu kontekstdə Azərbaycan xalqının da xoşbəxt olacağını düşünmüştür. Bu baxımdan, Pişəvərinin Bakıda olarkən, ancaq sosial-demokratlarla əməkdaşlıq etməsini, hətta milli demokratlara qarşı əks-cəbhədə dayanmasını təsadüfi hesab etmək olmaz.

1918-1920-ci illərdə Bakıdakı sosial-demokrat əqidəli “Ədalət” partiyasının əsas fəallarından olan Pişəvəri “Lenin” adlı məqaləsində yazırı ki, V.I.Leninin başçılığı ilə Rusiyada 1917-ci ilin oktyabrında baş vermiş Oktyabr inqilabı Şərq xalqlarını imperialistlərin yürütdüyü əsarətdən, zülm-dən xilas edəcəkdir. O yazırı: “Lenin yoldaş Oktyabr inqilabı zamanında özünü həm baş siyasi rəhbər, həm atəşin bir mübəllig, həm odlu bir inqilab şairi, həm də bir ictimaiyyət alimi kimi tanıtmışdır. Rusiya inqilabında göstərilən məharət, aparılan siyaset onun ağıl dühasına bağlıdır. Lenin yoldaş bir çox Şərq inqilab qəhrəmanları ilə tanış idi və onların vasitəsilə Şərq aləmində inqilab atəşini yandırdı. Hal-hazırda Rusiya Şura dövləti ümumi əks-inqilab dünyası içərisində yeganə bir inqilab vahəsidir, Lenin yoldaş o vahədə şölələr saçılan məşəldir. Dünyanı işıqlandıran bir günəşdir.

Əski Avropanın və Amerikanın qara buludları inqilab vahəsi üzərinə hücum çəkərək parlaq günəşimizi qapamaq istəyir. Şərq aləmi günəşsiz yaşamaz; sənər, yenə məhv olar.

Şərq aləmi dağınıq səfləri birləşdirərək, qara buludlara hücum etməlidir. Kirli dumanları dağıtmalıdır. Dağıtmalıdır ki, günəşimiz parlasın, mühitimizi şəfəqləri ilə ziyanlaşdırınsın. Lenin yoldaşımız yaşasın; ürəklərimzidə cahan inqilabına qarşı bəslənən ümidiyimzi möhkəmlətsin. Zəif əqidələrə cahan inqilabının mümkün olduğunu sübut etsin” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 459).

O, “Ayılıbıdr” (“Hürriyyət”, 1919, avqust) felyetonunda da sosial-demokrat əqidəli birisi olaraq digər fırqələri qəbul etmədiyini və doğru yolun, ancaq kommunizmlə bağlı olduğuna inanındı. Pişəvəri yazırı: “...Sənə nə deyirəm-sə, sən şübhəsiz qəbul elə, çünki mən başqa fırqəbazlar kimi şəxsi-qərəzimi gözləmirəm. Həmişə hər kəsin mənfəətinə söz söyleyib çalışıram. İstər daşnak, istərsə o birisi, mənim üçün fərqi yoxdur. Hər kəs ki, insaniyyətə müzür əməliyyata bulundu, düşmən hesab edirəm” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 461).

Pişəvəri digər felyetonunda da açıq-aşkar şəkildə Milli Hökuməti bəylərin-xanların hökuməti kimi tənqid edib, özünü fəhlə-kəndlə sinfinin tərəfdarı kimi qələmə vermişdir. O yazırıdı: “İkinci məktub “Azərbaycan” ruznaməsini tənqid edərək yazar ki, mən bilmirəm, “Azərbaycan” nə üçün iki-üç həftə bundan irəli yazdıqlarını unudur. Hansı ki, o yazmırkı ki, İran qəzetlərinin hamısı İngiltərə tərəfindən nəşr olunan burjua tərəfdarıdır? İndi isə “Rəd” qəzetini haqq tərəfindən gələn ayat, müdürüni İslam tərəfdarı və türklük hüququnu mühafizə edən məlik göstərir. Buna da belə cavab vermək olar ki, yoldaş, bunlar siyasetdir. Bəylərin belə siyaseti çox olar, hələ mabədi var. Allah qoysa, üçüncü rəngi görərsiniz. O vaxt anlarsınız ki, bəylərin siyaseti necə olar, utanmaq-zadancaq fəqirlər üçündür. Onlar indi bir söz deyirlərsə, bir dəqiqlidən sonra inkar edə bilərlər” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 467).

Bunun ardınca elə həmin məqaləsində Pişəvəri bəy-xan hökuməti hesab etdiyi Azərbaycan Cümhuriyyəti hökumətinin rəhbərliyinin dilindən kəndliləri satirik anlamda aşağılayan bir şerini də vermişdir. Həmin şeirdən belə məlum olur ki, kəndlə torpaq tələb etməməli, azadlıq istəməmli, bir sözlə, özləri ni bəy-xanla bərabər tutmamlıdır. Pişəvəri yazırıdı:

*Bəy, xanla rəvadırmı edə kəndlə müsavat?  
 Bəy, xanla rəvadırmı ola kəndlə tay, heyhat?  
 Hər kim eşidirsə bu sözü vallah qalır mat!  
 Bəy, xanlara nökər ola, dərban olan kəndlə!  
 Kim der ki, gərək xürrəmü dilşad ola kəndlə!  
 Hürriyyət ala, zülmdən azad ola kəndlə!*

(Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 468).

Pişəvəri Azərbaycan Cümhuriyyəti rəhbərliyini, o cümlədən “Müsavat” firqəsini onda ittihəm edirdi ki, bərabərlikdən, demokratiyadan bəhs etdikləri halda buna əməl etmirlər (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 469). Sovet Rusiyası təhlükəsi Azərbaycana yaxınlaşlığı bir dövrdə dünənə qədər “Müsavat”a üzv olan bəzi fəhlələrin oradan uzaqlaşmalarını Pişəvəri sosial-demokratcasına şərh edirdi: “Müsavat” firqəsi də, əzqərar məlum fəhlələrdən ümidi kəsib, gücünü verib burjualara. Çünkü müsavatçılar fəhlələrdən vəfa görə bilmədilər. Zatən fəhlə-kəndliliyə bel bağlamaq da olmaz. Çünkü onlar insandırlar, başları, ağıl və fərasətləri vardır. Bir də görürsən ki, mətləbi qandı. Onda heç zəncir ilə də saxlamaq istəsən qalmayacaqdır. Necə də son zamanlarda “İttihad” ilə “Müsavat”ın başına belə bir bəla gəldi. “İttihad”dan kəndlilər, “Müsavat”dan isə fəhlələr istefa verib çıxmağa başladılar. Allah ikisinə də rəhmət eləyib liderlərinə cəza xeyri versin. Siz

milli fırqlərdə əhrarə göz tikmişinizsə səhv etmişsiniz” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 470).

Pişəvəriyə görə, Azərbaycandakı “ittihad”çılar, “müsavat”çılar kimi, Gürcüstandakı menşeviklər də bərabərlik, beynəlmiləlçilik məsələsində ikili yol tutublar. Ona görə, yalnız sosial-demokratlar bu məsələdə ən doğru yoldadır: “Məhz sosializm gərək elə olsun ki, Nikolay özü də həsəd aparsın. Beynəlmilliyət deyilən şey bundan ibarətdir. Kim deyə bilər ki, menşeviklər burjuaziyanın xeyrinə çalışırlar? Bu heç vaxt olmaz və qətiyyən yalandır. Menşeviklər mömin, müqəddəs, sülhçü, fəqət pambıq ilə başkəsən insanlardır. Deyəsən, çox uzunçuluq etdim. Eybi yoxdur, sosialist yoldaşları yaddan çıxarmaq olmaz. Onlar indi də millətçilikdən əl götürsələr, sosializm tez vücudə gələrlər. Onlar da layiqincə işləyə bilməzlər. Onlar üçün gərək millətçilik və başqa adlar ilə dünya inqilabını təxirə salıb, mücahidət göstərsinlər” (Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası 1983, 470).

Seyid Cəfər Pişəvəri «Müsavat» haqqında bu fikirləri də irəli sürmüştür: «Müsavat” fırqəsi Mərkəzi Komitəsinin və onun bütün təşkilatlarında üç ayrı fraksiya hakim olmuşdur: 1) Kiçik burjua ünsürləri ilə birlikdə mərkəzdə mövqə tutan Məhəmməd Əmin Rəsulzadə qrupu; 2) İngilabi hərəkatın təsiri altında qalan və sol təmayül göstərən Mirzə Bala Məhəmmədzadə qrupu; 3) Sağ cinaha mənsub olan Nəsib bəy Yusifbəylinin mülkədar qrupu» (Pişəvəri 1984, 402).

Doğrudur, Pişəvəri bir sosial-demokrat kimi, ancaq “Müsavat”ı deyil, eyni zamanda, gürcü menşeviklərini və erməni daşnaklarını da tənqid etmişdir. Pişəvərinin öz xatirələrində yazdığı kimi, erməni daşnaklarının Bakıda türk-müsəlman əhaliyə törətdiyi qırğınlardan dəhşətə gəlmişdir: «Mən 1918-ci ilin mart ayında daşnakların vəhşiliklərini, saysız günahsız adamların, xüsusilə bitərəf cənubi azərbaycanlıların öldürülüb karvansaralarda meyitlərinin yandırılmasını öz gözümlə görmüşəm. Bu çox faciəli və nifrətəlayiq bir hərəkət idi» (Pişəvəri 1984, 398).

O, bu oyunların mərkəzində məhz rus bolşeviklərinin dayandığını, özəlliklə də onların erməni daşnaklarına hər cür dəstək verdiyini çox gec anlamışdır.

Bizcə, 1930-cu illərdə Pəhləvilər rejiminin zindanında məhbus olarkən Pişəvəri müəyyən dərəcədə marksist sosial-demokratiyadan uzaqlaşaraq, **milli demokratiyaya** doğru yönəlmişdir. Belə ki, o, həbsxanadan çıxdıqdan sonra, sosial-demokratizm əqidəsində qalmağa davam etməklə yanaşı, milli məsələlərə həssas yanaşmış, xüsusilə də Səttarxan və Xiyabani hərəkatlarında baş verən hadisələri daha çox milli yönən izah etmişdir (Saray 2010, 344).

Pişəvəri hesab edirdi ki, Azərbaycan xalqı XX əsrin əvvəllərindən başlayaraq, Milli Azadlıq Hərəkatının yeni bir mərhələsini yaşamaqdadır. O,

zərrə qədər də olsun şübhə etmirdi ki, Səttarxanın başçılıq etdiyi Məşrutə Hərəkatı milli azadlıq yolunda çox mühüm mərhələ olmuşdur. 1945-ci ilin avqustunda Səttarxanın qəbriüstə təşkil olunmuş mitinqdəki nitqində Pişəvəri deyirdi: “Azərbaycanlı hiss edirdi ki, onun vətəni, mədəniyyəti və milli şəxsiyyəti vardır. Bunları qoruyub saxlamalıdır. O, anlayırdı ki, özbaşınlıq üsul-idarəsi, zorakılıq, quldurluq rejimi həmin böyük arzu qarşısında manəə təşkil etmişdir” (Pişəvəri 2016, 16).

Təbriz başda olmaqla, Azərbaycanda Səttarxanın başçılıq etdiyi Məşrutə hərəkatı zamanı Məhəmməd Əli Şah Qacarın yanında yer almış Gilan əyalətindən Sipəhdarın, Bəxtiyarilərdən Sərdar Əsədin, erməni daşnaklarından Yefremin və başqalarının az sonra şaha xəyanət edərək “İran”, “iranlılıq” adlı maskaya bürünmüş farsdilli “məşrutəçilərə” qoşulması İngiltərə ideoloqları tərəfindən öncədən planlaşdırılmışdı. Səttarxanla Məhəmməd Əli Şah Qacarın ingilislər tərəfindən oyuna gətirilərək üz-üzə qoyulmasına şübhə etməyən S.C.Pişəvəri sonralar bu məsələ ilə bağlı yazırırdı: “Bu, heç də aydın deyil ki, Yefremin dəstələri İranın azadlığı və istiqlaliyyətinə sərdare-millinin (Səttarxanın – F.Ə.) mücahidlərindən daha çox əlaqə bəsləsinlər, yaxud Bəxtiyari xanları mərkəzi hökuməti qüvvətləndirməkdə Təbriz və Tehran azadixahlarından daha irəlidə olsunlar. Burada bir çox incəliklər var. Həmin incəliklər Azərbaycan mücahidlərinə əlaqə bəsləyənləri tarixçilərin, qəzetçilərin yazıları, xüsusi klassik tarix kitablarından şübhələndirir” (Pişəvəri 2016, 22-23).

Qacarlardakı bir çox türk aydınlarının, dövlət xadimlərinin (Həsən Tağızadə, İbrahim Həkimi, Əhməd Kəsrəvi və b.) “İran”, “iranlılıq” ideologiyasının təsiri altına düşmələri sonuncu Azərbaycan türk imperiyasının tənəzzülündə müəyyən rol oynadı. Pişəvəri yazır: “Ə.Kəsrəvinin əqidəsinə görə, o vaxt Məhəmmədəli Mirzə Bağşah dəstgahı qurub azadixahların asdırıb-kəsdirilməsinə nail olanlardan biri də həmin həkimül-mülk (İbrahim Həkimi - F.Ə.) ilə Həsən Tağızadə və başqa azərbaycanlı nümayəndlərin azadlığa qarşı laqeydliyi və xainanə rəftarı olmuşdur. Kəsrəvi, Tağızadəni o zaman Çar Rusiyası səfirinin dilindən yalan söyləməkdə də ittihamlandırır. Məhəmmədəli Mirzənin məşrutəni pozmasına bəraət qazandırmağa çalışır. Kəsrəvinin yazılarından hiss olunur ki, Tağızadə ingilis səfirliyi ilə bağlı olduğundan, onun bir işarəsi ilə məclisi tərk edib qaçmış, Məhəmmədəli Mirzə ilə azadixahların müqavimətini sindirmaqdə iştirak etmişdir. Həkimi isə Tağızadə kimi hərəkət edərək, Azadlıq meydanında bəzən özünü ondan da mühafizəkar bir adam kimi göstərmişdir. Ona görə məşrutə dövrünün bəlli-başlı dövlət adamları sırasına keçməyə müvəffəq olmuşdur” (Pişəvəri 2016, 187).

Pişəvəri demək istəyirdi ki, Qacarlar dövlətinin süquta uğramasında və milli qüvvələrin məhvində, ancaq fars millətçiləri deyil, eyni zamanda, sapı

özümüzdən olan baltalar, yəni azərbaycanlı kəsrəvilər, tağızadələr, həkimilər və başqaları da az rol oynamamışlar. Məşrutə hərəkatında Səttarxana və Bağırxana, Xiyabani hərəkatında Xiyabaniyə ən ağır zərbə vuranlar arasında da, artıq irançılığa xidmət edən tanınmış azərbaycanlılar heç də az olmayıblar. Bu baxımdan, Səttarxanın Tehrana (daha çox da Tehrandakı həmvətənlərinə), Xiyabaninin müşavirlərinə (yəni öz həmvətənlərinə) inanması onların faciəli sonluğunu ilə bitmişdir (Pişəvəri 2016, 154).

Pişəvəriyə görə, bu gün də Azərbaycan adını, onun muxtarİyyətini eşitmək istəməyən fars şovinistləri qədər, irançılıq ideologiyasına qapanmış azərbaycanlılar da vardır. Həmin irançı azərbaycanlılar bu məsələdə qanuna hörmətdən və ona əməl etməkdən bəhs edirlər. Pişəvəri yazırıdı: “Mənim vətənsevər tanıdığım şəxslərdən biri deyirdi ki, sən nitqlərinin birində qanuna ehtiram edib, ona tabe olmaqdan bəhs etmişdin. Mən bunu inkar etmirəm. Qanun möhtərəmdir. Qanunsuz bir ölkədə ədalət, əmniyyət, insaniyyət ola bilməz. Amma qanun hər iki tərəfdən möhtərəm tutulmalıdır. Fransa inqilabının böyük mütəfəkkiri Jan Jak Russo özünün məşhur əsərlərinin birində belə deyir: “Razlıq ikitərəfli olmalıdır. Əgər o, bir tərəfdən pozulsa, ikinci tərəf ona tabe olmağa məcbur deyildir”. Russonun nəzərində qanunlar xalq ilə dövlət arasında qarşılıqlı razılışmadan, qərardan başqa şey deyil. İndi bizim hökumətimizin (Tehran hökuməti - F.Ə.) başında duranlar Məclisimizin əksəriyyətini təşkil edənlər özlərinin çıxardıqları və yazdıqları qərarları pozub ayaqaltına salmışlar. Ona görə biz o qanunları ləğv edilmiş hesab etməyə məcburuq” (Pişəvəri, 2016, 68-69).

Pişəvəri yazırıdı ki, Azərbaycan xalqı qanunların əsasını və kökünü böyük qurbanlar bahasına almışdır: “Mərkəzi Hökuməti özlərinin ata-babadan qalma irsi hesab edən xainlər onu əməldə silib-süpürüb gizlətmışlar. Bizim haqq və ixtiyarımızı təmin edən əyalət və vilayət əncümənləri haqda qanundan illərdir ki, əsər-əlamət yoxdur. Bizə qanundan danışan ağadan tələbimizə cavab istəyirik. Onların boşboğazlıqdan başqa bir işləri yoxdur. Biz həqiqəti açıq-aydın xalqa çatdırırıq. Bizim xalqa müraciətimizdə meydana atdığımız şüarların əsasını da qanun təşkil edir” (Pişəvəri 2016, 69).

Pişəvəri yazırıdı ki, xalqın maariflənməsi çox vacibdir, çünkü savadlı və sağlam cəmiyyət heç vaxt zülmün, təzyiqin altında yaşamaz. Onun fikrincə, insanlarla heyvanlar arasında olan böyük fərq də bundan ibarətdir: “İnsan ictimai bir varlıqdır. O, tək, özbaşına yaşamır və məqsədi fəqət şəxsi həyatını təmin etmək deyil. İnsan cəmiyyət üçün yaşayır. Ona görə hər bir kəs ictimai mənafeyi şəxsi mənafedən üstün tutmalıdır. Hər kəs öz başını saxlamaqdan ötrü yaşasayıdı, onda dünyada böyük simalar, fədakar qəhrəmanlar, öz canlarını vətən və millət yolunda fəda edən rəşid insanlar tapılmazdı. Bu

fədakarlıq fəqət bilik, maarif, təşkilat və əxlaq nəticəsində mümkündür. Biz gərək camaatin mənafeyini öz şəxsi mənfəətlərmizdən üstün tutmağa adət edək. Yalnız bu vasitə ilə xalqımızı fəlakətdən xilas edə bilərik” (Pişəvəri 2016, 75).

Ona görə, Azərbaycan xalqının əsas mənafeyi milli azadlıq mübarizəsin-dən bir addım da olsun geri çəkilməməkdir. O yazırıdı: “Azad və demokrat vətənimizin şanlı bayraqı altında xalqımız müqəddəs vəzifəsini – azadlıq mü-barizəsini davam etdirəcəkdir. Azərbaycan Tehran ilə bir yerdə əsir Hindistan olmaqdansa, özü üçün azad İrlandiya olmayı üstün tutur. Tehran hərzə və sürüşkən gözəllər kimi hər gün bir lotunun qucağına atıla bilər. Azərbaycan isə namus və heysiyyətinə əlaqəmənddir. O, biganələrin alçaq nökəri olan Rza xanların boyunduruğu altına bir daha girməz və gündə bir lotuya təslim ol-maz. Biz hər qiymətə olur-olsun, dünya hadisələrinin verdiyi imkandan istifa-də edib, azadlığımızı təmin edəcəyik. Boşboğaz və xain çizma-qaraçılارın cəfəngiyatları bizi tutduğumuz yoldan geri qaytara bilməz” (Pişəvəri 2016, 119).

O, çox doğru qeyd edirdi ki, əsrlərboyu mövcud olmuş bir xalqın milliy-yətini 2-3 nəfərin xoşuna gəlməkdən ötrü inkar etmək insanlığa yaraşmaz; bu barədə yazırıdı: “Başladığımız böyük hərəkatın milli rəng və milli xasiyyətini dəyişdirmək istəyənlər xalqımızın silahını əlindən almağa çalışırlar. Bunların “azadlıq istəyən” maskaları bizi çasdırı bilməz. Azadlıq istəyən adamlar bir millətin başqa bir millət üzərində hakim olmaq tələbini irəli sürməməlidir. Azadlıq istəyən insanlar gərək haqq və ədaləti inkar etməsinlər. Haqq və həqi-qət isə azərbaycanlılardan milli dil, adət-ənənə, milli əxlaq, milli istedad ilə hesablaşmayı tələb edir” (Pişəvəri 2016, 120).

Bütün bunlarla yanaşı, Pişəvəri Azərbaycanın milli azadlığını “İran” adla-nan ölkədən tamamilə konarda görmürdü. O, açıq şəkildə ifadə edirdi ki, Azərbaycanın “İran”dan heç vəchlə ayrılmاسının tərəfdarı deyildir: “Azərbay-canı İrandan ayırib ayrı bir məmləkətə yapışdırmaq sözü fəqət firqəmizin düş-mənləri tərəfindən ortaya gətirilmişdir. Biz bu şüərin yalan və mənasız olduğunu əməldə sübut edirik. Biz İranın istiqlaliyyət və ərazi bütövlüyüünə tam tərəfdarıq” (Pişəvəri 2016, 138).

Pişəvəri yazırıdı ki, ADF bir tərəfdən, xalqın öz hüququnu var qüvvəsi ilə müdafiə etməsində, digər tərəfdən, “İran”ın istiqlalı və ərazi bütövlüyü ilə əla-qəli olmasında səmimidir: “Biz İran bayrağını da dəyişmirik. Lakin öz milli muxtarıyyətimizi tələb edirik. Milli muxtarıyyət milli istiqlal ilə fərqlidir” (Pişəvəri 2005, 254).

Hesab edirik ki, Pişəvərinin Azərbaycanda faktiki böyük ölçüdə hakimiy-yəti ələ aldığı halda, milli muxtarıyyətdən irəli gedib milli istiqlal məsələsini

ortaya qoya bilməməsində Sovet Rusiyasının xəyanətkar mövqeyi mühüm rol oynamışdır. Bunu açıq şəkildə görən Pişəvəri Sovet Rusiyasının lideri İ.V.Stalinə məktub yazaraq, Azərbaycan Milli Hökumətini zərbə altında qoyduğunu görə, rəsmi Moskvaya öz etirazını bildirmişdir. Buna cavab olaraq, Stalinin 1946-cı ilin mayında Pişəvəriyə göndərdiyi məktubdan da görmək mümkündür ki, bolşeviklər tərəfindən Azərbaycanın milli istiqlal məsələsinin üstündən qalın xətt çəkilmişdir. Stalin həmin məktubunda açıq şəkildə yazırkı ki, bir tərəfdən, Böyük Britaniya, ABŞ onların qarşısında məsələ qoyur ki, nə zaman SSRİ İrandan, Çindən qoşunları gerə çəkərsə, o zaman onlar da Misir, İndoneziya, Yunanistan, Danimarka və başqa ölkələrdən ordularını çıxaracaqlar. Digər tərəfdən, İranın Qəvam hökuməti Sovet Rusiyası ilə dil tapmağa hazırlıdır və bu da rəsmi Moskvadan maraqlarına cavab verir. Stalin yazırkı: "Bizə məlum olduğuna görə, siz demisiniz ki, biz əvvəlcə sizi göylərə qaldırmış, sonra isə uçuruma yuvarlamışq və sizi rüsvay etmişik. Əgər bu doğrudursa, onda bu bizdə təəccüb doğurur. Əslində isə nə baş vermişdir? Biz burada hər bir inqilabçıya məlum olan adı inqilabi fənd tətbiq etmişik. İrandakı şərait kimi belə bir vəziyyətdə özümüz üçün hərəkatın məlum minimum tələbini əldə etməyi təmin etməkdən ötrü hərəkatı irəli qaçırməq, minimum tələblərdən irəli getmək və hökumət üçün təhlükə yaratmaq, hökumət tərəfindən ediləcək güzəştlər üçün imkan yaratmaq lazımdır. Daha irəli qaçmadan, siz İranın indiki vəziyyətində hazırda Qəvam hökumətinin getməyə vadar olduğu tələblərə nail olmaq imkanına malik ola bilməzdiniz. İngiləb hərəkatlarının qanunu belədir" (Rəhimli 2009, 217-218).

Bununla da əslində, Stalin açıq-aşkar şəkildə Azərbaycan Milli Hökumətini Sovet Rusiyasının maraqları naminə zərbə altında qoyduğunu etiraf etmiş olurdu. Bunu çox yaxşı dərk edən Pişəvəri də artıq Tehran hökuməti ilə müəyyən bir razılığa gəlmək məcburiyyətində qalmış olurdu. Ona görə də sözügedən məktubdan sonra onun yazılarında, çıxışlarında "İran istiqlaliyyəti", "İranın bütövlüyü", "iranlı" anlayışları tez-tez vurgulanırı: "Azərbaycan hər nə istəmiş olsa, İran daxilində qalmaq şərti ilə istəyir. Xülasə, biz hər dil ilə danışmış olsaq, hər bir hədəfə doğru getsək də, iranlı olmaq, İran hüdudunda qalmaq istəyirik. Bizim mərkəzi hökumətlə anlaşmamız möhkəmləndikcə, xarici düşmənlərin təşviş və iztirabı şiddətlənir" (Pişəvəri 2016, 318).

Buna səbəb o idi ki, irançı Tehran hökuməti Azərbaycan Milli Hökumətinə hədə-qorxunu artırarkən yalnız əvvəldən arxalandığı havadarları İngiltərə və ABŞ-a deyil (Pişəvəri 2016, 204), artıq Sovet Rusiyasına da güvənirdi. Pişəvəri üçün əgər ABŞ və Böyük Britaniyanın iç üzü müharibə illərində meydana çıxmışdısa, Sovet Rusiyasının əsl simasını Milli Hökumət qurulduğandan az sonra "kəşf" etdi. Çox güman ki, Sovet Rusiyasının əsl simasının orta-

ya çıxmazı ilə Pişəvəri də “İran istiqlaliyyəti”, iranlı təəssübkeşliyi bir az artdı və o, Qərb dövlətlərini, xüsusilə də ABŞ-in tənqidə fonunda bunu ortaya qoydu: “Biz şərqlilər Amerika və onun mədəniyyətini bu müharibə başlanana qədər lazıminca taniya bilməmişdik. Onların çağırılmamış “qonaqlar”dan ibarət hərbi şəxslərinin paytaxtda göstərdiyi yaramaz hərəkətləri və maliyyə idarələrimizdə onların maliyyə mütəxəssislərinin çirkin və alçaq əməlləri xalis maddi gəlir və ruhsuz mədəniyyətlərinin iç üzünü açıb bizə göstərdi. Amerika din xadimlərinin yarımla əsr çəkdikləri zəhmət və apardıqları təbliğatı İran xalqının nəzərində sıfır dərəcəsinə endirmiş oldu. Şərqlilər, mənəviyyata daha artıq əhəmiyyət verdikləri üçün amerikalıların maddiyyat, xüsusən neft davalarını gördükdə onlardan tamam üz döndərməyə məcbur olurlar... Özümüz öz ölkəmizi minillərlə idarə etmişik və bundan sonra da edəcəyik, heç bir xarici qüvvə bizi bu qanuni haqdan məhrum edə bilməz” (Pişəvəri 2016, 319-320).

Bu, o anlama gəlirdi ki, Pişəvəri Sovet Rusiyasının xəyanətindən, ya da onların tələblərindən sonra Tehran hökuməti ilə müəyyən bir razılığa gəlməli idi. Pişəvəri onu da yaxşı anlayırdı ki, Tehran hökuməti ilə istənilən anlaşmanın axırı yoxdur. Bütün hallarda, bəlkə də bir ümid işığı olaraq Pişəvərinin başçılıq etdiyi Milli Hökumətlə İranın Baş naziri Qəvamüssəltənə hökuməti arasında 15 maddəlik bir müqavilə bağlandı (13 iyun 1946-cı il). Həmin 15 maddəlik müqavilədən açıq-əşkar şəkildə görüñürdü ki, Tehran hökuməti Azərbaycan üzərində ağılığını tam bərpa etmək niyyətindədir, çünkü burada Milli Hökumətin ləğvi ilə milli muxtariyyətdən uzaqlaşaraq daha çox mədəni muxtariyyətə aid vədlər verilirdi. Hər halda, valinin Tehran hökuməti tərəfindən göndərilməsi, Milli Məclisin əyalət əncüməni olaraq qəbul edilməsi ona işarə idi ki, Tehran hökuməti milli muxtariyyəti tamamilə qəbul etmir, sadəcə olaraq ana dilinin tədrisi, Milli Universitetin saxlanması, torpaqların kəndlilər arasında bölünməsi, yeni seçki qanununun yaradılması (Azərbaycanda dövlət məmurlarının xalq tərəfindən seçilməsi), qadınlara seçib-seçilmək hüququnun verilməsi, əyalət əncümənin qalması kimi vədlərlə vaxt qazanırdı (Pişəvəri 2016, 322-325).

Pişəvəri ilk vaxtlar Sovet Rusiyasının da zəmanəti ilə ümid edirdi ki, Qəvamüssəltənə başda olmaqla Tehran hökuməti Azərbaycan xalqına verdiyi vədləri yerinə yetirəcəkdir (Pişəvəri 2016, 328-330). Çox keçmədən buna inamının azaldığını deyən Pişəvəri söyləyirdi ki, onlar atalarının buraxdıqları yanlışlığı təkrarlamayacaqlar: “Azərbaycanlı şirin sözlər çox eșitmişdir və onlardan acı təcrübələr daha çox almışdır. Qoy mürtəcelər və azadlıq düşmənləri açıq surətdə öz təkliflərini düşünüb anlaşınlarsı ki, bu qara o qaradan deyil. Azərbaycan fəqət öz azadlığını təmin etmək sayəsində İranın istiqlal və İran camaatının azadlığının zamini ola bilər. Atalarımız məşrutəni alıb, müstəbid-

lərin əlinə tapşırıldılar. İmkan verdilər ki, müstəbidlər məşrutəni onların əllərindən alınlardı. Biz bu acı təcrübədən ibrət dərsi almışiq. Azadlığı təmin etmək, cürbəcür rənglər və növbənöv niqablar altında qabağa çıxan mürtəcelərin bur-nunu əzmək üçün əsaslı bir səngər vücudə gətirib kəskin bir silah təhiyyə etməyə müvəffəq olmuşuq. O da qanlı və yorulmaz mübarizə meydanında böyük-gündən-günə yüksəlməkdə olan fırqəmizdən ibarətdir” (Pişəvəri 2016, 361).

Bələliklə, Qəvam başda olmaqla, farsbaşlı rejimin vədlərini gerçəkləşdir-məyəcəyini daha dərindən anlayan Pişəvəri açıq şəkildə yazırkı ki, “Əgər Tehran hökuməti aldıqlarımızı qanuni şəklə salmasa, nehzətimiz (hərəkatımız) davam edəcək” (Pişəvəri 2016, 364). Başqa sözlə, Milli Hökumət Azərbaycanın daxili muxtariyyəti, milliyyət və dili məsələsində bir addım olsun geri çəkilməyəcək (Pişəvəri 2016, 372).

Milli hökumət adından Sovet Rusiyasının rəhbərliyinə ünvanladığı son müraciətdə Pişəvəri etiraf edirdi ki, rəsmi Moskvanın istəyi üzrə Tehran hökumətinə bir çox güzəştərlərə getmişdir. O yazırkı: “Bizim böyük güzəştərimizi bütün dünya bildiyi kimi, siz daha gözəl bilirsınız. Biz bu saziş yolunda Milli Hökumətimizi ləğv etdik, Milli Məclisimizi əyalət əncüməninə döndərdik, fədalı dəstələrini nigahban təşkilatına təbdil etdik, milli qoşunumuzun ixtiyarı-nı və fərmandehliyini onların əlinə tapşırmağa hazırladıq. Bütün aidətimizi onların xəzinəsinə, yəni Milli Banka verməyə başladıq. Bunların hamısı on-dan ötrü idi ki, onların əlinə dəstəvuz verməmiş olaq. Qəvam isə bizim güzəştərimizi gördükdə hər gün tələbatını artırıb, hazırda işi o yerə gətirib çı-xarıb ki, istəyir nagəhani bir həmlədə azadlığımızı birləşfəlik xatimə versin. O, neft məsələsini qabağa çəkmişdir ki, “qızıl ordu”nun İrandan çıxmاسını təmin etsin və Azərbaycan milli nehzətini ortadan aparsın” (Pişəvəri 2016, 416).

Belə bir ağır şəraitdə Azərbaycan xalqı və ona rəhbərlik edən ADF rəhbərlərinin Sovet Rusiyasından iki əsas istəkləri var idi: 1) Sovet Rusiyası Güney Azərbaycanı az da olsa silahla təmin etsin; 2) İranda böyük bir hərəkat başladılaraq irticaçı qüvvələrə qarşı döyüşüb, Tehranla əlaqəni birləşfəlik kəsib, Milli Hökuməti bərpa etmək (Pişəvəri, 2016, 420). Bunun əvəzində Sovet Rusiyasının Təbrizdəki konsulluğu Milli Hökumət rəhbərliyinə Azərbaycana hücum edən İran hərbi qüvvələrinə qarşı silahlı müqavimət göstərmə-məyi, onlara qarşı mötədil mövqe tutmağı məsləhət görür. Başqa sözlə, Milli Hökumətin Mir Cəfər Bağırov vasitəsilə Sovet Rusiyasına etdiyi bütün yardım müraciətləri cavabsız qalır. Bununla da “21 Azər Hərəkatı” 1946-cı ilin dekabrın 12-də İngiltərə və ABŞ-ın birbaşa hərbi yardımçıları ilə İran hərbi qüvvələri tərəfindən məhv edilir, Azərbaycan Milli Hökuməti süquta uğradılır (Pişəvəri 2016, 423-424).

## Sosial-fəlsəfi görüşləri

Pişəvərinin sosial fəlsəfəyə aid görüşlərində hakimiyyət, muxtariyyət, sinfi mübarizə, federalizm, millət, dil və digər məsələlər mühüm yer tutmuşdur. Onun fikrincə, müasir dünyada hakimiyyətin idarə olunmasında federalizm və muxtariyyət daha çox aktuallıq kəsb etməkdədir. O yazırıdı: “Puç fikir və çürük iddiadır ki, deyirlər: məhəlli ixtiyarat və fedarasion üsulu mərkəziyyəti kölgədə qoya bilər. Bunun əksinə olaraq təcrübə sübut etmişdir ki, qəbilələr, millətlər və mərkəzdən xaricdə yaşayan əhalinin nə qədər müstəqil və sərbəst surətdə dövlət işlərinə müdaxilə və iştirakları təmin edilərsə, o nisbətdə onların vətənlə əlaqələri və məhəbbətləri artıq və möhkəm ola bilər. Bu mülahizə və fikir əsasında məşrutəxahlıq cərəyanını əmələ gətirənlər və İranın qanun əsasını yazanlar əyalət və vilayət əncümənlərini irəli çəkib çalışmışlar ki, bu vasitə ilə ümum-İran xalqını ölkənin müqəddərətini təyin etməyə şərək etsinlər, əyalət və vilayətlərin xüsusi ehtiyaclarını onların əhalisi vasitəsilə aradan götürməyə çalışınsınlar” (Pişəvəri 2016, 28-29).

Pişəvəri hesab edirdi ki, İran daxilində muxtariyyətə ən çox hüququ çatan Azərbaycan xalqıdır. O yazırıdı: “Biz Azərbaycanın xüsusiyyətindən bəhs edirik və deyirik ki, bu geniş torpaqda 4 milyon yarım azərbaycanlı yaşayır və bu camaatın dil, adət-ənənəsi cəhətdən İranın başqa əyalətləri ilə böyük fərqi vardır. Əgər biz istəyirik ki, bu xalq öz maarif işlərində və öz torpağının abadlığında iştirak etsin, hərgiz bu mərkəziyyətin əleyhinə olmayıb, bəlkə onun qüvvətlənməsinə çalışmış oluruq. Bəzi dardüşüncəli adamlar xəyal edirlər ki, zor ilə, çomaq, iti xəncər gücü ilə bir xalqın dilini, xüsusiyyətini, ənənəsini ortadan qaldırmaq mümkündür. Bu xam xəyal ilə onlar səy edirlər insanları zorla məcbur etsinlər ki, hətta Azərbaycanın ucqar kəndlərində belə öz ana dilindən başqa bir dil bilməyən kəndçilər fars dilində danışınlar. Bunlar təsəvvür edirlər ki, İran xalqını aldatmaq üçün yaratdıqları milli vəhdət sözü fəqət libasları və dilləri sünü surətdə birləşdirmək vasitəsilə mümkün olacaqdır. Bunlar bilmirlər ki, dilin kökü anaların sinəsindən və xalqın ənənəsindən, onların ocaqları başından qalxır. İndi nə qədər analar diri və ocaqlar yanmadadır, bir xalqın dilini, ədəb və milli ənənəsini əvəz etmək mümkün olan işlərdən deyil” (Pişəvəri 2016, 30-31).

O doğru hesab edirdi ki, milli birliyə nail olmaq üçün xalqın hamısı öz xüsusiyyətini və daxili azadlığını saxlamaqla inkişaf edib, bir-birinə bərabər olmalıdır. Azərbaycan xalqı iranpərəst Pəhləvilərin əli ilə hər cür azadlıq və ixtiyardan məhrum edilmiş, ana dilində təhsil almaq qadağan olunmuş, ziyalıların səsi boğulmuşdur. İrançılar Azərbaycan xalqının şəxsiyyətini, dilini, ənənələrini, milli kimliyini hər an alçaltmaq və təhqir etməklə məsguldurlar.

O yazırıdı: “Bu xalq deyir ki, biz istəyirik, İranın istiqlaliyyətini və bütövlüyüünü hifz etməklə bərabər, öz daxili işlərimizi idarə etməkdə muxtar və azad olaq, öz evimizi öz meyil və iradəmizlə idarə edək və milli-məhəlli ehtiyaclarımızı öz gücümüzlə aradan qaldıraq. Azərbaycan deyir: Tehran bizim dərd-lərimizə yetişmir və bizim ehtiyaclarımızı nəzərə alıb çarə etməkdə acizdir. Bizim maarifimizin tərəqqisinin qarşısını alır, bizim ana dilimizi təhqir edib, başqa vətəndaşlarımız kimi yaşamağa yol vermir. Bununla belə, biz oradan əlaqəmizi kəsmək iddiasında deyilik. Ölkəmizin tamam və ümumədalətlə qanunlarına itaət edəcəyik. Məclise-Şuraye-Millidə və Mərkəzi Hökumətdə iştirak etməliyik. Fars dilini dövlət dili olmaq şərti ilə milli məktəblərimizdə öz dilimiz ilə bərabər tədris etməyə imkan verəcəyik, amma bunların hamısı ilə bərabər özümüz üçün bu haqqqa qabilik ki, gərək öz evimizin sahibi və ixtiyarı özümüz olub, onu öz səliqəmizlə idarə etmək imkanına malik olaq” (Pişəvəri 2016, 32).

Pişəvəri “Əyalət əncüməni” məqaləsində də açıq şəkildə ifadə edirdi ki, əyalət əncüməni, yəni milli muxtarıyyət azərbaycanlıların qanuni haqqıdır, bu xalq onu qanı bahasına və qurbanlar verməklə əldə etmişdir: “Bu günə qədər müstəbidlər, Məşrutə hökumətini öz əllərində alət edənlər və azadlıq düşmənləri bu haqqımızı əlimizdən almağa müvəffəq olmuşlar. İndi dünya dəyişib. Demokratik və azadlıq cəbhəsi olan qalib çıxıb, irtica və istibdad qüvvəsi məhv olmağa məhkum edilib. Ona görə də biz fürsətdən istifadə edib haqqımızı öz gücümüzlə ələ almalıyıq. Tehran, artıq öz zalimanə iradəsini bizə zorla qəbul etdirməyə qadir deyil. Bizim yolumuz aydın və aşkardır. Azadlığı alıb onu əməli təşkilat vasitəslə əldə saxlamalıyıq” (Pişəvəri 2016, 61). O hesab edirdi ki, Azərbaycan əyalət əncüməni tək Azərbaycan məsələsini deyil, bütün azadlıq məsələsinin həlli deməkdir.

Pişəvəriyə görə, Azərbaycan əyalət əncüməni (Azərbaycan milli cəmiyyəti) məşrutə tarixində ortaya çıxaraq öz sözünü demiş, sadəcə, Pəhləvilər dövnəmində buna son verilmişdir ki, azərbaycanlılar yenidən milli haqlarını geri almaq niyyətindədirler. O yazırıdı: “Burada məlum bir həqiqəti sizə çatdırmaq istəyirəm. Bu, məlumdur deyirlər: “Haqqı almasan, onu sənə verməzlər”. Əqidəmə görə, bu, kamil bir şürə deyildir. Mən isə deyirəm: “Haqqı almaq bəlkə asan bir işdir, lakin onu saxlamaq əsas şərtdir”. Əgər bizim qəhrəman məşrutəxahlarımız bu nöqtəyə diqqət ayırsayırlar, indi Azərbaycan, bəlkə də bütün İran dünyanının ən azad, ən demokratik məmləkətlərindən biri olardı. İndi düçər olduğumuz yoxsulluq, fəlakət, acliq və səfalət qabağımıza çıxmazdı. Azərbaycan xalqı qırx il bundan əvvəl təşkil etdiyi əyalət əncüməni vasitəsilə özünün siyasi ləyaqət və istedadını sübut etmişdir” (Pişəvəri 2016, 73).

O yazırıdı ki, bu günə qədər ölkənin federativ və ya muxtar əyalətlərdən

təşkil edilməsi məsələsini ilk dəfə ADF ortaya atmamışdır. Sadəcə, ADF-nin əyalət və vilayət əncüməni məsələsini qəti və ısrarlı şəkildə ifadə etməsi, üstəlik, bütün “İran”da böyük azadlıq məsələsini qoyması bir çoxlarını rahatsız etmişdir (Pişəvəri 2016, 130). Əyalət və vilayət əncümənlərinin ortadan qaldırılması nəticəsində İran xalqları məşrutə və azadlıqlardan məhrum olmuş, beş-üç xain bütün məmləkətin müqəddərətini əllərinə keçirməyə nail olmuşdur. Onun fikrincə, rüşvətxorluq, sui-istifadələr, xalqın malına, canına, namusuna təcavüz etmələr – bütün bunlar hamısı Milli Hökumətin, məhəlli muxtarıyyətin ortadan qaldırılmasından sonra baş vermişdir. O yazdırdı: “Biz deyirik: “Qırx ildir sədrüləşraflar, davərlər və möclisdə oturan xainlər xalqın haqqını tapdalamışlar. Bu gün Azərbaycan xalqı öz haqqını almağa qərar vermişdir. Biz onu Sədrüləşrəfdən də tələb etmirik, çünkü onun hökuməti qeyri-qanuni hökumətdir. O, həmişə azadlıq əleyhinə mübarizə aparmışdır. Biz öz xalqımızın köməyi ilə haqqımızı almağa çalışırıq və çox gözəl bilirik ki, müstəbidlər xalqın haqqını bu sadəliklə verməzler” (Pişəvəri, 2016, 134). O yazdırdı: “Milli muxtarıyyət Azərbaycan millətinin tələblərinin yerinə yetirilməsi üçün zəmanətdir. Bu ondan ötrüdür ki, Azərbaycan millətinin demokratik hərəkatı mərkəzi hökumətin hiylə və aldadıcı siyaseti nəticəsində Məşrutə inqilabı və Xiyabanının qiyamı kimi aradan aparılmasın” (Pişəvəri 2016, 201).

Pişəvəri “Azərbaycan” qəzetinin 11 sentyabr 1945-ci il tarixli buraxılışında yazmışdır: “Hər bir xalqın müqəddərəti öz tərəfindən təyin edilməlidir. Milliyyət azadlığı və hər bir xalqın öz müqəddərətini təyin etməsində azad və muxtar olmasının əsas prinsipləri dil azadlığı, milli mədəniyyət azadlığı və sair iqtisadi, siyasi və ictimai azadlıqlardan ibarətdir” (Onullahi 2010, 8). Beləliklə, deyə bilərik ki, Pişəvəri muxtarıyyət və federal idarəetmə sistemin-də daha çox maraqlı olub, onu bütün yönəli ilə izah etməyə çalışmışdır.

Pişəvərinin sosial-fəlsəfi görüşlərində qrupla (partiya) xalqın, fərdlə liderin birliyi mühüm yer tutur. Pişəvəri yazdırdı: “Axı insan ictimai bir varlıqdır. O, ağac, daş və ya kərpic deyil. O, danışmaq, zarafat etmək, dərdləşmək, kitab oxumaq, çay içmək, papiros çəkmək istəyir. O, öz yoldaşları və tanışları ilə ünsiyyətdən ləzzət almaq, faydalı bir şəxs kimi cəmiyyətin tərəqqəsi yolunda çalışmaq istəyir. O, işləyib balaları üçün həyat şəraitini yaratmaq istəyir. Bütün bu adətləri birdən-birə yaddan çıxarmaq heç də asan iş deyil. Həməhəng, məqsədsiz və yorucu həyata heç də aylar və illərlə dözmək olmaz” (Pişəvəri 2014, 103).

O yazdırdı: “Biz biriydik: “mən və camaat”. Bir söz danışib, bir fikir edirdik. Ona görə mən xalqın üzündə böyük razılıq müşahidə etməklə, onun bizə ürəkdən inandığını və inam üzərində bizim müvəffəqiyyətimizin yüzdə-yüz təsdiq edilə biləcəyini yəqin etdim. Xalqı sevmək və etimadının süslü

olmasını birinci dəfə olaraq bu iclasda dərk etdim. O günədək əgər siyasi mübarizə və fırqəvi bir iş ilə məşğul olmayı özümə vəzifə bilirdimə, ondan sonra xalq dostluğu, xalq ailəsinin məsuliyyətli bir üzvü kimi ağır vəzifə daşıdığını hiss etdim. Ona görə xalq sözü, xalq işi, xalq səadəti mənim üçün yüksək və ali bir hədəf şəklində özünü göstərdi. Həmin gündən etibarən şularlar, məramnamələr, iclaslar və konqreslərdə çıxarılan qərarların doğruluğu üçün həmin xalq səadətini bir vahid, bir ölçü olaraq təqib edərək, təklifləri bu əsas üstündə qurub-düzəltməyə çalışdım. Bu ölçü üzərində gördüyüümüz işlərdə həmişə yüzdə-yüz müvəffəqiyyətimizin təmin olunduğu əməl də mənə aydın oldu. Bir sözlə, o gündən etibarən gücümüz, hədəfimiz və zəifliyimizin xalqda olduğunu tam mənası ilə dərk etdim. Bu həqiqəti nəzərdə tutmayan zaman yoldan azır və xalqdan uzaqlaşmaqla, işlərimizin qaldığını hiss etməyə başladım” (Pişəvəri 2016, 215-216).

Ona görə, xalqla partiya, xalqla lider arasındaki münasibətlər həmişə şəffaf olmalıdır. Özəlliklə də xalq arasındaki təbəqələri xüsusi mülkiyyət və sair məsələlərə görə üz-üzə qoymaq doğru deyildir. Bu baxımdan o, dəfələrlə bildirirdi ki, ADF sinfi mübarizə uğrunda çalışır: “Firqəmiz milli bir fırqə olduğu üçün sinif və təbəqə nəzərdə tutulmayıb. Ümumi camaatı öz bayraqı altına çağırır” (Pişəvəri 2016, 39). Sadəcə, milli hərəkatdan kimlərsə suisitfadə edib zəhmətkeş təbəqəni əzmək istəyəcəksə, o zaman belələrinə qarşı ADF-nin rəftarı çox sərt olacaqdır (Pişəvəri 2016, 127). Eyni zamanda, əllərinə fürsət, qüdrət düşərsə, Azərbaycanı tərk edib Tehranda və ya ayrı şəhərlərdə Azərbaycanın gündən-günə genişlənən azadlıq hərəkatına düşmən olan xainlərin əmlakını müsadirə edib, ehtiyacı olanların ixtiyarına verilməsini təmin edəcəklər. O yazırdı: “Xalqın əlinin zəhməti ilə toplanmış sərvət onun azadlığı əleyhinə sərf edilə bilməz və buna yol vermək xəyanətdir. Firqəmizin bu şuarını mülkiyyət əleyhinə yazüb təfsir edənlərin alçaq və fitnəkar olduğu məlumudur. Aqrar məsələdə torpaq islahatı keçirmək üçün bütün mütərəqqi dövlətlərin programında olduğu halda, torpaqsız və aztorpaqlı kəndlini himayə etməyimizi bizə günah hesab etmək olmaz” (Pişəvəri 2016, 131).

