

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 08 (17) Sentyabr (Eylül) 2007

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

MƏSLƏHƏTÇİ
Vasim Məmmədliyəv

BAŞ REDAKTOR
Ömer ASLAN

REDAKTOR MÜAVİNİ
Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Prof. Dr. Celal Erbay (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Orhan Çeker (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ali Akpınar (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ahmed Yaman (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi), Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zekeriya Güler (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zeki Arslantürk (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Cemal Ağırman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Emin Aşıkkutlu (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Suat Yıldırım (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Mustafa Altındağ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Ömer Aslan (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Vasim Memmedeliyev (Bakü Devlet Üniversitesi), Zahid Hüseyinov (Bakü Devlet Üniversitesi), Dos. Malik Qarazade (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dos. Salman Süleymanov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Namiq Abuzerov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Qoşgar Selimli (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Adile Tahirova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Mübariz Camalov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Elşad Mahmudov (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Mehriban Qasımova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Dr. Sevinç Aslanova (Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi).

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

Əhməd Cəmil 41 A/Yasamal/Baku
oaslan@cumhuriyet.edu.tr, aslanomer_64@hotmail.com
Tel: 510 65 45, Fax/tel: 432 29 94

ISBN: 9952-426-86-0

**Məcmuəmiz hakəmlı bir məcmuədir. İldə iki dəfə nəşr olunur.
Nəşr olunan məqalələrin elmı məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.**

**İL 4 NÖMRƏ 8 BAKİ-2007
№ 08 (17) Sentyabr (Eylül) 2007**

Jurnalımızın Bu Hissəsini
Fakültəmizin Əməkdar
Dekan Müavinlərindən
Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN'a
İthaf Edirik



Doç. Dr. Abdullah Kahraman

İ Ç İ N D E K İ L E R

| | |
|---|-----|
| EDİTÖRÜN NOTU | 7 |
| DOÇ. DR. ABDULLAH KAHRAMAN'IN TERCÜME-İ HALİ | 9 |
| SADIRLARDA VE SATIRLARDA ABDULLAH KAHRAMAN | 15 |
| MÜƏLLİMLİKLƏ ALİMLİYİ ÖZÜNDƏ BACARIQLA BİRLƏŞDİRƏN İNSAN <i>Vasim Məmmədaliyev</i> | 16 |
| KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDE HOŞGÖRÜ-DOSTLUK MÜNASEBETİ VE GAYR-İ MÜSLİMLERLE İLİŞKİLERDE DOSTLUK MESELESİ <i>Ömer ASLAN</i> | 33 |
| ƏRƏB DİLÇİLİYİNDƏ “HAL CÜMLƏSİ” <i>Malik Qarazadə</i> | 45 |
| İSLAM HÜQUQUNUN QAYNAĞI KİMİ QUR'AN <i>Mübariz Camalov</i> | 59 |
| HƏDİS ELMİNDƏ “SƏHİH” ANLAYIŞI VƏ SƏHİH HƏDİSİN ŞƏRTLƏRİ <i>Qoşqar Səlimli</i> | 67 |
| SOSİOLOGİYADA “KİMLİK” MƏFHUMU <i>Mehriban Qasımova</i> | 77 |
| FEATURES OF USAGE OF MODAL VERBS WILL, WOULD, SHALL, SHOULD AND OUGHT TO <i>Yeganə Qaraşova</i> | 97 |
| İBN-İ RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE TE'VİL VE RU'YET <i>İbrahim Memiş</i> | 105 |

| | |
|--|-----|
| ERKƏN HÜQUQ SİSTEMİNİN QISA TARİXÇƏSİ <i>Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı</i> | 119 |
| QURANİ-KƏRİMDƏ HƏZF (SÖZDÜŞÜMÜ) HADİSƏSİ <i>Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov</i> | 125 |
| AZƏRBAYCANDA DƏFN MƏRASİMİ ADƏTLƏRİ <i>Taleh Hacıyev</i> | 137 |
| AHLÂKÎ AÇIDAN HAYATIN VE VAROLUŞUN ANLAMI <i>Ülkər Abuzərova</i> | 147 |
| İSLAM'DA ÇALIŞMA HAYATI VE MESLEKLER <i>Elnurə Əzizova</i> | 161 |
| C.ƏFGANİNİN SİYASİ-FƏLSƏFİ İRSİNƏ DAİR <i>Qəmər Mürşüdlü</i> | 191 |
| AZƏRBAYCANLI MÜHƏDDİS ƏHMƏD İBN HARUN ƏL-BƏRDİCİ <i>Əlimuradov İlkin Ənvər oğlu</i> | 207 |
| TÜRKİYE'DE KENT SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI <i>Eyüp Zengin</i> | 219 |
| ŞƏRQ VƏ QƏRB SİVİLİZASİYALARININ TARİXİ, ELMİ VƏ MƏDƏNİ ƏHATƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN <i>Tariyel Rəsulov</i> | 245 |
| İBN SİNA FƏLSƏFƏSİNDƏ PEYĞƏMBƏRLİK VƏ VƏHYİN ƏQLİ TAMAMLAMASI MƏSƏLƏSİ <i>Rahil Nəcəfov</i> | 261 |
| AZƏRBAYCANDA ƏRƏB İDARƏSİ VƏ İSKAN SİYASƏTİ. (H.132–232/M.750–847) <i>Abbas Qurbanov</i> | 281 |

EDİTÖRÜN NOTU

Kıymetli okurlar!

Bilimsel, objektif ve çağdaş değerlere dayalı yüksek din eğitimi amaç edinen ve Azerbaycan'da resmî din eğitimi veren fakültemiz, ülkenin en itibarlı devlet üniversitesi olan Bakü Devlet Üniversitesi'nin bir kurumu olarak eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etmektedir. Kurulduğu 1992 yılından bugüne kadar üslenmiş olduğu misyonla hem objektif ve bilimsel yöntemlere dayalı çağdaş değerleri göz önünde bulunduran bir İlahiyat eğitimi vermekte, hem de iki ülke arasındaki dostluk ve kardeşlik bağlarının gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Azerbaycan halkının çok zengin tarih ve medeniyetini ilim, irfan, ahlak ve maneviyat değerleriyle daha da zenginleştirme gayretinde olması, fakültemizin misyon ve değerini her geçen gün daha da artırmaktadır.

Başta genel din konusu olmak üzere, Dinimizin hurafelerden ve asılsız bilgilerden arındırılarak kendi öz kaynaklarından öğretilmesi prensibinden hareketle, eğitim ve öğretime paralel olarak çeşitli sosyal, kültürel faaliyetlerin yürütüldüğü fakültemizde ilim çevresine yönelik olarak ilmi mecmuanın da neşrine devam edilmektedir. Akademik arena ile iletişim rolünü alan mecmuamız, sadece teolojiyle alakalı değil, tarihi, kültürel, felsefi, sosyal ve filolojik konuları da paylaşmaya imkan vermektedir. Bu sayımızda da ilgili hususlarda makaleler bulmanız mümkündür. Mecmuamız hem Türkiye, hem de Azerbaycan ilim çevrelerince kabul görmüş hakemli bir dergi olup, her iki tarafın yazım prensiplerini göstermesi bakımından da ayrı bir zenginlik oluşturmaktadır.

Burada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Her geçen gün mecmuamıza ilgi artmaktadır. Bu durumu hem okuyucu kitlesinde hem de akademik çevrede müşahade etmek mümkündür. Ayrıca, elimize gelen makalelerden yayınlanmasında çok faydası olacağını mülhaza ettiğimiz bazı yazıları mecmuamıza alamamanın teessürünü yaşadığımızı da ifade etmek isteriz. Bu makaleleri yayınlamayamamak bir taraftan bizleri üzzerken, diğer taraftan da bu alandaki azim, aşk ve heyecanı görmek bizleri son

derece mutlu etmektedir. Bu heyecan ve gayretin zamanla çok güzel semereler vereceğine inancımız sonsuzdur.

Bugüne kadar yayınlamış olduğumuz mecmualarımızdan bir kısmını, fakültemize hizmet eden hocalarımızdan bazılarının adına hasrettik. Bu sayımızı da yine bu hocalarımız arasından, fakültemizde dekan yardımcılığı yapmış ve camiamıza büyük emeği geçmiş olan sayın Doç. Dr. Abdullah Kahraman Bey'e ithaf ediyoruz. Yaptığı hizmetlerden dolayı kendisine teşekkür eder, sağlık ve afiyet dileriz...

DOÇ. DR. ABDULLAH KAHRAMAN'IN TERCÜME-İ HALİ

1964 Türkiye/Bayburt doğumlu. İlkokulu Bayburt'ta tamamladı ve İstanbul'a göç etti, orta ve lise tahsilini orada tamamladıktan sonra 1987 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. Süresi dört yıl olan bu fakülteden 1991 yılında mezun olduktan sonra, M.E.B. tarafından orta dereceli okullara öğretmen olarak atandı. Öğretmenliği sırasında marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans çalışmasına başladı. 1994 yılında “İslam Hukukuna Göre Takas İşlemi” başlıklı teziyle bu çalışmayı tamamladı ve hemen akabinde aynı enstitü bünyesinde Doktora çalışmasına başladı. Öğretmenliğine devam ederken, 1994 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesine İslam Hukuku Anabilim Dalında Araştırma Görevlisi olarak atandı, 1998 yılında “İslam Borçlar Hukukuna Göre Kefalet sözleşmesi ve Günümüzdeki tatbikatı” başlıklı teziyle Doktora çalışmasını tamamladı. 1998 yılında Yrd. Doçentliğe, 2002 tarihinde de Doçentliğe atandı. Evli ve beş çocuk babası olup halen aynı fakültede çalışmaktadır. Aynı zamanda bir yıllığına Bakü Devlet Üniversitesinde Misafir Profesör olarak görev yapmaktadır. Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Üzerine yoğunlaştığı konular:

İslam Hukuku, İslam Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Tarihi, İslam ve Kadın, İslam Hukuk Düşüncesinde Değişim ve Sabite.

Yayımlanmış Kitapları:

1. İslam Borçlar Hukukunda Kefalet Sözleşmesi ve Günümüzdeki Tatbikatı (Basılmamış Doktora Tezi, Mar. Ün. Sos. Bil. Enst. 1998).
2. İslam'da İbadetlerin Değişmezliği (**İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Bakımından İbadet ve İbadet Nitelikli –Taabbudî-Hükümler**), İstanbul 2002.

3. Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü (prof. Dr. M. Ahmed ez-Zerka'dan Tercüme), İstanbul 2002.
4. Öncelikler Fıkıhı (Prof. Dr. Yusuf el-Karadavî'den tercüme), İstanbul 2007.
5. Fıqh Usulu (Azerbaycan Türkçesi ile), Bakü 2007.
6. Uzun Günlerde Oruç (Musa Carullah'ın "Uzun Günlerde ruze" adlı kitabının sadeleştirilmesi ve yayına hazırlanması), Kitabiyat yayınları arasında çıkacak.
7. İslam Hukuk ve ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği ve Korunması.

Uluslar arası Dergilerde Yayımlanmış Makaleleri:

1. İslam'da İbadet-Ahlak İlişkisi, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Şergşunashg İnstitutunun Elmi Araşdırmalar Mecmuasi, 2005.
2. Caferi Usulcü Ebû Cafer et-Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 2, sy, 3, 2005.
3. Anne Rahminde Sakat Kalan Çocukları Kürtaj Yoluyla Düşürmenin İslam Hukukuna Göre Hükmü (Dr. Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtânî'nin İchâdu'l-cenîni'l-müşevveh ve hukmuhû fi's-şerî'ati'l-İslamiyye (Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâti'l-İslamiyye, yıl, 18, sayı, 54, s, 158-218, 1424. adlı Arapça makalesinin Türkçe tercümesi), Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 2, sy, 3, 2005.
4. Kur'ân'a Göre Su Nimetini, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 4, sy, 7, 2007.
5. Kutsal Dinlere mahsus Bir temizlik Şekli: Gusül Abdesti, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 3, sy, 6, 2006.
6. Some Opinions About The Muta Marriage, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 2, sy, 1, 2005.
7. İslam'da Mezheplerin Yakınlığı ve Yakınlaşmanın Esas İstikametlerine Dair Bazı Mülâhazalar, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuesi, yıl, 2, sy, 1, 2005.

8. İslam Hukukunda Kadının Diyeti Konusundaki Bir İctihadın Değerlendirilmesi, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Şerğsunaslıg İnstitutunun Elmi Araşdırmalar Mecmuası, 2006.

Ulusal Dergilerde Yayımlanmış Makaleleri:

1. İslam Hukukunda Takas İşlemi, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg. Sayı 2.
2. İslam Hukukunda Şahsa Kefalet Müessesesi ve Türk Ceza Muhakemeleri Usulündeki Kefaletle Salıverme Müessesesi İle Mukayesesi, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg. Sayı 2.
3. Müdayene Ayetinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg. Sayı 4.
4. Mansurizade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Bazı Eleştiriler, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg. Cilt 1, Sayı 5.
5. Fıkhi Hadislerin Doğru Anlaşıp Yorumlanmasıyla İlgili Bazı Esaslar, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg., Cilt 1, Sayı 6.
6. Ceza Hukukunun İslamleştirilmesi, (Rudolp Peters'in, *İslamization of Criminal Law* adlı makalesinin tercümesi), Marife Dergisi, Yıl 1, Sayı 1.
7. Mansurizade Said'in Şeriat ve Kanun Adlı Makalesi, (Giriş ve notlar eklenerek yayına hazırlanması), İslamiyat, cilt 1, Sayı 4, Ekim-Aralık 1998.
8. Peygamber'in Pazarı (M. J. Kister'in, *The Market Of Prophet* adlı makalesinin notlar eklenerek tercümesi).
9. Ebû Hanife'nin Ahad Hadisleri İslam Hukukunun Bir Kaynağı Olarak Kullanması, C.Ü. İlahiyat Fak. Derg., Cilt, Sayı.
10. İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyatın Sahası Üzerine, İslam Hukuku Araştırmaları dergisi, sayı, 2, 2003.
11. Kolay ve Çağdaş Bir Fıkha Doğru (Dr. Yusuf el-Karadavî'nin Nahve fikhin müyesserin muâsir adlı Arapça makalesinin Türkçe tercümesi), İslam Hukuku Araştırmaları dergisi, sayı, 3, Haziran 2004.
12. Mutezili Usulcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye Göre Bilgi kaynağı ve Delil Olarak Ahad Haber, Marife Dergisi, Mutezile Özel Sayısı.
13. Ebû Hanife'nin İctihatlarında İnsan Hak ve Onuruna Verdiği Değer –Sefihin Hacredilmemesi-, İslamî Araştırmalar dergisi Ebû Hanife Özel Sayısı.

14. Klasik Fıkıh Kitaplarında Kadının Cemaatle İbadeti konusundaki Yaklaşımlarda Fitne Söyleminin Rolü –Eleştirel Bir Yaklaşım-, Marife Dergisi, yıl, 4, sayı, 2, 2004.

15. Ebû Said el-Hadimî'nin Hayatı, Eserleri ve Bazı Fıkhî Görüşleri, 9 Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Yaz-Sonbahar 2003.

16. İdealist Bir İslam Hukukçusu: Abdulvehhab Hallaf, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı, 6, 2005.

17. Zor Zamanda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Alimi: Ahmed Hamdi Akseki, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı, 6, 2005.

18. Şîf-Sünnî Usul Polemiği (Tusî Örneği), Marife Dergisi, Yıl, 5, sayı,3, 2005.

Uluslararası Sempozyumlara Sunduğu Tebliğler:

1. Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Akademik Z.M Bünyadov adına Şerqşunaslıq İnstitutu tarafından düzenlenen Globallaşan Dünyada İslam adlı uluslar arası sempozyuma sunulan: “Globallaşma, İnsan Hakları ve Din” başlıklı tebliğ, Bakü, 30-31 mayıs 2005.

2. Azerbaycan Respublikası Tehsil Nazirliyi Azerbaycan Diller Üniversitesi tarafından düzenlenen Tercüme ve Transmilli Prosesler, adlı uluslar arası sempozyuma sunulan: “Dini Metinlerin Tercümesinde Karşılaşılan Bazı Problemler”, Bakü, 14-15 April, 2005.

3. Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Akademik Z.M Bünyadov adına Şerqşunaslıq İnstitutu tarafından düzenlenen İslam'da Dözümlülük, adlı uluslararası sempozyuma sunulan: “İslam'da Nazarî ve Pratik Açından Dözümlülük (Hoşgörü)” başlıklı tebliğ, Bakü, 15-16 Mayıs, 2006.

4. Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Folklor İnstitutu tarafından düzenlenen Ortaq Türk Keçmişinden Ortaq Türk Geleceğine III Uluslar arası Folklor Konferansına sunulan: “İslam'ın Örf-Adete Verdiği Değer ve Türklerin Müslümanlaşmasını Kolaylaştıran Bazı Örf ve adetler” başlıklı tebliğ, Bakü, 13-16 Kasım, 2005.

5. Azerbaycan Milli İlimler Akademiyası Folklor İnstitutu tarafından düzenlenen Ortaq Türk Keçmişinden Ortaq Türk Geleceğine IV Uluslar arası Folklor Konferansına sunulan: “Bir Folklor Unsuru Olarak Musikiye İslam'ın Bakışı” başlıklı tebliğ, Bakü, 1-3 Kasım, 2006.

6. Azerbaycan Respublikası Teshil Nazirliyi Azerbaycan Diller Üniversitesi Azerbaycan Yazıçılar Birliyi tarafından düzenlenen Azerbaycan Edebiyatına Yeni Deyerler Prizmasından Baxış adlı uluslar arası konferansa sunulan: “Azerbaycan’ın Büyük Şairi Mirze Elekber sabir’in Bazı Şiirleri Işığında Devrinin Din Anlayışına Yönelttiği tenkitler” başlıklı Tebliğ, 13-14 Dekabr, Bakı-2006.

7. Azerbaycan Respublikası Tehsil Nazirliyi ve Qafqaz Universiteti tarafından Qloballaşma Prosesinde Qafqaz ve Merkezi Asiya adıyla düzenlenen uluslararası sempozyuma sunulan: “İktisadın Ahlakî Temelleri ve Globallaşmaya Katkısı” başlıklı tebliğ, Bakü, 02-05 May, 2007.

8. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları adlı uluslar arası sempozyuma sunulan: “Azerbaycan’da Dini Hayat” adlı tebliğ, 31 Mayıs-1 Haziran, İsparta, 2007.

9. Azerbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş Üzre Devlet Komitesi tarafından düzenlenen Heyder Eliyev ve Azerbaycanda Din Siyaseti adlı uluslararası sempozyuma sunulan: “Din ve Qanunculuk” adlı tebliğ, Bakü, 3-4 Aprel, 2007.

Ulusal Sempozyumlara Sunduğu Tebliğler:

1. **İmam-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi adlı ulusal sempozyuma sunulan:** “Hanefi Mezhebinin Şafii Mezhebinden İlkesel Düzeyde Arzettiği Bazı Farklılıklar ve Bunların Pratik Sonuçları” **adlı tebliğ, 16-19 Ekim, 2003, Bursa.**

2. **I. Kahramanmaraş Sempozyumuna sunulan:** “Tarih ve Tabakat Kitaplarında Meraşî Nisbesini Alan Maraşlı Bilginler” **adlı tebliğ,**

İdari Görevler:

Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (2004-2007)

Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yönetim Kurulu Üyeliği (2004-2007)

Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuasının Editörlüğü (2004-2007)

Sadırlarda ve Satırlarda
Abdullah Kahraman

MÜƏLLİMLİKLƏ ALİMLİYİ ÖZÜNDƏ BACARIQLA BİRLƏŞDİRƏN İNSAN

Mən, Abdullah Qahramanı 2004-ci ildən tanıyıram. Abdullah Qahraman 2004-2007- ci illərdə BDU-nun ilahiyyat fakültəsində mənim müavinim olaraq çalışmışdır. 1987-1991- ci illərdə Türkiyənin Mərmərə Universitetində təhsil alan Abdullah Qahraman orada Saleh Tuğ, Xeyrəddin Karaman, Bəkir Topaloğlu, Yaşar Nuri Öztürk, Cəlal Erbay, İbrahim Kafi Dönməz kimi görkəmli alimlərdən dərs almış, islam elmlərinə, xüsusilə fiqhə yaxşı yiyələnmişdir. İslam hüququ üzrə magistr və doktorluq dissertasiyaları müdafiə etmiş Abdullah Qahraman tezliklə bir islamşünas kimi qardaş Türkiyədə tanınmışdır. 2004-cü ildə dosent doktor Təyyar Altıkulac vasitəsilə Abdullah Qahramanla tanış olduqda o elə ilk baxışdan mənə müsbət təsir bağışladı. Mən onun çox mehriban, səmimi və qılıqlı bir adam olduğunu sezdim. Sonralar mən onunla yaxından dostlaşdım və bu dostluq indi də davam edir.

Hər şeydən əvvəl onu qeyd etmək istəyirəm ki, Abdullah Qahraman yaxşı müəllimdir. O, tələbələrlə tez dil tapan, auditoriyanı tez ələ ala bilən bacarıqlı bir pedaqoqdur. Pedaqoji fəaliyyətdə Abdullah bəylə mənim bir çox cəhətlərim uyğun gəlir. Tələbənin qayğısına qalmaq, onunla ünsiyyət qurmaq, onun daxili aləminə nüfuz edə bilmək, qiymət məsələsində tələbənin mənafeyi mövqeyindən çıxış etmək, tələbə ilə bir şəxsiyyət kimi davranmaq, onun istək və arzularını imkan daxilində nəzərə almaq hər bir müəllimin vəzifəsi, peşə borcudur. Lakin təəssüf ki, bu ümdə keyfiyyətlər müəllimlərin hamısında toplu şəkildə nəzərə çarpmır. Abdullah bəydə isə bu keyfiyyət kompleks şəkildə mövcuddur. Buna görə də o qısa bir müddət ərzində BDU ilahiyyat fakültəsi tələbələrinin hüsn- rəğbətini qazandı, onların sevimlisinə çevrildi.

Abdullah bəy eyni zamanda qüvvətli alimdir. Onun islam hüququ, islam hüquq fəlsəfəsi, islam hüquq tarixi sahəsində apardığı araşdırmalar həm qardaş Türkiyədə, həm də Azərbaycanda islamşünasların

geniş rəğbətini qazanmışdır. Abdullah bəy islam və qadın mövzusunda da maraqlı yazılar müəllifidir.

Abdullah bəy Bakıda fəaliyyət göstərdiyi üç il ərzində cəfəri məzhəbi fiqhi ilə də maraqlanmış, öz mühazirələrində şiə fiqhinə geniş yer ayırmış, fiqh üsulunun və fəruunun tədrisində beş məzhəbin prinsiplərini əsas götürmüşdür ki, bu da, zənnimcə, islam hüququnun dolğun, əhatəli şəkildə öyrənilməsində ən ümdə məsələdir. Onun Azərbaycan dilində nəşr olunmuş «Fiqh üsulu» (Bakı, 2007) kitabı bu baxımdan çox faydalı bir dərslikdir. Onu da qeyd etmək istəyirəm ki, Abdullah bəy mənimlə birlikdə islam məzhəblərinin yaxınlaşdırılması barəsində ayrıca məqalə yazmış və bu məqalə Azərbaycanda geniş maraq doğurmuşdur.

Abdullah bəy Bakıda yaşadığı müddət ərzində yerli camaatla qaynayıb qarışmış, necə deyərlər bakılılaşmışdır. O, ölkəmizin dini-ictimai həyatında fəal iştirak etmiş, kütləvi informasiya vasitələri ilə islam dini barəsində maraqlı çıxışlar etmiş, respublikamızın müxtəlif bölgələrində keçirilən dini tədbirlərə müntəzəm olaraq qatılmışdır.

Abdullah bəy həm də yaxşı natiqdir. Bakıda Peyğəmbərimizin (s.ə.s) mövludu, müxtəlif dini mövzularda keçirilən konfranslarda yüksək bəlağət, gözəl diksiya ilə etdiyi alovlu çıxışlar onu dinləyənlərin indiyə qədər qulağındadır.

Abdulla bəyin gözəl ailəsi var. Peyğəmbərimizin buyurduğuna görə, üç qız atası cənnətlidir. Abdullah bəy isə dörd qız, bir oğlan atasıdır.

Mən dostum Abdullah bəyi bağrıma basıb öpür, ona uzun ömür, möhkəm can sağlığı, ailə səadəti, yeni-yeni yaradıcılıq uğurları arzulayıram.

Vasim Məmmədəliyev
BDU- nun İlahiyyat fakültəsinin dekanı,
akademik, əməkdar elm xadimi

YENİDƏN GÖRÜŞMƏK ÜMİDİ İLƏ!

Həyatda elə insanlar var ki, onlarla uzun müddət təmasda olsan da gözdən uzaqlaşan kimi unudulub yaddan çıxırlar. Amma elə insanlar da var ki, lap qısa müddətdə onlarla ünsiyyətdə olduqdan sonar yaxında və ya uzaqda olmalarına baxmayaraq insanın xatirində həmişəlik həkk olunub qalırlar. Dostumuz Abdulla Kahraman da bu ikinci qəbil insanlardandır. O, hazırda bizdən uzaqda – doğma vətəni Türkiyədə olsa da biz onu tez-tez yada salır, onun xeyirxah işlərini və gözəl xüsusiyyətlərini hələ də xatırlayırıq.

Doktor Abdulla Kahramanı mən 2004-cü ildən, yəni Türkiyənin Sivas şəhərinin Cumhuriyyət universitetindən Türkiyə Diyanət Vəqfi xətti ilə BDU – nun İlahiyyat fakültəsinə dekan yardımçısı kimi gəldiyi vaxtdan tanıyıram. Elə ilk gündən o, fakültənin kollektivi ilə çox səmimi və mehriban münasibətlər qura bildi. Sanki o, uzun illər idi ki, bu fakültənin əməkdaşları ilə tanış idi. Qısa müddət ərzində o, həm müəllim yoldaşlarının, həm də tələbələrin böyük hörmətini qazanmağa nail oldu. O, hamı ilə, necə deyərlər, ümumi dil tapıb bilməmişdi: böyüklə böyük, kiçiklə kiçik kimi rəftar edirdi. Bir dekan yardımçısı kimi işlərinin çox olmasına baxmayaraq, tələbələrlə görüşüb söhbət etməyə, onlara lazımı köməklik göstərməyə də vaxt tapırdı. Buna görə də tələbələr ona bir müəllim olmaqla yanaşı, həm də bir böyük qardaş gözü ilə baxırdılar və bütün dərd-sərlərini onunla bölüşməkdən çəkinmirdilər. Ona etibar edirdilər, onunla məsləhətləşirdilər. O da öz növbəsində onlardan heç nəyi əsirgəmirdi və onlardan ötrü əlindən gələni edirdi.

Abdulla “hoca” cavan olmasına baxmayaraq çox geniş dünyagörüşünə və dərin biliyə malik bir insandır. Onun söhbətlərinə qulaq asdıqda onun nə qədər böyük hafizəyə və dolğun məlumata malik olduğuna adam heyran olurdu. Məhz bu xüsusiyyətlərə və insanlarla xoş rəftarına görə onunla bir-iki dəfə görüşüb söhbət edənlər ona böyük ehtiram və sayqı göstərirdilər.

Abdulla müəllim gözəl insan olmaqla bərabər həm də istedadlı alimdir. Fakültəmizdə çalışdığı müddətdə onun çap etdirdiyi kitablar və məqalələr

həqiqətən də onun öz ixtisasını gözəl bildiyini göstərməklə ynaşı həm də onun zəhmətkeş bir tədqiqatçı olduğuna dəlalət edir. Buna görə də onun əsərləri öz sanbalı və dəyəri ilə seçilir.

Bütün bunlardan əlavə Abdulla bəy eyni zamanda qayğıkeş bir ailə başçısıdır. Onun böyük bir ailəsi vardır. Beş övlad atasıdır Abdulla bəy. Onların qayğısına qalmaqla bərabər həm də səmərəli elmi işlə məşğul olmaq həqiqətən çox çətindir və əsil qəhrəmanlıqdır. Buna görə də Abdulla bəy “Qəhrəman” adına tam layiqdir.

Ona möhkəm cansağlığı, ailə səadəti və elmi uğurlar arzu edirəm.
Yenidən görüşmək ümidi ilə!

Hörmətlə:

F.e.n., dos. Malik Qarazadə

UNUDULMAZ BİR DOST...

Abdulla müəllim gözəl mütəxəssis, böyük alim bacarıqlı təşkilatçıdır. Azərbaycanda İlahiyyat fakültəsinin dekan müavini işlədiyi müddətdə fakültənin indiyə qədərki ən ağır işlərini gördü. Fakültənin yeni binasının hazırlanması, təchizəti və təhvil verilməsi məhz Abdulla müəllimin üzərinə düşdü.

Abdulla müəllim təcrübəli pedaqoqdur. Tələbə onun dərində yorulmur. Dərs əsnasında mövzu ilə bağlı elə maraqlı bir əhvalat danışır ki, ən avara tələbə də istəmədiyi halda mövzunu öyrənmiş olur. Nəticədə tələbə həm müəllimdən diqqətini ayıra bilmir, həm yorulmur, həm də mövzunu mənimsəyir.

Abdulla müəllim sözüne bütöv və comərd insandır. Bir əli ağzında söz verdisə digər əli (...) sözüne əməl etməkdədir.

Abdulla müəllim yaxşı insandır. Sözüme böyük Azərbaycan mütəfəkkiri Nəsrəddin Tusinin kəlamı ilə bitirmək istəyirəm. Pislilik edib ləzzət alsan , ləzzət gedər ortada pislilik qalar. Yaxşılıq edib əziyyət çəksən, əziyyət gedər ortada yaxşılıq qalar. Abdulla müəllim də yaxşılıq üçün əziyyətə qatlanan insanlardandır. Ümid edirəm ki, elm və həyat yolları bizi tez-tez görüşdürəcəkdir.

f.e.n. Süleymanov Salman

DƏYƏRLİ ALİM, GÖZƏL İNSAN, ƏZİZ DOST

Professor Abdullah Kahraman Türkiyə elmi mühitində yetişmiş dəyərli bir elm adamıdır. Onun bir alim kimi yetişməsində bir neçə önəmli faktor başlıca yer tutur. O, hər şeydən öncə dindar bir ailədə dünyaya göz açmış, valideynlərinin imanlı həyatı, örnək şəxsiyyəti, gözəl nəsihətləri, sevə-sevə verdikləri din bilgiləri onun könlündə uca Allah (c.c) və mübarək peyğəmbər sevgisi yaratmışdır. Daha çox öyrənmək, daha dərindən tanımaq, insanların könlünə uca Allahın (c.c) sevgisini yerləşdirmək üçün kitaba, məktəbə, oxuyub öyrənməyə böyük həvəs göstərmiş, insanın və cəmiyyətin inkişafının ancaq elmə bağlı olduğunu anlayaraq elmə yönəlmişdir.

Abdullah Kahraman islam elmləri içərisində öz yeri olan, alimdən dərin bilik, güclü məntiq, ağıl, mühakimə və qərar vermək istedadı tələb edən fiqhi seçmişdir. O, bu elmi dərinləndirən öyrənmək üçün bütün elmi qaynaqları oxumuş, araşdırmış və ciddi nəticələr çıxarmışdır. Onun içərisində olduğu elmi mühit, dəyərli xocaları elmi qabiliyyətinin üzə çıxmasına yol açmışdır, ərəb, ingilis, fars dillərini bilməsi elmi imkanlarını artırmışdır. Abdullah Kahraman öz elmi sahəsində dünya alimlərinin yazdığı elmi əsərləri də oxumuş, müasir dünya hüquq elminin başlıca əsərlərini mütaliə etmişdir. Ümumiyyətlə, professor Abdullah Kahraman qapalı elmi anlayışları rədd edirdi, o, dünya alimləri ilə sıx təmas qurmağın tərəfdarı idi və milli elmin inkişafında çoxtərəfli əlaqələrin önəmli rolunu hər zaman vurğulayırdı. Bütün bunların nəticəsində o, gözəl bir alim kimi yetişdi və yazdığı elmi əsərlər fiqh elmini zənginləşdirdi.

Abdullah Kahraman kitabı, kitab oxumağı, alimi, elmi çox sevir, zəngin kitabxanası ilə fəxr edir. O, bu dəyərli kitabxananı illər boyu məhdud maddi imkanları ilə aldığı kitablar hesabına yaratmışdır. O, hər zaman kitab axtarırdı, çox oxuyurdu, sevdiyi kitabları alırdı, çox sevdiyi Azərbaycandan Türkiyəyə göndərdiyi də kitab idi.

Abdullah Kahraman yalnız din elmləri ilə bağlı kitabları oxumurdu. O, türk tarixini, türk ədəbiyyatını, incəsənəti də gözəl bilir, müqəddəs türk sazını, insana ruh verən xalq türkülərini bütün varlığı ilə sevir, onları dinləyir və yeri gələndə sevə-sevə oxuyurdu. Onun çox güclü yaddaşı var, türk ədəbiyyatından, ərəb ədəbiyyatından sevdiyi şairlərin şeirlərini əzbər bilirdi və bu şeirləri gözəl söyləyirdi, özü də çox təbii şeirlər yazırdı.

Professor Abdullah Kahraman çox çalışqan bir alimdir. Mən onun boş vaxtını görmədim. O, hər zaman çalışır, oxuyar, yazar, vaxtın qədərini bilir və çalışanları çox sevdiyini söyləyirdi. Əgər ondan bir elmi məsələ ilə bağlı bir şey soruşsa idin, dərhal nəyin harada olduğunu sənə söyləyirdi, səni doğru qaynaqlara yönəldərdi.

Professor Abdullah Kahraman həm gerçəkçi, həm də idealist yönü öz şəxsiyyətində birləşdirir. O, yeri gələndə sərt, yeri gələndə çox kövrək idi. O, türklüyü, müsəlmanlığı ilə fəxr edir, vətən və bayrağını çox sevir, ibadətlərini sevə-sevə yerinə yetirməyi bir borc və şərəf işi saydığını söyləyirdi.

Professor Abdullah Kahraman gözəl müəllimdir. O, dərin elmini sevə-sevə tələbələrinə anladır, onlara elm öyrətməkdən zövq alır və tələbələrinə elmi sevdirməyi bacarır, onlara qayğı göstərir. Onun gözəl şərh üsulu, anlatma bacarığı, metodu, canlı, anlaşılıq dili var. O, ən çətin elmi məsələləri çox sadə yolla tələbəyə öyrətməyi bacarır. Əziz dostum hər zaman söyləyirdi ki, müəllimliyin əsası fədakarlıqdır. Elə buna görə də Abdullah Kahraman tələbələrin yaddaşında dərin iz qoymuşdur.

Abdullah Kahraman ədalətli bir insandır. O, heç zaman bir kimsənin haqqını yemədi, hər zaman haqqı, doğru olanı müdafiə etdi. O, dostluğu çox yüksək qiymətləndirir, dostluq etməyi, dostluğu qorumağı bacarır və dostluğun ölçüsünün vəfa, sədaqət olduğunu söyləyirdi.

Abdullah Kahraman valideynlərini çox sevir, onlara qayğı göstərirdi. Allahın rəhmətinə qovuşmuş əziz anası Reyhan xanımdan (uca Allahın rəhməti, bərəkəti və salamı onun üzərinə olsun) göz yaşları içərisində danışdı. O, anasına elə səmimi bir əsər yazmışdır ki, çox səmimi söyləyərim ki, mən ədəbiyyatçı olsam da, belə əsərləri az oxumuşam. Mən onun bu duyğu dolu, sevgi yüklü, içləri yandıran ana öyğüsünü göz yaşları içərisində dinlədim. Bir vaxtlar əziz Reyhan xanım sevimli oğlu Abdullaha

sevə-sevə layla çalmışdı, o halal süd əmmiş oğlu da bu gözəl əsəri ilə əziz anasına bir yanğılı layla çalmış oldu. Abdullah Kahraman övladlarının oxumasını, elmi olmasını istəyir, dinin qızların oxumasına böyük önəm verdiyini söyləyir və sevimli oğlu Məhəmmədin hafiz olmasını arzulayırdı.

Professor Abdullah Kahraman çox sevdiyi Azərbaycanda din elminin inkişafında, dini kadrların hazırlanmasında, sağlam elmi-dini mühi-tin yaranmasında, bir sıra dini kitabların və din alimlərinin tanıtılmasında, Azərbaycanla Türkiyə arasında elmi əlaqələrin qurulmasında da önəmli işlər gördü. O, bacarıqlı idarəçi kimi özünü təsdiq etdi, Bakı Dövlət Universitetinin ilahiyyət fakültəsinin və Bakı Türk Liseyinin tədris binalarının yenidən və əsaslı təmir olunmasında önəmli rol oynadı. Mən inanıram ki, ədalətli Azərbaycan türkləri onu heç vaxt unutmayacaq.

Abdullah Kahraman bütün yönləri ilə bir təbii, dadlı Anadolu türküdür. O, mənə görə Osmanlı ruhundan qidalanan, türklük qaynağından su içən bir unudulmaz saz havasıdır, bir bayatıdır. Sivasın du-ru, axar, buz kimi soyuq, içdikcə ruha dad verən bərəkətli suyudur. Bay-burt ellərinin qəhrəmanlıq türküsidür. Əziz can dostum, səni çox sevirəm, sənə hər zaman dua edirəm, əziz anan Reyhan xanımın südü sənə halal olsun deyirəm, uca Allahın (c.c) rəhməti, bərəkəti və salamı sənə və ailənin üzərinə olsun. Canım səni və tək oğlun Məhəmmədi hər zaman arzular. Dua edirəm ki, uca Allah (c.c) tezliklə bizi görüşdürsün. Burada göz yaşlarım yazıma nöqtə qoydu...

Siracəddin Hacı

BİR ELM XADİMİ KİMİ ABDULLAH KAHRAMAN

Abdullah müəllimlə mənim tanışlığımın o qədər də uzun bir keçmişə yoxdur; iki il olar ya olmaz. Bir insan haqqında yaranan ilk qənaət çox əhəmiyyətlidir. Bəzən yaxşı bir insan haqqında yaranan ilk mənfəi təəssürüti uzun müddət düzəltmək olmur, yaxud əksinə. Çox vaxt bu qənaət münasibət davam etdiyi müddətcə dəyişməz. Abdullah müəllimlə ilk dəfə bir dostumun otağında qarşılaşdım. İlk qənaətim də belə oldu: bu insan həqiqətən kitab aşığıdır. Kitabdan söz düşəndə çox həvəslə söhbətə qoşulub, diqqətini çəkmə əsərləri ya da məqalələri bir an əvvəl əldə etmək istəyi yüksəkdir. Sonralar daha yaxından tanış olanda gördüm ki ilk təsüratım məni yanıltmıyıb. Abdullah müəllim kitab oxumağı çox sevən bir insandır. Bunun nəticəsində də güclü bir araşdırmaçı ruhu qazanmışdır. Elmi həyatının fəallığını onun hal-tərəcüməsinə baxaraq anlamaq mümkündür. Xüsusilə Fiqh elmi sahəhisindəki geniş biliyi və bir fəqihə layiq düşünmə tərzi qibtə ediləcək səviyyədədir.

Abdullah müəllimin digər gözəl xüsusiyyəti də fəallığıdır. İnsanların çoxu işlərin çoxluğundan şikayət edər və yorğunluğunu çox işləməklə izah edər. Abdullah müəllim isə sanki boş durduğu zaman yorulan bir insandır. Yeni fakültə binamızın təmiri, fakültə dərslərlərinin hazırlanması, gündəlik qarşıya çıxan problemlərin həllində bunu hamı görürdü. Hər hansı bir şəxsi məsələnin həlli haqqında ona müraciət etdiyim zaman o qədər çox işin arasında şəxsən mənə lazımı vaxtı ayırdığını heç unutmamam.

Abdullah müəllimlə olan qısa müddətli həmkarlığımın uzun illər davam etməsini çox arzu edirəm və buna da əlimdən gəldiyi qədər çalışıram. Allahdan niyazım odur ki, Abdullah müəllim o çox düşkün olduğu ailəsi ilə birlikdə uzun və xöşbəxt illər yaşasın.

**BDU İlahiyyat fakültəsi müəllimi
Mübariz Camalov**

MÜƏLLİMİM VƏ DOSTUM

Açıq etiraf edirəm ki, Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsində dərs demiş müəllimlərdən heç biri ilə Abdullah Qəhraman qədər ünsiyyətdə olmamışam. Ümumiyyətlə, həm Azərbaycandan, həm də Türkiyədən olan müəllimlər arasında ən gözəl münasibət qurduğum insan Abdullah Qəhramandır. Halbuki, bu gözəl insan mənə dərs deməyib, tale elə gətirib ki, mən fakültəni bitirdikdən sonra o, dekan müavini təyin edilib. Amma Abdullah Qəhramanı həmişə özümə müəllim və dost saymışam. Bu baxımdan o, müəllimlərim arasında dostluq etdiyim yeganə insandır.

Fakültədə çoxları məni millətçi, türkçü tələbə kimi tanıyıb və elə bir müəllimim olmayıb ki, onunla bu mövzuda söhbət etməyəm. Amma nədənsə bu mövzuda söhbətlərim daha çox Abdullah Qəhramanla tuturdu. Bəlkə də, ona görə ki, Abdullah müəllim Dədə Qorqud diyarı olan qədim Anadolu yurdu Bayburt elindən idi. Hətta diplom işimin mövzusunun «Kitabi-Dədə Qorqud eposunda Tanrı inancı» olduğunu biləndə çox sevindi və məndən onun mətnini istədi.

Fakültəni bitirsəm də, Abdullah müəllimin dekan müavini kimi üç illik fəaliyyətini yaxından izləmişəm, istər mətbuatda, istərsə də Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsində çalışdığım müddətdə onun təkcə fakültəmiz deyil, həm Azərbaycan, həm Türkiyə, həm də Azərbaycan-Türkiyə qardaşlığının gücləndirilməsi üçün gördüyü işlərin şahidi olmuşam və fikirləşmişəm ki, iki dövləti olan bu böyük millətin hər zaman diri və iri olması üçün QƏHRAMAN ABDULLAHLARA ehtiyacı var.

Üç il ərzində Abdullah müəllimlə az da olsa, birgə işlərimiz də olub. Həmin işlərin arasında böyük İslam alimi Məhəmməd Həmdullahın «İslama giriş» əsərinin Azərbaycan dilinə tərcüməsini xüsusi qeyd etmək istəyirəm. Bu əsərin tərcüməsi zamanı həm də gözəl bir insanı, əsl ziyalı Sıracəddin Hacıni yaxından tanıdım və buna görə Abdullah müəllimə həmişə minnətdar olacağam.

Abdullah Qəhraman haqqında yazarkən başqa bir müəllimimi – Mustafa Altundağı xatırlamamağım mümkün deyil. Çünki məni Abdullah Qəhramanla tanış edən və ona «tapşırıran» Mustafa müəllim olub.

Mustafa Altundağ məni Abdullah müəllimə təqdim edərək «Gündüzü sizə əmanət edirəm, onun kimiləri azdır» - dedi və bu sözdən sonra Abdullah müəllim bir-birimizi yaxından tanıyanadək bir dəfə də olsun mənə etimadsızlıq göstərmədi.

Mənə həmişə elə gəlib ki, Abdullah Qəhraman gözəl müəllim olmaqla yanaşı, həm də bacarıqlı idarəçidir. Bu baxımdan əminəm ki, o, idarəçilik sahəsində daha yüksək vəzifələrin öhdəsindən gələ bilər və inanmaq istərdim ki, gözəlim Türkiyə Abdullah müəllimə layiq olduğu etimadı göstərəcək.

Gündüz İSMAYILOV,
Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla
İş üzrə Dövlət Komitəsinin şöbə müdiri

GÖK KUBBEDE HOŞ BİR SADA BIRAKTI

Muhterem Abdullah Hocamla Azerbaycan'a geldiğim ilk günlerde tanıştım. Ehli ilim üstad, daha ilk karşılaşmamızda samimi, candan, sempatik, olduğunu ortaya koymuş, kaynaşıp dertleşmiştik.

Tek millet olduğumuz Azeri kardeşlerimize hizmet için, vatanından ve sevdiklerinden uzaklarda, bilgi, beceri ve tecrübelerini paylaşmak üzere geldiği Azerbaycan da zor şartlara rağmen sınırlı görevini başarıyla tamamlamış, bu gök kubbede hoş bir sada bırakmıştır.

Kendisini yardımsever, candan, samimi, gerektiğinde otoriter, kendini değil işini düşünen, kişilere değil, kurumlara önem veren bir kişiliğe sahiptir. Edep, terbiye insani ilişkilere ehemmiyet veren, kendine taş atana ekmek atacak kadar da ahlaki meziyette gerektiğinde de dik durmasını bilen bir celale sahiptir.

Engellerden yılmadan, şahsi ve ufak hesaplar peşinde olmadan, bu husustaki oluşumlara da pirim vermeyen, doğru bildiği yolda , maksada ilme ve hedefe ulaşmak için çalışan bir ilim adamıdır. Allah'ın rızasını önde tutup, riya yapmadan, tartışmalardan uzak iş bitiren bir özelliğe sahip olarak tanıdı.

Sayın Hocamızın el marifetleri de bir başkadır. Bakü de hoş bir baharat, gök kubbeye yapışmayan, çiğ köfte muhabbetleri tatlı bir anı olarak hatıralarda kalacaktır.

İyi ki yolun uğramış Kafkaslara diyor; kendisine ailesi ve dostlarıyla birlikte hayırlı uzun ömürler dilerim. Saygılarımla...

Bakü / Kasım 2007

Adem TINIK

Bakü İlahiyat Fakültesi Camisi

Din Görevlisi

HAKİKİ DOST FEDAKAR İNSAN

Kendisini tanımaktan, beraber çalışmaktan, bilgi ve tecrübesinden faydalanmaktan şeref duyduğum değerli büyüğüm, aziz insan, hakiki dost ABDULLAH KAHRAMAN.

En özel selam, saygı, hasret, hürmet ve muhabbetler sizin olsun.

Abdullah hocamla ilk kez Azerbaycan geldiği gün havaalanında karşıladığımız zaman üzerinde ciddi bir tedirginlik ve ne olacak belirsizliği görüntüsü var idi. Fakat aradan bir ay geçince o belirsizlik ve tedirginlik yerini hizmete, fedakarlığa ve muthis bir sosyallığa bıraktı.

Üç yıl süreyle Abdullah hocamla beraber onun Önderliğinde çalışırken ondan hayata dair çok şeyler öğrendim.

Hayatımda tanıdığım çok yonlu nadir insanlardan biri olarak faydalı olabilme, güvene layık olabilme adına ne kadar samimi, fedakar ve duygusal olduğunu müşahade ettim.

Gerek temsil ettiği misyonun sorumluluklarını yerine getirmede gerekse çok yonlu ilmi, ahlaki, kültürel ve sosyal kimliğini paylaşma konusunda ne kadar özel bir insan olduğunu gördüm.

Abdullah hocam bizim gözümüzde, gönümüzde her konuda kendisini çok iyi yetistirmiş, her ortamda istenilen konuda söz diyebilen ve ihtiyaç duyulan bilgiye cevap verebilen özel ve tanıdığım nadir insanlardan biridir.

Bilgi birikimine hayranlık duymanın yanında, onunla çalışmak, onunla istisare etmek, onun nasihatlerini dinlemek ve onu örnek almak bizim için büyük bir kazançtır.

Abdullah hocam iyi bir insan, iyi bir alim, iyi bir aile babası, hakiki bir dost ve sevgi dolu, hoşgörü temsilcisi değerli bir büyüğümüzdür.

Tanımak ve beraber çalışmak benim için ne kadar onurlu ve heyecanlı idiyse, mekansal anlamda bile olsa ondan ayrı kalmakta aynı şekilde uzun, hasret ve kayıptır.

Oğlum altayturanın dedesi ve kirvesi olan aziz hocam, değerli büyüğüm. Her zaman tavsiye ve nasihatlerinizi bekler, sizlere şerefli, sağlıklı huzur ve mutluluk dolu bir omur, aile saadeti ve iki dünya xostbahlığı arzuluyorum.

GÖZEL İNSAN ABDULLAH MÜELLİM

Abdullah müellim BDU nun İlahiyat fakultesinde dekan muavini islediği dövürde TDV Bakı Türk Liseyinin fealiyeti ile de yaxından maraqları problemlerin hallolunmasına çalışırdı. İlahiyat Fakultesinin binası ile yanası Lisey binasının tamirinde, islerin vaxtında ve keyfiyyetle yerine getirilmesinde o, cox eziyyet cekirdi.

Abdullah mellim genis dünya görüslü adam, marakli hemsohbet idi. Liseyin bütün tedbirlerinde muellimler ve sagirtler garsısında mezmunlu cıxıslar edirdi. Her cıxısına gulak asanda biz ondan ne ise öyrenirdik. Abdullah muellim gözeli ilahiyatçı alim idi. İslam degerlerinden numuneler göstererek musahibini inandırabilir, fikrini esaslandırırđı. Onunla sohbet etmek cok xos idi ve adama yüngüllük ,yaxsi ahvali-ruhiye verirdi.

Abdullah muellim indi Turkiyede çalışır. O Azerbaycan tehsil sahesinde cox ehemmiyetli işler gördü. Bütün bunlara göre ona sagirtlerimiz, valideynlerimiz, muellimlerimiz adından cox sagolun deyir, can sagligi, xoşbextlikler arzulayıram.

Derin hormetle,

Yahya SERİFOV

TDV Baki Turk Liseyi Mudur Muavini,
Fizika Muellimi, Fizika-Riyaziyyat ilimleri namzedi

MƏQALƏLƏR

KUR'ÂN PERSPEKTİFİNDE HOŞGÖRÜ-DOSTLUK MÜNASEBETİ VE GAYR-İ MÜSLİMLERLE İLİŞKİLERDE DOSTLUK MESELESİ

*Dr. Ömer ASLAN**

GİRİŞ

İnsanlar arası ilişkilerin pozitif bir trend kazanması, mutedil ve dengeli bir hayat tarzı sergileme anlayışıyla doğru orantılıdır. Fakat pozitif ve negatif yaklaşımlarıyla insanların, sosyal yaşamda farklı kategorilerde yer almaları, zaman zaman bu oranı bozmaktadır. Hal böyle olunca tüm insanlara karşı sergilenen yaklaşımlarda da aynı denge ve ölçüyü muhafaza etmek, onlarla dost olmak, ya da onlara aynı ölçülerde hoşgörü ile yaklaşabilmek bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ve benzeri problemleri çözmek için ortaya çıkan her disiplin de, sorunu gidermek için birbirinden farklı çözüm yolları önermektedir. Meselenin dinî bir muhteva kazanması durumunda da yine farklı çözüm hususlarının ileri sürüldüğü müşahede edilmektedir. Özellikle farklı din ve mensupları arasındaki çözüm yollarının birbirinden farklı olduğu çok açıktır.

İnsanlar, milletler ve toplumlar arasındaki farklı kültürlerde sıcak ilişkilerin doğmasına sebep olabilecek yaklaşımların, hemen her disiplinde müşterek yolları olmakla birlikte birbirinden farklı olması da muhtemeldir. Her insanı hoş görmek, hepsiyle dost olmak, ya da bir kısmını hoş görüp, bazılarıyla dost olabilmek ne derece mümkündür. Herhangi bir Müslüman'ın bir gayr-i müslime hoşgörü ile yaklaşması ya da onunla dost olmasının bir takım kriterlerinin olduğu malum olmakla birlikte, bunun fiiliyata dönüştürülme niteliği zihinleri meşgul eden bir durumdur. Meselenin Kur'ân perspektifinden bakılarak mülhaza edilmesi çok büyük bir önem arz etmektedir.

* Öğr. Gör. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Muavini. Bakü – Azerbaycan / Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Sivas – Türkiye.

Makalemize konu olan iki kavramdan biri “dost”, diğeri de “hoşgörü” kavramıdır. “*Dost*” kelimesi Farsça bir sözcük olup¹ sevmek, sevgili ve yar olmak anlamlarında kullanılmaktadır.² Kur’ân’da bu kelimenin karşılığı olarak kabul edilen “*veli*” sözcüğü ise; idare eden, yardım eden, koruyan ve başıslayan anlamlarının yanında dost anlamına da gelmektedir.³ “*Evlîyâ*” kelimesi, veyahut bu sözcüğün tekili olan “*veli*” sözcüğü dost, arkadaşı, sırdaş, müttefik, sultan, vali, idareci, sahip ve yardımcı gibi pek çok anlam örgüsüne sahiptir.⁴ Kur’ân-ı Kerim’de de geçen *veli* ya da *evliyâ* kavramları sadece politik ittifakları kapsamaz,⁵ aynı zamanda muhatapla girilebilecek pozitif ilişkileri de kapsar. Bu ilişkiler hakikati inkar edenler ile ahlâkî dayanışma şeklinde olabileceği gibi,⁶ müminin Yaratan’la kuracağı samimi ilişki şeklinde de olur. Bu noktada yardımcı, koruyucu ve başıslayıcı anlamında kulun en yakın dostu Yüce Allah’tır.⁷

Hoşgörü kavramı ise, hakkında çok şey söylenmekle birlikte şu şekilde tanımlanabilir: Hoşgörü; ‘İnsan hakları çerçevesinde hiçbir dil, cins, inanç, anlayış, sınıf ve etnik ayrımcılık gözetmeksizin tüm insanları doğuştan beraberlerinde getirdikleri özellikleriyle kabul etme, onlara bu kendilerine özgü nitelikleri konusunda yapacakları düşünsel veya işlevsel durumlarda herhangi bir engel çıkarmayıp, tabîi halleriyle baş başa bırakmak demektir.⁸

Müşterek yönleri olmakla birlikte hoşgörü ve dostluk kavramları, birbirinden tamamen bağımsız alanlara hitap eden kavramlardır. Hoşgörlü olmak, dost olmak demek değildir. Yani hoşgörlü olan biri aynı zamanda dost olmayabilir. Zira dostluk; spesifik, çok daha içten ve gönülden ilişkiler

¹ İbrahim Olgun- Cemşit Draşan, “*Dost*”md., **Farsça-Türkçe Sözlük**, Ankara 1966, s.161.

² Mustafa Çağrıci, “*Dostluk*”md., **DİA**, İstanbul 1994, IX, 511.

³ Çağrıci, “*Dostluk*”md., **DİA**, İstanbul 1994, IX, 511; Ateş, **Kur’ân Ansiklopedisi**, KURAM, I-..., İstanbul, ts.V, 280.

⁴ Bkz., Remzi Kaya, **Kur’ân’da Dostluk İlişkileri**, İstanbul 2000, s.28.

⁵ Bkz., Âl-i İmrân, 3 / 28. Bu ayette *evliyâ* kavramı, müminleri bırakıp kâfirlerle ittifak yapmak anlamında kullanılmıştır. Bkz., Esed, I, 93, 171. Hangi durumlarda gayr-i müslimlerin dost edilip edilemeyeceği konusunda bkz., Râzî, VIII, 10-11.

⁶ Bkz., Nisâ, 4 / 139. Krş., Yazır, III, 1712; Esed, I, 171.

⁷ Bkz., Bakara, 2 / 257; Âl-i İmrân, 3 / 68; Câsiye, 45 / 19.

⁸ Bkz., Ömer Aslan, **Kurân ve Hoşgörü**, Ankara 2005, s.36.

çağrıştırmaktadır.⁹ Fakat hoşgörü için aynı şeyler şart değildir. Bununla birlikte dostluk olgusunda zımnen bir hoşgörü anlayışı bulmak mümkündür.¹⁰ Zira başlangıç itibariyle dostluğun oluşmasında hoşgörü vardır. Hoşgörü olmadan dostluğun tesis edilmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple, dostluğun oluşabilmesi için hoşgörünün bir ön koşul olduğu söylenebilir.

Bu bilgilere bağlı olarak asıl üzerinde durulmak istenen husus; gayr-i müslimlerle dostluk kurup kurmama meselesinde hoşgörünün rolü ve yerinin ne olduğudur? Zira asıl amacı, insanlar arası sevgi ve muhabbeti dolayısıyla dostluk bağlarını tesis etmek olan Kur'ân, zaman zaman birilerinin dost ve sırdaş edilemeyeceğini haber vermektedir: “Ey iman edenler! Sizden (kendinizden) olmayanları sırdaş edinmeyin (onlarla içli dışlı olmayın). Onlar size kötülük yapmak için ellerinden gelen hiçbir çabayı esirgemezler ve sizi sıkıntıda görmekten hoşlanırlar. Şiddetli öfke(leri) ağızlarından taşmaktadır. Kalplerinde gizledikleri ise daha da büyüktür (kötüdür). Eğer aklınızı kullanırsanız Biz (bununla ilgili) işaretleri sizin için (işte böylesine) anlaşılır ve açık kıldık.”¹¹ Bu ayet hoşlanmamak, kin gütmek, nefret etmek ve zarar vermek gibi düşmanlık içeren davranışlar sergileyenlerin kesinlikle dost edilemeyeceğini ifade etmektedir.

Bahsi geçen ayetin metninde yer alan *bitaneh* kelimesi; kişinin içli dışlı olup kendisine yaklaştırdığı ve sırdaş edindiği kişi anlamındadır.¹² Sırdaş edilmemesi gerekenlerin kimler olduğu konusunda değişik görüşler vardır. Bir kısım alimler, bunların Yahudiler olduğunu söylerken, bazıları bunların münafıklar, diğer bir kısmı da kâfirler olduğunu belirtmektedirler.¹³ Bu kişilerin kimlikleri konusunda değişik görüşler olmakla birlikte Allah, “...sizden olmayan(ları)... ..eğer aklınızı çalıştırırsanız bunların kimler olduğunu size açıkladık,” mealindeki ilgili ayet kapsamında bunların; Müslümanlardan hoşlanmayan, onlara kin güdüp nefret eden, zarar vermeye çalışan, başlarına gelebilecek bir musibete sevinen kısacası onlara karşı gizli

⁹ Krş., Mustafa Çağrıncı, “Dostluk”md., *DİA*, IX, 511; Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, V, 280; Remzi Kaya, *Kur'ân'da Dostluk İlişkileri*, İstanbul 2000, s.28.

¹⁰ Krş., Kaya, age., s.246.

¹¹ Âl-i İmrân, 3 / 118.

¹² Bkz., Râzî, VIII, 172.

¹³ Bilgi için bkz., Râzî, VIII, 172.

ya da açık düşmanlık yapan kimseler olduğunu ifade etmektedir. Böylesi durumlarda **veli/dost** kavramının, bizim geleneksel anlamda kullandığımız dost ve arkadaş anlamından ziyade siyasî ve idarî anlamda sırdaş, müttefik, idareci ve muhafız gibi anlamlara daha yakın olduğuna işaret edilmektedir. Anlam itibariyle bunlardan hangisi olursa olsun Kur'ân'ın; *dost edinmeyin!* şeklindeki emirleriyle düşmanlar kastedilmektedir.¹⁴

Konuya hoşgörü açısından da yaklaşılabilecek olunursa, kin, nefret ve düşmanlık gibi tavırlardan hiçbirinin hoşgörü alanına/sahasına giremeyeceğini ve dolayısıyla hoşgörü çerçevesinde de ele alınamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü burada çok açık ve şiddetli bir düşmanlık vardır. Dolayısıyla düşmanlığın olduğu yerde hoşgörüye yer yoktur. Fakat, böylesi olumsuz ve zararlı duyguların taşınmadığı durumlarda, karşı taraf her ne kadar dost olmasa da, hoş görülebilmelidir.

Bir arada, birlikte toplumsal yaşam kurallarını hiçe sayarak baltalayan bu hareketlerin hiçbir millet tarafından kabulü mümkün değildir. Buna rağmen adı geçen ayeti takip eden diğer ayet, **siz onları seversiniz ama onlar, sizi sevmezler!** ifadesiyle, bu olumsuz şartlara rağmen yine de Müslümanların içtenlik taşıyan duygularını ortaya koymaktadır. Bu ayetler, kimlik belirtmeden bu hareketleri sergileyen insanların asla dost ve sırdaş olamayacağını belirtmektedirler. Yani bunlar bir müşrik, münafık ve kâfir olabileceği gibi; bir Yahûdi, Hıristiyan ya da başka herhangi bir dine mensup da olabilirler. Bu sebeple herhangi birinin dost edilip edilmemesi hususunda aranması gereken asıl unsur, kimlikten ziyade davranış biçimleridir.

Konuya ışık tutan diğer ayetlere de bakılacak olunursa Kurân, her ne kadar kimlerin dost edinilemeyeceği konusunda kâfir,¹⁵ Yahûdi ve Hıristiyan¹⁶ gibi insanların inanç kimliğini ortaya koyan sözcüklere yer vermiş olsa da, aslında onların inançlarından ziyade bu kimliği taşıyarak gizli ve açık düşmanlık yapanları kastetmektedir. Dolayısıyla dost edilmemesi gereken insanlar inançlarından ziyade, ortaya koymuş oldukları tavırlara göre değerlendirilmelidirler. Aksi taktirde hiçbir Müslümanın, gayri müslimlerden hiçbir dost ve arkadaşının olması mümkün olamaz. Halbuki

¹⁴ Kaya, age., s.246.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3 / 28.

¹⁶ Mâide, 5 / 51.

bu durum evrensel bir dünya dini olan¹⁷ İslam Dininin ilkeleriyle çelişir. Bu açıdan Kur'an'ın yasaklamış olduğu dostluk, eş, dost, arkadaş şeklindeki bir tavır değil, düşmanlık duygusu taşıyan hususlardır. Buna göre Kur'an'ın hoş görmeyip dost edinilemeyeceğini belirttiği insanların şunlar olduğunu söyleyebiliriz:

- *Sadaksız, emniyetsiz ve kendisine güven duyulamayan insan ya da topluluklar,*

- *Müslümanların dinlerinden dönmelerini ve döndükten sonra da kendileri gibi olmalarını isteyenler,*

- *Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık besleyenler.*¹⁸

- *Sizden olmayan kişiler, yani Müslüman olmayanlar, (Müslüman olmayan herkes değil; Müslümanlara düşmanlık yapanlar.)*¹⁹

- *Size (Müslümanlara) karşı her türlü kötülüğü yapma gayretinde olanlar,*

- *Güçleri olmadığında doğrudan size kötülük yapamayan ama, başınıza gelebilecek bir musibet ve kötülükten zevk duyanlar,*

- *Size karşı resmen baskı ve şiddetlerini izhar edenler,*

- *Yaptıklarıyla yetinmeyip kalplerinde daha kötü planlar tasarlayanlar.*

- *Sizinle karşılaştıklarında, biz (de sizin inandığınız gibi) inanıyoruz! derler ama, kendi başlarına kaldıklarında size karşı olan öfkelerinden dolayı parmaklarını ısırırlar (İki yüzlü münafık tipler);*²⁰

- *Benim de sizin de düşmanınız olanlar (Allah'a da size de düşmanlık yapanlar),*

- *Sizi ve Allah'ın Elçisini yurtlarından kovanlar.*²¹

Bu ve benzeri hususlara işaret eden başka ayetlere de burada yer vermek mümkündür. Fakat genel hatlarıyla Kur'an'ın dost, arkadaş, sırdaş ve müttetik olarak kabul etmediği şahıs ve milletlerin, kimlikten ziyade kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşıyan insanlar olduğu müşahade edilmektedir. Buna göre Kur'an'ın diğer din mensuplarıyla dostluk ilişkileri hakkında şunlar söylenebilir:

¹⁷ Bkz., Hüseyin Batuhan, **Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişimi**, İstanbul 1959, s.61.

¹⁸ Bu hususlar için bkz., Nisâ, 4 / 88, 89.

¹⁹ Bkz., Ateş, **Kur'an Ansiklopedisi**, V, s.283.

²⁰ Bu hususlar için bkz., Âl-i İmrân, 3 / 118-119.

²¹ Mümtehine, 60 / 1.

a. Ehl-i Kitapla (Yahudi ve Hıristiyanlarla) Dostluk

Kur'ân'da gayr-i müslim unsurlarla dostluk kurulmamasına dair ayetler mevcuttur. Dostluk kurulmaması istenen kişi ya da topluluklar, kimlik olarak verilmiş olsa da yukarıda saydığımız sebepler, bunların hepsinde aynıdır. **“Ey iman edenler! Yahûdi ve Hıristiyanları dost edinmeyin. Onlar yalnızca birbirlerinin dostlarıdır. Hanginiz onları dost edinirse kesinlikle onlardan olur. Şüphesiz ki Allah, zalimlere doğru yolu göstermez.”**²² Bu ve benzeri ayetler belki bir an bu anlayışın, Kur'ân'ın evrensel hoşgörü anlayışıyla bağdaşmadığını akla getirebilir. Fakat yukarıdaki ayetler bağlamında ve Kur'ân bütünlüğünde ayeti değerlendirilecek olunursa, burada zikredilen Yahudi ve Hıristiyanların, tüm Yahudi ve Hıristiyanlar değil, bunlardan Müslümanlara düşmanlık yapanların olduğu müşahede edilir. Yoksa hiçbir düşmanlığın olmadığı tabii bir ortamda onlarla dostluk kurmak yasaklanmamıştır.²³ Düşman olarak görülen gayr-i müslimlerle Müslümanlar arasında bir ülfet ve muhabbetin oluşabileceğini ve onlara dokunmayan, rahatsız etmeyen, hak ve hukuklarına tecavüz etmeyen gayr-i müslimlerle çok rahat bir diyalog ve iletişimin kurulabileceğini ifade edebiliriz.²⁴

Onları dost edinmeyiniz! emri, onlardan yardım dilenmek, yordaklık etmek, mühim işlerin başına getirmek, idareci olarak tayin etmek şeklinde yorumlanmıştır.²⁵ Bu yönüyle ayetlerde yer alan *evliyâ-velî* sözcükleri geleneksel anlamda arkadaşlık manasında kullanılan dostluk şeklinden ziyade, amir, idareci ve önder anlamında değerlendirilmiştir. Zira, olaya Kur'ân bütünlüğü içerisinde baktığımızda, tabii haliyle insan olarak hiçbir Yahûdi ya da Hıristiyan'la arkadaşlık kurulamayacağı anlamında bir beyana rastlamak söz konusu değildir. Nitekim burada dost edilmemesi gerekenlerin, tüm Yahûdi ve Hıristiyanlar olmayıp birbirlerine destek vererek Müslümanlara karşı kendi aralarında ittifak yapan düşman konumundaki Yahûdi ve Hıristiyanlar olduğu ifade edilmektedir.²⁶ Bu

²² Mâide, 5 / 51.

²³ Bkz., Yazır, III, 1712.

²⁴ Mümtehine, 60 / 7-9.

²⁵ Bkz., Râzî, XII, 15; Yazır, III, 1711.

²⁶ Bkz., Ateş, **Kur'ân Ansiklopedisi**, V, 283.

ayetler; baskı, zulüm ve savaş gibi olağanüstü hallerde kurulabilecek bir dostluğu yasaklamaktadırlar.

Birliktelik, bir arada yaşama, onlarla diyalog kurma gibi hususlarda kesinlikle bir yasaklama ve sınırlandırmaya gidilmemiştir. Mekke döneminde iken Müslümanların, gördükleri işkence ve zulüm karşısında daha fazla dayanamayışlarını gören Hz. Peygamber, istemeleri halinde onların Habeşistan'a hicret edebileceklerini beyan etmiştir. Habeşistan hükümdarı ise Necâşî adında bir Hıristiyandı.²⁷ Müslümanlar diğer din mensuplarına karşı Hıristiyanları tercih etmişlerdi. Nitekim Hıristiyan Bizans'la Mecûsî İranlılar arasında geçen savaşlarda Kalben Hıristiyanların yanında olmuşlardır. Onların yenilgilerine üzülmüş ve galibiyetlerine sevinmişlerdir.²⁸

Büyük hicretle başlayan Medine döneminde de Müslümanlar, birliktelik ve bir arada yaşayabilmenin en güzel örneğini göstermişlerdir. Medine'de Arap olan Evs ve Hazrec Kbileleri yanında Benû Kaynuka, Benû Nadir ve Benû Kurayza adlarında üç Yahûdi kabilesi bulunmaktaydı. Çok az da olsa aslı Arap olan Hıristiyanların var olduğu da belirtilmektedir.²⁹ Bu noktadan hareketle İslam'ın ilk siyasal yapılanmasının Ehli kitapla oluşturulan ittifakla başlamıştır. Dolayısıyla düşmanlık içermeyecek bir yaklaşım olduğu sürece onlarla siyasî bir ittifak dahil her türlü birlikteliğin olabileceğini ifade edebiliriz

b. Kâfirlerle Dostluk

Ehli kitaptan ziyade kâfir ve münafıklarla oluşturulabilecek bir dostluk şekli de Müslümanlar için apayrı bir problemdir. Zira Kur'ân, "**Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler,**³⁰" buyurmaktadır. Ayetin bu kısmı, müminler için şimdi ya da gelecek zamanda zararı

²⁷ Bkz., İbn Hişam, s.209.

²⁸ Bkz., Râzî, XXVI, 85; Daha geniş bilgi için bkz., Ahmet Güç, "*Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri*", **2000 Yılında Hıristiyanlık Sempozyumu**, (9-10 Haziran), Ankara 2001. s.1-13.

²⁹ Bkz., Muhammed Hmidullah, **İslam Peygamberi**, çev: Salih Tuğ, İstanbul tsz., s.183-185.

³⁰ Âl-i İmrân, 3 / 28.

dokunabilecek kâfirlerin dost edinilemeyeceği şeklinde yorumlanmıştır.³¹ Ayrıca, *dost etmeme* konusunda bir kayıt daha vardır ki o da; müminin, diğer bir mümini bırakarak ve hatta onun aleyhine ya da zararına olabilecek bir şekilde kâfirle dostluk kurmasıdır. Bir Müslüman bir kâfirle ancak: ya onun küfrüne razı olarak, yahut dünyevi meselelerde kâfirle güzel ilişkilerde bulunmak veyahut da bu iki şekil arasında orta bir durumda dostluk kurabilir. Bunlardan birincisi yasak, üçüncüsü yasak olmamakla birlikte mekruh/nahoş ve ikincisi ise tamamen meşru sayılmıştır.³² Yani konjonktüre göre imansız biriyle de iletişim kurmanın herhangi bir sakıncası olmamalıdır.

Dikkat edilirse ayette kâfirlerin dost edinilmemesi; düşmanlık yapmak ve müminleri bırakmak, ya da saf dışı yapmak ilkelerine bağlanmıştır. Hiçbir düşmanlığı olmayıp sadece inkar anlamında kâfirlerle dost olunamayacağını ifade eden ayet yoktur. Müslümanlar, kendilerine karşı kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşımayan insanlarla, hangi kimlikleri taşırlarsa taşınsınlar, güven duyabilecekleri ve güvenilir kişilerle birliktelik oluşturup arkadaşlık anlamında dost olabilirler. **“(Ey müminler!) Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan, sizi yurtlarınızdan çıkarmayan insanlara karşı nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz.”**³³ Bu ayet de onlarla samimi ilişkilerin kurulabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, **“Olur ki Allah sizinle düşmanlarınız arasında yakında bir dostluk meydana getirir.”**³⁴ şeklindeki ayet de aradaki dostluk engelinin sadece düşmanlığa bağlı olduğuna işaret etmektedir. Zira bu ayet; arada düşmanlık bile olsa bunun sürekli olmayıp zamanla sona erebileceğini ve dolayısıyla düşmanlık ortadan kalkınca dostluk ortamının tesis edilebileceğini göstermektedir.³⁵

Başka bir ayette de; **“Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorsa babalarınızı ve kardeşlerinizi veliler edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse işte onlar zalimlerin kendileridir.”**³⁶ buyurulmaktadır. Yakın akraba eş ve dostu büyük önem veren Kur’ân’ın,

³¹ Yazır, II, 1072.

³² Bkz. Râzî, VIII, 10.

³³ Mümtetine, 60 / 8.

³⁴ Mümtetine, 60 / 7.

³⁵ Krş., Yazır, VII, 4903.

³⁶ Tevbe, 9 / 23.

aile üyeleriyle birliktelik anlamında bir dostluğun kurulmaması yönündeki talebi, ilk bakışta bir çelişkinin varlığını çağrıştırmaktadır. Fakat dikkat edilirse ayet, anne-baba, kardeş ve akraba ile insani ilişkilerin kesilmesi konusunda bir beyanda bulunmamaktadır. Ayetin dikkate aldığı konu dostluk olayıdır ve dostluk kurulması gereken insanların niteliğidir. İbn Abbas (ra) bu konuda şöyle der: Bu ifadede; ‘*baba ve kardeşlerinin şirkine rıza göstererek onları dost edinen onlar gibi müşrik olur*’ anlamı kastedilmiştir. Zira küfre rıza küfrü gerektirir.³⁷ Ayrıca böyle bir yasaklama; bir kâfiri işinde çalıştırmaya, onun borcunu ödemeye mani olmadığı gibi, kişinin dünyada iken böyle bir anne-baba, kardeş ve akrabalarına iyilik yapmasına da mani değildir.³⁸

Ayetlerin ışığı altında kâfirlerle dostluk meselesinin de, ehli kitapla oluşabilecek dostlukla aynı niteliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira ayetlerde yasaklanan dostluk, diyalog ve ikili ilişkiler anlamında değil, tamamen siyasî bir içeriğe sahiptir.

c. Münafıklarla Dostluk

Kur'ân-ı Kerim'de, iki yüzlü yani münafık insanlarla dostluğun yasaklanması da yine aynı nedenlere bağlanmıştır. Bu hususa işaret eden bir ayet mealen şöyledir: **“Onlar, kendilerinin inkar ettiği gibi, sizin de hakikati inkar etmenizi isterlerdi ki, siz de onlar gibi olasınız. O halde, Allah rızası için zulüm ve kötülük diyarını terk edinceye kadar onları kendinize dost edinmeyin. Şayet (açık bir) düşmanlığa yönelirlerse, onları nerede bulursanız yakalayın ve öldürün. Onlardan hiçbirini ne dost ne de hâmi edinin.”**³⁹ Bir önceki ayet bağlamında bu ayetin, Mekke ya da Medine dönemi münafıkları hakkında indiği şeklinde muhtelif görüşler vardır.⁴⁰ Ayetlerin tarihsel yönü ne olursa olsun,⁴¹ burada konu edilen insan tipinin kimliği bellidir. Bu, Allah'ın mesajının doğruluğunu sözde kabul eden ama, yinede doğru ile yanlış arasında dürüstçe bir tercihe yanaşmayan,

³⁷ Bkz. Râzî, XVI, 16.

³⁸ Bkz., Kadı Ebubekir İbn A'râbî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, thk: Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrût 1408/1988, II, 462.

³⁹ Nisâ, 4 / 89.

⁴⁰ Bkz., Taberî, IV, 196; Râzî, X, 174; Esed, I, 158.

⁴¹ Nisâ 88 ve 89. ayetlerin arkaplanı için bkz., Tefhim, I, 387-388.

sadakatsiz, güven duyulamayan ve kafirlerle işbirliği içinde olup Müslümanlara karşı düşmanlık yapan münafiktir.⁴²

SONUÇ

Netice itibariyle kimlik ve inancı ne olursa olsun, ayetlerde yer alan *...onları dost edinmeyin!* emri, kin, nefret öfke ve düşmanlık duygusu taşıyan herkesi kapsamaktadır. Bu duygu ve düşünceler, kesinlikle hoş görülemeyeceği gibi bunları taşıyan insanlarla dostluk da kurulamaz. Bu durum Kur'ân'ın emri olduğu gibi, aynı zamanda insan fitratının da bir gereğidir. Hiçbir insanın aynı anda hem dost hem de düşman olduğu görülmemiştir. Zaten semantik olarak da kavramların yapısı buna müsait değildir. Zira düşmanlığın olduğu yerde dostluk, dostluğun olduğu yerde ise düşmanlık olmaz.

Kur'ân, diyalog kurma, dost ve arkadaş edinme hususunda insanların din, inanç, anlayış ve düşüncelerinden ziyade onların sergiledikleri tavırları dikkate almaktadır. Ona göre kim ve ne olursa olsun kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşımak, dost olmayı engelleyen faktörler arasında yer almaktadır. Evrensel anlamda da bu durum aynıdır. Hiçbir düşmanlık hoş görülemez ve hiçbir düşman da dost kabul edilmez. Öte yandan kin, nefret ve düşmanlık göstermeyen her insanın dost, müttefik ve sırdaş olma zorunluluğu olmamakla birlikte, bunların hoş görülmesi esastır.

⁴² Bkz., Nisâ, 4 / 88.

ÖZET

Toplumsal yaşam kurallarını hiçe sayarak birlik ve beraberlik içerisinde olmayı engelleyen hareketler hiçbir millet tarafından kabul edilmemiştir. Kin, nefret, öfke ve düşmanlık duyguları kesinlikle hoş görülemeyeceği gibi bunları taşıyan insanlarla dostluk kurmak da mümkün değildir. Zira hiçbir insanın aynı anda hem dost hem de düşman olduğu görülmemiştir. İnsan fitratının bir gereği olan bu duruma karşı Kur'ân'ın tavrı da aynıdır. Kur'ân, diyalog kurma, dost ve arkadaş edinme hususunda insanların din, inanç, anlayış ve düşüncelerinden ziyade onların sergiledikleri tavırları dikkate almaktadır. Ona göre kim ve ne olursa olsun kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşıyan her şey, dost olmayı engelleyen faktörler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte negatif duygular taşımayan her insanla dost olma mecburiyeti bulunmadığı halde, bunların hoş görülmesi esastır.

RESUME

No nation accept behaviors resists unity disregarding social life rules. Its impossible to connive rancor, hate, anger and enmity and make friends who carry such as feelings. Because nobody can be friend and enemy at the same time. Quran also encorages this features of human being. Quran considers behaviors of people in establish dialogue rather than their religion, belief, mentality and mind. According to Quran rancor, hate and enmity puts a stay on make friends to others. For all that in spite of there is not obligation to make friends every one carry negative feelings, its basis to connive this peoples.

ƏRƏB DİLÇİLİYİNDƏ “HAL CÜMLƏSİ”

*F.e.n., dos. Malik Qarazadə**

Ərəb ənənəvi dilçiliyində “irabda yeri olan cümlələr”¹in birinci tipi hesab olunan “xəbər cümlə”²dən sonra bir qayda olaraq “hal cümləsi” mövzusu işıqlandırılır. Əksər ərəb dili qaynaqlarında bu cümlə tipi “irabda yeri olan cümlələr”in ikinci tipi kimi təsbit edildiyi halda, bəzilərinə³ isə “vasitəsiz tamamlıq olan cümlə”dən sonra həmin cümlələrin üçüncü tipi kimi təqdim olunur.

Adından göründüyü kimi, “hal cümləsi” mövzusu ərəb dilində geniş yayılmış “hal” qrammatik hadisəsi ilə üzvi surətdə bağlıdır. Buna görə də bilavasitə “hal cümləsi” mövzusunə keçməzdən qabaq “hal” qrammatik hadisəsi barədə müəyyən qədər açıqlama vermək zəruridir. Çünki bu qrammatik hadisəni izah etmədən “hal cümləsi” məsələsini lazımcına başa düşmək mümkün deyil.

Ərəb alimləri “hal” qrammatik hadisəsinə müxtəlif təriflər vermişlər. Müqayisə üçün onların bəzilərinə nəzər salaq :

Rəşid əç-Şərtuni :

” الحال وصف نكرة منصوبة مشتقة واقعة بعد تمام الكلام تبين هيئة صاحبها عند صدور الفعل نحو:
عاد القائد من الحرب ظافراً⁴”

- “Hal – fikir bitdikdən sonra hərəkət zamanı hərəkət sahibinin vəziyyətini bildirən təsirlikdə və qeyri – müəyyənlikdə işlənən düzəltmə sifətdir”.

Məhəmməd bin Əbdül Gəni əl – Ərdəbili :

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin Müəllimi.

¹ Bax: F.e.n., dos. Malik Qarayev. “Ərəb dilində “irabda yeri olan cümlələr””. BDU. İlahiyyat fakültəsinin “Elmi məcmuəsi”. 01(01) Mart 2004.

² Bax: F.e.n., dos. Malik Qarazadə. “Ərəb dilçiliyində “xəbər cümlə””. BDU. İlahiyyat fakültəsinin “Elmi məcmuəsi” 02(02) İyul 2004.

³ علي الجارم، مصطفى أمين. كتاب النحو الواضح في قواعد اللغة العربية. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٤، ص. ٩٨

⁴ المعلم رشيد الشرتوني. مبادئ العربية. ج - ٤. المطبعة الكاثوليكية، بيروت - ١٩٦٣، ص. ٢٩٧

" الحال هي بيان هيئة الفاعل أو المفعول به نحو : ضربت زيداً قائماً"⁵

- "Hal – subyektin və ya obyektin vəziyyətini bildirir. Məsələn: Zeydi ayaq üstə vurdum".

Şeyx Mustafa əl – Ğəlayini :

" الحال وصف فضلة يذكر لبيان هيئة الاسم الذي يكون الوصف له ، نحو : رجع الجندي ظافراً ، أدب ولدك صغيراً ، مررت بهند راكبة "⁶

- "Hal – təsvir olunan ismin vəziyyətini bildirmək üçün işlədilən ikinci dərəcəli sifətdir. Məsələn: Əsgər zəfərlə qayıtdı. Uşağını kiçik vaxtda tərbiyələndir. Hind minərkən yanından keçdim".

İbn Malik :

" الحال وصفٌ فضلةٌ منتصبٌ مُفهُمٌ حالٌ كقرداً أذهب "

7

- "Hal – vəziyyət bildirən təsirlik halda olan ikinci dərəcəli sifətdir: Tək gedəcəyəm".

Əz – Zəməxşəri:

" شبه الحال بالمفعول من حيث أنها فضلة مثله جاءت بعد مضي الجملة و لها بالظرف شبه

خاص من حيث أنها مفعول فيها مجيئها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول و ذلك قولك : ضربت زيداً

قائماً تجعله حالاً من أيهما شئت "⁸

"Hal zərfə bənzəyir, ona görə ki, o da onun kimi ikinci dərəcəlidir, cümlə bitdikdən sonra gəlir. Onun zərfə xüsusi oxşarlığı vardır, çünki o, işin görüldüyü şəraiti bildirir və subyektin və ya obyektin vəziyyətini göstərmək üçün işlənir. Zeydi ayaq üstə vurdum – dedikdə onu (ayaq üstə - ifadəsini) onlardan hər hansı biri üçün istəsən hal edə bilərsən".

Bu təriflər formaca fərqli olsalar da, mahiyyətə, yəni onlarda ifadə olunan əsas məqamlar baxımından demək olar ki, bir – birinə yaxındırlar. Belə ki, "hal"ı şərtləndirən əsas amillər onların hamısında öz əksini tapmışdır. Lakin həmin amillərin əhatəsi cəhətdən Rəşid əş – Şərtününin

⁵ شرح الأنموذج للشيخ الفاضل جمال الدين محمد بن عبد الغني الأربيلي. المطبعة الإسلامية في

تميرخانشوره – ١٩١٠، ص. ٧٦

⁶ ص. ٧٤ الشيخ مصطفى الغلاييني. جامع الدروس العربية . المكتبة العصرية . صيدا – بيروت – ١٩٦٣ ،

ج – ٣ ،

⁷ شرح ابن عقيل على ألفية . تأليف محمد محي الدين عبد الحميد . مطبعة السعادة . القاهرة – ١٩٦١ ، الجزء

الأول، ص. ٥٢٨

⁸ شرح المفصل للشيخ العالم العلامة موفق الدين يعيىش ابن علي بن يعيىش . عالم الكتب – بيروت، مكتبة

المتنى – القا هرة . المجلد الأول، الجزء الثاني، ص. ٥٥

ifadə etdiyi tərif o birilərindən daha geniş və dəqiqdir. Burada “hal”a məxsus olan bütün şərtlər cəmlənmişdir. Onlardan birincisi - “hal”ın təsviredici və ya səciyyələndirici söz (وصف) olmasıdır, başqa sözlə, işgörənin vəziyyətini təyin edən söz olmalıdır. İkincisi – onun qeyri-müəyyənlikdə (نكرة) olması şərtidir. Çünki qeyri- müəyyənlik kateqoriyası əşya, hal və hadisənin danışana və ya dinləyiciyə məlum olmadığını bildirməklə yanaşı həm də fərqləndirici xüsusiyyətə malikdir. Bu isə ona görə lazımdır ki, qeyri-müəyyənlik işin icrası zamanı subyektin və ya obyektin ala biləcəyi vəziyyətlərdən birini seçib fərqləndirmək imkanı verir.

Üçüncü şərt – “hal”ın təsirlik halda olması tələbidir. Çünki “hal” bildirən söz cümlədə adlıq və yiyəlik hallarda işləmə bilməz. Adlıq halda ona görə işləmə bilməz ki, o, öz statusuna görə cümlənin nə mübtədasi, nə subyektii, nə də ismi xəbəri vəzifəsində çıxış etmir. Yiyəlik halda işləmə bilməməsinin səbəbi isə odur ki, o, izafətin təyin edən üzvü ola bilmir və ön qoşmalarla da idarə olunmur. Qalır bircə təsirlik hal. Bu hal isə qeyri-müəyyənliklə birlikdə daha yüksək fərqləndirici mahiyyət kəsb edir. Buna görə də “hal” ancaq təsirlik halda işləyir ki, bu da subyektin və ya obyektin məhz hansı vəziyyətdə işi icra etdiklərini göstərir.

Dördüncü şərt – “hal” bildirən sözün düzəltmə (törəmə) söz (مشتقة) olması ilə bağlıdır. Düzəltmə söz dedikdə burada əsasən sifət və ya sifət kimi götürülmüş sözlər nəzərdə tutulur. Çünki “hal” bildirən söz subyekt və ya obyektlə cinsə və kəmiyyətə görə uzlaşmalıdır ki, bu da sifətə və ya sifət kimi götürülmüş sözlərə xas olan xüsusiyyətdir. Məsələn :

رجع الولد من المدرسة مسروراً - Oğlan məktəbdən sevincək qayıtdı

رجعت البنت من المدرسة مسرورة - Qız məktəbdən sevincək qayıtdı

və s.

Qeyd etmək lazımdır ki, “hal” bildirən sözün uzlaşma məsələsinin əhəmmiyyətinə baxmayaraq, o barədə qaynaqlarda lazımi materiala təsadüf etmədik. Halbuki, bu məsələ “hal” bildirən sözün düzəltmə(törəmə) olması tələbi ilə birbaşa əlaqədardır.

Yuxarıda adları çəkilməmiş digər müəlliflərdən fərqli olaraq Rəşid əş-Şərtuni “hal”a verdiyi tərifində onu bildirən sözün düzəltmə (törəmə) olması şərtini irəli sürməklə bərabər başqa alimlər kimi o da həmin sözün düzəltmə (törəmə) olmayan sözlə (الجامد – hərfən: donmuş – M.Q.), yəni isimlə də ifadə oluna bilməsini mümkün hesab edir:

" إذا دلّ الجامد على هيئة صحّ أن يقع حالاً مثل : كَرَّ زيد أسداً " ⁹

- "Əgər dəyişməz (düzəltmə olmayan – M.Q.) söz vəziyyət bildirərsə, hal kimi işlənə bilər. Məsələn: Zeyd şir kimi hücuma keçdi".

Beşinci şərtə görə əslində "hal" bitmiş fikirdən, yəni cümlə tamamlandıqdan sonra işlənməlidir, Ancaq bəzi hallarda onun subyektlə feli xəbər arasında işlənməsinə də rast gəlmək mümkündür :

- Kişi tələsərək gəldi - قَدِمَ مُسْرِعاً رَجُلٌ ¹⁰

Nəhayət, "hal"ın altıncı və əsas şərti – işin icrası zamanı subyektin və ya obyektin vəziyyətini bildirməsi zərurətidir. Cümlədə "hal"ın işlədilməsindən də əsas məqsəd məhz elə budur . Bütün əvvəlki şərtlər kompleks şəkildə bu məqsədə xidmət edir.

Burada bir cəhəti də qeyd etməyi mühüm hesab edirik. Bu da Rəşid əş-Şərtünün təhlil etdiyimiz tərifindən fərqli olaraq , "hal" haqqında deyilmiş əksər təriflərdə işlədilmiş " فضلة " (hərfən: artıq, əlavə - M.Q.) sözü ilə bağlıdır. Həmin sözün qrammatik istilahi mənası "ikinci dərəcəli üzv" deməkdir. Bununla da alimlər "hal"ın məhz ikinci dərəcəli üzv olduğuna işarə etmişlər.

Ərəb dilçiliyində " جملة الحال " – "hal" cümləsi adlandırılan cümlələr də "hal" qrammatik hadisəsində olduğu kimi işin icrası zamanı işgöranin (istər subyekt, istərsə də obyekt olsun) fiziki və ya ruhi vəziyyətini bildirmək məqsədi ilə işlədilir. Bu tip cümlələrin "hal cümləsi" adlandırılması da təbii ki, bununla əlaqədardır. Fərq burasındadır ki, burada "hal" daha bir sözlə deyil, bütöv cümlə ilə ifadə edilir.

"Hal cümləsi" ilə əlaqədar olaraq Rəşid əş-Şərtuni yuxarıda adı çəkilmiş əsərində ancaq bir misal göstərməklə kifayətlənir: ¹¹ " جاء الفارس يركض " – "Atlı çapa-çapa gəldi". Daha bu bərdə burada heç bir izahat verilmir.

" جامع الدروس العربية " dərsliyində də "hal" cümləsi haqqında yalnız bir cümlə ilə çox qısa bir məlumat təqdim olunur və bir misal göstərilir: ¹² " جاؤا " – "Axşam ağlaya-ağlaya atalarının yanına gəldilər".

⁹ Rəşid əş-Şərtuni , göst. əsər , s. 298

¹⁰ Rəşid əş-Şərtuni , göst. əsər, s. 205

¹¹ Yenə orada, s. 384

¹² Mustrafa əl – Gəlayini, göst. əsər, s. 287

İbn Hişam əl-Ənsarinin "مغني اللبيب" əsərində isə "Hal cümləsi" nin yalnız bir şərti müxtəsər olaraq şərh edilir və qeyd olunur ki, "hal cümləsi" təsirlik halda olan cümlə üzvü vəzifəsində işlənir . Sonra ona aid burada bir neçə misal verilir.¹³

Abbas Həsənin "النحو الوافي" adlı sanballı əsərində ümumiyyətlə "İrabda yeri olan cümlələr" və "İrabda yeri olmayan cümlələr" bəhsləri yoxdur. Bu bəhslərə daxil olan cümlə tipləri isə müxtəlif mövzular daxilində pərakəndə halda işıqlandırılır. Məsələn, sözügedən "hal cümləsi" məsələsi əsərin ikinci cildində "hal" qrammatik hadisəsi tərkibində izah edilir ki, bu da "hal cümləsi" "mövzusunun "hal" qrammatik hadisəsi ilə bilavasitə bağlı olması haqqında yuxarıda söylənilmiş fikri bir daha təsdiq edir. Burada müəllif öz şərhinə "hal cümləsi"nin əmələ gələ bilməsi üçün tələb olunan şərtlərdən başlayır :

" يشترط في الجملة الواقعة حالاً أن تكون خبرية غير تعجبية فلا تصح الإنشائية بنوعها الطلبي و غير الطلبي و أن تكون مجردة من علامة تدل على الاستقبال كالسين و سوف و لن و أداة الشرط " ¹⁴

- "Hal vəzifəsində işlənən cümlənin şərti budur ki, o, təəccüb deyil, xəbər ifadə edən olmalı, tələb və ya qeyri-tələb bildirən təhriki cümlə olmamalı, "sin", "soufə", "lən" və şərt ədatı kimi gələcək zaman ifadə edən əlamətlərdən təcrid olunmalıdır."

Bunun ardınca "hal cümləsi"nə xas olan digər şərtlər də əsərdə öz əksini tapmışdır. Həmin şərtlərdən biri də "hal cümləsi"nin "onu əsas cümlə ilə bağlayan bir vasitəni özündə ehtiva etməsi tələbidir ki, bununla da iki cümlə arasındakı məna bir-biri ilə əlaqələndirilmiş olsun və cümlənin "hal" vəzifəsində işlədilməsindən güdülən məqsəd yerinə yetmiş olsun":

"... و أن تكون مشتملة على رابط يربطها لصاحبها ليكون المعنى متصلاً بين الجملتين فتتحقق الغرض من مجيء الجملة حالاً " ¹⁵

Qeyd edilir ki, əgər əlaqələndirici vasitə olmasa, cümlələr bir-birindən ayrılır, onların arasında heç bir əlaqə olmaz və fikir pozular.

Əlaqələndirici vasitələrdən danışıarkən Abbas Həsən yazır ki, o, təkcə bir – "واو الحال" " dan ibarət ola bilər ki, buna da ərəb dili qrammatikasında – "و"

¹³ ٢١١ ابن هشام الأنصاري . مغني اللبيب . تبريز – ١٣١٢ ، ص.

¹⁴ عباس حسن . النحو الوافي . دار المعارف – ١٩٦٣ ، ج – ٢ ، ص. ٣١١

¹⁵ Yenə də orada , s. 312

“hal (vəziyyət) bildirən vav” – deyilir. Məsələn : “ احترست من الشمس و الحرارة شديدة ” – “Günəşdən qorundum, isti şiddətli idi”.

Cümlələr arasında əlaqə yalnız aid əvəzlilik vasitəsi ilə də ifadə oluna bilər. Məsələn: ¹⁶ “ تركت البحر أمواجه عنيفة ” – “ Dənizi tərk etdim, onun dalğaları güclü idi”.

Cümlələr arasında eyni zamanda hər iki əlaqələndirici vasitədən, yəni, həm “vav”-dan, həm də əvəzlilikdən, özü də üçüncü şəxs əvəzliliklərindən istifadə oluna bilər. Məsələn: ¹⁷ “ لا أشرب الماء و هو غير نقي ” – “Su içmirəm, o, saf deyil”.

Həmçinin bildirilir ki, əsas cümlə ilə “hal cümləsi” arasında heç bir əlaqələndirici vasitə olmaya da bilər. Lakin bu məsələ ərəb dilçiləri arasında ixtilafa səbəb olmuşdur. Onların çoxu bu fikirlə razılaşmayıb, əlaqələndirici vasitənin olmasını zəruri hesab etmişlər və əks təqdirdə alınan cümləni hal cümləsi hesab etməmişlər.

Sözügüdə cümlələrdə “ و ” – in işlədilməsi ilə əlaqədar olaraq əsərdə qeyd olunur ki, iki halda onun işlədilməsi vacibdir:

- birincisi – “hal cümləsində həm sözlə, həm də mənaca əvəzlilik olmadıqda və ikincisi – “hal cümləsi”nin xəbəri “ قد ” ədatından sonra indiki-gələcək zamanda olan və təsdiq bildirən feillə ifadə olunduqda :

“Günəş hələ çıxmamışdı ki, mən oyandım” (hərfən: Mən oyandım və hələ günəş çıxmamışdı); ¹⁸ “ لم نؤذونني و قد تعلمون أنني ” – “Siz mənim Allahın rəsulu olduğumu bilə-bilə niyə məni incidirsiniz ?” (hərfən: Məni niyə incidirsiniz və siz mənim Allahın rəsulu olduğumu bilirsiniz).

Verilmiş misalların tərcümələrindən görüldüyü kimi, “hal cümlə”ləri Azərbaycan dilinə adətən budaq cümlə şəklində deyil, vahid cümlə daxilində tərz-i-hərəkət zərfliyi kimi tərcümə olunur. Lakin tez-tez onların müstəqil cümlə şəklində ifadə olunmasına da rast gəlmək mümkündür. Ərəb dilindən fərqli olaraq burada “hal cümləsi” mürəkkəb cümlənin budaq cümləsi yox, ayrıca müstəqil bir cümlə kimi çıxış edir. Məsələn: O, sürətlə içəri daxil

¹⁶ Yenə orada.

¹⁷ Yenə orada.

¹⁸ Yenə orada.

oldu. Az qalırdı ki nəfəsi kəsilsin . Bu iki cümlə arasında heç bir sintaktik bağlılıq yoxdur. Onlar yalnız mənaca bir-birilərinə bağlıdırlar.