O yazırkı ki, Tüdə Partiyası ətrafında sol hərəkatın qabağını almaqla milli şuarın daha tez yazılımasına çalışıblar. Burada da əsas məqsəd “sol hərəkat”dan əsasən uzaq duran kəndliləri və xırda malikləri ADF-yə cəlb etmək olmuşdur: “Bu vasitə ilə biz solluq və avam firıldaqçılıq zərbəsi ilə fırqəni əlində alət edən adamların qarşısını alıb, eyni zamanda, xalqın fırqəyə hüsn-rəğbət göstərməsini təmin etmiş olduq. Bu düzgün siyasetin nəticəsi idi ki, camaatin ümumi təbəqəsi, hətta ruhanilər, ortabab kəndlilər və xırda maliklər də bizim şuarımızı qəbul etdilər” (Pişəvəri 2016, 153).

“Sol hərəkat”dan başqa, sözlə kommunizmdən bir qədər uzaqlaşıb, daha

çox mərkəzçi, yəni demokrat mövqe tutmasını Pişəvəri belə izah edirdi ki, kommunistlərin xüsusi mülkiyyətin ləğvi və digər prinsipial tələbləri var idi ki, həmin dövrdə bunu həyata keçirmək mümkün deyildi. O yazırıdı: “Həqiqətdə bizim fırqəmiz kommunist fırqəsi deyildi. Biz Azərbaycanda olan şərait daxilində xüsusi mülkiyyəti ləğv edə bilməzdik. Hizbi-Tudənin böyük səhvini təkrar etmək bizə yaramazdı. Biz eləyə bilməzdik ki, milli bir fırqə olduğumuz halda, birinci addımda sinfi mübarizəni alovlandıraq. Bizim hədəfimiz Azərbaycanda milli və demokratik bir rejim yaratmaq və dərəbəylik rejiminin kökünü qazib aradan qaldırmaq, xalqı müasir, mütərəqqi yola çəkməkdən ibarət idi. Ona görə kommunist və ya sosialist adını üstümüzə qoya bilməzdik” (Pişəvəri 2005, 123).

O, daha sonra yazırıdı: “Torpaq bölgüsü və mülkiyyəti ləğv etmək məsəlesi Azərbaycanın və İranın ogunkü şəraitində mümkün olan iş deyildi. Bundan ötrü xalq, xüsusən kəndlilər hələ ki layiqincə hazırlanmamışdı. Doğrudur, Azərbaycanda torpağın ən mühüm hissəsi mülkədarların ixtiyarındadır. Bununla belə, yüzminlərlə xırda malik və aztorpaqlı kəndliləri də narahat etmək olmazdı. Yeganə yaşayış vasitəsi olan torpaqdan onları məhrum etməyə yol verilməməli idi, buna görə biz məramnaməmizdə xüsusi mülkiyyəti ləğv etməyib, onu saxlamağı qeyd etmişdik” (Pişəvəri 2016, 123).

Pişəvəri bundan az sonra keçirilən Birinci kəndli konfransındakı (1846, aprel) nitqində deyirdi ki, mümkün olduğu qədər istifadəsiz olan torpaqları kəndlilərə pulsuz veriblər, çünki milli azadlığın əsas zamini kəndlilərdir: “Əgər kəndli olmasaydı, biz onu əldə edə bilməzdik. Kəndlilər bu hökuməti yaratdıqları üçün onun arxasında dururlar” (Pişəvəri 2016, 290). Pişəvəri daha sonra deyirdi ki, Azərbaycanın birinci və həqiqi ağası kəndlilər olduğu üçün torpaq bölgüsü, yer bölgüsü zamanı hampa ilə torpaqsız kəndli arasında nara-zılıq olmasın. Başqa sözlə, kəndlilərlə hampalar yer bölgüsünü qardaşcasına həll edib, bu ölkənin azadlığını da bir yerdə qorurnalıdlar (Pişəvəri 2016, 291).

Pişəvəri **din** məsələsinə ehtiyatla yanaşmış, hər vaxt Milli Hökumətlə ruhanilər arasındakı tarazlığı qoruyub-saxlamağa çalışmışdır. O yazırıdı ki, din məsələsində aparılan doğru taktika nəticəsində ruhanilər Milli Hərəkatın qalib gəlməsi üçün çalışıblar, ən azı, dualar ediblər: “O vaxt mən eşidirdim, fırqəyə mənsub olmayan adamlar xalqın milli nehzətinə tərəfdarlıq edirdilər. Məscidlərdə, minbərlərdə milli nehzətimizin irəliləyişi üçün dua edirdilər. Xalq hiss etmişdir ki, biz onun məzhəbi hissiyyatına müxalif deyilik. Amma bu təziyə nə qədər ağıllı olsa, o qədər əzəməti və təsiri artıq olar. Biz çalışacaqıq, xalq düşmənləri əzadarlıqdan öz siyasi məqsədləri üçün istifadə etməsinlər. Mürtəcelər bu əzadarlıqlardan da sui-istifadə etmək istəyirlər”

(Pişəvəri 2016, 405). O, daha sonra yazdı: “Azərbaycan ruhaniləri bunu yaxşı bilirlər ki, Rza xan işə başlayanda xalqı aldatmaq üçün əvvəl özü dəstə başına düşürdü, sonra isə məscidləri bağlatdırırdı, dindar üləmaları təhqir etdirirdi. Ruhanilər bunu yaxşı bilirlər ki, diktatorluq onların xeyrinə deyil, diktatorlar əvvəl xalqı aldatmaq üçün əvvəl özlərini məzhəbə bağlı qələmə verib, sonra məzhəbin əleyhinə işləyirlər. Bunu gözümüz görüb” (Pişəvəri 2016, 405).

Pişəvəri güman edirdi ki, ruhanilər də xalqı yaxşı yola hidayət etmək üçün azadlığın lazım olduğunu dərk edirlər.

Azadlıq olsa, onlara xalqı haqq yoluna dəvət etməyə imkan yaranır. Onun fikrincə, bu baxımdan ruhaniləri ələ almaq istəyən Tehran hökumətinin firıldığını onlar anlamalı və bu oyuna getməməlidirlər: “İndi Tehrandakı mürtəcelər bu məsələdən istifadə etməyə çalışırlar, amma onlar bu yoldan istifadə edə bilməyəcəklər. Mən fikir edirəm ki, bizim ruhanilərimiz fövqəladə mətin və yaxşı adamlardır. Təcrübə göstərib ki, onlar xalqımızın nehzətinin əleyhinə olmamışlar. Buna görə firqəmiz onlara artıq dərəcə ehtiram və izzət qaildir. Bizim xalqımız ayıq, düzgün və imanlı bir xalq olduğu üçün mürtəcelərin əlində alət olmayıacaq. Ruhanilərimizə gəldikdə onlar irticadan uzaq adamlardır” (Pişəvəri, 2016, 406).

Pişəvərinin yaradıcılığında sosial fəlsəfə ilə bağlı olan **dil və milliyyət** məsələsi də xüsusi yer tutmuşdur. Onun fikrincə, Ana dilinin kökü xalqımızın qanında və üzəyindədir. O yazdı: “Biz onu (Ana dilini – F.Ə.) ana südü ilə əmib, Vətənimizin ruhoxşayan havası ilə tənəffüs etmişik. Onu təhqir edənlər, onun bizə zorla qəbul etdirildiyini və sünə olduğunu göstərmək istəyənlər bizim həqiqi düşmənlərimizdir. Çox xain və əcnəbi ünsürlər qərinələr ilə bu gözəl dili ortadan götürməyə çalışmışlar. Onun tərəqqisine və yaşamasına mane olmaq qəsdi ilə xüsusən ən qəddar azadlıq düşməni olan Rza şah dövləti var qüvvəsini sərf etmişdir” (Pişəvəri 2016, 46). O, daha sonra yazır: “Azərbaycan dili sünə bir dil deyil. Onun böyük xalqı və geniş camaat qüvvəsi kimi arxası var. Dilimiz xalqın yaratdığı dastanlar, zərb-məsəllər, hekayə və nağıllar vasitəsilə dönyanın ən böyük dilləri ilə rəqabət edə bilər, şairlərimiz, ədiblərimiz bu dil vasitəsilə öz hissələrini, hünər və sənətlərini meydana gətirib xalqın nəzərini cəlb edə bilərlər. Bizim vəzifəmiz onu genişləndirmək, onu müasir hala salmaq, onun gözəlliliklərini, incəliklərini, hiss və dəyərlərini toz-torpaq arasından çıxarıb, təmiz və ali bir zərf içərisində xalqa təqdim etməkdən ibarətdir” (Pişəvəri 2016, 46).

Pişəvəriyə görə, Azərbaycan dili o qədər qüvvətli, sərf-nəhv qaydaları o qədər möhkəm və təbiidir ki, hətta onun içində daxil edilmiş fars və ərəb kəlmələri çıxarılsa belə, onunla böyük fikirləri, ali məqsədləri yazıb şərh

etmək mümkündür. Biz xalqın istedadını nəzərdə tutub bu işi tələsik görməyə ehtiyac hiss etmirik. Əqidəmizə görə, yazı gərək xalqın danişdığını və anladığını bir şivədə verilsin. Məqsədimiz ədəbi müsabiqə deyil, xalqı başa salmaq, ona həqiqəti aydın bir surətdə göstərməkdir. Bu cəhətdən biz xalq tərəfindən qəbul edilib işlədilən ərəb və fars kəlmələrinin müvəqqəti olsa belə saxlamaq lüzumunu inkar etmirik. Lakin onları öz dilimizin qaydalarına tətbiq edib, onun ahənginə uyğun bir hala götirməliyik” (Pişəvəri 2016, 47).

Seyid Cəfər hesab edirdi ki, dünyada elə bir dil tapılmaz ki, o, tamamilə müstəqil olsun və qonşu dillərin təsirinə düşməsin: “Bizim Azərbaycan dili də Azərbaycanın tarixi və coğrafi mövqeyinə görə əcnəbi dillərin təsirindən kənardə qalmamışdır. İstər-istəməz bir çox yad kəlmələr xalqımızın ağızına düşmüş və zaman-zaman onlar milliləşmişdir. Biz dilin təkamülünü nəzərdə tutub, o kəlmələrdən istifadə etməyi lazımlı bilirik. Lakin bundan sui-istifadə edib dil və yazımı qəlizləşdirməyə və mənasız, anlaşılmaz kəlmələri işlətməyə çalışanlara ciddi müxalifət etməliyik” (Pişəvəri 2016, 47).

Milli dilin əhəmiyyəti ilə bağlı başqa bir məqaləsində Pişəvəri çox doğru qeyd edirdi ki, ölümə hazır olmayan, qurban verməyən bir millət yaşaya bilməz, ona yaşamaq haqqı verilmir və bu yolda əsas məsələ dil problemidir: “Xalqı mübarizəyə cəlb etmək yolunda dil məsələsi də olduqca önemli təsir buraxan məsələdir. Yarifars və yarıazarbaycanca yazmağa başladığımız “Azərbaycan” qəzetiinin çox tez bir zamanda farscadan xilas olub, yalnız azərbaycanca nəşri xalqın hörmət və məhəbbətini tez bir zamanda özünə cəlb etdi. Xalqın birbaşa ana dilini işlətməyə başlaması fövqəladə maraq kəsb etmiş oldu. Məsələn, 12 şəhərivər bəyannaməsində şüarlarımız meydana çıxan gündən xalqın məhəbbətini qazandı. Misli görünməmiş və kimsənin ağlına gəlməyən bir məsələ də teleqrafin Azərbaycan dilində yazılması idi” (Pişəvəri 2016, 49).

O, dəfələrlə qeyd edirdi ki, milli dil məsələsi azərbaycanlılar üçün çox mühüm və əsasdır. O yazırıdı: “Məlumdur ki, əhalimiz qərinələrdən bəri öz ana dilində danişmiş və danişmaqdadır. Bu dilə qarşı qaba, heç bir dəlil və sübuta söykənməyən, həqiqətləri danmağa çalışanların əllərində qaneedici heç bir şey yoxdur. Altı, yeddi yaşlarında təzəcə dil açmış bir uşağa yabançı bir dili zorla qəbul etdirmək cinayətdir. Təlim-tərbiyə ilə məşğul olanların əksəriyyəti azərbaycanlıların əsəbiliyini bunda görülür. Ana dilində yazıb-oxumağı qadağan etmək maariflənmənin qabağını almaq, onun təkamülünə mane olmaqdır. Beş milyondan çox kənd və şəhərlərdə yaşayanlarımıza bir tərəfə qalsın, hətta məhəlli məktəblərdə təhsil alanlarımıza belə ömürlərinin axırına qədər fars dilini düzgün tələffüz etməkdə çətinlik çəkirlər” (Pişəvəri 2016, 76).

Pişəvəri xatırladırı ki, Pəhləvilər hakimiyyətə gəlib (1925) Azərbaycanı parçalamaq siyaseti yürütülməzdən əvvəl, Azərbaycanda ana dilində məktəblər, teatrlar var idi və milli dil inkişaf edirdi. Ancaq türk dilinin qadağan olması siyaseti ilə Azərbaycanda vəziyyət dəyişməyə başladı. Pişəvəri deyirdi ki, bu gün onların əsas tələblərindən biri də Qacarlar dövründə olduğu kimi, ana dilində tədrisin yenidən bərpa edilməsidir (Pişəvəri 2016, 77).

Onun fikrincə, zorla, “milli vəhdət” adı altında bir xalqın dilini dəyişmək, yəni ana dilindən məhrum edib başqa bir dilə, o cümlədən fars dilinə bağlamaq mümkün deyildir. Pişəvəri yazılırdı: “Bunlar bilmirlər ki, dilin rişəsi anaların sinəsindən və xalqın adab və rüsumu olan ocaqlar başından qalxır. Nə qədər analar dili və ocaqları yanmaqdadır, bir xalqın dilini və adab-rüsumunu əvəz etmək mümkün olan iş deyildir. Milli birlik o vaxt müyəssər olar ki, xalqın hamısı öz xüsusiyyətini və daxili azadlığını saxlamaqla tərəqqi edib, bir-biri ilə bərabər ola bilsin. Azərbaycan xalqı mərkəzin çürümüş və çirkin siyasetçilərinin siyaseti sayəsində özünün istedad və qabiliyyətinə baxmayaraq, hər cür azadlıq və ixtiyaratdan məhrum edilmişdir. Onun oğullarının öz ana dilində təhsil almaq imkanları olmamışdır” (Pişəvəri 2005, 76).

Pişəvərinin imzaladığı Azərbaycan Milli Hökumətinin (1946-cı il 6 yanvar) dil haqqında qərarı ilə ana dilində təhsil almaq məsəlesi kökündən həll olunmuşdur. Həmin qərarın ilk maddəsində yazılmışdır: “Bu gündən etibarən Azərbaycanda Azərbaycan (Türkçəsi) dili rəsmi dövlət dili hesab olunur. Dövlətin qərarları və rəsmi elanlar, həmçinin xalq qoşunları hissələrinə verilən əmrlər və qanun layihələri mütləq Azərbaycan dilində yazılımalıdır” (Rəhimli 2009, 217). Eyni zamanda, bu qərarda göstərilirdi ki, bütün idarələr öz işlərini Azərbaycan Türkçəsində yazmağa məcburdurlar, bu dildə yazılmayan sənədlər rəsmi sənəd hesab olunmayacaq. Bununla yanaşı, Azərbaycanda yaşayan başqa millətlərin nümayəndələri öz işlərini ana dillərdə aparmağa haqlı olsalar da, lakin öz rəsmi elan və yazılarında Azərbaycan dilini işlətməyə məcburdurlar. Eyni şəkildə, Azərbaycanda yaşayan azlıqlar xüsusi milli məktəblərindəki təhsili öz ana dillərdə olduğu halda, Azərbaycan dilinin tədrisi də məcburidir (Rəhimli 2009, 217-218).

Pişəvəri yazılırdı ki, Milli Hökumət dövründə onların dil məsəlesi barəsində şüərləri olduqca əməli və sadə idi: “Firqə Azərbaycan dilinin rəsmi surətdə qəbul edilməsi tələbini sürməklə iftixar kəsb edə bilməşdi. Dilimiz yeni bir dil deyildir. Onun qədim keçmişini olduğunu kimsə inkar edə bilməz. Bu dildən Dədə-Qorqud hekayələrindən başlayaraq, zəmanəmizdək yazılıb, intişar verilən qiymətli əsərlər o dilin geniş və mədəni bir dil olub, qərinələr boyu davam etməsini isbat etmişdir. Xalq isə neçə qərinə fars istilasına məruz qaldığı halda, öz dilini hifz edib ona ürəkdən bağlı olduğunu göstərmmişdir” (Pişəvəri

2005, 81). Pişəvəri Azərbaycan xalqının qədim bir dil olduğunu yazmaqdə nə qədər haqlı olsa da, ancaq xalqın əsrlərboyu fars istilasına məruz qaldığını qələmə almaqdə əsasən haqsız idi. Azərbaycan türkçəsi yalnız Əhəmənilər və Sasanilar dövründə müəyyən qədər sıxıntılar yaşamış, ancaq ondanəvvəlki və sonrakı dövrlərdə ciddi problemlə üzləşməmişdir. Yalnız irançı Pəhləvilərin qeyri-qanuni hakimiyyətə gəlişindən sonra, türk dili bəlkə də tarixdə bənzəri olmayan bir problemlə üz-üzə qalmışdır ki, bu da farsların minillik hakimiyətsizlikdən irəli gələn şovinistliyinin, barbarlığının təzahürü idi. Bunu Pişəvərinin aşağıdakı fikirləri də təsdiq edir: “Farslar Azərbaycan dilini inkar etməklə, bizim milliyyətimizi də rədd edirdilər. Onların içərisində elə həyasız adamlar var idi ki, azərbaycanlıların danışdıqları dilin fars dilinin bir şöbəsi olduğunu deməkdən belə çəkinmirlər. Azərbaycanda fars dili dövlət dili olduğundan, fəqət qüdrət hesabına məktəblərdə tədris edilir, zorla idarələrdə işlənirdi. Həqiqətdə azərbaycanlılar o dildə təhsil aldıqdan sonra belə dürüst tələf-füz edə bilməzlər. Xalqın əksəriyyətini təşkil edən zəhmətkeş kütlə isə öz ana dilindən qeyri, məsələn, fars dili ilə öz fikirlərini söyləməyə qadir deyildi. Azərbaycanlılar həmişə öz ana dillərinə nisbət çox təəssübkeş olub, o dili təhqir edənlərə qarşı bəslədikləri nifrəti gizlədə bilməz və bu hissi gizlətmək də istəməzlər” (Pişəvəri 2005, 82).

Pişəvəri daha sonra yazırkı ki, farslar azərbaycanlıları sadə, düzgün və şücaətli tanıldıqlarına görə, Azadlıq meydanında onlara çata bilməyəcəklərini də heç vaxt unutmaz: “Yeri gəldikdə onu söyləməkdən belə çəkinmirlər. Azərbaycanlı özünü iranlı adlandırdığı halda, hərgiz fars adlandırmaz. Bu səbəblərə görə bizim dil azadlığı şüarımız xalq içərisində daha artıq təsir bağışladığı kimi, düşmənlərimizin daha şəhid etirazına səbəb oldu. Rza şahın Azərbaycanı qaranlıqda saxlamaq üçün onun apardığı xainanə siyaset nəticəsində vaxtilə İranın abad, mütərəqqi şəhərləri hesab olunan Təbriz, Ərdəbil, Urmiyə, Xoy sənaye cəhətdən fövqəladə bir surətdə geri qalmış, nəticədə, minlərlə azərbaycanlı öz ana yurdunu tərk edərək, Mazandaran, Xuzistan və sair məntəqələrdə iş aramağa məcbur olmuşdu” (Pişəvəri 2005, 82).

Onun fikrincə, dil və milliyyət məsələsi Azərbaycan xalqının ölüm-dirim məsələsidir. Bu dili fars dilinin bir şöbəsi hesab edənlər isə həqiqəti danmaq yolunu tutublar. O yazırkı: “Bu dili danmaq həqiqəti danmaq kimidir. Bizim içimizdə elə adamlar var ki, özü fars dilini bilmədiyi halda, deyir, mənim dilim fars dilidir. Mən demirəm ki, fars dili pisdir, deyirəm, mənim dilim Azərbaycan dilidir. Öz dilini danan azərbaycanlı xain deyil, nədir?” (Pişəvəri 2016, 373).

Pişəvəri hesab edirdi ki, Azərbaycan xalqının dilini fars dilinə, milli kimliyini fars kimliyinə bağlamaq kökündən yanlışdır. Xüsusilə də fars mil-

lətçilərinin iddia etməsi ki azərbaycanlılar moğolların dövründə dillərini dəyişiblər, bunun heç bir ciddi əsası yoxdur. O yazırı ki, Kəsrəvi kimiləri öz dillərini və kimliklərini nə qədər danıb, farsmənşəli “azəri dili”, “azəri” kimliyinə aldansalar da, Azərbaycan xalqı heç vaxt fars dilini və fars kimliyini qəbul etməmişdir. Ona görə, Azərbaycan mütəfəkkirlərinin (Nizami, Xaqani və b.) fars dilində əsərlər yazması onların fars olduğuna dəlalət edə bilməz, çünki ərəb, fransız, ingilis olmadıqları halda, bu dildə yazışb-yaradan başqa xalqların mütəfəkkirləri kifayət qədərdir. O yazırı: “Azərbaycanlıların fars olmadıqları tarixdə isbat edilmiş bir hadisədir. Azərbaycan xalqı isə neçə minillik istila və əsarətə baxmayaraq, heç vaxt özünün xüsusiyyətini əldən verməyib...” (Pişəvəri 2016, 248).

Burada təəssüf doğuran hal odur ki, Pişəvəri, ən azı, minillik türk dövlətlərinin varlığını bir kənara qoyub, XIX əsrдə ortaya atılan “irançılıq/aryaçılıq” ideyasının təsiri altında Azərbaycan xalqının daim İran imperiyasının əsarəti altında olduğunu yazar. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, “irançılıq” ideyasının mahiyyətini tam dərk edə bilməyən Pişəvəri 2500 illik İran şahlığı uydurmasının təsiri altında Azərbaycan xalqını, Azərbaycanı da bu şahlığın əsarəti altında göstərmişdir. Belə anlaşılır ki, F.İbrahimim kimi Pişəvəri də Midianın süqtundan 1945-ci ilə qədərki dövrü İran şahlığı mərhələsi hesab edir və Azərbaycanı da onun tərkibində istila, əsarət altında görür: “Bu xalqın mənşəyi və babalarının (qeyrətli midiyalılarının) böyük bir dövlət təşkil edib, uzun illərlə müstəqil siyasi həyat sürdüklərini də irəli çəkməliyik. Səfəvi sultanlarının Azərbaycan oğullarından təşkil etdiyi Qızılbaş Ordusunun bugünkü İranın təşkilində gördükleri böyük işlər və göstərdikləri böyük qəhrəmanlıqdan da bəhs etməyə geniş vaxtimız yoxdur” (Pişəvəri 2016, 32). Görünür, məhz uydurma irançılıq ideyasının təsiri altında Pişəvəri hesab edirdi ki, Səfəvilər dövlətinin qurucuları azərbaycanlılar-qızılbaşlılar olsalar da, onlar da İran şahlığına aiddirlər. O yazırı: “Əgər indi İran hökuməti varsa, onu icad eləyən Azərbaycanın Qızılbaş Ordusu olmuşdur. Bu ölkəni beş-altı şeyx Azərbaycan kəndlilərinin zoru ilə yaratmışdır” (Pişəvəri 2016, 258). Bunu nəzərdə tutaraq o, tez-tez vurğulayırdı ki, “İran dövləti azərbaycanlılar vasitəsilə təsis olunmuşdur” (Pişəvəri 2016, 184).

Beləliklə, o da əsasən hesab edirdi ki, 2500 illik dövrдə Azərbaycan İranın istilası, əsarəti altında olmuşdur. Üstəlik, bu 2500 illik İran şahlığı istilası, əsarəti dövrünə baxmayaraq, Azərbaycan xalqı heç bir məntiq olmadan guya irançılığı, iranlılığı qəbul etdiyi halda, sadəcə, fars dilini və fars kimliyini özündən uzaq tutub. Şübhəsiz, birincisi, 2500 illik İran şahlığının özü başdan-ayağa uydurma idi və onun böyük bir dövrü “Turan/Türk Xaqanlığı” ilə bağlıdır. İkincisi, Azərbaycan xalqı istər fars imperiyaları (Əhəməni-

lər, Sasanilar), istərsə də türk imperiyaları (Midiya, Böyük Hun, Parfiya, Qəznəvilər, Böyük Səlcuq, Oğuz, Çingizzan, Teymurilər, Səfəvilər, Əfşarlar, Qacarlar və b.) dövründə əsasən türklüklə bağlı olmuşlar. Həmin türk dövlətlərini (Midiya, Parfiya, Səlcuq, Səfəvilər və b.) çoxunu Azərbaycan türkləri yaratdıqları halda, indi onu “İran şahlığı” adına bağlayıb, sonra da demək ki, – “İran dövləti azərbaycanlılar tərəfindən yaradılıb, ancaq biz öz yaratdığımız dövlətlərin əsarəti altında olmuşuq” – bunun heç bir məntiqi izahı ola bilməz.

Burada bizim milli kimliyimizi, milli dilimizi, milli dövlətçilik ənənələrimizi, milli mədəniyyətimizi “Qordion düyüünü”nə salan, ən azı, son 2 əsrдə aparılan uydurma irançılıq ideyasıdır. Xüsusilə də ingilislərin (qismən də yəhudilərin) başını çəkdikləri irançılıq ideyası elə bir formada ortaya atılmış və təbliğ edilmişdir ki, burada fars kimliyi, fars dili, fars mədəniyyəti, fars dövlətçiliyi işiştirdilərək türk kimliyi, türk dili, türk mədəniyyəti, türk dövlətçiliyi kölgədə qalmışdır. Bununla da dünənə qədər (1925) bu ölkənin, bu coğrafiyanın hakimi və yerli əhalisi olan türk xalqı fars xalqı qarşısında, xüsusilə də milli şür baxımından məğlub duruma gətirilmişdir. Üstəlik, bu bölgədə, coğrafiyada türk kimliyinin, türk dilinin, türk mədəniyyətinin, türk dövlətçiliyinin saxtalaşdırılması və unutdurulması fonunda ən böyük zərbə böyük Turan/türk dövlətlərinin daim mərkəzi olmuş Azərbaycana, Azərbaycan türklərinə vurulmuşdur. Bu məsələdə aktiv rol oynayan Böyük Britaniya və Rusiyanın türkləri, xüsusilə də Azərbaycan türklərini sıradan çıxarıb (Azərbaycan türkmərkəzli hakimiyyəti çökdürmək yolu ilə), onun yerinə farsları hakimiyyətə gətirməkdə (İran farsmərkəzli hakimiyyəti təsis etməklə) əsas məqsədləri indi “İran” adlanan ölkəni nəzarəti altında saxlamaq, dünya ağılılarını gücləndirmək olmuşdur.

Bu bir gerçeklikdir ki, Böyük Britaniya və Rusiya imperiyalarının, ən azı, son 2 əsrдə bu bölgədə oynadıqları oyunların ən böyük qurbanı da Azərbaycan türkləri olmuş, bu xalq yalnız hərb meydanlarında deyil, milli şür baxımından da böyük yaralar almışdır. Hər halda, son dövrlərdə Azərbaycan xalqının ziyalılarının milli təfəkkürlərində yaranmış yarımcılqlıqlar onların dünyagörüşlərinə, ictimai-siyasi fəaliyyətlərinə, fəlsəfi-dini dünyagörüşlərinə ciddi şəkildə təsir göstərmişdir. Bizcə, XX əsrдə yaşayıb-yaratmış Rəsulzadənin, Hüseynzadənin, Ağaoğlunun, Nərimanovun, Xiyabanının, Pişəvərinin və başqa aydınlarımızın dünyagörüşlərində ortaya çıxan çatışmazlıqlar, ümumiyyətdə Azərbaycan türk təfəkküründə yaranmış yarımcılqlarla bağlıdır.

Bu baxımdan, Pişəvərinin milliyyət məsələsində farsla heç bir əlaqəsi olmayan “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarını müdafiə etməklə yanaşı, yanlış olaraq ümumi hesab etdiyi iranlı kimliyini,

İran dövlətçiliyini də qəbul etməsi haqqında danışdığını Azərbaycan türk təfəkküründə otaya çıxmış naqisliklərlə bağlıdır. Özü də burada diqqət yetir-sək görərik ki, bəzi mütəfəkkirlərimiz kimi, Pişəvəri də iranlı kimliyini, İran mədəniyyətini fars kimliyi, fars mədəniyyəti, fars dili kimi aşağı-yuxarı qəbul etdiyi halda, ancaq “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”, “Azərbaycan dili” anlayışlarının sinonimi olaraq “Türk milləti, Türk dili, Türk mədəniyyəti” məf-humlarına müraciət etmir. Şübhəsiz, burada sosial-demokratizmə bağlılıqla yanaşı, Sovet Rusiyası ideologiyasının təzyiqi də mühüm rol oynamışdır.

1930-cu illərin ortalarından etibarən, Sovet Rusiyası “Türk, Azərbaycan türkү” anlayışlarını qəbul etmir və yalnız qeyri-müəyyən “Azərbaycan milləti”, “azərbaycanlı”lıq üzərində dayanırırdı. Məhz bunun nəticəsi idi ki, Pişəvəri azərbaycanlılığın, Azərbaycan dilinin fars dili, fars kimliyi ilə heç bir bağlılığının olmadığını irəli sürsə də, ancaq ümumilikdə iranlı kimliyini içində qəbul edir, Türk kimliyini isə bir kənara qoyurdu. Başqa sözlə o, bir tərəfdən dəfələrlə xatırlatsa da ki azərbaycanlı özünü “iranlı” adlandırdığı halda, heç vaxt “fars” adlandırmaz (Pişəvəri 2016, 169), ancaq bizcə, azərbaycanlının, Azərbaycan türkünün iranlı olmaqla razılışması heç də “fars” adlandırımdan az təhlükəli deyildi.

Bu baxımdan, araşdırduğumuz dövrlə və həmin mərhələnin mütəfəkkirlərinin, o cümlədən də Pişəvərinin dünyagörüşündəki ziddiyyətləri anlamaq üçün burada əsas diqqət edəcəyimiz məsələlərdən biri də onların, bir tərəfdən, Azərbaycan türkü olaraq İranın ərazi bütövlüyünü, İran dövlətçiliyinin təhlükəsizliyini düşünməsi, digər tərəfdən, bunu edərkən də iranlı olmaq məsələsidir. Birincisi, “Iran” adı altında coğrafiyanın, dövlətin bütövlüyü iranlı olmaqla səsləşsə də, bu, Pəhləvilərin hakimiyyətdən sonra (1925) və “Iran” adının rəsmiləşməsi ilə bağlıdır (1935). Hər halda, 1925-ci ilə qədər (ən azı, son minillikdə) bu ölkəni bütövləşdirən də, onun təhlükəsizliyini təmin edən də Türk dövlətləri olmuşdur. Yəni iranlı olmaq və İran dövləti olmaq yeni dövrün məhsulu sayıldığı halda, Türkün şüurundakı dövlətçilik, ərazi bütövlüyü məsələsi hər zaman olmuşdur. Ona görə də yeni dövrdə türklərin əksəriyyəti əski dövlətçilik şüuru baxımından “Iran” və “iranlı” anlayışlarını mənimsəməkdə çətinlik çəkmədikləri halda, sadəcə olaraq, bu irançılığın mahiyyətindən irəli gələn farslığı, aryançılığı əsla qəbul etməmişlər. Halbuki fars millətçiləri üçün türklərin “Iran”, “iranlı” anlayışlarını qəbul etməyin özü aryançılıq anlamında fars dilinə və fars kimliyinə assimilyasiya olunmaq üçün ciddi ideoloji addım idi. Başqa sözlə, türklər “Iran”, “iranlı” anlayışlarına dövlətçilik və ərazi bütövlüyü çərçivəsində yanaşdıqları halda (bunun əsl mahiyyətini dərk edib, ya da etməmələrindən asılı olmayaraq), farslar üçün isə bu, türk-

lərin aryançılığı (fars dilinə, fars kimliyinə, fars mədəniyyətinə) qəbul etdirib, farslaşdırmaq yolunda lazım idi.

Bizcə, məsələnin əsl mahiyyətini çılpaqlığı ilə dərk etməyən, “iranlılığı farslıqa qarışdırın cahillər”lə (Pişəvəri, 2016, 329) razılaşmayan Pişəvəri də bu anlamda iranlı kimliyinə yad baxmir, daha çox fars dili, fars kimliyi üzərindən farslaşdırmanın aparılmasının əleyhinə çıxırdı. Ona görə də tez-tez xatırladırı ki, İran dövləti azərbaycanlılar vasitəsilə təsis olunmuşdur (Pişəvəri 2016, 184) və Azərbaycan xalqı, ümumiyyətlə, iranlı olsa da, xüsusiyətdə azərbaycanlıdır (Pişəvəri, 2016, 344). Halbuki Azərbaycan xalqı üçün əsas təhlükə məhz ümumiyyətlə, iranlı kimi qalmağa davam etməsi, türk dövlətlərini “İran dövlətçiliyi” adı altında, özü də iranlı kimi qəbul etməsi idi.

## Nəticə

Beləliklə, bizcə, Pişəvərinin düşüncələrində, siyasi fəaliyyətində xeyli dərəcədə sosial-demokratiya (xüsusilə də marksizm-leninizm) ideyasının, həmin ideyanın aparıcı qüvvəsi olan Sovet Rusiyasının ciddi təsiri və təzyiqi olmuşdur. Müəyyən mənada o, siyasi fəaliyyətində və dünyagörüş məsələlərində N.Nərimanovun, Xiyabanının yolunu təkrar etmişdir. Hər halda Pişəvəri də Xiyabani və Nərimanov kimi, sosial-demokrat ideyasına, o cümlədən, həmin ideyanın aparıcı qüvvəsi hesab etdiyi Sovet Rusiyasına böyük ümidi ləbəsləmişdir. Bu ümidlər özünü doğrultmayanda daha çox milli-demokrat mövqeyinə yaxınlaşa da, tamamilə ondan qopa da bilməmişdir (N.Nərimanovla Xiyabani də eyni aqibəti yaşayıb). Yəni inandığı əsas məsələ o olub ki, Azərbaycan, Azərbaycan xalqı tarixən İran şahlığının istilası altında olmuş, hazırkı dövrədə sosial-demokratiya ideyasının (komintern) və Sovet Rusiyasının yardımı ilə tamamilə olmasa da, ən azı, muxtar formada milli azadlıqlarına qovuşa bilərlər. Bizcə, sovet ideoloqları Pişəvərini də inandırıblar ki, Azərbaycan xalqı üçün milli istiqlala qovuşmaq şəraiti yetişmədiyi üçün öncə milli muxtariyyəti əldə etmək vacibdir. Milli istiqlal şəraiti yetişənə qədər Azərbaycan və Azərbaycan xalqı İran istiqlaliyyəti və iranlı kimliyindən imti-na etməməli idi.

Üstəlik, o da Sovet Rusiyasının ideoloqlarının tarix, mədəniyyət, fəlsəfə kimi mühüm sahələrdə təsiri altına düşərək, milli-dini (Türklük, islamlıq) məsələlərdə yanlışlığa yol verib. O, Quzey Azərbaycanda sosial-demokrat əqidəsinə bağlı soydaşları kimi (N.Nərimanov, S.M.Əfəndiyev və b.), milli kimliyinin və ana dilinin türk olduğunu bildiyi halda, marksizm-leninizm təliminin təsiri, Sovet Rusiyası ideologiyasının təzyiqi altında bunu arxa plana keçirərək, sadəcə, milli azadlıq idealını ön plana çıxarıb. Bu baxımdan,

Pişəvərinin yazılarında və çıxışlarında “türk dili”, “türk milləti”, “Azərbaycan türk milləti” deyil, əsasən “Azərbaycan dili”, “Azərbaycan milləti”, “Azərbaycan xalqı”, “azərbaycanlılar” kimi ifadələrdən istifadə etməsi təsadüfi olmamışdır. Sovet Rusiyasının ideoloqları Azərbaycan milli hərəkatını mümkün olduğu qədər türklük ruhundan uzaq tutmağa çalışırdılar. Buna əsas səbəb isə Sovet Rusiyasının İkinci Dünya müharibəsi ərəfəsində Türkiyə ilə münasibətlərinin kəskinləşməsi, buna uyğun olaraq bütün imperiya ərazisində, o cümlədən, Şimali Azərbaycanda antitürk siyaset yürütməsi idi. Ona görə də Sovet Rusiyası Azərbaycan Milli Hərəkatının türklük üzərində qurulmasının tamamilə əleyhdarı olub, əsas diqqəti sosial-demokratizmə və türklük ruhundan uzaq azərbaycançılığa kökləməyə çalışırdı. Bütün bunlar Pişəvərinin dünyagörüşünüə təsirsiz ötüşməmişdir.

## ƏDƏBİYYAT

- Bayramzadə Səməd. (2016). Güney Azərbaycan: İranda “21 azər”dən “ağ inqilab”a qədər. Bakı: Tərəqqi.
- Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. (1983). 4 cilddə, 2-ci cild. Bakı: “Elm”.
- Çəşməzər Mirqasım. (1986). Azərbaycan Demokrat Partiyasının yaranması və inkişafi. Bakı: “Elm”.
- Əhməd Vüqar. (1998). Mir Cəfər Pişəvəri: Həyatı, mühiti və yaradıcılığı. Bakı: Göytürk.
- Həsənli Cəmil. (2001). Cənubi Azərbaycanda Sovet-Amerika-İngiltərə qarşısudurması (1941-1946). Bakı: “Azərbaycan”.
- İbrahimov T.A. (1963). İran Kommunist Partiyasının yaranması. Bakı: Azərnəşr.
- Kəskin Arif. (2006). Güney Azərbaycanda Milli Hərəkatın tarixi təməlləri. // Bakı-Təbriz. Dünya Azərbaycanlılarının dərgisi. №3 (6). Bakı: “Qanun” nəşriyyatı.
- Qasımlı Aydın. (2012). Güney Azərbaycan türkləri son 100 ildə. Bakı: Adiloğlu.
- Qaradağlı Eldar. (2012). Azərbaycan mərkəzli türkçü düşüncə. İstanbul: ÇAV yayınları.
- Mədətli Eynulla. (2020). İranda Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı: “Turxan NPB”.
- Mustafayev Vidadi. (1998). Cənubi Azərbaycanda milli şürur (XX əsrin birinci yarısı). Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğulları.

Onullahi Seyidağa. (2010). İranda milli məsələnin qoyuluşu// Güney Azərbaycan: Tarixi, siyasi və kulturoloji müstəvidə (Məqalələr toplusu). Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri Seyid Cəfər. (1984). Seçilmiş əsərləri, Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri S.C. (2016). Məqalələri. Bakı: Azərnəşr.

Pişəvəri S.C. (2005). Xatirələr. Bakı: ADF-nin nəşri.

Pişəvəri Seyid Cəfəri. (2014). Zindan xatirələri. Bakı: Bakı çap evi.

Resulzade M.E. (2017). Yeni Kafkasiya yazıları (1923-1927). Ankara: Türk tarih kurumu yayınları.

Rəhimli Əkrəm. (2009). Seyid Cəfər Pişəvəri (Həyatı və ictimai-siyasi fəaliyyəti). Bakı: Nurlar NPM.

Rəhimli Əkrəm. (2015). 21 Azərə gedən yol. Güney Azərbaycanda milli-demokratik hərəkat (1941-1946-cı illər). Bakı: "Araz".

Saray Mehmet. (2010). Kuzey ve Güney Azerbaycan türklerinin tarihi. Bakı, "Şərq-Qərb"

Yenisey Güllara. (2008). İranda etnopolitik hərəketler (1922-2004). İstanbul: Ötüken.

*д.ф.ф., доц. Фаиг Алекперли*

## **ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СЕИДА ДЖАФАРА ПИШЕВАРИ**

### **РЕЗЮМЕ**

В статье говорится о том, что в 20-м веке после Шейха Мухаммада Хиябани сторонником слияния социал-демократических идей с национально-духовными, человеком, еще больше развившим эту концепцию, был Сеид Джадар Пишевари. Как говорил сам Пишевари, если Хиябани вел национальную борьбу в одиночку и с определенными недостатками, то он старался вести национальное движение более системно, а в последние годы жизни исходил больше из национал-демократических позиций, нежели из социал-демократических. С точки зрения борьбы, в основе общественно-политических взглядов Пишевари стояли национальное движение и его линия. В статье отмечается, что «Движение 21

Азера» под руководством Пишевари, будучи результатом формировавшейся небезосновательной ненависти народа Южного Азербайджана к режиму Пехлеви в Иране, было в шаге от победного его завершения, т.е. достижению народом своей независимости. Другими словами, «Движение 21 Азара» под руководством Пишевари, в истинном смысле слова, было национально-освободительным движением Южного Азербайджана против незаконного режима Пехлеви в Иране.

В статье были обстоятельно рассмотрены и социально-философские взгляды Пишевари. В социально-философских взглядах Пишевари важное место занимали такие вопросы, как власть, автономия, классовая борьба, федерализм, нация, язык и другие важные вопросы. Вопрос об образовании в Иране федеративных или автономных провинций также впервые был поднят в системной форме именно Азербайджанской Демократической Партией, руководимой Пишевари. В своих социально-философских взглядах Пишевари к вопросам религии относился настороженно, старался сохранить равновесие между духовенством и Народным правительством. В то же время, в его общественной деятельности важное место занимали такие социально-философские вопросы как проблемы национальности и языка. Как считает автор статьи, наряду с защитой Сеидом Джаяром Пишевари понятий «азербайджанская нация», «азербайджанец» и «азербайджанский язык», не имеющих отношения к персам в вопросе национальности, в то же время он принимал «иранскую» идентичность и «государственность Ирана», которые ошибочно считал общими, что связано с недостатками, выявленными в азербайджано-туркской мысли.

**Ключевые слова:** Южный Азербайджан, С.Дж.Пишевари, «Движение 21 Азара», Азербайджанское народное правительство, социальная философия, социал-демократия, национал-демократия, режим Пехлеви Ирана.

*Assoc. Prof. Faig Alakbarli*

## SOCIO-POLITICAL AND SOCIO-PHILOSOPHICAL VIEWS OF SEYID JAFAR PESHAVARI

### ABSTRACT

The article demonstrates that, following Sheikh Mohammad Khiyabani, Seyid Jafar Peshawari advocated for reconciling social-democratic and national-spiritual ideals in the twentieth century, and he went even further. According to Peshawari, despite the fact that Khiyabani led the national struggle alone and with flaws, he strove to organize the movement in a more systematic manner, and in the final years of his life, he took a more national-democratic stance than social-democracy. From the standpoint of this victory, the national movement and its line were the foundation of Peshawari's socio-political views.

According to the article, the 21 Azer Movement, led by Peshawari, was on the verge of achieving national independence because the South Azerbaijani people's justified hatred of the Iranian Pahlavi regime. In other words, the Peshawar-led "21 Azer Movement" against the illegal authority of the Iranian Pahlavis was, in the true sense of the term, the National Liberation Movement.

The article delves into Peshawari's socio-philosophical perspectives. Peshawari's social philosophical viewpoints were dominated by power, autonomy, class conflict, federalism, nationalism, language, and other concerns. For the first time, the Democratic Party of Azerbaijan, led by Peshawar, consistently advocated for the formation of Iran from federal or independent provinces. Peshawari was cautious about religion in his socio-philosophical viewpoints, always attempting to strike a balance between the national government and the clergy. At the same time, the issue of language and nationality in relation to social philosophy occupies a special place in his work. In addition to defending Peshawari's notions of "Azerbaijani nation," "Azerbaijani," and "Azerbaijani language," which have nothing to do with Persian in terms of nationality, the author believes that he also accepted the "Iranian" identity and "Iranian state" incorrectly.

**Keywords:** *South Azerbaijan, S.C.Peshawari, 21 Azer movement, national government of Azerbaijan, social philosophy, social-democracy, national democracy, Iranian Pahlavi regime*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. A.Q.Qafarov*

## HEGEL VE NURETTİN TOPÇU’NUN DEVLET ANLAYIŞI ÜZERİNE BİRKAÇ NOT<sup>1</sup>

*Hayyam Celilzade*

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Felsefe bölümü doktora öğrencisi

hayyamcelilzade@gmail.com

ORCID Kodu: 0000-0001-7739-9388

### ÖZET

Bu çalışma, iki önemli filozofun, Hegel ve Nurettin Topçu’nun “devlet anlayışlarını” mevzu edinir. Siyaset felsefesinde önemli yer kaplayan devlet meselesi, her iki filozofun düşüncesinin merkezinde yer alır. Modern dönemde devlet mevzusu hakkında kuram geliştiren filozofları incelediğimiz zaman, akla gelen ilk isim, Alman filozofu Hegel’dir. Hegel’in düşünce sisteminde devlet, tayin edici bir konumdadır. Batı dillerinde Hegel’in düşünce sistemi hakkında çok sayıda çalışma yapılmış; bunların bir kısmı Türkçe’ye de tercüme edildiği gibi, bunun ötesinde Hegel’in devlet düşüncesi, müstakil araştırmalara ve makalelere mevzu teşkil etmiştir.

Türk düşüncesinde de siyaset ile ilgili mevzular tartışılmış, siyasetin diğer alanlarla münasebetleri hakkında görüşler ileri sürülmüş olsa da modern dönemde siyasetle ilgili yapılan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zor gözükmektedir.

Modern dönem Türk düşüncesinin temsilcilerinden olan Nurettin Topçu’nun siyaset meseleleriyle özellikle devletle ilgili mevzularda kayda değer görüşler ileri sürdüğünü söyleyebiliriz. Nurettin Topçu çok çeşitli vesilelerle muhtelif yazılarında devlet sorununu düşüncesine mevzu edinmiş, bu alandaki boşluğu kapatmaya çalışmış ve devletle ilgili ileri sürdüğü görüşler kendisinden sonra birçok çalışmaya ön ayak olmuştur. Her iki filozofun devlet düşüncesi bağlamında ulaşmış oldukları neticelerin mukayesesini yapacağımız çalışmamızda, bu iki ismin devletle bağlantılı şekilde iradeye, insana, millete, dine, tarihe yükledikleri anımların aynı ve farklı yanlarını da tespit edeceğiz. Buradaki esas gayemiz, Hegel ile Nurettin Topçu’nun fikirlerindeki benzeri ve farklı unsurları mümkün mertebe açığa çıkarmak ve bu konuda daha sağlam bir değerlendirme yolunu açmak olacaktır. Nurettin

<sup>1</sup> Lisans bitirme tezimden hareketle hazırlanmıştır.

It has been prepared based on my undergraduate thesis.

Topçu bazı eserlerinde, Hegel'in devletle ilgili tanımlarına müracaat eder. Çalışmamız bir yandan Nurettin Topçu'nun Hegel'den etkilenmesine dikkat çekerken diğer yandan da aralarındaki temel farklılıklar da ortaya koymaya çalışacaktır. Binaen Hegel'in modern devletle ilgili sorunların ortaya çıkışmasında önyak isim, Nurettin Topçu'nun ise bu sorunlara çözüm yolu öneren isim olduğu gösterilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Hegel, Nurettin Topçu, devlet, irade, ruh

## Giriş

Modern dönemde devlet konusunda kuram geliştiren filozofların en önemlilerinden biri Alman filozofu Hegel'dir. Batı dillerinde Hegel'in düşünce sistemi hakkında çok sayıda çalışma yapılmış; bunların bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edildiği gibi, bunun ötesinde Hegel'in devlet düşüncesi, müstakil araştırmalara ve makalelere mevzu teşkil etmiştir.