Bahauddin əl-Amulinin “الصمدية” əsərində “hal cümləsi” haqqında kifayət qədər izahat yoxdur . Burada yalnız “hal cümləsi”nin bəzi əsas şərtləri öz əksini tapmışdır : “hal cümləsi” xəbər ifadə etməli, gələcək zaman ədatları ilə başlanmamalı və əlaqələndirici vasitəyə malik olmalıdır; əgər “hal cümləsi” ismi cümlədirsə, əlaqələndirici vasitə “ و ” və əvəzliliklə və ya onların biri ilə, əgər feli cümlədirsə və əvvəlində “ قد ” ədatı olmayan və tsdiq bildirən indiki-gələcək zaman feli ilə başlanarsa, onda təkcə əvəzliliklə ifadə olunur; məsələn: “ جاءني زيد يسرع ” – “ Zeyd tələsə-tələsə gəldi, ya da eyni zamanda həm “ و ”, həm də “ قد ” ədatı ilə ifadə oluna bilər. Məsələn: “ رسول الله لم تؤذونني و قد تعلمون آتي ”¹⁹ – “ Siz mənim Allahın rəsulu olduğumu bilə-bilə niyə məni incidirsiniz!?”

Bahauddin Məhəmməd əl-Amulinin bu əsərinə Əli Sədrəddin əl-Mədəninin yazmış olduğu “ الحقائق الندية في شرح فوايد الصمدية ” adlı şərhdə isə “hal cümləsi” ilə bağlı bu və ya digər məsələlər çox ətraflı şəkildə işıqlandırılmışdır. Burada müəllifin özünün toxunmadığı bəzi xüsusiyyətlər də öz əksini tapmışdır. Məsələn, “الصمدية” əsərində “hal cümləsi” nin irabdakı yeri haqqında heç bir məlumat verilmədiyi halda, şərhçi ilk əvvəl onun irabdakı yerinin təsirlilik hal olduğunu bildirdikdən sonra başqa şərtləri izah etməyə başlayır. O, yazır ki, “hal cümləsi”nin üç əsas şərti vardır, onlardan biri odur ki, o, xəbər ifadə etməli və fərdin topluya nisbəti kimi əsas cümlənin xəbərinə mənsub olmalıdır “ : “ شروطها ثلاثة أحدها أن تكون خبرية ” : “ منسوبة إلى الخبر نسبة الفرد إلى الكلية ”²⁰.

Digər tərəfdən “hal cümləsi” təhriki cümlə ola bilməz. Çünki o, mənaca mübtədanin xəbəri kimidir və xəbər hökmündədir. Buna görə də təhriki söz nə şərt, nə zərf, nə də sifət ola bilər. Bu fikri əl-Hədisi “Şərhul – Hacıbiyyə” əsərində irəli sürmüşdür. Rəzi Astrabadi də bildirmişdir ki, “hal cümləsi” mütləq xəbərlik ifadə etməlidir. Çünki halın işlədilməsindən məqsəd subyektin hərəkətinin hal vasitəsi ilə ifadə olunan hərəkətlə eyni vaxta düşdüyünü xüsusi şəkildə qeyd etməkdən ibarətdir. İstər tələb cümləsi, istərsə də həmcins üzvlü cümlədən ibarət olan təhriki cümlə ilə istənilən

¹⁹ جامع المقدمات. هذا كتاب الصمدية . تبريز – ۱۳۰۵ ، ص. ۳۲۵

²⁰ ۱۲۹۷ ، ص. ۲۲۴ علي صدر الدين المدني . الحقائق الندية في شرح فوايد الصمدية . تبريز -

məzmun meydana çıxmır. Belə olduqda subyektin hərəkəti ifadə olunan hərəkətlə eyni vaxta düşə bilməz. Məsələn, “بعث و اشتریت و تزوجت” – “Satdım, aldım və evləndim” cümləsində (ikinci və üçüncü fellə - M.Q.) ifadə olunan hərəkət subyektin hərəkəti ilə eyni vaxta düşmür və bu cümlədən məqsəd sadəcə olaraq hərəkətləri sadalamaqdır. Bu isə hərəkətlərin eyni vaxta düşməsi məqsədinə uyğun gəlmir.

Görkəmli orta əsr filoloqu İbn Hişam əl-Ənsari “hal cümləsi”nin yalnız xəbər ifadə etməli olması barədə alimlərin yekdil fikirdə olduqlarını bildirmişdir. O, əl-Əmin əl-Məhəllinin “اطلب و لا تضجر من مطلب” – “Axtar və axtarmaqdan usanma !” – cümləsində “و” –in hal ədatı olması haqqındakı fikrinin səhv olduğunu və burada onun bağlayıcı olduğunu söyləmişdir.²¹

Burada da “hal cümləsi”nin ikinci şərti kimi onun gələcək zaman ədatları olan “sin”, “soufə” və “lən” ilə başlanmaması tələbi irəli sürülür. Şərhi yazır ki, “مررت بزید سيقوم سوف يقوم أو لن يقوم” – “Ayağa qalxacaq, sonra ayağa qalxacaq, yaxud, heş vaxt ayağa qalxmayacaq Zeydin yanından keçdim” – demək düzgün deyil. Çünki “hal” ilə gələcək zaman bir-birinə ziddir.²²

Sonra şərhçi qeyd edir ki, Rəzi Astrabadi də bildirmişdir ki, haqqında danışdığımız “hal” indiki-gələcək zamanla ifadə olunan “hal”dan fərqlidir. Əş-Şərif əl-Cürçani isə sözügedən “hal cümləsi”nin hər üç zamanda ola bilməsi və “hal cümləsi”nin qəti gələcək zaman ədatları ilə başlanma bilməsi fikrini irəli sürür.²³

Bunun ardınca təqdim olunan “التنبيهات” hissəsində şərhçi yazır ki, “Əl-Mütərrəzi demişdir ki, şərt cümləsi hal vəzifəsində işləmə bilməz, çünki o, gələcək zamana aiddir. Məsələn, “جاء زيد إن يسأل يعط” – “Zeyd gəldi, ondan bir şey istənilsə, verər.” – deyilməz. Əgər bunu düzgün şəkildə demək istəsən, cümləni halın mənsub olduğu şəxs üçün xəbər etmək lazımdır və bu zaman deyərsən: “هو إن يسأل يعط” – “o isə ondan bir şey istənilsə, verər” (tam şəkildə : “جاء زيد و هو إن يسأل يعط” – M.Q.). Onda “hal cümləsi” ismi

²¹ Əli Sədrəddin əl-Mədəni. Göst. əsər, s. 224

²² Yenə orada, s. 225

²³ Yenə orada.

cümlə olar və “hal cümləsi”nin gələcək zaman ədatı ilə başlanması da aradan qalxmış olar”.²⁴

“Hal cümləsi”nin üçüncü şərti kimi burada da onu baş cümlədə işgörenlə bağlayan bir vasitənin olması tələbi göstərilir. Deyilir ki, əgər “hal cümləsi” ismi cülədirsə, o, eyni zamanda həm “و”, həm də üçüncü şəxs əvəzliyi ilə baş cümləyə bağlana bilər: “لا تقربوا الصلوة و أنتم سكارى” – “Sərxoş halda namaza yaxınlaşmayın”. Bağlayıcı vasitə təkcə “و” –dan da ibarət ola bilər: “جاء زيد و الشمس طالعة” – “Günəş çıxırdı ki, Zeyd gəldi”. Burada “و” birgəlik bildirdiyi üçün ondan bağlayıcı vasitə kimi istifadə olunmuşdur. Bundan məqsəd “hal cümləsi”nin işgörenlə əlaqəsini yaratmaqdır. İbn Cinni belə cümlələrdə mütləq bir əvəzliyin nəzərdə tutulduğunu bildirmişdir. Belə ki “جاء زيد و الشمس طالعة” – dedikdə onun (Zeydin –M.Q.) gəldiyi vaxt nəzərdə tutulur. Sonra əvəzlik atılmış və “و” onu əvəz etmişdir.

Sonra burada yalnız əvəzliklə baş cümləyə bağlana bilən “hal cümləsi”nə aid “ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودّ” – “Allaha iftira edənlərin üzlərinin qara olduğunu görərsən” – cümləsi misal gətirilir və deyilir ki, əz-Zəməxşəri bunun nadir halda işləndiyini, İbn Həcib isə “Kafiyə” əsərində bunun zəif olduğunu bildirmişlər. İbn Malik əz-Zəməxşəriyə etiraz edərək demişdir ki, bu elə məsələlərdən dir ki, onu (əz-Zəməxşərini – M.Q.) düzgünlükdən sapdırmış və o, cavab verməkdə aciz qalmışdır. O, həmçinin demişdir ki, mənim fikrimcə təkcə əvəzliklə bağlanma daha doğrudur, çünki hal təyini və xəbərə bənzəyir, onlar isə heç vaxt “و” – la bağlanmazlar.²⁵

“Hal cümləsi” barədə Azərbaycan ərəbşünaslığında, istər dərsləklərdə, istərsə də elmi ədəbiyyatda müəyyən bir məluymata rast gəlmədik. Halbuki, bu mürəkkəb cümlə növü müasir ərəb dilində geniş yayılmışdır. İşin icrası zamanı işgörenin (subyektin və ya obyektin) fiziki, yaxud ruhi vəziyyətini dolğun şəkildə ifadə etmək məqsədi ilə tez-tez bu cümlə növündən istifadə edilir.

Rus-sovet ərəbşünasları tərəfindən yazılmış dərsləklərdə də bu məsələyə toxunulmamışdır desək, çox güman ki, yanılmarıq. Yalnız B.M.Qrandenin “Kurs arabskoy qrammatiki v sravnitelno-istoričeskom osveşşeni” adlı əsərində “hal cümləsi” haqqında kifayət qədər ətraflı məlumat vardır. Əsərin

²⁴ Yenə orada.

²⁵ Yenə orada.

adından aydın olduğu kimi, orada ərəb dili qrammatikası məsələləri ənənəvi ərəb dilçiliyi işığında araşdırılır. Müəllif qrammatik hadisələr barədə təkcə məlumat verməklə kifayətlənməyib, onları müasir elmi dilçilik baxımından təhlil edir və müxtəlif ərəb mənbələrindən iqtibas etdiyi çoxlu faktik materialla öz müddəalarını əsaslandırır.

B.M.Qrande “hal cümləsi”nə bir növ tərif verərək yazır ki, “hal cümləsi başqa bir cümlədəki hərəkəti müşayiət edən əlavə şəraiti və ya vəziyyəti, yaxud, bu hərəkətin baş verdiyi şəraiti bildirir”.²⁶ Sonra o, “hal cümləsi”nin şərtlərini izah etməyə başlayır və qeyd edir ki, belə cümlələr ya feli, ya da ismi cümlələr ola bilər.

Onların aid olduqları cümlələrlə əlaqəsi ya heç bir vasitə olmadan yarana bilər, ya da çox zəif ola bilər. Beləliklə onlar arasındakı təbəqəlik əlaqəsi çox vaxt qrammatik deyil, məntiqi əlaqə olur.

Müəllif “hal cümləsi”nin əsas cümlə ilə əlaqəsi üsullarından danışaraq göstərir ki, “əgər hal cümləsi hərəkət və ya vəziyyətin eyni zamanda baş verdiyini, yaxud, hərəkəti müşayiət edən vəziyyəti bildirən təsdiq feli cümlədən ibarətdirsə, onda o, (əsas cümləyə - M.Q.) bilavasitə, bağlayıcı olmadan qoşula bilər. Bu zaman hərəkətin eyni zamanda baş verdiyini və ya müşayiət olunduğunu bildirən feil indiki-gələcək zamanda olacaq və adətən cümlədə onun aid olduğu ismə müvafiq və onunla uzlaşan bir əvəzlik, yəni nisbi cümlələrdə (təyin budaq cümlələrində -M.Q.) işlənən aid əvəzlik olur, məsələn: “قدم عمرو تقاد الجنائب بين يديه - Əmr yan atları qarşısında qova-qova gəldi”.²⁷

Sonra burada qeyd edilir ki, əgər aid əvəzlik eyni zamanda həm də “hal cümləsi”nin subyektidirsə, onda o, felin daxilində olduğu üçün ayrıca ifadə olunmayacaq. “دخل إليه يبكي” - “O, ağlaya-ağlaya onun yanına daxil oldu”. “Hal cümləsi” bitmiş hərəkətin nəticəsi olan vəziyyəti bildirdikdə əsas cümləyə “و” bağlayıcısı və “قد” ədatı vasitəsi ilə bağlanır, feli xəbər isə keçmiş zamanda olur: “انتبه و قد شوه” - “O, oyandıqda artıq sarınmışdı”. “Hal cümləsi” inkarlı feli cümlə olduqda o, əsas cümləyə sadəcə “لا” inkar ədatı ilə bağlanacaqdır: “دخلته لا أحجب” - “Mən maniasız olaraq oraya daxil

²⁶ Б.М.Гранде. Курс арабской грамматики в сравнительно – историческом освещении. Издательство восточной литературы. Москва 1963, s. 505

²⁷ Yəni orada, s. 506 - 507

oldum”. İnkâr ədatı “ لم “ olduqda isə “hal cümləsi” əsas cümləyə “ قد “ ədatı olmadan yalnız “ و “ bağlayıcısı ilə bağlanacaq : “ بکیت علی زید و لم أدر ما فعل “ - “Zeydin nə etdiyini bilmədən ona ağladım”. “Hal cümləsi” ismi cümlə olduqda (yəni isimlə başlandıqda - M.Q.) o, əsas cümləyə “ و “ bağlayıcısı vasitəsi ilə bağlanacaq və bu zaman həmin bağlayıcıdan sonra müvafiq üçüncü şəxs əvəzliyi işlənə də bilər, işlənməyə də bilər : قلت و دمعي جار - Göz yaşım axa- axa dedim.²⁸

Bütün bu və ya digər məsələləri nəzərdən keçirdikdən sonra B.M.Qrande belə qənaətə gəlir ki , bir çox hallarda, xüsusən “hal cümləsi” baş cümləyə bilavasitə, yəni bağlayıcı olmadan qoşulduqda onu bağlayıcısız təyin budaq cümləsindən fərqləndirmək çətin olur. Bəzən isə onu müstəqil cümlələrdən fərqləndirmək daha çətin olur :

“ إذا هدموا داراً أخذنا سقوفها و نحن لأخرى مثلها نترّبص²⁹ “

- “Onlar bir evi sökdükdə biz onların damlarını götürürük, biz isə bu cür bir bəqasına göz tikirik”.

Bu misalla əlaqədar olaraq müəllif bildirir ki, onun ikinci misrasının “hal cümləsinin bütün şətlərinə uyğun gəlməsinə baxmayaraq, şerin mənası onun “hal cümləsi” olmadığını göstərir və o, budaq cümlə deyil, müstəqil bir cümlədir.³⁰

Buraya qədər deyilənlərdən göründüyü kimi, ərəb dilçiliyində “hal cümləsi” mövzusu da qızgın müzakirə obyektinə olmuşdur. Orta əsr ərəb dilçi alimləri bu barədə bir-birinə zidd fikirlər söyləmişlər. Buna görə də həmin məsələ barəsində dəqiq qaydalar müəyyən etmək çətinlik təşkil edir. Bununla belə ərəb dilçi alimlərinin əksəriyyətinin fikirlərini nəzərə alaraq aşağıdakı nəticələri çıxartmaq olar :

- “İrabda yeri olan cümlələr”in ikinci tipi olan “hal cümləsi” orta əsrlərdə olduğu kimi müasir ərəb dilində də tez-tez təsadüf olunan cümlə tiplərindəndir; bu cümlə tipi tərz-i-hərəkət zərfliyinin ayrıca cümlə şəklində ifadəsindən ibarət olub, əsas cümlənin xəbərini açıqlamağa xidmət edir;

- “hal” qrammatik hadisəsi kimi “hal cümləsi” də işin icrası zamanı işgöranin (subyektin və ya obyektin) vəziyyətini bildirir; lakin “hal”

²⁸ Yenə orada, s. 508

²⁹ Yenə orada, s. 509

³⁰ Yenə orada.

qrammatik hadisəsindən fərqli olaraq “hal cümləsi” həmin vəziyyəti daha bir sözlə deyil, bütöv cümlə ilə, daha ətraflı şəkildə ifadə edir;

- “Hal cümləsi”nin irabdakı yeri “təsirlik haldır (نصب)”; çünki ərəb dilində “hal” həmişə təsirlik halda olur və “hal cümləsi” də onu əvəz etdiyi üçün təsirlik hal yerində işlənmiş hesab olunur;

“Hal cümləsi” xəbərə mənsub olub, xəbərlik ifadə etməlidir; o, təcüb bildirən və ya təhriki cümlə olmamalıdır və gələcək zaman ifadə edən س , سوف və لَن ədatları ilə başlanmamalıdır ;

- “Hal cümləsi” şərt budaq cümləsi ilə də ifadə oluna bilməz, çünki onda cümlələr arasında zaman əlaqəsi pozulmuş olar ;

- O, əsas cümlə ilə onu sintaktik və semantik cəhətdən bağlayan bir əlaqələndirici vasitəni özündə ehtiva etməlidir; həmin əlaqələndirici vasitələr “ و الحالية - “ hal bildirən vav “dan, üçüncü şəxs əvəzliyindən və ya eyni zamanda hər ikisindən ibarət ola bilər;

- “Hal cümləsi” vasitəsi ilə ifadə olunan tərz-i-hərəkət zaman etibarını əsas cümlənin xəbəri ilə eyni vaxta düşməlidir; bu, “hal cümləsi”ni şərtləndirən əsas amillərdəndir. Çünki “hal cümləsi”nin işlədilməsindən də əsas məqsəd işin icrası ilə eyni zamanda işgörənin vəziyyətini bildirməkdir. Əgər işgörənin vəziyyəti işin icrasından əvvəl və ya sonra bildirilərsə, onda alınan cümlə daha “hal cümləsi” yox, zaman budaq cümləsi olar.

“Hal cümləsi” məsələsinə müasir elmi dilçilik mövqeyindən yanaşdıqda onun həqiqətən də ərəb dilində tabeli mürəkkəb cümlənin xüsusi növ budaq cümləsi olduğunu və baş cümlədə ifadə olunan hərəkətin icrası zamanı subyektin və ya obyektin fiziki, yaxud, ruhi vəziyyətini bildirdiyini müşahidə etmək mümkündür. Burada mürəkkəb cümləyə xas olan bütün sintaktik və semantik amillər təmsil olunmuşdur. Belə ki, “hal cümləsi” baş cümləyə xüsusi sintaktik əlaqələndirici vasitələrlə bağlanaraq, onunla birlikdə vahid mürəkkəb bir fikir ifadə edir. Aydın ki, “hal cümləsi” bir sözlə ifadə edilə bilsəydi, onda mürəkkəb cümlə yox, sabə cümlə alınardı və bu zaman daha “hal cümləsi”ndən deyil, “hal” qrammatik hadisəsindən bəhs etmək lazım gələrdi.

РЕЗЮМЕ

«Предложение состояния в арабском языке»

Предложение состояния получило большое распространение и в современном арабском литературном языке. Оно является одним из типов сложноподчиненных предложений, называемых в традиционной арабской грамматике « Предложения, имеющие место в падежной флексии». Предложение состояния, как правило, применяется для выражения физического или душевного состояния субъекта или же объекта при выполнении действия. Его связь с главным предложением налаживается различными способами, часто посредством союза «вав», квалифицируемого в арабской грамматике как «вав состояния».

RESUME

The sentence of condition in the Arabian language

The sentence of condition has received the big distribution and in the modern Arabian literary language. It is one of types of the compound sentences named in traditional Arabian grammar " Sentences taking place in a case inflection". The sentence of condition, as a rule, is applied to express a physical or sincere condition of the subject or object at performance of action. Its communication with a main clause is adjusted by various ways, is frequent by means of the union "w", qualified in the Arabian grammar as "w conditions".

İSLAM HÜQUQUNUN QAYNAĞI KİMİ QUR'AN

*Mübariz Camalov**

Bilindiyi kimi Qur'an dinin vaz edəni olan Allah kəlamı olması səbəbi ilə müsəlmanların ən mühüm bilik qaynağı olmuşdur. Şübhəsiz elm və tarixlə əlaqəli bəzi məlumatları əhatə etməsi ilə bərabər Qur'anın təməl məqsədi, funksiyası dindir. Yəni Qur'an İslam dininə qanunqoyuculuq mahiyyətində ana qaynaqlıq edir və onun ana hökmlərini müəyyənləşdirir. Bu məzmununda Qur'anın İslamın ilk dövrlərindən etibarən necə bir qaynaq olması sualına cavab verməyə çalışacağıq. Çünki, Qur'anı doğru anlamağın birinci şərti ona yanaşma üslubuna bağlıdır. Başqa cür desək, Qur'anın müsəlmanların həyatındakı rolu onun nə cür kitab olması sualının cavabıdır. Mövzumuzda görə bu bizə, fiqhi hökmlərə çatmağa, Qur'andakı əmrlərin sahib olduğu yeri tapmağa kömək edəcəkdir. Dinin iki təməl ünsüründən biri olan iman mövzularında Qur'anın tək və yetərli qaynaq olmasında ümumi bir qəbul var.¹ Hər nə qədər Qur'anın müxtəlif ayələri Qur'anın, dinin təməl qaynağı olduğuna işarə etsə də², ikinci təməl ünsür olan əməl haqqında eyni şeyi deyə bilmərik. Əməlin mühüm hissəsini təşkil edən ibadətlərin qaynağı birbaşa Qur'an olmaqla bərabər, bir çox təfəsilat Qur'anda yer almır. Məsələn namazın ünsürləri olan qiyam, rüku və səcdə kimi rükunlar Qur'anda fərqli məzmunlarda qeyd edilsə də bunlar müəyyən bir ibadətin ünsürləri olaraq bildirilmir. Bu mövzudakı vəzifə yenə Qur'an tərəfindən həzrət Peyğəmbərə verilmişdir. Əməlin digər iki qismini meydana gətirən muaməlat və uqubat (cəza hüququ) mövzularında da vəziyyət fərqli deyil. Ailə hüququ, ticarət hüququ, cinayət və cəzaları haqqında Qur'anda bir çox məlumat var. Lakin bu biliklər bir cəmiyyətin hüquq nizamını yaratmağa yetəcək qədər deyil. Qur'anın həzrət Peyğəmbərə ittibanı (tabe olma) əmr etməsi bu mövzuda da

* Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi.

¹ Yavuz, Yusuf Şevki, "Dəlil", DİA, İstanbul, 1994.

² Qur'an, Maidə, 47-50.

vəzifənin ona verildiyini göstərir. Həzrət Peyğəmbər ibadətlərdən fərqli olaraq cavabını Qur`anda tapa bilmədikləri və özünə soruşmağa imkanı olmayan gündəlik yaşama hadisələri xüsusunda, öz görüşlərinə baxmalarını əshabına nəsihət etmişdir (məsələn, Muaz hədisi). Bu nəsihət həyat şərtlərinin bir gərəyi kimi götürülə bilər və bu məsələnin başqa bir həlli də görünür.

Digər tərəfdən son ilahi kitab olan Qur`anın əhatə etdiyi mövzuların önəmli bir qismi nüzul dönəminə aid biliklər, keçmiş qövlərdən qissələr³ yer üzündəki canlılardan kosmosa qədər təbiət hadisələri ilə əlaqədar bəzi izahlardan⁴ ibarətdir. Bütün bunların Qur`anın təməl hədəfi olan insanları hidayətə dəvət etməyə istiqamətlənmiş olduğu şübhəsizdir. Lakin elm və tarixlə əlaqəli məlumatların, Qur`anın miqdar olaraq önəmli bir bölümünü təşkil etməsi həqiqəti Qur`anın sırf bilik qaynağı olaraq görülməməsi üçün mühüm bir fakt sayıla bilər.

Burada Qur`anın, tarixin müəyyən dövründəki müəyyən bir cəmiyyəti dəyişdirməyə istiqamətlənmiş sözlü bir xitab olduğu ilə əlaqəli iddiaların⁵ əhəmiyyəti, özünü daha da açıq şəkildə ortaya qoyur. Bununla əlaqəli olaraq mətnlə sözü bir-birindən ayırmağın əhəmiyyətini göstərən bir iqtibas vermək yerində olacaqdır:

Mətnlə söz arasındakı ən önəmli fərq, bu ikisinin quruluş formalarından qaynaqlanır. Mətni yazanda yazan yalnız olduğu halda, söz şəraitində muxatab dəqiq olaraq qarşıda durur. Bu etibarla, mətn, yazanın məqsədinin həyata keçib, keçmədiyini görməyi bir haldır. Amma söz şəraiti, mətnin tam tərsinə mütəkəllimə bu imkanı verir, yəni söz şəraiti canlı bir dialoq halıdır.⁶

Cəmiyyəti, hədəfinə istiqamətlənmiş olaraq döndərməyə istiqamətlənən bir xitabın yəni vəhyin, iki qapaq arasında toplanmış və hər an bir müraciət

³ Bax. Şengül İdris, Kur'an kıssaları üzerine, Işık Yayınları, 1995.

⁴ Bax. Yeniçeri, Cəlal, Uzay Ayetleri Tefsiri :İslam Açısından Kainat ve İmkanları, İstanbul, Erkam Yayınları, 1995.

⁵ Fazlur Rahman, Allahın Elçisi ve Mesajı, trcm. Adil Çiftci, Ankara 1997, s.110; Bax. Özsoy Ömer, Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, Ankara, 2004, s. 53-56. bax. Görgün Tahsın, İlahi Sözüün Gücü, s. 7. Erdoğan Mehmet, Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhî Yorumu, İslamiyat,C.7, S.1, s.63.

⁶ Özsoy Ömer, Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, s.57.

qaynağı olaraq görülən kitabdan fərqli olduğu aşkardır. Vəhy öz gəliş müddətində cəmiyyətlə birlikdə müvazinətli və uyğun hərəkət edirdi. Bu birlikdə hərəkət etmənin nəticəsi olaraq Qur`anda müəyyən mövzulara əsaslı bir sistem var, eyni mövzular fərqli yerlərdə yenidən işlənir və ya bir mövzu ilə əlaqəli biliklər Qur`anın fərqli yerlərində dağınıq olaraq yer alır və yerinə görə tarixi və ya elmi biliklərdən çoxlu bəhs edilir. Bu xüsusiyyətlər bir bilik qaynağının daşması lazım olan xüsusiyyətlər deyil. Qur`an bir bilik qaynağının sahib olması lazım olan xüsusiyyətlərə sahib deyilsə, o zaman o, içində qanunların olduğu sırf bir bilik qaynağı deyil. Necə ki, Qur`an özünü bir hidayət rəhbəri olaraq tanıdır.⁷ Elə isə Qur`anın necə bir qaynaq olduğu və ya daha spesifik olaraq İslam hüququ üçün necə bir qaynaq olduğu sualı üzərində durmaq lazımdır. Bununla əlaqəli olaraq ilk deyiləcək şey, yuxarıda da bəhs edildiyi kimi, Qur`an təməl hədəf olaraq cəmiyyətin hüquqi quruluşunu dəyişdirməyi deyil, İslam cəmiyyətinin əsasını yaratmağı və bu cəmiyyətin bu qavrama içərisində varlığını davam etdirə bilməsi üçün imkanlar irəli sürməyi qarşısına məqsəd qoyar. O halda Qur`anın qaynaqlıq məsələsi üçün vəhyin ilk dönəmlərindən başlayaraq günümüzə qədər, Qur`anı diqqətə alaraq İslam hüququnun inkişafındakı bəzi nöqtələrə toxunmaq lazımdır.

Baxmayaraq ki, texnik olaraq İslam hüququndan danışa bilmək üçün hicri ikinci əsrin başlarını gözləməyimiz lazımsa da, vəhy dönəmi da daxil olmaq üzrə sahənin və tabiunun fiqhi mövzularla məşğul olduğu və Qur`an və Sünnədə həllinə rastlamadıqları bəzi məsələlər üçün həll yolu tapmaları bir həqiqətdir. Sahənin qarşısına çıxan fiqhi mövzularda ilk olaraq Qur`ana müraciət etdiklərini həm məşhur Muaz hədisində, həm də həzrət Ömər in Əbu Musa əl-Əş`ariyə yazdığı məktubunda⁸ görə bilərik. Hər iki misalda da qarşılaşılacaq məsələ ilə əlaqəli Qur`ana müraciət etdikdə axtarılan hökm tapılmayanda sıra ilə Sünnəyə və öz biliyinə görə hərəkət edilməsi tövsiyə edilmişdir.

Texnik mənada Fiqh üsulunun ortaya çıxdığı hicri ikinci əsrdən etibarən Qur`anın İslam Hüququnun qaynağı olduğu üzərində vurğular gedərək

⁷ Qur`an, Bəqərə, 2.

⁸ Şirazi, Əbu İshaq Cəmaləddin İbrahim b. Əli b. Yusuf, Tabaqatul-Fuqaha, thq., İhsan Abbas 2.nşr. Beyrut: Darur-Raidil-Arabi, 1981.s.39-40.

artmışdır. Xüsusilə rəyin yayılması və yerli təcrübələrin fərqliləşməsi Şafinin Qur'an və Sünnəyə təkrar diqqət çəkməsini vacib etmişdir. Malikin Muvattanı təlif etməsinin səbəbi də buna bağlı olaraq dəyərləndirilir. Hər nə qədər Muvatta bir hüquq mətni olaraq kifayət etməsə də bu, nəss çərçivəsindən uzaqlaşmağın qarşısını almağı göstərən bir həqiqətdir. Şafinin Qur'an vurğusu⁹ da bu prosesin bir davamı olaraq görülə bilər. Bu vurğunun uc nöqtəsi olaraq Zahirî məktəb kimi Qur'anın ləfzi mənasına bağlılıqların ortaya çıxmasıyla bərabər Şafinin sistemləşdirdiyi qaynaq nəzəriyyəsi, təqib edən dövrlərdə təsirini göstərməyə davam etdi.¹⁰ Daha sonrakı dövrlərdə Qur'anın doğru başa düşülməsi və ya ümumi olaraq nəslərdən istinbat üçün səhli olçülər qoymaq daha çox önə çıxmağa başlamışdır. Şatibinin Məqasid nəzəriyyəsi buna misal ola bilər. Adı keçən nəzəriyyə Qur'anın ləfzi mənasına bağlı qalmamağı göstərən bir giriş olaraq dəyərləndirilə bilər. Şatibinin hökmləri zəruri, hacı və təhsini olaraq üç sinifə ayırması¹¹ və Qur'anın əmrlərinin bir çoxunun ümumi hökmlər olduğuna diqqət çəkməsi bunun işarəti olaraq dəyərləndirilə bilər.¹²

Şatibinin bu təşəbbüsü günümüzdəki tarixilik görüşünün referans qaynağı olaraq göstərilir. Fazlur Rahmanın rəhbərlik etdiyi bu görüşə görə Qur'an, tarixin müəyyən dövründəki müəyyən bir cəmiyyətə xitab olması baxımından tarixi bir kitabdır və fiqhi hökmlərinin bir çoxu da spesifik hadisələri həll etmək mahiyyətindədir. Buna görə Qur'anı doğru başa düşmənin yolu danışılan spesifik hökmlərdən ümumi prinsiplərə çatmaq və bu prinsiplərə əsaslanaraq günümüzdəki məsələləri həll etməkdir.¹³ Bənzər bir görüş Faruqidə də görülür. Faruqiyə görə Qur'an üst dəyərlər və alt dəyərlər olmaq üzrə ikili bir dəyər tipolojisinə sahibdir. Buna görə, Qur'anı İslam hüququ və düşüncəsinin universal qaynağı halına gətirmək üçün üst

⁹ Şafinin ər-Risalə adlı əsərinin başından etibarən Qur'an üzərinə vurğuları diqqət çəkir. Şafii bəhs etdiyi mövzularda Qur'andan ayələri dəlil olaraq göstərir və Qur'anın hidayət rəhbəri olduğunu vurğulayır. Bax. Şafii, Məhəmməd b. İdris, ər-Risalə, Beyrut, t.y., s.9, 20, 27, vs.

¹⁰ Bax. Taştan Osman, "İslam Hukukunda Kur'an" 1. Kur'an sempozyumu (1994), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara.

¹¹ Şatibi, Əbu İshaq, əl-Muvafaqat fi usulil-ehkam, 1970, II, 4

¹² Şatibi, əl-Muvafaqat, III, 242.

¹³ Fazlur Rahman, Islam and Modernity, Chicago, London, 1982, s.20.

dəyərləri alt dəyərlərin və ya spesifik həllərin önünə qoymaq lazımdır.¹⁴ Qur'anın sadəcə ləfzi mənasına bağlı qalmanın onu doğru başa düşmədə problem təşkil edəcəyini açıq bir şəkildə ifadə edən həm məqasid nəzəriyyəsi, həm tarixilik görüşü, həm də dəyərlər sistemi Qur'anın hökmlərinin əksəriyyətinin spesifik hadisələri həll etmə mahiyyətində olduğu iddiasını daşıyır. Yenə eyni şəkildə bu təşəbbüslər Qur'an hökmlərinin arxasında ümumi prinsiplərin olduğu görüşünü bölüşür və Qur'anın günümüzdə keçərliliyini davam etdirməsi üçün bu prinsiplərin əsas alınmasının zəruriliyini iddia edirlər. Hal belədirsə, Qur'anın ləfz və məna bütünlüyünün sərhədləri üzərində durmaq lazımdır.

Nəzm və məna

Əbdüləziz Buxari Qur'anın tərifini verərkən nəzm-məna əlaqəsi üzərində müfəssəl olaraq durur (Burada nəzm, xüsusi mənada kəlimə və ya ləfz ümumi olaraq da dilin qarşılığı olaraq istifadə edilir). Nəzm-məna əlaqəsi Qur'anın ləfzinin yoxsa mənasının əsas alınmasının vacibliyi nöqtəsində əhəmiyyətini ortaya qoyur. Bu mənada yuxarıda danışdığımız, Qur'anın təkrar müsəlmanların həyatı üzərində təsirini artırmaq və hər çağda Qur'anın hidayət rəhbəri olmasını təmin etmə görüşləri üçün tutarlı nəzm-məna əlaqəsi yaratmaq bu yolda edilən çalışmaları üçün sağlam bir zəmin təşkil edə bilər.

Əbdüləziz Buxari bu mövzunu Kəşful-əsrarın əsl mətni olan Üsulul-Pəzdəvidəki Qur'anın tərfi çərçivəsində ələ alır. Adı çəkilən tərif belədir: Kitab, Rəsulullahə endirilən, səhifələrdə yazılı olan və Rəsulullahdan mütəvatir olaraq nəql olunan Qur'andır. Bu tərifdəki, mövzumuza görə önəmli olan bir ünsür üzərində duracağıq. Bu ünsür endirilən kəliməsidir. Əbdüləziz Buxari Pəzdəvinin bu kəliməni istifadə etməyindəki məqsədinin mətluv vəhyə işarət etmək olduğunu ifadə edir. Beləliklə qüdsi hədis olaraq bilinən, sadəcə mənası həzrət Peyğəmbərə nazil olan vəhy Qur'an xaric edilməklə birlikdə Qur'anda yer alan vəhyin yəni Qur'anın hamısının məna

¹⁴ əl-Faruqi, İsmail Raci, "Towards A New Methodology For Qur'anic Exegesis" *Islamic Studies*, vol. I (1962), s.46-49; Taştan Osman, "İslam Hüququnda Qur'an" I. Kur'an Sempozyumu (1994), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, s.323

və ləfz bütünlüyündən olduğu ortaya qoyulur.¹⁵ Sonda nəzmdən müstəqil bir mənə, Qur'an deyil.¹⁶ (Bu mənada Əbu Həlifənin, hər kəsin namazda Qur'an ayələrini öz dilində oxumasına icazə verməsi Qur'anın mətn mənə təsnifi ilə əlaqəli bir yaxınlaşmanın nəticəsi deyil, bir rüxsət olaraq dəyərləndirilməlidir.¹⁷)

Nəzmlə mənə arasındakı əlaqənin üçlü təsnifindən bəhs etmək mümkündür.

1. Nəzmin öz başına dəlalət etdiyi mənaların təkliyi və çoxluğu

2. Nəzmin bir tərkib içinə girməsindən sonra, mənasının eşidənə görə açıq və ya qapalı olması

3. Danışanın nəzmi istifadəsi¹⁸

Bu təsnif Qur'anın ləfz-mənə münasibəti baxımından əhəmiyyətlidir. Çünki, həm Qur'an mətninin əsas alınmasının lazımlığı yəni ləfzi mənasının tarixüstü dəyərə sahib olduğunu dəstəkləyən ənənəçi görüş, həm də istər dəyərlər tipologiyası istərsə də tarixilik görüşünü mənimsəyən yəni Qur'andakı ümumi prinsiplərin əsl olduğunu qəbul edən anlayışın hərəkət nöqtəsi nəzm-mənə və ya ləfz-mənə əlaqəsidir.

Ənənəçi görüşün Qur'an mətninin ləfzi mənasının hər dövrdə keçərli olduğunu irəli sürməsi¹⁹ Qur'anın ləfz və mənasının bütünlüyünün bir nəticəsi olaraq dəyərləndirilə bilər. Yuxarıda işarət edildiyi kimi Əbdüləziz Buxarinin də ifadə etdiyi kimi Qur'an nəzm və mənə bütünündən ibarətdir. Bu görüş ləfzi mənanın kənarında buraxılmasının mümkün olmadığına yetərli dəlildir. Ancaq yuxarıda qeyd etdiyimiz nəzmin üçlü təsnifi Qur'an mətninin mənasının təsbiti ilə əlaqəli daha fərqli bir görüşü imkan verir. Təsnifdə eşidənin vəziyyətinə görə mənanın açıq və ya qapalı ola biləcəyinin göstərilməsi mətni başa düşmə səyindəki müxatabın vəziyyətinin mətn vasitəsilə gerçəkləşən çatdırılmadakı əhəmiyyətini göstərir. Bundan əlavə yenə Əbdüləziz Buxarinin mənanın çatdırılmasında istimalın müəyyənleş-

¹⁵ Buxari, Ələddin Əbdüləziz b. Əhməd, *Kəşful-Əsrar alə Usuli Bəzdəvi*, Beyrut, 1997, I, 67-70.

¹⁶ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 89.

¹⁷ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 87

¹⁸ Buxari, *Kəşful-Əsrar*, I, 81

¹⁹ Əbu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001, s.37.

diriciliyinə diqqət çəkməsi²⁰ də mətnin başa düşülməsində fərqli görüşlərə imkan verir.

Digər tərəfdən yenə nəzm-məna arasındakı bağlılıq Qur'an mətni içərisindən üst dəyərlərin və ya ümumi prinsiplərin təsbitində də, mətnə bağlı qalınması yönündən əhəmiyyətli funksiyaya sahibdir. Nəzmin mənadan ayrılmazlığı ayələrin keyfi şərtlərinə mane olmaqla birlikdə üst dəyərlər və ya ümumi prinsiplərin Qur'an mətninə uyğunluğuna da zəmin hazırlayır.

SUMMARY

As known very important knowledge source in Islam is the Holy Koran. Especially between source of Islamic Law considered importance to Koran. In spite of Koran include of scientific and historical knowledges its main object is religion. Then Koran is the legislative source of Islam and determined its rules.

РЕЗЮМЕ

Известно, что основа знаний – это Святой Коран. Несмотря на то, что Коран содержит в себе научные и исторические знания, его основной объект – это религия. Это означает, что Коран – основа законодательства Ислама, и определяет его правила.

²⁰ Buxari, Kəşful-Əsrar, I, 84

ƏDƏBİYYAT

Buxari, Ələddin Əbdüləziz b. Əhməd, *Kəşful-Əsrar alə Usuli Bəzdəvi*, Beyrut, 1997.

Faruqi, İsmail Raci, "Towards A New Methodology For Qur`anic Exegesis" *Islamic Studies*, vol. I (1962).

Fazlur Rahman, *Allahın Elçisi və Mesajı*, trcm. Adil Çiftci, Ankara 1997.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago, London, 1982.

Taştan Osman, "İslam Hukukunda Kur`an" 1.Kur`an Sempozyumu (1994), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara.

Yavuz , Yusuf Şevki, "Delil", DİA, İstanbul, 1994.

Yeniçeri, Celal, *Uzay Ayetleri Tefsiri :İslam Açısından Kainat ve İmkanları*, İstanbul, Erkam Yayınları, 1995.

Özsoy Ömer, *Kur`an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004.

Şafii, Muhammed b. İdris, *ər-Risalə*, Beyrut, t.y.

Şatibi, Əbu İshaq, *əl-Muvafaqat fi usulil-Ehkm*, 1970.

Şirazi, Əbu İshaq Cəmaləddin İbrahim b. Əli b. Yusuf, *Tabaqatul-Fuqaha*, thq., İhsan Abbas 2.nşr. Beyrut: Darur-Raidil-Arabi, 1981.

Şengül İdris, *Kur`an Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları , 1995.

Görgün Tahsın, *İlahi Sözüün Gücü*, s. 7.

Əbu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001.

Erdoğan Mehmet, Kur`an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fıkhi Yorumu, *İslamiyat*,C.7, S.1, s.63.

HƏDİS ELMİNDƏ “SƏHİH” ANLAYIŞI VƏ SƏHİH HƏDİSİN ŞƏRTLƏRİ

*Dr. Qoşqar Səlimli**

GİRİŞ

Hədislə əlaqədar olaraq dillərdə dolaşan bir çox terminlər mövcuddur. Xüsusilə də son illərdə, bunları gündəlik söhbətlər arasında da istifadə edənlər vardır. Belə söhbətlər əsasən Peyğəmbərin (ə) sözü deyə bilinən hədislərin etibarlılığı, səhhəti (doğruluğu) və sağlamlığı ilə əlaqədardır. Məsələn *səhih* kəliməsi bunlardan biridir. Çox vaxt “...Belə bir hədis var. Bu səhihdirmi və ya doğrudurmu?” deyə bilən birisinə soruşulduğu müşahidə edilməkdədir.

Səhih hədisin nə kimi xüsusiyyətlərinin olması ya da özündə necə sifətləri birləşdirməsi məsələsi hər zaman İslam alimlərinin diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu haqda müxtəlif fikirlər söylənsə belə, elm adamları çox vaxt eyni fikirlər üzərində birləşmişdilər. Biz də bu məqaləmizdə, səhih hədis məsələsi haqqında az da olsa oxucularımıza məlumat vermək fikrinə gəldik.

A. Tərif

Səhih sözünün hədisdəki termin (istilah) mənasına girişdən əvvəl, bu sözün lüğətdəki kəlimə anlamına nəzər salmağımız bizcə vacibdir. Bu kəlimə lüğətlərdə daha çox sağlığa uyğun olan, tam, bütün, bölünməmiş, doğru, gerçək, əslinə uyğun, inanınla bilən, hüquqi cəhətdən məqbul və bununla bərabər digər bir çox mənalara da gəlməkdədir.¹

Səhih hədis Hədis Üsulu alimləri tərəfindən, ədalət və zəbt (güclü bir hafizəyə malik olma) sahibi rəvayətlərin arada kəsintisi olmayan bir isnadla

* BDU-nin müəllimi

¹ Ayid, Əhməd və elmi heyət, *əl Mucəmu'l-Arabıyyu's-Əsasi*, Aleco, Larus Nəşriyyatı, 1989, s. 721, 722; Luvis b. Nicola əl-Məluful əl-Yəsuri Məluful, *əl-Müncid fi'l-Lüğati və'l-A'lam*, Beyrut, Daru'l-Məşriq, 1994, s. 416.

biribirilərindən rəvayət etdikləri şaz (zəiflik) və illətli (qüsür) olmaqdan uzaq olan hədis kimi tərif edilmişdir.²

Bu tərifə görə bir hədisin səhih ola bilməsi üçün ravilərin ədalət və zəbt xüsusiyyətlərinə malik olmaları, son ravisindən Həzrəti Peyğəmbərə (ə) qədər bütün raviləri arasındakı isnad zəncirinin kəsiksiz olması, bir də illət deyilən hər hansı bir gizli qüsuru daşıymaması lazımdır.

Qısa bir şəkildə ifadə edəcəkdir, səhih hədis haqqında söylənən bütün fikirləri aşağıdakı şəkildə tərif etmək olar: Səhih hədis: “Şaz və mualləl (illətli) olmayaraq, isnadı Rəsulüllaha (ə) və ya səhabədən, yaxud da daha sonrakılardan birinə çatıncaya qədər ədalət və zəbt sahibi kimsələrin, yenə özləri kimi ədalət və zəbt sahibi kəslərdən muttasıl (qopuqsuz) bir sənədlə rəvayət etdikləri hədisdir.³

Ancaq burada bir məsələni açıqlamaq zəruridir. Hədisin sənədinin etibarlı (siqa)⁴ ravilərdən meydana gəlməsi və Rəsulüllaha (ə) aidiyyətinin doğruluğu (səhihliyi) mövzusunda heç bir şübhə olmamasına baxmayaraq, bu, hədisin sözlərinin Həzrət Peyğəmbərin (ə) mübarək ağzından çıxan kəlimələrin eynisi olduğu mənasına gəlməz. Bu sözlər onun söylədiklərinə olduqca yaxın kəlimələr ola bilər.⁵ Yuxarıdakı tərif isə, o hədisin Rəsulüllaha (ə) aid olmasında, daha doğrusu, sənəd zəncirindəki adamların doğru sözlü olduğunda şübhə ediləcək bir yönün olmadığını ifadə etməkdədir. Belə etibarlı və güvənən insanlardan meydana gələn bir topluluğun verdiyi xəbər də əlbəttəki doğru olaraq qəbul edilməlidir.

Ravilərin ədalət və zəbt sifətləri fərqlidir. Onların bəzisi, digərlərindən ədaləti təmin edən xüsuslar, hafizə gücü və əzbərləmə qabiliyyəti cəhətindən üstüdürlər. Ravilər belə dərəcələrə ayrıldığına görə, onların rəvayət etdikləri səhih hədislərin də sihhət baxımından bir-birlərindən fərqli olacağı təbiidir.

² Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, TDV Yayınları, 1992, s. 341.

³ es-Salih, Sübhü *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Ankara, Elif Matbaacılık, 1971, s. 115; əs-Sibai Mustafa, *əS-Sunnətu və məkənətuħə fit təşriil İsləmi*, Beyrut, əl-Məktəbətul İsləmi, 1985, s. 94; İbnus Salah Əbu Amr Osman İbn Abdurrahman əş-Şəhrəzuri, *Ulumul Hadis*, Dəməşq, Darul Fikr, 1986, s. 11.

⁴ Siqa- Hədis terminologiyasında, ədalət və zəbt yönündən qüsursuz olan hədis raviləri haqqında istifadə olunan termin.

⁵ Çakan, İsmail., L., *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002, s. 30.

Səhih hədislərin ən üstünü mütəvatir olan rəvayətlərdir. Başqa hədis kitablarında çox miqdarda səhih hədislərin var olması ilə bərabər ən etibarlı hədislər, Buxari (ö: H. 250 / M. 870) və Müslimin (ö: H. 261 / M. 875) *əl-Camiu”s-Sahihlərində* yer almaqdadır.⁶

B. Qisimləri

Səhih hədis iki qismə ayrılmaqdadır: Səhih li zatihi və Səhih li ğayrihi.

Səhih hədis əgər yuxarıdakı tərifin səhhət (doğruluq) şərtlərinin tamamını ən yüksək səviyyədə özündə birləşdirməkdədirsə, ona “səhih li zatihi” deyilir. Mütləq mənada səhih deyilincə də, bu “səhih li zatihidir”. Sihhət (doğru, etibarlı) şərtlərini ən yüksək səviyyədə daşımamasına baxmayaraq, onu sihhət dərəcəsinə çıxaracaq başqa bir rəvayəti olan hədislərə də “səhih li ğayrihi” və ya “səhih la li zatihi” deyilir. Bu da *həsən* (doğru, yaxşı) hədisin səhih dərəcəsinə çıxarılması mənasındadır. Burada bunu da bildirmək lazımdır ki, hədisçi və hədisçi sayılan fiqhçilər, səhih hədisin *hüccət* və onunla əməl etmənin də vacib olduğu üzərində ittifaq etmişdirlər.⁷

Səhih hədisin məşhur olan bu iki qismiyə bərabər, çox bilinməyən səhih-ğarib növü də vardır. Haqqında hər iki termini istifadə etdiyimiz bu növ hədis, səhhət və ğərabət⁸ xüsusiyyətlərini özündə birləşdirməkdədir. İslam alimləri bu hədisi aşağıdakı şəkildə tərif etmişdirlər: Hədis bəzi hallarda, ancaq bir ravi tərəfindən rəvayət olunur. Əgər tək ravidən rəvayət edilməsinə baxmayaraq, o hədis səhihdirsə, ona *səhih-ğarib* deyilir. Bir başqa deyişlə isnadı (ravi zənciri) ğarib olmaqla bərabər, hədisə səhih deyilmişdir və bu hədisin ğarib rəvayətlə (isnadla) səhih olduğu sabitdir.⁹ Ğarib hədislərin əksəriyyəti hökm yönündən səhih olmamaqla bərabər, ğərabət sihhətə mane deyildir. Çünki hədisin sihhəti, ravisinin rəvayətdə tək qalmasından çox, onun siqa oluşuna bağlıdır.

⁶ Kandemir, Yaşar, “Hədis”, DİA, İstanbul, 1997, XV, s. 37.

⁷ Çakan, İsmail., L., *Hadis Usulu*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2005, s. 123, 125.

⁸ Ğarib- Hansı ravi təbəqəsindən olursa olsun, bir ravinin tək başına rəvayət etdiyi hədis. Sadəcə bir ravi tərəfindən rəvayət edilən hədis, bir bənzəri başqa ravilərlə tərəfindən rəvayət edilmədiyi, yaxud da digər rəvayətlər ona tərs olduğu üçün tək qalan mənasına gəldiyi üçün *ğarib* adını almışdır.

⁹ Uğur, Mücteba, a. k. ə., s. 342.

1. Səhih hədisin dərəcələri.

Səhih hədislər yeddi dərəcəyə ayrılmaqdadır.

a. Buxari və Müslimin kitablarına aldıkları hədislər. Bu növ hədislərə “muttəfəqun aleyh” deyilir. Bu hədislərin sayısı 1906-dır.

b. Ancaq Buxarinin rəvayət etdiyi hədislər.

c. Ancaq Müslimin rəvayət etdiyi hədislər.

d. Əsərlərində olmasa belə, Buxari və Müslimin şərtlərinə uyğun olan hədislər.

e. Yalnız Buxarinin şərtlərinə uyğun olan hədislər.

f. Ancaq Müslimin şərtlərinə uyğun olan hədislər.

g. Buxari və Müslimin xaricindəki hədis mütəxəssislərinin “səhih” dedikləri hədislər.¹⁰

2. Səhih Hədisin Şərtləri

Bir hədisin səhih ola bilməsi üçün, aşağıda qeyd edəcəyimiz əsas beş şərtin, onda olması labüddür. Bu şərtlərdən hər hansı biri olmazsa, hədis səhih olma vəsfini itirər.

Səhihin tərifində yer alan bu beş şərt bunlardır:

a. Səhih Hədisin Raviləri Adil olmalıdırlar.

Adil, ədalət vəsfinə sahib olan şəxsdir. Ədalət isə, insanı təqva və mürüvvət sahibi edən bir xüsusiyyətdir. İnsanın şirk, fisk və bidət kimi hər cür böyük və kiçik günahlardan qorunması, ancaq bu xüsusiyyət sayəsində mümkündür. Bu səbəbdəndir ki, təqva və mürüvvət sahibi şəxslərə, hədis istilahında *adil* deyilir.

Hədis rəvayətində, ravilərdə ədalətin şərt olaraq qəbul edilməsi, adil olmadıqları bilinən, yaxud vəziyyəti bilinməyən və buna görə də adil olub olmadıqları məlum olmayan hədisləri səhihin xaricində qoymaq üçündür.

b. Səhih Hədisin Raviləri Zabit olmalıdırlar.

Zabit, ravinin rəvayət etdiyi hədisdə, yaxud hədisi yazıbdırsa kitabında, çox səhv etməyəcək dərəcədə hafiz (əzbər qabiliyyəti), diqqətli və dəqiq olmasını təmin edən bir xüsusiyyətdir. Ravilərdə zabitin şərt olaraq tələb

¹⁰ Çakan, İsmail., L., *Hadis Usulu*, s. 125-126.

olunması, səhvi çox, qəfləti (diqqətsizlik) ifrat dərəcədə olan şəxslərin hədislərini səhih anlayışının xaricində qoymaq üçündür.

c. Səhih Hədisin İsnadı Muttasıl olmalıdır.

İttisal, isnadda yer alan hər bir ravinin, hədisi nəql etdiyi şeyxi ilə (müəllim) bilavasitə görüşməsi və hədisi şəxsən ondan alması mənasına gəlməkdədir. Beləliklə ravi ilə şeyxi arasında açıq və ya gizli bir inqitanın (qopuqluq) olması mümkün deyildir. İsnadda ittisalın şərt olması, munqatı, mudal, mürsəl və müdəlləs kimi müxtəlif qopuqluqlarla gələn hədisləri səhih xaricində buraxmaq üçündür.

d. Səhih Hədis Şaz olmamalıdır.

Şaz, raviləri ədalət və zəbt yönündən etibarlı, muttasıl isnadla gəlmiş olan, fəqət daha qüvvətli isnadla gələn eyni hədisin digər rəvayətinə və ya rəvayətlərinə müxalif olmaqla infirad (tək qalan) edən hədisdir. Daha qısa bir ifadə ilə, etibarlı bir ravinin, ondan daha etibarlı bir raviyə müxalif rəvayətidir ki, bu rəvayəti ilə ravi tək qalmışdır. Belə hallarda, daha etibarlı olan ravinin rəvayəti üstün tutulur. Digər rəvayət isə səhih olma vəsfini itirər.

e. Səhih Hədis Mualləl olmamalıdır.

Mualləl, hədisin mətn və ya isnadında illəti (qüsür) olan hədisdir. İllət isə, hədisi zəiflədən bir qüsurdur. Bu qüsür ortaya çıxarılıncaya qədər səhih olduğu sanılan hədis, qüsurun bilinməsindən sonra səhih olma vəsfini itirər.¹¹

Hədisçilərə görə, bu beş şərti özündə birləşdirən hədisin səhih olduğunda heç bir şübhə yoxdur.

Hər kəsin üzərində ittifaq etdiyi bu beş şərtədən başqa, səhih hədis haqqında “muxtələfun fih” (ixtilafı) bir neçə şərt də vardır. Bunlar aşağıdakı kimidir:

¹¹ ez-Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed, (mütercim: Ahmed Naim Babanzade), *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecridi Sarih tercemesi*, Ankara, Gaye Matbaacılık, 1987, I. c., s. 202-203; Koçyiğit Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayıncılık, 1992, s. 414.

1. Hakim ən-Nisaburiyə (ö: H. 852 / 1449) görə, səhih hədisin ravisi Hədis elminə bağlılığı ilə məşhur olmalıdır. Bundan məqsədi həmin ravinin, heç olmasa bir ravini cəhalətdən (bilinməməkdən) qurtaracaq dərəcədə məşhur olmayıb, ondan daha yüksək dərəcədə tanınmasına işarətdir. İbni Həcər əl-Askalaninin (ö: H. 405 / M. 1014) dediyinə görə Buxari və Müslim rəvayət etdikləri hədislərin ravilərində bu şərti axtarmışdılar.¹²

2. Böyük rical (ravi) alimi olan Səmaniyə görə, bir hədisin səhih ola bilməsi üçün, onun yalnız siqatdan rəvayət edilməsi kifayət deyildir. Ravi eyni zamanda gülcü analiz qabiliyyətinə və yüksək əxlaqa sahib olmalıdır. Bununla bərabər çox sayıda hədis eşitməli və hədis alimlərinin hədis haqqındaki müzakirə məclislərinə iştirak etməlidir.¹³

3. Bəzi mühəddislər (hədis alimləri) hədisi –sözləri ilə deyil- mənasıyla rəvayət edən ravilər haqqında, onların hədisləri mənası (məənəl hədis) ilə bilmə şərti qoymuşdurlar. Bu şərtin zəruriliyinə heç kəsin etirazı yoxdur. Ancaq bu şərt zəbt sifətinin içində yer aldığı üçün, çox vaxt ayrıca olaraq ələ alınmamışdır.¹⁴

4. Hənəfi məzhəbinin qurucusu olan İmam Əzəm Əbu Hənifəyə (ö: H. 150 / M. 767) görə hədisin səhihliyi üçün, onun ravisinin fəqih olması şərtidir. Əbu Hənifənin bu fikri, İslam elm aləmində belə bir şərtin gərəkliliyindən bəhs olunması yönündən, diqqətə layiqdir.¹⁵

5. Buxari hər ravinin hədisi şeyxindən bilavasitə səma (eşitmə) yolu ilə almasını şərt kimi qəbul edir. Bununla o, ravi ilə müəlliminin elmi münasibətdə omaqlarının kifayət olmadığını, eyni zamanda onların bilavasitə uzun müddət görüşmələrini də tələb etmişdir.¹⁶

6. Bəzi alimlər: *“Bir hədisin səhih ola bilməsi üçün, ravisinin o hədisi rəvayət etdikdən sonra, onun hökmünün əksinə hərəkət etməməsinin şərt olduğuunu.”* demişdirlər. Ancaq buna ehtiyac yoxdur. Çünki ravinin öz rəvayətindən sonra, rəvayət etdiyi hədisin məzmunu ilə əməl etməməsi, *iləli qadhdan* (etibarsız, ağır qüsuru olan rəvayət) biridir.

¹² ez-Zebidi, a. k. ə., I. c, s. 203.

¹³ ez-Zebidi, a. k. ə., I. c, s. 204.

¹⁴ ez-Zebidi, a. k. ə., I. c, s. 204.

¹⁵ ez-Zebidi, a. k. ə., I. c, s. 204; Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 110.

¹⁶ ez-Zebidi, a. k. ə., I. c, s. 204.

7. Bəzi alimlər də, hədisin isnadında yuxarıdakı şərtlərin olmamasına baxmayaraq, onun mətninin alimlər nəzərindəki məqbuliyyətini yetərli hesab etmişdirlər.

8. Sayıları az olan bəzi alimlər (mötəzilə məzhəbinin mənsubları), adl və zabt sahibi olan rəvayətlərində tək qalmalarını (müfərid) səhih hədisdə şərt olaraq qəbul etmişdirlər.

Son olaraq bir mövzuya da toxunmaq vacibdir. Səhih bir hədisdə olması gərəklili olan şərtlər məsələsində klassik dövr hədis anlayışındakı şərtlərlə kifayətlənməyən və ya bu mövzuda fərqli düşünən alimlərin başında İmam Əbu Həniyə gəlməkdədir. Onun bir hədisin səhih ola bilməsi üçün qoşduğu şərtlərə baxıldığında hədisçilərdən¹⁷ -və onların səhih hədis anlayışından- nə qədər fərqli düşündüyü nəzərə çarpmaqdadır. Qısaca olaraq ələ alsaq bu şərtlər əsasən aşağıdakı kimidir:

1. Əgər xəbər-i vahid¹⁸ şəriətin qaynaqlarından əldə edilmiş üsullara müxalifdirsə, o zaman, müxalif olan xəbəri *şaz* qəbul edərək, daha quvvətli dəlili alardı.

2. Xəbər-i vahid, əgər Quranın ümumi və zahiri mənalara ziddirsə, Qurana uyğun olanı alaraq, müxalif xəbəri rədd edərdi.

3. Xəbər-i vahid, *qavli* (sözlü) və ya *feli* (hərəkətlərə aid) məşhur bir sünnətə müxalif olarsa, onunla əməl etməzdi.

4. Xəbər-i vahidin özü kimi dəyəərə sahib olan bir başqa rəvayətə zidd olması halında, rəvayətin fəqih olması kimi ünsürləri göz önündə tutaraq seçimini edərdi.

5. Rəvayətin, rəvayət etdiyi xəbərə zidd davranması halında o rəvayəti tərki edərdi.

6. Səhabə arasında ixtilafı olan bir hökmlə əlaqəli olan hədisi, ixtilaf edənlərdən birinin dəlil almayaraq tərki etməsi halında, o da tərki edərdi.

7. Sələfdən birinin, bir mövzudakı xəbər-i vahidə etiraz etməsi halında, həmin rəvayəti tərki edərdi.

¹⁷ İmam Əbu Həniyə daha çox fiqh alimi kimi tanınmaqdadır.

¹⁸ Xəbər-i vahid- ümumiyyətlə mütəvatir dərəcəsinə yüksəlməyən xəbərlərə (hədislərə) deyilir. Buna görə, bir ravi təbəqəsində tək bir ravi tərəfindən rəvayət edilən xəbərə xəbər-i vahid adı verilir. Bir neçə təbəqədə olan, tək ravi tərəfindən rəvayət edilmiş xəbərlərə *xəbər-i ahad* və ya qısaca olaraq *ahad* deyilmişdir.

8. Ravinin xəbəri eşitdiyi andan etibarən rəvayət etdiyi ana qədər heç dəyişdirmədən hafizəsində tutmasını şərt qoşardı.

9. Ravinin rəvayət etdiyi xəbəri xatırlamadığı təqdirdə yazıya güvənməsini yetərli görməzdi.

10. İxtilafli bir məsələdə iki tərəfdən hansı üçün xəbər çoxdursa onu seçərdi.

11. Xəbərin, hansı ölkə olursa olsun, səhabə və tabiun arasında təvatürən tətbiq edilən əmələ müxalif olmamasına diqqət edərdi.

12. Ravisi fəqih olmayan xəbər-i vahidi tərk edərdi.

13. Acıq qiyasa (qiyas-ı cəli) müxalif olan rəvayəti almazdı.

14. Qiyasın təyid etdiyi sabit bir hədisə zidd olan xəbərlə əməl etməzdi.¹⁹

NƏTİCƏ

Məlumdur ki, Sovetlərin işğalından sonra İlahiyyat elmləri Azərbaycanda tənəzzülə uğramışdır. Xüsusi ilə də bu elmlərin başında gələnlər Hədis elmi sahəsində heç bir iş görülməmiş, bu haqda yazılanlar materialist fəlsəfə anlayışı xaricinə çıxma bilməmişdir. Ensiklopediyalar və digər elmi əsərlərdə verilən hədisçi adları fəlsəfəçi, mütəfəkkir kimi göstərilmiş, onların dini sahədə alim olduqları haqqında bir şey söylənməmişdir.

Dediklərimizlə bərabər dini terminologiya və bunun içində yer alan hədis terminologiyası haqqında da tutarlı bir söz deyilməmiş, bunlar haqqında elmi araşdırmalar “yoxdur” deyiləcək qədər az olmuşdur.

Məqalədəki əsas mövzu, Hədis elmindəki “səhih” termini, onun qisimləri, şərtləri və xüsusiyyətləri barədə ətraflı məlumat vermək, bəzi İslam alimlərinin bu haqdakı fikirlərini oxucuya çatdırmaqdır.

Bu məqaləni yazmağımızda əsas məqsədimiz hədis terminologiyasının Azərbaycan elm dünyasına qazandırılmasında bir addım da olsa məsafə qət etmək, bu sahədə yeni araşdırmalara təkan verməkdir.

¹⁹ Ünal İ. Haqqı, *İmam-ı Azam Ebu Hanifenin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, s. 172.

РЕЗЮМЕ

Известно, что после оккупации Азербайджана Советскими властями, теологические науки подверглись деградации. В эту эпоху не проводились научные работы по этим профилям, это особенно чувствуется в области науки Хадис. В энциклопедических и других научных трудах, приводятся имена ученых в отрасли науки Хадис, но речь о них идет, не как об ученых-теологах, а как о философах и мыслителях.

Одновременно не имеются научные данные о религиозной терминологии и о терминологии науки Хадис в частности. Научных исследований об этих науках, почти нет.

В этой статье вы сможете найти достаточную информацию о термине «сахих» в науке Хадис, о её категориях, особенностях и о мнениях некоторых Исламских ученых об этом.

Мы думаем, что эта статья будет маленьким толчком, для новых научных трудов в области терминологии Хадиса и воодушевит ученых-теологов Азербайджана для их проведения.

BİBLİOQRAFİYA

- AYİD Əhməd və elmi heyət, *əl Mucəmu'l-Arabiyyu's-Əsasi*, Alecco, Larus Nəşriyyatı, 1989.
- ÇAKAN, İsmail., L, *Hadis Usulu*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2005.
- , *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002.
- İBNUS SALAH, Əbu Amr Osman İbn Abdurrahman əş-Şəhrəzuri, *Ulumul Hadis*, Dəməşq, Darul Fikr, 1986.
- KANDEMİR, Yaşar, “Hadis”, DİA, İstanbul, 1997, XV.
- KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayıncılık, 1992.
- LUVİS b. Nicola əl-Maluf əl-Yəsuri Maluf, *əl-Müncid fi'l-Lüğati və'l-A'lam*, Beyrut, Daru'l-Məşriq, 1994.
- ƏS-SALİH, Sübhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, Ankara, Elif Matbaacılık, 1971.
- ƏS-SİBAİ, Mustafa, *əs-Sunnətu və məkənətu hə fit təşriil İsləmi*, Beyrut, əl-Məktəbətul İsləmi, 1985.
- UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, TDV Yayınları, 1992.
- ÜNAL, İ. Haqqı, *İmam-ı Azam Ebu Hanifenin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994.
- EZ-ZEBİDİ, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed, (mütercim: Ahmed Naim Babanzade), *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecridi Sarih tercemesi*, Ankara, Gaye Matbaacılık, 1987, I. c.

SOSIOLOGİYADA “KİMLİK”* MƏFHUMU

*Dr. Mehriban Qasımova***

Kimlik (identity) məfhumu XX əsrin ən mübahisəli problemlərindən biri olmuşdur. Xüsusilə son 20-30 ildən bəri psixanalistlər, sosioloqlar və sosial psixoloqlar, eyni zamanda ədəbiyyatçılar bu mövzuda fərqli görüşlər ifadə etmişlərdir. Kimlik məfhumu ilə yanaşı “ego”, “self” (öz), “ego-identity” (ego-kimlik), “personel identity” (xüsusi kimlik) və “psiko-social identity” (psixo-sosial kimlik və ya mənsubiyyət) məfhumları da istifadə olunmuş, bu mənada fərqli izahlar verilmişdir. Məsələn Wheelisə görə kimlik “insanın hərəkətləri, dəyərləri və nəticə etibarilə bu dəyərlərinə əsaslanan hərəkətlərin ahəngli münasirətindən ibarətdir”.¹ Beləliklə də o, əsasən xüsusi kimlik (personel identity) məfhumuna bənzəyən bir kimlik fikrinə sahib olmuşdur.

Kimlik məfhumu, geniş mənada, insanın mənliyinə, öz-özü haqqındakı hissələrinə və fikirlərinə işarət edilərək istifadə edilir. Bəzi hallarda kimliyimiz, içində var olduğumuz və zaman keçdikcə özəlləşdirdiyimiz, sosiallaşma prosesində formalaşmış sosial rollarla meydana gəlir.² Kimliyi izah etdiyimizdə, eyni zamanda aidiyyət və mənsubiyyət hissi, eyni davranışların göstərilməsi də nəzərdə tutulmalıdır. Bu səbəblə kimliyi ifadə edən aidiyyət hissində mədəniyyətin də verdiyi mənəvi bağ mühüm bir xüsusiyyətdir. Eyni zamanda insanın təlim və tərbiyəsi, sosial münasibətləri də əsas alınmalıdır.³ Əsas etibarilə kimlik, insanın özünəməxsus bir xüsusiyyətidir.⁴

* İngilis dilindən kəlimə tərcüməsi-“eyniyyət” olaraq verilsə də, Azərbaycan dilində istifadə olunduğu ifadəyə görə “mənsubiyyət”, “mənlilik” kimi terminlərlə əvəz olunur. Lakin bütün bu terminlər “kimlik” məfhumunun mənasını orijinalından uzaqlaşdırdığı üçün biz “Identity” olaraq “Kimlik” məfhumundan istifadə edəcəyik.

** BDU İlahiyyat Fakültəsi Müəlliməsi.

¹ Kula, M. Naci, *Kimlik və Din*, İstanbul, 2001, s 43-44.

² Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara, 1999, s 405.

³ Önal, Dilek, “Kimlik Hem Keşfedilen Hem de Yaradılan Bir Şeydir”, *Türk Yurdu*, 7 Devre, 13 Cild, 66 Sayı (412), Şubat 1993, s 13.

⁴ Ergun, Doğan, *Kimlikler Kıskaçında Ulusal Kişilik*, Ankara, 2000, s 79.

Kimliğin izahında şəxsiyyət, sosial xarakter və sosial kimlik məfhumları diqqətə alınır.

a. Şəxsiyyət

Şəxsiyyət, fərdin həyata baxış tərzini formalaşdıran və təməl maraq, həyəcan, bacarıq və istedadıdır; hisslərini əhatə edən, müəyyən dərəcədə təkrərlənən davranış şəklləri ilə birlikdə, insanın ətrafındakılarla olan münasibətini müəyyənləşdirən, onu digərlərindən fərqləndirən xarakteristik davranış, adət, müdafiə mexanizmaları və davranış şəkllərinin bütünüdür.⁵ Şəxsiyyət, eyni zamanda, insanın daxili və xarici mühiti ilə olan münasibət şəkli tərzində də izah edilmişdir.⁶

R. Ezra Park şəxsiyyət nəzəriyyəsində iki fərqli şəxsiyyət problemindən bəhs edir:

1. İçinə qapalı (introvert)
2. Açıq (extrovert)

Ezra Park, insanların cəmiyyət icində bəzi maskalar taxdığını söyləyir. Yəni insanlar fərqli mühitlərdə o mühitə uyğun fərqli maskalardan taxaraq hərəkət edirlər. Park, içlərinə qapalı olan insanların belə maskalardan daha çox istifadə etdiyini bildirir. Buna görə də onlar, ətrafdakı insanlar tərəfindən əksər hallarda səhv başa düşülür. Açıq olan insan isə ətrafındakı insanlarla münasibətində maskadan istifadə etməz. Park nəzəriyyəsində əsasən sosiallaşma mövzuna böyük yer vermişdir. Sosiallaşma prosesində içinə qapalı və açıq fərd tiplərinin rolundan bəhs edir.⁷

Bütün bu və digər fikirləri diqqətə alıb şəxsiyyəti- fərdin, sosial həyatdan əldə etdiyi alışqanlıqlarının və davranışlarının tamamı və yaxud da bir fərdin bütün münasibətləri, danışma tərz, bacarıqları, xarici görünüşü və ətraf mühitə uyğunlaşmasını ifadə edən xüsusiyyətlərin ahəngi olaraq izah etmək olar.⁸ Şəxsiyyət əsasən psixoloji baxımdan ələ alınsa da, onun formalaşmasında sosial-mədəni dəyərlərin də təsirini inkar etmək mümkün deyildir.

⁵ Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997, s 134.

⁶ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul, 1993, s 404.

⁷ Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri-2*, Konya, 1994, s 338.

⁸ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*, İstanbul, 1999, s 146.

b. Sosial Xarakter

Xarakter, fərdə xas olan davranışların bütününi ifadə edən, insanın fiziki, mənəvi, zehni fəaliyyətinə ətraf mühitin vermiş olduğu bir dəyərdir. Təbii ki, ətrafdan alınan dəyərlər insanın şəxsiyyətini qismən də olsa formalaşdırır. Buna görə xarakter məfhumu şəxsiyyət ilə əlaqələndirilir. Lakin şəxsiyyət, xarakteri də əhatə edən daha geniş bir məfhumdur. Xarakteri şəxsiyyətdən fərqləndirən ən əsas amil, xarakterin daha çox əxlaqi xüsusiyyətlər üçün istifadə edilməsidir.⁹ Əxlaq və yaxud estetik standartlara görə hər hansı bir hərəkət doğru və yalnış olaraq qiymənləndirildiyində, şəxsiyyət xüsusiyyətləri xarakter xüsusiyyətlərinin yerini alır.¹⁰

Sosial xarakter, insanın ilk yaşlarından etibarən sosiallaşma prosesində bəzi dəyərlərin mənimsənməsi ilə formalaşır. Ümumiyyətlə xarakter əxlaqla əlaqəli olduğu üçün, sosiallaşma prosesində mənimsənən əxlaqi dəyərlər fərdin xarakterini formalaşdırır.¹¹

Sosiallaşma prosesi iki şəkildə ələ alınır:

1. Sosiallaşma- bir tərbiyədir; burada aktiv olan tərəf cəmiyyətdir və müxtəlif təsirləri altında qalan passiv tərəf isə fərddir. Bunu "bir tərəfli yol" şəklində ifadə edirlər.

2. Sosiallaşma- qarşılıqlı münasibətə dayanan, sadəcə bir tərəfin aktivliyi deyil, eyni zamanda fərdin də aktivliyini və seçmə hüriyyətini qəbul edən bir prosesdir.¹² Sosioloqların çoxu bu görüşü qəbul edirlər.

Sosial xarakter müsbət və mənfi ola bilər, ancaq şəxsiyyət isə bəsit və pis ola bilməz. Şəxsiyyət xarakterdən fərqli olaraq hər zaman müsbət mənada bir dəyəri ifadə edir.¹³

c. Sosial Kimlik

Sosial kimlik- din, milliyət, sinif, cinsiyyət kimi sosial kateqoriyalardakı xüsusiyyətləri əhatə edir.

⁹ Kula, M. Naci, a.k.ə., s 41.

¹⁰ Tezcan, Mahmut, Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkisi, Ankara, 1997, s 12.

¹¹ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, a.k.ə., s 147.

¹² Lavrinenko, V. N., Sosiologiya, Moskva, 2000, s 260-261.

¹³ Kerschensteiner, G., *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev: Kanad, H. Fikret, Ankara, 1997, s 32.

Şəxsiyyət, özünü idrak ətrafında, bir başa insanın özü ilə əlaqəli fikirlər və hisslərə görə təşəkkül edir. Bu fikirlər bir neçə mənbədən alınır. Charles Horton Cooley aynadakı əksətmə olaraq ifadə etdiyi şəxsiyyəti, başqalarının bizi necə görüb, necə qiymətləndirdiyini düşünməmizə əsaslandırır. Yəni şəxsiyyət əsasən bizim cəmiyyətdəki sosial mövqelərimizlə əlaqəli fikirlər üzərinə qurulur. Məsələn bir qadın ana isə, analıqla əlaqəli cəmiyyətdə ümumi düşüncəyə görə onun analıq şəxsiyyəti ilə birlikdə, fərqli sahələrdəki şəxsiyyəti də vardır: ana, müəllimə, ev xanımı və s. Özünü idrak etmədə, fərdin sosial mövqelərindəki düşüncələri sosial kimlik (social identity) olaraq ifadə edilir.¹⁴

Kimliğin “sosial” olması, fərdin, özü barəsində vermiş olduğu suallara, ətraf mühit çərçivəsində cavab axtarması ilə əlaqəlidir. Fərdin mənsub olduğu sosial qrupun xüsusiyyətləri ilə ifadə edilməsi, sosial kimliklə yaxından əlaqəlidir. Sosial kimlik, mənsub olduğu mədəniyyətin fərddə müəyyənlişməsi və konkret hal almasıdır. Çünki kimlik, müəyyən bir mədəniyyətlə əlaqəlidir.¹⁵

Yuxarıda ifadə etdiyimiz kimi kimliyin meydana çıxmasında fərdin yaşadığı cəmiyyət və o cəmiyyəti dərk etməsi, hissetməsi çox mühüm olması ilə birlikdə, ona təsir edən bir çox digər faktorlar da vardır. Fərdin şəxsiyyətini, kimliyini meydana gətirən bu faktorlardan bəzilərini izah edək. Onları aşağıdakı kimi ifadə etmək olar:

1. Dil

İlk olaraq dil haqqında, dilin əhəmiyyəti haqqında fikir ifadə etmək lazımdır. Dil, hiss və düşüncələrin səs, işarət, rəsım, yazı, görüntü və s. vasitələrlə digər insanlara çatdırılmasına imkan yaradan və öz daxilində müəyyən qanunlara və davamiyyətə sahib olan bir sistemdir.¹⁶

İşarətlər sistemi olan dil təbii və süni ola bilər. Təbii dil, düşüncənin ifadə şəkli olan və insanlar arasında anlama və xəbərləşmə vasitəsi olaraq xidmət edən gündəlik həyatdakı dildir. Süni dil isə insanların bəzi özəl ehtiyaclarına görə icad etmiş olduqları dildir. Dil, sosial bir fenomen

¹⁴ Johnson, Allan G., *The Blackwell Dictionary of Sociology*, USA, 1997, s 249.

¹⁵ Erkal, Mustafa, *İktisadi Kalkınmanın Kültürel Temelleri*, İstanbul, 1992, s 127.

¹⁶ Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *a.k.ə.*, s 61.

olduğuna görə, sosial inkişaf prosesində meydana çıxar və prosesin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilir.¹⁷ Fərdin şəxsiyyətini və yaşadığı cəmiyyətin mədəniyyətini əksətdirən dil, eyni zamanda şəxsiyyət və mədəniyyətin formalaşmasında da mühüm rol oynayır.¹⁸ Bir xalqın dili mədəniyyət tərəfindən təyin edilir və ya dil o mədəniyyəti əskətdirir; digər tərəfdən dil, nə şəkildə meydana gəlsə gəlsin, mədəniyyəti təyin edər və ona şəkil verir.¹⁹

Weberə görə, millət olma prosesində dil və ona əsaslanan ədəbiyyat, mədəniyyət prosesinə daxil olan kütlələrin ilk və bu günə qədər əldə edə bildikləri yeganə mədəni dəyərdir. Çünki mədəni dəyərlər, birləşdirici funksiyaya sahib olan milli ünsürlərdir.²⁰ "Milli mədəniyyətin ilk nümunəsini dildəki kəlimələrdə, mədəniyyətin ilk nümunəsini isə yeni sözlər olaraq icad edilən terminlərdə görürük"²¹ deməklə Ziya Gökalp da Weber kimi milliyət hissəsinin şəkillənməsində dilin əhəmiyyətini göstərməyə çalışmışdır.

Fichte isə dili izah edərkən, dil - milli ruhu əskətdirməkdədir; yəni dili xarici kəlimələrdən təmizləmək, milli ruhu xarici təsirlərdən qorumağın vacibliyini ifadə etmək istəyir. Fichte bu görüşlərini konkret bir misalla izah edir: Alman dilinin ölü bir dil olaraq qiymətləndirilməsi, onun Latın dilinin təsirində qalması ilə əlaqələndirir.²²

Milliyətçi düşüncəyə görə milli mədəniyyətin ən əsas ünsürü dildir. Ləhcə fərqlilikləri diqqətə alınmasa, müştərək bir dilin istifadəsi bir millətin təbii hədudlarını ortaya qoyar. Mədəniyyətin digər ünsürləri isə dilə əlavə olunaraq cəmiyyətin orqanik mənada birləşməsində öz rollarını ifa edirlər. Milli mədəniyyətdə dilin əhəmiyyəti haqqında ən çox fikir irəli sürən Herder olmuşdur. Ona görə dil, zehnin bir məhsulu deyil, zehnin yaradıcısı olan bir ünsürdür. Dil, sadəcə bir vasitə olmayıb, geniş bir tarixi əhatə edən müştərək

¹⁷ Rosenthal, M; Yudin, P, *Felsefə Sözlüğü*, çev: Çalışlar, Aziz, İstanbul, 1997, s 111.

¹⁸ Krech, David; Crutchfield, Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev: Turhan, Mümtaz, İstanbul, 1971, s 29.

¹⁹ Krech, David; Crutchfield, Ballachey, *a.k.ə.*, s 31.

²⁰ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Parla, Taha, İstanbul, 1998, s 265.

²¹ Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, haz: Mete, Cengiz, İstanbul. 2001, s 39.

²² Özkırmı, Umur, *Milliyetçilik Kuramları*, İstanbul, 1999, s 35.

hiss və düşüncə birliyini də ifadə edir.²³ “Hər milli dilin arxa planında bir milli ruh vardır”²⁴ fikrində də dilin milli kimliyin formalaşmasındakı əhəmiyyəti vurğulanır.

2. Din

Din fenomeni haqqında elmi tədqiqatlar aparən sosioloqların çoxu öz tədqiqatlarına uyğun izahlar verməyə çalışmışdılar. Bu da, din məfhumu ilə əlaqəli hər kəs tərəfindən qəbul edilə biləcək bir tərifi olmayacağına yol açır. William Jamesə görə din, “insanların ilahi bir varlıq olaraq inandıqlarının hüsurunda olduqları müddət, sahib olduqları hisslər, fəaliyyətlər və təcrübələrdir.”²⁵ Sosial elmlərə aid terminologiya lüğətində dinin tərifi: geniş mənada, həyat tərzi, həyatın idarə edilməsi haqqında qəbul edilən düşüncə, inanc, prinsip və dəyərlər bütünü olaraq verilmişdir. Dar mənada isə din, kainatdakı nizamı və həyatı sadəcə yaradıcı bir Tanrının varlığı ilə mənalandırır, insanlığa nicat yollarını göstərən bir sistemdir.²⁶ Din bəşəriyyətin problemlərini həll etməkdən başqa, sosial birliyi və həmrəyliyi təmin edə bilən bir nizamdır.²⁷

Din, eyni zamanda bir “həyat tərzi” ortaya qoyduğuna görə, doğuşdan ölümə qədər insanın bütün həyatını əhatə etmək mahiyyətinə də sahibdir. Din, doğuşdan başlayan təbriyə, ailə şəkli, ailə daxili münasibətlər və fərdin digər insanlarla olan münasibətləri və s. ictimai münasibətlər və hadisələr haqqında geniş şəkildə məlumat verərək qaydalar qoyar. Beləliklə də həyat tərzi formalaşdırmağa çalışan insan, dinin fərdə təklif etdiyi həyat tərziindən istifadə edir.²⁸

Müasir sosioloqlardan olan Mol dini, müəyyən mənada kimliyi müqəddəsləşdirən bir faktor olaraq ələ almışdır. Bu isə əsasən fərqliləşmə/bütünləşmə arasındakı diyalektik münasibət diqqətə alınaraq

²³ Ögün, Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosial Teori ve Tarih Bağlamında Milliyətçilik*, İstanbul, 2000, s 17-18

²⁴ Arsal, Sadri Maksudi, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, İstanbul, 1975, s 72

²⁵ James, William, *The Varieties of Religious Experience*, USA., 1985, s 31.

²⁶ Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *a.k.ə.*, s 61-62

²⁷ Johnson, Allah G., *a.k.ə.*, s 232.

²⁸ Kula, M. Naci, *a.k.ə.*, s 80.

verilmiş bir tərifdir. Mola görə kimlik, bu diyalektik qarşılaşdırmada, bütünləşmə ilə əlaqəli bir məfhumdur və müqəddəsləşmə ilə reallıq qazana bilmişdir.²⁹ Mol müqəddəsləşdirməni, bir məna sistemi olan kimliyi meydana gətirən, qoruyan və ehtiyac hiss edildiyində fərqlilişməni yeni kimlik mənasında qanunlaşdıran bir proses kimi qəbul edir.³⁰

Sadri Maqsudi, millətlərin həyatında dil ilə dini inancların təşəkkülündəki fərqi göstərmək məqsədi ilə: "millətlərin milli dili milli bir məhsuldur, yəni millətlə bərabər təşəkkül edər. Dini əqidələr isə, milli məhsul olmaya bilər"³¹ ifadəsi ilə birlikdə, "istərsə milli olsun, istərsə də başqa millətdən alınmış olsun, din, milliyətin bir ünsürü olaraq qəbul edilməlidir"³² fikrini də müdafiə etdiyi bilinir. Milli mədəniyyətin əsas ünsürləri arasında dinin xüsusi bir yeri var. "Mədəniyyət dinin özünü, din də mədəniyyətin gətirdiklərini qəbul etməlidir."³³ Eyni dinə mənsub olan millətlərin din düşüncəsi, millətlərin mədəniyyət müxtəlifliyinə görə, fərqli ola bilər.

3. Mədəniyyət

Mədəniyyət məfhumu, sosiologiyada ən əsas məfhumlardan biridir. Lüğətlərdəki mənasına görə mədəniyyət, bəşəriyyətin başladığı gündən etibarən bu günə qədər insanlar tərəfindən meydana gətirilmiş hər nə varsa; bir fərd və ya cəmiyyətin həyat tərzini şəkilləndirən örf-adət, ənənə, davranış və inanclar toplusu³⁴ olaraq tərif edilmişdir. Dilsiz, örf və adətsiz, əxlaqsız, inancsız bir cəmiyyəti təsəvvür etmək mümkün olmadığına görə, daha doğrusu, mütləq hər cəmiyyət bir mədəniyyətə sahib olduğuna görə, hər mədəniyyət də bir milləti təmsil edər. Çünki, mədəniyyət insana aiddir və insanın ortaya qoymuş olduğu hər şey mədəniyyətin bir hissəsidir.³⁵

²⁹ Taştan, A.Vahap, *Kimlik ve Din, (Kayseriden Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu)*, Kayseri, 1996, s 14.

³⁰ Taştan, A. Vahap, *a.k.ə.*, s 14

³¹ Arsal, Sadri Maqsudi, *a.k.ə.*, s 72.

³² Arsal, Sadri Maqsudi, *a.k.ə.*, s 73.

³³ Eliot, T.S., *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev: Kantarcıoğlu, S., Ankara 1981, s 25.

³⁴ Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *a.k.ə.*, s 143.

³⁵ Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev, Çelebi, Nilgün, Konya, s 130.

Anthony Giddensə görə mədəniyyət, bir cəmiyyətin içindəki fərdlərin ya da qrupların həyat tərzidir. Bu həyat tərzini sənəti, ədəbiyyatı və çox geniş bir sahəni əhatə edir. Yəni insanların geyimləri, adətləri, dini rituallar mədəniyyətin bir ünsürüdür.³⁶ Bronislaw Malinowskiyə görə mədəniyyət: “insanın istifadə etdiyi bütün vəsaitlərdən, müxtəlif sosial qruplaşmaların sözləşmə sənədlərinə qədər, insan düşüncəsi və fəaliyyətlərinin, inanc və adət-ənənələrinin meydana gətirdiyi bir bütündür.”³⁷ Mədəniyyət, bir cəmiyyətin sahib olduğu maddi və mənəvi dəyərlər bütünüdür.³⁸

Wilhelm von Humbolt bəşəriyyətin texnoloji, iqtisadi və dövlət təzahürlərini “mədəniyyət”, mənəvi və yaradıcı təşəbbüslərini isə “sivilizasiya” kimi ifadə etmişdir. XIX əsrdə isə mədəniyyətin ifadə etdiyi mənəvi sivilizasiyanı, sivilizasiyanın ifadə etdiyi mənəvi isə mədəniyyəti izah edirdi. Tarix və fəlsəfə əsərlərində mədəniyyət, sivilizasiyanın tərsinə mənəvi-yaradıcı, mədəniyyət isə texnoloji, sənət və instrumental mənəvlərində istifadə olunurdu.³⁹ Mədəniyyətlər arasındakı münasibət, mədəniyyətlərin genişlənməsini, daha doğrusu sivilizasiyanı meydana gətirir. Sivilizasiya, digər mədəniyyətlər üçün model ola bilən cəmiyyətlərin dəyər, qanun, davranış zənginliyini göstərən xüsusi bir haldır.⁴⁰ Ziya Gökalp mədəniyyət və sivilizasiya arasındakı fərqə belə izah etmişdir: “mədəniyyət (culture) millidir, sivilizasiya (civilization) isə millətlərarası. Mədəniyyət sadəcə bir millətin din, əxlaq, hüquq, ağıl, estetikə, dil, iqtisadi və gündəlik həyatlarının ahəngli bir bütününi təşkil edir. Sivilizasiya isə, eyni inkişaf dərəcəsində olan bir çox millətin ictimai həyatlarının müştərək bir bütünüdür.”⁴¹ Nəticə etibarilə maddi və mənəvi mədəniyyət fikri ortaya çıxmış, mədəniyyət sadəcə mənəvi mədəniyyət mənasında istifadə edilmişdir.

³⁶ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, haz: Özel, Hüseyin; Güzel, Cemal, Ankara, 2000, s 43.

³⁷ Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York, 1960, s 36.

³⁸ Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, 1969, s 56.

³⁹ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 194.

⁴⁰ Tural, Sadık, *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*, Ankara, 1992, s 92-100.

⁴¹ Gökalp, Ziya, *a.k.ə.*, s 37.

Ancaq müasir dövrdə bəzi sosioloqlara görə mədəniyyət də, sivilizasiya da eyni fakta işarət edir. Yəni bu iki məfhumdan, mədəniyyətin sadəcə iki fərqli tərəfini vurğulamaq üçün istifadə edilə bilər. Çünki əslində bir birinə müdaxilə etmiş bu iki məfhumu bir birindən ayrı ələ alıb analiz etmək mümkün deyildir. Bu iki məfhum birlikdə bir bütünü meydana gətirdiklərinə görə də, “mədəniyyət və sivilizasiya” şəklində bir birini tamamlayan bir ifadə kimi istifadə edilir.⁴²

Demək ki, insanı, qrupu və bütünlükdə bir cəmiyyəti hissələr, düşüncələr və davranışlara görə, özünəməxsus bir sistem olaraq şəkilləndirən mədəniyyət, eyni zamanda onlara müəyyən məhdudiyət və dinamizm də qazandırır.

Mədəniyyətdəki dəyişmələr cəmiyyətdə də özünü göstərir. Yəni, sosial dəyişmə, mədəniyyət dəyişməsi ilə bərabər və ona bağlı bir şəkildə reallaşır.⁴³ Malinowski mədəniyyət dəyişməsinə belə izah edir: “mədəniyyət dəyişməsi, cəmiyyətdə mövcud olan nizamı, yəni sosial, mənəvi və maddi mədəniyyətini bir şəkildən başqa bir şəkllə salan bir prosesdir. Beləliklə, mədəniyyət dəyişməsi bir cəmiyyətin siyasi strukturunda, daxili qurumlarında, təhsil və hüquqda, iqtisadiyyatında və s. ortaya çıxan dəyişiklikləri əhatə edir. Ən geniş mənada mədəniyyət dəyişməsi, insan mədəniyyətinin davamiyyət ifadə edən bir ünsürüdür. Hər zaman, hər yerdə meydana gələ bilər.”⁴⁴

Bütün tərifləri diqqətə aldığımızda mədəniyyət dəyişməsinin kompleks bir hadisə olduğunu, mədəniyyətin isə, sadəcə dil, əxlaq və din anlayışından, və yaxud sadəcə örf və adətdən ibarət olmadığını, əslində bunları bütünlükdə əhatə etdiyini gördük.

4. Təhsil

Təhsil, əvvəlcədən müəyyənləşdirilmiş qaydalarla fərdə davranış qazandırma, inkişaf etdirmə və dəyişdirmə prosesi və ya şəxsiyyətin inkişafına yardım edən və onu əsas alan, onu yetkinləşdirən, müəyyən

⁴² Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 194-195.

⁴³ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 200.

⁴⁴ Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change*, USA, 1961, s 1.

bacarıq və davranış əldə edə bilməsinə imkan verən bir proses olaraq tərif edilir.⁴⁵

W.O. Lester Smithə görə təhsil: “hər nəslin, o günə qədər əldə edilmiş mirası qorumaq və daha da yüksəltmək mahiyyətini qazandırma məqsədi ilə davamçılıqlarına verdiyi mədəniyyətdir.”⁴⁶ Təhsildə əsas məqsəd, fərdlərin mənəvi və fiziki qabiliyyətlərini inkişaf etdirməkdir.⁴⁷ Məhs buna görə də, onun şəxsiyyətin formalaşmasında da çox mühüm roludur. Təhsil sadəcə mədəniyyətin nəsiləndən nəsilə dövredilməsi deyil, eyni zamanda hər sahədə ixtisaslaşmış, mədəni və elmi cəhətdən fəal, cəmiyyətin milli və mənəvi dəyərlərini özündə nümayiş etdirə bilən bir nəslə də formalaşdırma bilər. Eyni zamanda insana psixi cəhətdən də şəkil verib, insanın daxili dinamikasına da yardım edir.⁴⁸

Təhsildən məqsəd, əsasən sosiallaşmanın meydana getirdiyi münasibətlər arasında xüsusi bir rol ifadə edə bilməkdir.⁴⁹ Fəzlur Rəhmana görə müasir dövrdə təhsilin layiqli struktura sahib olmasına baxmayaraq, xüsusilə İslam dünyasında “millilik” vurğusunun zamanla dini bir nüans əldə etməsinə imkan vermişdir. Buna ən uyğun Türkiyə modelini misal gətirmişdir.⁵⁰ Yəni, milli düşüncə dərinləşdikcə, bir mədəniyyət kodu olan İslamlaşma da özünü rahat bir şəkildə göstərə bilər, bu isə təhsilin sosial xüsusiyyətə sahib olmasını göstərir.⁵¹

Göründüyü kimi, millət olaraq ələ aldığımız cəmiyyətin mahiyyətini, bir birinə bağlı olan insanların sahib olduqları ortaq şüurda tapmaq mümkündür. Bu şüur- hərəkət, hiss, fikir, düşüncə və inanc birliyində təzahür edə bilər. Ancaq, milləti meydana gətirən fərdləri bir birinə bağlayan bu mənəvi aidiyyətlərin zamanla ortadan qalxmaması və dəyərini qoruyub davam etdirə bilməsi üçün təhsilli nəsillərin yetişməsi vacibdir.⁵²

⁴⁵ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 136.

⁴⁶ Smith, W.O. Lester, *Çağdaş Eğitim*, çev: Özyurek, Nurettin, İstanbul, 1967, s 7-8.

⁴⁷ Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, İstanbul, 1995, s 19.

⁴⁸ Ayhan, Halis, *a.k.ə.*, s 18-19.

⁴⁹ Akyüz, Hüseyin, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, 1991, s 229.

⁵⁰ Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev: Açıkgenç, Alparslan; Kırbaoğlu, Hayri, Ankara, 1990, s 145.

⁵¹ Aydın, Mustafa, *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara, 1997, s 183.

⁵² Ayhan, Halis, *a.k.ə.*, s 32.

Ziya Gökalpa görə təhsilin digər məqsədi isə, milli fərdlər yetişdirməkdir. Fərdlər sadəcə milli mədəniyyətin nümayəndəsi olsalar, şəxsiyyət sahibi həqiqi fərdiyyətlər ola bilərlər. Demək ki, milli fərdin yetişdirilməsi milləti meydana gətirər.⁵³ Sağlam və doğru "milli təhsil" bir tərəfdən "milli sosial struktura" uyğunlaşmağı və milli mədəniyyətin sahəsini müəyyənləşdirməyi hədəf alırsa, digər tərəfdən "müasir ehtiyaclara" cavab vermək kimi çox mühüm bir vəzifəni də icra edir. Təhsilin ən əsas iki prinsipi vardır: O həm milli həm də müasir olmaq məcburiyyətindədir.

Bu gün milli təhsil, dünyada cəmiyyətin və fərdin sosial inkişafını, iqtisadi proqresini dəsdəkləyən, bu prosesi sürətləndirən, milli birlik və bərabərliyi qüvvətləndirən ən təsirli vasitə olaraq ifadə edilməkdədir.⁵⁴

5. Ailə

Ailə, insanın inkişafında ilk dərəcədə, əhəmiyyət kəsb edir.

Bir sosial qurum olan ailə, cəhanşümül bir xüsusiyyətə sahibdir. İnsanın ilk sosiallaşma mərhələsi ailə vasitəsilə reallaşır. Uşaq, ailədə ikinci sosial-mədəni həyatını yaşayır.⁵⁵

Ailə, nüfusu yeniləmə, milli mədəniyyəti davam etdirmə, uşaqları sosiallaşdırma, iqtisadi, bioloji və psixoloji təminat funksiyalarının icra edildiyi bir qurumdur.⁵⁶ Ailənin funksiyaları geniş və çox şaxəlidir: nəslin davamiyyətinə, psixoloji məmnuniyyət, bədən və ruh sağlığına imkan yaradır; bununla birlikdə sosiallaşdırma vəzifəsini ifa edir, fərdin cəmiyyət içində yadlaşmasının qarşısını alar, milli, dini və əxlaqi mədəniyyəti nəsillərə dövrədir, kimliyi müəyyənləşdirir.⁵⁷ Sosiallaşma, insanın sosial-mədəni bir mühütdə formalaşmasıdır. Ailə isə həm bu mühütü, həm də daha geniş sosial-mədəni mühütün bir hissəsini meydana gətirdiyinə görə çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Ailədəki əsas proseslər də, sadəcə onun daxilində mövcud olan sosial-mədəni baxımdan mənə ifadə edər. Eyni

⁵³ Celkan, Hikmet Yıldırım, *Ziya Gökalpın Eğitim Sosyolojisi*, Ankara, 1990, s 60.