Temelleri Batı'da atılan, gelişmesinde diğer filozoflara göre Hegel'in daha çok emeği olan modern devlet, Müslümanlar için -ilk karşılaşışı zamanında olduğu gibi günümüzde de- anlaşılmaz yapıya sahiptir. Bir grup düşünürümüz modern devlet yapısının aslında kendi geleneğimizde mevcut olduğunu iddia ederken diğer grupsa mahiyetini bir türlü açıklayamadıkları Hz. Peygamber dönemine geri dönmenin ve Asr-ı Saadet devlet anlayışının ikame etmenin zarurî olduğunu savunurlar. Fakat bu iki grubun dışında kalmayı başaran ve meselenin varoluşla ilgili olduğunu savunan fikir adamlarımız da var. Bu fikir adamlarından birisi de Nurettin Topçu'dur. Nurettin Topçu, modern devletin geleneksel devlet anlayışımıza yabancı olduğunu ve kendi tabiatımıza uygun devlet kurmamız gerektiğini savunur. O modern devletin sebep değil sonuç olduğu fırkrinden hareketle meselenin temelinde duran varoluş sorununa dikkat çeker. Mevzuya bu açıdan yaklaşarak, varoluşumuzla ilgili sorunlarımızın giderilmesi halinde modern devletle de ilgili sorunlarımızın da çözüleceğini ileri sürer.

## İradenin Mahiyeti

Hegel'e göre irade, bil kuvveliği ifade eder. İrade öyle bir kuvvettir ki her daim gelişmeye ve âleme yayılmaya elverişlidir. "Dünya-tarihinin büyük içeriği ussaldır, ussal olmalıdır; dünyaya tanrisal bir istenç egemendir, bu istenç de büyük içeriği belirleyemeyecek denli gücsüz değildir" (Hegel 1995, 35). Buradan yola çıkarak, Tanrı'nın irade olduğunu ama başlangıçta kendinde ve bilinçsiz olduğunu söyler. Dolayısıyla Hegel'e göre kendinde irade, bilinçsizdir, düşünceden yoksundur. Sadece bilinçli olmaya, düşünce kazan-

maya eğilimlidir. Bu sebeple kendinde irade zamanla şekilde şekeiten girerek âleme yayılır. Hegel'in sisteminde bazen Ruh ve Tanrı mefhumu aynı anlamda bazense farklı anlamda kullanılır. Bu bağlamda kendinde Ruh, Tanrı değil Tanrı olmaya adaydır. Zira bilinçten yoksundur. Tanrı olmak için kendini kendisine mevzu edinmesi gereklidir. Ancak bu şekilde Ruh, Tanrı olabilir.

Nurettin Topçu ise iradeyi "*Hakikatte irade birdir. O, istek halinde âleme yaygın kudretin bizdeki adıdır. Aslında kendi kendini isteme halindeki varlığın adı olan bu evrensel iradeye biz sadece iştirak halinde yaşıyoruz*" (Topçu 2012, 16) şeklinde tarif eder.

Hem Hegel hem de Nurettin Topçu bir tek iradeden bahsedebileceğimizi söyleyler. Ama iradenin mahiyetilarındaki görüşleri farklılık arz eder. Zira Hegel'e göre kendinde irade bilinçsizdir. "*Tin kavramı içte, en içten olan bilinçsiz güdüdür ve daha önce genel çizgileriyle belirtildiği üzere, dünya-tarihinin bütün işi gücü onu bilince çıkarmaktır*" (Hegel 1995, 87). Hegel, kendinde iradenin âleme yayılmasının mümkün olduğunu bildirir. Nurettin Topçu'ya göre kendinde irade zaten âleme yayılmış durumdadır. Hegel kendinde iradenin zaman içinde kâmilleşmesinden, Nurettin Topçu'ya kendinde iradenin zaten kâmil olduğundan, önemli olanın insanın kendisini kâmilleştirmesinden bahseder. Hegel'de insana mahsus iradeden konuşamamız. Zira kendinde irade kendisini gerçekleştirmek için insanı kullanır, insan üzerinde iradesini vazeder. İnsan, kendinde iradenin vaazı için araca dönüşür. İnsan, kendinde irade tarafından söyleştirilir. Ve bu durumun farkında bile olmaz. Zira kendisinin irade sahibi olduğunu zanneder ve iradesini geliştirmeye çalışır. İradesini geliştirirken kendinde iradeye hizmet ettiğini ve onun aleti olduğunu fark edemez. Bu duruma o "aklin hilesi" ismini verir.

"*Ama işte savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlkiye atılan, genel değildir: o saldırıyla uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkular cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına usun hilesi denilebilir, böylece usun kendini kendisiyle ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Çünkü görünüşlerin bir yanı olumsuz, öbür yanı olumludur: bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir*" (Hegel 1995, 105).

Nurettin Topçu'ya, iradenin, Allah tarafından insana bahsedilmiş olduğunu söyler. Yani insanın iradesinin kaynağı da Allah'tır. Ama insan kendi iradesini istediği şekilde kullanmada serbesttir. Yani Hegel'in savunduğunu tam aksine insan, Allah'ın kendisini gerçekleştirmede aracı değildir. "*Gayesi-ne ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştıran iradedir*" (Topçu 2012, 16).

## Tarih Anlayışı: Diyalektik Mi Kâmilleşme Süreci Mi?

Hegel'e göre tarih devletin ortaya çıkmasıyla başlar. Devletin ortaya çıkmadığı dönemlerin tarihi yoktur. "Böylece telli doğrultularda hatırlı sayılır bir ilerleme göstermeden önce halklar uzun süre devletsiz yaşamış olabilirler. Yukarda söylediklerimizden de anlaşılabilceğ gibi bu türlü bir tarih-öncesi bizi hiç mi hiç ilgilendirmiyor" (Hegel 1995, 158).

Mülkiyetten dünya tarihine doğru anlatılan mevzular aslında tarihin birer parçalarıdır. Yani mülkiyet ilerleyen bir tarihın ilk basamağıdır. Nurettin Topçu, Hegel'in savunduğu tarih anlayışından tamamen farklı bir tarih anlayışı geliştirir. Ona göre tarih, milletlerin çatışmasından ibaret değildir. Bu anlamda tarihin hareket ettirici ilkesi kesinlikle diyalektik süreç değildir. Çünkü ona göre tarih, milletin ruhunun da kaynağıdır. Millet, düştüğü sefaetten geçmişinden destek alarak kurtulabilir "(...) ve bu manada ölüler bizi yaşatıyorlar" (Topçu 2012, 35).

Hegel'e göre mülkiyetten sonra gelen şeyler de kendinden önceki şeyi bir ileri aşamaya taşıır. Örneğin mülkiyetten sonra gelen mukavele bir anlamıyla mülkiyet idesinin daha inkişaf ettirilmiş halidir. "Mukavelede benim, taraf-ların iradelerinin meditasyonuyla ortak bir hal almıştır" (Hegel 1991, 101). Mukaveleden sonra gelen cemiyet bir ileriki aşamadır. Ve bu süreç devlette en doruk noktasına varır. "Devlet, evrensel cevherin ve ona adanmış olan kamu hayatının gayesi ve fiili realitesidir" (Hegel 1991, 145). Bu aşamaların kolay şekilde geçilmediğinin altı çizilmelidir. Bir aşamadan diğer aşamaya geçiş çatışmayı gerektirir. Örneğin belli zaman diliminde Ruh'un iradesini temsil etmek üzere tarih sahnesine bir millet çıkar. Ruh bu millete gaye bahşeder. Sözünü ettiğimiz gaye o milletin tezidir. Millet kendi gayesini gerçekleştirdiği an tezini de ileri sürmüştür ve tarih sahnesinden çekilir. Aynı zamanda yeni bir millet Ruh'un iradesini temsil etme hakkını kazanır. Zira bu yeni millet üzerinde Ruh kendi iradesini vazeder ve millet gayesini gerçekleştiren milletin tam karşısında yer alır. Dolayısıyla eski milletin tezine karşı yeni millet bir antitez olarak ortaya çıkar. Eski milletin tezine karşı yeni millet kendi gayesini gerçekleştirmeye çalışır. Yeni millet kendi gayesini yani antitezini gerçekleştirmeye süreci eski milletin tezi vasıtıyla var olur. Zira eski milletin bıraktığı yerden yeni millet yoluna devam eder. Yeni millet kendi gayesini gerçekleştirdikten sonra tarih sahnesinden çekilir. Bu kez bir sonraki yeni millet ortaya çıkar ama bu millet kendinden önce gelen ve tez-antitezini temsil eden iki milletin çatışması neticesinde ortaya çıkmış olur. İşte bu diyalektik sürecin neticesinde sentez gerçekleşir. Tez-antitez çatışması neticesinde ortaya çıkan millet sentez olmakla birlikte büyük resim dikkate alındığında kendisi de bir tezdir. Dolayısıyla o milletin de gayesini gerçekleştirdiği zaman karşısına çıkacağının antitez sahibi yeni bir millet vardır.

*“Dünya-tarihi, tinin tanrısal, saltık sürecinin en yüksek oluşumlarına göre serimidir: orada tinin doğruya, kendi üzerinden kendisinin-bilincine varmasının basamaklı yolu gösterilir. Bu basamaklardaki oluşumlar dünya-tarihinde ortaya çıkan halk-tinleridir, onların törel yaşamının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerinin belirlenimleridir. Bu basamaklardan geçmek, dünya-tininin sonsuz içgüdüsünün, karşı konulmaz isteğinin gereğidir: çünkü hem bu bölümlemeye, hem de onların tümünün gerçekleştirilemesi tinin kavramında içerilmiştir. Dünya-tarihi, tinin nasıl yavaş yavaş binişlenip doğruları istemeyi öğrendiğini gösterir yalnızca. Bir başlangıç yapar, ana-noktaları bulur, sonunda tanı bilince kavuşur. Zorunlu basamakları içindeki halk-tini ilkeleri, genel bir tinin öğeleridir, öyle bir genel tin ki bu genel öğeler üzerinden tarih, kendini içine alan bir totaliteye varır ve aynı zamanda bu süreci sona erdirir”* (Hegel 1995, 76-77).

Nurettin Topçu ilerlemeci tarih anlayışına karşısındır. Ona göre milletleri inkişaf etmiş, az inkişaf diye ayıramayız. İradesini Allah'a yönlendiren ve yönlendirmeyen milletlerden bahsedebiliriz. Binaen gayesini gerçekleştiren milletin tarih sahnesinden silinmesi ve yerini başka milletlere vermesi söz konusu değildir. Milletin tipki insan gibi ruh ve vücuda sahip olduğunu ileri süren Nurettin Topçu, “*Onun da bir vücudu ve ruhu vardır. Onda da ruh vücuda hayat verir ve vücutun ideali ruhu kuvvetlendirmektedir*” (Topçu 2012, 33) der. Her bir milletin gayesi, iradesini Allah'a teslim etmektir. Fakat bu gayenin fakında olan ve olmayan milletler vardır. Allah'ı yeryüzünde temsil etme vasfına her bir millet sahiptir. Ancak iradesini bir kez Allah'a teslim ettikten sonra milletlerin işi bitmez. Zira iradesini Allah'a teslim eden milletler teslimiyet şuurunun devamlılığını sağlamalıdır. Aksi halde teslimiyetlerinde nakışlık ortaya çıkar ve tekrardan sefalete düşerler. Ancak Hegel'de Ruh'u temsil edebilme konumu, milletler tarafından elde edilmez, Ruh tarafından bahsedilir. Yani Ruh kendisi hangi milletlerin onu temsil edeceğini tayin eder. Nurettin Topçu'ya göreyse Allah hangi milletlerin selamete ereceklerini tayin etmez. Allah sadece dinler vasıtasyyla belirli şartları yerine yetirecek olan milletlerin selamete ereceğini bildirir. Selamet ve huzur milletler için bahsedilen değil, elde edilen bir şeydir. “*Allah'ın bütün hareketlerimize nüfuz etmesi dolayısıyla ki, medeniyetler kurulduktan beri yeryüzünde mabetsiz şehir görülmeli*” (Topçu 2012, 71). Ona göre önemli olan milletlerin iradelerini Allah'a doğru hareket ettirmeleridir. Zira Allah ona doğru hareket eden milletlerden kendi merhametini esirgemez. Allah yeryüzündeki işlere müdahale etmeyen bir varlık değil aksine milletlerin dua haretine merhametyle cevap veren ve her daim fail olan varlıktır.

Hegel'e göre her millet Ruh'u temsil edebilme gücüne uygun gayeye sahip olur ve bu gayeler giderek daha da inkişaf eder. Bu bağlamda uygar milletle uygar olmayan milletin gayesi arasında kemiyet ve keyfiyet farkına dikkat çeken Hegel, uygar milletlerin uygar olmayan milletlerin gayelerini de ihtiyaç ettiğini savunur. "Dünya-tarihinde ise daha yüksek bir hak geçerlik kazanır. Uygar halkların barbar sürüleriyle ilişkisi söz konusu olduğunda bu hak gerçekten de geçerlilik kazanmaktadır" (Hegel 1995, 145). Tarihin ilerlemeye sürecinde inkişaf etmiş ve inkişaf etmemiş milletlerin ortaya çıktığını, Ruh'u temsil edebilme hakkının sadece o milletlerin elinde olacağını dile getiren Hegel, Germen Hıristiyan milletleri inkişaf etmiş diğer milletleri yine inkişaf etmemiş millet olarak kabul eder. İnkişaf etmiş milletlerin diğer milletler üzerinde tasarruf hakkının olduğunu söyleyerek, medeniyetin kabul ettirilmesi yolunda inkişaf etmiş milletlerin diğer milletlere karşı savaş açabilme ve gerekirse zorla medenileştirme hakkına da sahip olduklarının altını çizer. Hegel'in aksine milletler arasında üstünlük hiyerarşisini kabul etmeyen Nurettin Topçu, sefalet ve selamet içinde olan iki tür milletin olduğunu savunur. "Millî devlet, sefaletimizin değil, düşüncemize inen ilahî ilham ile aşkin, varlık vereceği devlettir" (Topçu 2012, 123).

### Dinin Görevi

Dinin, Ruh'un geçtiği bir güzergâh olduğunu savunan Hegel, "Dinin muhtevası, mutlak hakikattir ve bunun için de din duygusu duyguların en yücesidir" (Hegel 1991, 211) tezini dile getirir. Ve Ruh'un devlet güzergâhında kendisini gerçekleştirdikten sonra sırasıyla din, sanat ve felsefe güzergâhlarından geçerek dünya tarihi merhalesine ulaştığı görüşünü savunur.

Nurettin Topçu dini: "Dini zekâ eseri bir fikir sisteminden ibaret sayanlarin yanında onu sade bir duyu işi zannedenler de vardır (...) Din, hem zekâ hem duyu âleminin üstünde bir irade hadisesidir" (Topçu 2012, 68) şeklinde tarif eder ve dinin –Hegel'in aksine- Allah'ın değil insanın iradesinin uğradığı güzergâhlardan birisi olduğunu savunur. Ona göre din insanlara, selamete ermenin yollarını ana hatlarıyla sunar. İnsana düşen vazife dinin emrettiği şekilde yaşamaktır.

Din ve devlet arasındaki ilişkiden yola çıkarak dinin mahiyetini açıklamaya çalışan Hegel, Ruh'un kendi iradesini üzerinde vazettiği ve kendisini gerçekleştirmeye alanlarından olan dinin, Hıristiyanlık olduğunu savunur. Hıristiyanlığın Ruh'un müşahhaslaşma fikri üzerinde inşa olduğunu söyleyen Hegel, gerçek Hıristiyanlığın devlete karşı olmadığını beyan eder. Devlet, Ruh'un kendisini gerçekleştirdiği, dininse Ruh'un geçtiği güzergâh olduğuna göre mahiyet itibarıyle bu iki alan bir biryle çatışma halinde olmamalıdır.

Tam aksine bu iki alan bir birine yardım etmeli ve birlikte faaliyet göstermelidir. Fakat din, devletin faaliyet alanlarına müdahale etmemelidir. Nurettin Topçu'ya göre devlet ve din arasında rekabet söz konusu olmamalıdır. Zira her iki güzergâh Allah'ın otoritesini kabul eder. Devlet kendi yerinin farkında olmalı ve din güzergâhının tayin ediciliğini unutmamalıdır. İsmail Kara ise Nurettin Topçu'nun devletinin dînî devlet olmadığına dikkat çeker: "*Topçu'nun eserlerinde teokrasi veya dînî devlet arayışına ait ifadelerin ve işaretlerin olmadığını söyleyeceğim*" (Kara 2006, 247). Dinin, devletin ona tanıldığı çerçeve dâhiline var olması gerektiğini zira devletin, dinden ontolojik olarak daha üstün olduğunu savunan Hegel'in aksine Nurettin Topçu, devlet her zaman kendisinin üzerinde olan dinin otoritesini kabul etmek durumundadır fikrini ileri sürer.

Hegel, dinin devlet üzerinde otorite kurmak istemesinin dinin tabiatına yabancısı olduğunu bildirir. Dinin devlet üzerinde otorite kurmak istemesinin ve kurmasının menfi neticeler doğurduğuna dikkat çeken Hegel, örnek olarak, Kilise'nin bilim adamlarını muhakeme etmesinin bilimin yolunu kapattığını gösterir. Dinin kendi yerini bilmesi gerektiğini dile getirerek, Ruh'un uğradığı dinin de kendi yerini bilen din olduğunu bildirir. Din, insanları tek fikir etrafında toplayan ve fedakâr insanlar yetiştirebilen bir kuvvettir. Dolayısıyla modern devlet dinden fedakâr vatandaşlar yetiştirmek için yararlanabilir. Hegel'in aksine Nurettin Topçu, dinin, alet olarak kullanılmasına karşıdır. Dinin yetişirdiği fedakâr insanların devletleri için canlarından geçmeye hazır olduklarını dile getiren Hegel gibi Nurettin Topçu da imanlı kimselerin vatanları için canlarından geçeceğini ama imanlı kimse dava adamı olduğuna göre devlete körüköprüne bağlanmayacağını ifade eder. Nurettin Topçu modern devletin, dinin yerine geçmek istediğini ama bu düşüncede olan devletin iradesiz devlet olduğunu belirtir. Ona göre din her zaman insana mutlak iradenin varlığı hakkında telmihte bulunur. Modern devlet kendisini mutlak kabul ettiğine göre dinin üst varlığa telmihte bulunmasını kabul etmez. Din alanındaki sefalet de insanlardan kaynaklanır. Zira devlet yöneticilerinin din şuuru kâmil olmuş olsa yani devlet yöneticileri kendi iradelerini din güzergâhında Allah'la ittisal ettirmiş olsalar o zaman sorun ortadan kalkar. Devlet kendisini mutlak hâkim olarak kabul etmez. Ve devlet yöneticileri devletin, insandan Allah'a giden teslimiyette ve Allah'tan insana inen hâkimiyette bir güzergâh olduğunu farkında olurlar.

### **Devlet: Rasyonel Mi Mesuliyetli Mi?**

Modern devletin ortaya çıkışını Hegel'in devlet anlayışını bilmenden anlamamız imkânsızdır. Modern devlette ferdiyet, devlet içinde erimekte ve

yok olmaktadır. Hegel'in devletinde Nurettin Topçu'nun devletinin aksine fert yoktur. Hegel'e göre fertiyet bilinci Ruh'un ilk aşamalarında oluşur ve zamanla terk edilerek toplumsal bilince geçilir. "Yine de tarihi düşünemize konu yaptığımızda ortaya çıkan kategorilere burada kısaca değinelim. İlk kategori, bir süre varolarak ilgimizi kendilerine çeken ve sonra yiten bireylerin, halkların ve devletlerin değişen görünümünden elde edilir" (Hegel 1995, 37). Dolayısıyla Tanrı'nın tecelli ettiği modern devlet, içinde fertleri yok eden bir devlettir. Fertlerin modern devletin içinde yok olma süreci tamamen doğaldır. Nurettin Topçu'ya göreyse devletleri her zaman sefaletten kurtaran ferdî ruhların varlığıdır. Dolayısıyla Nurettin Topçu'nun devletinde fert her halükarda mevcuttur ve tayin edicidir. "İnsanın benliğinin bağlılığı hareketler, merkezinde insanın kendisi olmakla birlikte aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru gittikçe genişlemekte ve insanı kuşatmaktadır" (Topçu 2011, 214).

Hegel'de devlet, cüzî iradeyle külli iradenin oluşturduğu birliktir. Ona göre şahıs gerçek özgürlüğüne yalnız devletin içerisinde ulaşabilir. Devletin, Ruh'un mücerret yanının müşahhas olduğu ve bu müşahhaslığın hissedildiği yer olduğunu belirten Hegel, "Devlet, genelin geçerlilik kazandığı varoluş alanıdır"<sup>2</sup> der. Hegel'in, devletin bilinçliği, irrasyonel fiiller yapamayacağı tezini savunmasında tayin edici filozof Kant'tır. Kant *Ahlâk Metafiziği (Metaphysik der Sitten)* eserinde şöyle yazar:

"*Yasama gücü sadece milletin birleşmiş iradesine ait olabilir. Çünkü bütün hukukun ondan kaynaklanması, onun zorunlu olarak kimseye zülüm (haksızlık) edememesine bağlıdır. İmdi eğer bir insan başka birisi hakkında karar verirse bu kararda onun haksızlık yapması imkânı her zaman bulunmaktadır ama kendi kendisi hakkında karar verme durumundaysa hiçbir zaman (çünkü volenti non fit injuria). O halde sadece ittifak edilen ve herkesin katıldığı irade, herkes her bir şahıs ve her bir şahıs da herkes hakkında karar verdiği sürece, sadece herkesin istirak ettiği milli irade yasamaya yetkili olabilir. Kant'in bu ifadelerde dile getirdiği ve milli iradeye dayalı yasamayı temellendirdiği esas belirli bir insan anlayışını ön görmektedir. Bu insan anlayışı, nihai olarak insanın kendi kendisine haksızlık yapamayacağını varsayımaktadır. Bir insan başkaları hakkında karar verirken haksızlık yapma ihtimali her zaman bulunmakla birlikte kendi kendisi hakkında haksızlık yapamaz. Bunun temellendirilmesi de ilginç bir şekilde belki analistik bir mantıkla yani insanın kendi iradesi ile kendisi hakkında vereceği kararın nihai olduğu ve bu çerçevede de haksız veya zülüm olarak nitelenmeyeceğini*

---

<sup>2</sup> Wilhelm Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 113.

*icermektedir. Yani insan tanımı gereği kendi kendisine haksızlık yapamaz”* (Görgün 2006, 14).

Hegel’in aksine Nurettin Topçu, insanın kendisine hata yapabileceğini ve insanın kendisini müstağni olarak kabul etmesinin kendisine zulüm yapmanın ilk adımı olduğunu beyan eder. Nurettin Topçu bu bağlamda olan’ı olması gereken olarak kabul etmez. Ona göre insan olmak her şeyin temelini oluşturur. İnsan olmadan devletin de anlamanın olmadığından altını çizer.

Hegel, devleti, Ruh’un kendisini gerçekleştirdiği mekân olarak kabul eder. Bu sebeple devletin kutsiyeti söz konusudur. Devlet meşruluğunu sadece kendisinden alır ve tamamen rasyonel mahiyete sahiptir. Devleti kastederek söyle der: “*Yalnızca ussal istenç, kendi kendisini belirleyen, gelişen, kendi öğelerini organik olarak örgütleyen genelliğe sahiptir. Ama burada, ussal özgürlük en sonra ortaya çıkar*” (Hegel 1995, 142).

Nurettin Topçu da devlete ilahî boyutlar atfeder. Fakat devletin ilahî boyutları onun kendiliğinden kaynaklanmaz. Devlete ilahî boyutlar kazandıran insanların fiil ve hareketleridir. Faziletli insanların kurduğu devletin ilahî boyutlar kazandığını ve bu durumdan Allah’ın da memnun olduğunu söyler. Zira faziletli insanların kurduğu devlet, mesuliyetli ve iradesini Allah’a teslim eden devlettir. “*Gayesine ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile, devlet, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştıran irade*” (Topçu 2012, 16).

Devlet manevî bir birliktir, “*ilahi bir Ruh'un millete beden kazandırma-sıdır*” (Topçu 2012, 52). Burada Nurettin Topçu’nun devletle ilahî varlık arasında irtibat kurduğunu görüyoruz. Bu Hegel’le aynı düşündüğü anlamına gelmez. Zira ona göre devletle ilahî varlık arasında özdeşleşme söz konusu değildir. İlahî varlık, millete devlet sayesinde beden kazandırır. Dolayısıyla devlet burada ilahî varlık tarafından millete verilen formdur. Bu da devletin ilahî form olduğu anlamına gelir. Burada onun klasik metafiziğin diliyle paralel konuştuğu kanaatindeyiz. Klasik metafiziğe göre varlıkta 4 sebep var; maddî, surî, fail ve gaye. Ve işbu kavramlarla ifade etmiş olursak millet mad-đî sebep, devlet surî sebep, Allah fail sebeptir. Gaye sebepse, form kazanmış milletin, madde kazanmış devletin Allah'a yönelmesidir. Yani *Namütenahiliğe* doğru hareket, devletin gayesidir. Namütenahiliğe doğru hareket eden devlet, kendi iradesini Namütenahiliye teslim etmiş devlettir. Devlet bu iradeyi kötüye kullanmamalıdır. Mamafih Hegel’in aksine Nurettin Topçu, devletin kötü fiil yapabileceğini söyler. “*Zira nerede mesuliyet varsa, devlet oradadır. Mesuliyet yok oldukça devlet de geriler, yerini eski nizamın iskeleti altında barınan çapulculukla anarşije terk eder. Mesuliyet yükünü üzerine alan fertler ortadan kalktıkça devlet sözü masal gibi dillerde söylenenir*”

(Topçu 1969, 54). Devlet, Nurettin Topçu'ya göre Nâmütenahi'ye doğru ilerleyen yolda bir güzergâhtır. Nurettin Topçu, fertten Nâmütenahi'ye doğru yönelen iradeye teslimiyet, Namütenahi'den ferde doğru yönelen iradeyeyse hâkimiyet adını verir. Devlet adamları bu hakikatin farkında olmaları gereklidir. Bu hakikatin farkında olan devlete, mesuliyetli devlet ismini verir. Zaten Nâmütenahi'ye doğru yönelmiş olan fert bu hakikatin farkındadır ve başkalarının onlara uyarıcı bulunmalarına gerek yoktur. Eğer devlet adamları, insanların onlara teslim oldukları kabul ederlerse nizam bozulur. Nizamın bozulması en büyük zülümdür. Ontolojik anlamda zülüm bir şeyin olması gereken yerde olmamasıdır. Devlet eğer varlık hiyerarşisinde en başta olmaya çalışırsa bu zaman zülüm ortaya çıkmış olur. Çünkü devletin de var oluş sebebi Allah'tır. Mesuliyetli devlette, vazife bölümü ehliyet ve liyâkat daireleri dikkate alınarak yapılmıyor (Kara 2006, 244-254).

### Sonuç

Fransız Devrimini geleneksel devlet anlayışını yıktığı için eleştiren Hegel, farkında olmaksızın geleneksel olmayan devlet anlayışının gelişmesine önyargı olmuştur. Devlet sayesinde semavî ve dünyevî âlem arasındaki zıtlıkların ortadan kalktığını savunan Hegel, devlete Tanrısal değer atfederek, devletin Tanrı yerine geçmesinin yolunu açar. Vatandaşlarının hayatlarını ve hatta düşüncelerini bile nizamlamaya çalışan modern devlet, Hegel'in öngördüğünün aksine özgürleştirici olmaktan çıkararak insanın kendisini bile unutmasına ve giderek ruhsuzlaşmasına vesile olmuştur.

Hiçbir rejim kendiliğinden, mutlak surette ne iyidir, ne de fenadır. Esas olan, onu kullanacak, insanın ruh ve ahlâk yapısıdır tezini dile getiren Nurettin Topçu, ekseriye aralarında insan yetiştirmeden devlet nizâmi kurma-ya kalkanlar nasıl elli boşlukta kaldılar hükmüne varır. Binaen ona göre milli devletin temeli iktisat değil ahlaktır.

Dolayısıyla Nurettin Topçu için devlet mevzusunda temel olan insandır. Devlet yöneticilerinin, Allah'ın yeryüzündeki halifesinin insan olduğu gerçekinin yeniden bilincine varmalarıyla devletle ilgili sorunlarımızın çözüleceğini belirten Nurettin Topçu irademizi Allah'la ittisal ettirmemiz gerektiğini, bunun içinse öncelikli olarak kendimizi bilmemiz gerektiğini söyler.

## KAYNAKÇA

- Görgün, Tahsin. (2006). İnsan ve Hakları Üzerine veya İnsan Haklar ’ının Krizi ve Klasik Türk Düşüncesi, *İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, (ss. 11-22).
- Hegel Wilhelm. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ter: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.
- Hegel Wilhelm. (1995). *Tarihte Akıl*, ter: Önyay Sözer, İstanbul: Kabalcı.
- Kara İsmail. (2006). Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu ’da Siyaset ve Devlet Telakkisi, *Hece*, sayı: 109, (ss. 244-254).
- Topçu Nurettin. (1969). *İradenin Davası*, İstanbul: Hareket.
- Topçu Nurettin. (1978). *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul: Dergâh.
- Topçu Nurettin. (2011). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh.
- Topçu Nurettin. (2012). *İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi*, haz. İsmail Kara ve Ezel Erverdi, İstanbul: Dergâh.

*Xəyyam Cəlilzadə*

## HEGEL VƏ NURƏTTİN TOPÇUNUN DÖVLƏT ANLAYIŞI ÜZƏRİNDƏ BƏZİ DÜŞÜNCƏLƏR

### XÜLASƏ

Bu məqalə iki mühüm filosofun - Hegel və Nurəttin Topçunun dövlət düşüncəsini araşdırır. Siyaset fəlsəfəsində mühüm yer tutan dövlət məsələsi hər iki filosofun düşüncələrinin mərkəzində yerləşir. Müasir dövrdə dövlət haqqında nəzəriyyələr ortaya qoyan filosoflara baxdığımız zaman önə çıxan ilk ad alman filosofu Hegeldir. Dövlət Hegelin düşüncə sisteminde təyinedici məfhumlardan biridir. Qərb dillərində Hegelin düşüncə sistemi haqqında bir çox tədqiqat aparılmışdır. Bunlardan bəziləri türkçəyə də çevrilmişdir. Bunlardan başqa Hegelin dövlət düşüncəsi müstəqil incələmələrin və məqalələrin də mövzusu olmuşdur. Türk düşüncəsində siyasetlə əlaqəli məsələlər müzakirə olunsa da, siyasetin digər sahələrlə əlaqələri haqqında fikirlər irəli sürülsə də, müasir dövrdə siyasetlə bağlı araştırmaların kifayət qədər çox olduğunu söyləmək çətindir.

Müasir dövrdə türk düşüncəsinin nümayəndələrindən biri olan Nurəttin Topçunun siyaset mövzularında, xüsusən dövlətlə əlaqəli mövzularda əhəmiyyətli fikirlər söylədiyini deyə bilərik. Nurəttin Topçu dövlət məsələsini müxtəlif məqalələrində tədqiq edərək, bu sahədəki boşluğu ortadan qaldırmağa çalışmışdır. Digər tərəfdən, dövlət haqqındaki fikirləri ondan sonra bir çox yeni kitab və məqalələrin yazılmmasına səbəb olmuşdur. Dövlət düşüncəsi kontekstində hər iki filosofun insan, millət, din və tarixlə əlaqəli görüşlərinin eyni və fərqli cəhətlərini dəyərləndirəcəyik. Burada əsas məqsədimiz Hegel və Nurəttin Topçunun dövlət məfhumu ilə əlaqəli fikirlərindəki oxşar və fərqli elementləri mümkün qədər aşkar etmək olacaqdır. Nurəttin Topçu bəzi əsərlərində Hegelin dövlətlə bağlı görüşlərindən də istifadə edir. Tədqiqatımız Nurəttin Topçunun dövlət düşüncəsində Hegelin təsirinə diqqət çəksə də, aralarındakı əsas fərqlərin ortaya qoymağa çalışacaq. Son olaraq, müasir dövlətlə əlaqəli problemlərin ortaya çıxmasında Hegelin, bu problemlərin həllini təklif edənin isə Nurəttin Topçu olduğu göstəriləcəkdir.

*Açar sözlər: Hegel, Nurəttin Topçu, dövlət, iradə, ruh.*

**Хайям Джеселизаде**

## МЫСЛИ ГЕГЕЛЯ И НУРЕТТИНА ТОПЧУ О КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА

### РЕЗЮМЕ

В этой работе основное внимание будет отведено «концепции государства» в понимании двух выдающихся философов - Гегеля и Нуреттина Топчу. Понятие государства, занимающее важное место в политической философии, находится в центре внимания обоих философов. При ознакомлении с работами философов, выдвигавших теории о государстве в наше время, первым на глаза попадается немецкий философ Гегель. Государство занимает одно из решающих мест в системе мышления Гегеля. На западных языках было проведено множество исследований системы мышления Гегеля. Некоторые из них переведены на турецкий язык. Кроме того, мысль Гегеля о государстве была предметом независимых исследований и статей. Хотя политические вопросы обсуждаются в турецкой мысли и выдвигаются идеи о взаимосвязи между политикой и другими сферами, трудно сказать, что в наше время проводится достаточно исследований в области политики.

Можно сказать, что Нуреттин Топчу, один из представителей современной турецкой мысли, сделал важные заявления по политическим вопросам, особенно по вопросам, связанным с государством. Нуреттин Топчу разбирал данный вопрос в различных статьях и попытался восполнить пробел в этой области. С другой стороны, его мысли о государстве привели к написанию множества новых книг и статей в последствии. Мы оценим сходства и различия во взглядах обоих философов на человека, нацию, религию и историю в контексте государственной мысли. Нашей главной целью будет выявление сходства и различий во взглядах Гегеля и Нуреттина Топчу на концепцию государства. Нуреттин Топчу использует мысли Гегеля в некоторых своих работах. Хотя наше исследование обращает внимание на влияние Гегеля на мысли о концепции государства Нуреттина Топчу, оно попытается выявить основные различия между ними. И наконец, Гегель будет показан выявляющим проблемы, связанные с современным государством, а Нуреттин Топчу - предлагающим решение этих проблем.

**Ключевые слова:** Гегель, Нуреттин Топчу, государство, воля, дух.

***Khayyam Jalilzada*****A FEW NOTES ON HEGEL AND NURETTİN TOPÇU'S CONCEPT OF THE STATE****ABSTRACT**

This study focuses on the "concept of the state" in Hegel's and Nurettin Topçu's philosophies. The issue of the state, which is central to political philosophy, is at the heart of both philosophers' thoughts. When we think of modern-era philosophers who developed theories about the state, the first name that comes to mind is the German philosopher Hegel. In Hegel's system, the state has a decisive role. Many studies on Hegel's system have been conducted in Western languages, and some of these have been translated into Turkish. Beyond this, Hegel's state theory has been the subject of independent research and articles.

Although issues related to politics have been discussed in Turkish thought, and opinions about the relationships of politics with other fields have been expressed, it appears difficult to say that studies on politics in the modern period are sufficient. We can say that Nurettin Topçu, a modern-day representative of Turkish thought, advanced significant views on political issues, particularly those concerning the state. Nurettin Topçu made the issue of the state the subject of his thought in various articles on various occasions, attempting to bridge the gap in this field, and his views on the state inspired many studies.

We will determine the same and different aspects of the meanings these two names attribute to will, human, nation, religion, and history in connection with the state in our study, where we will compare the conclusions of both philosophers in the context of state thought. Our main goal here will be to reveal as many similarities and differences as possible between Hegel's and Nurettin Topçu's ideas, and to open a more robust assessment of this issue. Nurettin Topçu employs Hegel's definitions of the state in some of his works. While our research will focus on Nurettin Topçu's Hegel influence, we will also attempt to uncover the fundamental differences between them. As a result, it will be demonstrated that Hegel was a pioneer in the emergence of problems related to the modern state, and Nurettin Topçu is the name that offers a solution to these problems.

***Keywords:*** Hegel, Nurettin Topçu, state, willpower, spirit

***Çapa tövsiyə etdi: f.f.d., dos. Ə.M. Məlikov***

UOT 297. 18

## **İSLAMDA AT, QATIR VƏ ULAQ ƏTLƏRİNİN HÖKMÜNÜN QURAN PRİZMASINDAN TƏHLİLİ**

*f.f.d. Əhməd Niyazov,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu  
İslamşünaslıq kafedrasının müdürü  
ahmetniyazov@ait.edu.az*

*Hilal Ağamoğlanov,  
AMEA Z.Bünyadov adına  
Şərqsünaslıq İnstitutunun elmi işçisi  
hilal\_ali@mail.ru*

### **XÜLASƏ**

İslam şəriətində ətinin yeyilməsi halal olan – qoyun, keçi, dəvə, inək kimi heyvanların adları Qurani-Kərimdə qeyd olunur. Bunlarla bərabər, ətinin yeyilməsinin caiz olub-olmaması barədə müxtəlif fikirlərin səsləndirildiyi at, qatır və ulağın da adları çekilir. Bəzən bu heyvanların ətlərinin yeyilməsinin Qurani-Kərimdəki “ən-Nəhl” surəsindəki 5-8-ci ayələrindən anlaşıldığı qeyd edilir. Mövzu ilə bağlı həm hədislərdə, həm də tarixdə baş vermiş hadisələrdə hökmə təsir edəcək dəlillər mövcuddur. Məqalədə şia imamiyyə və əhli-sünənə məzhəb fəqihlərinin mövzuya dair ictihad və istidlalları, alimlərin müvafiq rəyləri qeyd olunur. Alınan nəticəyə əsasən, Qurani-Kərimdəki “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsinin at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsinin haramlığına dəlil sayılması düzgün hesab edilmir. Belə ki, həmin ayələr hicrətdən öncə Məkkədə nazil olmuş, ulaq və qatır ətlərinin haram elan edilməsi hadisəsi isə hicrətdən 7 il sonra Xeybər savaşında baş vermişdir. Həmçinin adikeçən heyvanlar donuz kimi zətən nəcis deyillər və bu səbəbdən, onların haramlığı müəyyən illətlərə bağlı olmalıdır. Xeybər savaşı günlərində belə bir illətin bu heyvanlardan biri olan ulağın yükdaşımıma məqsədli, həmçinin cəllalə (nəcis yeməyə adət etmiş) olması göstərilə bilər.

*Açar sözlər: “ən-Nəhl” surəsi, at, ulaq və qatır ətlərinin hökmü, fiqh, haram, məkrüh, mübah.*

## Giriş

Qurani-Kərimdə yer üzündə nə varsa, insanlar üçün yaradıldığı (Qurani-Kərim, 2/29), göylərdə və yerdəki nemətlərin və təbii sərvətlərin bəşər övladı olan insanın istifadəsi və eyni zamanda idarəsinə verildiyi bildirilir (Qurani-Kərim, 45/13). Məhz buna görədir ki, İslamda yeyilməsi halal olanlar haqqında konkret hökmlərə rast gəlmək çətindir. Bu baxımdan, fiqh elmində yeyilən şeylərin əleyhinə dəlil və istinadı olmayanların mübah olduğu hökmü ümumi prinsipdir. Yəni yeyilməsi halal olanların sadalanması əvəzinə, Allahın nemətlərindən təmiz olanların və müsəlmanlara yaraşan qidalardan yeyilməsi, eyni zamanda, Allahın bu nemətlərini xatırlayaraq şükür etmək lazımlığı olduğu bildirilir (Qurani-Kərim, 2/172, 5/4, 7/32). Buna görə də Qurani-Kərimdə haram və yeyilməsi qadağan olan, sağlamlığa zərərli olan qidalar ümumi bir adla “الخَبَاثُ - xəbəs/pis və iyrənc” mənasında verilmişdir (Qurani-Kərim, 7/157, 2/195). Bu kontekstdə yeyilməsi mübah olan heyvanlar – qoyun, keçi, inək və dəvə cinsindən olanlara “bəhimətul-ənam” deyilmişdir (Qurani-Kərim, 22/34), digərləri tək-tək sadalanmamışdır.

Məhz bu səbəbdən İslam şəriətində yeyilməsi halal olan – qoyun, keçi, dəvə, inək kimi heyvanların adları qeyd olunur. Bunlarla bərabər, ətinin yeyilməsinin caiz olub-olmaması barədə müxtəlif fikirlərin səsləndirildiyi at, qatır və ulağın da adı kitabda çəkilir. İslam fəqihlərinin həmin heyvanlar barədə verdikləri hökmün dəlillərindən biri də Qurani-Kərimin “Ən-Nəhl” surəsinin 5-8-ci ayələridir. Ayədə deyilir:

وَالْأَنْعَامُ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ \* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ ثُرِيْحُونَ وَحِينَ شَرْحُونَ \* وَتَحْمِلُنَّ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلْدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيِّ إِلَّا بِشَقَّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ \* وَالْخَيْنَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرِ لِتَرْكُبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*“Davarı da (dəvə, inək, kəl, qoyun, keçi və s.) O yaratdı. Bunlarda (onların yununda) sizin üçün istilik, cürbəcür mənfəət (südünnü içmək; özlərini minmək, yer sürmək) vardır, həm də onlardan (onların ətindən) yeyirsiniz. Onları səhər naxira, axşam axura gətirdikdə (səhər otlamaq üçün çölə göndərib axşam tövləyə qaytarıldıqda) baxıb zövq alırsınız (fərəhələnirsiniz). Onlar sizin yüklerinizi özünüzü yormadan çata bilməyəcəyiniz bir ölkəyə (bir yerdən başqa yerdə) daşıyırlar. Həqiqətən, Rəbbin şəfqətlidir, mərhəmətlidir! Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün atı, qatırı və uzunqulağı (O yaratdı). (Allah) hələ sizin bilmədiyiniz neçə-neçə şeylər (nəqliyyat, minik vasitələri və s.) də yaradacaqdır”* (Qurani-Kərim, 16/8).

Bəzi alımlar bu ayədə Uca Allahın “**Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...**” sözündən anlaşılan zahiri mənaya istinad edərək adıçəkilən at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsinin haram olduğuna hökm etmişlər.

Beş böyük məzhəbin fəqihləri bu heyvanların ətlərinin yeyilməsinə dair Qurani-Kərimdəki bu ayədən əlavə səhih sünət yolu ilə varid olmuş hədis və rəvayətləri də təhqiq etmiş, İslam tarixində adıkeçən heyvanlarla bağlı hökmün qeyd olunduğu Xeybər savaşındakı hadisəni araşdırmış və ümumi qənaətə gələrək hökm vermişlər. Onların mütləq əksəriyyəti at və qatır ətlərinin yeyilməsində bir maneənin olmadığına, bir qismi ulaq ətinin yeyilməsinin haramlığına, bir qismi isə mübah və ya məkrūhluğuna hökm etmişlər.

### **Əhli-sünət məzhəbində at, qatır və ulaq ətlərinin yeyilməsi haqqında hökmlər**

At ətinin yeyilməsi ilə bağlı əhli-sünət fəqihləri arasında yekdil rəy mövcud deyildir. Onların bu məsələ ilə bağlı üç rəyi vardır. Alim və fəqihlərin böyük əksəriyyətinin nəzərinə əsasən, atın ətinin yeyilməsi halaldır. Bu rəy şafei (Nəvəvi, 9/6) və hənbəli (İbn Qüdamə 1997, 13/325) məzhəblərində birmənalı nəzər kimi qəbul edilir. Həmçinin bir qisim hənəfi alimi də (Mərğinani 1996, 7/140) bu hökmü vermişdir. İkinci nəzər at ətinin yeyilməsinin haram və ya təhrimən məkrüh olduğu yönündədir ki, bu da Əbu Hənifədən (Məsud Kaşani, 2003, 6/187) və İmam Malikdən (əl-Həttab, 2010, 4/29) rəvayət olunmuşdur. Yenə də Əbu Hənifədən və maliki alımlarından rəvayət edilən digər bir hökmə əsasən, onlar at ətinin yeyilməsini tənzihən məkrüh hesab etmişlər (Məsud Kaşani 2003, 6/187).

Qeyd edilən bu üç rəyin dəlillərinə nəzər salaq.

### **At ətinin yeyilməsinin halal olduğuna dair**

Əhli-sünət fəqihləri tərəfindən buna həm Qurandan, həm sünəndən, həm də əqli dəlillər təqdim olunur. Bu hökm şafei, hənbəli məzhəblərinə, hənəfələrdən Əbu Yusif və Muhəmmədin rəylərinə uyğundur. Qurtubi təfsirində, həmçinin Əbu Hənifənin də belə bir rəyinin olduğunu qeyd edir (Qurtubi 2006, 12/282).

At ətinin halal olduğu dəlillərinə gəldikdə, kitabdakı dəlil Qurani-Kərimin “əl-Ənam” surəsinin 145-ci ayəsinə istinad edir. Belə ki, bu ayədə barəsində sünəndə qadağa varid olmayan digər heyvanların halal olduğu anlaşılır (Şövkani 2004, 724). Ayədə deyilir: “**De: “Mənə gələn vəhylər içərisində murdar olduqları üçün ölü heyvan, axar qan, donuz əti və ya Allahdan**

*başqasının adı ilə (“bismillah” deyilmədən) günah olaraq kəsilmiş heyvanlar istisna olmaqla, hər hansı bir kəsin yediyi yeməklər içərisində haram buyurulan bir şey görmürəm” (Qurani-Kərim, 6/145).*

Sünnetdən dəlili isə Peyğəmbər (s) zamanında səhabələrin at ətinin yediklərinə və ulaq ətinin qadağan edildiyi vaxtda at ətinin halal olduğunu bəyan edildiyi barədə rəvayətlərə istinad edilir. Əsmadan rəvayət edilir: “Biz Peyğəmbərin (s) zamanında Mədinədə olarkən at kəsib yeyirdik” (Buxarı 1980, 3/461; Müslim 2000, 868). Bunun isə Xeybər savaşından əvvəl və ya sonra olduğunu rəvayətdən müəyyən etmək olmur.

Cabir ibn Abdullah Ənsari deyir: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşı vaxtı əhli ulağı qadağan etdi, at əti barədə izin verdi” (Müslim 2000, 868; Buxarı 1980, 3/461).

Əbu Zübeyr Cabir ibn Abdullah Ənsarının belə dediyini eşitdi: “Xeybər savaşında at və çöl ulağının ətini yedik. Əhli ulağın ətini yeməyi Peyğəmbər (s) bizə qadağan etdi” (Müslim 2000, 868).

Əqli dəlilə gəldikdə isə burada “əsalətul-ibahə” qanunu tətbiq edilir, at köpəkdişli və ya caynaqlı heyvan olmadığı üçün ətinin halal olduğunu hökm edilir (İbn Qüdamə 1997, 13/325).

### **At ətinin yeyilməsinin təhrimən məkrüh olduğuna dair**

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, Əbu Hənifənin (Qurtubi 2006, 12/282) və malikilərin (İbn Rüşd 1994, 2/518) iki nəzəri qeyd edilib ki, onlardan biri at ətinin yeyilməsinin qadağan olduğuna dəlalət edir.

İbn Qüdamə isə “əl-Muğni” kitabında Əbu Hənifənin at ətinin yeyilməsinə haram hökmü verdiyini bildirir (İbn Qüdamə 1997, 13/324).

Fiqh terminologiyasında təhrimən məkrüh - harama yaxın olub işlənməsi istənilməyən işlərdir. İsləndiyi təqdirdə axırətdə əzabı vardır (“İzahlı dini terminlər lüğəti” 2020, 164).

At ətinin yeyilməsinin haramlığını söyləyənlər “ən-Nəhl” surəsindəki həmin ayəyə istinad etmiş, ayədə “yemək üçün” deyil, **“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”** deyildiyini dəlil olaraq önə çəkmişlər. Bu ayənin Məkkədə nazil olundığına dair yekdil fikir mövcuddur. Ayədə atla birlikdə adikeçən ulağın ətinin hicrətin 7-ci ili Xeybər savaşı zamanı haram edildiyi barədə əhli-sunnə alimlərinin birmənalı və yekdil nəzəri vardır. Əgər adikeçən heyvanlar bu ayə ilə haram elan olunsayıdı, bu, həmin müddət ərzində nə Peyğəmbərə, nə də səhabələrə gizli qalmaz, məsələ Xeybər savaşınadək uzanmadı (Məsud Kaşani 2003, 6/187).

Həmçinin əgər ayədə at, ulaq və qatırın yaradılışının yalnız minik və zinət məqsədi daşıdığı ifadə olunduğu üçün ətinin yeyilməsinin haramlığı anlaşılır.

saydı, o zaman bu heyvanların üzərində yük daşımağın da qadağan olunduğu iddia edilməli idi. Ayə heyvanlardan bu məqsədlə istifadəni nəzərdə tutmur. Halbuki bunu iddia edən olmayıb. Demək, ayə bu heyvanların yaradılış təyinatını müəyyən etmir, yalnız daha çox istifadə olunan yönlərini bəyan edir.

At ətinin yeyilməsinin icazəli olmadığını dair sünnədəki dəlillərə gəldikdə, İbn Abbasdan at əti barədə soruşuldu. O, ikrah duydu və Qurani-Kərimdəki bu ayəni oxuyaraq, “Bu yeyilmək üçün, bu da minmək üçündür”, – deyə cavab verdi (Təbəri 2001, 14/173-174). Bu rəvayət İbn Abbasın məqsədinin at ətinin yeyilməsinin haram olmasına deyil, yeyilmək məqsədilə yaradılmış heyvanlar qisminə aid olmadığı üçün ikrah duyduğunu da ifadə edə bilər.

Həkəm ibn Üteybə isə bu ayəni at ətinin haramlığına dəlil olaraq göstərmışdır: “At əti Allahın kitabında haramdır”. Ardınca həmin ayəni oxuduqdan sonra deyir: “Bu, yemək üçün, bu isə minmək üçündür” (Təbəri 2001, 14/174).

Əbdülbaqi Zərqani malikilərin ətinin yeyilməsini haram bildikləri heyvanlar sırasında atın da adını donuzla birlikdə qeyd edir (Zərqani 2002, 3/52).

Malikilərin at ətinin haramlığına dair sözlərini Cəziri belə nəql edir: “Deyirlər: “Leşin sümüyü və dərisi, şərab və donuz, istər at, qatır və ulaq kimi yeyilməsi haram olan heyvanın nəcisi... kimi nəsicləri satmaq səhih deyildir” (Cəziri 2003, 2/208).

Cəziri kitabının başqa bir yerində yazır: “Malikilər əqli ulaq, at və qatır əti barədə iki rəy söyləmişlər. Bu ikisindən məşhuru onların haram olmasına dair, ikincisi isə qatır və ulağın ətinin məkruhluğu, atın ətinin isə məkruh və mübah olması yönündədir...” (Cəziri 2003, 2/6).

Əbu Hənifənin at ətinin haram olduğu yönündə verdiyi hökmədə əsaslandığı dəlillərdən digəri isə at ətinin savaş və qəzvələrdə yeyildiyinə dair Həsən Bəsridən və mühasirə zamanı yediyinə dair Zühridən nəql edilən rəvayətlərdir ki, bunlara istinadən at ətinin yeyilməsini zərurət halına şamil edib, savaş və mühasirə kimi zəruri hallarda məcburiyyət qarşısında qalınaraq yeyildiyinə dəlil göstərib (Məsud Kaşani 2003, 6/190). Bununla bərabər, Əbu Hənifə at əti ilə bağlı nəql edilən digər rəvayətləri də nəzərə alaraq, onun təhrimən məkruh olduğu yönündə hökm verib.

### **At ətinin yeyilməsinin tənzihən məkruh olduğuna dair**

Əbu Hənifənin (Qurtubi 2006, 12/282) və malikilərin (İbn Rüşd 1994, 2/518) ikinci nəzəri at ətinin yeyilməsinin tənzihən məkruh olmasıdır. Həmçinin Övzainin, Mücahidin və Əbu Übeydənin də at ətini məkruh bildiyi qeyd edilib (Qurtubi 2006, 12/282).

Fiqh üsulunda “tənzihən məkruh” hökmü yeyilməsinin icazəli olmasına yaxın mənəni ifadə edir. “İzahlı dini terminlər lügəti” kitabında deyilir:

“...Tənzihən məkruh: işlənməsi xoş olmamaqla yanaşı, işləyənə əzab gətirməyən əməldir. Halala yaxın olub, tərk edənə savabı olan işdir. Tənzihən məkruh müstəhəbin ziddidir... Soğan, yaxud sarımsaq yeyərək məscidə getmək, burnu sağ əllə finxırmaq kimi əməllər buna misaldır” (“İzahlı dini terminlər lügəti” 2020, 164).

Cəziri kitabında Əbu Hənifədən at ətinin yeyilməsinin tənzihə kərahətlə məkruh olduğuna dair ondan rəvayət olunan hökmə yer vermişdir (Cəziri 2003, 2/6).

Mərğinani “əl-Hidayə” əsərində Əbu Hənifənin bu hökmü cihad üçün istifadə olunan atların tükənməsinin qarşısının alınması və onlara ehtiram qoyulması üçün verdiyini qeyd edir (Mərğinani, 1996, 7/140).

Həmçinin maliki məzhəbinin alımlarının bir qisminin səhih olaraq qəbul etdikləri hökm də at ətinin yeyilməsinin məkruh olması yönündədir (əl-Həttab 2010, 4/29).

Bu qənaətlərinin dəlili isə at ətinin yeyilməsinin haram və icazəli olduğu dair nəql edilən rəvayətlərdəki və səhabələrin görüşlərindəki ixtilafdır ki, nəticədə ehtiyata əməl etməyi üstün seçərək məkruh qərarı vermişlər (Əbdürrəhman Həmzə 2017, 14).

### **Əhli-sunnə fəqihlərinin nəzərində ulaq ətinin yeyilməsinin hökmü**

İslam şəriətində ətinin yeyilməsinin hökmünə dair müzakirə mövzusu olan ulaq təkdırnaqlı heyvanlar dəstəsindən olub atlar fəsiləsinə aiddir, əhli və vəhşi olmaqla iki növə ayrılır. Vəhşi ulaq Afrika eşşəyi adlanan növüdür. Onun ayaqlarında ağ-qara zolaqlar mövcuddur.

Əhli-sunnə alim və fəqihləri ularq ətinin yeyilməsi ilə bağlı üç rəyə sahibdirler. Bunlardan ən məşhuru əhliləşdirilmiş ularq ətinin yeyilməsinin haram olması yönündədir. Bu rəy əksər səhabə və tabeunlardan, Əbu Hənifə, Şafei və Əhməd ibn Hənbəldən (Məsud Kaşani 2003, 6/187) nəql olunub. İmam Malikin isə bu məsələdə həm haramlığına, həm məkruhluğuna, həm də mübahlığına dair hökm verdiyi bildirilir (Nəvəvi, 9/7). Üçüncü rəy ularq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu söyləyir. Bu rəy İbn Abbasa və bir neçə başqa səhabəyə, eləcə də Bişr əl-Mərisiyə (Məsud Kaşani 2003, 6/185) və bir rəyə görə, İmam Malikə (Nəvəvi, 9/7) nisbət verilib.

Hərçənd Qurtubi və İbn Qüdamə ularq ətinin yeyilməsinin haramlığına dair alımlar arasında icmanın olduğunu iddia etmişdir. Yazır (sitat Qurtubi-dəndir): “Ayədə (“əl-Ənam” surəsinin 145-ci ayəsini nəzərdə tutur) qeyd edilməyən nəcisin, sidiyin, nəcis yeyən heyvanların və ularğın haramlığı barə-

də icma da bu yozumun doğruluğuna dəlalət edir” (Qurtubi 2006, 9/86; İbn Qüdamə 1997, 13/318).

Mövzuya dair qeyd olunan rəvayətlərin böyük əksəriyyəti ulaq ətinin Xeybər savaşında qadağan edildiyinə dəlalət edir. İbn Həzm ulaq ətinin haramlığına dair rəvayətlərin mütəvatir həddində olduğunu və heç kəsin buna xilaf çıxa bilməyəcəyini qeyd edir (İbn Həzm 2003, 6/79). Rəvayətlərin az bir qismi Peyğəmbərin (s) ulaq ətinin yeyilməsinə icazə verdiyini, nəcis yeyən ulağın ətini qadağan etdiyini göstərir. Kiçik bir qisim rəvayətlərdə isə İbn Abbas və Qalib ibn Əbcər kimi bəzi səhabələrin Xeybər savaşı günü ulaq ətinin müəyyən səbəblərə görə haram edildiyi və bu qadağanın müvəqqəti xarakter daşıdığı bildirilir.

Son dövr İslam fıqh fəlsəfəsi nümayəndələrindən olan İbn Aşur ulaq ətinin Xeybər savaşında haram elan olunmasının müəyyən müddətə və müəyyən məqsədlərlə baş verdiyinin alımların böyük əksəriyyətinin rəyi olduğunu qeyd edir (İbn Aşur 1987, 285).

### **Əhli-sünə fəqihlərinin nəzərində ulaq ətinin yeyilməsinin haramlığına dair dəlillər**

Ulaq ətinin yeyilməsinin haram olduğu qənaətinə gələn alim və fəqihlər dəlil olaraq, Qurani-Kərimdəki barəsində müzakirə açdığını ayəyə, həmçi-nin hədislərə, ələlxüsus da Xeybər hadisəsindən nəql edilən rəvayətlərə istinad edirlər.

Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsindəki “**Sizin minnəyiniz-dən ötrü, həm də zinət üçün...**” ayəsinə istinad edərək iki rəydən birinə əsəsən, at ətinin yeyilməsinin haramlığına hökm verən İmam Malik eyni dəlillərə ulaq ətinin yeyilməsini də haram saymışdır (İbn Rüşd, 1994, 2/518).

Əbdülbəqi Zərqani ətinin yeyilməsini malikilərin haram bildikləri heyvanların sırasında at, qatır və ulağı da qeyd edir (Zərqani 2002, 3/52).

Şafei məzhəbinin nəzərini isə İmam Əbu Zəkeriyyə Nəvəvi belə qeyd edir: “Əhli ulaq əti bizim nəzərimizdə haramdır”. O, bu rəyin sələf və xələf alımların nəzəri olduğunu bildirir və Xəttabının də həmin rəyinin ümumən alımların görüşü olduğunu bildirdiyini vurgulayır (Nəvəvi, 9/7).

Hənbəlilərin ulaq ətinə dair görüşünü Mənsur ibn Yunis əl-Bəhuti “Şərhu muntəhəl-iradat” kitabında belə qeyd edir: “Qan və leş kimi nəcislər, zəhər kimi zərərvericilər, quru heyvanlarından əhli ulaq və filin (yeyilməsi) haramdır” (Bəhuti 2000, 6/309).

Ulaq ətinin yeyilməsinin haram olduğuna hökm edən səhabə, tabeun, alim və fəqihlər Xeybər savaşı günü Məhəmməd peyğəmbərin (s) ulaq ətinin

yeyliməsini haram qıldıgına dair çoxsaylı rəvayətlərə istinad etmişlər. İbn Qeyyim bu mövzuda Əli ibn Əbu Talib, Cabir ibn Abdullah, Bərra ibn Azib, İbn Əbu Əvfa, Ənəs ibn malik, Abdullah ibn Ömrə kimi iyirmiyə yaxın səhabə və tabeündən barəsində yekdil rəy olan (müttəfəqün əleyhi) rəvayətlərin nəql edildiyini bildirir (əl-Cevzi 1968, 10/281-290).

Buxarinin “Səhih”ində Əli ibn Əbu Talibdən (ə) nəql olunur: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşında mütəni və əhli ulaq ətini qadağan etdi” (Buxari 1980, 3/461).

Cabir ibn Abdullah Ənsaridən nəql olunur: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşında əhli ulaq ətini yeməyi qadağan etdi, at ətini yeməyə isə icazə verdi” (Buxari 1980, 3/461).

Bu hadisə Ənəs ibn Malikdən daha təfsilatlı şəkildə nəql olunur: “Bir şəxs Peyğəmbərin yanına gəlib “Ulaqlar yeyildi” deyə xəbər verdi. Sonra başqa bir şəxs gəlib ulaqların yeyildiyini söylədi. Sonra bir nəfər gəlib “Ulaqlar tükəndi” deyə bildirdi. (Peyğəmbər) carçıya belə buyurmasını əmr etdi: “Peyğəmbər əhli ulaqların ətini yeməyi sizə qadağan edir. Belə ki, bu ricsdir (murdardır)”. Ağzınadək ətlə dolu olan qazanlar çevirilib boşaldı” (Buxari 1980, 3/461).

Abdullah ibn Əbu Ovfa deyir: “Xeybər savaşçı zamanı gecələrin birində bizə acliq üz tutdu. Səhəri gün Xeybər savaşında əhli ulaqları tutub kəsdik. Qazanlar qaynadıqda Peyğəmbərin (s) carçısı belə nida etdi: “Qazanları boşaldın, ulaqların ətindən heç bir şey yeməyin”. Camaat dedi: “Peyğəmbər ulaqların xümsü ayrılmadığı üçün qadağan etdi”. Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi” (Müslim 2000, 867).

Abdullah ibn Ömərdən nəql olunur: “Peyğəmbər əhli ulaq ətini yeməyi qadağan etdi” (Müslim 2000, 867).

Mövzuya dair rəvayətlər çoxdur. Onların məzmunu haqda ümumi fikrin yaranması üçün bir neçəsini burada qeyd etdik.

Rəvayətlərdə “Peyğəmbər əhli ulağın ətini haram etdi”, “Ümumiyyətlə ulaq ətini qadağan etdi” kimi qəti hökm ifadə edən kəlmələr yer aldığı, hadisənin baş verdiyinin çoxsaylı səhabələrə istinad olunan rəvayətlərlə öz təsdiqi ni tapdığını nəzərə alaraq, əhli-sünnə alim və fəqihlərinin böyük əksəriyyəti ulaq ətinin yeyliməsinin haram olduğuna hökm etmişlər. Həmçinin ulaq ətinin haram edilməsi ilə bağlı səbəblər arasında Peyğəmbərdən (s) nəql olunan “Belə ki, bu ricsdir (murdardır)” sözü də hökmə təkid qatmışdır (Əbdürəhman Həmzə 2017, 19).

### **Ulaq ətinin yeyliməsinin məkrüh olduğunu dair**

İmam Malikin isə bu məsələdə həm haramlığına, həm də məkruhluğuna dair hökm verdiyi bildirilir. Ulaq ətinin məkrüh olduğunu Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsini dəlil göstərən İmam Malik “əl-Muvatta”

kitabının “Heyvanlardan yeyilməsi məkruh olanlar” bölümündə deyir: “Allah at, qatır və ulağı minik və zinət, davarları isə minik və yemək vasitəsi olaraq qeyd etdi” (Malik, 497).

### **Ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu dair**

İbn Abbas (Buxari 1980, 3/462), Bişr əl-Mərisi (v.833) “əl-Ənam” su-rəsindəki ayədə ulağın istisna olaraq qeyd edilmədiyi üçün əhli ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu söyləyiblər (Məsud Kaşani 2003, 6/185).

İbn Qüdamə, həmçinin Aişənin, İkrimənin və Əbu Vailin də ulaq ətinin yeyilməsində bir maneə görmədiklərini qeyd edir (İbn Qüdamə 1997, 13/318).

Buxarinin “Səhih”indəki rəvayətdə deyilir: “Əmr deyir: “Cabir ibn Zeydə dedim: “İddia edirlər ki, Peyğəmbər (s) əhli ulağı yeməyi qadağan edib”. Dedi: “Bunu Bəsrədə bizim yanımızda olarkən Həkəm ibn Əmr də deyirdi. Lakin (elmdə) dərya olan İbn Abbas bunu inkar etdi və **“De: ‘Mənə gələn vəhylər içərisində murdar olduqları üçün ölü heyvan, axar qan, donuz əti və ya Allahdan başqasının adı ilə (bismillah deyilmədən) günah olaraq kəsilmiş heyvanlar istisna olmaqla, hər hansı bir kəsin yediyi yeməklər içərisində haram buyurulan bir şey görmürəm”** ayəsini söylədi” (Buxari 1980, 3/461).

Misər deyir: “Qalibin (Qalib ibn Əbcərin) Peyğəmbərə (s) belə dediyini gördüm: “Ey Allahın elçisi, ailəmə yedirtmək üçün bir erkək və bir neçə dişi ulaqdan savayı heç bir malım qalmayıb”. Peyğəmbər (s) buyrudu: “Malının kök (yağlı) olanından ailənə yedirt. Mən sizin üçün kəndin cəllalə (nəcisin yeməyi adət edən) heyvanlarını murdar bilmışəm”. Bu hədis eyni mövzuda və oxşar kəlmələrlə Əbu Davudun “Sünən”ində (Əbu Davud, 3/357), İbn Əbu Şeybənin “Müsənnəf”ində (İbn Əbu Şeybə, 5/543), Beyhəqinin “əs-Sünənul-kubra”sında (Beyhəqi, 9/332), Təbəraninin “əl-Möcəmul-kəbir”ində (Təbəra-ni, 18/266) də nəql edilib.

Bu və bu məzmunda olan oxşar hədislərə bir neçə cəhətdən irad bildirilib. Belə ki, burada ulaq əti barədə hökmün Xeybərdən öncə və ya sonra olduğu məlum deyil. Həmçinin hədisdəki ərəbcə olan “min səmini malik” kəlməsini ulağın satılaraq, kirayə verilərək və ya üzərində yük daşınaraq əldə edilən gəlirinə də şamil etmək mümkündür (Məsud Kaşani 2003, 6/186).

Qeyd edilən iradlara da fikir bildirmək mümkündür. Hədislərdən də göründüyü kimi, ulaq ətinin yeyilməsinin haram olmasına dair Xeybər savaşı-nadək heç bir iddia yoxdur. Qalib ibn Əbcərin Peyğəmbərdən (s) qadağa barədə soruşması isə aralarındakı bu söhbətin məhz Xeybər savaşından sonra baş verdiyinə dəlalət edir.

Həmçinin “min səmini malik” kəlməsinin ulağın satılaraq, kirayə verilərək və ya üzərində yük daşınaraq əldə edilən gəlirinə şamil olması iddiası Peyğəmbərin (s) “Mən sizin üçün kəndin cəllalə (nəcis yeməyi adət edən) heyvanlarını murdar bilmışəm” sözü ilə aradan qalxır. Peyğəmbər (s) cəllaləni qeyd etməklə səhbətin ulağın ətinin yeyilməsindən və südünün içilməsindən getdiyinə vurğu edir. Belə ki, nəcis yeməyə adət edən heyvanın istibra yolu ilə təmizlənməsi mümkündür, həmçinin bu heyvanın satılmasının, kirayə verilməsinin və ya üzərində yük daşınmasının da maneçiliyi yoxdur.

Xeybər savaşında ulaq ətinin qadağan edildiyinə dair nəql olunan rəvayətləri də oradakı ulaqların cəllalə olması ilə əlaqələndirmək mümkündür. Belə ki, müsəlmanların yemək üçün bir şey tapmadıqları vaxt Peyğəmbərin (s) artıq kəsilmiş ulaqların ətini qazandan boşaldırması həmin ətlərin nəcis olduğuna dəlalət edə bilər (Muslim 2000, 867). Həmin vaxtadək müsəlmanlar arasında ulaq ətinin haram olduğuna dair heç bir məlumat yox idi və bu səbəbdən də onlar ulaqları kəsərkən bunun halal və ya haram olması barədə sual da verməmişdilər.

Müslimin “Səhih”ində Abdullah ibn Əbu Ovfadan nəql edilən hədisdə “Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi” (Muslim 2000, 867) sözünün ardını Buxari “Səhih”ində bu əlavə ilə tamamlayır: Digərləri isə dedilər: “Ümumiyyətlə qadağan etdi, çünki onlar nəcis yeyirdilər” (Buxari 1980, 3/139).

Xeybər savaşında ulaq ətinin yeyilməsinin haram edildiyinə dair rəvayətlərə nəzər saldıqda, onun haramlığına dair səhabələr arasında fərqli nəzərlərin olduğu və səhabələrin bir səbəb axtarışında olduqları aydın görünür. Müslimin “Səhih”ində yer alan rəvayətlərdə həmin ulaqların Xeybər yəhudilərinin qalasından çıxdıqları və onların müsəlmanlar tərəfindən ələ keçirilib kəsildikləri qeyd olunur. Həmçinin ravi hədisin sonunda qənimət olaraq ələ keçirilən ulaqlarının hələ bölüşdürülmədiyi üçün xümsünün çıxarılmadığını bu qadağaya səbəb olaraq göstərir (Muslim 2000, 866).

Ulaqların Xeybər qalasından çıxdığı, sonradan kəsildiyi, Peyğəmbərin (s) isə ulaqların ətinin qaynadıldığı qazanın boşaldılmasını, ardınca sindirilməsini və ya yuyulmasını əmr etməsi (Muslim 2000, 867) məhz həmin qaladan çıxan ulaqların ətinin murdar olduğuna dəlalət edə bilər. Beləcə, Qalib ibn Əbcərlə səhbətində Peyğəmbərin (s) cəllalə ulağın ətini qadağan etməsi barədə qeydi həmin hadisənin izahı kimi də qəbul oluna bilər.

Digər tərəfdən, məlum olduğu kimi, ulaq ətinin haram edilməsi Xeybər hadisəsi ilə əlaqələndirilir. İbn İshaq Xeybər savaşının hicrətin 7-ci ilinin məhərrəm ayında baş verdiyini qeyd edir (İbn Hişam 1990, 3/275). Besətdən ötən iyirmi illik müddət ərzində ulaq ətinin yeyilməsinə dair heç bir qadağanın

olmadığını nəzərə alsaq, bu heyvanın ətinin qaynadığı qazanın boşaldılaraq sindiriləcəq həddə nəcis və murdar olmadığını güman etmək mümkündür. Xeybərdən çıxan ulaqları ələ keçirən, əti ilə bağlı hər hansı bir qadağanın olmadığını bildikləri üçün həmin heyvanları tərəddüdsüz kəsən müsəlmanların da bu görüşdə olduqlarını düşünürəm. Bu cəhətdən, məsələ məhz yəhudilərin şəhərindən çıxan ulaqların ətinin nəcisliyi ilə əlaqədar ola bilər ki, belə bir murdarlıq da onların nəcis yeməyə adət etməsindən qaynaqlanar. Səid ibn Cübeyrin sözləri buna birbaşa dəlalət edir. Əbdürrəzzaq “əl-Müsənnəf” əsərində həmin rəvayəti Əbu İshaq Şeybanidən və Əbu İshaq Həcəridən belə nəql edir: “İbn Əbu Ovfanının belə dediyini eşitdik: “Xeybər savaşında şəhər-dən çıxan ulaqları ələ keçirib kəsdik”. Deyir: “Peyğəmbər onu yeməyi qadağan etdi”. Əbu İshaq Şeybani deyir: “Mən Səid ibn Cübeyrlə qarşılaşdım və bunu ona söylədim. O dedi: “Peyğəmbər onları nəcis yedikləri üçün qadağan etdi” (Əbdürrəzzaq 2015, 4/264).

Başqa bir tərəfdən, ulaq ətinin haram olmadığı fikrini müdafiə edənlər Xeybər savaşı günü qadağanın yük daşıyan heyvanların tükənməsinin qarşısının alınmasını səbəb kimi göstərirler. Buxarinin “Səhih”ində yer alan hədisdə ulaqların kəsilib yeyildikləri ilə bağlı Peyğəmbərə (s) iki dəfə “Ulaqlar kəsildi”, – deyə məlumat verilir. Allahın elçisi (s) buna əhəmiyyət vermir. Üçüncü dəfə “Ulaqlar tükənir”, – deyə xəbər verildikdə o, ulaqların ətinin yeyilməsini qadağan etdiyini söyləməyi carçıya əmr edir (Muslim 2000, 868). Peyğəmbərin (s) yalnız ulaqların tükənməsi xəbərinə reaksiya verməsi onların yükdaşımı ehtiyacı üçün qorunmasını hədəflədiyinə dəlil ola bilər. Belə ki, ulaqların yük daşımaq xüsusiyyətdən başqa özəllikləri yoxdur. Minik kimi nəzərdə tutulmuş olsayırlar, o zaman at əti də qadağan edildi. İbn Abbasın Xeybərdə ulaq ətinin qadağan edilməsinə göstərdiyi səbəblərdən biri də onun yük daşımaq üçün qorunub saxlanılmasıdır (Muslim 2000, 867).

Xülasə, ulaq ətinin yeyilməsinin halal olduğunu qeyd edənlər bu cəhətləri əsas götürmişlər.

### **Qatır ətinin hökmünə dair**

Qurani-Kərimin “Ən-Nəhl” surəsinin 8-ci ayəsində at və ulaqla birlikdə adıçəkilən digər heyvan qatırdır. Qatır atla-ulağın cütləşdirilməsindən doğulan təkdırnaqlı heyvandır. Əhli-sunnə alim və fəqihlərinin nəzərində qatır ətinin yeyilməsinin hökmünə birmənalı yanaşma yoxdur. Şafei (Şihabəddin ər-Rəmli 2003, 8/153) və hənbəlilərə (İbn Qüdəmə 1997, 13/319) görə, qatır əti halal və haram heyvanın cütləşməsindən doğulduğu üçün fiqhi qaydaya əsasən, ehtiyat edilərək qadağa tərəfi tərcih olunmalıdır. Beləcə, qatır əti halal

olan atdan və haram olan ulaqdan doğulduğu üçün onun da ətinin yeyilməsi haram olur.

Əbu Hənifəyə görə, burada qatırın anasının hansı heyvan olduğuna nəzər yetirilməlidir. Əgər anası əti tənzihən məkruh olan atdırsa, o zaman qatırın da əti tənzihən məkruh, əgər anası əti haram olan ulaqdırsa, o zaman həmin qatırın da əti haramdır (Məsud Kaşani 2003, 6/190). Hənəfi məzhəbinin fəqihləri Əbu Yusif və Muhəmməd ibn Həsənə görə isə at ətinin yeyilməsi mübah olduğuna əsasən, anası at olan qatırın da ətinin yeyilməsi mübah olur (KVİMN, 1986, 5/145).

İbn Qüdamə yazır: “Əhli ulağı haram sayanların nəzərində qatır da haramdır, çünkü qatır ulaqdan doğulub. Ondan doğulan isə haramlıq hökmünü öz üzərində daşıyır. Habelə əhli və vəhşi ulaqların cütləşməsindən də doğulsa, yenə haramdır” (İbn Qüdamə 1997, 13/319).

Malikilər də qatırın hökmündə kiçik fərqliliklə ananı əsas götürmişlər. Yalnız onlar doğulan heyvanın haram heyvan surətində olmamasını qeyd kimi əlavə etmişlər. Ümumiyyətlə, malikilər qatırla bağlı iki hökm qeyd etmişlər ki, onlardan məşhur olanı anasının hökmünə tabe olduğu üçün qatırın ətinin yeyilməsinin haram, digəri isə məkruh olduğuna dairdir (İbn Rüşd 1994, 2/518).

İbn Həzm isə bu məsələyə fərqli yanaşmış, qatır ətinin yeyilməsinin halal olduğunu bildirmişdir. Onun nəzərinə əsasən, qatıra ruh daxil olduqdan sonra artıq başqa bir heyvan olur və ulaq sayılmır (İbn Həzm 2003, 6/83).

### **İmamiyyə şia fəqihlərinin at, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinə dair hökmələri**

İmamiyyə fəqihləri arasında məşhur rəy at, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinin halal, lakin məkruh olmasıdır. Seyid Mürtəza “əl-İntisar” (Şərif Mürtəza 1971, 193-195) kitabında onun hallalığına dair icmanın olduğunu qeyd edib. “əl-Cəvahir” kitabının sahibi isə bu heyvanların ətinin yeyilməsinin məkruhluğunun icma həddinədək məşhur olduğunu yazar (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/386).

Şeyx Müfidə nisbət verilən rəyə əsasən, o, qatır, ulaq və düdəmə atın ətinin yeyilməsini haram sayaraq “Şəri yolla kəsilməklə də halal olmur”, – deyib (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/390). Əbu Səlah əl-Hələbinin isə yalnız qatır ətinin yeyilməsini haram saydığını qeyd edilib (Əbu Səlah Hələbi 2013, 264).

Şia hədis mənbələrində bu heyvanların ətinin yeyilməsinin haram olduğunu dair bir neçə rəvayət vardır. Aban ibn Təğlib deyir: “İmam Sadıqdən (ə) at əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Naçar qalmadıqca onu yemə”. Əhli ulaq əti

barədə isə buyurdu: “Peyğəmbər (s) Xeybər savaşı günü onu yeməyi qadağan (nəhy) etdi” (Hürr Amuli 2001, 19/449).

“Əl-Müqni” kitabında Peyğəmbərdən (s) nəql olunur: “Buyurdu: “Bütün köpək dişi olan yırtıcılar və caynaqlı quşlar, eləcə də əhli ulaq haramdır” (Hürr Amuli 2001, 19/450).

Qeyd edilən bu iki hədis sənədsiz (mürsəl) nəql olunub və mürsəl olduqları üçün dəlil sayılmır.

Digər hədisdə İbn Müskan deyir: “İmam Sadiqdən (ə) at və qatır ətinin yeyilməsi barədə soruştum. Buyurdu: “Peyğəmbər (s) onların yeyilməsini qadağan (nəhy) edib. Naçar qalmadıqca onları yemə” (Hürr Amuli 2011, 19/449).

Səd ibn Səd deyir: “İmam Rzadan (ə) yük atı, at və qatır əti barədə soruştum. Buyrudu: “Onları yemə” (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Əbu Bəsir deyir: “İmam Sadiq (ə) buyurdu: “Kərtənkələ, dovşan, at və qatır ətini yeməyin kərahəti var, lakin leş, qan və donuz əti kimi haram deyildir. Peyğəmbər (s) əhli ulağın ətini yeməyi qadağan (nəhy) etmişdir, ancaq çöl ulağının yeyilməsinin eybi yoxdur” (Hürr Amuli 2011, 19/454).

Məhəmməd ibn Sinan İmam Rzadan (ə) nəql edir: “İmama göndərdiyi suallara İmam belə cavab yazdı: “Qatır və əhli ulaq ətinin yeyilməsini camaatın onlardan yükdaşımadakı ehtiyaclarına və istifadələrinə görə məkruh bildi, azlığı səbəbindən tükənəcəklərindən qorxdu. Onu məkruh (qadağan) etməsi həmin heyvanların xilqətindəki və ya ətindəki murdarlığa görə deyildi” (Hürr Amuli 2011, 19/450).

Bu rəvayətlər səhih istinadlıdır.

At, qatır və ulaq ətinin yeyilməsinə dair isə mütəvatir hədislər vardır. Onlardan nümunə:

Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) at, qatır və ulaq əti barədə soruştum. Buyrudu: “Halaldır, lakin camaat ondan ikrəh duyur” (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Digər hədisdə Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) vəhşi quş, çöl heyvanları, kirpi, yarasa, at, qatır və ulaq barədə soruşuldu. Buyurdu: “Haram olanlar yalnız Allahın Kitabında haram buyurduqlarıdır. Peyğəmbər (s) Xeybər savaşında ularq ətini yeməyi qadağan etdi. Bunu ularqlardan yük daşınması məqsədilə etdi ki, (kəsməklə) tükəndirməsinlər. Ulaq haram deyildir”. Sonra buyurdu: “Bu ayəni oxu: “De ki: Mənə vəhy olunanlar arasında...” (Qurani-Kərim, 6/145; Hürr Amuli 2011, 19/453).

Maraqlıdır ki, İmam Baqir (ə) suala Quran ayəsini dəlil gətirir və ardınca yalnız ularq ətinin halal olduğunu aşkar şəkildə söyləyir. Belə ki, Quranda əti haram buyurulmayan bir çox heyvan vardır ki, İslam şəriətinə əsasən, bütün

müsəlmanlar tərəfindən haram sayılır. Buna misal olaraq it ətinin göstərə bilərik. Həm dörd əhli-sünət məzhəbi, həm də şia məzhəbinin yekdil rəyinə əsasən, bu heyvanın əti haramdır, lakin Quranda onun haramlığına dair heç bir qeyd yoxdur. Görünən odur ki, İmam Baqir (ə) bu məqamda hansısa səbəbdən sualdan yayınmaq istəmişdir.

Başqa bir səhih rəvayət isə at ətinin halal olduğunu dəlalət edir. İmam Əli ibn Əbu Talib (ə) deyir: "Peyğəmbərlə (s) birlikdə ənsardan olan bir şəxsin evinə getmişdik. Onun az qala canını tapşıracaq halda olan bir atıvardı. Peyğəmbər (s) ənsardan olan şəxsə buyurdu: "Onu kəs, mükafatın ikiqat olsun: biri onu kəsdiyinə görə, digəri isə ondan olan mənfəətinə görə". Ənsar dedi: "Ey Allahın elçisi, məgər ondan bir mənfəət götürə bilərəmmi?". Peyğəmbər (s) buyrudu: "Əlbəttə, özün də ye, bizə də yedirt". İmam Əli (ə) deyir: "Onu Peyğəmbərə (s) hədiyyə etdi (kəsdi). Peyğəmbər (s) ondan götürüb yedi və mənə də yedirdi" (Hürr Amuli 2011, 19/452).

Peyğəmbər (s) bu əməli ilə atın ətinin halal olduğunu rəftarı ilə göstərmiş oldu.

Əbul-Carud İmam Baqirin belə buyurduğunu eşitdiyini deyir: "Müsəlmanlar Xeybər savaşında idilər. Onlar (yemək məqsədilə) minik heyvanlarına üz tutdular. Peyğəmbər (s) (minik heyvanlarının ətlərinin kəsilib atıldığı) qazanları çevirib boşaltmağı əmr etdi. Lakin onların haram olduğunu söyləmədi. Bunu minik heyvanlarını qoruyub saxlamaq üçün etdi" (Hürr Amuli 2011, 19/449).

Buradan aydın olur ki, Peyğəmbərin (s) bu əmri müəyyən məqsəd üçün idi və fiqh üsul terminologiyasına əsasən, vaqei-sanəvi (rüşxət) hökmü daşımaqdadır. Bunu İmam Sadıqdən (ə) nəql edilən başqa bir rəvayət daha aydın bəyan edir. Ondan əhli ulağın əti barədə soruşuldu. Buyurdu: "Peyğəmbər (s) onu yeməkdən çəkindirmişdir (nəhy etmişdir). Çünkü həmin gün ullaqlar camaatin yükünü daşımaq üçün lazım idi. Haramlar isə yalnız Allahın kitabında buyurulanlardır. Onlardan başqası haram deyildir" (Hürr Amuli 2011, 19/448).

Adikeçən heyvanların ətinin yeyilməsinin haram olduğunu dair hədisləri halal olduğu barədə nəql edilən hədislərlə qarşılaşırdıraqda və cəm etdikdə, hədislərdəki qadağa və haramın məkruluğu dəlalət etdiyi aydın olur. Həmçinin rəvayətlərdəki "naçar qalmadıqca yemə", "lakin leş, qan və donuz əti kimi haram deyildir", eyni cinsədən olan "çöl ullağının yeyilməsinin eybi yoxdur" kimi ibarələr qadağa (nəhy) və haram mənasını ifadə edən kəlmələrin mənası şiddətli kərahəti ifadə edir.

Bu heyvanlardan hansının ətinin yeyilməsinin daha çox məkruh olduğunu göldikdə, imamiyyə şia fəqihlərinin məşhur nəzərinə görə, qatırın ətinin

yeyliməsi daha kərahətlidir. Şəhid Sani buna səbəb olaraq qatırın əti məkruh olan iki heyvanın – at və ulağın düdəməsi olduğunu göstərir (İbn Amuli, 2008, 12/24).

İbn İdris isə deyir: “Ulaq daha çox məkruhdur” (Əllamə Hilli 1997, 8/281).

“Əl-Cəvahir” əsərinin müəllifi yazır: “Ən az məkruh olan atın ətidir. Peyğəmbər (s) və Möminlərin əmirinin (ə) ondan yemişlər. Qatır isə məşhur rəyə əsasən, ulaqdan daha kərahətlidir. Ulağın məkruhluğu ətinin yeyliməsindən çəkindirilməsi barədə rəvayətlərə görədir” (Şeyx Həsən Nəcəfi 2012, 37/393).

## Nəticə

At, qatır və ulağın ətinin yeyliməsinin haramlığını söyləyənlərin əksəriyyəti “ən-Nəhl” surəsindəki 5-8-ci ayələrə istinad etmiş, ayədə “yemək üçün” deyil, **“Sizin minməyinizdən ötrü, həm də zinət üçün...”** deyildiyini dəlil olaraq önə çəkmişlər. Lakin bu ayənin Məkkədə nazil olduğuna dair yekdil fikir mövcuddur. Ayədə at və qatırla birlikdə adı keçən ulağın ətinin hicrətin 7-ci ili Xeybər savaşı zamanı haram edildiyi barədə əhli-sünne alimlərinin birmənalı və yekdil nəzəri vardır. Əgər adıkeçən heyvanlar bu ayə ilə haram elan olunsayıdı, bu, həmin müddət ərzində nə Peyğəmbərə, nə də səhabələrə gizli olmaz, məsələ Xeybər savaşınadək qeyri-müəyyən qalmazdı.

Qatır və ulaq ətinin yeyliməsilə bağlı İslam alimləri arasında fərqli fikirlər mövcud olsa da, atə ətinin yeyliməsinin halallığına dair bir görüş istisna olmaqla, heç bir ixtilaf yoxdur. Bu isə ayənin şəri hökm mənası daşımadığını bir daha təsdiqləyir. Əgər Xeybər savaşında atın istisna edildiyi iddia olunsa, bu iddia digərlərinin haramlığının da məhz Xeybər savaşı əsnasında baş verdiyini təsdiqləmiş olacaq.

Həmçinin əgər ayədə at, ulaq və qatırın yaradılışının yalnız minik və zinət məqsədi daşıdığı ifadə olunduğu üçün ətinin yeyliməsinin haramlığı anlaşılsayıdı, o zaman bu heyvanların üzərində yük daşımağın, onlarla yer şumlamağın və s. məqsədlərlə istifadəsinin qadağan olduğu anlamına gəlməlidir, çünkü ayə heyvanlardan bu məqsədlə istifadəni nəzərdə tutmur. Halbuki bunu iddia edən olmayıb. Demək, ayə bu heyvanların yaradılış təyinatını müəyyən etmir, yalnız daha çox istifadə olunan yönlerini bəyan edir.

Bu heyvanların ətinin yeyliməsinin məkruh olduğu da qeyd edilmişdir. Şəri hökm olan məkruhluq məşhur rəyə və ya “istihsan” kimi xüsusiyyətlərlə deyil, dəlillə isbat olunmalıdır. Burada isə yalnız ulaq ətindən çəkindirilmə barədə şəri dəlil mövcuddur ki, o da Xeybər savaşı ilə bağlı olduğu üçün müvəqqəti xarakter daşımışdır.

Bundan əlavə, bu heyvanların ətini yeməyin Allahdan uzaqlaşdırmaq və axırtdə cəzaya səbəb olmaq xüsusiyyəti yoxdur. Belə ki, hansısa bir məkrüh və ya müstəhəb əməli yerinə yetirməklə savab qazanmaq və ya savabdan məhrum olmaq yalnız həmin məsələlər barədə Allahın əmri olduqda keçərlidir, həmin müstəhəb əməli icra etdikdə Allaha itaət, Ona yaxınlaşma və savab vəd verilsin, məkruru etdikdə isə Ondan uzaqlaşmaqla nəticələnsin. Məkrüh əməlin insanı Allahdan uzaqlaşdırduğu, yaxud cənnətdəki dərəcəsinə mənfi təsir etdiyi və ya məqamını aşağı saldığı düşüncəsi də yalnız bir ehtimaldır və mövzumuzdan tamam fərqli bir bəhsdir. Adıçəkilən heyvanların ətinin yeyilməsi ilə bağlı Allahın qadağası olacaq bir dəlil yoxdur. Həmçinin ibadət məsələlərindən fərqli olaraq, yeməli və içməlilərdəki kərahət hansısa fərdi və ya ictimai zərər verə biləcəyi anlamını daşıyır. Həmin heyvanların ətinin insan sağlamlığına hər hansı bir zərərinin olduğu da sübuta yetməyib. Ulağın ətinin yeyilməsindən çəkindirmə isə yalnız ictimai ehtiyac səbəbindən müvəqqəti xarakter daşımıdır.

Mümkündür ki, at, qatır və ulaq ətinin məkruhluğuna dair hökmün “ən-Nəhl” surəsindəki ayədən anlaşıldığı zənn olunsun. Peyğəmbər (s) dövründə camaatın adəti davar sayılan inək, qoyun, keçi və dəvə ətini yemək, at, qatır və ulağın isə minik və zinət üçün istifadə etmək idi. Camaatın bu heyvanların ətini yeməməsinin səbəbi İmam Baqırın (ə) buyurduğu kimi, insanların ikrah duyması idi. Məhəmməd ibn Müslim deyir: “İmam Baqirdən (ə) at, qatır və ulaq əti barədə soruşdum. Buyurdu: “Halaldır, lakin camaat ondan ikrah duyur”. Ayədə də həmin heyvanların minik vasitəsi olma xüsusiyyəti və insan təbiətinin onun ətinə yanaşması önə çıxarılmış ola bilər. Ayə özü-özlüyündə bu heyvanların ətinin yeyilməsinin məkrüh olması mənasını əsla ifadə etmir.

İmamiyyə yolu ilə nəql edilən hədislərdən ulağın ətinin Xeybər savaşında müvəqqəti qadağan edildiyi, məqsədin isə yük daşımaya vasitələrinin qorumaq olduğu anlaşıılır. Bu mənanı əhli-sunnə yolu ilə nəql olunan bəzi rəvayətlər də ifadə edir. Həmçinin əhli-sunnə yolu ilə varid olan digər hədis və rəvayətlərin təhlilindən gəldiyimiz qənaət Xeybər savaşında ətinin yeyilməsi qadağan edilən ulaqların cəllalə (nəcis yeyən) olmaları idi. Ulaq ətlərinin bişirildiyi qazanların boşaldılması, yandırılması, sindirilmesi və ya yuyulması əmrinin həm imamiyyə, həm də əhli-sunnə hədis mənbələrində qeyd olunduğunu nəzərə alsaq, bu bizə həmin ətlərin nəcis olduğunu söyləməyə əsas verər. Belə ki, mövzuya dair imamiyyə hədislərində məqsədin məhz ulaqların yük daşımaya üçün qorunub saxlanması olduğu önə çəkilirdi. Həm imamiyyə, həm də əhli-sunnə yolu ilə nəql edilən rəvayətləri cəm etdikdə ümumi nəzər formalasdırmaq mümkün olar. Beləcə, Məhəmməd peyğəmbər (s) öz qadağası ilə Xeybər qalasından çıxan və müsəlmanlar tərəfindən ələ keçirilən

ulaqların cəllalə olduqlarına görə ətlərinin yeyilməsini qadağan edir, lakin onları yük daşımaq üçün qorumağı hədəfləyir.

Göründüyü kimi, ayəyə əsaslanaraq haram hökmü vermiş fəqihlər məsələ ilə bağlı qeyd olunan hədis və rəvayətləri dəlil saymamışdır.

## ƏDƏBİYYAT

Mühyiddin ibn Şərif Nəvəvi, “əl-Məcmu”, Muhəmməd Nəcib Mutiinin təhqiqilə, Səudiyyə Ərəbistanı, Ciddə, “Məktəbətul-irşad”.

Əbu Muhəmməd Abdullah ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Qüdamə. (1997). “əl-Muğni”, Abdullah ibn Abdulmühisin ət-Türkinin təhqiqilə, Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, “Daru aləmil-kutub”, III çap.

Əbul-Həsən Əli ibn Əbu Bəkr Mərginani. (1996). “əl-Hidayətu şerhu bidayətil-mubtədi”, Əllamə Əbdülhəyy Liknəvinin şərhilə, Pakistan, “İdarətul-Quran vəl-ulumilislami”, I çap.

Əbu Bəkr ibn Məsud Kaşani Hənəfi. (2003). “Bədaius-sənai”, Seyid Əli Muhəmməd Müəvvəzinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiyyə”, II çap.

Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Muhəmməd ibn Əbdürrahman əl-Maliki əl-Məğribi əl-Həttab. (2010). “Məvahibul-cəlil”, Şeyx Muhəmməd Yəhya Şənqitinin şərhlərilə, Mavritaniya, Nuakşot, “Darur-Rızvan”.

İمام Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Əhməd əl-Ənsari əl-Qurtubi. (2006). “əl-Camiu liəhkamil-Quran”, Livan, Beyrut, “ər-Risalə” müəssisəsi, I çap.

Şeyx Muhəmməd ibn Əli Şövkani. (2004). “Seylul-cərrar”, Livan, Beyrut, “Daru İbn Həzm”, I çap.

Qurani-Kərim.

Buxari. (1980). “Səhih”, Misir, Qahirə, “Məktəbətus-sələfiyyə”, I çap.

Müslim. (2000). “Səhih”, Səudiyyə Ərəbistanı, ər-Riyad, “Darus-səlam”, II çap.

Muhəmməd ibn Əhməd ibn Muhəmməd ibn Rüşd əl-Hənəfi, 1994, “Bidayətul-müctehid”, Misir, Qahirə, “Məktəbətu ibn Teymiyyə”, I çap.

“İzahlı dini terminlər lüğəti”, (2020). Azərbaycan Əlahiyyat İnstitutu, Bakı: “Nurlar” nəşriyyatı.

Muhəmməd ibn Cərir Təbəri. (2001). “Camiul-bəyan”, Abdullah ibn Əbdülmühisin ət-Türkinin təhqiqilə, Misir, Qahirə, “Hicr”, mətbəəsi, I çap.

Əbdülbəqi ibn Yusif Zərqani. (2002). “Şerhu əla muxtəsəri Xəlil”, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiyyə”, I çap.

Əbdürrəhman Cəziri. (2003). “əl-Fiqhu əla məzahibil-ərbəə”. “Darul-kutubil-ilmiyyə”, Livan, Beyrut.

Əbdürrəhman Həmzə. (2017). “əl-Əhkamul-fiqhiyyə əl-mustəfadətu min əzəvəti Xeybər fil-ət’əməh”, Muhəmmadiyya Universiteti, Surakarta.

İbn Həzm Əndəlusi. (2003). “əl-Muhəlla bil-asar”, Dr.Əbdülgəffar Süleyman Bindərinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiyyə”, I çap.

İbn Aşur Məhəmməd Tahir. (1987). “İslam hüquq fəlsəfəsi”. Türk dilinə tərcümə edən Vecdi Akyüz və Mehmet Erdoğan. Türkiyə, İstanbul, “İklim” nəşriyyatı.

Şeyx Mənsur ibn Yunis əl-Bəhuti. (2000). “Şərhu muntəhəl-iradat”, Abdullah ibn Abdulmühzin ət-Türkinin təhqiqilə, Livan, Beyrut, “ər-Risalə” müəssisəsi, I çap.

Məhəmməd ibn Əbu Bəkr İbn Qeyyim əl-Cevzi. (1968). “Ovnul-mə’bud fi şəhəri Sünəni Əbi Davud”, Səudiyyə Ərəbistanı, Mədinə, II çap.

Malik ibn Ənəs, “əl-Muvatta”, “Kitabus-sayd” (24).

Əbu Davud, “Sünən”.

İbn Əbu Şeyba, “əl-Müsənnəf”.

Beyhəqi, “əs-Sünənul-kubra”.

Təbərani, “əl-Möcəmul-kəbir”.

İbn Hişam. (1990). “Sirətun-nəbəviyyə”, Livan, Beyrut, “Darul-kitabil-ərəbi”, III çap.

Əbdürrəzzəq. (2015). “əl-Müsənnəf”, Livan, Beyrut, “Darut-tasıl”.