⁵⁴ Ayhan, Halis, *a.k.ə.*, s 201.

⁵⁵ *Din Sosiologiyası*, haz: Aktay, Yasin; Köktaş, M. Emin, Ankara, 1998, s 90-91.

⁵⁶ Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplumbilim)*, İstanbul, 1997, s 93.

⁵⁷ Sezen, Yünni, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, 2000, s 239.

zamanda bu proseslərin müxtəlifliyi ətraf mühütdəki müxtəlifliklərə paraleldir.⁵⁸

Ailə, sosiallaşdırma və şəxsiyyəti formalaşdırma funksiyasını ifa edən və bu gün də bu ifanı davam etdirən bir sosial birlikdir. Bir çox yeni birliklər bu funksiyaları yerinə yetirməyə çalışsalar da, heç bir zaman ailənin yerini əvəz edə bilməzlər. Sosial dəyərlər, milli duyğular insana ailə tərəfindən aşılır. Cəmiyyətin varlığını davam etdirə bilməsi üçün bəzi əsas funksiyalar məhsul ailə qurumu tərəfindən icra edilir.⁵⁹

Cəmiyyət içində yaşayan insanların bir birinə və millətin təşkilatlanmış şəkli olan dövlətə qarşı vəzifələrinin tamamı, ictimai vəzifələrdir. Bu vəzifələr, fərdlərarası və insanın dövlətlə olan münasibətini meydana gətirən ünsürləri əhatə edir. Millətin əsası, dövlətin güclənərək davam etdirilməsi üçün ailədə təhsilin çox böyük təsiri vardır.⁶⁰ Le Play, sağlam ailə qurumuna sahib olan cəmiyyətlər, oturaq cəmiyyətlərdir deyir. Belə cəmiyyətləri yox etmək asan deyildir. Çünki təmali sağlamdır. Ailə, sosial və mədəni dəyişmələrə qarşı möhkəm olduğu halda, cəmiyyət böyük təhlükələrdən qoruna bilər. Türk ailəsi bu xüsusiyyətlərə sahibdir. Struktur deyisə də, maya dəyişməz olaraq qalır.⁶¹

6. Adət-ənənə

Sosial və mədəni struktur qayda-qanunların, dəyərlərin və qurumların ahəngli çalışması və təşkilatlanmasıdır. Sosial normlar və dəyərlər, cəmiyyətdə ilk növbədə adət-ənənə şəklində formalaşır.⁶² Burada örf və adət-ənənə məfhumlarını izah etmək lazımdır. Məsələn bəzi adətlər örfdür, bəzi örflər də adətdir. Ancaq hər adət örf olmadığı kimi, hər örf də adət deyildir. Adət-ənənə əsasən keçmişdən qalma sosial bir qanundur, daha doğrusu keçmiş nəsillərdən dövrə gələn bir nizamdır. Bu nizam tərbiyə yolu ilə müasir dövrə qədər gəlib çatır. Örf isə, cəmiyyət tərəfindən qəbul edilən qanunlardır. Ona görə hər adət örf deyildir. Çünki adətlərin hər əsrə görə insanlar tərəfindən məqbul olanı da var, rədd ediləni də var. Örf həm

⁵⁸ Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan-Ailə-Kültür*, İstanbul, 1993, s 72.

⁵⁹ Sezen, Yünni, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, 1997, s 139.

⁶⁰ Ağca, Hüseyin, *Ailədə Eğitim*, Ankara, 1993, s 18-19.

⁶¹ Eröz, Mehmet, *Türk Ailesi*, İstanbul, 1977, Son söz.

⁶² Sezen, Yünni, *a.k.ə.*, s 200.

sosial qanunların həm də sosial vicdanın aynasıdır. Adət örfdən daha geniş və əhatəlidir, ancaq örf adətə nisbətə daha xüsusidir. Bir başqa düşüncəyə görə adət- ağıl və iradədən qaynaqlanan, həm fərdlərə və həm də cəmiyyətə aid olan hadisə, vəziyyət və davranışlardır. Örf isə adətlərin ağıl və iradəyə əsaslanan söz və hərəkətləridir.⁶³

Belə ki, kimliyimizə təsir edən faktorlardan biri olan örf və adət-ənənələr əvvəlki nəsillərdən sonrakı nəsillərə dövrəldiyi zaman bəzi dəyişmələrə məruz qalır. Bunun səbəbi isə, başda insan olmaqla birlikdə hər şeyin dəyişmə məruz qalmasıdır. Erol Güngörün ifadəsi ilə: "əgər bütün örf və adət-ənənələr cəmiyyətin ehtiyaclarına cavab vermək üçün bir vasitə olaraq meydana çıxırsa, ehtiyacların dəyişməsi ilə və yaxud cəmiyyətdəki ümumi sosial dəyişmə ilə birlikdə bəzi örf və adət-ənənələrin də dəyişməsi zəruridir."⁶⁴

7. İqdisadiyyat

İqdisadiyyat- bir ölkənin sahib olduğu təbii qaynaqlar, eyni zamanda bəşəri qaynaq olaraq qəbul edilən ixtisaslaşmış kadrlar, istehsalat vasitələri və bəslənmə, məişət, nəqliyyat, mübadilə kimi ehdiyacları təmin etmədə istifadə olunan fiziki və sosial qaynaqlar ilə iqdisadi həyatın təşəkkülünə imkan verən istehsalçı və idarəçi təşkilatlardan meydana gələn bütündür.⁶⁵ Cəmiyyətlərin inkişaf prosesi onların iqdisadiyyatı ilə əlaqəli olduğuna görə bu problem, bütün ictimai orqanlarda çox mühüm bir sektoru təşkil edir. İqdisadiyyatın bütün növləri mədəniyyətin növləri ilə əlaqəlidir. Belə ki, mədəniyyətdəki qeyri-iqtisadi dəyişikliklər ümumilikdə iqtisadi olanlara, onlar da öz növbəsində digərlərinə təsir edir.⁶⁶ İnsan iqtisadi bir varlıq olduğuna görə, həyatını davam etdirə bilməsi və cəmiyyətdə müəyyən bir mövqə tuta bilməsi baxımından iqdisadi strukturdan təsirlənir. Sosial təbəqələşmə piramidasında fərdlər sosial-mədəni strukturlarını iqdisadi gücləri ilə dəstəkləyir və piramidada özlərinə hərəkətilik yarada bilirlər.

⁶³ Daha ətraflı məlumat üçün bax: Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 229-236.

⁶⁴ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1992, s 95.

⁶⁵ Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *a.k.ə.*, s 73.

⁶⁶ Ülken, H. Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969, s 106.

Ancaq digər tərəfdən də fərd, sosial təbəqələr arasındakı hərəkətilikdə sadəcə iqtisadiyyatdan təsirlənməz.⁶⁷

Bu sosial reallığı ələ alan sosioloq və iqtisadiyyatçılar bunun fərqli tərəflərinə diqqət çəkiblər. Onların bir çoxu, iş yerləri ilə sosial davranışlar arasındakı münasibətlər daxil, qazanc yerləri və sosial münasibətlər, sosial vəzifələr ilə sosial mühit arasındakı münasibətləri də problem olaraq ələ alıb, incələyiblər. Bəzi sosioloqlar isə inanc sistemləri ilə iqtisadiyyat arasında yaxın bir münasibətin olduğunu iddia edirlər.⁶⁸ İqtisadiyyat ilə məşğul olan insan, əslində bir çox motivlərin təsirində qalır. Bu motivlərə adət-ənənələr, o insanın mənsub olduğu qrupun qanunları, əxlaqi dəyərlər, dini motivlər aiddir. Hər iqtisadi nizamın əsası, müəyyən bir sosial strukturda mövcuddur.⁶⁹ İslam dini və milli dəyərlərimiz israfdan uzaq durmağı, cəmiyyətin yararına iqtisadiyyatla məşğul olmağı bildirir.⁷⁰

Millətlər iqtisadi güclərə görə milli güclərini də möhkəmlədərək torpağ bütünlüklərini qoruya bilirlər. Bir Fransız alimə görə: “bir millət demək, bir xalqı maddi baxımdan təmin edə bilən iqtisadi sistem deməkdir.”⁷¹ Tarix də milli cərəyanlar ilə iqtisadi cərəyanlar arasında müəyyən bir münasibətin olduğunu göstərir. Problemi tarixi maddəcilik fikrinə görə ələ alan K. Marx və F. Engels kimi alimlərlə yanaşı, milliyyət düşüncəsinin iqtisadi məcburiyyətlərin bir nəticəsi və yaxud ona bağlı olduğunu qəbul etməyən alimlər də mövcuddur.⁷²

8. Etniklik

Etniklik bir çox fərqli dəyərlərə görə ifadə edilə bilən çox şaxəli bir məfhum olduğuna görə, qəbul etdikləri dil, din və sahib olduqları mədəniyyət etibarilə digər qruplardan fərqli olan qruplar, etnik qruplar olaraq ələ alınə bilər. Dil və dini inanc, etnikliyin zahiri görüntüsü olaraq qəbul edilir. Ancaq etnik kimliyin müəyyənlənməsində dil və din birlikdə

⁶⁷ Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *a.k.ə.*, s 136.

⁶⁸ Aksoy, Mustafa, *Sosyal Bilimler ve Sosyoloji*, İstanbul, 2000, s 30.

⁶⁹ Eröz, Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul, 1982, s 165.

⁷⁰ Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, İstanbul, 1996, s 73.

⁷¹ İzzet, Mehmed, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, haz: Açıkgöz, Halil, İstanbul, 1981, s 109.

⁷² İzzet, Mehmed, *a.k.ə.*, s 114-125.

əhəmiyyət kəsb etdiyi kimi, ayrılıqda da əhəmiyyət kəsb edə bilirlər. Məsələn Türkiyədəki etnik qrupları ələ alsaq, bu qruplarda din ortaq bir inandır. Fərqlilik kəsb edən xüsusiyyət isə dil fərqliliyidir. Təbii olaraq bu hər yerdə belə deyildir. Bəzi hallarda dil ortaq xüsusiyyət, dini inanc isə fərqləndirici xüsusiyyət olur.^{73*}

Bir etnik qrupun meydana gələ bilməsi üçün o qrupun hakim mədəniyyətdən dil, din, adət-ənənə, ədəbiyyat, memariyyə, sosial həyatın hər bir hissəsində bütünlükdə fərqlilik göstərməsi lazımdır. Etnik qrup, nüfusun bütünündən sosial məsafə baxımından uzaq olan, irqə əsaslanan və ya mədəniyyət olaraq təşəkkül etmiş bir sosial qrupdur.⁷⁴ Etnik qrup mədəniyyətlə əlaqəli olduğuna görə, əsasən mədəniyyətlə izah edilir. Ancaq irqə əsaslanan qrupların isə, fiziki və genetik izahlara ehtiyacı vardır. Buna görə etnik qrup, irqə əsaslanan qruplarla eyni mənə kəsb etməz, çünki etnik xüsusiyyətlər irqə aid xüsusiyyətlərdən fərqlidir. İrqə aid xüsusiyyətlər genetik yolla nəsildən nəsilə keçir, davam edər və bioloji faktora indekslənilir. Etnik qrupu isə mədəni ünsürlər müəyyən edir. Bu ünsürlər arasında dəyər hökümləri, davranış qanunları, din, dil, örf və adət-ənənələr nəzərdə tutulur.⁷⁵ Etnik qrup, əsasən, nümayəndələrinin nəsildən nəsilə özünəməxsus və digər qruplardan fərqli sosial və mədəni mirası dövr edərək yaşayan bir qrupdur. Başqa bir cəhətdən etnik qrup, daha mürəkkəb bir cəmiyyətin parçası olan və yaxud da yalnız başına var olan bir qrupdur.⁷⁶

Etnik qrupun kimliyi iki şəkildə ələ alınaraq izah edilir. Bəzi tədqiqatçılar etik və emiq olmaqla iki fərqli cəhətdən etnik qrupu ələ alırlar. Emiq baxış tərzinə görə, əsas qrupun özü-özünü necə qəbul etməsidir. Yəni özünü "nə", "kim" olaraq görməsidir. Daha doğrusu, emiq baxışda əsasən başqaları deyil, qrupun özü özünü dəyərləndirməsi əsas alınır. Emiq kimlikdə mədəniyyət təsirli bir faktordur. Kimliyin izahında da əsas olan məhs emiq baxış tərzidir. Etik baxış isə emiq baxışdan fərqlidir. Etik baxışda, qrupu digər qrupların necə gördüyü və qəbul etdiyi əsas alınır. Təbii

⁷³ Önder, Ali Tayyar, *Türkiyənin Etnik Yapısı*, Ankara, 1998, s 1.

* Azərbaycanca mövcud olan etnik qruplarda da din ortaq bir inandır və fərqləndirici xüsusiyyət dil fərqliliyidir.

⁷⁴ Erkal, Mustafa, *Etnik Tuzak*, İstanbul, 1994, s 90-91.

⁷⁵ Erkal, Mustafa, *a.k.ə.*, s 91.

⁷⁶ Türkdöğən, Orhan, *Etnik Sosyoloji*, İstanbul, 1997, s 40.

olaraq bu, qrupun özü özünü necə qəbul etməsi ilə eyni olmaya bilər. Ancaq etiq baxış əksəriyyətin baxış tərzini olduğu görə qruplar arası münasibətdə təsirli ola bilər.⁷⁷

Mustafa Erkala görə, etnikliyi müəyyən edən faktor sadəcə dil deyildir. Dil bu faktorlardan biridir. Məsələn Türkiyədə etniklik dil olaraq qəbul edildiyinə görə, müxtəlif səhvlərə yol verilir. Bəzi xarici tədqiqatçılar da etnik qrupu məlullə dili ilə (şivə) bir hesab edirlər. Ancaq etniklik tamamilə mədəniyyət fərqliliyidir, fərqləndirici xüsusiyyətlərə sahib olmaq və onları qoruya bilməkdir. Millətlərə görə məfhumların, bəzi hallarda nisbi olduğunu açıq şəkildə göstərən, məhs etnik məfhumudur. Erkal əsasən Türkiyə modelindən çıxış etdiyi üçün, etniklik məfhumu ilə qeyri-müsəlman əhalini nəzərdə tutur.⁷⁸

⁷⁷ Önder, Ali Tayyar, *a.k.ə.*, s 2.

⁷⁸ Erkal, Mustafa, *a.k.ə.*, s 104-105.

SUMMARY

Identity has played a functional role in social movements. By emphasizing a group identity, social movements have sought to strengthen politically oppressed groups both by improving members' sense of confidence and by familiarizing the external society with the existing social group. However, national or ethnic identity is sometimes also tied to demagoguery, leading to ethnic or religious conflicts. In sociology, social identity can also be examined from the perspective of social and historical change. Postmodern views of identity understand it as a function of historical and cultural circumstances.

РЕЗЮМЕ

Идентичность (Тождественность) – многозначный житейский и общенаучный термин, выражающий идею постоянства, тождества, преемственности индивида и его самосознания. В науках о человеке понятие идентичность имеет три главные модальности. *Психофизиологическая идентичность, Социальная идентичность, Личная идентичность*. В Средние века темпы социального развития были медленными, а отдельный индивид не воспринимал себя автономным от своей общины. Во все времена процесс идентификации строится на основе оппозиции свой/чужой. Эта оппозиция определяет этническую, конфессиональную, социальную (классовую) принадлежность человека. В конце 20 в. эти идеи распространились и в социологии.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağca, Hüseyin, *Ailədə Eğitim*, Ankara, 1993
2. Aksoy, Mustafa, *Sosyal Bilimler ve Sosyoloji*, İstanbul, 2000
3. Akyüz, Hüseyin, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, 1991
4. Arsal, Sadri Maksudi, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, İstanbul, 1975
5. Arslantürk, Zeki; Amman, Tayfun, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler)*, İstanbul, 1999
6. Aydın, Mustafa, *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara, 1997
7. Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, İstanbul, 1995
8. Celkan, Hikmet Yıldırım, *Ziya Gökalpın Eğitim Sosyolojisi*, Ankara, 1990
9. Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul, 1993
10. Demir, Ömer; Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara, 1997
11. *Din Sosyologiyası*, haz: Aktay, Yasin; Köktaş, M. Emin, Ankara, 1998
12. Eliot, T.S., *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev: Kantarcıoğlu, S., Ankara 1981
13. Ergun, Doğan, *Kimlikler Kısacasında Ulusal Kişilik*, Ankara, 2000
14. Erkal, Mustafa, *Etnik Tuzak*, İstanbul, 1994
15. Erkal, Mustafa, *İktisadi Kalkınmanın Kültürel Temelleri*, İstanbul, 1992
16. Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplumbilim)*, İstanbul, 1997
17. Eröz, Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, İstanbul, 1982
18. Eröz, Mehmet, *Türk Ailesi*, İstanbul, 1977
19. Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, çev: Çelebi, Nilgün, Konya
20. Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, haz: Özel, Hüseyin; Güzel, Cemal, Ankara, 2000
21. Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, haz: Mete, Cengiz, İstanbul, 2001
22. Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1992

23. İzzet, Mehmed, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, haz: Açıkgöz, Halil, İstanbul, 1981
24. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, USA., 1985
25. Johnson, Allan G., *The Blackwell Dictionary of Sociology*, USA, 1997
26. Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan-Aile-Kültür*, İstanbul, 1993
27. Kerschensteiner, G., *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, çev: Kanad, H. Fikret, Ankara, 1997
28. Kızılcıkel, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri-2*, Konya, 1994
29. Krech, David; Crutchfield, Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev: Turhan, Mümtaz, İstanbul, 1971
30. Kula, M. Naci, *Kimlik ve Din*, İstanbul, 2001
31. Lavrinenko, V. N., *Sosyolojiya*, Moskva, 2000
32. Malinowski, Bronislaw, *A Scinetific Theory of Culture and Other Essays*, New York, 1960
33. Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change*, USA, 1961
34. Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara, 1999
35. Ögün, Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul, 2000
36. Önal, Dilek, "Kimlik Hem Keşfedilen Hem de Yaradılan Bir Şeydir", *Türk Yurdu*, 7 Devre, 13 Cild, 66 Sayı (412), Şubat 1993
37. Önder, Ali Tayyar, *Türkiyenin Etnik Yapısı*, Ankara, 1998
38. Özkırmı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları*, İstanbul, 1999
39. Rahman, Fazlur, *İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev: Açıkgenç, Alparslan; Kırbaşoğlu, Hayri, Ankara, 1990
40. Rosenthal, M; Yudin, P, *Felsefe Sözlüğü*, çev: Çalışlar, Aziz, İstanbul, 1997
41. Sezen, Yümni, *İslamın Sosyolojik Yorumu*, İstanbul, 2000
42. Sezen, Yümni, *Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, 1997
43. Smith, W.O. Lester, *Çağdaş Eğitim*, çev: Özyurek, Nurettin, İstanbul, 1967

44. Taştan, A.Vahap, *Kimlik ve Din, (Kayseriden Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu)*, Kayseri, 1996
45. Tezcan, Mahmut, *Türk Kişiliği ve Kültür-Kişilik İlişkisi*, Ankara, 1997
46. Tural, Sadık, *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*, Ankara, 1992
47. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, 1969
48. Türkdoğan, Orhan, *Etnik Sosyoloji*, İstanbul, 1997
49. Ülken, H. Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969
50. Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Parla, Taha, İstanbul, 1998

FEATURES OF USAGE OF MODAL VERBS WILL, WOULD, SHALL, SHOULD AND OUGHT TO

*Yeganə Qaraşova**

Shall is never a purely modal verb. It always combines its modal meaning with the function of an auxiliary expressing futurity.

It expresses determination on the part of the speaker, i.e. compulsion or order, Threat or warning, promise. As a rule shall as a modal verb is not translated into Russian, its meaning is rendered by emphatic intonation.

1. Compulsion or strict order. In this meaning it is always used with the second and third persons and has a strong stress.

He shall go off tomorrow. You shall not leave the room before you finish your work. You shall read an English book (Ch. Bronte Family p-312).

"She shall go off tomorrow, the little artful creature" said Mrs. Sedley, with great energy (Tim Vicary "Gustice" p-22).

Bu balaca arağızıdırın sabaha gedəcək. – həyəcanla missis Sedli elan etdi.

In interrogative sentences shall is used in the first and third persons to inquire after the wish of the person addressed.

Shall I shut the door, ma'am?

(Do you want me to shut the door?)

Qapını örtüm, xanım qız?

Shall he go there? (Do you want him to go there?)

O ora getsin? (Charles Dickens "Great Expectations" p-43)

2. Threat or warning.

In this meaning it is also used in the second and third persons and with a weak stress.

* İlahiyyat fakültəsinin Dillər kafedrasının ingilis dili müəllimi

"That's the last time! "She cried" You shall never see me again""
("Winter Cruise" p-210)

Bu sondur! – o qışqırdı – Siz bir də heç bir vaxt məni görməyəcəksiniz!
You shall repent of this neglect of duty, Mr. Gummer.

Siz borclarınıza qeyri ciddi yanaşdığınız üçün peşman olacaqsınız,
Mister Qammer. (Charles Dickens Great Expectations p-59).

3. Promise

It is also used with the second and third persons and with a weak stress.

Don't be afraid Jane. I saw it was an accident.

You shall not be punished (E. Bronte Family – p 25).

Qorxma, Ceyn. Mən gördüm ki, bu təsadüfən baş verdi. Səni heç kim cəzalandırmayacaq.

Should was originally the past tense of shall, but in the course of its development it has acquired new shades of meaning. The modal verbs should and ought are treated together here as there is hardly any difference between them. Very often they are interchangeable.

Do you think I ought to apply for this job? (Shakespeare The merchant of Venice p-33).

I ought to have married? Yes I should ha married long ago. (Greenwood Mr. Bunting).

There is however, a difference in construction. Whereas should is followed by the infinitive without the particle to, ought is always followed by the to-infinitive.

When reference is made to the present or future, the Indefinite Infinitive is used.

In wartime, a man should not part with his rifle (Galsworthy thy The Roof . p 77)

It's murder and we ought to stop it (Shaw Pigmalion p 66)

Should / ought to can be used to express expectations about future events. Margaret has been studying hard. She should do ought/ to do well or the test tomorrow (Wilde "L.W'S F " p 56)

When reference is made to the past the Perfect Infinitive shows that the obligation wasn't carried out.

She ought to have known that the whole subject was too dangerous to discuss at night (Galsworthy "Silver spoon", p 108).

She had no neves, he ought never to have married a woman eighteen years younger than himself (Galsworthy, "Silver Spoon" p 186).

Should and ought are sometimes used with the Continuous Infinitive and the Perfect Continuous Infinitive. You should be learning your lessons, Jack and not talking with Mary. (Greenwood Mr Bunting, p 26).

You ought to be helping your mother with your salary and not Squandering your money (Galsworthy "Island Pharach" p 230).

He should have been trying to break through the isolation the hospital had set around. Thorpe, he should have been doing many things other than walking along the seinequay. (Fleet "Flam mysterious" p 118)

Both should and ought express obligation, something which is advisable, proper or naturally expected.

1. Obligation, very often a moral obligation or duty. In this meaning ought is more often used than should. Martin's hand instinctively closed on the piece of gold. In the same instant he knew he oughtn't to accept (London). Martinin əli qeyri şüuri qızıl pulu götürdü. Həmin dəqiqə də o başa düşdü ki, götürməməlidir.

I promised her if ever the time came when she needed me, to be her friend.

Promises of that sort should never be broken (Meade)

Mən ona söz vermişəm ki ona lazım olanda mən onun dostu olacam. Belə sözlər heç vaxt unudulmamalıdır.

2. Advisability

In this meaning should is more common than ought, as it always shows some personal interest whereas ought is more matter of fact. You should be careful (London).

Siz bir az ehtiyatlı olmalısınız.

You ought to have Warmson to sleep in the house (Galsworthy, "Swan Song" p 239)

3. Something which can be naturally expected.

It's the last of the Maderia I had from Mr. Jolyon it ought to be in prime condition still (Galsworthy "In Channel", p 115)

Bu mənim Juliandan aldığıım axırıncı butıldadır ... o hələ gərək yaxşı vəziyyətdə olsun.

If it's a story by Wodehouse it should be amusing.

“Əgər bu Vudxauerin əhvalatıdırsa o maraqlı olmalıdır. (Wilde W's F.M. p 86).

Will is hardly ever a purely modal verb. It generally combines its modal meaning with the function of an auxiliary expressing futurity.

The modal verb will expresses volition, intention on the part of the speaker, or insistence.

1. Volition, intention.

In most cases this meaning is rendered in Russian by emphatic intonation, but sometimes the verb is used. It is used with all persons but mostly with the first person. "What is this? Who is this? Turn this man out clear the office" cried Mr. Fang. I will speak", cried the man. "I will not be turned out..." (Ch. Dickens "Great Expectations" p 56)

"Bu nədir? Bu kimdir? Bu adamı qapı dalında qoyun. Otağı boşaldımister Fanq qışqırdı". "Yox, mən danışacağam!- adam qışqırdı.- Məni çıxarda bilməzlər."

Besides? Since happiness irrevocably denied me. I have a right to get pleasure out of life! And I will get it, cost what it may. (E. Bronte "Family" p 26)

Bundan əlavə əgər xoşbəxtlik mənim üçün əlçatmazdırsa, mən də həyatdan zövq almalyam, alacağam da, nəyin bahasına olursa olsun.

Tell. Mr. Osborne it is a cowardly letter, sir, a cowardly letter – I will not answer it. (Tim Vicary "Justice" p 19).

Mister Osborna deyin ki, bu, qorxaqcasına yazılmış məktubdur; mən ona cavab verməyəcəyəm.

Very often will is used after the conjunction if in conditional clauses where it retains its modal meaning, that of volition.

You may laugh if you will but I was sure. I should see her there (E.Bronte "Family" p 36)

Bəlkə güləcəksiniz, amma mən əmin idim ki, ona orada rast gələcəyəm.

The modal verb will is used in polite requests

Will you have a cup of tea? Will you give me a piese of bread for I am very hungry? (Ch. Bronte).

Note – The modal verb will should not be confused with the auxiliary will in American English where there is a marked tendency to use it with all the persons.

2. Persistence referring to the present or to the future.

" Don't tell me". "But I will tell you". Repeated Sikes. (Ch.Dickens "Great Expectations" p 157).

“Mənə bu barədə heç nə deməyin!”... “Amma mən deyəcəyəm” – Sayke təkrarladı.

She begins to act very strangely. She will not speak, she will not eat, finally she dies. (W.S.Maugham "Winter Cruise" p 36)

O, özünü çox qəribə aparır. O, yemək istəmir, o, danışmaq istəmir, nəhayət ki, o, ölür.

It is also used in speaking about lifeless things when the speaker is annoyed at something and speaks about a thing or a phenomenon of nature as if it possessed a will of its own (there is an element of personification here).

It's no use trying to open the door, it will not open.

Nahaq yerə bu qapını açmaq lazım deyil, onsuz da o açılmayacaq.

Would was originally the past tense of will in the same way as should was the past tense of shall. But while the latter has acquired new shades of meaning, would has preserved those of will. Thus it expresses volition, persistence referring to the past.

1. Volition.

In this meaning it is mostly used in negative sentences.

She was going away and would not say where she was going. (B.Shaw "Serenade" p 269)

O getdi və hara getdiyini demək istəmədi.

2. Persistence.

I asked him not to bang the door, but he would do it.

Mən ondan xahiş etdim ki, qapını çırpmasın, o isə çırpmaqda davam etdi.

Several times Eckerman tried to get away, but Goethe would not let him go. (Arthur Golden "Memoirs of a Geisha" p 21)

Bir neçə dəfə Ekkerman getmək istədi, lakin Työte nəyin bahasına olursa olsun onu buraxmaq istəmirdi).

It also used in speaking about lifeless things in the same way as will.

... and that was all he could see, for the window doors wouldn't open and the blinds wouldn't pull up. (Ch. Dickens Great Expectations p 70).

... pəncərələrin örtüyü, qapı bağlı olduğundan heç nə görsənmirdi.

LITERATURE

1. В.Л.Каушанская, Р.Л.Ковнер, О.Н.Кожевников. A grammar of the English Language – 2004.
2. Betty Schramper Azar English Grammar – 2003.
3. К.А.Каралова, Е.Е. Израилевич. Практическая грамматика английского языка 1996.
4. W. Shakespeare The Merchant of Venict – 1969.
5. Grenwood Mr. Bunting M. – 1969.
6. Galsworthy The Roof, M – 1962.
7. Show. B. Pigmalion M- 1960.
8. Wilde L.W. S.F. M – 1970.
9. Galsworthy Silver Spoon M-1872.
10. Galsworthy Island's pharaoti M- 1948.
11. Fleet Flam Mysterious – 1958.
12. Ch. Bronte Family p-312.
13. Tim Vicary " Justice" London, 1995,p-22.
14. Charles Dickens " Great Expectations" p-43.
15. W.S. Maugham " Winter Cruise" p-210.
16. B.Shaw "Serenade" p 269.
- 17.Arthur Golden "Memoirs of a Geisha" Edinbourg, 1997, p 21.

SUMMARY

Features of usage of modal verbs will, would, shall, should and ought to in English.

As it is in other languages also in English the category of modality is expressed by a number of means. One of them is the expression of modality by the modal verbs. Modal verbs have some other features which are not common for the other verbs. At the same time the features of usage of each modal verb has specific character and causes interest to be dealt with. From this point of view the article introduce to you is of actual character.

The author of the article comparatively with Azerbaijani language investigates the English modal verb and in order to prove her view points she grounds on the theses of a number of scientists. The style of the article is scientific. The style of the article is scientific, fluent and understandable. The article meets all the requirements put forth before a scientific article.

XÜLASƏ

İngilis dilində *will, would, shall, should* və *ought to* modal feillərinin işlənmə xüsusiyyətləri

Başqa dillərdə olduğu kimi müasir ingilis dilində də modallıq kateqoriyası bir sıra vasitələrlə ifadə edilir. Bunlardan biri də modal feillərdir. Modal feillər adi feillərə xas olan bir sıra qrammatik xüsusiyyətlərə malik deyil. Eyni zamanda hər bir modal feilin işlənmə xüsusiyyəti həm maraqlı, həm də izaha ehtiyacı olan mövzulardan hesab olunur. Bu baxımdan bu məqalə təbii ki, müəyyən aktualıq kəsb edir. Müəllif məqalədə Azərbaycan dili ilə müqayisəli şəkildə ayrı-ayrılıqda modal feillərin işlənmə xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirir və öz qənaətlərini sübut etmək üçün müxtəlif alimlərin fikirlərinə istinad edir.

РЕЗЮМЕ

Свойства употребления в английском языке модальных глаголами *will, would, shall, should* и *ought to*

Как и в других языках, в современном английском языке модальная категория выражается некоторыми способами. Одной из них является модальные глаголы. Модальные глаголы не обладают ряда свойствами присущими обычным глаголам.

Последовательно, характер употребления каждого модального глагола считается темой как интересной, так и нуждающийся объяснения. С этой точки зрения, данная статья представляет определенную актуальность. В статье автор просматривает характер употребления в отдельности модальных глаголов в сравнении с Азербайджанским языком и для подтверждения своих заключений ссылается на мнения разных ученых.

İBN-İ RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE TE'VİL VE RU'YET

İbrahim Memiş*

Te'vil ve Ru'yet, Arapça bir kelimedir. Te'vil, bir şeyin akıbeti sonucunun ortaya çıkması, sonucu gibi manalara gelmektedir. Ru'yet ise, görmek, bir şeye şahit olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bu, kelimelere ilk zamanlarda yüklenmiş olan bir anlamdır ve daha sonraları kullanılmış olduğu bilim dalına göre yorumlanmışlardır. Çünkü düşüncenin temelini lafız-mana ilişkisi oluşturmaktadır. İslam düşünce tarihinde lafızlara farklı anlamlar yüklenmesinden ve farklı anlaşılmasından dolayı ameli ve fikri düşünceler oluşmuştur. Malum olduğu üzere bazı kelimeler ve kavramlar tarih içinde terminolojik anlamlar kazanırlar ve bundan dolayı bir kelimenin lügat ve ıstılah manalarına bakmak gerekli olmuştur. Hiç bir dönemde Kur'an ayetlerinin ve hadislerin tamamı üzerinde te'vil işlemine gidilmemiştir. Biz bu makalemizde, te'vil kelimesini bazı Kur'an ayetlerinin yorumlanmasında başvurulan bir metot olarak, Ru'yet kelimesini ise, 'Ahiret âleminde Allah'ın görülüp görülmeyeceği çerçevesinde, İbn-i Rüşd merkezli ele almaya gayret edeceğiz. Bunu yaparken İbn-i Rüşd'ün Eş'ari ve Mu'tezilenin te'vil ve ru'yet konusundaki görüşlerine yapmış olduğun eleştirilere de yer vereceğiz.

İbn-i Rüşd, te'vîli şöyle tarif eder. "Bir şeyi benzeri veya sebebi, ya da neticesi ya da birlikte olduğu veya mecâzî söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi, Arap dilinde adet olan geleneği ihlal etmeksizin, sözün delâletini, hakiki delâletinden çıkarıp mecâzî delâletine götürmektir."² Bu tanıma göre anlıyoruz ki İbn-i Rüşd'e göre, geleneğe bağlı kalarak metinde kastedilen manaya ulaşma çabasıdır.

* T.C.Bakü Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşavirliği Şehitlik Mescidi Din Görevlisi
[imemis4@hotmail.com/](mailto:imemis4@hotmail.com) ibrmemis@yahoo.com

¹ İbn-iManzûr Muhammed b. Mukerram b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, XIII/35.

² İbn-i Rüşd, *Faslû'l-Makâl*, (Neşr.M.Âbid el-Câbirî), s.97, Beyrut-1997

A-Te'vil

İbn-i Rüşd, birçok nassları te'vil ederek, “Esas itibarıyla kast olunan bu te'vili manadır. Allah'ın, bu manayı müteşabih bir sûrette tebliğ etmesinin yegâne sebebi, kullarını denemek ve surette imtihan etmektir.” diyen kelâmcı ve cedelcilerin şeriatın maksadından uzak kaldığını belirtmektedir. İbn-i Rüşd'e göre, “Şeriatın kastetmiş olduğu mana budur.” zannederek, te'vilcilerin ortaya atmış oldukları te'villerin çoğu üzerinde buldukları iddianın burhânı ve delili yoktur. Ayrıca, halkın onları kabul etmeleri ve ona dayanarak amel etmeleri bakımından da zahirîn meydana getirdiği tesiri meydana getirememektedir. İbn-i Rüşd, halkın amel sahibi olmaktan ilk maksadının sadece amel olduğunu ve amel yönünden daha faydalı olan şeyin halka daha uygun olacağını, ilim konusunda da ulema hakkında kast olunan ilk şeyin her iki husus olduğunu, bunların da ilim ve amel olduğunu zikretmektedir.³ İbn-i Rüşd'ün burada avam ve ehli ilmin, anlama, yorumlama kabiliyetleri arasında farklar bulunduğuna işaret ettiğini görmekteyiz.

İbn-i Rüşd, te'vil konusunda kelâmcıları yetkisiz olmasını şu görüşlerle izah eder. “Kelâmcıları yetkisiz kılan şey, liyakati olan kimselere saklanması gereken te'vil sırlarını şeriata uygun olmayan bir şekilde açığa vurmaları ve bu şekilde Müslümanlar arasında fitne ve kavga tohumlarını ekmiş olmalarıdır.”⁴ Ehil olmayan kimseler eliyle yapılan te'viller veya halkın anlamayacağı kavramları onlara sunan kişilerin yaptıkları İbn-i Rüşd nazarında iyi bir tavir değildir. O'na göre insanların anlama ve yorumlama kabiliyetleri farklıdır. Bu gerçeği göz önünde bulundurmadan yapılan te'viller halk arasında doğru anlamanın ve bunun sonucunda anlama ve yorumlamada birliğin değil, tefrika ve kavganın başlangıcı olabilmektedir.

Şeriatın gerçek amacının, gerçek bilgiyi ve ameli öğretmek olduğunu savunan İbn-i Rüşd nazarında gerçek bilgi; Allah'ı ve diğer var olanları olduğu şekilde bilmektir. Gerçek amel ise, mutluluğu sağlayan fiilleri

³ İbn-i Rüşd, *el-Keşfü an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille (Felsefetü İbn-i Rüşd İçinde)*, (Thk.M.Aribi), s.87, Beyrut-1982

⁴ Hourani, G.F, *Averreos on the Harmony of Religion and Philosophy (A Translation with introduction and notes of İbn-i Rüşd's Kitab Faslel-Maqal)*, s.65, London-1961

işlemek, mutsuzluğu sağlayan fiillerden kaçınmaktır. Bu fiilleri bilmeyi, ameli bilgi diye adlandıran İbn-i Rüşd, bunu da ikiye ayırarak; birincisinin, bedene ait olarak ortaya çıkan fiilleri bilmek demek olan fıkıh, ikincisinin ise şükür, sabır, vs. gibi şeriatin davet ettiği veya kaçındığı huylar olan nefsanî fiiller olduğunu zikreder. İbn-i Rüşd'e göre ikincisini bilmek, zühd ve âhîret ilmi diye adlandırılan bilgidir. İbn-i Rüşd göre Ebû Hamid el-Gazzâlî ikinci bilgiye daha çok önem vermiştir ve ona göre hareket etmiştir. Bu nedenle insanlar, birinci türden (fıkıh) kaçınıp, ikinci türe (zühd ve âhîret ilimleri) daha çok daldıkları için ve bu tür fiiller de mutluluğun sebebi olan takvaya daha çok vesile olduğu için Ebu Hamid kitabına "İhyâ-u Ulumiddin"(Din İlimlerinin Dirilmesi) adını vermiştir.⁵

Şeriatın maksadının gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmek, "Öğretmek" fiilinin de kelâm ilminde ehil olanların belirttikleri gibi, tasavvur ve tasdikten ibaret olduğunu savunan İbn-i Rüşd, insanlar için var olan tasdik yollarını burhânî, cedelî ve hitabî olmak üzere üç'e ayırırken, tasavvur yollarını da "ya birşeyin bizzat kendisiyle tasavvur etmek" veya "bir şeyin örneği ile tasavvur etmek" üzere ikiye ayırır. Tasdik yöntemlerinden burhânî metodun, insanları pek azına mahsus olduğunu, şeriatın ilk amacının havassın uyarılmasını gözden uzak tutmaksızın çoğunluğa önem vermek olduğunu ve şeriatla açıklanan yöntemlerin çoğunun, tasdik ve tasavvurun gerçekleşmesi hususunda çoğunluğun ortak olduğu yöntemler olduğunu zikreden İbn-i Rüşd, şeriatteki bu yöntemleri şöyle açıklar:

Birinci Yöntem: Hitabi ve cedelî olmakla beraber tasavvur ve tasdikte kesin olanıdır. Bu ölçüler meşhur veya zanna dayalı olmakla beraber, mukaddimelerine kesinlik arız olan misalleri değil de kendileri ele alındıklarında ise neticelerine hamledilen ölçülerdir. Bu türden kavillerin te'vîli yoktur, onu inkâr veya te'vîl eden kâfirdir.

İkinci Yöntem: Meşhur veya zanna dayalı olmakla beraber mukaddimleri kesin olanıdır. Bu yöntemde neticeler, elde edilmek istenen şeylerin örnekleri olur. Bu yöntemde te'vîl metodu ancak sonuçları bakımından vardır.

⁵ İbn-i Rüşd, *Fasl û'l-Makâl*, (Neşr. M.Abid el-Câbiri, s.115, Beyrut-1997

Üçüncü Yöntem: Bu yöntem, ikinci yöntemin tam zıddıdır. Şöyle ki; sonuçlar elde edilmek istenen şeylerin kendisidir. Bunun öncülleri de kesinliği söz konusu olmaksızın meşhur veya zanna dayalıdır. Bu yöntemde de te'vîl yoktur. Öncülleri için te'vîl yolu bulunabilir ama sonuçları bakımından te'vîl yoktur.

Dördüncü Yöntem: Kesin olması söz konusu olmaksızın öncülleri meşhur ve zanna dayalı olanlardır. Bunun sonuçları da elde edilmek istenen şeylerin örnekleri olur. Bunların te'vîl edilmesi havassın görevidir. Cumhuriyetin bu konudaki görevi ise onları zahîrîne göre devam ettirmektir.⁶ İbn-i Rüşd, bu kurallara ilim seviyeleri belli merhalede olanların uyması sonucunda, halka daha sağlam bilgi ve birlik duygusunun geleceğini netice olarak da amelde birlik ve bütünlüğün ağılanacağını vurgulamaktadır.

Şerîata bakıp değerlendirme yapanların, tasdik konusunda müşterek olan yöntemlerin birbirinden farklı nedeniyle bazı te'vîller bulabileceğini, yani te'vîlin delilinin zâhirin delilinden daha fazla ikna edici olabileceğini söyleyen İbn-i Rüşd, bu tür te'vîlleri halka has kılar. Ayrıca İbn-i Rüşd, nazari güçleri, cedelî güce ulaşmış olanların da görevlerinin bu olabileceğini zikrederek Eş'arîlerin ve Mu'tezile'nin te'vîllerinin bir kısmını bu türe dâhil eder.⁷ İbn-i Rüşd, bu konuda hitabi sözlerden daha fazlasına güç yetiremeyen cumhur'un vazifesinin, bu nasları zahîrîne göre sevk etmek olduğunu söylerken nedenini de onların bu te'vîli bilmelerinin asla aiz olmadığını gösterir.

İbn-i Rüşd'e göre şerîatta insanlar üç sınıftır: Bunlardan birincisi, asla te'vîl ehli olmayan ve hitabete dayalı delil olan cumhur'dur. İkincisi, cedele dayalı te'vîl ehli olanlardır ki bunlar sadece tabiatları gereği veya hem tabiatları hem de adetleri gereği cedelcidirler. Üçüncüsü yakini(kesin)te'vîl ehlidir ki bunlar; hem tabiatları itibârıyla hem de hikmet sanatı bakımından burhân ehli olanlardır. İbn-i Rüşd, halk çoğunluğu şöyle dursun, cedel ehli olanlara bile bu te'vîllerden herhangi birisinin özellikle burhânî te'vîllerin ehli olmayanlara açıklanması durumunda, bu açıklamaların, onların ortak bilgilerden yoksun olmasından dolayı hem açıklayanları hem de

⁶ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.116-117

⁷ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.118

açıklananları küfre götüreceğini zikrederek, bunun sebebinin “Bu te’vilden maksat, zahirin iptal edilip, te’vil edilen anlamın ispat edilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhir olan anlam iptal edilir, yapılan te’vil kendisine kabul ettirilmezse yani bu konu şerâtin esaslarından birisi ise bu onu küfre götürür.” şeklinde îzâh etmiştir. İbn-i Rüşd, kendiliğinden zahir olduğu herkes için müşkil olan ve herkesin te’vilini bilmesi mümkün olmayan zâhir konusunda halka, “Bu, müteşabihdir. ve Allah’tan başka kimse onu bilmez.” denilmesi gerektiğini ve “Onun tevilini Allah’tan başkası bilmez.” ayetinde durup manayı kesmek gerektiğini, aynı zamanda bu tutumun cumhurun anlamayacağı zor ve kapalı konulardaki sorularına verilecek cevap için de geçerli olması gerektiğini söylerken, “Sana ruhtan soruyorlar. De ki; ruh rabbimin emrindedir. Size bilgidan ancak pek azı verilmiştir.” (İsrâ, 17/85) ayetini de delil olarak sunar.⁸ İbn-i Rüşd burada insanların dini yanlış anlama ve bunun sonucunda da yanlış yorumlamalarının onları iman bakımından zor durumda bırakabileceğini savunmaktadır ki insanların anlama kabiliyetleri faklıdır derken aslında bunu vurgulamaktadır.

Te’villiler ve bu te’villerin şeriate göre herkese açıklandığı zannından dolayı İslâm fırkalarının doğduğunu söyleyen İbn-i Rüşd’e göre, Mu’tezile ve Eş’arîler halkı kin ve nefret içine sokup şeriati ve halkı paramparça edip fırkalara ayırmışlar, ayrıca te’villerini ispat etmek için tuttıkları yollarda, ne halk kitleleri ile ne de havass ile birlikte olmuşlardır. İbn-i Rüşd, cumhur ile olmamalarının nedenini; te’vil yöntemlerinin çoğunluğun ortak olduğu yöntemlere göre kapalı ve girift olarak gösterirken, havass ile beraber olamamalarının nedenini ise; te’villerin burhan şartlarına göre eksik olmasını göstermiştir.⁹ İbn-i Rüşd’e göre, Kur’ân-ı Kerim iyice düşünüldüğünde, o kitapta herkes için mevcut olan yollar üç tanedir ki bu yollar, insanların pek çoğunun ve havassın eğitilmesi için ortak yoldur. Ayrıca halk kitlelerinin öğretimi için Kur’ân’da zikredilen yollardan daha değerli ortak yollar bulunamaz.

Bu durumu İbn-i Rüşd, Fasl û'l-Makâl adlı eserinde bu durumu şöyle açıklamaktadır. “İlk asırdakiler, mükemmel fazilete ve takvaya ancak bu

⁸ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.118-119

⁹ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.121-122

sözleri te'villere girişmeden kullanmakla ulaşmışlardır. Onlardan te'vile gidenler de bunu açıkça belirtmeye gerek görmemişlerdir. Onlardan sonra gelenler ise te'vili kullandıkları için takvaları azalmış, ihtilafları çoğalmış, sevgileri yok olmuş ve çeşitli fırkalara ayrılmışlardır.”¹⁰ Kendiliğinden zahir olmayan şekilde Kur'ân-ı Kerim'i te'vîl yoluna giderek onu tahrif eden veya onda mevcut olmayan bu te'vili halk kitlelerine açıklayan kimse, İbn-i Rüşd'ün bakışıyla, onun hikmetini yok etmiş ve Kur'ân'ın insan mutluluğunu sağlamak üzere planlanmış olan fonksiyonunu da iptal etmiş olur. İbn-i Rüşd'e göre bu durum ciddi olarak ilk asırdakiler (Asr-ı Saadet) ile onlardan sonra gelenlerin durumunda apaçıktır.

İbn-i Rüşd'e göre Kur'ân'da herkes için açıklanan şer'i sözlerin üç özelliği vardır ki bunlar o kitabın icazına delâlet etmektedir. İbn-i Rüşd, bu üç özelliği şöyle açıklar:

1- Herkesi daha mükemmel tasdik ve ikna için Kur'ân'dan daha mükemmeli bulunamaz,

2- Eğer te'vîl götüren bir konu bahis konusu ise, tabiatı i'tibârıyla ancak, burhan ehli olan kimse te'vilde başarılı olacak bir noktaya ulaşabilir,

3- Bu, hak ehline gerçek te'vîl için uyarılar ihtiva eder.”¹¹ şeklinde sıralarken bu hususiyetlerin ne Eş'ari mezhebindekilerin, ne de Mu'tezile mezhebindekilerin te'vîlinde bulunmadığını söyler. Ayrıca, bu fırkaların te'villeri ne başarıyı kabul eder, ne gerçek uyarıları içerir, ne de gerçek te'vildirler. İbn-i Rüşd nazarında bid'atlerin çoğalmasının sebebi de budur.