Muhəmməd ibn Əbul-Abbas Əhməd ibn Həmzə Şihabəddin ər-Rəmli. (2003). “Nihayətul-muhtac”, Livan, Beyrut, “Daru kutubil-ilmiyyə”, III çap.

Küveytin vəqflər və islam məsələləri nazirliyi. (1986). “Movsuatul-fiqhiyyə”, Küveyt, “Zatu səlasil” mətbəəsi, II çap.

Seyid Şərif Mürtəza Əli ibn Hüseyn əl-Musəvi. (1971) “əl-İntisar”, İraq, Nəcəf, “Heydəriyyə” mətbəəsi.

Şeyx Məhəmməd Həsən Nəcəfi. (2012). “Cəvahirul-kəlam”, İran, Qum, I çap.

Təqiyəddin Əbus-Səlah Hələbi. (2013). “əl-Kafi fil-fiqh”, Rza Ustadinin təhqiqilə, İran, “Bustane ketab” mətbəəsi, II çap.

Hürr Amuli Mirzə Nuri. (2011). “Vəsailuş-şıə və mustədrəkuha”, İran, Qum, “İslam yayınları” müəssisəsi, I çap.

Zeynuddin Əli ibn Amili. (2008). “Məsalikul-əfham”, “Məariful-islamiyyə” müəssisəsinin təhqiqilə, İran, “İtrət” mətbəəsi, IV çap.

Əllamə Hilli. (1997). “Müxtələfuş-şıə”, İran, Qum, “İslam nəşrləri” müəssisəsi, I çap.

*д.ф. по философии Ахмед Ниязов,  
Хилал Агамогланов*

## **ДОЗВОЛЕННОСТЬ МЯСА ЛОШАДИ, МУЛА И ОСЛА В ИСЛАМЕ С ПРИЗМЫ КОРАНА**

### **РЕЗЮМЕ**

Животные, мясо которых является дозволенным для приема в пищу в исламском праве, такие как овца, коза, верблюды и корова, упоминаются в Священном Коране. При этом в Коране упоминаются также лошадь, мул и осел, относительно допустимости мяса которых высказываются разные мнения. Иногда утверждается, что довод в пользу употребления мяса этих животных в пищу очевиден из аятов 5-8 суры «ан-Нахль» Священного Корана. Свидетельства, влияющие на данное повеление, встречаются как в хадисах, так и в исторических событиях. В статье отмечается иджтихад и аргументы шиитских и суннитских фахихов по этому поводу, а также соответствующие мнения ученых. Согласно заключению, 8-ой аят суры «ан-Нахль» в Священном Коране не считается доказательством запрета употребления мяса лошадей, мулов и ослов. Так как, эти аяты были ниспосланы в Мекке до Хиджры, а объявление мяса осла и мула харамом имело место в битве при Хайбаре через 7 лет после Хиджры. Кроме того, вышеупомянутые животные не являются наджасом по сути как свиньи, а недозволенность их мяса может быть вызвана определенными причинами. Во времена битвы при Хайбаре такой причиной могло быть то, что одно из этих животных - осел, использовалось для перевозки грузов, а также могло быть «джеллале» (склонным есть фекалии).

**Ключевые слова:** Сура “ан-Нахль”, веление о дозволенности мяса лошадей, ослов и мулов, фикх, харам, макрух, мубах.

*Assist. Prof. Ahmed Niyazov,  
Hilal Agamoglanov*

## **ANALYSIS OF THE LAW CONCERNING HORSE, MULE AND DONKEY MEAT FROM THE QURANIC PRISM**

### **ABSTRACT**

The names of animals that are halal in Islamic law, such as sheep, goats, camels and cows, are mentioned in the Holy Qur'an. Moreover, the Islamic law also mentions a horse, mule and donkey, which differ in law regarding the edibility of their meat. Some claim that the reason for consuming the meat of these animals is obvious from verses 5-8 of the Holy Qur'an's sura "an-Nakhl". However, there is evidence that the verger is giving this statement, both in hadith and in historical events on this occasion. The article notes the Ijtihad and the arguments of the Shiite and Sunni Faqihs on this subject, as well as the relevant opinions of scholars. The conclusion is that verse 8 of the al-Nakhl sura in the Holy Qur'an is not considered an evidence of a ban on the consumption of horse, mule and donkey meat.

Since, these ayats were sent to Mecca before Hijra, and the announcement of donkey meat and mule by haram took place at the Battle of Khaibar 7 years after Hijra. In addition, the above-mentioned animals are not najis in essence like pigs, and therefore their haram can be caused by certain reasons. During the Battle of Khaibar, such a reason could be that one of these animals - a donkey, was used to carry goods, and could also be a "jellale" (trained to eat human feces).

**Keywords:** Sura "an-Nakhl", decree on meat of horses, donkeys and mules, fiqh, haram, makrukh, mubah

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M.Mürsəlov*

## TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİ PANTEİZM OLARAK TANIMLAMA YANILGISI

*Dr. İbrahim Allahverdiyev,*  
*ibrahimali80@gmail.com*

### ÖZET

İslam tasavvufu ve sufilerin nazari düşünceleri özellikle de vahdet-i vücud (varlığın birliği) anlayışı çoğu zaman farklı araştırmacılar tarafından panteizm olarak tanımlanmaktadır. Ancak temeli Kuran-i Kerim ve hadis-i şeriflere dayanan, kendisini İslam’ın batını yorumu olarak tanımlayan mutasavvuf düşünürlerin kesinlikle böyle bir değerlendirmeleri bulunmamaktadır. Panteizm düşüncesi felsefi bir akımdır ve doğal olarak da salt akli delillere dayanmaktadır. Her ne kadar her iki grubun temsilcileri tarafından zaman zaman benzer ifadeler kullanılsa da ister nazari yönden isterse de ameli bakımından biri diğeri ile ayırmaktadır.

Sufi nazariyyede mutasavvuf sadece akli deliller ortaya koymaz bilakis akli delillerinin manevi ilham yoluyla elde edildiğini öne sürer. Ayrıca manevi ilhamın kaynağının ise ibadet, tefekkür ve tezekkür olduğunu belirtir. Dolayısıyla da hayatının neredeyse tamamına yakını manevi tezkiyeye ayıran ve ibadetlerle geçiren mütedeyyin insanların İslam’ı düşünce ile zıtlık teşkil eden panteizm ile özdeşdirmek büyük bir yanılıgından ibarettir.

Makalede varlığın birliği düşüncesini temsil eden ve düşünceleri ile İslam mutasavvuflarının kahir çoğunu etkileyen, kendisinin tasavvuf arifleri tarafından Şeyhu'l-Ekber olarak kabul gören Muhyiddin ibn Arabî'nın düşüncelerine baş vurduk. Kısa bir şekilde varlığın birliği düşüncesi ve örnekleri ele alındı. Bu fikirlerin “Alem Allahdır, ya da Allah alemdir” önerisinden hareket eden, Allahı sadece alem ile sınırlayan panteist nazariyye ile ters olduğu üzerinde duruldu. Şöyled ki, panteizmde Allah ile alem özdeşliği söz konusu iken, yani Allah'ın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yokken, vahdet-i vücudda alem, Tann ’nın isim ve sıfatlarının tecellişi olduğundan Allah, zat itibarıyle alemden bağımsız bir varlığa sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam tasavvufu, sufi, mutasavvuf, vahdet-i vücud, panteizm, tecelli, alem.*

## Giriş

Temeli mukaddes kitabımız Kur'an-ı Kerime ve hadislere dayanan tasavvufi düşünceyi ve sufilerin görüşlerini panteist anlayış içerisinde değerlendirme şekli malasef batılı müsteşriklerin yanı sıra birçok felsefe, edebiyat araştırmacıları içerisinde de yaygın kazanmış bir kanaat olmaktadır. Özellikle de sūfi şiir erbabının neredeyse tamamına yakını okullarda okutulan Azerbaycan edebiyat kitaplarında "panteist sūfi şair" olarak bahsedilir. Hatta bunun bir övünç kaynağı olması üzerinde durulur. "Mütefekkîr şair", "filozof şair", "panteist şair" ve daha nice anlamından yoksun bırakılmış ifadeler Seyyid İmadeddin Nesîmi, Şah İsmayıl Hatâî, Muhammed Füzûlî gibi vahdet-i vücûd düşüncesini eserlerine yansitan dühaların yanı sıra halk ozanı Aşık Alesker dahi benzer suçlamaların kurbanına dönüşmüştür.

Bu ifadeleri kitaplarına taşıyanların malesef kahir çoğunuğu bırakın İslam tasavvufunu ya da vahdet-i vücûd düşüncesini temel İslam ilimleri konusunda dahi cahil olduğunun altını özellikle çizmek isterim. Sovyetler öncesi Azerbaycan asıllı ilim adamlarının, şairlerinin, aydınlarının düşüncelerini anlamamız için Kurânî bilgiye sahip olmamızın yanı sıra bu bilginin sınırsız etki alanının da bilincinde olmamız gerekiyor. Bu örnek sadece Azerbaycan için değil Sovyetlerin ve de laik sekülerizmin derin yaralar bıraktığı tüm İslam coğrafyası üçün geçerlidir. Bir ümmeti olumsuz anlamda etkilemen için önce onu ümmet düşüncesinden yoksun bırakman gerekiyor. İkinci aşamada ise salt ırk taassupkeşliği öne çekilmeli, nihayetinde ise global şer merkezlerinin kölelerine dönüştürülme çabalarına dair hayalleri gerçekleşmeliydi. Yani meşale sadece bir şairin ya da aydının düşüncelerinin tahrif edilmesi şeklinde asla görülmemelidir.

Bu makalede öncelikli olarak özet bir şekilde İslam tasavvuf anlayışından bahs edilecek ve panteizm gibi dinimize aykırı bir düşüncenin bu anlayışla eşdeğer olarak görülmesinin yanlış olacağı üzerinde durulacak.

## Tasavvuf Yaşam Biçimidir

İslam'da manevî ve ruhânî hayatı ifade eden tasavvuf, müminleri iman ve amel bakımından kemale erdirmeyi hedefler. Bunun için müntesiplerine belli usul ve edep çerçevesinde eğitim vermekte ve onları "ihsan" seviyesine; yani "Allah'ı görüyormuş gibi kul olma" kıvamına erdirmeyi amaçlamaktadır. Tarih içerisinde kişilerin kabiliyetleri ve meşreplerine göre tasavvuf disiplini farklı eğitim usulleri geliştirmiştir, bunlar "tarikat" adıyla anılagelmiştir. İnsanı Allah'a ulaşırın yol ve usul manasına gelen tarikat, esasen tasavvufun eğitim kurumu olarak kabul edilir. (Öngören 2010, 1). Nitekim bütün şüphe ve

bilimler hakkında deneyden sonra tasavvufta karar kılan Gazzali'ye göre de, tasavvuf, uygulanacak bir yöntemdir. Ona giren herkes bir zühd hali içindedir, belki zühdden daha ilerdedir. Çünkü, zühd dünyadan vazgeçme halidir, tasavvuf ise Allah'tan başka her şeyden bağları koparmaktır. (Altıntaş 1986 (2), Gazzali, 59). Hucviri'ye göre sūfler, ruhları beseri küduret ve bulanıklık- tan azat olan, nefsânî âfetlerden arınan ve saf hale gelen, heva ve hevesten kurtulan, böylece Hakk'ın huzurunda ilk safta ve en yüksek makamda karar kılan kimselerdir. (Hucviri 1996, 117). Tasavvufun başı, sonu ve makamları vardır. Tasavvufun başı tevfik (Allah'ın verdiği başarı), gaflet uykusundan uyanmak, nefsin alışkanlıklarını, arzularını bırakmak, kötü arkadaşlardan kaçmak, yüce Allah'ın buyruğuna aykırı hareket etmiş olduğu yerlerden ayrılmak, salah erbabının yollarına dönmektir. Eğer nefsi, bu hususta kendisine itaat edip şerlerden kurdulduysa bu kez (sâlik), kalbini düzeltmeye çalışır, nefsi uslandığı gibi kalbi de uslanıncaya kadar kalbini temizlemeye devam eder. Ne zamanki kalb ve nefis tam yola geldiler o zaman kalbini ve nefsini yüce Allah'a teslim eder, ikisinden de elini çeker ki Allah onları kendisi için korusun. (Süleimi 1981, 7) Nitekim Yüce Allah buyurmuştur: “ Rabbinize yönelikiniz ve O'na teslim olunuz.”( Zümer, 54).

Hakka ermek için sūfler tarafından takip edilen yollar temelde üçe ayrılmıştır:

- Hayırlı insanların yolu (Tarik-i ahyar, tarik-i erbâb-ı muamele): Bu yol zühd, vera', takva ve ibadet yoludur. Çok namaz kılmak, çok oruç tutmak, çok Kur'ân okumak ve zikretmek, kısaca zâhirî ibadetleri artırmak bu yolu esasını teşkil eder.
- İyi insanların yolu (Tarik-i ebrâr, tarik-i tasfiye ve mücâhede): Bu yol, mücâhede, riyâzet ve tasfiye yoludur.
- Âşıklar yolu (Tarik-i şuttar): Bu yol aşk, muhabbet, cezbe ve vecd yoludur. Bu yolda seyr ve sülük esastır. (Uludağ 1999, 21).

Ayetlerde de ifade edildiği üzere Allah'ın kullarını sevmesini sağlayan tövbe, temizlik, sabır, takva, ihsan, adalet, tevekkül gibi ımanî özellikler tasavvuf ehli sūfler tarafından uygulanan manevî kemâl yolculuğu sürecinde gerçekleştirilmeye çalışılır. Manevî yolculuk veya kâmil insân olma yolunda- ki seyahet seyri sülük olarak isimlendirilir.

Tasavvufta, kemâle ermiş birisine uyan kişiye , manevî yolcu anlamında ‘sâlik’ manevî yolculuğa da ‘sülük’ denir. Bu yolculuk , Allah (c.c)'a doğru yapılan bir yolculuktur, yani kendi varlığından ve iradesinden vaz geçme merhalesinde, Allah (c.c)'da yok olunca – fânî olunca - sona erer. Fakat Allah (c.c)'in varlığıyla bir nevi takrar var olan yolcu, yani bekâbillah'a vâsil olan sâlik, bundan sonra ‘Allah (c.c)'ı seyir’ merhalesine varmış olur ki, bunun ise

sonu yoktur. Sûfîler bu düşüncelerini ‘sütlükun sonu vardır, seyrin ise sonu yoktur’ sözüyle de bildirirler. Sultan Veled *İbtidâname* isimli eserinde, Seyid Burhaneddin'in, yolun sonu var mıdır? sorusuna, yolun sonu vardır, fakat durağın sonu yoktur, çünkü seyir ikidir; biri Allah'a vâsil olana kadardır, o biri ise Allah'ta seyirdir. Allah'a vâsil olmanın yani buraya kadar olan seyrin sonu vardır, çünkü bu varlıktan, dünyadan, kendinden geçmektir ki, bütün bunların sonu vardır. Ama Allah'a ulaştın mı, ondan sonra, Allah'ın ilminde, Allah'la bilme, tanım – marifetullah- sırlarında başlar ki, onun sonu yoktur, dediğini anlatır. (Tirmizi 1996, 138). Yolcunun yani sâlikin aşacığı yol, bunca tehlikeleri olan bir yoldur ama iki adımdan fazla değildir. İlk adım zâhiri varlıktan geçmek, o biri adım ise hakîki varlığa erişmektir. Dolayısıyla da bu sırra cüzi âlemden geçip külli âleme varan kişi vâkif olur. (Şebusteri 1989, 27).

Tasavvufun ne olduğu sorulan Cüneyd şu karşılığı vermiştir: “Yaratıkları alakayı kesip Allah ile olmaktadır.” Amr b. Osman Mekki: “Tasavvuf kulun içinde bulunduğu vaktin gereğine göre, o an ne yapılması gerekiyorsa onu yapmaktadır,” der. (Tûsî 1996, 24-25).

1. İlmî Tasavvuf Târifi: “Tasavvuf kalplerin kirlerden temizlenmesi, yaratıklara karşı güzel müamele, şer’î mes’elelerde Allah Rasûlüne tabi olmaktadır.”

- Hakîkat Lisâniyla Tasavvuf Târifi: “Mülkiyyet ve varlık iddiasından uzaklaşmak, göklerin yaraticısına bağlanarak beseri sıfatların esaretinden kurtulmaktadır.”

- Hakk Lisâniyla: “Sûfî, Allah’ın beserî sıfatlardan temize çıkarıp arıttığı kimselere verilen addır.” (Tûsî 1996, 20).

Dede Ömer Rûşenî (ö. 892/1486) ve İbrâhim Efendi (ö. 1065/1665), kaynaklarda tasavvuf ve tasavvuf ehli hakkında dağınık biçimde yer alan târiflerin bir kısmını Türkçe olarak nazma çekmişlerdir. O manzûmelerden Dede Ömer Rûşenî’niye ait olanı şöyledir:

Nedür dinse tasavvuf, di tezellül huşû,  
Meskenet, sabr u tahammûl  
Tasavvuf külli geçmedür özinden  
Dahi incinmemekdür il sözinden  
Tasavvuf Hak yolundan çıkmamakdur  
Tasavvuf kimse gönlün yıkılamakdur  
Tasavvuf az uyuyup az yimekdür  
Hakk'un esmâsını çoh çoh dimekdür  
Bulandıran bulanan sûfî olmaz  
Cefâ vü cevr kıلان mutî olmaz

Cefâ idene gösterür vefâyı  
 Anâ gösterene ider senâyı  
 Tasavvuf terk-i dâvâdur dimişler  
 Dahi kitmân-ı mânâdur dimişler  
 Tasavvuf terk-i kîl ü kåle dirler  
 Heman vecd ü semâ u hâle dirler  
 Tasavvuf bir hidâyetdür Hudâ'dan  
 Bunu ben söylemedüm bil hevâdan  
 Tasavvuf kalbi Hak'a bağlamakdur  
 Yüreğin işk oduyla tağlamakdur  
 Tasavvuf yâr olup bâr olmamakdur  
 Gül-i gülzâr olup hâr olmamakdur  
 Cemî-i halkı bir görüp tasavvuf  
 Dimemekdür eyiye yavuza tûf  
 İradetdür dimisdür ba'zı tasavvuf  
 Dimeyüp şeyhüne üstâduna üf  
 Kerâmet satmamaklukdur tasavvuf  
 Hak'un işinde itmeyüp tasarruf  
 Geçen ömri için idüp teessüf  
 Ganîmet bilmedür vakti tasavvuf  
 Demiş bu sözi bir sâhib-icâbet  
 Nedür dinse tasavvuf,  
 Di inâbet Ebû Osman-ı Mekkî'nin sözidür  
 Tasavvuf zühd ü takvânın özidür  
 Tasavvuf bugz-ı dünyâ-yı denidür  
 Bu sözü söyleyen bil Rûşenî'dür.      (*Öngören 2010, 11-13*).

### Vahdet-i Vücûd

Tasavvuf düşünce sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olan ve ekser mutasavvuf tarafından kabul gören varlığın bir olma anlayışı panteizmle bazı ortak deyimleri bulunması hasebiyle eleştirilere hedef olmuştur. Bunun yanı sıra çoğu zaman da kendi bütünlüğü içerisinde eleştirmenler tarafından anlaşılmamasına rağmen yüzyıllar öncesinden günümüze kadar tartışma konusu olmaya devam ediyor.

Vahdet-i vücûd, varlığın birliği demektir. Sûffîler indinde manevî bir mertebe olup ona ulaşmak için hem tefekkür etmek gerekiyor hem de derûnî zevkin hasıl olması şartı vardır. Yani sadece zihinsel eğitim ile değil aynı zamanda manevî terbiye sonucunda ulaşılabilen bir mertebedir.

“Vahdet-i vücûd” denilince akla gelen ilk isim hiç kuşkusuz Muhyiddin İbn Arabî'dir. Ancak İbn Arabî'den önce gelen, vabdet-i vücûd'cu olarak bilinen ve onu etkileyen mutasavvıflar da vardır. Beyazid-i Bistami (ö. 875), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910), Hallac-ı Mansur (ö. 919) ve Gazzali (1055-1111) bu mutasavvıflardandır. Bu mutasavvıflarda vahdet-i vücûdcu düşüncenin izlerine rastlanılması mümkün olmakla birlikte bu doktrini sistemleştirerek bir öğreti haline getiren İbn Arabî olmuştur. (Tanrıverdi 2012, 68). O hem sonraki Tasavvuf hem de İslam felsefesi üzerinde hususen de varlık konusunda derin tasir bırakmıştır. Sonraki tüm vücud çalışmalarının tacı ve bir anlamda İslam metafizik öğretilerinin zirvesi olan “varlığın aşkin birliği” doktrini ilk formüle eden kişidir. (Nasr 1997, 47).

Her ne kadar vahdet-i vücûd bir terim olarak İbn Arabî'nin bizzat kendisi tarafından kullanılmasa<sup>1</sup> da bu görüşü sistemleyen sūfi şeyhi olarak biliniyor. Onun bu öğretisi o kadar etkili olmuştur ki İslam tefekkür tarihinde kendisinden sonra neredeyse her kese tesir ede bilmıştır. Her ne kadar zaman zaman özellikle de zahir üleması olarak tanımlanan ilim adamları tarafından ağır bir şekilde eleştirilmesine rağmen saygılılığını günümüze kadar korumağa devam ediyor.

Sūfilerin çoğunuğuna göre bizatihi kâim olan yani kendisinden var olan vücûd (varlık) birdir, o da Hakk Teâlâ'nın vücûdudur. (Ertuğrul 1997, 9). O halde alem mutlak birlikten değil, teklikten meydana gelmiştir. Çünkü Hakkın mutlak birliği sayısal birlik olmadığı için ikinciye imkan vermez. (Arabî 2006, 41).

Nesimi bu konuyu şöyle nazma çekmiştir:  
 Sûret ü ma'nide Haktan gayri yoktur arada  
 Sûretâ ta'n eyleme fehm etmedin ma'nâmızı<sup>2</sup>

Zâhir ü bâtında çün mevcûd Haktan özge yok  
 Yâ bu mevcûdâtın ara yerde gavgâsı nedir<sup>3</sup>

Bu varlık vâcib, kadim ve ezelidir. Taaddûd,<sup>4</sup> tecezzi,<sup>5</sup> tebeddül<sup>6</sup> ve taksim<sup>7</sup> kabul etmez. Onun şekli, sureti ve haddi yoktur. Buna vücûd-ı mutlak

<sup>1</sup> Bu terim ilk defa İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevi'nin eserlerinde kullanılmıştır. Bak: Claude Addas, **İbn Arabî Kibrîti Ahmer'in peşinde**, çeviren: Atila Ataman, üçüncü baskı, İstanbul, 2004, s. 215.

<sup>2</sup> Bkz. Ayan, Hüseyin, **Nesîmî Divânı**, G. 449, b. 6, s. 356. ; MS. 1, b. 8, s. 53.

<sup>3</sup> Ayan, a.g.e., G. 169, b. 3, s. 180.

<sup>4</sup> Coğalma

<sup>5</sup> Parçalanma, bölünme

<sup>6</sup> Değişme, yenilenme

<sup>7</sup> Bölünme

yahut vücûd-ı baht da denir ki, sırf ve hâlis vücûd demektir. Hakk'ın varlığı kainata nisbetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda zâhir olur. Yahut, Cenab-ı Hak zati itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibarıyle bütün suret ve şahislarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişiklikle uğraşmaksızın tezâhür ve tecellî etmektedir. Bu cihetle eşya ona ayna olur. Kainatın bütünü Hakk'ın varlığı ile kaimdir. Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden biri de “Kâyyûm” dur. Bu da zatiyla kaim ve kendisinin dışındakileri kaim eden demektir. Coğalma ve kesret yani çokluk bu varlığın açığa çıkmasında olup, kendisi bunların hepsinden münezzehtir. Nitekim güneşin nuru bir olduğu halde muhtelif renklere boyanmış olan camlara aksettiği zaman değişik renklerde görülmektedir. Şu halde âlem Hakk'ın zâhiri, Hak âlemin bâtinidir. Mutlak varlık Allah'ın zâtının ayndır ve O'nun dışındaki şeyin hakikati üzerine zaittir. Çünkü bir mevcûdun hakikati onun ezelde, ilahi ilimde taayyunu ve suretinden ibarettir. Buna ehlullah dilinde “ayn-ı sâbite”, diğerlerinin dilinde ise “mâhiyet” adı verilir. A'yân-ı sâbite ve ilmi suretler varlığın kokuşunu bile koklamamışdır. (Ertuğrul 1997, 9-10).

### Çelişkili İfadeler

Süflerin en fazla eleştirildiği konu eserlerinde çelişkili ifadelerin geniş bir şekilde yer almasıdır. Her ne kadar genel bütünlük içerisinde bu tabirler anlamlandırılsa da “felsefi mantık” kuralları ile izah etmek pek mümkün değildir. Konunun anlaşılması için İbn Arabî’nin meşhur “Füsûs”unda yer alan bir şiirine dikkat edelim:

Eğer o olmasaydı veya biz olmasaydık olan şeyler olmazdı  
Şu halde biz hakikatte kullarız.

Allah da muhakkak bizim mevlâmızdır.

Sen veya ben insan dediğimiz vakit, biz onun aynı,  
Aynı insan kılığına giren belirtisi oluruz.

Şu halde sen insan sıfatı ile perdelenme, sana bir delil de gösterdi  
İster Hak ol, ister halk ol, Allah ile Rahman olursun.

Benliğinde halka ondan gıda ver, rahat ve reyhan olursun.

(Arabî 2003, 190-191).

Benzer ifadeler Nesiminin gazellerinde de kendine yer bulmuşdur:

Zahid menem, abid menem, asi menem, fasık menem,  
Mu'min menem, kafir menem, men külli-insan olmuşam.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> İmadəddin Nəsimi, “Allahü ekber, ey sanem, hüsnünde heyran olmuşam”, qazeli.

Tasavvufî bilginin kaynağının ilham, keşif, tecelli ve şühud olması başka bir söyleyişle kalbî olup aklın ötesinde olması, bu bilgi ve idrakin insanın akıl gücü kullanılarak dil ile ifade edilmesine engel teşkil etmemekle beraber üslub ve muhakeme de bir farklılığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. (Konuk 1999, 14).<sup>9</sup>

"Hak zâti bakımından eşyadan münezzehtir, taayyün bakımından münezzeht değildir," Hak zâti bakımından eşyanın aynıdır, fakat taayyün bakımından gayridir." Söz konusu zıtlık luğavi değil istilahıdır. Istilahi zıtlık bir arada verilebilir. Nur ile zulmet lügat itibarıyle ve maddeten birbirine zittir. Bu ikisi aynı anda aynı mahalde bir araya gelemezler. Fakat istiare yoluyla gölgeye zulmet denilebilir. Bu takdirde zulmet olarak kabul edilen gölgenin nur ile aynı zamanda ve aynı mekanda birarada mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gölge istilah olarak zulmet kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Her ne kadar sûretler değişik ise de hiçbir kimsede Allah'tan bir şey yoktur ve kendi nefsinde başka da bir şey yoktur. (Arabi 2003, 53).

Bu doktrine delil olarak gösterilen bazı ayetler şunlardır:

"Kasem olsun ki, insanı Biz yarattık, onun için, nefsinin kendisine neler fisildadığını, neler telkin ettiğini de Biz pek iyi biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız." (Kaf, 50/16).

"Sana biat edenler, aslında Allah'a biat etmişlerdir." (Fetih, 48/10). "Doğu da batı da Allah'ındır, yönünüzü nereye çevirirseniz Allah'ın yüzü oradadır."(Bakara, 2/115).

"Allah yer ve göklerin nurudur." (Nur, 24/35).

"Gökte ve yerde ne varsa Allah'ındır. Allah her şeyi kuşatmıştır." (Nisa, 4/126).

"O; evvel, ahir, zahir ve batındır. O, her şeyi bilir." (Hadid, 57/3).

"Attığın vakit sen atmadın, lâkin Allah attı." (Enfal, 8/17).

Varlığın birliği düşüncesine delil olarak gösterilen meşhur hadisi şeriflerden birisi ise şöyledir:

"Ey Ademoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, Sen Rabbülâlemiñ iken ben seni nasıl ziyaret ederim? Rab Teâla diyecek: Bilmediñ mi, falan kulum hastalandı, fakat sen onu ziyaret etmedin. Eğer onu etseydin, yanında beni bulacaktın! Rab Teâla diyecek: Ey ademoğlu ben senden yiyecek istedim ama sen beni doyurmadın?" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben seni nasıl doyururum. Sen ki alemlerin Rabbisin?" Rab Teâla

<sup>9</sup> Hatta tecelli yoluyla elde edilen bazı ilimlerin aklın hükümlerine zıt olduğu açıkça beyan edilmiştir. Avni Konuk, a.g.e, C. I, s. 14.

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bakınız: Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 2. Cıld, İstanbul, 1997, s. 12-14.

diyecek: Benim falan kulum senden yiyecek istedim. Sen onu doyurmadın. Bilmez misin ki, eğer sen ona yiyecek verseydin ben onu yanında bulacaktım." Rab Teâla diyecek: Ey Ademoğlu! Ben senden su istedim bana su vermedin!" Kul diyecek: Ey Rabbim, ben sana nasıl su içirebilirim, sen ki Alemlerin Rabbisin!" Rab Teâla diyecek: Kulum falan senden su istedim. Sen ona su vermedin. Bilmiyor musun, eğer ona su vermiş olsaydın, bunu benim yanında bulacaktın!"<sup>11</sup>

### Felsefi Düşünce Sistemi Olarak Panteizm

Panteizm iki yunanca kelime bir araya gelerek oluşmuştur. "Pan" kelimesi "tam", "bütün", "her şey" manasına gelmektedir. İkinci kelime "teizm" (theos) ise "Tanrı" demektir. Teizm Tanrının varlığı ile ilgili her türlü düşünürlerdir. Felsefi ve dini düşünce sistemi olarak panteizmde Tanrı ve kainat aynıdır, aralarında fark yoktur. Tanrı dünyadan ayrı düşünülemez, önemli olan ikisinin aynı sıfata sahip olmalarıdır. Panteist Tanrı anlayışında Tanrı her şeydir ve herşey Tanrıdır. Dolayısıyla Tanrı kainat veya Tanrı insan ayrimı da yoktur. (Kara 2016, 5).

Binaenaleyh panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini/dualizmini ya da çokluğunun/plüralizmini ortadan kaldırın, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, O'nun varlıklar alemi içerisinde her şey olduğunu, dolayısıyla tabiatın ve insanın müstakil varlıklar olarak görülemeyeceğini, bunların sadece ilahi varlığın farklı tezahürlerinden ibaret olduğunu benimseyen dinî ve felsefi bir akımdır. Gerek teist dinlerde gerekse materyalist natüralist ve agnostik anlayışlarda panteist eğilimlere rastlamak mümkündür. Varlıklar âleminde her şeyin tek bir kaynağa indirgenmesi(monist) ya da tek bir ilkeye bağlanması anlayışı, felsefede antik çağ'a kadar gider. Eski Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde Thales, Anaximenes, Ksenophanes gibi filozofların varlığı bir tek ilkeyle anlamlandırması çabası içinde oldukları bilinmekte ancak bu düşünürler panteist olarak kabul edilmemektedir. Panteizm terimi ilk defa İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Toland kullanmış olup bir diğer düşünür Pay tarafından ona karşı panteizm kavramının karşı tavır olarak kullanılması ile felsefe literatürüne girmiştir (Çaylı 2019, 246).

Temelde üç türlü panteizmden söz edilir:

1. Tabiatçı/Natüralist Panteizm. Buna maddeci/materyalist panteizm de denir. Bu anlayışa göre tek realite maddedir, tabiattır ve evrendir. Giordano Bruno (1548-1600), Denis Diderot (1713-1784) gibi bazı filozoflar da bu anlayışı benimsemişler ve detaylı bir şekilde ele almışlardır.

---

<sup>11</sup> Müslüm, Birr, 43, 2569.

2. İdealist panteizm. Buna Stoa panteizmi de denir. Fikrî kökeni Stoa Okulu'nun kurucusu Kıbrıslı Zenon'a (m.ö. 490-430) dayanır. Stoacılarla göre Tanrı, tabiatın özüne sinmiş yaygın ruhtur. Dolayısıyla bu görüşe göre tek realite ruhtur. Ancak bu ruh cismanıdır. Çünkü onlara göre gerçek olan, kesinlikle "maddî olan"dır. Maddî ve somut olan gerçeklik, tipki bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Maddî olmak, fail/aktif ve münfail/ pasif olmanın bir gereğidir. Aktif güç, evrene ve maddeye nüfuz eden ve bunları belli bir gayeye göre düzene kavuşturan ve ince bir madde olan ateştir ki, Stoacılarla göre bu Tanrı'dır. Aktif güç veya ana-varlık olarak adlandırılan bu Tanrı'nın evrene ve maddeye nüfuz etmesi, cisimde güç olarak görünmesi demektir.

3. Teolojik Panteizm. Buna İskenderiyeci panteizm ve sudurcu panteizm de denir. Bu anlayışın kökü Platon'a/Eflatun'a (m.ö. 427-347) dayanır. (Tunçbilek, 2008, 8-10).

Bu bağlamda panteizm başlangıçta maddeci bir tabiat anlayışını yansıtırken daha sonra giderek idealist bir yapıya dönüşmüş ve tevilci bir anlayışı benimsemiştir. XIX. yüzyıla gelene kadar metafiziği fiziğe indirgeyen panteistler günümüzde fiziği metafiziğe indirmeye çabasındadırlar. Panteizmin tarihsel kökenine gelince bazı araştırmacılar temelini Xennophones ve Parmenides'e kadar ileriye götürürler. Panteizm külli bircilik anlamında ele alınırsa bunun temeli çok daha eskilere, Hint mitolojisine kadar uzanabilir. Panteizm bu anlamda kainatın logosça yönetildiğini ileri süren Herakleitos'dan Batı mistisizmine kadar çok geniş bir alana yayılabilir. (Çaylı 2019, 248).

### **İki Düşünce Arasındaki Temel Farklar**

Son dönem Fususu'l-Hikem şarihlerinden Ahmet Avni Konuk panteizm ile vahdet-i vücûd düşüncesi arasındaki farkları şöyle özetlemektedir:

1. Varlığın birliğine dair ilim peygamberler ve onların vârisleri Allah dostları velîler vâsıtasiyla hakîkî kaynak olan Allahu Teâlâ'dan nâzil olmuşdur. Panteistlerin<sup>12</sup> ilmi ise cismani duyguları ile bu suflî âlemden aldıkları bilgileri ihtiva etmektedir.

- Vahdet-i vücûdu müşahede eden hakîkat erbâbı arasında ihtilaf yoktur. Fakat panteistler arasında farklar vardır. Çünkü ilimleri hislerinin ve nazarî akıllarının îcad ettikleri delillere dayanmaktadır. His ve idrâk dereceleri ise birbirinden farklıdır.
- Varlığın birliğini müşahede edenler Hakk'ın zâtına mutlak mechul der ve onu her çeşit sıfattan uzak tutarlar. Fakat "ulûhiyyet" mertebesinde,

---

<sup>12</sup> Genellikle panteistler "vücûdiler" olarak tanımlanır.

Hakk'ın zâtını işitme, görme, irâde v.s. gibi sıfatlarla tanımlarlar. Vücûdiler ise Hakk'ı ilk sebeb olarak bilirler.

- Vahdet-i vücûdu müşahede edenler taayyunât ve eşyanın hakîkatinin Hak olduğunu söylerler. Ancak eşyanın kendisine ise Hak demezler. "Hak Hak'tır ve eşya da kendi zatında eşyadır," derler. Panteistler ise eşyanın kendisine de Hak derler.
- Vahdet-i vücûdu müşahede edenler Allahı hem tenzih hem de teşbih ederler.<sup>13</sup> Panteistler ise yalnız teşbih ederler.<sup>14</sup>

Özetle söyleyecek olursak panteizmi kabul edenler "Allah bu âlemin toplamından ibarettir" diyerek yaratılan ile yaratılmış, müessir ile eseri aynı kabul etmektedir. Panteistlerin en önemli temsilcisi Spinoza'ya göre lizâtîhi mevcut ve yaratılmış olmayan cevherlerin yani Tanrı'nın birçok sıfatları varsa biz bunların birisi düşünce ve ötekisi de yer kaplama olmak üzere ikisini bilebiliriz demektir. Hâlbuki bunlar yaratılmışların sıfatları olup Allah, bu gibi sıfatlardan uzaktır. Panteistler evrende ortaya çıkıştı zorunlu kabul ederken Allah'ın irade sıfatını inkâr ederler ve dînî merasimlere de hiç ihtiyaç duyazlar. Oysa ki mutasavvıflara göre âlem her an değişerek yok olmakta olan birtakım suret ve şekillerden meydana gelmiştir. Yani evren Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir yansımاسından ibarettir. Vücûd birdir ve o da Allah'ın vücûdu/zâtıdır. Eşyanın başkaca bir varlığı yoktur. Vücûd Cenab-ı Hakk'a nispetle kadim, eşyada ise zahir suret ve şekillerden ibarettir. Bu vücûd bir ayna durumunda olup eşya da onda zahir olan suret ve şekillerden ibarettir. (Çaylı, 2019, 248).

Allah'ın mükemmel bilgisi Allah'ı hem tenzihi hem de teşbihi olarak izhar etmelidir. Mutlak varlık tüm var olanlardan münezzehdir, yani onlarla mukayese edilemez. Ama Allah aynı zamanda alemdede varlığın özelliklerini izhar eder. Bu bakımdan biz O'nun bir bakıma yaratılanlara benzediğini söylemek durumundayız. Öyleyse alemdedir nedir? O başkasıdır, zira Allah'ın özünden başka olan her şey diye tanımlanmaktadır. Ama alemdedir her bakımdan başka değildir. Çünkü o bütünüyle Rahman'ın nefesindeki kelime halkalarından ibarettir. (Chittick 1997, 204-205).

<sup>13</sup> "Tenzih ederim o zâti ki, eşyayı zahir etti. Halbuki o zât eşyanın aynıdır." "O'nu tenzih ederim ki eşyanın zâtlarında eşyanın aynı değildir. Belki O O'dur ve eşya dahi eşyâdır." Ibn Arabî, **Futûhât**, Ahmed Avni Konuk, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydin, 1. Cild, Üçüncü Basım, İstanbul, 1999, s. 61.

<sup>14</sup> Mustafa Tahralı, **Füsûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile alâkâlı bazı mes'eeler**, Ahmed Avni Konuk, **Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydin, 1. Cild, Üçüncü Basım, İstanbul, 1999, s. 59-61.

## Sonuç

Temelde Muhyiddin ibn Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi'nin etkisi ile günümüze kadar sayısız tasavvuf erbabı tarafından savunulan "varlığın birligi" düşüncesi içerisinde panteist ifadelerin de yer olması veya onlarla benzerlik arz etmesi hasebiyle sufilerin panteist olarak tanımlanması büyük bir yanlışının tezahürüdür. Doğru ve isabetli tahlil sufilerin düşüncelerinin İslami ilimler içerisinde değerlendirilmesi, panteizmin ise felsefi bir akım olarak ele alınması olacaktır.

"Varlığın birligi" düşüncesini savunan tasavvuf erbabına göre bu varlık vâcib, kadim ve ezelidir. Sayısal olarak çoğalmaz, asla parçalanmaz ve bölünmez, değişime ve yenilenmeye gerek duymaz. Onun şekli, sureti ve haddi hüdudu yoktur. Buna mutlak varlık ya da varlığın aslı da dene bilir. Hakk'ın varlığı ile alem arasında süreklilik arz eden bir bağ vardır. Mutlak varlık kainata nisbetle bir ayna mesabesinde olup akledilen ve hissedilen bütün eşya onda zâhir olur.

Yahut, farklı bir ifade ile söyleyecek olursak Cenab-ı Hak zati itibarıyla değil sıfat ve fiilleri itibariyle bütün suret ve şahislarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe uğramaksızın zahir olur. Mutasavvuflar bunu genellikle ilâhî tecelli olarak tanımlamaktalar.

Meseleyi bu şekilde ele alacak olursak eşyalar veya mahlukat ona ayna olur, deriz. Kainatın bütünü külli olarak Hakk'ın varlığı ile kaimdir. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden biri de "Kâyyûm" dur. Bu da zatiyla kaim ve kendisinin dışındakileri kaim eden demektir. Yani O'nun varlığı olmadan hiçbir mahlukatın var olduğu hayal dahi edilemez.

Her ne kadar çoğalma ve kesret yani çokluk bu varlığın açığa çıkmasından olsa da, kendisi bunların hepsinden münezzehtir. Nitekim güneşin nuru bir olduğu halde muhtelif renklere boyanmış olan camlara aksettiği zaman değişik renklerde görülmektedir. Şu halde âlem Hakk'ın zâhiri, Hak âlemin bâtinidir. Mutlak varlık Allah'ın zâtının aynıdır ve O'nun dışındaki şeyin hakikati üzerine zittir. Çünkü bir mevcûdun hakikati onun ezelde, ilahi ilimde taayyunu ve suretinden ibarettir. Buna ehlullah dilinde "ayn-ı sâbîte", diğerlerinin dilinde "mâhiyet" adı verilir.

Mamafih İslami emirleri ve yasakları esas tutarak hayatlarını ibadette geçiren, bunun sonucunda bir takım manevi aydınlanlamalar yaşayarak genellikle Kur'an-ı Kerimin tefsiri ve izahî mahiyetinde bir takım lafızlarda bulunan ariflerin görüşleri ister zihinsel olarak isterse de manevi olarak anlaşılması her ne kadar kolay olmasa da kesinlikle din dışı olarak görülemez. Nitekim anlaşılması zor olaması hasebiyle de ister tasavvuf erbabı içerisinde isterse de genel İslam ilim erbabları tarafından da bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak buna rağmen bu eleştiriler kesinlikle panteizm düşüncesinin zahir olması şeklinde görülmemesi gerekiyor.

## KAYNAKÇA

- Altıntaş Hayrani. (1986). Tasavvuf, Ankara.
- Chittick William. (1997). Varolmanın Boyutları, çeviren: Turan Koç, İstanbul.
- Çaylı Zafer. (2019). Ferit Kam'ın panteizm eleştirisi bağlamında "Vahdet-i Vücut" anlayışı, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2019/1 | CILT: 6 | SAYI: 10 | s. 246.
- Öngören Reşat. (2010). Tasavvuf , İstanbul Üniversitesi İLİTAM Programı, İstanbul.
- Gazzali Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. (1972) el-Munkız, çeviren: A.S. Furat, İstanbul.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. (1996). *Keşfu'l - Mehcûb, Hakîkat Bilgisi*, çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul.
- Süleimi Muhammed İbn el-Hüseyn. (1981). Tasavvufun Ana İlkeleri Süleimi'nin Risaleleri, Tercümesiyle ve notlarla neşreden: Süleyman Ateş, Ankara.
- Uludağ Süleyman. (1999). *Giriş Kuşeyri'nin hayatı ve Risâlesi*, Tasavvuf ilmine dair Kuşeyri Risâlesi, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Üçüncü Baskı, İstanbul.
- Şebusterî Mahmud. (1989). *Gülşen-i Râz*, (çeviren Abdülbaki Gölpinarlı), İstanbul.
- Tûsî Ebû Nasr Sarrac. (1996). el-Lüma' İslâm Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar, Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul.
- Tanrıverdi Hasan. (2012). Dini Araştırmalar, Ocak - Haziran, Cilt: 14, Sayı : 40, (s. 68).
- Nasr Seyyid Hüseyin. (1997). Makaleler II, çeviren Şehabeddin Yalçın, İstanbul.
- Ertuğrul İsmail Fenni. (1997). Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî, hazırlayan: Mustafa Kara, ikinci baskı, İstanbul.
- Muhyiddin İbn Arabî. (2006). Fütûhât-ı Mekkiyye, çeviri: Ekrem Demirli, İstanbul.
- Muhyiddin Ibn Arabî. (2003). Füsûsu'l-hikem, çeviren: M. Nuri Gençosman, İstanbul.
- Tunçbilek Hüseyin. (2008). Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücut telakkisi, HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YIL: 13 SAYI: 19 OCAK - HAZİRAN 2008 ŞANLIURFA , (s. 8-10).
- Tirmizi Seyyid Burhaneddin. (2014). *Maarif*, (hazırlayan: A.Gölpinarlı), Ankara.
- Nazife Kara. (2016). Panteizm, Felsefe ve Din bilimleri A.B.D. Din Sosyolojisi Y.L.

*f.f.d. İbrahim Allahverdiyev*

## TƏSƏVVÜF DÜŞUNCƏSİNİ PANTEİZM OLARAQ GÖRMƏ XƏTASI

### XÜLASƏ

İslam təsəvvüfү və sufilərin nəzəri düşüncələri xüsusilə də vəhdəti vücud (varlığın birliyi) fikri çox vaxt fərqli tədqiqatçılar tərəfindən panteizm kimi tanıdılmışdır. Ancaq təməli Qurani-Kərimə və hədisi şəriflərə söykənən, özünü İslamin batını şərhi olaraq tanıdan mutasavvuf mütəfəkkirlərin qəti olaraq belə bir analizləri mövcud deyildir. Panteizm düşüncəsi fəlsəfi bir sistemin məhsuludur və təbii olaraq da rasional əqli dəlillərə söykənməkdədir. Hər nə qədər hər iki qrupun təmsilçiləri tərəfindən bəzən bənzər mənalar daşıyan ifadələrdən istifadə olunsa da, istər nəzəriyyə olaraq, istərsə də əməli yöndən bir-birilərindən ayrılmadırlar.

Sufilərin nəzəriyyəsində təkcə əqli dəlillər ortaya atılmaz, əksinə əqli dəlillərin mənəvi ilham yoluyla əldə edildiyini bildirər. Eləcə də, mənəvi ilhamın qaynağının da ibadət, təfəkkür və təzəkkür olduğunu qeyd edər. Nəticə etibarilə, həyatlarının demək olar ki, hamısını mənəvi təmizlənməyə həsr edən və ibadətlərlə keçirən dindar insanların İslam düşüncəsinə zidd olan panteizm olaraq görmək böyük bir yalnızdan ibarətdir.

Məqalədə varlığın birliyi fikrini təmsil edən və düşüncələri ilə İslam təsəvvüfcülərinin əksəriyyətinə təsir edən, təsəvvüf arıfları tərəfindən Şeyxul Əkbər olaraq qəbul edilən Muhyiddin İbn Ərəbinin fikirlərinə müraciət etdi. Qısa şəkildə varlığın birliyi düşüncəsi və nümunələri ələ alındı. Bu fikirlərin “Aləm Allahdır, ya da Allah aləmdir”, nümunəsindən hərəkət edən, Allahın varlığını təkcə aləm ilə sərhədləndirən panteizm nəzəriyyəsi ilə tərs mütənasib olduğu qeyd olundu. Belə ki, panteizmdə Allah ilə aləm eyni məna ifadə etsə də, yəni Allahın aləmdən müstəqil bir varlığı olmadığı halda, varlığın birliyi düşüncəsində aləm Allahın adlarının təcəllisi olduğuna görə Allah zatı ilə aləmdən müstəqil bir varlığa sahibdir.

*Açar sözlər:* Islam təsəvvüfü, sufî, mutasavvuf, vəhdəti-vücud, panteizm, təcəlli, aləm.

*д.ф.ф. Ибрагим Аллахвердиев*

## НЕВЕРНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СУФИЙСКОЙ МЫСЛИ КАК ПАНТЕИЗМА

### РЕЗЮМЕ

Исламский мистицизм и теоретические мысли суфиев, в частности идея вахдат аль-вуджуд (единства бытия), часто описываются разными исследователями как пантеизм. Однако мистики-мыслители, именующие себя толкователями скрытого смысла ислама и опирающиеся на Коран и хадисы, не придерживаются такого мнения. Пантеизм является продуктом философской системы и, естественно, основывается только на рациональных доказательствах. Несмотря на то, что выражения со схожим значением время от времени используются представителями обеих групп, они различаются с точки зрения теоретических или практических аспектов.