İbn-i Rüşd'e göre, te'vîl yeterli bilgi gerektirdiğinden, te'vili herkesin yapamayacağı hususu ve bütün nasların da te'vîl edilemeyeceği hususu genel bir ilke olarak benimsenmelidir. İlk anda, kanıtlanmış hükümlerle çelişiyor gibi görünen naslar te'vîl edilebilir ve buradan elde edilen sonuçlar kesinlik derecesinde bilgi olduğundan Müslümanlar tarafından kabul edilir. İbn-i Rüşd, nasları te'vîl edebilme yetkisine sahip kişinin özelliğini yine Kur'ân'ın kendisinden çıkarır. “Sana Kitabı indiren o'dur. O'nun bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. İşte kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun te'viline yeltenmek için müteşabih ayetlere yapışp, onlarla uğraşp dururlar. Hâlbuki

¹⁰ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.124

¹¹ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.124

onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: "Ona inandık. Hepsisi Rabbimiz tarafındandır." derler. Bu inceliği ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."¹² İbn-i Rüşd'e göre, ayette geçen "İlimde derinleşmiş olanlar", te'vil yetkisine sahip olan kimselerdir, çünkü bu ayet, "O'nun te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir." şeklinde anlaşılmalıdır

İbn-i Rüşd, "Şeriatla bazı şeyler vardır ki, Müslümanlar onları zahirlerine göre hamletmek, bazı şeyler vardır ki, onları te'vil etmek konusunda icmâ etmişlerdir. Diğer bazı şeyler vardır ki, o'nda ihtilaf etmişlerdir. Müslümanların zahirî üzerinde icmâ ettikleri şeyin zahirîne hamledilmesi konusunda burhanın tesiri caiz olur mu?" şeklinde soru soran bir kişiye verilecek cevabın "Eğer icmâ, yakini yani kesin bir yolla gerçekleşmiş ise, te'vil caiz olmaz. Ama icmâ, zanni olmuş ise te'vil sahih olur." şeklinde olması gerektiğini söyler.¹³

Peygamber(s.a.v.), Allah'ın gökte olduğunu bildiren siyahî cariyeye hakkında sahibine, "Önce onu azat et. Çünkü o, inanmış bir kadındır." buyurmuştur. Çünkü o burhan ehlinde değildi. Bunun nedeni, insanlardan bir kısmının ancak tahayyül yoluyla bir şeyi tasdik edebilmeleridir; yani onlar bir şeyi ancak tahayyül etmeleri bakımından tasdik etmektedirler. Bunlar için tahayyül edilebilen şeye mensup olmayan bir var olanı tasdik etmek çok zor olur.¹⁴ diyerek ilimde belli bir seviyede olanların ve ayette kastedilen manayı daha doğru karayacağını bunu yapacak olanların ise ancak burhan ehli olduğunu vurgular.

İbn-i Rüşd, meâd (âhirette diriliş) ve ahvaline dair vârid olan nasslar da burhan ehline vacip olan, bu konuyu zahirîne göre hamletmektir. Çünkü bu konuda, "Zahirîn müstakil olmasını gerektiren hiçbir burhan yoktur." dediklerini bunun da Eş'arîler'in yöntemi olduğunu belirtir. İbn-i Rüşd, burhanla iş gören diğer bir topluluğunda onu te'vil ettiğini, ancak bunların meâd konusundaki nassların te'vili üzerinde çok ihtilaflı olduklarını söyleyerek bu zümrenin Ebu Hamid el-Gazzâlî ve mutasavvıflar olduğunu, bir kısmının da bu konuda iki te'vili birleştirdiğini, Gazzâlînin de bazı

¹² *Al-i İmran*, 7

¹³ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.99

¹⁴ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.111

kitapların da böyle yaptığını belirtir. İbn-i Rüşd'e göre, ilim ehli olmayanların, bu nassı zahirlerine göre hamletmeleri vaciptir. Onun için bu konunun te'vîli küfürdür çünkü bu te'vîl onu küfre götürür. İbn-i Rüşd, ayrıca, zahire iman etmesi kendisine farz olan halktan birinin te'vîle yeltenmesinin onun için küfre vesile olabileceğini, te'vîl ehli birinin de bu te'vîli bu kişiye açıklayacak olursa, onu küfre davet etmiş olacağını belirtirken, küfre davet edenin de kâfir olacağını, bunun için te'vîllerin sadece burhan kitaplarında kaydedilmesi gerektiğini savunur.¹⁵ İbn-i Rüşd'de, te'vîl konusunda ehil olabilmek yeterli bilgi gerektiğini ve te'vîl konusunda, nassın taşımış olduğu karakter ile bu nassın karşısındaki muhatabın, ilim, küfür, idrak ve zekâ seviyesini dikkate aldığını görmemiz mümkündür.

İbn-i Rüşd, te'vîli caiz olan veya olmayan hususlar hakkında şu izahı getirmektedir. “Şeriatın bazı zahirî hükümleri var ki bunların te'vîli caiz değildir. Eğer bunlar dinî ilkelerden ise te'vîli küfürdür. Dinî ilkelerin dışında kalan hususlarda ise bu bid'attir. Ayrıca ortada bir tür zahir de vardır ki; burhan ehlinin onu te'vîl etmesi gerekir. Bunların da zahirlerine hamledilmeleri küfürdür. Burhan ehli olmayanların ise onları te'vîl etmesi ve zahirînin dışına çıkarması kendileri bakımından bid'at veya küfürdür. İstiva ayeti, ‘تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ’ (Bakara-2/28, Fussilet-41/10, Araf-7/53) bu türdendir. Mu'tezile, Eşariler ve Maturidiler istiva kelimesini Allah'ın kudret ve hâkimiyeti olarak tevil ederlerken, Selefiyye görüşüne mensup olanlar ise, istiva ayetini zahiren anlamışlar ve hatta haberi sıfatlar diye bildiğimiz Allah'ın sıfatlarını te'vîl eden kimseleri ehl-i bid'at olarak nitelemişlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de bazı ayeti kerimeler vardır ki biz bu ayetlerin manasını zahiren anlamaya kalktığımız zaman ayetin vermek istediği mesaj tam olarak anlaşılammaktadır ki bu ayetlere en açık örnek olarak; Bakara, 2/138 “Biz Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir?” mealindeki ayette kastedilen mananın İslam fitratı ve İslam-İman güzelliği olduğu ve Al-i İmran, 3/103 “Hep birlikte Allah'ın ipine(Kur'an'a)sımsıkı sarılın parçalanmayın.” ayetleridir.¹⁶ Bu ayetlerde; Müslümanların bölünmemesi,

¹⁵ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.112-113

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali, Ankara-2006

hep birlikte aynı heyecanı duymaları ve Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulan kardeşlik duygularını ön plana çıkarmaları istenmektedir ki bu anlam neredeyse ehli ilim arasında ortak bir anlama tavrıdır.

B-Rû'yet

İbn-i Rüşd, "Gözler onu idrak edemez. O ise gözleri idrak eder."(Enam/103) ayetini rû'yet konusunda delil gösterir. Mu'tezile'nin rû'yeti inkâr ettiğini, çok meşhur olmasına rağmen bu konudaki ayetleri reddettiğini söyler. İbn-i Rüşd, Mu'tezilenin rû'yeti inkârını izah ederken, "Mu'tezile Allah'ta cismaniyetin bulunmadığına inanmış ve bütün mükelleflere bunun sarahaten söylenmesinin farz olduğuna da inanmıştı. Onlara göre Allah'ta cismaniyet bulunmayınca cihetin de bulunmaması gerekir. İşte bu fikirden hareket eden Mu'tezile menkul şeriatı reddetmek zorunda kalmış, konu ile ilgili hâdisler için, "Bunlar ahad haberlerdir, ahad haberler ilmi gerektirmez. Üstelik bu konudaki hâdisler Kur'ân'ın zahirîne yani "Gözler onu idrak edemez." ayetine de muarızdır yollu bir takım ta'lîl ve mazeretler ileri sürmüşlerdir."¹⁷ açıklamalarını yapmaktadır ki bu sözleriyle ahiret aleminde ru'yet hadisesinin vuku bulacağını ifade etmektedir.

İbn-i Rüşd, Eş'arîlerin ise iki itikadı, yani, 'cismaniyet sıfatının bulunmayışı ile cisim olmayan bir şeyin his ile görülmesinin mümkün olması inançlarını" telif ettiğini, fakat bu hususta müşkülata uğramış olduklarını, ayrıca asılsız delillere sığındıklarını belirtir. İbn-i Rüşd'e göre Eş'arîlerin rû'yet konusunda söyledikleri sözlerin bir kısmı, Mu'tezilenin rû'yetin imkânsızlığına dair olan delillerini ortadan kaldırmaya dair olup, öbür kısmı da cisim olmayan bir şeyi görmenin imkânına ve böyle bir şeyin farz edilmesinden herhangi bir imkânsızlığın ortaya çıkmayacağına dairdir. İbn-i Rüşd, Eş'arîlerin Mu'tezile'nin, "görülen her şeyin bir cihette bulunması zarurîdir." sözlerine, "Bu söz sadece şahidin hükmüdür. Gaibe ait bir hüküm değildir. Rû'yetullah meselesi şahide ait hükmün gaibe nakledilmesini gerektiren bir konu da değildir. İnsanın, göz olmadan mubsıra ve görme kuvvetiyle görmesi mümkün olunca, bir cihette olmayan bir şeyi görmesi de mümkün olur." itirazını yaparken aklın idraki olan kuvvet-i

¹⁷ İbn-i Rüşd, *el-Kesf*, (Felsefetü İbn-i Rüşd İçinde.Thk.M.Aribi), s.91, Beyrut-1982

mubsıra, yani basiretle görme ile basarın- ki o gözün görmesidir-idrakini birbirine karıştırdığını söyleyerek bu konuda “Zira bir cihette yani mekânda bulunmayan şeyi idrak eden, göz değil, sadece akıldır. Gözün idrakine gelince, durumundan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, bu idrakin oluşabilmesi için görünen şeyin göze nazaran bir cihette olması, hatta rast gele bir cihette değil, bunun da ötesinde belli ve özel bir cihette olması şarttır. Bunun içindir ki, gözün görünen şeye nispetle gelişigüzel bir vaziyette bulunmasıyla rû’yet hâsıl olmaz. Bilakis rû’yet sabit vaziyetler ve mahdut şartlarla vukua gelir ki bu da üç şeyden ibarettir. Birincisi, ışığın mevcut olması, ikincisi gözle görülen şey arasında hava gibi şeffaf bir cismin bulunması, üçüncüsü ise görülen şeyin renkli olmasının zarurî olmasıdır. Malum olan bu hususları reddetmek, geometri ve menâzir ile ilgili tüm ilimleri iptal etmek olur.” açıklamalarını yapmaktadır. İbn-i Rüşd, ayrıca Eş’arîlerin, “Şahide ait hükmün gaibe nakledilmesini gerektiren yerlerden birisi de “şart”tır.” Her âlim diridir.” hükmünde olduğu gibi. Çünkü şahitte hayat, ilmin var oluşunun bir şartı olarak meydana çıkmaktadır. O halde bir şeyin görülebilmesi için şart olan, o şeyin var olmasıdır. Allah mevcut olduğuna göre görülür, cihet burada şart değildir.” dediğini belirterek, onlara “Şayet, durum böyle ise, aynı şekilde şahitteki rû’yet için bahis konusu olan şeyler yani ışık, şeffaf cisim, renk gibi şeyler de birer şart olarak ortaya çıkmaktadır ki şu halde bu hususta da prensibinizden hareket ederek gaibi şahide ilhak ediniz.” şeklinde cevap vermektedir. İbn-i Rüşd, Ebu Hamid el-Gazali’nin, “el-Makâsıd” adlı eserinde, “Görülen her şey, görenin bir cihetinde bulunur.” öncülüne “İnsan, zatını aynada görebilmektedir. Hâlbuki kendisine göre zati, karşı cihetten başka bir cihette değildir. Bunun açıklaması şudur: İnsan kendini görebildiğine ve kendisi de karşı cihetteki aynaya hulul etmemiş olduğuna göre, o halde bir cihette olmaksızın kendisini görebilmektedir.” diyerek itiraz ettiğini belirterek, Gazali’nin bu sözüne mugalâta der. İbn-i Rüşd’e göre aynada görülen şey zat değil, zatın hayalî’dir. Hayal ise insana göre bir cihettedir. Zira hayal aynada bir cihette bulunmaktadır.¹⁸

İbn-i Rüşd, Eş’arîlerin, cisim olmayan bir şeyi görmenin mümkün olduğuna dair iki delil getirdiğini belirterek, ilk delilin, “Bir şey ya renkli

¹⁸ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.92

olması bakımından veya cisim olması itibarıyla veyahut renk oluşu yönünden veyahut da var olması hasebiyle görülür. Sırf cisim olması itibarıyla bir şeyin görülmesi batıldır. Eğer öyle olsaydı cisim değil de araz olan rengin görülmemesi gerekirdi. Renk olması itibarıyla bir şeyin görülmesi de batıldır. Eğer öyle olsaydı, cismin görülmemesi gerekirdi. Yani sırf renkli olması itibarıyla bir şeyin görülmesi batıldır, çünkü öyle olsaydı, renksiz şeylerin görülmemesi lazım gelirdi. Bu konuda bir vehim olarak ortaya çıkan bütün şıklar batıl olunca, geriye ancak, “bir şey sadece mevcut olduğu için görülür.” şikkı kalmaktadır.” şeklinde olduğunu, ancak bu sözlerin bir mugalâta olduğunu zikrederken şu izahları getirir. “Görülen şeylerden bir kısmı bizatihi görülmektedir ki mesela renk ve cismin hali böyledir. Şüphe yok ki renk zatı ile cisim ise renk yönünden ve o vasıtayla görülür. Bunun içindir ki rengi olmayan bir şey görülmez. Şayet bir şey sırf mevcut olduğu için görülseydi, seslerin ve beş organla idrak olunan diğer şeylerin de görülmesi gerekirdi. Bu takdirde de görme, işitme ve beş duyu bir duyudan ibaret kalırdı. Hâlbuki bunların tümü aykırı olan hususlardır.”

İbn-i Rüşd, Eş'arîlerin ikinci delilinin, “Duyu organları sadece eşyanın zatlarını idrak ederler. Varlıkların, diğerlerinden ayrılmış oldukları hususlar, zat olmakla ilgili olmayan bir takım hallerdir. Şu halde duyu organları bu halleri idrak etmezler, sadece zatları idrak ederler. Zat ise bütün mevcudatta müşterek olan nefs-i mevcut yani mevcudun bizzat kendisidir. Bu demektir ki duyu organları bir şeyi sadece mevcut olması hasebiyle idrak etmektedir.” olduğunu belirtirken, bu sözlerin hepsinin son derece fasit ve gayet bozuk olduğunu zikreder. İbn-i Rüşd, bu bozukluğu en açık bir şekilde ortaya koyan hususları şöyle açıklar. “Görme duyusu, sadece eşyayı idrak etmekle kalsaydı, beyaz ile siyahı ayırt etmek onun için mümkün olmazdı. Zira eşya, aralarında müşterek olan şey sebebiyle bir diğerinden farklı olmaz. Netice olarak duyular varlıkları seçemez. Ne duyu organı renkler arasındaki farkları idrak edebilir, ne işitme organı sesler arasındaki farkları kavrayabilir, ne de tatma organı yiyeceklerdeki farkları ayırabilir. O takdirde de duyu organları için idrak konusu olan hissî varlıkların cins itibarıyla bir olması lazım gelir. Bu duruma göre de işitme duyusu için idrak konusu olan şey ile görme duyusu için idrak konusu olan şey, yani renklerle sesler arasında bir fark kalmaz. Bütün bunlar insan aklının uzağında ve dışında olan şeylerdir. Duyu organları kendilerine işaret eden şeylerin zatlarını,

ancak onlara has olan hissî hususları idrak etmek vasıtasıyla idrak etme görevlerini yapmış olurlar.” İbn-i Rüşd’e göre bu sözdeki mugalâtanın sebebi, “zati” olarak idrak edilen bir şeyin “bizatihi” idrak edilen bir şey olarak ele alınmasıdır. Yani eşya, zatına ait olan vasıflarla idrak olunur, bizatihi idrak olunmaz.¹⁹ İbn-i Rüşd, şeriatla böyle bir hayret ve şaşkınlığın vaki olmasının ve hatta şeriatı desteklediklerini ve savunduklarını iddia edenlerin söz çeşitlerini bir diğerinden ayırt etme işiyle az çok ilgilenen kimselere bile gülünç gelmesinin sebebini, Allah ve Resulünün izin vermediği hususların tasrihi olarak görmektedir.

İbn-i Rüşd’e göre, “Cisim olmayan bir mevcut vardır. “sözü ile “O mevcut gözle görülür.” sözünün tek bir itikad şeklinde bir araya getirilmesi gerçekten güç olan bir şeydir. Çünkü idrak konusu olan şeyler, ya cisimdedir veya cisimlidir. Bundan dolayı başka bir fırka “Rû’yet, o vakitte ilmin artmasıdır.” görüşünü benimsemiştir. Bu fikrin de halka açıkça söylenmesi uygun değildir. Zira halk seviyesinde akıl, tahayyülden ayrılmadığı, hatta hayal edemedikleri ve tahayyül edilmeyen bir şeyin varlığını kabul ve tasdik etmenin imkânsız olduğuna kani olduklarından, şeriat bu hususu onlara açıklamamıştır. Örneğin, Allah’ı görme, işitme, yüz vs. şeklinde vafsetmiştir. Bununla beraber tahayyül ve tasavvur edilen varlıklardan hiçbir şeyin O’na benzemediğini ve O’nunla cins ortağı bulunmadığını da halka tarif etmiştir.²⁰

İbn-i Rüşd’e göre, Kuran’da âhiretle ilgili manalar, halka hissî ve hayalî olarak anlatılmıştır. Şeriat, Allah hakkında zahirî olarak ele alınırsa, orada tereddüt ve şüphe olmaz. Çünkü Kur’ân ve sahih hâdislerde de geçtiği gibi, “Allah nurdur.” ve “Allah’ın nurdan bir hicabı vardır.”denilir ve arkasından da, “Tıpkı güneş görüldüğü gibi âhirette müminler Allah’ı göreceklerdir.” diye söylenirse bütün bunların halka da ulemaya da ne bir şüphe ne de bir tereddüt arız olur. Zira ulemaya göre bu halin, yani rû’yetin bir mezid-i ilim yani bir ilim artışından ibaret olduğu görülür ki bu husus burhan ile sabittir. Ama bu hususu halka açıkladıkları zaman, onların nazarında şeriat tamamen batıl ve hükümsüz olur veya halk kendilerine bu hususu tasrih edeni tekfire kalkışır. Bu gibi şeylerde şeriatın yolundan ayrılan bir kimse, dosdoğru bir yoldan uzaklaşmış ve azıtmış olur. İbn-i Rüşd’e göre tâ’lim konusunda bütün

¹⁹ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.94

²⁰ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.94-95

insanları tek bir şeriat (yol ve usul) üzerinde sayan bir kimse, herhangi bir amel hususunda onları bir tek şeriatla sayan kimse gibidir. Bütün bunlar akla da hisse de aykırı olan şeylerdir.²¹

Rû'yetullah, yani Allah'ın görülmesi hususunda İbn-i Rüşd'ün fikirlerine baktığımızda, konunun manasının gayet açık olduğu ve rû'yetin hak olan bir husus olduğu fikrini gayet açık bir şekilde görmekteyiz ki bu konudaki naslar şayet zahirî üzere alınırsa o zaman bu konuda şüphe ve tereddütler de İbn-i Rüşd'e göre giderilmiş olur. İbn-i Rüşd, bu konudaki nasları açıklama hususunda ise insanların anlayış, idrak ve kavrayışlarının dikkate alınması fikrini benimsemektedir.

SONUÇ

İbn-i Rüşd'ün bakış açısıyla izah etmeye çalışmış olduğumuz Te'vil ve Ru'yet kavramları, her dönemde üzerinde titizlikle durulan bir anlambilimle ilgili kavramlardır. İlahi mesajı anlamada da bu iki kavramın kullanılma tarzı çok önemli bir yer tutar ki bu makalede de gördüğümüz gibi herkesin anlayamayacağı tarzda yapılan yorumlar, insanların dini anlama konusundaki birlikteliği yerine farklı anlaşılmalara ve bunun sonucunda da ayrılıkların oluşmasına sebep olabilmektedir. İbn-i Rüşd'e göre önemli olan kutsal metinlerin doğru bilgiye sahip ve ehil kimseler tarafından yapılmasıdır ki göre zaten Kur'an bizzat buna vurgu yapmıştır.

İbn-i Rüşd'e göre bir söz eğer burhansız kavranamıyor veya kendisinde anlama zorluğu oluyorsa o zaman te'vil yapılmalıdır ki bunu yapacak olan kimseler Kur'an'da ifadesini bulan ilimde belli bir seviyeye gelmiş olanların yapacağı bir iştir.

İbn-i Rüşd, ayetin maksadını anlamayacak derecede olan cumhura(Avam)bunların açıklanmasını da doğru bir tavır olarak görmemektedir. İbn-i Rüşd'e göre Mütakellimler halka bu ayetleri açıklarken cedel yoluna gitmişler ve bundan dolayı da başarılı olamamışlardır.

²¹ İbn-i Rüşd, *Age.*, s.95-96

İbn-i Rüşd Kur'an ayetlerini yorumlarken başvurduğu yöntemin naklin lehine olduğunu söyleyebiliriz; bir başka ifade ile akıl ve nakil birbiri ile çelişkili görüldüğü zaman nakil esas alınmış ve öylece te'vil yapılmıştır.

İbn-i Rüşd'e göre ilimde ehil olmayan ve kutsal metinleri anlama konusunda aynı seviyede olmayanlar arasında belli kavramların açık bir şekilde tartışılması sonrasında İslam'da fırkalar ve ayrılıklar doğmuştur. Yine, İbn-i Rüşd'e göre, ilimde belli bir seviyede olan insanların kendi aralarında belli kurallara bağlı kalarak tartışmaları ve bir sonuca varmaları gerekir ki bu daha alt seviyede ilim sahibi olan veya avam tabakasında olan insanlar arasın da farklılaşmaya yol açmaz. Bu da İslam'ın temel hedefidir yani ortak hedef ve anlayışlar etrafında bir araya gelmektir.

SUMMARY

Tawil ve Sight concepts to remain over fastidiously in every period According to İbn-i Rüşd in understanding divine message this concepts very important. Because of the to occur the peoples different and dissimilar comprehension levels science possessors must have discuss these topics between them. The Koran emphasizes this too. The objective and aim of İslam to get at unity understanding between peoples if there isn't this even may be problem about survival and understanding problems among populaces.

Key words: İbn-i Rüşd, Tawil, Ru'yet(Sight), The Koran, Understanding and Commentary

ERKƏN HÜQUQ SİSTEMİNİN QISA TARİXÇƏSİ

Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı

Klassik islam hüquq nəzəriyyəsinə görə, islam hüquq elminin (fiqhın) əsasları fiqh elminin aparıcı prinsiplərinin sistemləşdirilməsindən dərhal sonra yox, daha sonralar VIII-IX əsrlərdə işlənib hazırlanmışdır. Lakin müsəlmanların ilkin nəslinin belə əsaslara ehtiyacı yox idi. Hz.Peyğəmbər əlehyissəlam ilkin müsəlmanlara onlar üçün zəruri olan ictimai davranış normalarını ilahi vəhyə əsaslanaraq özü şəxsən öyrədir, onun səhabələri, tabiiələr və onların ardınca gələnlər (və mən təbiəhum) isə belə norma və qaydaları arayaraq hər şeydən əvvəl, Qurana və Sünnəyə müraciət edirdilər. İslam qanunvericiliyinin bu iki başlıca qaynağında tutarlı cavab (qətiyyət əd-dələlə) tapanmadığı hallarda, Hz.Peyğəmbərin (ə.s) təfəkkür və həyat tərzi ilə yaxından tanış olan din alimlərinin müştərək rəyinə (icma) əsaslanırdılar. Rəvayətə görə, Hz.Peyğəmbər(ə.s) Müaz bin Cəbəli Yəmənə canişin göndərməzdən qabaq onu yanına çağırtdırmış və soruşmuşdu: «Əgər hökm verməli olsan nəyə əsaslanarsan?» O, cavabında demişdi: Allahın Kitabına. Əgər orada cavab tapmasan? Onda Peyğəmbərin sünnəsinə. Orada da cavab tapmasan? Öz rəyimə əsaslanaram. Müaz bin Cəbəlin cavabını Hz.Peyğəmbər (ə.s) bəyənmiş və yaşının az olduğuna baxmayaraq onu Yəmənə canişin təyin etmişdi.¹ Lakin islam hüquq təliminə görə, Hz.Peyğəmbərin (ə.s) səhabələrinin və tabiiələrin ilk nəslinin həyatdan getməsi ilə hüquq normalarının Quran və Sünnə əsasında ciddi şəkildə işlənib hazırlanması ehtiyacı meydana çıxmış oldu. Bu ehtiyac hər şeydən əvvəl onunla bağlı idi ki, müsəlman hüquqşünaslarının yeni nəsillərinin Hz.Peyğəmbərlə (ə.s) birbaşa əlaqəsi qırılmış və islamın başlıca uhkamları haqqında onlar öz sələflərinin malik olduğu dərindən biliklərə malik deyildilər. Bundan başqa, yeni-yeni məmləkətlərin Ərəb

¹ İbn Səəd. Ət-Təbəqat əl-kübra. I-IX, Beyrut, 1978.

xilafətinə qoşulması, islamın fəth edilmiş ərazilərin öz xüsusi hüquq ənənələrinə malik olan xalqları arasında yayılması, müsəlman hüquqşünaslarını müsəlmanların ilk nəslinə məlum olmayan yeni hüquqi problemlərin həll edilməsi zərurəti ilə qarşı-qarşıya qoymuşdu və təbii ki, bu məsələlər Quranda və Sünnədə bilavasitə öz əksini tapmamışdı. Hüquqşünaslar tərəfindən belə məsələlərin həlli yollarının sərbəst şəkildə axtarılması halları bu məsələlərin həllində ciddi fərqlərin meydana gəlməsinə gətirib çıxarırdı. Özü-özlüyündə təhlükəli olmayan bu fərqlər Şəriətin aparıcı prinsiplərindən müsəlmanların uzaqlaşmasına gətirib çıxara bilərdi. Lakin, indi həmin məsələlərin hüquqşünaslar tərəfindən anlaşılması onların ciddi səhvlər buraxmamasına zəmanət vermir. Bütün bunlar islam qanunvericiliyinin ilkin qaynaqlarından fiqh normalarının seçilib götürülməsinin qaydalarını işləyib hazırlamağa güclü təkan vermiş oldu ki, bu da «üsul əl-fiqh» (fiqhın əsasları) konsepsiyasının meydana gəlməsinə şərtləndirmiş oldu. Xronoloji cəhətdən bu VIII əsrin ortalarına təsadüf edir.²

Müsəlman hüquqşünasları arasında qəbul olunmuş nöqteyi-nəzərə görə, təxminən VIII əsrin ikinci yarısında fiqhın aparıcı prinsiplərinin işlənilib hazırlanması metodlarına bir-birindən fərqlənən iki münasibət formalaşmışdı. Bu məktəblərin birincisinin nümayəndələri Hz. Peyğəmbərin (ə.s) sünnəsinə daha çox əsaslanmağa çalışırdılar. İkinci məktəbin nümayəndələri isə fiqh məsələlərini birinci məktəbin nümayəndələrinə nisbətən daha çox rasionallıq və təfəkkür mövqeyindən şərh etməyə üstünlük verirdilər. Belə hesab olunur ki, VIII əsrin sonlarında və IX əsrin əvvəllərində yuxarıda qeyd olunmuş məktəblər çərçivəsində əsas fiqh məzhəbləri meydana gəlmişdir³.

Mühəmməd bin İdris əş-Şafiinin (v.820-ci ildə) «ər-Risalə» adlı əsərində «üsul əl-fiqh» nəzəriyyəsinin əsası qoyulmuş oldu. «Üsul əl-fiqh»in klassik konsepsiyası ilə geniş mənada fiqh elminin inkişafının sosial-normativ tənziminin islamın dini-etik prinsiplərinə əsaslanan sistemi yaranmış oldu. Fiqhin əsaslarının təşəkkülü prosesində müxtəlif təmayüllər əməkdaşlıq edirdi. Hər şeydən əvvəl hüquq təcrübəsinin islam

² Ислам: энциклопедическая словарь. М., 1991, 311 с.

³ Ислам: энциклопедическая словарь. М., 1991, 311 с.

mövqeyindən çıxış edərək sistemləşdirilməsi prosesi baş verməkdə idi. Doğrudur, VIII əsrin əvvəllərində burada hüquq sistemini tamamilə Şəriət prinsiplərinə tabe etmək səyi hələlik özünü o qədər də büruzə vermirdi. Müsəlmanların ilk hakimləri (qazilər) əsasən qərar və hökmləri özlərinin «rəyinə» əsasən, yerli adət-ənənələri (ürf) və hüquq sahəsində qazanılmış təcrübəni nəzərə almaqla verirdilər. Quranın hökmləri artıq qəbul olunmuş həyat təcrübəsinə uyğun gəldiyi dərəcədə nəzərə alınır.

VIII əsrin 20-30-cu illərindən etibarən hüquq sisteminin və hüquq fəaliyyətinin qanunlaşdırılması səyləri xüsusilə geniş vüsət aldı. Qazilər ən çox dini əhval-ruhiyyəli adamlar arasında seçilməyə başladı. Onlar nəinki hüquq sahəsində sırf islam prinsiplərini rəhbər tutmağa çalışır, həm də fəaliyyətdə olan hüquq normalarını, dini göstəriciləri nəzərə almağa çalışırdılar. Ənənəvi qayda-qanunlar və hökmlər dini göstəricilərə uyğun gəlmədiyi hallarda şəriətin ümumi məqsədləri ilə əsaslandırılmış qərarların xeyrinə onlardan imtina edilirdi. Bu mərhələni islam hüquq fikrinin ilk cərəyanının formalaşmasının-erkən islam hüquq məktəblərinin meydana gəlməsinin başlanğıcı kimi dəyərləndirmək mümkündür. Bu fəaliyyətin məğzini hüququn dinə, dini-etik ideallara tabe edilməsi təşkil edirdi. Bu məktəblərin mövcud hüquq norma və ənənələrinə münasibəti hər şeydən əvvəl, Qurana olan tamamilə yeni münasibətlə seçilirdi. Onlar hüquqi qərarlarının qəbul edilməsi zamanı artıq sərbəst rəyə yox, Quranın konkret hökmlərinə əsaslanırdılar. Bu münasibət tək-cə ailə-nikah məsələlərinə yox, islamın başlıca qaynaqlarında bilavasitə əks etdirilməmiş məsələlərinə də aid idi.⁴ Müsəlman hüquqşünasları öz vəzifələrini bu ümumi dini etik təsəvvürləri öz rəyi əsasında şərh edərək, konkret hüquqi normalar təsis etməkdə görürdülər.

Lakin Quranın hökmlərini şərh edərək erkən islam hüquq məktəbləri özlərinə tanış olan təcrübədən çıxış edirdilər. Buna görə də, onların hər birində öz hüquqi təlimi təşəkkül tapırdı. Bu təlimlərin hər birisinin əsasını fiqh məsələlərinin rəy əsasında həll edilməsi sahəsində toplanmış onun xüsusi təcrübəsi təşkil edirdi. Əsas etibarilə, hüquqi hökmlərdə rəyə əsaslanan hüquq ənənələrinin və ideallaşdırılmış

⁴ Musa Mühəmməd Yusif. Əhkam əl-əhval əş-şəxsiyyə fi-l-fiqh l-islami, Qahirə, 1958;

praktikanın etiraf edilməsi və onların dərin nüfuzu «Sünnə» adı ilə tanınmış müxtəlif hüquq məktəblərinin mövqeləri arasında qarşılıqlı güzəşt prinsipinə əsaslanırdı. Erkən islam hüquq məktəblərinin təsəvvürlərinə VIII əsrin ortalarında meydana gəlmiş «Sünnənin və rəyin» xüsusi tərzdə anlaşılması qarşı dururdu. Onun mahiyyətini bu vaxta qədər ancaq siyasət və ilahiyyətçilik baxımından əhəmiyyət daşıyan Hz. Peyğəmbər əleyhissələmin sünnəsinin ayrı-ayrı prinsiplərini fiqh sahəsinə daxil etməkdən ibarət idi. Bu istiqamətdə İraq hüquqşünasları irəliyə doğru mühüm addımlar atmışdılar. Onlar erkən islam hüquq məktəblərinin ənənələrinə riayət edilməsi əvəzinə Hz. Peyğəmbərin deyim və əməllərinə riayət etmək ənənəsinin əsasını qoymuşdular. Hədislərdə təsbit olunmuş fiqh normalarını arayıb tapmaq tərəfdarlarının sayı xüsusilə də Mədinə hüquqşünasları arasında durmadan artmaqda idi. Onların baxışları erkən islam hüquq məktəblərinin mövqelərinin formalaşmasında əhəmiyyətli dərəcədə rol oynamışdır. Onlar eyni zamanda «rəy» əsaslanan və həmin məktəblərin hüquq təlimlərinə daxil olmuş müstəqil qərarlara da mənfi münasibət bəsləyirdilər. Məlum olduğu kimi, bu məktəblərin hər birində «rəyin» öz formaları (məsələn, əl-qiyas və əl-istihsan) meydana gəlmişdi. Lakin rasiona yolla formalaşmış nəticələrin əksəriyyəti hədis şəkli olaraq yayılırdı. Erkən hüquq məktəbləri tərəfindən fəal surətdə tətbiq edilən hüquqi məsələlərin rasiona metodlarla həll edilməsi ənənəsi daha sonradan ictihad ənənəsinin əsasını təşkil etdi və «üsul əl-fiqh» konsepsiyası tərəfindən mühüm bir amil kimi qəbul edildi.

Erkən islam hüquq məktəbləri tərəfindən fiqh elminin inkişaf etdirilməsi, Hz. Peyğəmbərin (ə.s) sünnəsinin fiqh elminin universal qaynağı olduğunu etiraf etməklə yanaşı, həm də qanunauyğun olaraq üsul əl-fiqh elminin təşəkkül tapmasına gətirib çıxardı. Bu təlimin təşəkkülündə həlledici addımı əş-Şafii atmış oldu. Fiqh elminin nəzəriyyə və metodologiyasını işləyib hazırlamaqla və fiqh qaynaqları haqda zəngin məlumat vermək əş-Şafii fiqh elminin meydana gəlməsinə mühüm xidmət göstərirdi.

əş-Şafii ardıcıl olaraq belə bir fikir yürüdü ki, Quran və hədislərdə müsəlman hüququnun bütün norma və göstəricilərini tapmaq mümkündür. Bu qaynaqlar bu və ya digər hüquqi məsələlərə aid cavabları

özündə əhatə edir, ya da bu cavabların rəşional təfəkkür yolu ilə formalaşdırılması   n nəzəri əsas verirlər. Onun fikrincə, hədislərin dođruluđunu heç Quran da ř bh  altına ala bilməz. Quran Hz.Peyđ m r n ( .s) sünnəsinə zidd deyildir və onun ruhunda ř rh edilməlidir. Bu o demək idi ki, Hz.Peyđ m r  leyhiss lamın vəfatından sonra söhbət fiqhın yeni formalarının iřl nib hazırlanmasından yox, bu formaların qeyd olunmuş qaynaqlarda axtarılmasından gedə bilər. Eyni zamanda,  ş-Şafii Sünnəyə uyđun gəlməyən hökmləri qəbul etməkdən imtina edirdi. Beləliklə,   sul  l-fiqh  anlamı haqqında hər bir fiqh məzhəbində  z xüsusi təsəvvürləri formalaşmaqda idi. Fiqhin qaynaqlarının  skar edilməsinə həsr olunmuş fundamental əsərlərdən  bd  l-Malik  l-C veyninin   l-B rhan , Əbu Hamid  l-Q zalinin   l-Mustafa min ilm  l- sul , Fəxr  d-Din  r-Razinin   l-Məhsul fi-l- sul  Seyf  d-Din  l Amidinin   hkam fi üsul  l- hkam , Əbdullah bin Um r  l-Beyzavinin   Minhac  l-üsul ila ilm  l- sul ,  beyd llah bin M sudun  T nqih  l- sul , Tac  d-Din  bd  l-V hhab bin  linin  C m  l-c vami  v  bařqalarını göstərmək olar.

İslam hüquq elminin (fiqhın) formalaşması bir tərəfdən, faktik olaraq mövcud olan hüquqi və sosial davranıř normalarının dini  hkamlara uyđunlaşdırılması, digər tərəfdən isə müsəlman icması daxilində ortaya çıxan mübahisəli məsələləri islam dini-etik normaları əsasında həll etmək zərurəti ilə ř rtl ndirilmıřdi. Fiqh elminin formalaşması təxminən hədislərin toplanması (t dvin) v  səhabələrin deyiml rinin cəm edilməsi ilə eyni zamanda bař vermiřdir. Buna görə də, fiqh məsələlərinə həsr olunmuş ilk əsərlər (Zeyd bin  l-Həsənin  M cnu  l-fiqh , Malik bin- n sin   l-m v tt  , Əhməd bin H nb lin   l-M sn d   s rl ri)  z mahiyyəti və məzmunu etibarilə hüquq elminə dair tədqiqatlar yox, hədis topluları idi.⁵ Hədislərin sistemləşdirilməsi Quran və Sünnənin rəşional təfəkkür vasitəsilə dərk edilməsi zərurətini irəli atdı v  beləliklə, fiqhın müstəqil elm sahəsi kimi inkiřaf etməsinə rəvac vermiř oldu. VIII-IX əsrin birinci yarısında artıq fiqh elminin  z istilahları meydana gəlməkdə, səciyyəvi dini və metodologiyası formalaşmaqda idi.

⁵ Əhməd bin H nb l,  l-M sn d, Qahirə, n.i.y.; C ssas, Əbu Bəkr Əhməd bin M h mm d bin İsmail.  hkam  l-Quran, I- III, Beyrut, 1335 h.;

QAYNAQIAR

1. İbn Səəd. Ət-Təbəqat əl-kübra. I-IX, Beyrut, 1978.
2. Ислам: энциклопедическая словарь. М., 1991, 311 с.
3. С.М.Накиб Аль - Аттас, «Концепция обучения Ислама», Коала Лумпур, ISTAS,1990.-290с.
4. Yıldırım celal, Kaynaklarıyla İslam Hukuku, Ankara, III с, 434 s.
5. Zeydan Abdulkерim, İslam Hukukuna giriş, (tercume: Ali şafak), İstanbul: Kayıhan yayım evi, 1995, 605 s.
6. Сюкияйнен Л.Р., Мусульманское право и семейное законодательство стран Арабского Востока.- Мусульманское право, М.,1984.
7. Cəssas, Əbu Bəkr Əhməd bin Mühəmməd bin İsmail. Əhkam əl - Quran, I-III, Beyrut, 1335 h.;
8. Musa Mühəmməd Yusif. Əhkam əl-əhval əş-şəxsiyyə fi-l-fiqhi l-islam, Qahirə, 1958

QURANI-KƏRİMDƏ HƏZF (SÖZDÜŞÜMÜ) HADİSƏSİ

Dos. Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov

Ərəb dilində mənaya xələl gətirmədən cümlə tərkibində baş verən həzf (eliziya) hadisəsi adi bir haldır. Bu hal o qədər geniş bir vüsət kəsb etmişdir ki, bəzən mürəkkəb cümlə tərkibində bütöv bir cümlənin həzf olunması müşahidə olunur. Qeyd olunan bu məsələlər yüksək üsluba malik, ərəb ədəbi dilinin ən əzəmətli abidəsi, ilahi kitab olan Qurani-Kərimdə daha bariz şəkildə görünməkdədir.

Görkəmli alim Sibəveyhi (ölüb:796) bildirir ki, ərəblər danışarkən bir kəlməni nəzərdə tutduqları halda, bəzən həmin sözü tələffüz etmirlər. Məsələn:

"والله افعل ذلك ابدا" dedikləri zaman "والله لا افعل ذلك" nəzərdə tuturlar. [1.c3.103]

Bu şəkildə həzf hadisəsi daha geniş şəkildə yayılmış və Qurandan əvvəlki dövrün (cahiliyyə dövrünün) şerlərində də müşahidə olunmuşdur. Həmin dövrün ən məşhur şairlərindən biri olan İmrul Qeys(500-545) yazır:

"فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي"

“Dedim: Allaha And olsun ki, əl çəkmərəm.

Başımı və əzalarımı belə, hüzurunda kəssələr.” [2.32]

İbn Cinninin(942-1002) bildirdiyinə görə bu beytdə Allaha and içilir və anddan sonra gələn ابرح kəlməsindən əvvəlki لا inkar ədatı həzf olunur.” [3.c2.384]

İbn Hişamın(1309-1360) qeyd etdiyi kimi hər bir qrammatikin nəzər yetirməsi vacib olan həzf hadisəsi ərəb sintaksisinin ən vacib məsələlərindəndir. Bunu, xəbərin mübtədasız və ya əksinə, şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə şərtin cavabsız və ya əksinə, idarə olunan sözün (معمول) idarə edən sözsüz (عامل) işlənməsi və s. misallarda müşahidə etmək mümkündür. [4.853]

Qeyd etmək lazımdır ki, həzf hadisəsinin qrammatika elmində böyük əhəmiyyəti vardır. Ərəb dilçiləri və Quran təfsirçiləri bu məsələ ilə həmişə məşğul olmuş və indi də məşğul olmaqdadırlar.

Qrammatiklər həzf hadisəsinə və idmarı (nəzərdə tutulanı) bir-birindən ayırırlar. Alimlərin qeyd etdiyinə görə həzf hadisəsi idmardan daha genişdir və onların hər biri ayrı-ayrı mənada işlənir. [5.c7.294]

Ərəb qrammatika elminin əsasını qoyan alimlər kəlmələri üç yerə bölmüşlər: isim, fel və hərf (ədat). Qurani-Kərimdə həzf hadisələrini tədqiq edərkən yuxarıda qeyd olunan bölgüyə riayət edərək bu məsələni həmin bölgülərdə araşdırmağı lazım bilirik.

Həzf kəlməsi ərəb dilində hərfi mənada bir şeyin yerə salınması, düşürülməsi mənasını verdiyi halda, bir istilah olaraq cümlə tərkibində hər hansı bir səbəb üzündən həmin cümlənin müəyyən üzvünün və ya kəlmə daxilində hər hansı bir hərfin düşürülməsi (həzf olunması) deməkdir. Bu istilah daha geniş mənada, bəzi hallarda hər hansı bir fikrin tərkibində bütöv bir cümlənin deyilməməsini bildirir. [6.113]

Əz-Zərkəşi(ölüb:1392) həzfin nitqdə mövcudluğunu beş cəhətlə əlaqələndirir: həzfin faydalı olması, həzfin səbəbləri, həzfin dəlilləri, həzfin şərtləri və həzfin bölgüləri ilə. [7.c3.119] Həmin bölgülər bu şəkildə izah edilə bilər:

1. Hər hansı bir sözün həzf olunması ilə onun əzəmətini, böyüklüyünü bildirmək və onun şənini artırmaq nəzərdə tutulur. Əgər hər hansı bir həzf olunmuş sözü onun yerinə bərpa etsək, həmin sözün cümlədəki mənası əvvəlkinə nisbətən zəifləyir, o, əvvəlki əzəməti ifadə edə bilmir. Buraya həzf olunmuş sözün hansı nəticə verdiyini düşünməyin faydası da daxildir. *Çünki, çalışmaq yolu ilə hərf olunmuş sözün mənasını əldə etmək daha ləzzətli olur.*

Qeyd etmək lazımdır ki, həzf olunması lazım olan kəlmənin düşümü, onun həmin yerdə qeyd olunmasından daha faydalı olur. Ərəb şairlərindən biri yazır:

إذا نطقت جاءت بكل مليحة وان سكتت جاءت بكل مليح

O danışdığı zaman gözəl danışır,

Onun susması da bir gözəllikdir.

2. Hər hansı bir sözün ifadəsinə ehtiyacın olmaması səbəbindən həzf olunmanın daha münasib olması. Məsələn: Ərəblər ayın çıxmasını göstərmək üçün (xüsusilə ayın əvvəlində) belə deyirlər: - "الهلال والله" – "Vallah, Aydır!" Burada əslində – "والله هذا هو الهلال" – "Vallah, bu Aydır (Ay çıxıb)!" – nəzərdə tutulur.

a) Həzfin səbəblərindən biri də bir işdən ehtiyatlı olmağa çağırış, bir şeydən qorunmağın vacib olduğunu bildirməkdir. Bu halda həmin məsələ barədə uzun-uzadı məlumat vermək lüzumsuzdur. Əgər birinin üzərinə maşın hərəkət edirsə, biz həmin Adama maşının onun üzərinə sürətlə hərəkət edərək onu vura biləcəyi haqqında xəbər vermirik, sadəcə olaraq – Maşın! –deyə, həyacanla onun qorunmasını istəyirik. Qurani-Kərimdə Allah təala "əş-Şəms" surəsində buyurur:

﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾

"Allahın peyğəmbəri onlara belə demişdi: "Allahın bu dişi (maya) dəvəsinə (toxunmayın), onun su içməsinə (mane olmayın). (əş-Şəms:13)

Ayəyə nəzər saldıqda, görürük ki, burada "toxunmayın" və "mane olmayın" kəlmələri həzf olunmuş, lakin mənada qalmışdır. Bunun səbəbi həmin məsələyə daha çox diqqəti yönəltməkdir.

b) Həzfin səbəblərindən biri də mənəni böyüdərk onunla təəccüb və qorxunu üzə çıxartmaqdır. Bu məsələ ilə bağlı Qurana müraciət edək:

اَوْسِقِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ
أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٦﴾

"Rəbbindən qorxanlar da dəstə-dəstə Cənnətə gətiriləcəklər. Nəhayət, ora çatınca onun qapıları açılacaq və (cənnət) gözətçiləri (onlara): "Salam aleykum! (Sizə salam olsun!) Xoş gəldiniz! Əbədi qalacağınız Cənnətə daxil olun!" –deyəcəklər." (əz-Zumər:73)

Ayədə إذا ədatı işləndiyi halda ona cavab ola biləcək ifadələr həzf edilmişdir. Çünki, cənnətin qapıları açıldıqdan sonra həmin ifadələrlə onun gözəlliyi vəsf oluna bilər. Bu halda da geniş təsvirə ehtiyac duyular. Əz-Zərkəşinin rəyincə bu ayədə Cənnətin gözəlliyini insan öz gözü qarşısında canlandırmaqla onun gözəlliyindən təəccüblənir. [7.c3.121]

Və ya:

﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَشَيْتَهُمْ﴾

“Firon öz ordusu ilə onları təqib etdi, dəniz də (şahə qalxan dalğaları ilə) onları (onun əsgərlərini) çulğayıb qərq etdi, özü də necə!” (Taha:78)

Bu ayədə isə qərq etmənin dəhşətli olduğundan xəbər verilsə də, onun təsviri verilmir və bununla da Allah təala həmin hadisənin çox qorxulu olması haqqında zehnlərdə təsəvvür yaradır.

Bu səbəblərdən birinin də bəzi sözlərin çox tez-tez işlənərək təkrar edilməsinin qarşısını almaq və tələffüzdə bir rahatlıq yaratmaq olduğu bildirilmişdir. [8.c4.342] Məsələn:

اِیُوسُفُ اَعْرَضَ عَن هَذَا وَاَسْتَعْفِرِي لِذَنْبِكَ اِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخٰطِئِیْنَ ﴿٢٩﴾

“Ey Yusif! Sən bu işi açıb ağartma. Sən də (ey qadın) günahına görə (Allahdan) bağışlanmanı dilə. Çünki Sən, həqiqətən, günah edənlərdənsən.” (Yusif:29)

Göründüyü kimi, bu ayədə يا xitab ədatı həzf olunmuşdur.

Sibəveyhinin qeyd etdiyinə görə ərəblər öz danışqlarında çox işlənən bəzi ifadələrin tələffüzündə rahatlıq yaratmaqdan ötrü həmin kəlmələrin tərkibindən müəyyən hərfləri həzf edirlər. Məsələn, onlar – لا" " لم نكن", " لا ادر" – sözündə ي hərfini həzf edərək "Olmadım" sözündən ن hərfini həzf edərək "لم نك" –şəkində ifadə edirlər. Bu hal ərəb dilində çox geniş şəkildə yayılmışdır. [1.c3.105]

Qeyd etmək istəyirik ki, Qurani-Kərimdə kəlmə sonlarında “əlif”, “vav” və “ya” hərflərinin mənaya xələl gətirmədən həzf olunması adi bir haldır.

3. Ayə tərkibində hər hansı bir həzf olunma müyyən dəlilə uyğun olmalıdır. Bu dəlillər bəzən mütləq, bəzən də başqa şəkildə təzahür edir.

Məsələn:

اَسْئَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي اَقْبَلْنَا فِيهَا وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ ﴿٨٢﴾

“Olduğumuz şəhərdən (Misir əhalisindən) də, birlikdə gəldiyimiz karvandan da soruş. Biz, həqiqətən, doğru danışanlarıq!” (Yusif:82)

Bəzən buna şəriət adətləri dəlil ola bilər. Məsələn:

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا اَهْلٌ لِّعَيْرِ اللّٰهِ بِهِ... ﴿١٥﴾

“Allah sizə ölü heyvanı, qanı, donuz ətini və Allahın adı çəkilmədən (bismillah deyilmədən) kəsilmiş heyvanı haram buyurmuşdur...” (ən-Nəhl:115)

Ayənin mənasından aydın olur ki, nəzərdə tutulan, bu məfhumların yeyilməsidir.

Bəzən də bu həzflərin dəlillərinin dəqiqləşdirilməsi insan aqlının və təcrübəsinin öhdəsinə buraxılır. Məsələn:

... قَالَوْا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا... ﴿١٧٧﴾ لَا تَتَّبِعَنَّكُمْ

“...Onlar: “Əgər biz vuruşa bilsəydik, sizin ardınızca gələrdik”-deyə cavab verdilər...” (Ali-İmran:167)

Əz-Zərkəşinin qeyd etdiyinə görə, bu ayədə "لو نعلم قتالا..." – ifadəsi ilə "لو نعلم مكان قتال" – **Döyüşün yerini bilsəydik**-nəzərdə tutulmuşdur. [7.c3.125]

Qurani-Kərimdə bu kimi dəlillərlə bağlı çoxlu sayda misallar mövcuddur.

4. Qurani-Kərimdə həzf mövzusunun araşdırarkən diqqət yetirilməsi vacib olan cəhətlərdən biri də həmin həzf hadisəsinin şərtlərinin öyrənilməsidir. Həzf hadisəsində əsas şərt ondan ibarətdir ki, həmin sözün həzf olunması ya cümlənin mənasındakı yerindən, ya da cümlənin ümumi kontekstindən məlum olsun, başqa sözlə desək, həmin həzf olunmuş sözün yeri görünsün. Həzf olunmuş sözün erab baxımından daşdığı fleksiya əlamətləri isə onun idarə baxımından hansı üzvə aid olunması ilə bağlı olur.

5. Həzfin bölgülərinə gəldikdə, onları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq mümkündür:

a) Sözün bəzi hərflərinin yazılması və bəzilərinin həzf olunması (əl-İqtita): Məsələn: Əz-Zəməxşəri qeyd edir ki, "من الله" ifadəsi ilə əslində "ايمن الله" –yəni, **Allaha and içirəm!** – nəzərdə tutulur. [8.214] Qurani-Kərimə gəlincə bir çox ayələrin tərkibində bu cür həzfin olması da iddia olunmaqdadır. Məsələn:

... وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ... ﴿٦﴾

“...Başınızı məsh edin...” (əl-Maidə:6)

Bu ayədəki "ب" ön qoşmasının "بعض" sözünün birinci hərfi olduğunu qeyd etmişlər. [7.c3.133] Elə olduqda ayənin mənasında bir

qədər dəyişiklik baş verir və o “...*Başımızın bir hissəsini məsh edin..*” şəklində tərcümə olunmalıdır.

Bu məsələ ilə bağlı hədislərdə də misallara rast gəlmək mümkündür. Məsələn:

"كفى بالسيف شأ"

"*Qılıncın şahidliyi kifayət edər!*" Göründüyü kimi bu cümlənin axırncı sözü olan "شأها" kəlməsindən "ها" hissəsi həzf olunmuşdur. [9]

b) Həzfin ikinci bölgüsü iki eyni mənə verən məfhumlardan biri ilə kifayətlənmədir ki, buna ərəb dilçiliyində “əl-İktifa” deyilir. Buna misal olaraq “ən-Nəhl” surəsinin 81-ci ayəsini göstərmək olar:

اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ اَكْتِنًا وَجَعَلَ لَكُمْ
سَرَائِلَ تَقِيْكُمْ الْحَرَّ وَسَرَائِلَ تَقِيْكُمْ بِاسْمِكُمْ كَذٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْكُمْ
لَعَلَّكُمْ تُسَلِّمُوْنَ ﴿٨١﴾

"Allah yaratdığı şeylərdən (ağaclardan, evlərdən, dağlardan və buludlardan) sizin üçün (günəşin hərarətindən qorunmaq məqsədilə) kölgəliklər əmələ gətirdi, sizdən ötrü dağlarda sığınacaqlar (mağaralar, kahalar), sizi istidən (və soyuqdan) saxlayacaq (yun, kətan, pambıq) köynəklər, (sizi müharibədə) qoruyacaq zirehli geyimlər düzəltdi. Allah nemətini sizə belə tamamlayıb verdi ki, bəlkə, Ona itaət edəsiniz (müsləman olasınız)!" (ən-Nəhl:81)

Bu ayəyə diqqətlə nəzər saldıqda, orada – "جعل لكم سراييل تقيكم الحر" "(Allah) Sizi istidən saxlayacaq köynəklər düzəltdi" yazıldığının şahidi oluruq. Amma bütün təfsirlərdə həmin ayənin mənasının – "*Allah Sizi istidən və soyuqdan saxlayacaq köynəklər düzəltdi*"- olduğu bildirilir.

Bu məsələ ilə bağlı olaraq, mövzunu daha ətraflı araşdırmaqdan ötrü Quran ayələrinə müraciət etməyi faydalı hesab edirik:

اِنَّ رَبَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشْرِقِ ﴿٥٠﴾

"O, göylərin, yerin və onların arasında olanların (bütün məxluqatın) Rəbbidir. Məşriqlərin (şərqi və qərbi – günəşin, ayın və ulduzların doğub batdığı yerlərin) də Rəbbi Odur." (əs-Saffat:5)

Ayənin mənasından göründüyü kimi kəlməsi yazılıb "مغرب" sözü isə həzf olunur. Bu onunla izah edilir ki, "مشارك" deməklə həm məşriq, həm də məğrib nəzərdə tutulur.

Və ya:

اِنَّكَ ذٰلِكَ لِنُفِصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٠﴾

“Biz ayələrimizi belə müfəssəl izah edirik ki, günahkarların yolu açıq-aydın bilinsin.” (əl-Ənam:55)

Əz-Zərkəşinin fikrincə bu ayədə "المجرمين" kəlməsindən sonra "والمؤمنين" sözü həzf olunmuşdur. Onun rəyinə görə ayənin mənası belədir: **“Biz ayələrimizi belə müfəssəl izah edirik ki, günahkarların və möminlərin yolu açıq-aydın bilinsin.”** [7.c3.137]

Bu qəbildən başqa bir ayəyə də nəzər salmaq yerinə düşər:

ا ... لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ قَتَلًا ... ﴿١٠﴾

“...Sizlərdən (mal-dövlətini) fəthdən (Məkkənin fəthindən) əvvəl (Allah yolunda) sərf edənlər və (müşriklərə qarşı) vuruşanlar (başqaları ilə) eyni deyildir...” (əl-Hədid:10)

Təfsirçilərin bildirdiyinə görə, bu ayədə "الفتح" sözündən sonra "ومن" "انفق بعده" və (mal-dövlətini) fəthdən (Məkkənin fəthindən) sonra sərf edənlər” fikri həzf olunmuşdur. Çünki müqayisə iki tərəf arasında olmalıdır. Digər tərəfdən də həmin ayənin davamında bu məsələyə aydınlıq gətirilir:

ا ... أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾

“...Onlar (mallarını Allah yolunda) fəthdən sonra sərf edib döyüşənlərdən dərəcə etibarilə daha üstüdürlər. Bununla belə, Allah onların hamısına (həm birincilərə, həm də ikincilərə) ən gözəl mükafat (Cənnət) vəd buyurmuşdur. Allah sizin nə etdiklərinizdən xəbərdardır!” (əl-Hədid:10) [10.123]

c) Həzfin bölgülərindən biri də bir felin iki məsələyə aid edilməsidir. Əslində isə ikinci məsələyə aid olan fel həzf olunur. Məsələn:

ا وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ... ﴿٩﴾

“Onlardan (mühacirlərdən) əvvəl (Mədinədə) yurd salmış və (Məhəmməd əleyhissəlamə qəlbən) iman gətirmiş kimsələr (ənsar) öz yanlarına (şəhərlərinə) mühacirət edənləri sevərlər...” (əl-Həşr:9)

Ayəyə nəzər saldıqda, orada "واعتقدوا الايمان" mənasının olduğunu görmək olur. Amma Qurani-Kərimdə bu fel mövcud deyildir. Onun orada olmasını yalnız mətn daxilində bilmək olur.

Başqa bir ayədə isə deyilir:

ا وَقُلْنَا يَا آدَامُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ... ﴿٢٠﴾

“(Sonra) Biz (Adəm) dedik: “Ey Adəm, Sən zövcənə (Həvva ilə) Cənnətdə qal...”

Bu ayədə "لتسكن" felinin "وزوجك" sözündən əvvəl həzf olunduğu qeyd olunmuşdur.

d) Digər bir hal məsələnin iki ismə aid olmasıdır ki, bu zaman bunlardan biri həzf olunur. Məsələn:

﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَىٰ﴾

“(Firon) “Elə isə Rəbbiniz kimdir, ya Musa?”- deyə soruşdu.” (Taha:49)

Bu ayədə isə əslində Musaya (ə.) və Harun (ə.) işarə edilərək – “Sizin ikinizin Rəbbi kimdir?” – deyilir. Lakin ayədə tək-cə Musanın (ə.) adı çəkilir. İbn Ətiyyənin fikrinə görə Musa (ə.) peyğəmbər dinin gətiricisi olduğu üçün xitab da məhz ona yönəlib. [10.125]

e) Başqa bir halda isə iki məfhum haqqında söhbət getdiyi halda bitişən əvəzlik yalnız onlardan birinə aid olur. Məsələn:

﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ...﴾

“Onlar (möminlər) bir alış-veriş, yaxud bir əyləncə gördükləri zaman səni ayaq üstə (minbərdə xütbə oxuduğun halda) qoyub ona tərəf cumdular...” (əl-Cumua:11)

Bu ayədə söhbət alış-verişdən və əyləncədən getdiyi halda "إليها" kəlməsindəki bitişən əvəzlik yalnız onlardan birinə aid edilmişdir. [8.240]

Məlum məsələdir ki, ərəb dilində çox hallarda xəbər mübtədə uzlaşması zamanı üstünlük kişi cinsinə (müzəkkərə) verilir. Bəzi hallarda bu hal özünü uzlaşma tələb olunan başqa hallarda da göstərə bilər. Yəni çox zaman müzəkkər cinsə üstünlük verilir. Bu ayədə isə müzəkkərdə olan "لهو" – “əyləncə” sözünün bitişən əvəzliyə yaxın olmasına belə baxmayaraq, həmin əvəzlik məhz "تجارة" – “alış-veriş” kəlməsi ilə eyni cinsdə verilmişdir. Əz-Zəməxşərinin fikrinə görə bu ayə camaatın ticarətlə ciddi məşğul olduğu və namazın vaxtına məhəl qoymadıkları üçün nazil olduğuna görə burada birinci növbədə ticarət sözü qabardılmışdır.

Deyilənlərə misal olaraq başqa bir ayəyə nəzər salaq:

﴿... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾

“...Qızıl-gümüş yığıb onu Allah yolunda xərcləməyənləri şiddətli bir əzabla müjdələ!” (ət-Tövbə:34)

Bu ayədə isə bitişən əvəzlik xəbərə daha yaxın olan "الفضة" – "gümüş" –sözünə aid edilmişdir. Başqa bir məsələ isə gümüşün qızıldan daha çox istifadə olunması və həmin dövrlərdə gümüş sikkələrin daha çox toplanması ilə əlaqələndirilmişdir.

ə) Həzfin başqa bir forması iki qarşı tərəfdən birinin düşməsi ilə əlaqədardır. Burada tərəflərdən birinin mənasından ikinci tərəfin mənası aydınlaşdığı üçün digərinə ehtiyac duyulmur. Məsələn:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَجْرُمُونَ ﴿٦٥﴾

“Yoxsa (Məkkə müşrikləri): “O (Məhəmməd) onu (Qurani və ya Nuha dair xəbərləri) özündən uydurdu!” –deyirlər. Onlara belə cavab ver: “Əgər mən onu özümdən uydururamsa, günahı mənim boynumdur. Mən isə sizin törətdiyiniz günahlardan uzağam!” (Hud:35)

Əgər ayəyə diqqətlə nəzər salsaq, görərik ki, burada əslində belə deyilir: **“Əgər mən onu özümdən uydururamsa, günahı mənim boynumdur və siz o günahdan uzaqsınız. Əgər siz günahkarsınızsa, mən də sizin törətdiyiniz günahlardan uzağam!”**

Qeyd etmək lazımdır ki, Qurani-Kərimdə həzf məsələsi bir çox başqa formalarda da təzahür etməkdədir. Lakin, biz mövzunun daha geniş və dərin araşdırmaya ehtiyacı olduğunu və başqa bir tədqiqatın obyektini olduğunu nəzərə alaraq bununla kifayətlənmək məcburiyyətindəyik.

ƏDƏBİYYAT

1. سيبويه، الكتاب، بيروت ٢٠٠٢.
2. ديوان، امرئ القيس، بيروت ١٩٩٣.
3. ابن جنّي، الخصائص، بيروت ٢٠٠٤.
4. ابن هشام، مغني اللبيب (تحقيق مازن مبارك وزميله) القاهرة ١٩٩٧.
5. حاشية الشهاب، بغداد، ١٩٧٧.
6. الدكتور عبد الفتاح احمد الحموز، التاويل النحوي في القران الكريم، الرياض، ١٩٨٤.
7. الزركشي بدرالدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القران، بيروت، ٢٠٠١.
8. الزمخشري، الكشاف، بغداد، ١٩٧٧.
9. ابو داود، سنن ابى داود، رقم الحديث، ٤٤١٨.
10. ابن عطية، المحرر الوجيز، القاهرة، ٢٠٠١.

SUMMARY

The elision of words in Koran

The article is devoted to the question of elision of words – one of the stylistic problems in Arabic language of Koran. The author indicates that this appearance existed in the pre-islamic period, too. The elision of words appears very distinctly in Koran. The elision of words is connected to five aspects in Koran – 1. The usefulness of the elision 2. Its causes 3. Its proofs 4. Its conditions 5. Its divisions.

According to the author any appearance of elision needs either context or sence of a word in its place. To emphasize his ideas he uses Arabic literature and gives many examples about this problem from Koran.

РЕЗЮМЕ

Процесс элизия в Коране.

Статья посвящена к элизии которое в арабском языке и особенно в Коране очень ширако распространено. Автор это статьи говорит что это поевление встречается и в до исламской литературе. Но в Коране это поевление более активно. В Коране бытие элизия связано с пяти причиной: полезность элизии, причины элизии, доказательство элизии, условия элизии и деление элизии. По мнению автора в языке для случии элизии надо выступать или из конексто или чувствовать нужду место этого слова. Для обоснование своих мнений он обращается и к арабской литературе и так же на счет этой темый приводить многоколичественные примеры из Корана.

AZƏRBAYCANDA DƏFN MƏRASİMİ ADƏTLƏRİ

*Taleh Hacıyev **

Məlum olduğu kimi insan həyatının üç mühüm keçid nöqtəsi var. Bunlar doğulma, evlənmə və ölümdür. Bu vacib mərhələlərin hər birinin özünəməxsus olan bəzi adət, ritual və mərasimləri vardır ki, insanlar həmin adətlərlə həyatlarının bu vacib dönəmlərinə olan münasibətlərini ifadə edirlər. İnsanın öz bioloji həyatını bitirməsi qədim zamanlardan bəri müxtəlif adət və mərasimlərlə müşayiət olunmuş, bütün xalqların mədəni-mənəvi irsində, onların folklorunda özünə mühüm yer tutmuşdur. Həmçinin, Azərbaycan xalqının ölüm və ölüm sonrası yas və dəfn mərasimləri, adət-ənənələri xalqımızın tarixində, onun bugünkü ictimai-mədəni həyatında mühüm rol oynayır. Bu adətlərdən danışarkən ilk öncə qeyd etməliyəm ki, xalqımızın dəfn mərasimləri ilə bağlı olan adət və ənənələrində İslam dininin xüsusi əhəmiyyəti vardır. Düzdür, min illər boyunca formalaşmış olan bu adətlərdə həm ibtidai inancların, həm də müxtəlif dövrlərdə xalqımızın sitayiş etmiş olduğu digər dinlərin də izləri günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Bu mənada tədqiqatçı Ə.Ələkbərov yazırdı ki, “İslam, yalnız onun əsasına zidd olmayan yerli dini mərasimləri özünə hopdurmuşdur, lakin bununla belə köhnəlmiş ictimai münasibətlərə, xüsusi parlaqlıqla əks etdirilən mərasimlərə qarşı mübarizə aparmışdır.”¹

Bəzi Sovet dövrü tədqiqatçıları Azərbaycan xalqının dəfn mərasimlərindəki bir qisim adətlərə görə İslam dinini ciddi tənqid etmiş, bu məsələdə tamamilə yanlış olaraq İslam dinini günahlandırmışlar.² Halbuki daha sonra görəcəyimiz kimi. İslam dini bir çox yanlış adətlərin əleyhinə çıxmış və

¹ А.К.Алекперов, *Исследования по археологии и этнографии Азербайджана*. Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, Баку, 1960. s.204.

² Н.А.Кулиев.А.С.Бəхтиярo, *Azərbaycanda qədim dini ayinlər və onların məişətdə qalıqlar*, Bakı, 1968, s.80; M.Səttərov, *İslam dini qalıqları* Bakı, 1967, s.4-57.

bunları yasaqlamışdır. Əsrlər boyunca yaranmış müxtəlif bidətlərdə İslam dinini günahlandırmaq isə ən azı insafsızlıqdır.

Məqələmizdə xalqımızın dini-ictimai həyatında böyük rol oynayan ölüm hadisəsi ətrafında cəmləşən müxtəlif adət, mərasim və rituallara toxunacaq, onların mənşəyini anlamağa və bugünkü vəziyyətini araşdırmağa çalışacağıq.

Buna görə də tədqiqatımızı ölüm öncəsi, ölüm zamanı və ölüm sonrası olaraq 3 yerə bölməyi məqsəduyğun hesab etdik.

1. Ölüm öncəsi inanc və rituallar.

İnsan ölüm ayağında olan zaman yaxın adamları onun ətrafına yığışır, xəstənin yatağının yaxınlığında ona mənəvi kömək etmək məqsədilə dayanaraq onu son anına qədər tək qoymurlar. Ölüm yatağında olan adama qarşı görülməli olan bir neçə vəzifəyə xalqımız tərəfindən bir qayda olaraq ciddi şəkildə əməl olunur. Bunlar əsas etibarilə xəstəni ziyarət etmək, onunla halallaşmaq, onu qibləyə tərəf çevirmək, üstündə Qurani-Kərim oxumaq və ona kəlimeyi-şəhadət gətirməkdir. Adətən xəstənin övladlarının bu məqamda onun yanında olmasına böyük əhəmiyyət verilir, hətta uzaqda olsa belə, övladın öz valideyninin dəfnində iştirakı zəruri hesab edilir. Bu bir növ övladın valideyn qarşısında son borcu və onunla əbədi ayrılığı kimi başa düşülə bilər. Adət üzrə ölüm ayağında olan xəstənin üstündə Qurani-Kərimin 36-cı surəsi olan yasin surəsi oxunur, nəfəsinin tamamilə kəsilib kəsilmədiyini öyrənmək üçün güzgüdən istifadə olunur. Bu işləri çox vaxt nisbətən yaşlı və xəstəyə yaxın olan adamlar yerinə yetirirlər. Ölüm öncəsi olan adətlər ölüm zamanı müşahidə edilən adətlərlə bilavasitə bağlı olduqlarından onları aşağıdakı bölümdə də araşdıracağıq.

Eyni zamanda burada qədimdən qalmış animistik baxışlara rast gəlmək mümkündür. Xüsusilə ruhla bağlı olan etiqadlarda aydın şəkildə görünür ki, həm İslam dininə aid mənbələrdən götürülmüş, həm də ibtidai inanclardan miras qalmış bəzi təsəvvürlərdən müxtəlif xürafatlar yaradılmışdır. Bunlara misal olaraq deyə bilərik ki, xalq ruhu əsasən quş şəklində təsəvvür edirdi.

Belə hesab olunurdu ki, ölən şəxsin ruhu bədəindən çıxarkən arı siması alır, ərə getməmiş qızlar öldükdən sonra quşa çevrilirlər.³

2. Ölüm zamanı.

İlk öncə xalqımızın ölümü necə adlandırmasına toxunmaq maraqlı olardı. Məlum olduğu kimi müsəlman ölkələrində, o cümlədən Azərbaycanda da ölümün sadəcə olaraq insanın öz mövcudluq formasını dəyişməsi olaraq başa düşürlər. Bunun izlərinə xalqın folklorunda və ölümlə əlaqədar olan adət və ənənələrində də rast gəlinir. Məsələn, vəfat edən şəxs haqqında əsas etibarilə “rəhmətə getmək”, “haqq dünyasına qovuşmaq”⁴ kimi sözlər işlədilir ki, bu da İslam dininə görə mərhumun axirət dünyasına köçməsi inancından qaynaqlanır.

Ölü üçün görülən ilk tədbirlərdən biri onun enli bir parça ilə onun çənəsinin bağlanması və ağızının yumulmasıdır. Bundan sonra onun əl və ayaqlarını düz uzadır, üzünü isə ağ bir parça ilə örtürlər. Əgər ölüm gecə baş veribse ölünün yanında şam yandırılır. Bunu ona görə edirlər ki, guya şər qüvvələr işıqdan qorxdığı üçün ölünün ruhuna xətər yetirə bilməz.

Adət-ənənəyə görə ölümdən sonra meyit dərhal yuyulmalı, pak edilməli və kəfənlənməlidir. Qadını qadın, kişini isə kişi yuyur. Ölünü yumaq üçün həyətin uzaq bir yerində qapalı bir yer düzəldilir. Bu yerə yuyad yeri və ya yuyacaq yeri deyilir. Ölünü iki nəfər biri su tökən, digəri isə yuyan olmaq üzrə yuyurlar. Meyit yuyulduqdan sonra ona kəfən biçilir, üstünə sidr-kafur (kamfora) çilənir ki, bu da dezinfeksiya məqsədilə edilir. Öləni insanı paltarsız kəfənə bükürlər. Kəfən ağ kətandan və ya çitdən hazırlanır, üç hissədən ibarət olur: 1. Bədənin aşağı hissəsini bürümək üçün parça kəsiyi; 2. Köynək; 3. Mərhumu başdan-ayağa qədər bürüyən parça; Kəfən mütləq taxta iynə ilə tikilməlidir. Vəfat etmiş arvad üçün əri, kişi üçün onun arvadı, yaxud da onun qohumları və övladları kəfən hazırlamalıdırlar. Daha sonra ölünün qulaqlarına pambıq tıxayır, hər qolunun altına isə söyüd ağacından

³ R.P.Əfəndiyev, «Azərbaycanlıların dəfn mərasimlərində bəzi islamaqədərki etiqadların qalıqları haqqında», AZSSR, *Elmlər Akademiyasının məruzələri*, XLIII cild.N;5, 1987,s.78.

⁴ A.Nəbiyev, *Mərasimlər, adətlər, alqışlar*, Bakı, 1993, s.79; B.Abdulla, *Azərbaycan mərasim folkloru*, Bakı, Qismət, 2005, s.140.

kəsilmiş və 20 sm uzunluğu olan çubuq qoyurlar.⁵ Bu işləri təcrübəli, dini mərasim və rituallara yaxşı bələd olan, bir çox hallarda ibadətlə məşğul olan adamlar yerinə yetirirlər. Nəzərə alsaq ki, İslam dinində ölünü yumağa və dəfn zamanı kömək etməyə böyük önəm verilir və buna görə çoxlu savab qazanılır, adamların dəfn mərasimlərində göstərdikləri kömək və yardımlarda İslam dininin oynadığı mütərəqqi rol aydın görünür. Meyiti həmin gün dəfn etmək lazım olsa da buna həmişə əməl olunmur, bəzən isə dəfn prosesi bir neçə gün ləngiyir, çünki mərhumun qohum əqrəbasının hamılıqla yığılması gözlənilir. Qeyd edək ki, bu adətin İslam dini ilə heç bir bağlılığı yoxdur, bu adət də sonradan meydana gəlmişdir və bir çoxları bunda haqsız olaraq İslam dinini günahkar hesab edirlər.

Meyiti dəfn etməyə aparmazdan əvvəl cənazə namazı qılınır. Cənazə namazı 6 yaşına çatmamış uşaqlar və intihar etmiş adamlar üçün qılınmır. Lakin, bəzi hallarda intihar etmişlər üçün də namaz qılınmasına rast gəlinir. Bu onunla bağlı idi ki, intihar etmə nadir hallarda baş verir. Həmçinin intihar edənin ailə üzvləri intihar edən şəxs üçün cənazə namazı qılınması istəyində olurlar.

Cənazə namazında adətən mərhumun yaxın adamları ilə yanaşı onu tanıyan bir çox digər adamlar da iştirak edir, ona son borclarını verirlər.⁶ Cənazə namazı bitib ölü son mənzilə yola salınmazdan öncə namaz qıldıran imam camaata müraciət edərək onlardan mərhum üçün halallıq istəyir, əgər ölünün kiməsə borcu varsa borc yiyəsinin irəli çıxıb borcunu ödəməsini xahiş edir. Halallıq aldıqdan sonra cənazəni qəbiristanlığa aparırlar, bu zaman meyiti birbaşa qaldıraraq aparmırlar. Mafəni üç dəfə yerə qoyub götürülür.⁷ Meyiti apararkən nə geri nə də ətrafa dönüb baxmaq olmaz, yalnız düz qabağa baxılmalı və səssiz olaraq gedilməlidir. Qəbiristanlığa yalnız kişilər gedir, bir qayda olaraq dəfn üçün qadınların qəbiristanlığa getməsinə rast gəlinmir. Onlar ancaq sonradan ölünün qəbrini ziyarət etməyə gedə bilirlər. Keçmişdə Azərbaycanın hər yerində ölünün dalınca qara daş atmaq adəti var idi.⁸ Bu adət demək olar ki müasir dövrümüzdə yaşlı nəslin nümayəndələri

⁵ N.Quliyeva, Azərbaycan müasir kənd ailəsi və ailə məişəti, Bakı, 2005, s.256.

⁶ Ə.S.Məmmədov, H.A.Quliyev, *Azərbaycan adət və ənənələri*, Bakı, 1966, s.66.

⁷ H.A.Quliyev, *Məişətimizdə adət ənənələr*, Azərneşr, Bakı, 1976, s.18.

⁸ H.A.Quliyev, *Azərbaycanda Ailə məişətinin bəzi məsələlər*, Bakı, Elm, 1986, s.85.

tərəfindən də əməl olunur. Bu onunla izah edilir ki, guya ölən adam “yeni mənzilində rahat olacaq” üçün edilir.

Qəbirin dərinliyi məsələsində İslam dininin təsirləri açıq-aşkar görülməkdədir. Adətə və dini qaydalara görə qadınların qəbri kişilərin qəbrinə nisbətən daha dərin olmalıdır.⁹ Bu da kişi və qadının bədənlərində olan dini cəhətdən məhrəm yerlərlə izah edilə bilər. Cənazəni qəbrə endirdikdə də bu adətə əməl olunur, qəbrə qadının nığahlanması mümkün olmayan məhrəm adamları düşürlər.

Azərbaycanda da digər müsəlman ölkələrində olduğu kimi ölünü tabutda dəfn etmirlər, lakin bəzi hallarda ölünü tabutsuz dəfn etmək mümkün olmadıqda tabutla dəfn etmək hallarına da rast gəlinir.¹⁰ Amma bütün hallarda müsəlman kəfəne tutulur, paltarsız və kənar əşyalar olmadan dəfn edilir. Kişini qəbrə onun enli tərəfindən endirirlər, qadını isə üzüqibləyə tərəf qoyur və dərhal qəbrə endirirlər. Cənazəni qəbrə endirdikdən sonra onun gözlərinə torpaq tökür, bundan sonra qəbri torpaqla doldurmağa başlayırlar. Qəbri torpaqladıqdan sonra onun üstünə su tökülür ki, bu da əsas etibarilə ölümdən sonra dirilmə inancı ilə bağlıdır.

3. Ölümdən sonrakı adət və rituallar.

Dəfn mərasimi bitdikdən sonra adamlar qəbiristanlıqdan evə dönürlər, burada onlara ehsan yeməyi və çay verilir. Adətə görə əsas ehsan yeməyi ölünün üçündə verilir, yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Azərbaycanda ölünün üçü, yeddisi, qırxı və ili xüsusilə qeyd olunur.¹¹ Ehsan yeməyinə gələnlər bir çox hallarda ölü sahibinə maddi-mənəvi kömək etmək məqsədilə siyahı tutaraq müəyyən məbləğdə pul toplayırlar. Ehsan yeməyinə xüsusi dəvət olmasa da qəbirqazanların, mərhumun yaxın adamlarının gəlişi vacib sayılır. Bir çox bölgələrdə ehsan yeməyi ölünün yeddisinə qədər verilir. Daha sonra ölüyə qırx verilir və bununla da yasin sona çatdığı bir növ elan olunur. Azərbaycanda sünni məzhəbinə əməl edən əhali arasında mərhumun 52-ci

⁹ T.Q.Səlimov, *Abşeronlular*, Bakı, Elm, 1993 s.284.

¹⁰ H.Q.Qədirzadə, *Ailə və məişətlə bağlı adətlər, inamlar, etnogenetik əlaqələr*, Bakı, Elm, 2003, s.212.

¹¹ H.A.Quliyev, *Azərbaycan xalq adətləri*, Bakı, Elm, 1972, s.14.

gününün qeyd olunması adəti mövcuddur. 52-ci gün ətin sümükdən, dırnağın ətdən, saçın bədəndən ayrıldığı yeni çürüməyə başladığı zənn edilir, odur ki həmin gün onun xatirəsi qeyd olunur, qəbri üstünə gedilir. Ramazan bayramı günü ölüyə qara bayram verilir, həmçinin il bayramı o ailə üçün qara gəlidiyi hesab edilir. Hər həftənin 4-cü günü yaxın qohumlar və qonşular birlikdə toplaşaraq qəbir üstünə gedirlər. Digər bayramlarda, xüsusən də novruz bayramında və məhərrəmlik mərasimində ölənlərin ruhunu şad etmək üçün onları yad edirlər. İslam dininə görə ölüsü düşmüş evə kömək edilməsi, qənd, çay, düyü gətirilməsi yaxşı qarşılanarsa da zaman keçdikcə dinə zidd olan adətlər meydana gəlmiş, əksinə yas düşən evdə ehsan verilməsi, gələnlər üçün bahalı və lazımsız, israfçı mərasimlər təşkil olunmağa başlanmışdır. Halbuki İslam tarixindən də məlum olduğu kimi Hz.Peyğəmbərimiz Məhəmmədin (s.a.s) oğlu İbrahim vəfat edərkən peyğəmbərimizin yaxın adamları onu tək qoymamış, evində həmin günlərdə yemək hazırlanmadığı üçün onun evinə yemək və sairə gətirməklə onun dərdinə şərik olduqlarını ifadə etmişlər. Halbuki zaman keçdikcə bu gözəl adət deqredasiyaya uğramış və bu gün gördüyümüz şəkllə gəlib çıxmışdır.

Digər mühüm məsələ isə yas saxlamaqla bağlıdır. Məlum olduğu kimi ölünün yaxın adamları ona olan bağlılıqlarını və kədərlərini müxtəlif şəkllərdə ifadə etməyə çalışırlar. Məsələn, kişilər daha çox 40 gün ərzində üzlərini qırxmır, qadınlar isə öz kədərlərini göz yaşları, çox zaman isə şaxsəylə, şivən qoparmaqla ifadə edirlər¹². Təəssüf ki, İslam dininə heç bir aidiyyəti olmayan, vaxtilə Hz.Peyğəmbərimizin (s.a.s) özünün qadağan etdiyi üz cırmaq, şivən qaldırmaq kimi xoşagəlməz adətlər Sovet dövrün bəzi tədqiqatçılarına İslamı ləkələmək üçün bəhanə vermişdir. Ona görə də bugünkü müstəqillik dövründə əlimizdə olan imkanlardan istifadə edərək sadə insanları məlumatlandırmaq qarşımızda bir vəzifə olaraq durmaqdadır.

Ehsan verilməsi Azərbaycan xalqının adətləri içərisində özünəməxsus yer tutmaqdadır. Əvvəllər imkanlı adamlar öz ölülərinə savab qazandırmaq üçün ehsan verərdilərsə də zaman boyunca bu adət ilkin formasını itirmiş, hamının əməl etməyə məcbur olduğu bir doqma halına gəlmişdir.

Müasir dövrdə bu adət bir çox israfçı, lüzümsüz mərasimlərlə müşayiət olunur, imkansız ailələr bundan xeyli əziyyət çəkir, lakin bunun İslami

¹² B.Abdullayev, *Haqqın səsi*, Bakı, Azərənşr, 1989. s.100.

prinsiplərə zidd olduğu haqda geniş maariflənmə işləri aparılmadığından hələ də bu adətlər geniş vüsət alaraq inkişaf etməkdə, özündə yeni-yeni bidətləri toplamaqdadır. Bu adətlər yalnız ehsan mərasimləri, ölənə yeddi, qırx, əlli iki, il, qara bayram verməklə məhdudlaşmayaraq qəbiristanlıqlara da sirayət etmiş, bir çox dəbdəbəli qəbirlər böyük xərc bahasına başa gələrək həm insanların maddi durumuna ziyan vurur, həm də İslami prinsiplərə zidd olmaqla axirət dünyasına köçmüş olan şəxsə heç bir fayda vermir. Qeyd etmək lazımdır ki, ölkəmizin bir çox bölgələrində qəbiristanlıq adətləri olduqca qəribə və lüzumsuz şəkildə inkişaf etmişdir.

NƏTİCƏ

Yuxarıda gördüyümüz kimi ölümün qaçılmaz bir hadisə olaraq qəbul edilməsinə görə, ölüm ətrafında bir çox spesifik adət, inanc, ayin, dini və qeyri-dini rituallar yaranmışdır. Gördüyümüz kimi Azərbaycanda dəfn adət-ənənələrində islam dininin inkarolunmaz rolu vardır, xalqımızın yas mərasimləri İslam dininin qayda və qanunları əsasında qurulmuşdur. Lakin təəssüf ki, bəzi hallarda buraya müxtəlif bidətlər qarışmış, bu isə İslam əleyhdarları tərəfindən islam dininə qarşı iftiralar atmağa onlara imkan yaratmışdır. Bir faktı da diqqətdən qaçıрмаq olmaz ki, Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycanda islam dininin və ümumiyyətlə milli mentalitetin qorunmasında məhz bu dəfn mərasimləri mühüm rol oynamıdır. Bir çox bidətlərin qarışmış olmasına baxmayaraq insanların şüurunda Allah inancının qorunub saxlanmasına bu mərasimlərin inkarolunmaz köməyi dəymişdir.

Müxtəlif bölgələrdə dəfn adətlərində müəyyən fərqliliklərin olmasına baxmayaraq ümumi şəkildə qeyd etməliyik ki, Azərbaycanın istisnasız olaraq bütün bölgələrində dəfn və yas mərasimlərinin keçirilməsində İslam dininin danılmaz rolu vardır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. А.К.Алекперов. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Издательство Академии наук Азербайджанской ССР. Баку.1960. s.204
2. H.A.Quliyev.A.S.Bəxtiyarov.Azərbaycanda qədim dini ayinlər və onların məişətdə qalıqları.Bakı. 1968.s.80.M.Səttərov İslam dini qalıqları Bakı.1967.s.4-57.
3. R.P.Əfəndiyeva. Azərbaycanlıların dəfn mərasimlərində bəzi islama-qədərki etiqaqların qalıqları haqqında. AZSSR. Elmlər Akademiyasının məruzələri. XLIII cild.N;5 1987.s78.
4. A.Nəbiyev. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Bakı . 1993.s.79. A.Nəbiyev. Mərasimlər, adətlər, alqışlar. Bakı . 1993.s.79.B.Abdulla.Azərbaycan mərasim folkloru.Bakı.Qismət.2005.s.140.
5. N.Quliyeva. Azərbaycanca müasir kənd ailəsi və ailə məişəti. Bakı. 2005.s256.
- 6.Ə.S.Məmmədov. H.A.Quliyev.Azərbaycan adət və ənənələri. Bakı. 1966. s.66.
7. H.A.Quliyev. Məişətimizdə adət ənənələr. Azərnəşr. Bakı.1976. s.18.
8. H.A.Quliyev. Azərbaycanca Ailə məişətinin bəzi məsələləri.Bakı.Elm. 1986.s.85.
9. T.Q.Səlimov. Abşeronlular.Bakı.Elm.1993 s.284.
10. H.Q.Qədirzadə.Ailə və məişətlə bağlı adətlər,inamlar, etnogenetik əlaqələr.Bakı.Elm.2003.s.212.
11. H.A.Quliyev.Azərbaycan xalq adətləri.Bakı.Elm.1972.s14.
12. B.Abdullayev. Haqqın səsi.Bakı Azərnəşr.1989. s.100.

Гаджиев Т.Е.

Обычая похоронных ритуалов в Азербайджане

РЕЗЮМЕ

Принимая смерть как неизбежное обстоятельство много специфических обычаев, верований, религиозных и нерелигиозных ритуалов были образованы вокруг него. Являясь мусульманской страной в Азербайджане роль похоронных ритуалов в исламе неизбежны и эти ритуалы построены по правам и порядкам ислама. Несмотря на различия обычаев в разных районах Азербайджана , похоронный ритуалы все же проводятся по обычаям ислама.

Hajiyev T.E.

The customs of funeral rituals in Azerbaijan

RESUME

Accepting death as inevitable circumstance many specific customs, beliefs, religious and not religious rituals have been formed around of it. Being the Muslim country in Azerbaijan a role of funeral rituals in an Islam these rituals are inevitable also are constructed by the rights and orders of an Islam. Despite of distinctions of customs in different areas of Azerbaijan, funeral rituals nevertheless are spent on customs of an Islam.

AHLÂKÎ AÇIDAN HAYATIN VE VAROLUŞUN ANLAMı

Dr. Ülkər Abuzərova*

İnsan doğan, büyüyüp gelişen, bir müddet yaşayıp sonunda ölen bir varlıktır. Özellikle ölümlü olması, insanın dünya hayatına geliş ve yaşama gayesinin ne olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu sebeple ilk çağlardan beri ölümün ve yaşamın gayesinin ne olduğu ile ilgili sorular sorulmuştur. Kimileri bu soru etrafında düşünerek hayata anlam vermeye çalışırken, kimileri de zamanın kötülüklerine bakarak hayatın hiçbir anlamı olmadığını iddia etmiştir. İkinci grup insanlara göre hayat, hiçbir anlamı olmayan gürültü ve şiddetten ibarettir.¹

Varlığın anlam kazanması bilinçle olanaklıdır. Var olmanın anlamı varlığın algılanmasına ve bilinmesine bağlıdır. Bu bakımdan Fransız filozof Miguel de Unamuno (ö. 1936) ‘dünyanın bilinç için yaratıldığını’ ifade etmiştir. Yine ‘hayatın anlamının en acil mesele’ olduğunu vurgulayan Miguel de Unamuno, hayata hiçbir anlam veremeyen insanlardan farklı olarak, düşünen ve bilinçli yaşamak isteyen insanlar için ‘bunun bir ölüm kalım meselesi’² olduğunu kaydeder. Öte yandan yine Fransız yazar Andre Malraux (ö. 1976), hayatın anlamsız olduğunu söyleyenlere ‘hayatın anlamı yoksa bile ondan daha anlamlı ne var elimizde?’³ diye bir soru yöneltir.

İnsan doğumunu kendisi planlamadığı gibi, kaç sene yaşayacağını ve ölümünün ne zaman ve nerede olacağını da bilmemektedir. Başka bir ifadeyle insan elinde olmadan doğar ve elinde olmadan da ölür. Peki bu iki

* İlahiyat elmleri namizədi.

¹ Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: an Introductory Textbook*, New York 1964, s. 158.

² Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İstanbul 1986, s. 217.

³ Pierre Henri Simon, *İnsanlığın Yargılanması: Andre Malraux, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Saint Exupery*, (çev. Pierre Caporel, İbrahim Denker), İstanbul 1965, s. 19-22 vd.

gayri ihtiyari durum arasındaki “Hayat nedir?”, “Yaşamın anlamı, amacı ve hedefi var mıdır?” Yine “Dünya niçin yaratılmıştır?” “Biz neden bu dünyadayız?”, “Ben neden doğdum?”, “İnsan hayatının gayesi nedir?” “Ölüm nedir?”, “Ölümden sonra ne olacak?” “Ben kimim, neyim, niçin varım, nerden geldim, nereye gidiyorum?” “Bunca ıstırap, keder ve acı ne diye vardır?” “İyilik, doğruluk ve dürüstlük ne işe yarayacak?” gibi ‘insana yaratılışıyla birlikte yüklenmiş’⁴ sorular insan zihnini hep meşgul etmiş ve felsefenin konusu olmuştur. Bu anlamda hayatın anlamının en acil mesele olduğunu söyleyen Fransız yazar-filozof Albert Camus (ö. 1960), ‘felsefenin ilgilenmesi gereken en önemli sorunun yaşamağa değer olup olmadığı sorusu’⁵ olduğunu kaydeder.

Bazı teologlara göre hayatın en temel anlamı teolojik veya dinseldir.⁶ Teologlar, insan hayatının kozmik düzende ilâhî takdirin bir parçası olması ve ölümden sonra insanlara ebedî ve eksiksiz mutluluğun verilmesi söz konusu olunca hayatın gayesiyle ilgili sorulara olumlu cevap verebilmenin mümkün ve anlamlı olacağını söylemişler.⁷ Bu sorulara dinsel bakış açısıyla bakıldığında şu cevap verilebilir: “İnsan hayatının bir anlamı vardır. Zira insan, Tanrı’nın çizmiş olduğu kurallar çerçevesinde hareket eder”. Bu bakış açısını benimseyen birisi için Tanrı’nın yokluğu hayatın anlamsızlığını doğurmaktadır. Bu sebeple teist birisi için ateist, hayatının herhangi bir anlamı olmayan şahıstır.⁸ Söz konusu teist bakış açısına göre ölümden sonra yaşam, dünya hayatının anlamlı sayılabilmesinin olmazsa olmaz şartıdır. Başka bir ifadeyle kâdir-i mutlak bir Tanrı’nın ölümsüzlük garantisi olmadan hayata her hangi bir anlam yüklemek mümkün değildir.⁹

Yaşam amaçsız değildir. Bu, düşünen insan açısından, yüce ahlakî değer ilkelerine gerçeklik katan, insan yaşamında hissedilen, evrenin düzeninde gözlemlenen ve tarihsel akışa anlam veren bir amaçtır. Basit bir ifadeyle var

⁴ Mevdûdî, *İslâm Medeniyeti*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1968, s. 41.

⁵ Albert Camus, *Sisyphos Şöleni* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul 1988, s. 1.

⁶ Huston Smith, “Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, (ed. J. Runzo-N. M. Martin, çev. Gamze Varım), İstanbul 2002, s. 380.

⁷ Paul Edwards, “Meaning and Value of Life” *The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 467.

⁸ Yeager Hudson, *The philosophy of religion*, California 1990, s. 320-321.

⁹ Yeager Hudson, a.g.e., s. 321.

olanın özü, geçmişi ve geleceği anlamsız olamaz. Sonuçsuzun saçmalığı, her kes tarafından bilinen bir husustur. Psikolojik ve sosyolojik olarak bizi mutlu kılan şey, geniş anlamı içinde, sonuçlu ya da sonuca ileten eylemlerdir.¹⁰ Doğum bir insanın hayat hikayesinin başlangıcı olduğu gibi, ölüm de bir kişinin hayat kitabının son bölümünün son sayfasıdır. Burada temel soru bitişinde bu kitabın ne kadar zengin ve ne kadar tamamlanmış olacağı sorusudur.¹¹

İnsanın ahlâkî değeri, hayatın bütününe kuşatan ölüm sonrası sınavda ortaya çıkar. Dolayısıyla “insanları taşkınlık yapmaktan, çirkin ve kötü eylemde bulunmaktan alıkoyan ya da az da olsa iyi ve doğru olanı yapmaya teşvik eden şeyin, ölümden sonra hayata, oradaki ceza ve mükâfata olan inancın, bir şekilde, insanların ruhlarında etkin olmasından başkası olmadığını”¹² söylemek gerekir. Bu anlamda örneğin Fârâbî’ye göre, erdemli insan, ölümlerle sadece ölümden sonraki mutluluğunu artırmasına araç olan eylemleri (çoğaltabilmeyi) kaybeder, bu sebeple ölümden korkmaz, aksine mutluluğun artırılmasına araç olan iyi eylemleri artırabilmek için hayatı iyi değerlendirir.¹³ Bu açıdan “ahlakın, en yüksek düzeyde yaşamdan ziyade ölümlerle bağlantılı olduğu söylenebilir, çünkü ölüm hem hayatın derinliğini göstermekte, hem de hayata anlamını veren sonu açıklamaktadır. Yaşam yalnızca ölümler ve sonrasını insanın başka ve daha yüksek bir hayata endekli bir kadere sahip olduğunu ispat eden sonu içerdiği için değerlidir. Ölüm ve sonrası olmasaydı yaşam ucuz ve anlamsız olurdu.”¹⁴

Elmalılı’ya göre dünyaya anlam kazandıran âhirettir. Ebedî olan âhîret âlemi olmasaydı dünyanın gerçek maksat diyebileceğimiz nihâî bir maksadı olmazdı ve her şey gezip dolaşma cinsinden boş yere bir dönüp durma olurdu. Bu hayatın arkasından ölümler ve onun arkasından diğer bir hayatın mukabil olarak yaratılması, insanların bu ikisi arasında iyi bir çalışma

¹⁰ İzzet Derzeve, *el-Kur’ân ve'l-mülhidûn*, Dimaşk, 1973, s. 236.

¹¹ Charles Hartshorne, “Time, Death and Everlasting Life”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, (ed. John Hick), Englewood Cliffs 1970, s. 361.

¹² İzzet Derzeve, a.g.e., s. 234.

¹³ Fârâbî, *Fusulü'l-medeni* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 61 vd.

¹⁴ Berdyaev, “Human Destiny” *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967, s. 486.

gayretiyle Allah'ın mülkünde güzel bir işçi, yüksek bir görevli olmak üzere yarış için bir imtihan meydanına çıkarılmaları hikmetine, bu da hayattan hayata, güzellikten güzelliğe bir yükseliş nizamı ve en güzel amellere daha güzeliyle mükafat vererek ileride bambaşka bir hayata ulaştırılmaları gayesine yöneliktir. Aksi halde insanlar, ya hiçbir hayat izi yahut hayat ümidi kalmayacak şekilde hep ölümlü olur, hepsi söner veya hayat adına akıl ve zekadan, çalışma ve iradeden, iş değerinden, hürriyetten mahrum ölümden ve kabir azabından daha beter olarak ne ölüm ne de bir tür kurtuluş ümidi olmayan, her taraftan çaresizlikle kuşatılmış, bıkırtıcı zelil bir ızdırap, üzüntü verici bir sefalet hüküm sürer giderdi.¹⁵

Yaşamı ve varlığı anlamlandırabilmemiz için elimizde bulunan iki unsurdan (diğeri evren) birisi insandır.¹⁶ Başka bir ifadeyle hayatın, varlığın ve yaşamın anlamlandırılabilmesi için insan ve onun duygu, düşünce, amaç ve arzularının merkeze alınması gerekir. Bu anlamda Aristoteles (m.ö. 322) insanın en önemli gayesinin anlaşılması gerektiğini kaydeder. Gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir. Bu ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak bir fonksiyondur. Burada ise önemli olan insana özgü olanı bulmaktır. Bu ise diğer canlılardan farklı olarak insanın akıl sahibi bir varlık olmasıdır.¹⁷ İngiliz yazar-şair ve toplumbilimci John Ruskin (ö. 1900)'e göre her insan kendisine “Nereden geldim? Kimim? Nereye gidiyorum? sorularını sormalı ve cevaplamaya gayret etmelidir.¹⁸ Doğanın kendi kendini anlamlandırması mümkün değilken, insanın kendisini anlamlandırması diğer varoluş alanlarını da anlamlandırmayı gerekli kılıyor. Dolayısıyla varlığa ve varoluş biçimlerine anlam verilebilmesi için insan ve davranışları esas alınmalıdır. Zira insan davranışlarının bir gayeye yönelik olduğu anlaşılınca insan hayatının da bir anlamının olduğu izah edilebilir.