В суфийской теории не просто приводятся интеллектуальные доводы, напротив, указывается на то, что интеллектуальные доводы были получены через духовное вдохновение. Также отмечается, что источником духовного вдохновения является поклонение, размышление и воскрешение в памяти. Поэтому было бы большой ошибкой ассоциировать набожных людей, посвящающих почти всю свою жизнь духовному очищению и богослужению, с пантеизмом, противоречащим исламской мысли.

В статье мы обратились к идеям Мухиддина ибн Араби, известного среди суфийских мудрецов как «Величайший шейх» (аш-Шейх аль-Акбар), который представлял идею единства бытия и влиял своими мыслями на подавляющее большинство исламских мистиков. Вкратце обсуждалась идея единства бытия и ее примеры. Было подчеркнуто, что эти идеи находятся в противоречии с пантеистической теорией, которая отталкивается от идеи «Мир есть Бог или Бог есть мир» и ограничивает Бога только миром. Так, в пантеизме существует тождество мира с Богом, то есть Бог не имеет независимого бытия от мира, в то время как согласно единству бытия мир является проявлением имен Бога, поэтому Бог существует независимо от мира.

**Ключевые слова:** исламский мистицизм, суфий, мистик, вахдат аль-вуджуд, пантеизм, проявление, мир.

*Ph.D. Ibrahim Allahverdiyev*

## THE MISCONCEPTION OF DEFINING SUFI THOUGHT AS PANTHEISM

### ABSTRACT

Islamic mysticism and the theological ideas of Sufis, especially the understanding of vahdet-i vujud (unity of being), are often described as pantheism by different researchers. However, the mystical thinkers who define themselves as the western interpretation of Islam based on the Qur'an and hadiths, certainly do not have such an assessment. Pantheism thought is a philosophical trend and naturally is based on only rational evidence. Although similar expressions are used by the representatives of both groups from time to time, one differs from the other in terms of theoretical or operational aspects.

In Sufi theory, mysticism does not only reveal rational proofs, on the contrary, he claims that the proofs of the mind are obtained through spiritual inspiration. He also states that the source of spiritual inspiration is worship and contemplation. Therefore, it is a great mistake to identify Islam with pantheism, which is in contradiction with thought, for people who devote almost all of their lives to spiritual devotion and spend their lives with prayers.

In the article, we referred to the thoughts of Muhyiddin ibn Arabi, who represented the idea of the unity of being and influenced the overwhelming majority of Islamic mystics with his thoughts, and who was accepted as Shayhu'l-Akbar by his Sufism wise men. The idea of unity of being and its examples were briefly discussed. It was emphasized that these ideas are in contradiction with the pantheist theory, which follows the proposal "The world is God, or God is the world" and limits God only to the realm. That is to say, while there is an identity with God in pantheism, that is, God does not have a separate and independent existence from the universe, the realm in the unity of the body is the manifestation of God's names and attributes, so God has an existence independent of the realm in person.

**Keywords:** *Islamic mysticism, sufi, mysticism, vahdet-i body, pantheism, manifestation, world.*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ə.S.Niyazov*

## ORTA ƏSRLƏRDƏ DÜNYƏVİ ELMLƏRİN İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ BİRGƏYAŞAYIŞA TƏSİRİ

*Röya Mirzəbəyova,  
AMEA Elm Tarixi İnstitutunun elmi işçisi,  
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun dissertanti  
royamirzabayova@gmail.com*

### XÜLASƏ

İslam intibahı dövründə İslam sivilizasiyasında birləşməsi formalaşdırılan bir sıra amillər mövcud olmuşdur. Bu amillər sırasına İslam dininin yaranması, ərəblərin hərbi fəthləri, ərəb dilinin rəsmi dil olması, VIII əsrənə geniş vüsət alan tərcümə prosesi və bununla da dünyəvi elmlərin inkişafını göstərmək olar. Məqalədə bu amillər və dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birləşməsinin inkişafına təsirindən söz açılır. Harun ər-Rəşidin (786-809) Abbasilər sülaləsinə hakimiyyətə gəlməsindən sonra, VIII əsrin sonlarında “Hikmətlər evi”nin açılması burada birləşməsi mədəniyyətini gücləndirən amillərdən olmuşdur. Bağdadın ən böyük kitabxanası və tərcümə mərkəzi hesab olunan “Hikmətlər evi”nin (*Beyt əl-Hikmə*) açılışı ilə klassik elmi biliklər yunan, Çin, sanskrit, fars dillərindən ərəb dilinə tərcümə olundur. Bu da dünyanın müxtəlif yerlərindən olan və ya fərqli mədəniyyətləri təmsil edən alimlərin “Hikmətlər evi”nə axışdır. Hikmətlər evi”nın açıldığı zaman fərqli mədəniyyətlər və cəmiyyətlər İslamin qızıl dövrünün çiçəklənməsinə gətirib çıxarmışdır. Mühüm məqsəd isə İslam dünyasının müxtəlif regionlarında yaşayan müsəlman və müsəlman olmayan əhalinin anlaması üçün bəşərin mövcud elmi biliklərinin ərəb dilinə tərcüməsi idi. Dini və etnik fərqlərin əhəmiyyətli olmadığı belə bir zəngin mühitdə dini elmlərdən əlavə dünyəvi elmlərə dair biliklərin də formalaşması və inkişafı müxtəlif millətlərdən insanların daha çox diqqətini çəkmiş və tədqiqata cəlb etmişdir. Bu baxımdan, məqalədə təbiət və dəqiq elmlər əsas götürülməklə Orta əsrlərdə dünyəvi elmlərin İslam mədəniyyətində birləşməsi təsiri və bu birləşməsin da elmin, mədəniyyətin inkişafına qarşılıqlı təsirindən söz açılır.

**Açar sözlər:** *İslam, dünyəvi elmlər, birləşmə, Orta əsrlər, “Hikmətlər evi”.*

## Giriş

“İslamın qızıl çağrı” anlayışı daha çox Ərəb xilafətinin hərbi uğurları kimi anlaşılsa da, XX əsrən etibarən bu dövr İslam sivilizasiyanın elmi-intellektual cəhətdən çıçəklənməsi dövrü kimi başa düşülür. “İslamın qızıl çağrı” anlayışını ilk dəfə 1868-ci ildə Coses Leslay Porter “Suriya və Fələstində olan səyyahlar üçün məlumat kitabı”nda Suriya və Fələstində incəsənət və memarlıq nümunələrindən bəhs edərkən işlətmüşdi. (“Dəməşqdəki tikililəri İslamın qızıl dövrünün qalıqları adlandırdırdı” (Porter 1868, 49).

İslam tarixində mədəni, iqtisadi, elmi inkişaf, intibah dövrü hesab olunan və “İslamın qızıl dövrü” (VIII-XIII) adlandırılın Orta əsrlərdə İslam sivilizasiyasının nailiyyətləri Müsəlman dünyası üçün əsl qürur mənbəyi olmuşdur. Əməvilərdən sonra hakimiyyətə gələn Abbasi xilafəti elmin, mədəniyyətin, incəsənətin inkişafına xüsusi diqqət yetirmişdir. Bu dövr öz ideyaları, düşüncə sistemləri, fəlsəfələri ilə elmə, mədəniyyətə, incəsənətə töhfə verən dünyanan müxtəlif mədəniyyətlərinin qarışış zənginləşdiyi bir mərhələ idi. İslamın bu kimi əsas dəyərlərini eks etdirən müxtəlif millətlərə olan qarşılıqlı hörmət, tolerantlıq və maraq sivilizasiyalararası dialoqa səbəb olmuşdur. Elə bu dövrün unikallığı da onun kosmopolitan təbiətində, yəni bütün fərqli mədəniyyətə məxsus olan insanların eyni bir topluma aid olmasında və çoxsaylı yenilikçi elm adamlarının bir araya gələrək elmi inkişaf etdirmək istəyində idi. Yəhudilər, xristianlar, hindlilər və hətta çinlilər də İslamın sosial, elmi və mədəni nailiyyətlərinə böyük töhfələr vermişlər.

## İslam sivilizasiyasında birgəyaşayışı formalaşdırın amillər

İslam sivilizasiyasında birgəyaşayışı formalaşdırın bir sıra amillər olmuşdur. İlk amil kimi, VII əsrə İslam dininin yaranmasını göstərmək olar. İslam, ilk növbədə, dünyanın monoteistik dinlərindən ən gəncidir. Bu din irqindən, dinindən, millətindən, siyasi mənsubiyətindən asılı olmayıaraq, insanları vahid inanca bir araya gətirən intellektual və emosional qüvvədir. İslam mədəniyyəti həmişə fərqli üslub və ifadə tərzi, mənəvi ruh vəhdəti ilə nümayiş olunur. İslam özü Ərəb xilafətində siyasi bir güc idi və siyasetin mənbəyi hesab olunurdu. İslamın siyasi aspekti elmin inkişafına da səbəb olmuşdur. Ərəb xilafətində elm siyasi hakimiyyətin əsası idi. İslam həm inanc sistemi, həm də siyasi hərəkat idi. Məhəmməd peygəmbərin (s.a.s.) məqsədi təkcə insanları yeni həyat tərzi ilə təmin etmək deyil, eyni zamanda yeni dövlət və cəmiyyət yaratmaq idi (Masood 2009, 25).

Müsəlman imperiyasını xristian Orta əsr Avropasından nə ayırdı? İslam imperiyasında digər dinlərə mənsub olan insanlar da yaşayırıldılar. İslam

dininin yaranması nəticəsində formalaşan birgəyaşayış mədəniyyəti, tolerant atmosfer Orta əsr Avropasına yad idи. Bu tolerantlıq İslam dininin daxilində təşəkkül tapmışdı (The Renaissance of Islam 1937, 32).

Digər amil kimi ərəblərin geniş əraziləri fəth etməsini göstərmək olar. VII əsrin əvvəllərində Orta Şərq iki böyük imperiya tərəfindən idarə edildi: Şərqdə Sasanilər İmperiyası, Qərbdə isə Bizans İmperiyası. Sasanilər İmperiyası Mərkəzi Asiyadan Himalay dağlarına qədər olan ərazini, Bizans İmperiyası isə Aralıq dənizi ətrafi əraziləri əhatə edirdi. Bu iki imperiya arasında çəkişmələr, müharibələr və eyni zamanda, Bizans və Sasani imperiyası ərazilərində vəba pandemiyasının yayılması iki imperiyani da zəiflətmışdı. Bunun nəticəsi idi ki, artıq Ərəb xilafəti Bizans və Sasani imperiyalarının böyük bir hissəsini, ümumilikdə, Mərkəzi Asiyadan İspaniyaya qədər böyük əraziləri fəth etdi. Bunun nəticəsində yeni şəhər mərkəzləri salındı, həmin ərazilər ilə yeni ticarət yolları quruldu. Bu six ticarət əlaqələri digər mədəniyyətlərin mənimsənilməsi, multikultural dialoq, dini tolerantlıq İslam dünyasında elmin də inkişafına gətirib çıxardı. Elmi bilikləri inkişaf etdirmək üçün institutional olaraq hazırlıq (dövlət quruluşu və s.), iqtisadi şərait və mədəni dəyərlər lazımdır. İqtisadi şərait, ilk növbədə, elmlərin qarşılıqlı zənginləşməsinə və geniş elmi kütlənin elm haqqında məlumatlarının artmasına, elmin daha da zənginləşməsinə səbəb oldu.

Müsəlman imperiyası VII-VIII əsrlərdə ərazilərini sürətlə genişləndirməyə başladı. Həmin torpaqlar Qərbdə Pireney yarımadasından Şərqdə Himalay dağlarına qədər olan böyük bir ərazini əhatə edirdi. Ərəb Xilafətinin geniş torpaqlara malik olması iqtisadi inkişafa gətirib çıxarırdı. Həmin ərazilərdən yüksələn mal-mülk, qızıl, xammal nəticəsində, əhalinin çoxalması ilə yeni şəhər mərkəzlərinin tikilməsi (Bağdad, Dəməşq, Kordova, İsgəndəriyyə), su və quru nəqliyyatdan istifadə etməklə geniş ərazilərdə ticarətin formalaşması ilə iqtisadiyyat da inkişafının zirvəsini yaşayırırdı. İqtisadi gəlirlərin artması həm də intellektual zənginlik demək idi. İxrac və idxlərin genişlənməsi, yeni xalqların bir-birindən müxtəlif əmtəə istehsalını öyrənməsi bu sahədə gəlirlərin artmasına səbəb olur və bununla da elmə, təhsilə daha çox investisiya qoyulur, böyük elmi mərkəzlər və institutlar yaradılır, şəhərlər intellektual və elmi tədqiqat mərkəzlərinə çevrilirdilər.

İslam tədqiqatları üzrə akademik və dünya tarixçisi Marşal Hodqson İslam sivilizasiyasını bütün mədəniyyətləri bir araya gətirən qlobal sivilizasiya adlandırırdı. Hodqson tarixi sırf dini aspektindən təmizləyərək, onu “sosial və mədəni kompleks” hesab edirdi. Hodqsona görə, İslam elmləri dedikdə, təkcə dini elm sahələri deyil, islam cəmiyyəti və sivilizasiyasında inkişaf etmiş dünyəvi elmlər də nəzərdə tutulurdu. İslam cəmiyyəti təkcə dini cəmiyyət

deyil, eyni zamanda dünyeviliyi, humanizmi təbliğ edən bir cəmiyyətdir (Tamari 2015, 79-81). Bu dövrdə müsəlman filosoflar, şairlər, elm və sənət adamları birgə hər qitədə olan cəmiyyətlərə birbaşa və dolayı yollarla nüfuz edən unikal mədəniyyət yaratdilar. Müsəlmanlar qədim Asiya, klassik yunan və Roma erkən mədəniyyətlərinin birləşmiş irlsinin müəyyən hissəsini qoruyub saxlamış və bu günə çatdırmışlar.

İslam sivilizasiyanın öz tarixi bütövlüyü var, bu, müsəlmanların təkcə dini deyil, fərqliliklərdən formalalaşan mədəni birliyi idi. Həqiqi İslam dini ənənəsi formalalaşmışdı və bütün mədəniyyət təkcə dinlə məhdudlaşmırıdı. İslam sivilizasiyasını birləşdirən təkcə Quran və hədislər deyil, baş verən tarixi hadisələr və problemlər idi. Müsəlmanlarla əlaqəli sivilizasiyani yaradan, bir araya gətirən mədəni ənənə birbaşa İslam ənənəsindən asılı idi. Müsəlman, xristian, yəhudilər təkcə müsəlman mədəniyyəti çərçivəsində birgə yaşamırlar, onlar mədəniyyətlərarası dialoqda da fəal iştirak edən cəmiyyətin ayrılmaz iştirakçıları idilər. Çünkü onları elmi inkişaf etdirmək kimi strateji məqsəd birləşdirirdi (Hodqson 1977, 90).

### **Müxtəlif xalqları bir araya gətirən tərcümə prosesi və bu prosesin elmin inkişafında rolü**

Dünyəvi elmlərin inkişafı ilk növbədə, tərcümə sayəsində baş tutmuşdur. Qədim zamanlardan bəri tərcümə millətlər və xalqlar arasında ən effektiv ünsiyyət vasitəsi olmuşdur, tərcümə vasitəsilə sivilizasiyalar bir-birlərinin nailiyyətlərindən bəhrələnmışdır. İslam sivilizasiyası da tərcümə prosesinin ən üst modelini təqdim edən və sivilizasiyaları mədəni zənginləşməyə, akkulturasıya aparan sivilizasiyalardan biri, hətta birincisi hesab olunur. İslam sivilizasiyاسında tərcümə hərəkatı əl-Mehdi (775-786) və Harun ər-Rəşidin (786-809) xəlifəliyi dövründə tədricən başlamış, əl-Məmunun dövründə isə antik əlyazmaların çox hissəsi Bağdada, eyni zamanda Bəsrəyə axın etmişdir. Əsasən, yunan müəlliflərinin əsərləri olmaqla, Persiya, Hindistan, Çindən də əlyazmalar gətirilirdi. Tərcüməçilərin hamısı müsəlmanlar, ərəblər deyildi, onlar arasında Bizans imperiyasından gələn yunanlar, suryani dilində yazan və danışan xristian alımlər də var idi. Bəzi əsərlər ikimərhələli prosesdən keçir, əvvəl suryani, sonra isə ərəb dilinə tərcümə olunurdu. Tərcümə üçün əksər hallarda elmi əsərlər seçilirdi. Belə əsərlər arasında tətbiqi-praktiki elmlərə aid olan əsərlər, Qalen və Hippokratın tibbə dair əsərləri, Evklidin “Elementlər” nəzəriyyəsi kimi riyazi əsərləri, Ptolemeyin “Almagest”i (“Astronomiyanın böyük riyazi düzəni”) kimi astronomik mətnlər və s. əsərlər tərcümə olunurdu. Tərcüməçilər texniki elmləri sürətlə və səlis tərcümə edir-

dilər. Bu belə bir fikir formalaşdırıldı ki, onlar bu elmlər ilə artıq o dövrdə tanış idilər. Ərəbcə texniki terminlərinin qarşılığının verilməsi çətin olsa da, tərcüməçilər bu sahədə yenilikçi və məharətli idilər, onlar ustalıqla öz texniki termin ehtiyatlarını da formalaşdırmışdır (Masood 2009, 46).

Kitabların qeyri-ərəb dillərindən ərəb dilinə tərcüməsini ilk dəfə İkinci Abbasi xəlifəsi Əbu Cəfər əl-Mənsur (754-775) sifariş etmişdi. Əbu Cəfər əl-Mənsurdan sonra da tərcümə ənənə halını aldı və əsas fəaliyyət kimi qaldı. Xəlifələr dövlət tərəfindən dəstəklənən rəsmi institutlar yaradırdılar. Belə institutlardan biri də Bağdadda yaradılan “Hikmətlər evi” idi. Çox tədqiqatçı bu institutun Xəlifə əl-Məmən tərəfindən yaradıldığını desə də, bəzi tədqiqatçılar onun əsasının Xəlifə Mənsur tərəfindən qoyulduğunu iddia edirlər. Bu sahə üzrə aparılan tədqiqatlardan məlum olur ki, institut Xəlifə Mənsur ilə başlayan tərcümə fəaliyyəti ilə meydana gələn əsərlərin toplandığı mərkəz olaraq ortaya çıxmış, lakin Harun əl-Rəşidin dövründə daha da genişlənmiş və inkişaf etmişdir. IX əsrə burada yeddi yüzə yaxın alim, on minə yaxın tələbə olduğu da tədqiqatlarda öz əksini tapmışdır (Göztürk 2012, 177). Buranın çoxlu tədqiqat və tərcümə zalları, Harun ər-Rəşid və əl-Məmənun nadir kitab kolleksiyalarından ibarət kitabxanaları var idi (Bsoul 2019, 2). Bağdadın ən böyük kitabxanası və tərcümə mərkəzi hesab olunan “Hikmətlər evi”nin açılması ilə klassik elmi biliklər yunan, Çin, sanskrit, fars, suryani dillərindən ərəb dilinə tərcümə olunurdu. Bu da dünyanın müxtəlif yerlərindən olan və fərqli mədəniyyətləri təmsil edən alımlorin “Hikmət evi”nə axışib-gəlməsinə səbəb olmuşdur.

Tərcüməçilər müxtəlif kitabları ərəb dilinə tərcümə edir, tərcümə olunanların nüsxəsini çıxarır və kitabxanalara yiğib saxlayırlar. Kitablar yiğilir, dekorasiya olunur və kataloqlaşdırılır. “Hikmətlər evi” direktorlar, tərcümə katibləri və kitab ekspertləri tərəfindən idarə olunurdu. Burada müxtəlif dillər, irqlər və mədəniyyətlərdən olan alımları işə götürürdülər. İşçilər təşkilatlılıq, tərcümə, elmi irsin cildlənməsi, nüsxəsinin çıxarılması və qorunub saxlanılması kimi müxtəlif işləri icra edirdilər. Müsəlman mədəniyyətinin nümayishi və yayılması üçün “Hikmətlər evi”nin nəzdində nəşriyyat evləri də fəaliyyət göstərirdi. Tərcümə hərəkatı intellektual açıqlığı, plüralizm və müxtəliflik prinsipinə əsaslanırdı, bu da coxsayılı xalqların elm və mədəniyyətlərinin cəmləşməsindən yararlanmağa imkan verirdi. Tərcümə prosesi tolerantlıq, humanizm, kommunikasiya və digər mədəniyyətlərə öyrəşmə-uyğunlaşma təcrübəsinə dəstəkləyirdi (Bsoul 2019, 2-4).

Burada çalışan ən məşhur tərcüməçi xristian (Nestorian) həkim və alim Hüneyn ibn İshaq idi. O, ərəb, yunan, fars dillərini səlis bilirdi. Hüneyn 21-i tibbə, xüsusilə də oftalmologiyaya aid olan 36 traktat yazmışdı. Fəlsəfə,

riyaziyyat, təbiət elmləri və tibbə aid yunan müəlliflərinin əsərlərini tərcümə edən Hüneyn ibn İshaq “Tərcüməçilərin şeyxi” kimi tanınırdı. O, 116 əsər tərcümə etmişdir. (Lebert 2019, 4) Abbası xəlifəsi əl-Mütəvəkkil, hətta Hüneynin başçılıq etdiyi tərcümə məktəbi də yaratmışdı, rəhbərliyi ilə aparılan tərcümələr elmin inkişafında mühüm rol oynadı. Onun və ardıcıllarının etdiyi tərcümələr əsasında yazılan əsərlər müsəlman elm bünövrəsinin əsası demək idi və bu əsərlər XVIII əsrə qədər riyazi və tibbi elmlərə dair dörslik kimi istifadə edilmişdir (Sarton 1927, 612).

Digər tərcüməçilərə isə riyaziyyat, astronomiya, xüsusilə də tibbə aid 60 traktat yazmış Qusta ibn Luqa, Sabit ibn Qurra, Batlı Adelard, Karintiyalı Herman, Kremonalı Cerard, Samuel ibn Tibbon (Lebert 2019), əl-Batriq, Sahl əl-Tabari, Ömər ibn əl-Fərruxan, İbn Səhda, Əyyub ər-Ruhavi, Yusif əl-Xuri, Əbu Osman və başqalarını göstərmək olar.

### **Dünyəvi elmlərin inkişafının birgəyaşayışa təsiri**

İki əsr davam edən tərcümə prosesi müsəlmanların astronomiya, riyaziyyat, kimya, fizika, tibb sahəsində yeni yanaşmalar və təhlillər aparmasına və nəticələr əldə etməsinə gətirib çıxardı. Bu yeni yanaşmalar elmin inkişafına və dünyanın müxtəlif yerlərindən olan alımların təhsil və ya tədqiqat üçün bura axınına səbəb olurdu. Riyaziyyat, əsasən, IX-X əsrlərdə inkişaf etmişdir. Müsəlmanların əsas nailiyyətləri mövqeli onluq say sisteminin inkişafı və cəbrin ilk sistematiq tədqiqi ilə bağlı idi. Riyaziyyatın inkişafı əl-Xarəzmi, Ömər Xəyyam, Nəsiməddin Tusi, Şərifəddin Tusinin adları ilə bağlı idi. Əl-Xarəzmi xəlifə əl-Məmunun himayəsi altında “Əl-cəbr və'l əl-muqabala” kitabını yazır və bu kitab riyaziyyat tarixində bir dönüş nöqtəsi olur. İlk dəfə olaraq, bu əsər ilə cəbr xüsusi bir elm sahəsi kimi inkişaf edir (Rashed 2014, 107). Bu əsər xətti və kvadrat tənliklərin tədqiqinə həsr olunmuş ilk əsərlər-dəndir. Bu səbəbdən, “əl-cəbr” elmi riyaziyyatın sırf tənliklərlə məşğul olan sahəsi kimi başa düşüldürdü. Ömər Xəyyam əl-Xarəzmidən sonra cəbrə aid traktat yazmış, parabola, hiperbola vasitəsilə kub tənliklərinin geometrik həllərini vermişdir.

Bu dövrdə digər təbiət elmləri kimi, kimya haqqında da elmi biliklərin formalaşması və inkişafında yeni mərhələ başlanmışdı. İslam dünyasının görkəmli alımları əlkimya dövrü və kimyaya keçid dövründə böyük uğurlar əldə etdilər. Onlara Cabir ibn Həyyan, Məhəmməd ibn Zəkəriyyə ər-Razini göstərmək olar. Cabir ibn Həyyan kimyanın inkişafında mühüm rol oynayır və ilk eksperimental elmi metodu təqdim edir. Metalların xassələrini daha konkret izah edən Cabir ibn Həyyanın fikrincə, bütün metalların əsasını iki

prinsip təşkil edir: civə və kükürd. O, hesab edirdi ki, kükürd və civə müxtəlif tərkiblərlə birləşərkən metal yarada bilər. Onun, həmçinin turşular, metallar, rənglər, mürəkkəblər, şüşə materialları haqqında da qiymətli yazılı mənbələri vardır.

Dünyada ilk kimya laboratoriyasını yaradan alim kimi tarixə düşmüştür. O, mühüm kimyəvi maddələrin sintezini açıqlamış, bir çox kimyəvi maddələri müəyyən edərək, dövrümüzdə istifadə olunan ərəbcə adlarını vermişdir. Kimya elmində istifadə edilən həssas ölçmə alətləri düzəldərək kristallaşma, distil-lə, kalsinasiya, sublimasiya kimi kimyəvi üsulları kimya elminə gətirmişdir. Sulfat turşusu və nitrat turşusu kimi bir çox turşularla yanaşı, natrium karbonat və kaliumu da o tapmışdır. Alovda yanmayan kağız emalını həyata keçirərək müxtəlif metalların istifadəyə yararlı hala salınması, poladin təkmilləşdirilməsi, sukeçirməyən parçaların ləkələnməsi, paslanmanın qarşısının alınması üçün qızıl suyuna çəkilməsində bir çox kəşflər etmişdir (Bəşirov 2020, 9).

O, dövrün digər görkəmli alımlarından biri olan və Bağdadda təhsil alan Məhəmməd ibn Zəkeriyyə ər-Razi müasirləri kimi kimyaya mistik yanaşmırıldı, kimyəvi maddələri yaranma xüsusiyyətlərinə görə fərqləndirirdi. Kimyəvi maddələrin həm heyvanlardan, həm bitkilərdən, həm minerallardan, həm də digər kimyəvi maddələrdən yaranan biləcəyini söyləyirdi. Büyük ensiklopediya hesab olunan “Kitabul-Mansur” əsərində qədim yunanlar, suriyalılar, ərəb və farsların tibbi bılıklarını bir yerə cəmləmiş və bu əsəri ilə çiçək xəstəliyinin təsvirini verən ilk alim kimi tarixə düşmüşdür.

Maddənin atom quruluşlu olmasına iddia edən alimin kimyaya dair baxışları, rasional metod və təsvirləri müasir elmlə uyğunlaşır. Bu dövrdə əvvəzsiz xidmətləri olmuş digər alim isə ölümündən 500 il sonra belə təcrübəsindən istifadə edilən, metalin qızılıla çevrilməsini təkzib edən, xəstəliklərin hava və su ilə yayıldığını irəli sürən İbn Sina idi (Myers 2003, 5-13). O, iatrokimya haqqında bılıkların inkişafına da böyük töhfə vermişdir. Ona dünya şöhrəti gətirən beş cilddən ibarət olan “Tibb qanunları” əsərinin ikinci və beşinci cildi tamamilə əczaçılığa həsr olunmuşdur.

İslam astronomiyası həm Əməvi, həm də Abbasi xilafəti dövründə inkişaf etmişdir. Astronomiyaya dair tədqiqatların aparılması IX əsrin əvvəllərində Ptolemeyin “Almagest” əsərinin tərcüməsindən sonra başlanır. Astronomiya ya dair ilk tamamlanmış əsər əl-Xarəzminin “Zic əl-Sindhind” əsəri hesab olunur. Astronomiyaya aid ən çox tədqiqatlar aparmış alımlar sırasına Nəsiməddin Tusi, Muəyyəddin Urdi, Qütbəddin Şirazini göstərmək olar. Nəsiməddin Tusinin astronomik müşahidələr və hesablamalarının nəticələri “Zici-i İlxani” (İlxanilərin astronomik cədvəlləri) əsərində yer almışdır. O, Marağa rəsədxanasını tikdirmiş və rəhbərlik etmiş, adı çəkilən alımlar isə Azərbaycanda

Marağa rəsədxanasında çalışmışlar. İbn əl-Şatirin də Marağa fikir məktəbinin nümayəndəsi olduğu deyilir. (Meri 2006, 78) İbn əl-Şatir geosentrik modeli təqdim edir və bu da Kopernikin heliosentrik modeli kəşf etməsinə səbəb olur (Lodi 2011, 25).

Elmi idrakin və zehnin bir elementi olaraq görən və empirizmi mənimşəyən İbn əl-Heysəm müasir optika elminin banisi hesab edilir. O, “Optika kitab”ını yazmış və bununla da obyektlərin optik təsvirini almaq üçün olan qurğu kamerası-obskuranı ixtira etmişdir. Bununla da eksperimental fizikanın əsasını qoymuşdur. Əl-Kindi ilk dəfə metalların mutasiyası nəzəriyyəsini irəli sürür (Lodi 2011, 25).

İslam sivilizasiyası tibbdə Hippokrat, Qalen və Dioskoridin əsərlərində klassik tibb bilikləri qoruyub saxlamış, sistematikləşdirmiş və inkişaf etdirmişdir. Müsəlmanların tibbə əsas töhfəsi İbn əl-Nəfis tərəfindən edilmişdir. O, insan fizionomiyası, anatomiyyaya dair tədqiqatlar aparmış, qanın bədənboyu dövr etməsini təsvir etmişdir. İbn əl-Heysəm gözü optik instrument adlandıraq insan görməsini tədqiq etmişdir.

XI əsrin əvvəllərində əl-Biruni və İbn əl-Heysəm bir-birlərindən xəbərsiz “Hind dairəsi” köməkliyi ilə kölgələri ölçmə işinin xətalı bir meridian yönü verdiyi qənaətinə gələrək başqa bir yol axtarmağa başladılar. Əl-Biruninin tapdığı bəzi üsullardan fərli olaraq, İbn Əl-Heysəm meridian yönünü sabit uledzələrin eyni istiqamət yüksəklikləri yoluyla ortaya qoymaq metodunu tapmışdı və buna aid alət də icad etmişdi. Onun bu metoduna Avropada ilk dəfə XV əsrin əvvəllərində alman alim regiomontanusun tədqiqatlarında rast gəlinir (Sezgin 2016, 44).

İslam dünyasında bilik müxtəlif amillərin nəticəsi olaraq formalaşmışdır, xüsusilə də yunan və Roma biliklərindən süzülüb-gələn hellenistik düşüncənin İslam elminin formalaşmasında böyük rolü olmuşdur. Riyaziyyat və astronomiya elmləri “qədim elmlər” hesab olunurdu. Qısa müddət ərzində isə dəqiq elmlər müsəlman imperiyasının strukturunun genişlənməsində, qalalar, saraylar, şəhər mərkəzləri, yollar, körpülərin tikilməsində, əhalinin rifahının yüksəldilməsində istifadə olunur. X əsrən sonra isə İslam elmində dəyişikliklər baş verdi: “qədim” və “dini” elmlər arasında və tədqiqata hellenistik və ortodoks İslam yanaşmaları arasında olan sərhədlər aradan qalxmağa başladı. Bunu unutmaq olmaz ki, həm hellenistik, həm də İslam elmində başlangıçdan bəri bir ali məqsəd var idi: universal vəhdətin hissələrini birləşdirmək. Hər şeyin öz yeri var və hər şey əlaqəlidir. Belə ki, əsas tədqiqat obyekti təbiətin özü idi. Müsəlman alımlər torpaqdan və sudan əldə olunan resursları da avropalılardan daha qabaq tədqiq etməyə başladılar. Geniş əraziyə malik İslam sivilizasiyasında müsəlman naturalistləri İspaniyadan Qərbi Hindistana

doğru bütün regionların flora və faunasını, coğrafiyasını öyrəndilər. İbn Sina, əl-Biruni, əl-Xəzini dəyərli daşları tədqiq edərək dəyərlərini müəyyən eir və təsnifləşdirirdilər. X əsr ensiklopedisti əl-Məsudi təkamül nəzəriyyəsi adlanan nəzəriyyənin başlangıcını qoydu (Turner 1995, 162-165).

Müsəlman dünyası, hətta sərhədlərindən kənarda olan xalqlarla da, xüsusilə də Avropalılar ilə əlaqələr qurmuşlar. Avropalılar 1096-1270-ci illərdə səlib yürüşləri zamanı ərəb-müsəlman dünyası ilə tanış oldular. İslam elmi və mədəniyyəti Avropaya Siciliya və müsəlman İspaniyası vasitəsilə sıraət etdi (George 1998, 65). XI əsrənə başlayaraq, ərəb-müsəlman müəlliflərinin əsərləri latın və digər Qərbi Avropa dillərinə tərcümə olunmağa başladı. Bu əsərlər XVIII əsrə qədər Avropada tədris vəsaitləri kimi istifadə olunurdu.

## Nəticə

Beləliklə, İslam cəmiyyəti dünya tarixində ilk multietnik və multinasional qrup idi. Bütün bu nailiyyətlər də birgəyaşayış mədəniyyətinin nəticələri idi. VII-VIII əsrlərdə yunan müəlliflərinin əsərlərinin tərcüməsi ilə müsəlmanlar intellektual irsi assimilyasiya etdilər, sistematiqləşdirildilər, onu yeni innovasiya və ixtiralarla zənginləşdirərək xüsusilə, riyaziyyat, optika, tibb və astronomiya sahəsində böyük uğurlar əldə etdilər. Onların bütün Ərəb xilafatında yaşayan xalqlarla birgə elmi inkişaf etdirmək kimi müştərək bir qayəsi var idi və hətta İslam elm tədqiqatçısı Hovard Törner İslam elmini ilk həqiqi beynəlxalq elm də adlandıırırdı. Bu dövrdə təkcə dini elmlərin deyil, dünyəvi elmlərin də inkişafi digər din, millətlərin nümayəndələrini də bura cəlb etdi. Dünya-da bəşərin sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşaması üçün həmrəylik mühümdür. İslam dini sülh və humanizm dini olaraq, bütün dinlərin birgə həmrəylik şəraitində yaşamasının tərəfdarıdır. İslam dininin təbiəti birgəyaşayışı asanlaşdırılmış və insanlar arasında sülhün bərqərar olmasına gətirib çıxarmışdır. İlk öncə, türk, yunan və pers mədəniyyəti, qismən də hind və çin mədəniyyəti olmaqla böyük bir coğrafiyaya yayılıraq, yeni və zəngin mədəniyyətlərlə tanışan müsəlmanlar, xüsusilə elmə və tədqiqata verdikləri dəyər, yenilik və töhfələr ilə böyük bir İslam mədəniyyətini ortaya qoydular. Tibb, riyaziyyat, astronomiya və digər bəşəri elmlər sahəsində insanlığa bəxş etdikləri tayıbərabəri olmayan əsərlər Qərb mədəniyyətinin də intibahı və maariflənməsinə səbəb oldu.

## ƏDƏBİYYAT

- Bəşirov N. (2020). *Elm fədailəri: Orta əsr şərqi astronomları və filosofları*. Bakı: "Savad".
- Bsoul L. (2019). *Translation Movement and Acculturation in the Medieval Islamic World*. Springer Nature.
- George L. (1998). *The Golden age of Islam*. Benchmark books. Marshall Cavendish Co. New York.
- Göztürk Ş. (2012). *İslamın Altın Çağı*. İstanbul: Nesil.
- Hodgson M. (1977). *The Venture of Islam: conscience and history in a world civilization. Volume 1. The classical age of Islam*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Lebert M. (2020). *History of translation and translators*, Open Source.
- Lodi M. (2011). *Islam and the West: The clash between Islamism and secularism*. Strategic book publ.
- Masood E. (2009). *Science and Islam: History*. Icon Books Ltd.
- Meri J.(2006). *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*, Vol.1. Psychology Press.
- Myers R. (2003). *The basics of chemistry*. Greenwood.
- Porter J. (1868). *A Handbook for Travellers in Syria and Palestine*. London, J. Murray, Palestine.
- Rashed R. (2014). *Classical mathematics from al-Khwarizmi to Descartes*. Routledge Publishing House.
- Sarton G. (1927). *Introduction of the History of Science. From Homer to Omar Khayyam. Volume I*. The Williams & Wilkins Company, Baltimore.
- Sezgin F. (2016). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş yayınları.
- Tamari S. (2015). *The Venture of Marshall Hodgson: Visionary Historian of Islam and the World*. New Global Studies; 9(1): (pp.73-87).
- The Renaissance of Islam*. (1937). Trans. S. K. Bakhsh, D. S. Margoliouth. Jubile printing and publishing house.
- Turner H. (1995). *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. (First pr. 1918) University of Texas Press, Austin.

**Роя Мирзабекова**

## **ВЛИЯНИЕ СВЕТСКИХ НАУК НА СОСУЩЕСТВОВАНИЕ В ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА**

### **РЕЗЮМЕ**

В период «исламского ренессанса» существовал ряд факторов, обеспечивающих сосуществование в исламской цивилизации. Среди этих факторов можно указать появление ислама, арабские завоевания, официальный статус арабского языка, переводческая деятельность, получившая широкое распространение в VIII веке, и последующее развитие светских наук. В статье рассматриваются эти факторы и влияние светских наук на способствование сосуществованию в исламской культуре. В частности, после прихода к власти Харуна ар-Рашида (786-809) из династии Аббасидов открытие "Дома мудрости" в конце VIII века стало одним из факторов, усилившим здесь культуру сосуществования. С открытием крупнейшей в Багдаде библиотеки и центра переводов - Дома мудрости (*Байт аль-Хикма*), классические научные знания были переведены на арабский с греческого и китайского языков, санскрита и фарси, что привело к притоку в Дом мудрости ученых из различных культур с разных уголков мира. Эти культуры и общества способствовали расцвету золотого века ислама. Важной целью было перевести существующие научные знания человечества на арабский язык для понимания мусульманским и немусульманским населением, проживающим в различных регионах исламского мира. В такой богатой среде, где религиозные и этнические различия были незначительными, формирование и развитие знаний в области светских наук, наряду с религиозными науками, привлекало к исследованиям все большее внимания людей разных национальностей. С этой точки зрения в статье рассматривается влияние светских наук на сосуществование в исламской культуре средних веков на основе естественных и точных наук, а также взаимного влияния данного сосуществования на развитие науки и культуры.

**Ключевые слова:** ислам, светские науки, сосуществование, средневековые, «Дом мудрости».

**Roya Mirzabayova**

## **THE INFLUENCE OF SECULAR SCIENCES ON COEXISTENCE IN ISLAMIC CULTURE IN THE MIDDLE AGES**

### **ABSTRACT**

Several factors affected coexistence in Islamic civilization throughout the Islamic Renaissance. These factors include the advent of Islam, Arab military victories, the official language of Arabic, the broad translation process in the ninth century, and the development of secular sciences. The article discusses these factors and the impact of secular sciences on the development of coexistence in Islamic culture. In particular, the establishment of the House of Wisdom in the late eighth century after Harun al-Rashid (786-809) came to power in the Abbasid dynasty was one of the factors that strengthened the culture of coexistence here.

With the opening of the House of Wisdom (Beit al-Hikma), Baghdad's largest library and translation center, classical scientific knowledge was translated from Greek, Chinese, Sanskrit, Persian, and Syrian into Arabic. This process resulted in the flow of scholars from various parts of the world and cultures to the House of Wisdom, and different cultures and communities flourished during the golden age of Islam. The essential purpose was to translate current scientific knowledge of mankind into Arabic for the understanding of Muslims and non-Muslims residing in various locations of the Islamic world. In such a rich and harmonious environment, where religious and ethnic differences are insignificant, the formation and development of knowledge about secular sciences in addition to religious sciences has attracted more attention and research from people of different nationalities. From this point of view, the article discusses the impact of secular sciences on coexistence in Islamic culture in the Middle Ages, based on natural and the exact sciences, and the interaction of this coexistence with the development of science and culture.

**Keywords:** *Islam, secular sciences, coexistence, Middle Ages, House of Wisdom*

**Çapa tövsiyə etdi: i.f.d., dos. A.N.Həbibov**

## İBN FARİSİN “MƏQAYİSUL-LUĞA” ƏSƏRİ, KƏLMƏ KÖKLƏRİNİN TƏRTİBİ VƏ İZAH QAYDASI

*f.f.d. Əmir Kahayev,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu  
Dillər və ictimai fənlər kafedrasının müəllimi  
amirkahayev@ait.edu.az*

### XÜLASƏ

İbn Farisin “Məqayisul-luğa” əsəri ərəb dilçiliyində önemli xüsusiyyətə malik nümunələrdən sayılır. Məqalədə əsər haqqında məlumat verilmiş, yazılmış səbəbi və zamanı araşdırılmışdır. Müəllifin istifadə etdiyi mənbələr, istinad etdiyi dil alımları, şairlər, müasiri olan lügət müəllifləri və əsərləri tədqiq edilmişdir. Əsərin təlif metodu, maddələrin (söz köklərinin) düzümü və izah şəkli haqqında məlumat verilmişdir.

Müəllif dilçiliyin nəzəri qismini “əs-Sahibi” əsərində, praktik qismini isə “Mucməl” və “Məqayis” adlı lügətlərində araşdırmışdır. İbn Faris “Mucməl” əsərində təkcə səhih kəlmələri araşdırmış, “Məqayis”də isə səhih olmaqla bərabər, ortaq məna düşüncəsinə uyğun olan kökləri qeyd etmişdir. Bundan ötrü əsərdə bəzi köklərin yer almadığı görünür. Belə ki, müəllifin ərəbcədəki bütün kökləri əsərinə almaq kimi bir məqsədi yoxdur. Köklərin bir qismi onun ortaq məna düşüncəsinə uyğun deyildir. “Məqayisul-luğa” müəyyən bir məqsədlə hazırlanmış lügət olduğu üçün ümumi deyil, xüsusi lügət kimi diqqətə alınmalıdır. İbn Faris əsərdəki maddələrin sıralanmasında tamamilə özünə-məxsus bir metod ortaya qoymuşdur. Ondan başqa bu metoda uyğun bir şəkil-də lügət təlif edən olmamışdır. Müəllifin X əsrdə yaşamasına baxmayaraq, maddələri belə sıralaması günümüzdəki lügətlərin kəlmə düzümü şəklinə çox yaxındır. “Məqayis”də düzümü səhv olan maddələr də vardır. Müəllifin “Mucməlul-luğa” əsərində bu maddələrin çoxunun sıralanması doğrudur. “Mucməl”in “Məqayis”dən əvvəl yazıldığı göz önünə alındığı zaman bu səhv kitabın müstənsixinə/katibinə də aid ola bilər.

*Açar sözlər: Məqayis, əsər, metod, tərtib, lügət, maddə.*

## Giriş

Ərəb leksikoqrafiya tarixində İbn Farisin qələmə aldığı “Məqayisul-luğā” əsəri daha əvvəl yazılmış lügətlərin metoduna bağlı qalmaması, maddələrə (söz köklərinə) məna vermə şəkli və tərtibindəki yeni üsul səbəbindən bir çox öncül xüsusiyyətlərə malikdir. Maddələri etimologiyasına və semantikasına görə araşdırın bu əsər, əslində, lügət formasında bir dilçilik kitabıdır. İbn Faris əsərində, ümumiyyətlə, mənanı əsas götürərək öz metodunu ortaya qoymuşdur. Əvvəlcə bir maddənin mənasını təsbit etmiş, sonra bu məna ətrafında o maddədən törəyən digər kəlmələri toplamağa çalışmışdır.

### Əsərin adı, təlif səbəbi və təlif zamanı

İbn Faris (v. 395/1004) “Məqayisul-luğā” əsərinin müqəddiməsində ərəb dilində “səhih miqyaslar”ın və “fərlər”in meydana gəldiyi “əsllər”in olduğunu ifadə etmişdir. Daha əvvəl yazılan əsərlərdə “miqyas”<sup>1</sup> və “əsl” kimi terminlərin açıqlanmadığını və bu mövzunun çox əhəmiyyətli olduğunu bildirmişdir (İbn Faris 1979, I/1). “Əs-Sahibi” adlı əsərində isə ərəb dilində qiyasın varlığından bəhs etmiş və kəlmələrin bir qisminin digər qismindən törədiyini açıqlamışdır. Nümunə kimi چَنْ isminin اجْتِنَانْ kəlməsindən törədiyini qeyd etmiş və bu maddənin ortaq mənasının (əslinin) “örtmə” olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1993, 66-67). Müəllif burada iki önəmli məsələyə toxunur. Bunlardan birincisi ərəb dilinin “səhih miqyaslar” və “əsllər” kimi əhəmiyyətli bir xüsusiyyətə malik olmasıdır. İkincisi isə belə bir əsərin hələ qələmə alınmamasıdır.

Əsərlərin üslubuna diqqət edildiyində İbn Farisin “Məqayis”i “əs-Sahibi” kimi həyatının son illərində, “Mucməlul-luğā” adlı lügətini isə gəncliyində yazdığı anlaşılır. Müəllifin “Mucməlul-luğā” əsərində nəqletmə, toplama və nizamasalma xüsusiyyətləri diqqət çəkərkən, digər iki əsərdə tənqid, şərh və fərqli bir perspektiv təqdimetmə özünü bariz şəkildə göstərir (Hammudi 1987, 253, 268; Harun 1979, I/41; əl-Yasiri-İdan, VI/356). Məsələn, “Mucməl” əsərində شَعْم (bir yeri bəyənib ora getmək) felinin əslində شَعْم (rifah içində yaşamaq) olduğunu ifadə edən bir fikirdən bəhs etmiş (İbn Faris 1986, I/159), ancaq öz düşüncəsini açıqlamamışdır. “Məqayis”də isə bunların iki fərqli feil olduğunu və bu feillərdə təshifi<sup>2</sup> müdafiə edən fikrin doğru

<sup>1</sup> əl-Cövhəri “miqyas” kəlməsinə “miqdar” mənasını verir (əl-Cövhəri 1990, III/967). əz-Zəbidi isə bu kəlmənin “miqdar və ölçü aləti” mənalarını daşıdığını qeyd edir. “Məqayis” bu kəlmənin cəmidir (əz-Zəbidi 1965-2001, XVI/417, 421).

<sup>2</sup> Təshif, bir birinə bənzəyən hərflərdən meydana gələn kəlmələrin nöqtə və ya hərəkələrinin dəyişdirilərək yazılıması mənasına gəlir.

olmadığını ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/377). Müəllif “Mucməl” əsərində qeyd etdiyi bir çox düşüncəni “Məqayis”də tənqid etmişdir.

İbn Faris “Mucməl”də **حَقْ** maddəsinin iki mənasını (bir işdə mahir olmaq və kəsmək) qeyd etmiş (İbn Faris 1986, I/225), “Məqayis”də isə bu iki mənanı toplayaraq bir tək ortaq mənanın<sup>3</sup> (bir şeyi kəsmək) olduğunu ifadə etmiş, “mahir olmaq” mənasının da bu ortaq mənanın içində olduğunu bildirmişdir. İbn Farisə görə, bir işdə mahir olmaq o işi kökündən kəsmək deməkdir (İbn Faris 1979, II/37-38).

İbn Faris “əs-Sahibi” adlı əsərini isə “Məqayis”dən sonra yazmışdır. Belə ki, “əs-Sahibi”nin “naht”<sup>4</sup> bölməsində “Biz bunu bütün yönleri ilə “Məqayis” kitabında qeyd etmişik” (İbn Faris 1993, 264) ifadəsinə yer vermişdir.

### Əsərin mənbələri

Müəllif “Məqayis”in müqəddiməsində əsas beş mənbəni açıqlamışdır. Bunların ən önəmlisi əl-Xəlil ibn Əhmədin (v. 175/791) “Kitabul-Ayn” əsəridir. Bundan sonra Əbu Ubeyd Qasım ibn Səllamin (v. 224/838) “Gəribul-hədis”i ilə “əl-Gəribul-musannəf”, İbnus-Sikkitin (v. 244/858) “İslahul-məntiq” və Əbu Bəkr ibn Dureydin (v. 321/933) “əl-Cəmhərə” əsərlərini sira ilə qeyd etmişdir. “Məqayis” mövzusundakı düşüncələrinin bu beş əsərdən bəhrələnərək ərsəyə gəldiyini və nəql etdiyi nadir məsələlərin də müəlliflərinə istinad edildiyini ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/1-5). Əl-Xəlil ibn Əhmədin və İbn Dureydin əsərlərini yanaşı qeyd etmək istədiyi zaman “əl-Kitabeyn” adından istifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/103, 370, 380).

Bu əsərlərin xaricində, kitabının müxtəlif yerlərində Əbu Zeydin (v. 215/830) “əl-Həmz”, əl-Əsmainin (v. 216/831) “əl-İbil” və “əl-Əcnâs”, Saləbin (v. 291/903) “əl-Fəsih”i kimi fərqli əsərləri də qeyd etmişdir.

Əl-Xəlil ibn Əhməd, Əbu Amr əş-Şeybani (v. 206/821), əl-Əsmayı, Əbu Ubeyd Qasım ibn Səllam, İbnul-Ərəbi (v. 231/845) və İbn Dureyd “Məqayisul-luğा”da dörd yüzdən daha çox yerdə adları qeyd olunan alımlərdir (İbn Faris 1979, VI/349-414). Bu da İbn Farisin bu alımlardən nə qədər çox bəhrələndiyini göstərir.

Bunların xaricində əl-Fərəzdaq (v. 114/732), əl-Mufaddal ed-Dabbi (v. 178/794 [?]), Əli ibn Həmzə əl-Kisai (v. 189/805), Əbu Ziyad əl-Kilabi (v.

<sup>3</sup> Ortaq məna, bir kökdən törəyən müxtəlif kəlmələrin bir və ya bir neçə məna ətrafında birləşməsi deməkdir. Məsələn, **حَقْ** kökündən törəyən kəlmələrdə gizli ya da açıq bir şəkildə “örtmək” mənası vardır. Çünkü bu kökün ortaq mənası “örtmək”dir.

<sup>4</sup> Naht, iki və ya üç kəlmənin, ya da bir cümlənin bəzi hərfələrini ixtisar edərək eyni mənaya dəlalət edən yeni bir kəlmə törətməkdir (Civelek 2003, 99; Belasi 2003, 408).

200/815), ən-Nadr ibn Şumeyl (v. 204/820), Əbu Zəkəriyya Yahya ibn Ziyad əl-Ferra (v. 207/822), Əbu Ubeydə Məmər ibn əl-Müsənna (v. 209/824 [?]), Əbu Əli Kutrub (v. 210/825 [?]), Əbu Zeyd əl-Ənsari (v. 215/830), Əbul-Həsən əl-Lihyani (v. 220/835), Əbu Hatim əs-Sicistani (v. 255/869), Əbul-Abbas Əhməd ibn Yahya Saləb (v. 291/903) kimi dil alımlarının dəfikirlərindən istifadə etmişdir.

İmrüul-Qeys ibn Hucr (v. 540 [?]), Tarafə ibn əl-Abd (v. 564 [?]), ən-Nabiğa əz-Zubyani (v. 604 [?]), Zuheyr ibn Ebi Sulma (v. 609 [?]), Evs ibn Həcər (v. 620), əl-Əşa (v. 7/629 [?]), Əbu Zueyb əl-Huzəli (v. 28/648-49), Ləbid ibn Rabiə (v. 40/660), İbn Əhmər (v. 75/694 [?]), Cərir ət-Təmimi (v. 110/728 [?]), Zur-Rummə (v. 117/735) və Rubə ibn əl-Əccac (v. 145/762) müəllifin çox istinad etdiyi şairlərdəndir.

İbn Faris əl-Xəlil və İbn Dureydə nisbətən daha çox alımdən məlumat nəql etmiş, müxtəlif görüşlər və izahlar əsərində yer almışdır. Başqa lügətlərdə keçməyən bəzi maddələri (bax: Murib-Aslan 2001, 31-32) və kəlmələri əsərinə almış və tədqiq etmişdir. Onun bu qədər müxtəlif görüşləri verməsinin səbəbi ortaq məna düşüncəsinə əsaslandırma istəyidir (Nassar 1988, II/362).

İbn Faris, əsərində bir qayda olaraq, ixtisarı mənimsədiyi üçün iqtibas etdiyi dil alımlarının adlarını, ümumiyyətlə, qeyd etməmişdir. Bir çox yerdə nəql etdiyi görüşləri tənqid etmiş, ancaq bu görüşlərin kimə aid olduğunu qeyd etməmişdir. Məsələn, بَيْظ maddəsində tək bir kəlmədən və bu kəlmənin də səhih ərəb dilində olmadığından bəhs etmişdir. İbn Farisə görə, onlar (dil alımları) bu kəlməni qeyd etməsəydlər, onu yazmaq üçün bir səbəb olmazdı. Bu kəlmə = ماء الفَخْل (البَيْظ) sperma kəlməsidir (İbn Faris 1979, I/327). Müəllif burada dil alımlarının kimlər olduğunu açıqlamamışdır. Yenə maddəsinin ortaq mənasının olmadığını və bu maddəni araşdırmanın gərəksiz olduğunu bildirmiştir. “خَضْم felinin خَضْف yellənmək) feli ilə eyni mənaya gəldiyini qeyd etmişdir. Qeyd etdiklərinə görə kəlməsi “qarpız” mənasını verir” (İbn Faris 1979, II/192). İbn Faris burada da bu alımların adlarını bildirməmişdir.

İbn Farisin bir çox mövzuda istifadə etdiyi və müqəddiməsində mənbə kimi qeyd etdiyi beş əsər və müəllifləri haqqında məlumat vermək əsərin daha yaxşı tanınması baxımından əhəmiyyət daşıyır.

### **1.1. əl-Xəlil ibn Əhməd və “Kitabul-Ayn” adlı əsəri**

Əl-Xəlil ibn Əhmədin (v. 175/791) ilk dəfə əlifba sırasına görə yazdığı bu əsərdə hərflərin sıralanması məxrəclərinə görədir. Müəllif ayrıca bir kökü

meydana gətirən hərflərin yer dəyişdirməsi ilə əmələ gələn kəlmələri bir yerdə toplamışdır (qəlb/anagram üsulu) (Topuzoğlu 1997, XV/310).

İbn Farisin ən çox istifadə etdiyi alim əl-Xəlil ibn Əhməddir. Əsərində bir çox yerdə ortaq mənaları/əssləri əl-Xəlilə isnad edir (İbn Faris 1979, I/185, IV/167) və əsslərin fərlərinə də onun fikirlərinə əsaslanaraq şərh verir. Bəzi maddələrdə də əl-Xəlildən nəql etdiklərini onun adını qeyd etmədən əsərinə daxil edir (Nassar 1988, II/362). Ümumiyyətlə, onun dediklərinin bir qismini ya həzf edir, ya da xülasəsini verir. Yenə bir çox yerdə onun dəlil kimi istifadə etdiyi aya, hədis, məsəl və şeirləri nümunə gətirir.

İbn Faris məqayislə bağlı qeyd etdiyi məsələrdə əl-Xəlil ibn Əhmədi öndər qəbul etdiyini açıq bir şəkildə ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/440). Əl-Xəlilin əsərindən nəql etdiyi ortaq mənaya nümunə kimi عَقْ (yarmaq) maddəsi verilə bilər (İbn Faris 1979, IV/3-4). Bu maddənin yan mənalarını (fər/furu)<sup>5</sup> da əl-Xəlilin ifadələrinə görə açıqlayır. Yenə bu maddədə şahid kimi təqdim etdiyi xüsuslar, ümumiyyətlə, əl-Xəlillə eynidir. Təbii ki, onun qeyd etdiklərinə əlavə etdiyi məsələlər də vardır. Bununla bərabər, əl-Xəlillə İbn Dureydin bir maddəni açıqladıqları zaman əsərlərinə daxil etdiyi hər kəlməni də əsərində araşdırır.

Əl-Xəlil ibn Əhmədi tənqid etdiyi zaman son dərəcə diqqətli olan müəllif bu tənqidləri onun əsəri olan “Kitabul-ayn”a isnad etmişdir (Nassar 1988, II/358). Məsələn, İbn Faris əl-Xəlilin kitabında *الهَنَّةُ فِي الشَّفَةِ الْمُرْثَفَةِ* kəlməsinin *الْعُلْيَا* (üst dodağın ortasında doğuşdan olan ət parçası) şəklində açıqlandığını, bunun isə səhv olduğunu ifadə edir. Üst dodağın ortasında olan ət parçasına deyilir (İbn Faris 1979, I/345). Yenə kəlməsinin əl-Xəlilə isnad edilən kitabda *Yəmən əhlinin dilinə görə*, “su məcralarının ayrıldığı yer” mənasına gəldiyini qeyd edir. Əl-Xəlil ibn Dureydin qeyd etdiklərinə bənzər məsələləri ifadə edir, yəni bu kəlmənin *التَّلَامِيدُ* (şagirdlər) olduğunu qeyd edir. İbn Faris isə bu mövzuda doğru bir bilginin olmadığını söyləyərək, hər iki alimi tənqid edir. İbn Faris *التَّلَمِيزُ* kəlməsinin ərəbcə olmadığını bildirir (İbn Faris 1979, I/343).<sup>6</sup>

İbn Farisin tənqidlərinin əl-Xəlilə deyil, kitabına isnad etməsinin səbəbi bu kitabın ona aid olub-olmamasındaki şübhə ola bilər. “Əl-Xəlilə isnad edilən kitab” (İbn Faris 1979, I/346, 353) ifadəsi də bu şübhəni dəstəkləyir.

Müəllif əl-Xəlilin *الدَّكَرُ الْخَبِيثُ مِن السَّعَالِيِّ* (çirkin erkək div) şəklində məna verdiyini qeyd edir. Bu görünüşün zəif olduğunu deyir və belə rəvayətlər səbəbindən, əl-Xəlilin kitabının elm əhlinin gözündə az da olsa

<sup>5</sup> İbn Faris bir əslən/ortaq mənadan meydana gələn və o əсли/orthaq mənanı içərisində daşıyan kəlmələri fər (yan məna) şəklində adlandırmışdır.

<sup>6</sup> əl-Xəlili tənqid etdiyi başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, I/357-358, II/355).

dəyər itirdiyi düşüncəsini ifadə edir (İbn Faris 1979, IV/12).<sup>7</sup> Buna baxmaya-raq, İbn Faris əl-Xəlili siqa (güvənlən alım) görür və ona aidiyyəti xüsusunda şübhə olmayan fikirləri qəbul etdiyini bildirir (İbn Faris 1979, II/221). Əl-Xəlildən rəvayət edilmiş zəif bir kəlmə ilə bağlı “Bunun əl-Xəlilin sözü olduğunu zənn etmirəm” (İbn Faris 1979, I/346) deməsi ilə ona olan güvənini ifadə edir.

İbn Farisin əsərində əl-Xəlilə isnad etdiyi bəzi məsələlər günümüzdə çap edilmiş “əl-Ayn” əsərində yoxdur. Bu da hazırda çap edilmiş nüsxə ilə İbn Farisin istifadə etdiyi nüsxə arasında bəzi fərqlərin olduğunu göstərir. Bu problem İbn Dureydin “əl-Cəmhərə” adlı əsərində də vardır (Nassar 1988, II/362).

### **İbn Səllam və onun “Ğəribul-hədis” ilə “əl-Ğəribul-musannəf” adlı əsərləri**

Əbu Ubeyd Qasim ibn Səllamin (v. 224/838) müəllifi olduğu “Ğəribul-hədis” adlı əsər hədislərdə keçən nadir kəlmələrin və ifadələrin izahını verir (Demirayak-Cögənli 2000, 133). İbn Səllam mövzulara görə təsnif edilən lügətlərin ilkinin müəllifi sayılır. O, kitabını müsnəd şəklində yazaraq, Hz. Peyğəmbərdən, səhabədən və tabiindən gələn rəvayətləri ayrı-ayrı vermişdir. Hədisi və sənədini qeyd etdikdən sonra həmin hədisin kəlmələrini açıqlamışdır (Gündüzöz 2015, 38). İbn Farisin əsərində verdiyi hədislərin çoxunun mənbəyi İbn Səllamin bu əsəridir.

“Əl-Ğəribul-musannəf” müəllifin ən önemli əsəri olub, “ğəribul-luğa” kimi tanınan nadir kəlmələrlə bağlı mənəni əsas götürən (mucəmul-məani) ilk lügətdir. Hər iki əsər də eyni tarixlərdə qələmə alınmışdır (Tüccar 1994, X/244).

Müəllif bir çox yerdə İbn Səllamdan bəzi xüsusları nəql etmiş, ancaq hansı əsərindən iqtibas etdiyini açıqlamamışdır. Bəzi maddələrdə ortaq mənəni onun qeydlərinə əsaslanaraq verir (İbn Faris 1979, I/71, 239). Onun açıqlamalarını şaz<sup>8</sup> olaraq gördüyü yerlər də vardır (İbn Faris 1979, II/452-453).

### **İbnus-Sikkit və onun “İslahul-məntiq” adlı əsəri**

Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq əs-Sikkitin (v. 244/858) müəllifi olduğu “İslahul-məntiq” eyni vəzn fərqli mənalara, yaxud eyni məna fərqli vəznlərə

<sup>7</sup> Başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, III/408-409).

<sup>8</sup> Əgər bir kökün mənəsi İbn Farisin təsbit etdiyi miqyaslara uyğun deyilsə, müəllif onun ya şaz olduğuna, ya da əslininin (kökünün) bilinmədiyənə qərar verir. Bir kəlmənin şaz olması o kəlmədə meydana gələn məna dəyişikliyini bildirir. Bu məna dəyişikliyi kəlmənin keçirdiyi mərhələlərlə və zamanla kəlmənin əsas mənasından uzaqlaşmasıyla ortaya çıxır bilər. Bu uzaqlaşma nəticəsində şaz mənayla ortaq məna arasında bir bağ qurmaq imkansız hala gəlir (əl-Yasiri - İdan 2008, 11, 22).

sahib olan kəlmələrin doğru istifadəsini göstərmək məqsədilə qələmə alınmış bir dilçilik əsəridir. Müəllif öz dövründə xalq arasında “ləhn” deyilən dil xətalarının yayıldığını görmüş və kəlmələrin doğru istifadəsini təsbit etmək məqsədilə bu əsəri yazmışdır (Harun 2002, 8; Demirayak-Çögenli 2000, 157; Karaarslan 1999, XIX/194).

İbn Faris bir sıra maddələrdə İbnus-Sikkidən iqtibas etmiş və bəzən onun görüşlərinin doğru olduğunu vurğulamışdır. İbnus-Sikkit القائمة kəlməsinin “yağış damcısı”, əl-Əsmayı isə “ildirim” mənasına gəldiğini bildirmişdir. İbn Faris İbnus-Sikkitin görüşünün daha doğru olduğunu qeyd etmişdir, çünkü maddəsinin ortaq mənası “toplamaqdır”. Yağış damcısı da tozu-torpağı topladığı üçün müəllif bu görüşün daha doğru olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, V/5).<sup>9</sup>

### İbn Dureyd və onun “əl-Cəmhərə” adlı əsəri

Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Həsən ibn Dureyd (v. 321/933) kəlmələrin sıralanmasında əl-Xəlilin tətbiq etdiyi əsl hərflərə əsaslanan sistemi bəzi fərqliliklərlə əxz etmiş, ancaq kəlmələri məxrəclərinə görə sıralamayıb əlifba sırasını mənimsəmişdir. Əsli hərflərinə görə sıralanmış olan kəlmələrlə bu kəlmələrdəki hərflərin yerlərinin dəyişməsiylə (qəlb) meydana gələn kəlmələrin mənaları eyni yerdə verilmişdir (Karaarslan 1993, VII/323).

İbn Farisin əl-Xəlildən sonra ən çox istifadə etdiyi alim İbn Dureyddir. Bəzi ortaq mənaları ondan iqtibas etmişdir (İbn Faris 1979, I/185, II/508, V/88).

Bununla bərabər, bəzən İbn Faris İbn Dureydi şiddətli bir şəkildə tənqid etmiş, onun kəlmə uydurduğunu, xətaları gizlətdiyini bildirmiştir. Lügətində qəbilələrin ləhcə fərqliliklərinə az yer verdiyi halda, İbn Dureydin Yəmən ləhcəsi ilə bağlı qeyd etdiklərinin çoxu onun ortaq məna düşüncəsiylə əkslik təşkil etdiyi üçün ciddi tənqidə məruz qalmışdır (əl-Yasiri-İdan, VI/366-370; Elmali 2005, XXX/347).

İbn Faris İbn Dureydin kəlməsini ذو الشَّغْبِ الْجَعْبِ (fitnə salan) şəklində açıqladığını ifadə edir. Ona görə İbn Dureyd bunu uydurmuş və istifadə etmişdir (İbn Faris 1979, I/464), ancaq İbn Dureyd bu kəlməni şəklinde itba<sup>10</sup> kimi açıqlamış, ayrıraqda bir məna vermədiyini ifadə etmişdir (İbn Dureyd 1987, I/268, 344). İbn Faris “Mucməl” əsərində الرَّجُلُ الشَّغِبُ kəlməsini şəklinde açıqlamış (İbn Faris 1986, I/192) olsa da, “Məqayis”də

<sup>9</sup> Başqa bir nümunə üçün baxın: (İbn Faris 1979, II/453).

<sup>10</sup> İtba, vəznləri və ya son hərfləri eyni olan kəlmələrin ard-arda təkid üçün gəlməsinə deyilir (İbn Faris 1993, 263).

ərəb dilində birinci hərfi “cim”, ikinci hərfi “ğəyn” olan bir kəlmənin ola bilməyəcəyini bildirmiştir (İbn Faris 1979, I/464).

İbn Faris İbn Dureydin *العزيق* (yastı düz yer, torpaq) kəlməsinin Yəmən ləhcəsində olduğunu qeyd etməklə doğru ilə səhvi qarışdırlığını (tədlis) ifadə etmişdir. İbn Farisə görə, *عَزِّ* kökündən törəyən səhih bir kəlmə yoxdur (İbn Faris 1979, IV/307).

İbn Dureyd *الكارة الشغنة* kəlməsini (belə bağlanıb daşınan yemək və ya paltar) şəklində açıqlamışdır. İbn Farisə görə isə *شغن* maddəsinin bir əсли (kökü) yoxdur (İbn Faris 1979, III/195).

İbn Dureydin “جَمْعُ” (yemək istəmək və ya istəməmək) kəlməsinin ziddmənalı (əzdad) kəlmələrdən olduğunu zənn edirəm” sözünü İbn Faris “dil, zənn və təxmin etməklə sabit olmaz” deyərək tənqid etmişdir (İbn Faris 1979, I/461-462).<sup>11</sup> Bəzən də İbn Dureydin açıqlamalarını qeyri-adi (İbn Faris 1979, IV/482, 485, 504, V/85, 109, 115, VI/40), qəribə (İbn Faris 1979, II/177, VI/143) qarşılamamışdır. Ancaq onun fikrini doğru saydığını zaman haqqını vermiş (İbn Faris 1979, I/446), hətta əl-Xəlilin fikrini deyil, onun fikrini qəbul etdiyi yerlər də olmuşdur (İbn Faris 1979, II/416). İbn Faris iqtibas etdiyi digər alımları də tənqid etmişdir.

### **İbn Farisin müasiri olan lügət müəllifləri və əsərləri**

İbn Farisin müasiri olan lügət müəllifləri və lügətləri haqqında məlumat vermək müəllifin onlardan təsirlənib-təsirlənmədiyini öyrənmək baxımından əhəmiyyət daşıyır.

Əndəlusdə ərəb filologiyasının qurucusu sayılan Əbu Əli əl-Qali (v. 356/967) “əl-Bari fi ğəribil-luğatil-ərəbiyyə” adlı əsərin müəllifidir. əl-Qali bu əsərində əl-Xəlilin kəlmə tərtibindəki məxrəc metodunu əsas götürmüş, ancaq hərfləri məxrəclərinə görə ondan fərqli bir şəkildə sıralamışdır (Gündüzöz 2015, 55).

Əbu Mənsur Məhəmməd ibn Əhməd əl-Əzhərinin (v. 370/980) “Təhzibul-luğā” adlı əsəri hərflərin məxrəclərinə görə tərtib edilmiş bir lügətdir. Müəllif əl-Xəlilin metodunu eyni ilə tətbiq etmişdir. Xüsusiyyətlərinə görə, “Təhzibul-luğā” “Kitabul-Ayn” adlı əsərin genişləndirilmiş bir şəkli hesab edilə bilər (Demirayak-Çögenli 2000, 143).

Buveyhi vəziri və elm adamı olan əs-Sahib İsmail ibn Abbad (v. 385/995) İbn Farisin tələbəsidir (Fleisch 2010, 211; Tural 1999, XIX/479; Salih Zeki Keş 2010, 39-40). Təvazökarlıq göstərərək, İbn Farisin tələbəsi olduğunu

<sup>11</sup> İbn Dureydi tənqid etdiyi başqa nümunələr üçün baxın: (İbn Faris 1979, I/208, 467, II/286, 334, IV/477, 481).

söylədiyi də ifadə edilmişdir (Cheneb 1967, V/2-732). İbn Faris “əs-Sahibi” adlı əsərini onun adına qələmə aldığı üçün bu şəkildə adlandırmışdır (İbn Faris 1993, 33; Kılıç 2008, XXXV/521; Salih Zeki Keş 2010, 67). “əl-Muhit fil-luğा” adlı lügəti hərfərin məxrəclərinə görə tərtib edilmişdir (Demirayak-Çögenli 2000, 143).

İsmail ibn Həmmad əl-Cövhəri (v. 393/1003 [?]) “əs-Sihəh” adlı son hərfə görə tərtib edilmiş lügətin müəllifidir. İbn Farisin və əl-Cövhərinin lügətlərində bəzi maddələrə baxıldığını zaman bir-birindən xəbərsiz bu maddələrə məna verdikləri görünür və bu, bəzi mənbələrdə ifadə edilmişdir. Məsələn, İbn Faris شیئاً kəlməsinə “çirkinləşdirdi” (İbn Faris 1979, III/231) mənasını verərkən, əl-Cövhəri “məcbur etdi, təşviq etdi” (əl-Cövhəri 1990, I/58-59) mənasını qeyd edir (Demirdöven 2015, 84-85, 100). Sadəcə, bir kəlmənin müqayisəsi ilə bu müəlliflərin bir birindən təsirlənmədiyi qənaətinə gəlmək doğru olmaz. Belə bir qənaətə gəlmək üçün hər iki lügətin ətraflı şəkildə araşdırılması, maddələrinin və mənalarının müqayisə edilməsi vacibdir. Bununla bərabər, hər iki əsərdə bir birinə oxşar açıqlamalar da mövcuddur. Burada təkcə bunu ifadə etmək mümkündür: İbn Farisin əsərində həm bu dörd müəllifin, həm də əsərlərinin adları çəkilmir.

## 2. Əsərin nəşrləri

“Məqayis” əsərini gün üzünə çıxaran və ilk 1365 (hicri) ilində nəşrini öz üzərinə götürən Abdüssəlam Məhəmməd Harundur (Rıdvan 1991, 114-115). Əsərin ən məşhur nəşri budur və altı cild halında çap edilmişdir (Qahirə 1366-1371/1946-1951, 1389-1392/1969-1972).

Abdüssəlam Məhəmməd Harun əsəri Darul-kutubil-Misriyyədə olan tek bir nüsxəni əsas götürərək nəşr etmişdir. Əsərin əsl nüsxəsi İranda Mərviyyə mədrəsəsindədir. Bu nüsxədən iki surət Darul-kutubil-Misriyyə, bir surət Teymuriyyə kitabxanası, bir surət Qahirə Ərəb Dili Akademiyasının kitabxanası, digər bir surət də Anistas əl-Kərməli (v. 1366/1947) üçün alınmışdır (Harun 1979, I/40-41). Əsərin iki əlyazma nüsxəsi Londonda da vardır (Hilal Naci 1970, 41).

“Məqayis” bir cild halında Məhəmməd Avad Murib və Fatimə Məhəmməd Aslan tərəfindən nəşr edilmişdir (Beyrut 1422/2001). Yenə bir cild halında Ənəs Məhəmməd əş-Şami (Qahirə 2008), iki cild halında da İbrahim Şəmsuddin tərəfindən haşıyə əlavə edilərək çap edilmişdir (Beyrut 2011). Bir cild halında Şihabuddin Əbu Amr tərəfindən də nəşr edilmişdir (Beyrut 2012) və yenə “Tərtibu Məqayisil-luğा” adıyla bir cild olaraq Əli əl-Əskəri tərəfindən də çap edilmişdir (Qum 2008).

## ƏSƏRİN TƏLİF METODU

### **Maddələrin düzüm şəkli**

İbn Faris əsərdəki maddələrin sıralanmasında tamamilə özünəməxsus metod ortaya qoymuşdur. Ondan əvvəl və ya sonra bu metoda uyğun hansısa şəkildə lügət təlif edən olmamışdır.

Əlifba hərfərinin sayına görə iyirmi səkkiz bölmədən (kitabdan) meydana gələn lügətdə hər bölmə ikili köklər, üçlü köklər və daha çox hərfdən meydana gələn köklər olmaq forması ilə üç qismə (baba) bölünmüştür. Hər bölmənin başında شَ → مَ kimi ikinci hərfi şəddəli olan (mudaaf) üçlü köklərlə قَلْ → زَلْ kimi iki hərfin təkrar edilməsiylə meydana gələn (mudabiq) dörd hərfdən ibarət olan köklər verilmişdir. Dördlü kəlmələr ikililər içərisində yer almamışdır. Bu köklərdən sonra üç hərfdən meydana gələn köklər verilmişdir. İkili və üçlü kəlmələr əlifba sırasına görə düzülmüş, hərf sayı üçdən çox olan köklər hər ana bölmənin sonunda əlifba sırasına riayət edilmədən (təsadüfi) yerləşdirilmişdir. Köklərin düzümü əsnasında izah ediləcək kökün ilk hərfindən əlifba sırasında əvvəl gələn hərfələr sonraya buraxılmışdır (Harun 1979, I/42-43; ən-Nuri-Haməd 1995, 101-102; Elmali 2005, XXX/347). Belə ki, üçüncü hərf əlifba sırasında ikinci hərfdən, ikinci hərf də yenə əlifbaya görə birinci hərfdən sonra gələn hərfələrdən ibarət olur. Məsələn, “həmzə” bölməsində sıra آنـهـ → آنـهـ → آنـمـ → آنـهـ → آنـهـ şəklində verilməmişdir. Ətbə kökü ən başda deyil آنـهـ kökündən sonra yer alır, çünkü ətbə kökündəki “bə” hərfi əlifbada “tə” hərfindən sonra deyil, əvvəl gəlir. Bundan ötrü sıralama əsnasında sona buraxılmış və kökündən sonra verilmişdir (Demirayak-Çögenli 2000, 147-148; Harun 1979, I/43). Yenə بـ الـ رـاـ وـالـشـيـنـ وـماـ يـتـلـهـماـ əlifba sırasında “şin” hərfi “ra” hərfindən, “fə” hərfi də “şin” hərfindən sonra gəlir. Bu babdakı maddələrin sırası رـشـيـ → رـشـنـ → رـشـمـ → رـشـقـ → رـشـفـ → رـشـدـ → رـشـحـ → رـشـأـ şəklində verilmişdir. İlk önce “şin” hərfindən əlifba sırasında sonra gələn “fə”, “qaf”, “mim”, “nun”, “yə” hərfərinə sahib olan maddələr qeyd edilmişdir. Bu maddələrdən sonra başa dönülmüş və ilk olaraq üçüncü hərfi “həmzə” olan maddə, daha sonra isə “ha” və “dəl” olan maddələr verilmişdir.

Mudaaf köklərdə də bu sıra əsas götürülmüşdür. Məsələn, “dəl” → دـلـ → دـكـ → دـقـ → دـفـ → دـعـ → دـظـ → دـسـ → دـرـ → دـهـ → دـوـ → دـهـ → دـنـ → دـمـ şəklində verilmişdir.

İbn Farisin bu düzümü diqqətli araşdırıldığı zaman, əl-Xəlilin əruz dairələrində<sup>12</sup> qurduğu sistemə əsaslandığı ortaya çıxır. Nümunə olaraq əruz dairələrindən təfilələrindən<sup>13</sup> meydana gələn üçüncü dairəyə baxıla bilər. Bu dairədəki bəhrlərdən ilki sayılan həzəc altı səhih məfaعیلْ təfiləsindən meydana gəlir. Bu təfiləni meydana gətirən hecaların (məqtələrin/hissələrin) fərqli şəkildə sıralanmasından rəcəz və rəməl bəhrləri meydana gəlir ki, bu iki bəhr də üçüncü dairədə yer alır. Rəcəz bəhri = عِي+لُن+مَفَا+عِي فَاعِلَتْنُ = لُن+مَفَا+عِي+لُن təfilələrindən, rəməl bəhri isə عِي+لُن+مَفَا+عِي+لُن təfilələrindən meydana gəlir. Əgər nümunə olaraq məfaعیلْ təfiləsinin birinci hecasına (məqtə/hissə) “həmza” hərfi (ه / ه = مَفَا) ikinci hecasına “bə” hərfi (ب ← ه = عِي), üçüncü hecasına “tə” hərfi (ت ← ه = ت = مَفَا+عِي+لُن) simvol olaraq verildiyi zaman bu mövzu daha açıq şəkildə başa düşülür. Lügətin kəlmə köklərindəki hərflərin düzümü ت... = لُن+مَفَا+عِي+لُن = الْرَّجْزٌ // +ه/+ه/+ه ب... = عِي+لُن+مَفَا = الْرَّمْلٌ şəklində davam edir. Buradan anlaşılır ki, lügətdə kəlmə köklərindəki ikinci və üçüncü hərfin düzümü bir dairə şəklindədir. Bu dairə (dövr) də əruz bəhrlərindəki təfilələrin və hecaların (məqtələrin) dairəsinə (dövrünə) əsaslanır (Xurşid 2009, 185-187).

İbn Faris “Məqayisul-luğā” ilə “Mucməlul-luğā” adlı əsərlərində ilk dəfə əl-Xəlil ibn Əhmədin “Kitabul-Ayn” adlı lügətində ortaya qoymuş təqlib (bir kökü meydana gətirən hərflərin fərqli bir şəkildə sıralanmasından əmələ gələn köklərin bir yerdə qeyd edilməsi) metodunu ortadan qaldırmış, bablara əsaslanan yeni bir düzümü mənimşəmişdir (Əs-Satlı 1999, 23; Elmalı 2005, XXX/347).

Əl-Xəlil ibn Əhmədin “Kitabul-Ayn” və İbn Dureydin “əl-Cəmhərə” adlı əsərlərindəki metodun çətinliyini görən İbn Faris öz əsrinin ehtiyaclarına uyğun bir metod ortaya qoymuşdur. Buna görə İbn Faris haqqında zamanın, şərtlərin dəyişməsi ilə lügət təlif metodunun dəyişməsinin gərəkli olduğunu ilk hiss edən dil alimi demək mümkündür (Hammudi 1987, 254, 258).<sup>14</sup> İbn Farisin maddələri belə sıralaması günümüzdəki lügətlərin kəlmə düzümü şəklinə nə qədər yaxın olsa da, qafiyə metodunun yayılması ilə demək olar ki, ortadan qalxmışdır (Nassar 1988, II/375).

<sup>12</sup> Əruz qəlibləri beş dairədən ibarətdir. Hər dairədə bir neçə bəhr yer alır. Məsələn, həzəc, rəcəz və rəməl bəhrləri üçüncü dairəni meydana gətirir.

<sup>13</sup> Əruz qəliblərinin əsasını təşkil edən təməl hissələr.

<sup>14</sup> Əbu Amr İshaq ibn Mirar əş-Şeybanının (v. 213/828) müəllifi olduğu “Kitabul-Cim” adlı əsər kəlmənin ilk kök hərfi diqqətə alınaraq tərtib edilən ilk lügətdir. Əsərdə kəlmələr “əlif” hərfindən “yə” hərfinə qədər ilk kök hərflərinə görə tərtib edilmiş olsa da bu kəlmələr öz aralarında əlifbaya uyğun şəkildə sıralanmamışdır (Demirayak-Çögenli 2000, 148). Əbu Amr əş-Şeybanının adı “Məqayis”də çox yerdə keçə də “Kitabul-Cim” əsərinin ismi qeyd edilməmişdir.

İbn Faris kəlmə köklərini bu şəkildə sıralayaraq, illətli və məhmuz (həmzəli) feilləri bir yerdə toplamışdır. Bu düzünmə görə sonu “vav” olan illətli feil-dən sonra sonu “yə” olan feil, ondan sonra da son hərfi “həmzə” olan feil gəlir. Kökləri bu şəkildə sıralamasının səbəbi sonu illətli və məhmuz olan köklərin bəzən eyni ortaq mənaya sahib olduğunu düşünməsidir. Beləcə, müəllif bu kökləri bir yerdə tədqiq etmə və açıqlama fırsatını əldə etmişdir (Xurşid 2009, 187). Məsələn, دنى maddəsinini (İbn Faris 1979, II/303)<sup>15</sup> belə izah edir:

الدَّالُ وَاللُّونُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يُقَاسُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ، وَهُوَ الْمَقَارِبَةُ. وَمِنْ ذَلِكَ  
الدَّنَى، وَهُوَ الْقَرِيبُ، مِنْ دَنَا يَدْنُو... وَالدَّنَى: الدُّونُ، مَهْمُوزٌ. يُقَالُ رَجُلٌ دَنِيٌّ، وَقَدْ دَنُوا يَدْنُو دَنَاءَةً. وَهُوَ  
مِنَ الْبَابِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ قَرِيبُ الْمَنْزَلَةِ.

Göründüyü kimi, bu maddənin giriş qismi “dəl”, “nun” və “illətli hərf” şəklində verilmiş, üçüncü hərf açık ifadə edilməmişdir. Bunun arxasından eyni maddə içərisində son hərfi həmzə olan kök açıqlanmış və bu maddənin ortaq mənasının “yaxınlıq” olduğu qeyd edilmişdir.

İbn Faris son hərfi illətli maddələri açıqlayarkən, bir qaydaya bağlı qalmamışdır. Bəzən belə kəlmələri ayrı-ayrı maddələr içərisində izah etmişdir. Bu maddələri də bəzən son hərfi “vav” və “yə” olanlar şəklində iki qismə bölmüşdür (İbn Faris 1979, I/49-50, 302-303). Bəzən də müəllif son hərfi “vav” və “yə” olan maddələri → اثنوي → اموي → ثروي → بعوي içinde bir yerdə açıqlamışdır.

Müəllif عصوى babının iki ortaq mənasının olduğunu qeyd etmiş və bu iki məna arasında təzaddan (təbəyüñ/bir kəlmənin bir-birinə zidd iki məna bildirməsi) bəhs etmiştir. Son hərf عصى şəklində “vav” olarsa, bu maddənin “toplanma” ortaq mənasının, son hərfi “yə” olduqda isə “ayrılma” ortaq mənasının olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, IV/334-335). Bu maddələr arasında məna baxımından təzad olsa da, müəllif bunları iki maddədə deyil, bir maddə içərisində tədqiq etmişdir.

(بِكُوءِ) الْبَاءُ وَالْكَافُ وَالْوَاءُ وَالْهَمْزَةُ أَصْلَانٌ: أَحَدُهُمَا الْبَكَاءُ، وَالْآخَرُ نُفْسَانُ الشَّيْءِ وَقَلْتَهُ  
(بلوي) الْبَاءُ وَالْلَّامُ وَالْوَاءُ وَالْيَاءُ، أَصْلَانٌ: أَحَدُهُمَا إِخْلَاقُ الشَّيْءِ، وَالثَّانِي نَوْعٌ مِنَ الْإِخْتِبَارِ

Müəllif bəzən də yuxarıda verilən nümunələrdə (İbn Faris 1979, I/285-286, 292-295) olduğu kimi, dörd hərf qeyd edərək, sonu illətli hərf olan iki maddənin hər biri üçün fərqli ortaq məna qeyd etmiş, ancaq bir maddə içərisində məsələni araşdırılmışdır. İbn Faris

<sup>15</sup> Başqa bir nümunə üçün baxın: (İbn Faris 1979, I/465).

1979, I/307) hər biri üçün fərqli ortaq mənalar qeyd edərək ayrı-ayrı açıqladığı yerlər də vardır.

Son hərfi illətli olan kəlmələrin sıralanmasında da bir qarışılıq diqqət çəkir. Bəzən “yə” hərfini “vav” hərfindən (İbn Faris 1979, I/302-303), bəzən də “həmzə”ni “yə”dən əvvəl qeyd etmişdir (İbn Faris 1979, I/455). Həmzə ilə əlifi qarışdırıldığı yerlər də vardır (İbn Faris 1979, II/321).

Bu qarışılıq ikinci hərfi illətli hərf olan əcvəf feillərdə də görünür.

Müəllif bəzən də əcvəf və ləfif kəlmələri fərqli maddələr içərisində açıqlamışdır. Məsələn, حاء kəlməsini ح maddəsində (İbn Faris 1979, II/26), خاء kəlməsini خ maddəsində (İbn Faris 1979, II/157), فئء kəlməsini ف maddəsində (İbn Faris 1979, IV/435), كوى felini də ك maddəsində (İbn Faris 1979, V/123-124) izah etmişdir. Yenə ضوضاة kəlməsini ضا maddəsində qeyd etmiş (İbn Faris 1979, III/357) və bu kəlmənin əslinin mudaaf olduğunu ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, III/378).

Əsərdə bəzi köklərin yer almadığı görülür. Belə ki, müəllifin ərəbcədəki bütün kökləri əsərinə almaq kimi bir məqsədi yoxdur, çünkü köklərin bir qismi onun ortaq məna düşüncəsinə uyğun deyildir. Bundan ötrü belə kökləri əsərinə almamışdır. “Məqayisul-luğā” müəyyən bir məqsədlə hazırlanmış lügət olduğu üçün ümumi deyil, xüsusu bir lügət kimi diqqətə alınmalıdır.

“Məqayis”də “Mucməl”də olduğu halda حذف → حذم kimi ortaq məna üçün uyğun olan maddələrin yer almamasının səbəbi müstənsix/katib xətası ola bilər, çünkü bu əsər bir əlyazma nüsxədən çıxardılmışdır.

Müəllifin “Mucməlul-luğā” adlı lügətindəki maddə sayı “Məqayisul-luğā”ya görə daha çoxdur. Buna baxmayaraq, “Məqayis”də olduğu halda, “Mucməl”də olmayan bəzi maddələr də vardır. İbn Faris “Mucməl” adlı əsərində təkcə səhih kəlmələri araşdırmış, “Məqayis”də isə səhih olmaqla bərabər, ortaq məna düşüncəsinə uyğun olan kökləri qeyd etmişdir (Rıdvan 1991, 194-195).

Əsərdə müəllif bab başlıqlarını verərkən, üçüncü hərfin hansı hərf olduğunu bildirmir. Bab başlıqlarını, ümumiyyətlə، باب الناء والجيم وما ينْتَهُمَا, باب الدال والتون وما ينْتَهُمَا فی şəklində vermişdir. Bəzən də bu şəkillərdə verilir: باب الذال والنون وما ينْتَهُمَا فی التلاثي، التلاثي.... و ما بَعْدُهُمَا، ... و ما بَعْدُهُمَا فی التلاثي، التلاثي... Göründüyü kimi, İbn Faris başlıqlarda üçüncü hərfi qeyd etmir, çünkü əsərdə bəzi bablarda üçüncü hərfin dəyişməsi ilə mənanın dəyişmədiyi görünür (İbn Faris 1979, IV/99-108, 448-452). Bu təsbiti müəllif sadəcə babında açıq bir şəkildə ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, II/298). Buradan İbn Farisin bəzi dil alimlərinin qeyd etdiyi kimi, ərəbcədəki kəlmə köklərinin üçhərfli deyil, ikihərfli olduğu fikrini mənimsədiyi başa düşülür (Tuleymat 1999, 73, 93).

“Məqayis”dəki köklərin üçüncü hərfinin düzümündə bir çox maddədə düzgün tərtibin olmadığı görünür. Yəni maddələr gərəkli şəkildə deyil, fərqli şəkillərdə sıralanmışdır. Məsələn, بَابُ الدَّالِ وَالْعَيْنِ وَمَا يَتَلَّهُ مَا babındakı maddələrin düzümü bu şəkildədir: دَغْ → دَغْش → دَغْص → دَغْر → دَغْم → دَغْل

Ancaq bu düzüm bu şəkildə olmalıdır: دَغْش → دَغْر → دَغْم → دَغْل → دَغْص

Dəq: بَابُ الدَّالِ وَالْقَافِ وَمَا يَتَلَّهُ مَا babındakı maddələrin düzümü isə bu şəkildədir: دَقْ → دَقْر → دَقْي → دَقْم → دَقْس

Ancaq bu şəkildə olmalıdır: دَقْ → دَقْر → دَقْي → دَقْم → دَقْ

“Məqayis”də düzümü səhv olan maddələr çoxdur, ancaq müəllifin “Mucməl-lüğə” adlı əsərində bu maddələrin çoxunun sıralanması doğrudur. “Mucməl”in “Məqayis”dən əvvəl yazıldığı göz öünüə alındığı zaman bu səhv kitabın müstənsixinə/katibinə aid ola bilər (Faxir 1991, 313).

### Maddələrin izah şəkli

İbn Faris kəlmə köklərini araşdırarkən əvvəla, onların birdən-altıya qədər artan ortaq mənalarını qeyd etmiş, ardından hər təməl məna ilə bağlı yan mənaları (füru) sıralamış, ən sonda isə müştəq (törəyən) kəlmələrinin olmadığı, qiyasa və həmlə<sup>16</sup> uyğun olmayan (şaz) kəlmələrə yer vermişdir. Müəllif başqa əsərlərdən iqtibas etdiyini ixtisarla və mənasını əsas alaraq qeyd etmiş, bəzi kəlmələri açıqlamamış, məcazi ifadələrə əhəmiyyət vermiş və onların məcaz, müstəar,<sup>17</sup> müşəbbəh,<sup>18</sup> məhməl olduğunu ifadə etmiş, məcazi mənaları maddələrin sonunda izah etmişdir. Əsərdə məhməl olan kəlmələr, ümumiyyətlə, təşbeh, istiarə, məcaz və kinayə yoluyla məhməl olmuşdur (bax: İbn Faris 1979, I/447-448, 462-463, II/ 79, 187, 281, 364, 397, 494).

Müərrəb,<sup>19</sup> mübdəl,<sup>20</sup> məqlub<sup>21</sup> və eyni zamanda, uydurulmuş kəlmələri müəyyən etmiş, bəzi ləhcələrə diqqət çəkmişdir. Fars və rum dillərində olan kəlmələri də vurğulamışdır.

<sup>16</sup> Həml bir kəlmənin mənasının məcaz, təşbeh, istiarə və kinayə yoluyla başqa bir məna qazanmasıdır. Bu yeni məna qazanmış kəlməyə məhməl kəlmə deyilir.

<sup>17</sup> İstiərə sözlərin, ifadələrin hər hansı bir təşbeh, bənzəyiş, müqayisə əsasında məcazi mənada işlənməsindən, yeni bir şeyə (hadisəyə) başqa bir şeyin (hadisənin) səciyyəvi əlamətinin keçirilməsindən ibarət bədii tərzdir (Heyət 2006, II/583).

<sup>18</sup> Təşbeh bir hadisəni, adamı və ya şeyi başqa bir hadisəyə, adama və ya şeyə bənzətməkdən ibarət məcaz növünə deyilir (Heyət 2006, IV/331). Bənzətilən kəlməyə müşəbbəh deyilir.

<sup>19</sup> Ərəb dilinə bu dilin qaydalarına uyğunlaşdırılırlaraq başqa dillərdən keçmiş kəlmələr.

<sup>20</sup> İbdal kəlməni rahat tələffüz etmək üçün bir hərfin yerinə məxrəc və ya sıfət baxımından ona yaxın olan başqa bir hərfi götirməkdir. Dəyişdirilən hərfə mübdəl minh, onun yerinə götirilənə mübdəl və ya bədəl deyilir (Sarı 1999, XIX, 263).

İbn Faris ləfzləri çox ciddi bir şəkildə araşdırmış, zəif və səhih olanını açıqlamış, bu kəlmələr haqqında bir hökm vermişdir.

İbn Faris ərəb qəbilələrinin ləhcələrinə çox etibar etməmişdir. Əl-Xəlilin və İbn Dureydin bu məqsədlə qeyd etdiklərinin çoxunu əsərinə almamışdır, çünki bu ləhcələr onun ortaq məna düşüncəsi ilə üst-üstə düşmür. Xüsusilə də Yəmən ləhcəsini bu səbəbdən diqqətə almamışdır (İbn Faris 1979, I/353, III/95, 97, 313). Qüreyş qəbiləsinin ləhcəsini fəsih olaraq görmüş və bu ləhcəyə etibar etmişdir (İbn Faris 1993, 55).

İbn Faris əl-Xəlilin və İbn Dureydin kitablarında olmayan bir çox maddəni əsərində qeyd etmişdir. Müasirləri olan əl-Qali (v. 356/966) və əl-Əzhəri (v. 370/980) isə ondan daha çox kəlməni əsərlərinə almışlardır (Nassar 1988, II/364).

Müəllif hərfləri və ədatları əsərinə çox daxil etməmiş və araşdırılmamışdır. Bunun səbəbi belə kəlmələrin ortaq məna üçün uyğun olmamasıdır.

İbn Faris kəlmələri açıqlayarkən bu xüsuslara diqqət etmişdir:

1. Kəlmələri açıqlamağa feil ilə deyil, isimlə başlamışdır. *مِنْ بَيْنِ الْبَلَاءِ وَالْبَيْأَةِ وَالْتُّونُ أَصْنَّ وَاحِدٌ، وَهُوَ بَعْدُ الشَّيْءِ وَأَنْكِشَافَهُ* isimlə açıqlamışdır.

2. Mütərrəd (sadə) feilləri məzid (düzəltmə) fellərdən əvvəl zikr etmişdir. *أَبْنَانْ* məzid felindən əvvəl qeyd etmişdir.

3. Bəzən məsdəri felindən sonra zikr etmiş, bəzən də öncə o maddədən törəyən bir ismi vermiş, daha sonra isə feli qeyd etmişdir. *بِعْثَ* şəklində (İbn Faris 1979, I/327) məsdəri feildən sonra zikr etmişdir. *عَرَقًا* → *يَعْرَقَ* → *عَرَقَ* ismini açıqlamış, sonra isə əvvəlcə *الْعَرَقَ* şəklində (İbn Faris 1979, IV/283) bu maddənin felini və məsdərini vermişdir. Bu da İbn Farisə görə, iştıqaqın təməlinin feil, ya da məsdər olmasının əhəmiyyət kəsb etmədiyini göstərir. Onun üçün əhəmiyyətli olan bir kökün ortaq mənasıdır. Həm felin, həm də məsdərin mənası bu ortaq mənadan törəmkədədir.

4. Bəzən bir maddə içərisində o maddədən törəyən ismi-fail, ismi-məful, sıfəti-müşəbbəhə, ismi-təfdil, ismi-məkan kimi kəlmələrin bir qismini açıqlamışdır. *بِيَنْ* maddəsində bu kəlmələrdən ismi-faili (*الْبَائِنُ*) və ismi-təfdili (*أَبْيَنُ*) qeyd etmişdir.

5. Ümmumiyyətlə, müfrəd (tək) kəlmədən sonra cəmini də vermişdir. *مَسْأَلَةً*, *مَسْأَلَةً* maddəsində şəklində *وَتَقْوُلُ أَسِيرٌ وَأَسْرَى فِي الْجَمْعِ وَأَسَارَى بِالْفَتْحِ* maddəsində *أَسْرَى* (İbn Faris 1979, I/107) kəlməsinin cəmlərini qeyd etmişdir.

<sup>21</sup> Məqlub, ləfz və məna baxımından yaxın olan iki kökün hərflərinin düzümünün fəqli olduğu kəlmədir (əl-Məğribi 1908, 14). İbn Faris qəlbini tərifini “eyni hərflərin sıralanma baxımından müxtəlif olması” şəklində verir. Buna nümunə olaraq صَاعِدَة (ildirim səsi) və صَاعِدَة (ildirim səsi) kəlmələrini vermək olar (İbn Faris 1993, 51).

6. Kəlmələrin məcazi mənalarını bildirməyə diqqət etmişdir (İbn Faris 1979, II/281, 364, 494).

7. Bəzi maddələrdə adəmi-itilafa (hərflərin birbirləriylə uyuşmadığına) diqqət çəkmişdir. نَزَرٌ وَ مَذَادٌ maddələrində “nun” hərfindən sonra “ra” hərfinin gəlməyəcəyini ifadə etmişdir (İbn Faris 1979, II/110, III/28). تَجْرِي maddəsində “cim” hərfinin hardasa heç “tə” hərfindən sonra olmayacağı (İbn Faris 1979, I/341), yenə عَلَشْ maddəsində “şin” hərfinin “lam” hərfindən sonra gəlməyəcəyini qeyd etmişdir (İbn Faris 1979, IV/124; Hilmi Halil 1998, 478). Bu yönü ilə əsər hərflərin uyuşması mövzusunda önəmli araştırmalardan biri sayılır. Hərflərin uyuşmaması həmin kəlmənin ərəbcə olmadığını göstərən amillərdən biridir.

İbn Farisin qeyd edilən məsələlərə diqqət etdiyi görülsə də, bu sistematik bir şəkildə deyildir.

Müəllif əsərində doğruluğundan şübhələnmədiyi görüşləri vermiş, uydurma məlumatlardan uzaq durmuşdur. Doğruluğundan əmin olmadığı fikirləri bildirmək üçün: “Belə olduğunu zənn edirəm” (İbn Faris 1979, II/132, III/430, 449, IV/139) cümləsindən istifadə etmişdir. Doğru olaraq qəbul etmədiyi və ya şübhəli gördüyü görüşləri: “Doğru olduğunu zənn etmirəm” (İbn Faris 1979, I/359), “Bu məlumata etibar edilməz” (İbn Faris 1979, I/376, 377, II/251), “Heç nə ifadə etməz” (İbn Faris 1979, I/470), “Əgər doğru isə” (İbn Faris 1979, I/389, 406, II/251), “Bu mövzuyla bağlı səhih bir rəvayət görmədim” (İbn Faris 1979, I/395), “Bu fikirlərin hamısı möhtəmələn batıldır” (İbn Faris 1979, V/195) cümlələri ilə açıqlamışdır.

İbn Faris bir maddənin ortaq mənalarını sıra ilə verərkən, ortaq mənanın əhəmiyyəti ya da bu ortaq mənadan törəyən yan mənaların çox olması kimi xüsusiyyətləri diqqətə almamışdır. Bir maddə içərisindəki ortaq mənaları heç bir qaydaya bağlı olmadan sıralamışdır. Bu ortaq mənaları bəzən çox uzun, bəzən də çox qısa açıqlamışdır.

İbn Faris əsərində bir neçə yerdə ixtisardan çox istifadə etdiyini bildirmişdir (İbn Faris 1979, I/305, IV/234). Bunun əksinə ətraflı bir şəkildə araştırdığı maddələr də vardır (İbn Faris 1979, I/114-118, 258-259).

Müəllif, ümumiyyətlə, az bilinən kəlmələrə yer vermişdir, çünkü İslamın ilk əsrlərində yazılın “Ğəribul-Quran”, “Ğəribul-əsər” adlı lügət və təfsirlər təkcə bilinməyən, ya da çox az istifadə edilən kəlmələri açıqlayan əsərlərdir. Sonrakı illərdə hazırlanan lügətlər isə daha ətraflı məlumat verir (Demirdöven 2015, 99).

## Nəticə

Dilçiliyə çox əhəmiyyət verməsinə baxmayaraq, dilin məntiqini qavrama yanlarının daha tez xətaya düşə biləcəyini ifadə edən İbn Faris ərəb dili sahəsində böyük bir alim idi. Əsərlərində Kufə dil məktəbinə mənsub əl-Kisai və əl-Fərra kimi alımların fikirləriylə yanaşı Bəsrə dil məktəbinin görüşlərinə də təsadüf edilir.

Müəllif dilçiliyin nəzəri qismini “əs-Sahibi” adlı əsərində, praktik qismini isə “Mucməl” və “Məqayis” adlı lügətlərində araşdırmışdır. Əslində, “Məqayis” lügət formasında bir dilçilik kitabıdır. Əsərlərin üslubuna diqqət edildiyində İbn Farisin “Məqayis”i “əs-Sahibi” kimi həyatının son illərində, “Mucməlul-luğa” adlı lügətini isə gəncliyində yazdığını anlaşılır.

İbn Farisin “Məqayis” adlı əsərində özü ilə eyni dövrdə yaşamış Əbu Əli əl-Qalinin, əl-Əzhərinin, əs-Sahib ibn Abbadın, əl-Cövhərinin lügətlərindən istifadə edib-etmədiyini bilmək üçün bu lügətlərin müqayisəli araşdırılmasına ehtiyac vardır.

“Məqayisul-luğa” adlı əsər üç ənəmlı xüsusiyyətə sahibdir:

1. Muzaaf<sup>22</sup> və üçhərfli kəlmələrdə məqayis, üsul/ortaq məna fikri;
2. Dörd və beşhərfli kəlmələrdə naht düşüncəsi;
3. Əsərin üslubu (maddələrin düzümü).

İbn Faris “Məqayisul-luğa” ilə “Mucməlul-luğa” adlı əsərlərində ilk dəfə əl-Xəlil ibn Əhmədin “Kitabul-Ayn” adlı lügətində ortaya qoymuşdur. Buna görə İbn Faris öz əsrinin ehtiyaclarına uyğun bir metod ortaya qoymuşdur. Buna görə İbn Faris haqqında zamanın, şərtlərin dəyişməsi ilə lügət təlif metodunun dəyişməsinin gərəkli olduğunu ilk hiss edən dil alimi demək mümkündür. İbn Farisin maddələri belə sıralaması günümüzdəki lügətlərin kəlmə düzümü şəklinə nə qədər yaxın olsa da, qafiyə metodunun yayılması ilə demək olar ki, ortadan qalxmışdır.

Əsərdə müəllif bab başlıqlarını verərkən, üçüncü hərfin hansı hərf olduğuunu bildirmir. Buradan İbn Farisin bəzi dil alımlarının qeyd etdiyi kimi ərəbcədəki kəlmə köklərinin üçhərfli deyil, ikihərfli olduğu fikrini mənimsədiyi başa düşülür.

Müəllif bəzi maddələrdə adəmi-itilafa (hərfərin birbirləriylə uyuşmadığına) diqqət çəkmişdir. Bu yönü ilə əsər hərfərin uyuşması mövzusunda önemli

<sup>22</sup> Əsər kimi ikinci hərfi şəddəli olan kəlmələr.

araşdırılardan biri sayılır. Hərflərin uyuşmaması həmin kəlmənin ərəbcə olmadığını göstərən amillərdən biridir.

Maddələri etimologiyasına və semantikasına görə araşdırın bu lügət layiq olduğu şəkildə tanınmamışdır. Onun ortaya qoyduğu ortaq məna düşüncəsinə görə əsər yazan və ya onun bu düşüncəsini daha da kamil hala gətirən başqa bir müəllif yoxdur. Misir Ərəb Dil Qurumunun hazırladığı “əl-Mucəmul-kəbir”də bu lügətdən çox istifadə edilmiş, ancaq bu əsər tamamlanmamışdır. Bu halda kəlmələrə ortaq mənaya görə anlam verən bir və ya ikicildlik bir lügətin hazırlanması əhəmiyyət qazanır. Beləliklə, ərəb dili ilə yeni məşğul olanların bu ortaq mənanı bilməklə bu kökdən törəmiş, ancaq mənasını bilmədikləri kəlmələr haqqında bir fikir sahibi olmaları və bu dili daha rahat bir şəkildə öyrənmələri mümkün hala gələ bilər.

## ƏDƏBİYYAT

Belâsî. Muhammed es-Seyyid Ali. (2003). “Arap Dilinde Naht”. trc. Mehmet Ali Şimşek. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sivas. c. VII/2, (səh. 407-416).

Cheneb. Moh Ben. (1967) “İbn Fâris”. İslam Ansiklopedisi. Ankara. c. V/2, (səh. 732-733).

Civelek. Yakup. (2003). “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”. Nüsha. yıl: III. sy: 10, (səh. 97-118).

əl-Cövhəri. Əbu Nasr İsmail ibn Hammad. (1990). əs-Sihah tacul-luğa və sihahul-ərəbiyyə. nşr. Əhməd Abdulğafur Əddar. Beyrut: Dərul-elm lil-mələyin.

Demirayak. Kenan - Sadi Çögenli. (2000). Arap Edebiyatında Kaynaklar. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayıni.

Demirdöven. Neclâ Yasdıman. (2015). “el-Cevherî’nin *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa* ve *Sihâhu'l-Arabiyye*'siyle İbn Fâris'in *Mu'cemü Mekâyi'si'l-Lüga*'sında “Erâde” ve “Şâe” Fiillerinin Karşılaştırmalı Anlamları”. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy: 39. (səh. 75-104).

Elmalı. Hüseyin. (2005). “Mu'cemü mekâyi'si'l-luga”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XXX, (səh. 346-347).

Faxır. Emin Məhəmməd. (1411/1991). İbn Faris əl-Lugavi mənəhəcuhu və əsəruhu fid-dirasatil-lugaviyyə. Camiatul-İmam Məhəmməd ibn Suud əl-İslamiiyyə. Riyad.

Fleisch. H. “İbn Fâris”. (2010). trc. Mustafa Kaya - Süleyman Tülüçü. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy: 34. (səh. 209-219).

Gündüzöz. Soner. (2015). “Arap Sözlük Bilimi ve Sözlük Çalışmaları”, İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler. (editör: İsmail Güler). İstanbul: İsam Yayınları. (səh. 23-77).

Hammudi. Hadi Həsən. (1987). Əhməd ibn Faris və riyadətuhu fil-bəhsil-luğavi vət-təfsiril-Qurani vəl-meydanil-ədəbi. Beyrut: Aləmul-kutub.

Harun. Abdussəlam Məhəmməd. (1399/1979). “Müqəddimətun-naşir”. (Mucəmu Məqayisil-luğa adlı əsərin müqəddiməsi – Əbul-Huseyn Əhməd ibn Faris). Dərul-fikr. c. I, (səh. 3-48).

Harun. Abdussəlam Məhəmməd. (1423/2002). “Müqəddimə” (İslahul-məntiq adlı əsərin müqəddiməsi (nşr. Məhəmməd Murib) - Əbu Yusuf Yaqub ibn İshaq ibn əs-Sikkit). Beyrut: Dəru ihyait-turasil-ərəbi. (səh. 5-10).

Heyət. (2006). Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti. Bakı: Şərq-qərb nəşriyyatı.

Hilal Naci. (1970). Əhməd ibn Faris: hayatuhu, şiruhu və asaruhu. Bağdad: Mətbəətul-maarif.

Hilmi Xəlil. (1998). “Elmul-məacim ində Əhməd ibn Faris beynən-nazar vət-tətbiq”, Dirasat fil-luğə vəl-məacim, Beyrut: Dərun-nəhdatil-ərəbiyyə. (səh. 461-503).

İbn Dureyd. Əbu Bəkr Məhəmməd ibn əl-Həsən. (1987). Cəmhərətul-luğə. nşr. Rəmzi Munir Baalbeki. Beyrut: Dərul-elm lil-məlayin.

İbn Faris. Əbul-Huseyn Əhməd ibn Faris. (1399/1979). Mucəmu Məqayisil-luğa. nşr. Abdussəlam Məhəmməd Harun. Dərul-fikr.

İbn Faris. Əbul-Huseyn Əhməd ibn Faris. (1406/1986). Mucməlul-luğə. nşr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. Beyrut: Muəssəsətür-risalə.

İbn Faris. Əbul-Huseyn Əhməd ibn Faris. (1414/1993). əs-Sahibi fi fiqh il-luğatil-ərəbiyyə və məsailiha və sunənil-ərəb fi kəlamiha. nşr. Ömrə Fəruq ət-Tabba. Beyrut: Məktəbətul-maarif.

Karaarslan. Nasuhi Ünal. (1993). “el-Cemhere”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul. c. VII, (səh. 323).

Karaarslan. Nasuhi Ünal. (1999). “Islâhu'l-mantık”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul. c. XIX, (səh. 194).

Kılıç. Hulusi. (2008). “es-Sâhibî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul. c. XXXV, (səh. 521-522).

əl-Məğribi. Abdulqadir ibn Mustafa. (1908). əl-İştıqaq vət-tarib. Misir: Mətbəətul-hilal.

Murib. Məhəmməd Avad – Fatimə Məhəmməd Aslan. (1422/2001). “əl-Müqəddimə” (Mucəmu Məqayisil-luğa adlı əsərin müqəddiməsi - Əbul-Huseyn Əhməd ibn Faris). Beyrut: Dəru ihyait-turasil-ərəbi. (səh. 5-32).

Nassar. Huseyn. (1408/1988). əl-Mucəmul-ərəbi nəşətuhu və tətavvuruhu. Qahirə: Dəru Misir.

Ən-Nuri. Məhəmməd Cəvad - Əli Xəlil Haməd. (1415/1995). “Məqayisul-luğa libni Faris: tənbihat və təshihat”. Məcəllətu məcmail-luğatil-ərəbiyyətil-urduniyyi. XIX/48, (səh. 95-166).

Rıdvan. Məhəmməd Mustafa. (1991). əl-İmam Əbul-Huseyn ibn Faris ər-Razi və asaruhu fil-luğa və fin-nəhv. Misir: Dəru nəhda.

Salih Zeki Keş. (2010). Ebu'l-Huseyn ibn Fâris ve es-Sâhibî Kitabı. (Çap edilməmiş magistratura dissertasiyası). Konya.

Sarı. Mehmet Ali. (1999). “İbdâl”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XIX, (səh. 263-265).

Əs-Satlı. Abdulhafiz. (1999). “əl-Mucəmatul-ərəbiyyə: nəşətuha və ətvarut-təlifi fiha”. ət-Turasul-ərəbi, Suriya. sy: 77. c. XIX, (səh. 15-29).

Topuzoğlu. Tevfik Rüştü. (1997). “Halîl b. Ahmed”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XV, (səh. 309-312).

Tuleymat. Qazi Muxtar. (1999). Əhməd ibn Faris əl-Luğavi: dirasə fi araihil-luğaviyyə vən-nəhviyyə, Dəməşq: Dəru tallas.

Tural. Hüseyin. (1999). “İbn Fâris”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. XIX, (səh. 479-481).

Tüccar. Zülfikar. (1994). “Ebû Ubeyd, Kâsim b. Sellâm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul. c. X, (səh. 244-246).

Xurşid. Bəkr Abdulla. (2009). “ət-Tövziul-xarici vəd-daxili lil-maddətil-mucəmiyyə fi Mucəmi Məqayisil-luğa li Əhməd ibn Faris”. Məcəllətul-kulliyətil-islamiyyətil-camia. İraq. III/6, (səh. 177-195).

əl-Yasiri. Abdulkazım - Heydər Cəbbar İdan. “əl-Məvaqifun-nəqdiyyə li Əhməd ibn Faris fi Mucəmi Məqayisil-luğa”. Əhlul-beyt. sy. VI, (səh. 354-374).

əz-Zəbidi. Əbul-Feyz Murtəza Məhəmməd ibn Məhəmməd. (1385/1965-1422/2001). Tacul-arus min cəvahiril-Qamus. nşr. Heyət. Kuveyt: Mətbəətu hukumətil-Kuveyt.

*д.ф.ф. Амир Кахаев*

## **РАБОТА ИБН ФАРИСА «МАКАЙИС АЛ-ЛУГА», МЕТОД СОСТАВЛЕНИЯ И ОБЪЯСНЕНИЯ КОРНЕЙ СЛОВ.**

### **РЕЗЮМЕ**

Работа Ибн Фариса «Макайис ал-луга» - одна из работ, обладающих многими важными чертами в арабской лингвистике. В статье представлена информация о работе, исследована причина и время ее написания. Изучаются использованные автором источники, упомянутые им лингвисты, поэты, современники-авторы словарей и цитируемые произведения. Предоставляется информация о способе написания работы, структуре статей (корней слов) и форме объяснения.

Автор разбирал теоретическую часть языкоznания в своем труде «ас-Сахиби», а практическую - в своих словарях «Муджмал» и «Макайис». Ибн Фарис в своей книге «Муджмал» рассматривал только достоверность слов, а в «Макайис» он упомянул корни, которые не только правильны, но и согласуются с идеей общего значения. По этой причине видно, что некоторые корни не включены в работу. Автор не намерен использовать в своем творчестве все корни арабского языка. Потому, что некоторые корни не соответствуют общности смысла. «Макайис ал-луга» следует рассматривать как специальный словарь, а не как общий, так как этот словарь составлен для определенной цели. Ибн Фарис разработал совершенно уникальный метод очередности статей в работе. Кроме него, никто не составлял словарь по этой методике. Несмотря на то, что автор жил в X веке, такое расположение статей очень близко к составлению современных словарей. В «Макайисе» также есть статьи с неправильной структурой. Однако в книге автора «Муджмал ал-луга» большинство статей выстроено верно. Учитывая, что «Муджмал» был написан до «Макайис», эту ошибку можно приписать переписчику книги.

**Ключевые слова:** ал-Макайис, работа, метод, составление, словарь, статья.

*PhD Amir Kahayev*

## **"MAQAYIS AL-LUGHAH" BY IBN FARIS, THE METHOD OF COMPOSITION AND EXPLANATION OF WORD ROOTS**

### **ABSTRACT**

One of the most important works in Arabic philology is Ibn Faris' "Maqayis al-lughah." In this article, we attempted to provide information about this work as well as investigate the reason for and timing of its creation. At the same time, we discussed the sources of "Maqayis al-lughah," the philologist, poets to whom he refers, his contemporaries, and their works in this article. The article then discusses the writing method of "Maqayis al-lughah," the structure of the items (the origin of the words), and the explanation format. Ibn Faris studied the theoretical side of linguistics in his work "as-Sahibi," but he discussed the practical side of linguistics in "Mujmal" and "Maqayis." It should be noted that Ibn Faris dealt with only correct words (sahih) in "Mujmal," but in "Maqayis," he noted both common and correct meaning roots. It should be noted that this work contains no Arabic roots. As a result, the author has no intention of incorporating all Arabic roots into his work. Because some of the roots do not correspond to his general concept of meaning. "Maqayis al-lughah" is a dictionary designed for specific purposes, so we should treat it as if it were a special dictionary. Ibn Faris developed a completely unique method for arranging the items in that work. Except for him, no one has created a dictionary using this method. Although the author lived in the tenth century, his arrangement of the items is very similar to that of today's dictionaries. Finally, there are some incorrectly arranged items in "Maqayis," but the author correctly listed these items in his work "Mujmal al-lughah." Given that "Mujmal al-lughah" wrote before "Maqayis al-lughah," it can be estimated that these mistakes have originated from scribe.

**Keywords:** *Maqayis, work, method, composition, dictionary, item*

*Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. V.H.Səmədov*

**RESENZİYA**

**Prof. ETİBAR NƏCƏFOVUN  
“MULTİKULTURALİZMİN SOSİAL-FƏLSƏFİ TƏHLİLİ”  
MÖVZUSUNDA MONOQRAFIYASI**

*s.f.d. Asəf Qənbərov,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi  
asefganbarov@ait.edu.az*

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin 11 yanvar 2016-cı il tarixli sərəncamına əsasən 2016-ci ilin “Multikulturalizm ili” elan edilməsindən sonra, ölkəmizdə multikulturalizm anlayışının siyasi, fəlsəfi və sosioloji baxımdan öyrənilməsinə yönəlmüş müxtəlif elmi, akademik, publisistik və s. istiqamətli araşdırımlar aparılmağa başlandı. Bu araşdırımları ümumi olaraq nəzərdən keçirəndə görürük ki, əsasən, Azərbaycanda və dünyada multikulturalizm təcrübəsinin öyrənilməsi, Azərbaycan multikulturalizminin spesifik xüsusiyyətləri və əsas elementləri, milli multikulturalizm modelinin təbliği və s. mövzuları əhatə edir. Əlbəttə, qeyd olunan mövzuda aparılan araşdırımlar, elmi və ya publisistik məqalələr və monoqrafiyalar içərisində sanballı əsərlərə də rast gəlinir, lakin multikulturalizmin sərf siyasət fəlsəfəsi, siyasi nəzəriyyə, eyni zamanda sosioloji bir reallıq kimi empirik qiymətləndirilməsi məsələsinə gəlincə, bu mövzuda boşluqların olduğu da nəzərə çarpmaqdadır. Bu baxımdan, qeyd edilməlidir ki, prof. Etibar Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” adlı monoqrafiyası multikulturalizmi həm siyasi fəlsəfə, həm də sosioloji hadisə kimi nəzərdən keçirən azsaylı elmi-tədqiqat əsərlərindən biridir.

Səkkiz fəsildən ibarət olan monoqrafiyada müəllif multikulturalizmin mahiyyəti, multikulturalizmin tənqid, multikulturalizmə liberalizm və komunitarizm yanaşması, multikulturalizm siyasətinin səmərəliliyinin ölçülməsi, Azərbaycan multikulturalizm modeli və s. önəmli mövzulara toxunmuşdur. Bu resenziyada biz monoqrafiyanın ən önəmli və ölkəmiz üçün yenilik təşkil edən istiqamətlərini nəzərdən keçirmək istəyirik.

Birinci olaraq, qeyd edilməlidir ki, prof. E.Nəcəfov multikulturalizm anlayışını həm sosial hadisə, həm də siyasi nəzəriyyə kimi ətraflı təhlil etdikdən sonra, multikulturalizmi şərtləndirən amilləri fərqləndirir. Beləliklə, əsərdə “eyni ərazidə uzun illərdən bəri müxtəlif xalqların birgə yaşamları, ölkənin

*coğrafi mövqeyi, qlobal miqrasiya və immiqrasiya prosesləri*" multikulturalizmi sosial hadisə kimi yaradan obyektiv səbəblər kimi çıxış edir. Müəllif hesab edir ki, yuxarıda qeyd olunan amillər nəticəsində meydana çıxmış multikultural və ya plüralist cəmiyyətin müasir dövrdə dövlət siyasəti əsasında tənzimlənməsi zərurət halına gəlmişdir.<sup>1</sup> Etnik-mədəni müxtəlifliyi tənzimləyən digər siyasi praktikalar ilə müqayisədə, multikulturalizm assimilyasiyanın alternativi, liberal plüralizmin isə inkişaf etmiş forması kimi qiymətləndirildiyi müşahidə edilir.

Qeyd olunması lazım olan məqamlardan biri də müəllifin multikulturalizm ilə yeni elmi dövriyyəyə daxil olmuş interkulturalizm anlayışlarının qarşılıqlı əlaqələrini təhlil etməsidir. Bu mənada qeyd olunur ki, bir çox alımlar bu anlayışların eyni mənənəni ifadə etdiyini qəbul etsələr də, bunların arasında önemli fərqlər mövcuddur:

*“...İnterkulturalizm multikulturalizmdən fərqli olaraq birgəyaşayışla məhdudlaşdırır. O, həmçinin qarşılıqlı təmasa, kommunikasiyaya, dialoqa xüsusü önmə verir.”<sup>2</sup>*

Ümumilikdə, interkulturalizmin sosial birliyi daha möhkəm qoruması<sup>3</sup>, xalqları bir-birindən ayırb təcrid etməyən siyaset olması, azlıqların mədəni irsinin dominant mədəniyyətlə eyni səviyyədə qiymətləndirilməsi baxımından daha səmərəli siyasi model kimi nəzərdən keçirilir.<sup>4</sup> Bu mənada, qeyd olunmalıdır ki, interkulturalizm və multikulturalizm dixotomiyasının təqdim edilməsi gələcəkdə ölkəmizdə aparılan araşdırmalarda Azərbaycanda milli, mədəni, etnik siyasetin interkulturalizm baxımından öyrənilməsi üçün də geniş imkanlar yaradır.

Multikulturalizmin elmi ədəbiyyatda tənqid məsələsi də prof. E.Nəcəfovun ətraflı təhlil etdiyi mövzulardan biridir. Belə ki, *müəllif mühafizəkar sağçı tənqid, qadınların hüquqları ilə əlaqədar olan tənqid, milli həmrəylik tənqid* və son olaraq *mütərəqqi tənqid* baxışların hər birini əvvəl izah edir və onlara münasibət bildirir.<sup>5</sup> Bəzi Avropa siyasi liderlərinin multikulturalizmin iflasına dair bəyanatlarına gəlincə, bunun daha çox immiqrantların hüquqları ilə əlaqədar olduğuna xüsusi diqqət yetirilir. Belə ki, müəllif U.Kimlika və K.B.Knuta istinad edərək göstərir ki, Angela Merkelin Almaniyada multikulturalizmin iflasa uğradığını bəyan edən sözlərində o, məhz immi-

<sup>1</sup> Etibar Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili. Tuna nəşriyyatı, Bakı-2020, s. 19-20.

<sup>2</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 47.

<sup>3</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 48

<sup>4</sup> E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 52.

<sup>5</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 33-38

qrantların ölkədəki mədəni dezinteqrasiyasına səbəb olan siyaseti nəzərdə tutmuşdur.<sup>6</sup>

Qeyd edilməlidir ki, multikulturalizmin siyasi fəlsəfədə geniş müzakirə edilməsinin bir istiqamətini də multikulturalizmə liberal və kommunitarizm yanaşması təşkil edir. Prof. E.Nəcəfov bu mövzuya xüsusi diqqət yetirərək, liberalizm və kommunitarizm yanaşmasının mahiyətini açıqlayır:

*“Liberallar hesab edirlər ki, fərdlər və onların istəkləri bu və ya digər cəmiyyətə mənsub olmalarından əvvəl formalaşır. Fərdlərin subyekt olmaları yaşadıqları icmanın məqsədlərini bölüşməklərində deyil, onların azad fəaliyyət göstərmələrində, azadlıq, bərabərlik, qardaşlıq kimi universal dəyərləri mənimsəmələrindədir”<sup>7</sup>.*

Başqa sözlə, müəllif U.Kimlika, C.Roulz və digər filosofların fikirlərinə müraciət etməklə göstərir ki, liberalizm yanaşması fərdi azadlıqları kollektiv mənsubiyyət qarşısında prioritet məsələ kimi nəzərdən keçirir.

Əsasən, Ç.Taylorun “*tanınma siyaseti*” adlandırdığı kommunitarizm yanaşmasına gəlinəcə, ilkindən fərqli olaraq, burada kollektiv mənsubiyyətin fərdi azadlıqlardan daha üstün olduğu qəbul edilir. Müəllif mulikulturalizmə kommunitarizm yanaşmasının əsas müddəələrini aşağıdakı kimi şərh edir:

*“Çarlı Taylorda görə, fərdin şəxsiyyət kimi formalaşması cəmiyyətdə reallaşır. Fərd yaşadığı cəmiyyətdə onun mənsub olduğu mədəniyyəti, etnik-mədəni dəyərləri mənimsəyir və bunun nəticəsində onun dünyagörüşü, etik normaları formalaşır, o, subyekta, şəxsiyyətə çevrilir”<sup>8</sup>.*

Deməli, aydın olur ki, fərdin şəxsiyyət kimi formalaşmasının ilkinci şərti qrup hüquqlarının prioritet məsələ kimi qorunmasından keçir. Buna görə də Ç.Taylor liberal multikulturalizm modelini azlıqların etnik-mədəni kimliklərinə neytral münasibət bəsləməyini və ya azlıqların mədəni müxtəlifliyinə bigənə qalmasını tənqid edir.

Qeyd edilməlidir ki, multikulturalizm siyasetinin qiymətləndirilməsindən ötrü bu siyasetin səmərəliliyinin ölçülüməsi olduqca vacib məsələdir. Prof. E.Nəcəfov monoqrafiyanın 5-ci fəslini məhz multikulturalizm siyasetinin səmərəliliyinin ölçülüməsi məsələsinə həsr etmişdir. Burada müəllif diqqəti multikulturalizm siyasetinin obyekti olan azlıqların 3 kateqoriyası üzrə xüsusi indikatorların inkişaf etdirilməsi məsəlesi üzərində cəmləşdirir: 1. Azlıqda olan yerli xalqlar (avtoxton xalqlar). 2. Sonradan ölkəyə gəlmış milli azlıqlar (alloxton xalqlar). 3. Migrantlar.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 42.

<sup>7</sup> E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 56

<sup>8</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 65-66.

<sup>9</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 160.

İlk növbədə, avtoxton xalqlar üzrə 9 xüsusi indikatordan ibarət indeks əsasında müəyyən ölkələrin multikulturalizm siyaseti müqayisə edilir. Daha sonra, alloxton azlıqlarla bağlı multikulturalizm siyaseti 6 indikator üzrə və immiqrantların hüquqlarını 8 indikator üzrə ölçən indekslər təfsilatlı şəkildə nəzərdən keçirilir.<sup>10</sup> Müəllif qeyd olunan indikatorlara müvafiq olaraq Azərbaycanda milli, etnik və dini azlıqlarla bağlı həyata keçirilən siyaset arasında paralelliliklər aparır, Azərbaycan multikulturalizminin əsas elementlərini göstərməyə çalışır. Bu yanaşma ölkəmizdə multikulturalizmə həsr ediləcək elmi çalışmalarda yuxarıda bəhs olunan indikatorlar üzrə, milli multikulturalizm modelinin səmərəliliyinin ölçülməsi üçün geniş imkanlar yaradır. Bundan başqa, qeyd edilməlidir ki, multikulturalizm siyasetinin müəllifin təqdim etdiyi şəkildə ölçülməsi onu göstərir ki, bu siyaset sadəcə siyasi diskurs deyil, eyni zamanda əyani şəkildə həyata keçirilən siyasetdir.

Azərbaycan multikulturalizm modelinə həsr edilən son fəsildə multikulturalizmin tarixi kökləri göstərilir, multikulturalizmi şərtləndirən amillər, bu siyasetin əsas prinsipləri, eyni zamanda multikulturalizmin müasir dövrdə dövlət siyasetinin tərkib hissəsi olduğu vurğulanır. Müəllif qanunverici sənədlərdə ölkəmizdə yaşayan milli, etnik və dini azlıqların mədəni kimliklərini, ana dillərini və s. xüsusiyyətlərini qoruyan qanunları qeyd edir. Məsələn, Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında vətəndaşların “Milli mənsubiyət hüququ” (maddə 44, bəndlər 1, 2), “Ana dilindən istifadə hüququ” (maddə 45, bənd 1, 2) və digər hüquqların milli mənsubiyətin qorunması ilə bağlı olduğu nəzərə çatdırılır.<sup>11</sup>

Ümumilikdə qeyd olunmalıdır ki, prof. E.Nəcəfovun “Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili” adlı monoqrafiyası multikulturalizmi həm siyasi nəzəriyyə, həm də sosial hadisə kimi sistemli şəkildə araşdırın tədqiqat əsəridir. Monoqrafiyada dünya təcrübəsində multikulturalizm siyasetinin müqayisəli təhlili, bu sahədə həyata keçirilən ən yeni elmi araşdırmalar, eyni zamanda, Azərbaycan multikulturalizminin əsasları mövzuları ilə yaxından tanış olmaq mümkündür. Bu baxımdan, mühüm elmi və praktik əhəmiyyət kəsb edən bu monoqrafiyanın geniş oxucu kütləsi taparaq ölkəmizdə multikulturalizm istiqamətində aparılan araşdırmaların zənginləşməsinə mühüm töhfə verəcəyini irəli sürmək mümkündür.

<sup>10</sup> E.Nəcəfov. Eyni əsər, s. 161-171.

<sup>11</sup> E.Nəcəfov. Multikulturalizmin sosial-fəlsəfi təhlili, s. 246.

## **“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun (Aİİ) “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (AAK) elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur. Jurnalın redaksiya heyətinin üzvləri Azərbaycanla yanaşı, Türkiyə, Rusiya, İran və İsveçrə kimi ölkələrdə fəaliyyət göstərən nüfuzlu alimlərdir. Məqalələrə verilən rəydə rəyçilərin anonimliyi qorunur. Ölkəmizdə və xarici ölkələrdə fəaliyyət göstərən bir çox alimin ilahiyyat, fəlsəfə, psixologiya, sosiologiya və digər elm sahələrinə dair məqalələri çap olunur.

“Din araşdırmaları” jurnalının nəşr qaydaları aşağıdakılardır:

1. Elmi məcmuəyə təqdim edilən məqalələr AAK-in və Aİİ-nin dövri elmi nəşrlərin qarşısında qoyduğu tələblərə cavab verməlidir.
2. Elmi məcmuədəki məqalələr daha əvvəl nəşrə təqdim edilməmiş yeni əsərlər olmalıdır.
3. Təqdim olunan yazının əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və elektron poçt ünvanı göstərilməlidir.
4. Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dillərində) verilməlidir. Xülasələrin həcmi 200-250 sözdən ibarət olmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı tam göstərilməlidir. Xülasə və açar sözlər məqalənin yazıldığı dildə girişdən əvvəl, digər xarici dillərdə isə ədəbiyyat siyahısından sonra yerləşdirilməlidir.
5. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin göldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yiğcam şəkildə qeyd olunmalıdır.
6. Məqalənin mətni “A4” formatında, “Times New Roman” 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 (bir) nüsxədə (həmçinin elektron forması kompakt diskdə) olmalıdır.
7. “Din araşdırmaları” jurnalı Azərbaycan, türk, rus, ingilis və ərəb dillərində hazırlanmış elmi məqalələri qəbul edir.
8. Məqalə elmi dərəcəsi olan şəxsin rəyi ilə birgə müəlliflərin özləri tərəfindən redaksiyaya (Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1141, Əhməd Cəmil, 41A) təqdim edilməlidir. Əlyazma müəlliflər tərəfindən mütləq imzalanmalı və onun redaksiyaya təqdimedilmə tarixi göstərilməlidir.
9. Məqalənin elektron nüsxəsi redaksiyanın aşağıdakı poçt ünvanına göndərilməlidir: journal@ait.edu.az

10. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar vacibdir. Məqalədə istinadlar göstərildiyi yerdən sonra, mötərizə içərisində müəllifin soyadı, nəşr ili və səhifənin nömrəsi ardıcıl verilməlidir. Məs.: (Bünyadov 2007, 17-21).

Əgər bir müəllifin eyni ildə çap olunmuş iki və daha artıq əsəri varsa, bu halda (Bünyadov 2007 (1), 31-36) və ya (Bünyadov 2007 (2), 42-55) kimi qeyd olunur. Məqalənin sonunda ədəbiyyat siyahısında soyadı, adı və nəşr ili göstərildikdən sonra, mötərizə içərisində bir və ya iki rəqəmləri qeyd edilir. Məs.: (Bünyadov Ziya (2007/1), 31-36) və ya (Bünyadov Ziya (2007/2), 42-55).

11. Məqalədə ən sonda ədəbiyyat siyahısı verilməlidir. Ədəbiyyat siyahısında göstərilən hər bir istinad haqqında məlumat beynəlxalq elmi-tədqiqat üsuluna və AAK-in tələblərinə uyğun olaraq, bu formatda verilməlidir: müəllifin soyadı və adı; nəşr ili (il); kitab; məqalə; simpozium və digərlərinin tam adı (əgər varsa, tərcümə edənin adı və soyadı); nəşr yeri; nəşriyyatın adı.

12. Məqalələrdə son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrə də müraciət olunmalıdır.

13. Məqalənin ümumi həcmi 6-15 səhifədən ibarət olmalıdır.

14. Elmi araşdırmaların yazılıma üsullarına uyğun, beynəlxalq standartlara cavab verən məqalələrdə giriş, nəticə və ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq olmalıdır.

15. Müəllif məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların həqiqiliyinə və digər məlumatlara görə cavabdehlik daşıyır.

16. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.

*“Din araşdırmaları” jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövri elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.*

## **Publication guidelines for the Journal of Religious Studies**

The Journal of Religious Studies is published biannually in accordance with the requirements of the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan for academic journals as well as international standards in this field. The editorial board consists of local as well as international academics from different countries such as Turkey, Russia, Iran and Switzerland. Peer reviewers' anonymity is protected. The journal publishes articles on religion, philosophy, psychology, sociology and other fields written by both local and international scholars.

Publication guidelines for the journal are as follows:

1. Manuscripts should be prepared in accordance with the publication rules of the Higher Attestation Commission (HAC) and Azerbaijan Institute of Theology.
2. Articles submitted for publication should be a new research that are previously unpublished.
3. Author's name, affiliation and e-mail address should follow the title of the article.
4. The abstract and keywords should be written beneath the author's name at least in three languages (English, Russian and the language of the article). The word count for summaries is 200-250. Abstracts should display titles of articles and author names fully. Abstract and keywords should precede the introduction. Translations of abstracts should follow the reference list.
5. Abstracts written in different languages should be the same as the original and should coincide with the content of the article. They should highlight the findings, novelty and importance of the article.
6. The text of the article should be in A4 paper size, Times New Roman, 12 pt font size, with single space. The left margin should be 3 cm and right margin 1 cm. Top and bottom margins should be 2 cm.
7. Articles can be written in Azerbaijani, Turkish, English, Russian as well as Arabic and should have one hard copy (electronic forms on CD).
8. The article and the review by an academic expert should be submitted in person by the author to the editorial office (Azerbaijan Institute of Theology, Azerbaijan, Baku, AZ1141, Ahmad Jamil 41A). The author should write the submission date and sign the paper before submission.

9. Articles should be sent to journal@ait.edu.az.
10. Citations should be given in brackets indicating author's surname, publication date and pages, e.g. (Bunyadov 2007, 17-21).  
If an author has two or more works published in the same year, the citations will be given as follows: (Bunyadov 2007 (1), 31-36) or (Bunyadov 2007 (2), 42-55). Authors should note 1/2 in brackets after the the surname, name and year of publication in reference list, e.g. (Bunyadov Ziya (2007/1), 31-36) or Bunyadov Ziya (2007/2) 42-55).
11. Reference list should be written at the end of the article. It should be arranged in accordance with Higher Attestation Comission requirements: Author's surname and name; publication year; book; article; full name of the symposium or other events (name and surname of the translator); publishing house; publisher's name should be indicated.
12. Articles should refer to scientific articles, monographs and other reliable sources of the last 5-10 years.
13. The total volume of the article should be 6-15 pages.
14. Articles should include introductions, conclusions and at least two chapters.
15. Authors are responsible for the quality, authenticity and other issues concerning articles.
16. UOT and PACS numbers should be included.

*As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan.*

## **Правила публикации в журнале «Религиозные исследования»**

В соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей аттестационной комиссией (ВАК) при Президенте Азербайджанской Республики к научным журналам, и международными стандартами, журнал «Религиозные исследования» Азербайджанского института теологии (АИТ) выходит два раза в год. Членами редакции журнала являются влиятельные ученые, работающие в учебных заведениях Азербайджана, Турции, России, Ирана и Швейцарии. В рецензиях на статью сохраняется анонимность рецензентов. В журнале публикуются статьи многих ученых Азербайджана и зарубежных стран в сфере теологии, философии, психологии, социологии и других научных сферах.

Статьи, представленные для публикации в журнале «Религиозные исследования» должны:

1. Соответствовать требованиям, предъявляемым ВАК и АИТ к периодическим научным изданиям.

2. Быть новыми, не представленными ранее для публикации.

3. В начале представленной работы за название статьи указывается имя автора, его (ее) место работы и адрес электронной почты.

4. Резюме и ключевые слова предоставляются как минимум на 3 (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). Количество слов в резюме: 200-250. В каждом резюме указывается название статьи и имя автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья, указываются до введения, а на других языках – после списка литературы.

5. Резюме к статье на различных языках должны по смыслу и структуре полностью соответствовать друг другу. В резюме в краткой форме предоставляется научное заключение, к которому пришел автор, новизна и практическая значимость работы и т.д.

6. Формат текста статьи «A4», размер шрифта «12», отступ сверху и снизу 2 см, слева 3 см, справа 1 см, межстрочный интервал 1, шрифт «Times New Roman» в одном экземпляре (также в электронном виде на компакт-диске).

7. Журнал «Религиозные исследования» принимает статьи на азербайджанском, турецком, английском, русском и арабском языках.

8. Статья предоставляется в редакцию журнала самим автором вместе с отзывом лица, имеющего ученую степень (Азербайджанский институт теологии, Азербайджан, г. Баку, AZ1141, ул. Ахмеда Джамиля

41А). Рукопись статьи в обязательном порядке подписывается автором, также указывается дата представления статьи в редакцию.

9. Электронный экземпляр статьи необходимо прислать на электронную почту journal@ait.edu.az.

10. Важно указать ссылки на научные источники по теме. В статье после ссылок в скобке последовательно указываются инициалы автора, год издания статьи и номер страницы, например: (Буниятов 2007, 17-21).

Если у одного и того же автора есть два или несколько статей, напечатанных в одном и том же году, в таком случае указывается так: (Буниятов 2007 (1), 31-36) или же (Буниятов 2007 (2), 42-55). В конце статьи в списке литературы после указания имени, фамилии и года издания, в скобках отмечается цифра 1 или 2, например: (Буниятов Зия 2007/1), 31-36) или (Буниятов Зия (2007/2, 42-55).

11. В конце статьи указывается список литературы. Информация по каждой ссылке в списке литературы предоставляется в соответствии с международной методологией научных исследований и требованиями ВАК в следующем формате: фамилия и имя автора; год издания (год); книга; статья; полное название симпозиума и других (при наличии, имя и фамилия переводчика); место издания; название издательства.

12. В статье необходимо дать ссылки на научные статьи, монографии и другие надежные источники последних 5-10 лет.

13. Общий объем статьи: 6-15 страниц.

14. Статьи, соответствующие методам написания научных исследований и отвечающие международным стандартам, должны включать введение, заключение и как минимум 2 (два) подзаголовка.

15. Автор несет ответственность за качество статьи, достоверность фактов и другую информацию, указанную в статье.

16. В каждой статье указываются индексы UOT и коды типа PACS.

*Журнал «Религиозные исследования» с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.*

## **“Din Araştırmaları” Dergisi Makale Yazım Kuralları**

Azərbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün (Aİİ) “Din Araştırmaları” dergisi Azərbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komisyonu'nun (AAK) süreli akademik dergiler için belirlediği ölçütler doğrultusunda ve uluslararası standartlar uyarınca yılda iki kez yayınlanmaktadır. Derginin yayın kurulu üyeleri Azerbaycan, Türkiye, Rusya, İran ve İsviçre'de çalışan etkili bilim adamlarıdır. Makalelere ilişkin değerlendirme raporları derginin hakem kurulu tarafından yapılmaktadır. Makaleyi değerlendiren hakem kurulu üyelerinin isimleri Derginin yayın ilkeleri gereği gizli tutulur. Aİİ Din Araştırmaları dergisinde ilahiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve b. alanlarda yerli və yabancı akademisyenlerce yazılan makaleler yayınlanmaktadır.

“Din Araştırmaları” dergisinin makale yazım kuralları şöyledir:

1. Dergi için takdim edilen makaleler Azerbaycan Cumhurbaşkanlığı Yanında Ali Attestasiya Komisyonu'nun (AAK) süreli bilimsel yayılmlara ilişkin yönergusonde belirtilen ölçütler ve Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü'nün makale yazım kuralları uyarınca hazırlanması gerekdir.

2. Basım için dergiye takdim edilen akademik çalışmanın daha önce hiç bir dergide yayınlanmamış olması gerekdir.

3. Makalenin ilk sayfasında makale adı, yazar adı, çalıştığı kurum ve iletişim bilgisi (e-mail ve ya telefon) belirtilmelidir.

4. Makalenin özeti ve anahtar kelimeleri (biri makalenin ve özetin yazılıdığı dil olmakla) en az 3 (üç) dilde (makalenin yazıldığı dil, Rus ve İngilizce) olmalıdır. Özetlerin 200-250 kelime civarında olması gerekdir. Her üç dildeki özette yazarın adı və soyadı açıkça belirtilmelidir. Ayrıca, makalenin yazıldığı dildeki özet ve anahtar kelimeler makalenin giriş bölümü-münden önce, yabancı dildeki özet ve anahtar kelimelere ise makalenin sonunda kaynakçadan sonra yer verilmesi gerekmektedir.

5. Makalenin yabancı dillerdeki özetleri konu gereği aynı içerikde olmalı, konuya ilişkin araştırmanın önemi ve yazarın araştırma sonucu geldiği sonuç ve iddialar ana hatlarıyla özet kısmında açıkça belirtilmelidir.

6. Makale metni “A4” formatında, “12” ölçülü harflerle, yukarıdan ve aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm aralıklarda, 1 sm boşluk bırakılarak, “Times New Roman” yazı karakterinde olmalıdır.

7. “Din Araştırmaları” Dergisi Azerbaycan, Türk, Rus, İngiliz ve Arap dillerinde bilimsel yayın yapmaktadır.

8. Makale akademik karyeri olan bir akademisyenin makaleye ilişkin raporu ile birlikte yazar (yalnız yerli akademisyenler) tarafından editörlüye

(Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, AZ1141, Ahmed Cemil, 41A, Azerbaycan, Bakü) ulaştırılması gereklidir.

9. Ayrıca makale derginin e-posta adresine ([journal@ait.edu.az](mailto:journal@ait.edu.az)) gönderilmesi icab eder.

10. Makalede konuya dair temel kaynaklara referansta bulunmak esastır. Makalede referansta bulunulan kaynaklar metin içinde parantez açılarak önce müellifin soyadı, sonra basım tarihi ve sayfa numarası belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007, s. 17-21).

Şayet, bir müellifin aynı tarihte basılmış iki ve daha ziyade eseri varsa, bu durumda kaynaklar basım tarihinden sonra ikinci bir parantez içinde 1, 2 ve ya 3 diye belirtilmelidir. Örneğin: (Bünyadov 2007 (1), 31-36) veya (Bünyadov 2007 (2), 42-55).

11. Makalenin sonuna kaynakça eklenmelidir. Kaynakça uluslararası ölçütler esas alınarak ve AAK-ın kuralları ve şartları gereğince şu şekilde hazırlanmalıdır: Müellifin soyadı ve adı; parantez içerisinde eserin basım tarihi ve eğer bir müellifin aynı tarihde iki ve daha fazla eseri basılmışsa, yapılan numaralandırmalar belirtilmeli; ardından kitap; makale; sempozyum ve diğerlerinin tam adı (eğer varsa, çevirenin adı ve soyadı); baskı yeri ve yayın evinin adı belirtilmelidir. Makaleler tırnak içinde ve dergide yer aldığı sayfa aralıkları gösterilerek belirtilmelidir.

12. Makalede konuya ilişkin son 5-10 yılın ilmi çalışmalarına (makale, kitab ve sempozyum bildirileri) ve temel kaynaklara referansta bulunulmalıdır.

13. Makale metninin toplam sayfa miktarı 6-15 sayfa civarında olması gerekmektedir.

14. Makale, ilmi araştırmaların yazım ilkeleri ve uluslararası standartlar uyarınca özet, anahtar kelimeler, bir giriş, bir veya iki alt başlık, sonuç ve kaynakça kısmından oluşmalıdır.

15. Yazar makalenin niteliği, bulgu ve önerilerin özgünlüğü, araştırmanın önemini gösteren sonuçlar, kuram ve uygulamaya yönelik öneriler açısından elde edilen verilerin orijinalliğini taahhüt etmeli ve bulguların diğer araştırmaların bulguları ile uyumu veya farklılığını açık bir şekilde ortaya koymalı ve temellendirmelidir.

16. Her bir makalede UOT indeksler veya PACS tipli kodlar gösterilmesi gereklidir.

"*Din Araştırmaları*" dergisi, 2020 yılından itibaren, Azerbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psikoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.

**ISSN: 2618-0030**



NƏŞRİYYAT-POLİQRAFIYA MƏRKƏZİ

Bakı-Az1122, H.Zərdabi küç.-78. Tel.: 4977021, 4971362.  
Faks: 4971295. E-mail: office@nurlar.az