İnsan dahil bütün canlılar bir takım ortak fiillere sahiptir. Bu ortak fiillerden gerçek anlamda insânî olarak isimlendirilebilecek fiiller, insanın *akıl ve iradesinin* kontrolünde gerçekleşen fiillerdir. Dolayısıyla her hangi

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili* I-X (sdl. İsmail Karaçam ve dğr.), İstanbul t.y., VIII, s. 178-179.

¹⁶ Harold H. Titus, a.g.e., s. 441.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhosa'a Etik* (çev. Saffet Babür), Ankara 1997, s. 12-13.

¹⁸ Harold H. Titus, a.g.e., s. 143.

bir güçten kaynaklanan fiillerin o gücün objesinin tabiatına uygun ortaya çıkması gerektiğinden ve iradenin objesinin de *gaye*, yani iyi olmasından dolayı bütün insânî fiillerin bir gayeye yönelik olması gerekir. Her fail, zorunlu ve amaca/gayeye yönelik olarak fiil işler. Zira fail yapacağı eseri belirlemediği zaman belirli bir fiil yapamayacaktır.¹⁹ Dolayısıyla insanın tek bir gayesi vardır ve bu gaye en yüce iyidir. Nihâî gayenin elde edilmesi ise mutluluğu getirir.²⁰

Bu bağlamda yine John Hick, âhîret hayatı ve ölümsüzlük inancını insanın varoluş amacından hareketle ortaya koymaya çalışırken görüşünü şöyle ifade eder: “İnsanın en genel tanımı teleolojik olmaktadır. Varoluşumuzun kendisine yöneldiği gaye, temelde insanın mükemmelleşmesi, insanın tam insânîleşmesi ve sonlu kişisel hayatın her yönüyle gerçekleşmesidir. Dolayısıyla, eğer biz kişiyi kemale erdiren bir kozmik gayenin koruması altında varoluyorsak, bu gayenin, bu dünya hayatının ötesinde de bizi koruması gerekir.”²¹ Öyleyse, insan varoluşunun anlamı ne kadar gaye-güdücü (teleolojik) bir şekilde değerlendirilirse bu hayatın ötesinde başka bir hayatın varlığına olan inanç daha da artacaktır.

Hayatın ve yaşamın bir gayeye bağlı olması hususunu daha çok politikacı olarak bilinen İskoçlu George Galloway şöyle ifade eder: “İster bireysel, isterse kollektif bir bakış açısından ele alın, hayat eksik ve kopuktur. Dolayısıyla kendinden ötesine işaret eder. Onun anlam ve değerini açıklamaya koyduğunuzda, sadece nereden geldiğini değil, aynı zamanda nereye gittiğini de sorma ihtiyacı hissedersiniz. Herhangi bir gelişme sürecinin önemi, onun gayesi ya da tamamlanması olmaksızın anlaşılamaz. Zira gelişme, değişmeden çok daha başka bir şeydir.”²²

Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre eğer insan hayatının ve yaşamının bir gayesi olmasaydı yaşam için gereken şartlar ve unsurların yaratılmasına da gerek kalmazdı. Onun ifadesiyle “gerek insan türüne ve gerek diğer bütün canlılara, gelişmeleri ve belirlenen sürelerle kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıdalar ve bedenlerini ayakta tutacak gerekler dışında bir

¹⁹ Thomas Aquinas, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York 1948, s. 478-488.

²⁰ krş. Aristoteles, a.g.e., s. 63; Thomas Aquinas, a.g.e., a.y.

²¹ John Hick, *Death and Eternal Life*, Hampshire 1994, s. 407-408.

²² George Galloway, *The Philosophy of Religion*, New York 1914, s. 550.

seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fenâ bulmaları murat edilseydi mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelere meydana getirilmesine ihtimal kalmazdı.”²³

Varoluşu imha etmeye yönelik bilimsel söylem yaşamın sınırlılığını kanıtlama yoluyla anlamsızlık kavramını zenginleştirmiştir. Bilimsel gelişmelerle varoluş beynin bir türevi olarak kabul edilmiş ve öte yandan bilimsel söylem bu olguyu kanıtlamaktan aciz kalmıştır. Bilimsel söylemde varoluş ile yaşam özdeşdir. Çünkü bu önerme nesnel bakış açısının gereğidir. Varoluş üzerine yürütülen tüm fikirler ve düşünceler amacı sadece olguyu tespit etmek olan bilimsel gelişmelerin ortaya koymuş olduğu sonuçlar kullanılarak yok edilmeye çalışılmıştır. Böylece sınırlı yaşam tek olgu haline gelmiş ve bu da yaşamın anlamsızlığı sonucunu doğurmuştur. Anlamsızlık, tüm oluşların hiçbir yönünün olmadığı ve yokluğa mahkum olduğu biçimindeki önermenin bir tek sözcükle anlatımıdır.²⁴

Hayata, Tanrı merkezli bir bakış açısıyla anlam vermeye çalışan teist düşüncenin yanı sıra bir de Tanrı merkezli bakış açısının aksine Tanrı olmaksızın hayata bir anlam vermeye çalışan veya ona her hangi bir anlam veremeyen ateist düşünce söz konusudur. Evrenin, belli bir yasaya bağlı olduğu görüşü ile birlikte, insanın mahiyetinin ve değerlerin nesneliği de kabul edilmiş olmaktadır. Öte yandan naturalistik bakış açısına göre, insan çevre şartlarına bağlı ve varolma kavgası ile geçen çok uzun bir sürecinin sonunda ortaya çıkmış bir varlıktır. İnsanın mukadderatı üzerinde söz sahibi olan şey de işte bu kozmik güç ve koşullardır. En sonunda bu güçler insanın ilerlemesini durduracak, böylece de yoklukla sonuçlanan bir düşünüş süreci başlayacaktır. Bu anlamda George Galloway, Huxley’in “evrim kuramının hiçbir öte dünya beklentisine yer vermediğini”²⁵ söyler. Yine termodinamiğin ikinci yasası gereğince bu evrenin çökeceğine inanan Bertrand Russell (ö. 1970) da alemde hiçbir gaye fikrine yer vermez. O, “alemden bir gayeden bahsetmenin tavşanların beyaz kuyrukları olmasının,

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 5.

²⁴ Mukadder Yakupoğlu, *Varoluşun Anlamı*, Ankara 1995, s. 67-68.

²⁵ George Galloway, a.g.e., s. 554.

onların daha iyi vurulabilmeleri amacına yönelik olduğunu iddia etmek kadar gülünç olacağını ifade eder.²⁶

Çağdaş İngiliz şair-filozof G. H. D. Clark, böyle umutsuz bir düşünceye Hıristiyan bakış açısından hareketle karşı çıkmaktadır. Bizden bütün çaba ve gayretlerimizin her hangi bir nihâî gayesinin olmadığına inanmamız istenirse, hayat anlamını kaybeder ve nasıl bir hayat yaşadığımızın tüm önemi ölümün karanlığı içerisinde yok olur gider. Bununla birlikte dinler, her davranışın hayati önem taşıdığını vurgular. Buradan hareketle Clark, Tanrı'nın, insan için sonsuz hayatı temin etmeyi hedeflemesini, yaşamın amacı ve gayesi için en önemli dürtü olarak görür. Hayat anlam ve amaç içerikli bir görünüm arz ederse, kişi umutsuzluk ve ölüm korkusundan da kurtulmuş olur. Benzer şekilde çağdaş Yahûdî varoluşçu filozof ve teolog Emil Ludwig Fackenheim'e göre hayat, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiden hareketle anlam kazanıyor. Dolayısıyla insan hayatının anlamı, insanın bir takım sınırlı amaçlarıyla değerlendirilemez.²⁷

Gordon D. Kaufman ise “İnsan hayatının nihâî gayesi ya da nihâî gaye diye bir şeyin olup olmadığını desteklemek için hiçbir şey bilmiyoruz.” diyor. “Biz insanlar, kendimiz ve dünya hakkında zihnimizi meşgul eden bir takım sorularla karşılaşılıyor.” Bu anlamda hayatın hangi modelinden bahsedilebilir? Gerçek anlamda “iyi bir hayat” ne anlama gelmektedir? Bu nasıl anlaşılabilir?...Bazı dinî, felsefî, ahlâkî veya bilimsel geleneklerden hangisi bu konuda daha açıklayıcı olabilir? Acaba, dünya ve insan hayatı Tanrı, Brahma vs. merkeze alındığında daha mı anlaşılır olmaktadır? Yoksa bütün bu soruları zihnimizden atarak varlığın/yaşamın tadını mı çıkaralım? şeklinde sorular sormakta ve hayatın bütün bu karmaşık gizemlerinin, varlığımızın nihâî bir amacı olması gerektiğinin göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir.²⁸

Öte yandan Jean-Paul Sartre (ö. 1980) ve Albert Camus (ö. 1960) gibi düşünürler de hayatın anlamı hakkında bazı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Teistler gibi mezkur düşünürler de hayata objektif bir anlam yüklemenin

²⁶ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim* (çev. Ender Gürol), İstanbul 1996, s. 11.

²⁷ Paul Edwards, “Meaning and Value of Life”, *The Encyclopedia of Philosophy*, IV, 467.

²⁸ Gordon D. Kaufman, “Mystery, Critical Consciousness and Faith” *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (ed. Ann Loades ve Loyal D. Rue içinde), Illinois 1993, s. 377-378.

gerekliliğini düşünmüşlerdir. Nitekim teist düşünürlere göre: Tanrı vardır; Bu sebeple gaye vardır; ve bu nedenle de hayatın anlamı vardır. Dünya hayatının çile ve acılarına rağmen mutluluk, bir görüntü değil, gerçektir. Dolayısıyla dünya hayatından sonra âhiret vardır ve bu sebeple bu hayat yaşamağa değer.²⁹

Ateist düşünürlerin bu konudaki mantıki çıkarımları ise çelişkiler içermektedir. Şöyle ki bir ateiste göre: Tanrı yoktur; Bu sebeple gaye yoktur; ve bu nedenle de anlam yoktur. Çoğu ateistler, bu mantıki çıkarımın sonunda varılması gereken “bu sebeple yaşamaya değer” şeklindeki sonucu kabul etmemektedirler. Bilakis onlara göre anlamsız hayatta dahi mutlu olunabilir ve bu sebeple yaşamaya değer.³⁰ Fakat bu kanıt, birçok insanın düşünceleriyle çelişmektedir. Zira çoğu insana göre bireysel kimliğimizin yok olması anlamına gelebilecek ölüm beklentisi hayatın anlamsız ve yaşamağa değer olmadığını göstermektedir.³¹

Hayatın anlamına yönelik sadece “Ben kimim?” sorusu değil, aynı zamanda bu sorunun hangi anlama geldiği de önem arz etmektedir. Bilimsel hümanizm bu soruyu yanıtlayabilecek konumda değildir. Zira bilimsel hümanizm (scientific humanism) kendi bilimsel metotlarıyla “değerler”i açıklayamaz. Zira sonuçta bilimin de ortaya koyduğu bilgiler birer spekülasyon olarak kalmaktadır. Başka bir ifadeyle biyoloji, sosyoloji, psikoloji ve fiziki teori ve varsayımlar “neyi” yapmamız gerektiğini ve “niçin” yapmamız gerektiğini açıklayamaz. Bilimsel açıklamalar özellikle “neyi”, “nasıl” sevmemiz gerektiğini izah edemez.³² Hümanizme göre insânî değerler, kendiliğinden anlaşılabilmesi için yeteri kadar kapsamlıdır. Dolayısıyla bu değerleri açıklayabilmek için “Tanrı” veya “Brahma” gibi ikincil varlıkları postulat olarak kabul etmenin herhangi bir anlamı yoktur.³³ Ayrıca bilim sadece “akıl”ı değer olarak kabul ediyor ve insanı bilimsel açıklamayla sınırlandırıyor. Dünya dinleri ise başkalarına karşı sevgiyi vurgulayan “ilişki”yi değer olarak kabul ediyor. Bu “değer” insanın yalnız deneyüstü (transcendent) varlıklarla (Tanrı) değil, onların sayesinde bütün

²⁹ Yeager Hudson, a.g.e., s. 322.

³⁰ Yeager Hudson, a.g.e., s.322.

³¹ Yeager Hudson, a.g.e., s.322.

³² Joseph Runzo, *Global Philosophy of Religion*, New York 2001, s. 217.

³³ Joseph Runzo, a.g.e., s. 221.

varlıklarla ilişkisini sağlamaktadır. Bu ilişki birçok dinde “kendin için istemediğini başkası için de isteme” şeklinde *altın kural* olarak formüle edilmiştir.³⁴ Dinlerin önerdiği bu “karşılıksız sevgi” bilimsel olarak açıklanamaz. Nitekim Darwinci çağdaş biyolog Richard Dawkins’e göre, Darwin teorisinin herhangi bir konuda yapabileceği açıklama sadece şudur: “Dünya, varlıkların kendi türlerini geleceğe taşıyabilmeleri için bir savaş alanıdır.”³⁵ Metafizik sevgiden yoksun olan Darwin sosyo-biyolojisinin, değerlerin açıklanmasına yönelik yaklaşımı başkalarına merhamet etmenin ne anlama geldiğini açıklaması konusundaki probleminden daha büyüktür. Zira Dawinizme göre “merhamet”, bencillik, “başkalarını düşünme” (altruizm) ise diğer insanların bize benzemesini, yardım etmesini ve hayran olmasını sağlamak anlamına gelmektedir.³⁶

Sonuç olarak, gerek müslüman gerekse bazı Batılı düşünürler âhîret inancının felsefî temeline “hayatın ve varoluşun anlamı”nı koyarak bu inancı savunmuşlardır. Nitekim, Mâtürîdî’ye göre gerek insan türüne ve gerekse diğer bütün canlılara, gelişmeleri ve belirlenen süreye kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıda ve vücutlarını ayakta tutacak gereksinimler dışında bir seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fenâ bulmaları murâd edilseydi mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelerin meydana getirilmesine ihtiyaç kalmazdı. Diğer taraftan hayatın anlamının bilinmesinin bir ölüm kalım meselesi olduğunu belirten Miguel de Unamuno’nun yanı sıra Andre Malraux, Albert Camus, George Galloway ve John Hick gibi son dönem Batılı düşünürler de âhîret hayatı ve ölümsüzlük inancını, insanın varoluş amacından hareketle ortaya koymaya çalışmış ve felsefenin ilgilenmesi gereken en önemli sorunun “hayatın yaşamağa değer olup olmadığı sorusu” olduğunu savunmuşlardır. Hayata anlam veren teist düşüncenin yanı sıra onun anlamsız olduğunu savunan ve alemde hiçbir gaye fikrine yer vermeyen Bertrand Russell gibi ateist düşünürler bile, hayatın yaşamağa değer bir yanının var olduğu gerçeğini inkar etmemiştir. Oysa ki, kimi ateist filozoflar, ferdî kimliğimizin yok olması anlamına gelebilecek

³⁴ Joseph Runzo, a.g.e., s. 222; ayrıca bk. John Hick, *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*, London 1989, s. 313.

³⁵ Joseph Runzo, a.g.e., s. 226.

³⁶ Joseph Runzo, a.g.e., s. 226-27. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk.

ölümün, hayatın anlamsız ve yaşamağa değer olmadığını göstermek için yeterli delil olduğunu da ireli sürmüşlerdir. Dünyayı, varlıkların kendi türlerini geleceğe taşıyabilmeleri için bir savaş alanı olarak telakkî eden ve metafizik sevgiden yoksun olan Darwin sosyo-biyolojisinin ise, değerlerin açıklanmasına yönelik yaklaşımı başkalarına merhamet etmenin ne anlama geldiğini açıklaması konusundaki probleminde daha büyüktür. Zira Darvinizm'e göre "merhamet" bencillik, "başkalarını düşünme" (altruizm) ise diğer insanların bize benzemesini, yardım etmesini ve hayran olmasını sağlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ne Darwin sosyo-biyolojisi ne de bilimsel hümanizm, hayatın anlamını ifade eden değerlerin açıklanması hususunda tatmin edici bir görüş ortaya koyamamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- AQUINAS, Thomas, *Introduction to Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York 1948.
- ARISTOTELES, *Nikomakhosa'ya Etik* (çev. Saffet Babür), Ankara 1997.
- BERDYAEV, "Human Destiny" *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, (ed. George I. Mavrodes ve Stuart C. Hackett), New York, 1967.
- CAMUS, Albert, *Sisyphos Şöleni* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul 1988.
- DERVEZE, Muhammed İzzet b. Abdülhâdî b. Derviş (ö. 1404/1984), *el-Kur'ân ve'l-mülhidûn*, Dimaşk, 1973.
- EDWARDS, Paul, "Meaning and Value of Life" *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, IV, 467-477.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili I-X* (şdl. İsmail Karaçam ve dğr.), İstanbul t.y.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (ö. 339/950), *Fusulü'l-medenî* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987.
- GALLOWAY, George, *The Philosophy of Religion*, New York 1914.
- HARTSHORNE, Charles, "Time, Death and Everlasting Life" *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (ed. John Hick), Englewood Cliffs 1970, s. 357-369.
- HICK, John, *An Interpretation of Religion: human responses to the transcendent*, London 1989.
- , *Death and Eternal Life*, Hampshire 1994.
- HUDSON, Yeager, *The philosophy of religion*, California 1990.
- KAUFMAN, Gordon D., "Mystery, Critical Consciousness and Faith", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (ed. Ann Loades, Loyal D. Rue), Illinois 1993, s. 377-393.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitâbu't-tevhîd* (çev. ve yay.haz. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002.
- MEVDÛDÎ, Seyyid Ebü'l-A'lâ (ö. 1399/1979), *İslâm Medeniyeti*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1968.
- RUNZO, Joseph, *Global Philosophy of Religion*, New York 2001.

RUSSELL, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim* (çev. Ender Gürol), İstanbul 1996.

SIMON, Pierre Henri, *İnsanlığın Yargılanması: Andre Malraux, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Saint Exupery*, (çev. Pierre Caporel, İbrahim Denker), İstanbul 1965.

SMITH, Huston, “Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı”, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* (ed. J. Runzo-N. M. Martin, çev. Gamze Varım), İstanbul 2002, s. 379-395.

TITUS, Harold H., *Living Issues in Philosophy: an Introductory Textbook*, New York 1964.

UNAMUNO, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu* (çev. Osman Derinsu), İstanbul 1986.

YAKUPOĞLU, Mukadder, *Varoluşun Anlamı*, Ankara 1995.

RESUME

In this article the philosophical proofs of life afterdeath were discussed. The proofs about the possibility and the necessity of the life afterdeath were argued in terms of morality, psychology and sociology. The common point of all is that the possibility of the life afterdeath has a reasonable possibility. Otherwise philosophers who argued that there is no life after death have been only contented with the criticism of the spiritual and ethical arguments.

РЕЗЮМЕ

В этой статье были обсуждены философические доказательства Загробной жизни. Доказательства о возможности и потребности Загробной жизни были обсуждены в терминах этики, психологии и социологии. Общий пункт всех - то, что возможность Загробной жизни имеет разумную возможность. Иначе философы, которые утверждали, что нет никакой жизни после смерти, были только удовлетворены критикой духовных и этических аргументов.

İSLAM'DA ÇALIŞMA HAYATI VE MESLEKLER

Elnurə Əzizova*

İçinde bulunduğu zaman ve mekân faktöründen bağımsız olarak beşer tarihi boyunca doğumdan ölüme, beşikten mezara kadar varlığını sürdürebilmesi için insanoğlunun ihtiyaç duyduğu ürün ve hizmetler mecmuası, bir çalışma faaliyeti ve bu faaliyetin uzman kolları olan meslekler sayesinde gerçekleştirilebilmiştir. İnsanın, kendisinin veya başkalarının tüketimi için mal ve hizmet üretmeye yönelik fiziksel, zihinsel ve duygusal emek harcaması olarak tanımlanan çalışma,¹ insan olmanın varlık temeline ait bir fenomen ve insana özel bir eylem biçimi olarak, kişinin hayatının bütün alanlarında meydana getirdiği başarıların da kaynağıdır. İnsanın sahip olduklarını borçlu olduğu bir faaliyet olarak çalışmanın önemi, Kant (ö. 1804) tarafından insanla hayvan arasındaki “köklü farkı” ortaya çıkaran bir nitelik olarak değerlendiren “insan çalışmak zorunda olan biricik varlıktır” ifadesiyle vurgulanmıştır.² Bu özelliğinden dolayı çalışma, insanoğlunun bir varlık şartı ve onsuz varolamayacağı bir husus olarak görülmüştür.³

İnsanoğlu, tabiatla hazır bulduğu maddeyi, kendi yaşamında yararlanılabilir bir şekle sokmak için kendi varlığının tabii güçlerini, uzuvlarını ve zihnini faaliyete geçirerek dış âleme etki yaparken ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi tabiatını geliştirmekte, âtıl vaziyetteki güçlerine hareket imkânı kazandırmaktadır.⁴ Bu özelliğinden dolayı çalışmayı “insanı şahsiyetleştiren” bir faaliyet olarak açıklayan⁵ Muhammed Aziz Lahbabî, kişinin bir taraftan eşyaya şekil verirken buna paralel olarak bizzat kendi kendisini de şekillendirdiğini ve öz varlığının şuuruna vardığını

* İlahiyat elmleri namizədi.

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 110.

² Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropoloji*, s. 205-206.

³ Ayas, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 5.

⁴ Atalay, *Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, s. 87-88.

⁵ Bk. Lahbabî, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsanî Medeniyet*, s. 73 vd.

derecede madde üzerindeki hakimiyetini artırdığını, kendisini kuşatan varlık ve nesnelere arasında kendi kendini tanıdığını ve bu şuurlaşma gereğince faaliyetlerine bir yön verdiğini ve fikirler âleminde kendi yerini bulduğunu ifade etmektedir.⁶ İnsanı insan yapan isteme, korunma ve düşünme güçlerinin ancak çalışma sayesinde faaliyete geçeceğini ve kişiyi geliştireceğini savunan Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre, âtillaştığı ve tembelleştiği zaman insan sadece insanlığından değil, canlılara mahsus (hayvanî) hususiyetlerinden de uzaklaşmakta ve mevtâ cinsinden sayılmaktadır.⁷

Yaşam mücadelesini tabiatın hazır şekilde faydalanmak suretiyle kazanan diğer canlılardan farklı olarak insan, hayatını idame ettirebilmek için zorunlu olan beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi temel ve aslî ihtiyaçlarını bile, çalışarak karşılamak durumundadır.⁸ Şeybânî'nin (ö. 189/805) de ifade ettiği gibi, insanoğlunu çalışmaya iten başlıca sâik, yiyecek, içecek, giyecek ve mesken gibi dört unsur olmaksızın yaşayamayacak şekilde yaratılmış olması ve bu ihtiyaçları karşılamadığı takdirde telef olmaya mahkum olduğu gerçektir.⁹

Hayvanların deri, yün, kıl, tüy vb. "doğal giysilerle" giydirilmiş, gıdalarının hayvansal veya bitkisel maddelerle yine tabiatın hazır sunulmuş, barınaklarının da yine doğal yollarla karşılanmış olmasını hatırlatarak insan ve diğer canlıların temel ortak ihtiyaçlarının giderilmesindeki başlıca farka işaret eden Dımaşkî'nin de vurguladığı gibi, insan *inşâ edilmiş* meskene, *dokunmuş* giysiye, *hazırlanmış* yiyeceğe, mübâreze için *yapılmış* silaha, tedavi için *üretilmiş* ilaca ihtiyaç duymaktadır ki, hammaddeden kullanılabilir duruma getirilinceye kadar maddelerin işlenmesi de çeşitli çalışma faaliyetlerini gerektirmektedir. Zira en temel besin maddesi sayılan ekmek sözkonusu olduğunda bile, buğdayın ekilmesi, suvarılması, bakımının yapılması, hasadının gerçekleştirilmesi, savrulması, öğütülmesi, hamur yoğrulup ekmek pişirilmesi; yine temel ihtiyaçlardan olan giysinin temini, sözgelimi ketenin ıslatılması, suya bastırılması, silkinmesi, dövülmesi,

⁶ Lahbabî, s. 10-11.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, s. 382.

⁸ Mengüşoğlu, s. 204.

⁹ Şeybânî, *Kitâbü'l-kesb*, s. 162-163, 165-166.

taranması, eğrilmesi, boyanması, dokunması, ölçülerek kesilmesi ve dikilmesi gibi çok sayıda ve farklılık arz eden “çalışma” eylemlerini beraberinde getirmektedir.¹⁰

İnsani ihtiyaçların çeşitliliği ve ürünlerin hammaddeden kullanılabilir duruma dönüştürülünceye kadarki sürecin mürekkepliği, çalışma hayatı içinde uzmanlaşan grupların, bir diğer ifadeyle mesleklerin önemini ortaya çıkarmaktadır. İnsanın hayatı boyunca kullandığı bütün eşyaların yapılışını öğrenmesinin, hatta bunu başarabilse bile uygulayabilmesinin mümkün gözükmediğine dikkat çeken Şeybânî'nin, ideal bir toplum düzenini ifade eden “müminler bina gibidirler, birbirini ayakta tutarlar”¹¹ hadisiyle örneklendirdiği gibi, çeşitli mesleklerden insanların her birisinin bu ihtiyaçlardan birini karşılması gerek kendisine, gerekse diğerlerine yarar sağlar ve böylece herkesin birbirine faydalı olduğu bir düzen kurulur.¹² Konuya benzer açıdan bakan Dimaşkı, her bir meslek erbabının sanatının icrasında kullandığı hammadde ve âlet-edevat bakımından bile diğer mesleklere bağımlı olduğunu, yani taş işçisinin marangoza, marangozun demirciye, demircinin madenciye ve bu şekilde devam eden meslekler silsilesine ihtiyacı olduğunu belirterek insanların ihtiyaç hiyerarşisini karşılamak için şehirler ve toplumlar oluşturduklarının altını çizmektedir.¹³

İnsanın sadece en alt düzeydeki zarurî ihtiyaçlarını karşılamasının zorluğuna, bir lokma ekmeğin bile, ziraatçılıktan, değirmencilik, fırıncılık ve onların ihtiyaç duyduğu âlet-edevatın yapımıcılığına kadar çeşitli iş kollarına ihtiyaç duyduğuna dikkat çeken Râgıb el-İsfahânî, yardımlaşmaları için insanların gruplar halinde yaşamasının zorunluluğunun altını çizmekte ve insanın medenî olarak yaratıldığını (الإنسان مدني بالطبع) savunmaktadır.¹⁴ Yaratılış olarak zayıf halk edilmiş insanoğlunun¹⁵ bütün hayvanlardan daha fazla ihtiyaç sahibi olduğunu, kendi türüne hayvandan daha fazla bağımlı olduğunu ileri sürerek insanoğlunun doğuştan medenî olduğu görüşünü

¹⁰ Dimaşkı, *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre*, s. 20.

¹¹ Buhârî, “Mezâlim”, 5; Müslim, “Birr”, 65; Nesâî, “Zekât”, 67; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 404-405.

¹² Şeybânî, s. 163-164.

¹³ Dimaşkı, s. 20-21.

¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 374.

¹⁵ en-Nisâ 4/28.

paylaşan Mâverdi'nin (ö. 450/1058) de belirttiği gibi, bu özellikleri dolayısıyla insan kaçınılmaz olarak toplum ve cemiyetler halinde yaşamaya mahkumdur.¹⁶

Mesleklerin bir sosyal varlık olan insanın toplum hayatındaki yaşamını sürdürebilmesi için zorunluluğu dolayısıyladır ki, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi birçok İslâm âlimi, çeşitli mesleklerin her birisini İslâmî terimle *farz-ı kifâye* olarak nitelemişlerdir.¹⁷ İnsanların çeşitli yeteneklerle donatılıp farklı maddî imkanlara sahip kılınması suretiyle hayatın çok yönlü gelişmesine imkan verildiğini söyleyen Râgıb el-İsfahânî de, bu gelişmeyi sağlayacak yönüyle çalışmanın mubah sayılmasına karşın, ilâhî düzene hizmeti dikkate alındığında vacip olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁸ Gazzâlî'nin ifadeleriyle “Sanatla uğraşan veya ticaret yapan, farz-ı kifayelerden birini yerine getirmektedir. Çünkü bunlardan herhangi biri terk edildiği takdirde yaşam geriler, insanların çoğu helak olur. Bu sebeple insanların işlerinin nizama girmesi, ancak bütün insanların yardımlaşması ve her grubun çalışmasıyla cemiyetin hayatını desteklemesine bağlıdır.”¹⁹ Benzer görüşleri sergileyen İbn Lebbûdî de, insanın uğraştığı sanatı veya mesleği terk etmesiyle yaşamın felce uğrayacağını, yine insanların tamamının aynı meslek dalıyla iştigal etmesinin bile, insanlığı helake götüreceğini söylemektedir.²⁰

Çeşitli meslek dallarında faaliyette bulunmak suretiyle gerek kendi taleplerini karşılamak, gerekse toplumun diğer fertlerine yararlı olmak, insanlığın bekâsı sözkonusu olduğunda dahi bir zorunluluktur. Dolayısıyla toplum düzeninin bozulmaması için farklı iş kollarında çalışmak, âlemin nizamı açısından gereklidir. Âlemin nizamıyla insanların kazanç sağlayarak hayatta kalabilmesi arasındaki paralelliğe dikkat çeken Şeybânî, çalışmanın terki durumunda dünyanın nizamının tahrip olacağını, bunun ise âlemin yaratılışındaki ilâhî hikmete muhalif bir durum olduğunu söylemektedir.²¹

¹⁶ Mâverdi, *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 196.

¹⁷ İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm*, s. 27.

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-380.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152.

²⁰ İbn Lebbûdî, s. 219.

²¹ Şeybânî, s. 100.

Farklılıkların esasen ihtilaf ve çatışma için değil, tanışma, kaynaşma ve birleşme amacıyla yaratılmış olduğunu²² savunan İslâm düşünürleri, farklı sanat ve meslekleri de insanların birlikte yaşayarak yardımlaşması ve kaynaşması için bir sebep olarak görmüşlerdir. Bu konudaki görüşleri kendisinden sonraki düşünürlerde de etkisini gösteren Câhiz'in belirttiği gibi: “İnsanlar toplumun ahengi, âlemin nizamı ve insanların maslahatı için farklı mesleklere güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde halk edilmişlerdir. Aksi düşünülürdüğünde herkes en iyisi olarak görülen bir meslek veya iş grubunu tercihe yönelir, hacamatçılık, baytarlık, kasaplık ve debbağlık gibi sanatlardan nefret ederdi. Fakat yaratılışı icabı her iş grubuna kendi mesleği sevdirmiş ve bu konuda kolaylık sağlandığı içindir ki, bir dokumacı kendi meslektaşının meslekî hatasını gördüğünde onu “ey hacamatçı!” diye (bir bakıma aşağılayarak) ikaz eder, aynı zamanda bir hacamatçı da kendi meslektaşında gördüğü benzeri yanlışı “ey dokumacı!” diye başlayarak uyarır. Onlar sadece kendileri iştiğal etmekle kalmayıp, aynı zamanda evlatlarını da kendi meslekleri üzere yetiştirerek bu mesleğin bekâsını sağlarlar.”²³ Farklılıkların ittifâk ve kaynaşma sebebi olarak insanların birleşmesi için yaratıldığını savunan Câhiz, dokumacılıktan ar edildiği durumda insanların üryan kalacağı, bina yapmanın zahmetinden kaçınıldığında herkesin evsiz-barksız kalacağı, tarımcılıktan kaçınıldığında yiyeceksiz kalınacağından Allah'ın insanlara mesleklerini sevdirmek suretiyle onların ikrah etmeksizin mesleklerine devam etmesini sağladığını belirtmektedir.²⁴ Bu konuda Câhiz'in düşüncelerini paylaşan Râgıb el-İsfahânî de, insanların farklı mesleklere güç yetirecek ve tabiatlarına uygun olacak şekilde yaratıldığını ve bunun aksi düşünülürdüğünde, insanların tamamının onunla iftihar etmeleri için sanatların en güzelini seçmiş olacaklarını, oysa meslek ve sanattaki farklılık ve ihtilafın, insanların birbirleriyle kaynaşmalarını, birleşmelerini ve toplum oluşturmalarını sağladığını ifade etmektedir.²⁵ Ümmetin ihtilafının rahmet olduğuna dair Hz.

²² “Sizi birbirinizle tanışasınız diye milletler, kabileler halinde yarattık” (el-Hucurât 49/13) ayetinde de vurgulandığı gibi, farklılıklar tanışmanın sebebi olarak görülmüştür.

²³ Câhiz, “Hücecu'n-nübüvve”, *Resâil*, III, 242.

²⁴ Câhiz, “Hücecu'n-nübüvve”, *Resâil*, III, 242-243.

²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 375-376.

Peygamber'e nisbet edilen sözleri sanat ve mesleklerdeki çeşitlilik olarak yorumlayan İslâm âlimleri, böyle bir "ihtilafın" insan hayatını farklı yönlerden kolaylaştırıcılığı için rahmet olduğunu savunmuşlardır.²⁶

Gerek klasik İslâm âlimleri, gerekse günümüz araştırmacılarınca fitrî olarak görülen yukarıdaki hususlar, bir fitrat dini olduğunu vurgulayan İslâm'ın insan anlayışıyla da birebir örtüşmektedir. Zîra Kur'ân'a göre insan sadece kendisinden faydalandığı âlemin nizamının korunmasından değil, bunun daha da ötesinde onun imarından da sorumludur. Kur'ânî ifadelerle söylenecek olursa, "belli bir süreliğine gönderildiği yeryüzünde geçimini sağlaması istenen"²⁷ ademoğlu, aynı zamanda "orayı imar etmekle"²⁸ de yükümlüdür. Bu düşünceden hareketle İslâm âlimleri "insanın halifeliğiyle"²⁹ ilgili ayetin insanın yeryüzünü imar etmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüğünü kapsayacak şekilde yorumlamış, Allah'a halifeliğin dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan işlerle gerçekleştirilebileceğini söylemişlerdir.³⁰ Çünkü her hususta sağlıklı bir insan toplumunun var edilmesi ve evrensel bir medeniyetin inşasını kapsayan imar vazifesi, insanın yeryüzünde ilâhî adâleti gerçekleştirmek ve ahkâm-ı Kur'ân'ı meriyete koymasıyla gerçekleştirilir.³¹ Bütün çalışması aslında bir kulluk (ibâdet) olan insan, kendi varlığında Tanrı bilincini yaşadığı sürece tabiatı istediği biçimde değiştirme ve kullanma, kendisine musahhar kılınan³² yerin ve göklerin sahibi ve mutasarrıfı olma hakkına sahiptir.³³

Bulunduğu ortamı imar etmesi kendisine bir görev ve emanet olarak yüklenen insanın, bu yüksek ideal ve büyük hedefiyle çalışmasının sentezinden, dünyanın "cennet" olarak tanımlanabilecek şekilde bayındır

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152; Hubeyşî, s. 7; İbn Lebbûdî, s. 219.

²⁷ el-Bakara 2/36.

²⁸ Hûd 11/61.

²⁹ el-Bakara, 2/30.

³⁰ Çağrıcı, "Kesb", *DİA*, XXV, 303.

³¹ Atalay, s. 44.

³² Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayetinde güneşin ve ayın (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), gecenin ve gündüzün (İbrâhim 14/33, en-Nahl 16/12), nehirlerin (İbrâhim 14/32) ve denizlerin (en-Nahl 16/14, el-Câsiye 45/12), yeryüzünde (el-Hacc 22/65) ve göklerde olan her şeyin (Lokmân 31/20, el-Câsiye 45/13) insan emrine sunulduğu ifade edilmektedir.

³³ Ayas, s. 32.

hale getirilebilmesi sözkonusudur. “Rabbinin huzurunda hesap vermekten korkan kimse için iki cennet vardır”³⁴ ayetinin Elmalılı (ö. 1942) tarafından Allah’tan hakkıyla korkanların ona göre amel etmiş olmaları durumunda dünyanın da her tarafının cennete dönüşmüş olacağı şeklinde³⁵ yorumlanması da bu düşünceye dayanmaktadır. Kur’ân öğretisindeki bu inceliğe dikkat çeken R. Ayas da, âhiretten önce, insanların çalışıp âlemlere hükmetme suretiyle dünyada cenneti gerçekleştirmelerinin ve yeryüzünü cennet kılmalarının amaçlandığını ifade etmektedir.³⁶

Gerek insanın varlık şartı ve öz-niteliği olan, gerekse âlemin nizamı ve imarı açısından müspet olduğu kadar zarurî bir mahiyet arz eden çalışma, insanlar arası ihtiyaç ve isteklerin kesişme, örtüşme ve çatışma oranına göre değişen ve kendi tabiatından sıyrılarak tahrif edildiğinde asıl amacına muhalif bir görünüm de arz edebilmektedir. Amaçsız bir eylem veya meşgale olmayıp insanın kendi varlık bütününe bir “oluş” olarak koruyup genişletmesine yönelik ihtiyaçlarının tatmini olarak çalışma, çatışan dilek ve düşüncelere bağlılık ölçüsünde farklı kuşak ve toplumlarda yapıcı olduğu kadar yıkıcı bir karakter de sergilemiştir.³⁷ Kur’ânî bir ifadeyle, insanın çalışması lehinde olabildiği gibi, aleyhinde de bir durum arz etmektedir.³⁸

Kur’ân-ı Kerîm’in bütünlüğü içinde, gerek kendisine tanınan belli bir yaşam süresi boyunca geçimini sağlayabilmesi³⁹, gerekse yaratıcısının halifesi sıfatıyla⁴⁰ dünyanın imarını gerçekleştirebilmesi⁴¹ için insanın çalışma adına gerçekleştirdiği ameller için uhrevî veya dünyevî bir ayrıma gitmeksizin, dünya ve âhirette ceza veya mükafat konusu olan iş ve davranışlar anlamında “amel” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Bazı surelerde “amel-i sâlih” şeklinde imanın ardından zikredilmesiyle⁴², sadece insanın iç dünyasına hitap eden itikadî, vicdanî ve nazarî ilkeler mecmuası olmayan İslâm, insan-Tanrı, insan-insan veya insan-doğa ilişkilerinde faydalı

³⁴ er-Rahmân 55/46.

³⁵ Elmalılı, I, 275.

³⁶ Ayas, s. 33.

³⁷ Ayas, s. 6.

³⁸ el-Bakara 2/286.

³⁹ el-Bakara 2/36.

⁴⁰ el-Bakara 2/30.

⁴¹ Hûd 11/61.

⁴² Meselâ bk. el-Bakara 2/62; Sebe’ 34/37; et-Tegâbûn 64/9.

amellerin uygulanmasını istemektedir. Çünkü yeryüzüne halife yapılmasındaki hikmet, amellerinin keyfiyetinin görülmesi olan insanlar,⁴³ kimin daha güzel işler (أحسن عملا) yapacağı bakımından imtihan edilecektir.⁴⁴ Bu hususa işaret eden Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi dünyaya getirilmesinin hikmeti eğlenme değil çalışma olan insanın iradesiyle ortaya koyduğu gayret, faaliyet ve çalışmalarda gözetilecek en büyük maksat, amellerin güzelleştirilmesidir ve Kur'ân'ın "muhsin" diye isimlendirdiği bu kişiler, daha güzel karşılığa ilaveten bir de fazlasıyla (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)⁴⁵ mükâfatlandırılacaklardır.⁴⁶

Çalışarak kazanç sağlama anlamını da kapsayan iyi veya kötü, dünyevî veya uhrevî, bedenî veya zihnî her çeşit faaliyet ve işi içine alan ve Kur'ân'da 350'den fazla zikredilen⁴⁷ "amel" kelimesi dışında, fi'l (فعل), sun' (صنع), sa'y (سعي), kesb (كسب) ve türevlerinin, genel olarak kapsam bakımından farklılık göstermekle birlikte,⁴⁸ bazen çalışma kavramını kapsayacak şekilde müteradif olarak kullanıldığı görülmektedir.⁴⁹ İslâm literatürünün "çalışarak kazanç elde etme" anlamında Kur'ân'a dayalı klasik iki terimden birisi olarak *kesb*, kişinin kendisine veya başkasına faydası dokunan şeyleri kazanmak için çalışması anlamına gelirken daha dar anlamda kullanılan *iktisâb*, yalnız insanın kendisi için faydalı olanları kazanma çabasına denmektedir.⁵⁰

Kavramsal çerçeveden bakıldığında dahi Kur'ân-ı Kerîm'in "çalışma"ya karşı herhangi olumsuz bir tavrı söz konusu olmadığı gibi, ona kayıtsız kalındığından da söz edilemez. Bilakis çalışmasına belirgin bir biçimde

⁴³ Yunus 10/14.

⁴⁴ el-Mülk 67/2.

⁴⁵ Yunus 10/26.

⁴⁶ Elmalılı, VI, 2684.

⁴⁷ Bk. Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti", *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, s. 180.

⁴⁸ Bilerek veya bilmeyerek, kasıtlı veya kasıtsız, hayvanat veya cemadat için de kullanılan fiil'den daha dar anlamda kullanılan amel, canlıların kasıtlı ve bilerek yaptıkları fiilleri içermekte, daha dar anlamdaki sun' ise sadece insanlar için kullanılmaktadır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 493, 587, 640. Krş. a.mlf., *ez-Zerî'a*, s. 418.

⁴⁹ "عمل", "سعي" ve "صنع" kelimelerinin müteradif anlamlarda kullanıldığının örneği için bk. el-Kehf 18/103-104.

⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 709-710.

önem verilen insanın, Tanrı'ya inanma ve çalışmasından başka aranacak bir değeri olmadığı anlaşılmaktadır.⁵¹ İnsan için sadece çalışmasının varolduğu, bu çalışmasının karşılığını ileride göreceği ve sonra da karşılığının tastamam verileceğini⁵² haber veren Kur'ân'ın mesajından anlaşıldığına göre, gerek dünya gerekse âhîret hayatı söz konusuyken, fert veya toplumların karşılaşacağı sonuç, çalışarak harcadıkları emek ve döktükleri terle doğru orantılıdır.

Kendilerine sadece dünya nimetlerinin verilmesini isteyenlerin eleştirilip, her iki dünyanın iyiliklerini isteyenlerin takdirle ödüldeği ve kazançlarından büyük bir nasip alacaklarının vaat edildiği⁵³ Kur'an-ı Kerim'de, çalışarak kazanmada uyulması gereken başlıca prensip olarak "denge"ye vurgu yapıldığı görülür. Kur'ân, insanların tamamen dünya için çalışmaktan vazgeçerek kendilerini bu dünya ötesine hazırlayan mistik bir yaşam sürmesini kabul etmediği gibi, bütün değerlerin maddeye indirildiği ve aşkın bir varlık tarafından muhakeme edilmeyecekmiş gibi dünyevileştirildiği, insanı ve tabiatı sömürmeye dayalı kapitalist bir zihniyete de karşı tavır sergilemektedir. Kendisine anahtarlarını güçlü bir topluluğun zor taşıdığı hazineler verilen Kârûn örneğinde görüldüğü gibi, mal-mülk edinenin yerilmesine yönelik herhangi bir olumsuz tutumdan bahsedilmemekte, fakat zenginliğe dayanılarak fesat işlerle uğraşılması, dünyadaki nasibinin de unutulmaksızın âhîret yurdunun istenmesi öğütlenmektedir.⁵⁴ İnsanların çalışarak kazanç sağlamasını tembihleyen Kur'ân, en belirgin denge prensibini, orta yolu takip eden mutedil bir toplumun⁵⁵ üyeleri olarak dünya-âhîret, ev-mâbet, çalışma-dinlenme, kazanma-infak etme ve bunun gibi hayatın bütün alanlarında uygulamalarını istemektedir. Gecenin dinlenmesi, gündüzün ise çalışıp kazanması için emrine sunulduğu insanoğlundan⁵⁶ istenen, yaratıcısına karşı kulluktan ayrılması, birini yerine getirdikten sonra diğeri için yeryüzüne dağılırarak

⁵¹ Ayas, s. 25.

⁵² en-Necm 53/39-41.

⁵³ el-Bakara 2/200-202.

⁵⁴ el-Kasas 28/76-77.

⁵⁵ el-Bakara 2/143.

⁵⁶ en-Nebe, 11.

Allah'ın “fazlından” araması, çalışarak kazanmasıdır.⁵⁷ Cuma namazı için camiye çağrılan mü'minlerin bu görevlerini ifa etmelerinin ardından kazanç elde etmek için yeryüzüne dağılmasının istendiği bu âyet sebebiyle bazı İslâm âlimleri çalışmayı “farzdan sonraki farz” olarak tanımlamışlardır.⁵⁸

İslâm'ın çalışma hayatının sınırlarını belirleyen önemli ilkelerden bir diğeri de hayatın bütün alanlarında olduğu gibi iş hayatında da yapılması din tarafından yasaklanan davranışlar olarak haramların gözetilmesidir. “Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak “bu helâldir, şu da haramdır” demeyin”⁵⁹ ayetiyle sınırlarının Allah tarafından çizildiği belirtilen bu yasaklar çerçevesinde İslâm, kendisinden önce kazanç yolu olarak görülen bazı mesleklerle iştigali yasaklamış, diğer bir kısmına ise sınırlamalar ve düzenlemeler getirmiştir. Toplumsal ahlâkı zedelediği ve iktisadî bozulmalara yol açtığı için fuhuş⁶⁰, faizcilik⁶¹ ve kumar⁶² gibi bizzat kazanç yolu olarak görülen bazı faaliyetler yasaklandığı gibi, tüketimi dinen haram telakkî edilen şarap⁶³, domuz eti, ölmüş hayvan ve kan⁶⁴ gibi maddelerin üretim veya pazarlanarak kâr elde edilmesi de yasaklanmıştır. Kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren her işin meslek edinilmesi yasaklanmış,⁶⁵ bazı mesleklere tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarını koruyan düzenlemeler getirilmiş, aldatma, ihtikâr, tefecilik ve sahtekârlık gibi haksız kazanç yollarının önü kapatılmıştır.⁶⁶

⁵⁷ el-Cuma /9-10.

⁵⁸ Şeybânî, s. 71; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîl'l-muhtar*, IV, 451.

⁵⁹ en-Nahl, 16/116.

⁶⁰ en-Nûr 33. Fuhşun bir kazanç yolu olarak yasaklandığına dair Hz. Peygamber'in hadisleri için bk. Buhârî, “Buyû”, 113; “İcâre”, 20; Müslim, “Musâkât”, 40-41; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 63; Tirmizî, “Buyû”, 46.

⁶¹ en-Nisâ 4/161; er-Rûm 30/39.

⁶² el-Mâide 5/90.

⁶³ el-Mâide 5/90.

⁶⁴ el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; en-Nahl 16/115.

⁶⁵ Kal'acı, s. 52.

⁶⁶ Meslek ve sanatların icrasında zikredilen yolsuzlukların denetlenmesi, ayrıca tüketicinin olduğu kadar üreticinin de haklarının gözetilmesine yönelik sosyo-ekonomik bir kurum olarak daha Hz. Peygamber'in yaşarken çarşıları denetlemek üzere görevlendirilmiş bazı sahabîlerle prototipi oluşturulmuş *hisbe* müessesesi sayesinde kalitesiz üretim, hatalı ölçüm, kötü işçilik ve hilekarlığın önü alınmaya çalışılmıştır. Muhtesiplerin görevleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Şeyzerî,

Genel anlamda ilme verdiği değer olarak da yorumlanabilen “bilenlerle bilmeyenleri eşit görmeyen”⁶⁷ prensibiyle İslâm, çalışarak kazanç elde eden ferdin, sadece kendi çıkarlarını değil, toplumsal menfaati de göz önünde bulunduracak kadar işinde ehliyet ve liyakat sahibi olmasını istemektedir. Bu esas üzerine İslâm âlimleri “farz-ı kifâye” olarak gördükleri her bir meslekle uğraşanlara, bu mesleğin ilmine vakıf olmayı şart koşmuş ve İslâmî literatürde meslek bilgisi ve ehliyeti anlamına gelen “çalışma ilmi” (*‘ilmu’l-kesb*) kavramı geliştirilmiştir. İlmin elde edilmesinin her müslümana farz olduğunu⁶⁸ söyleyen Gazzâlî’ye göre, çalışan her müslümanın muhtaç olduğu çalışma ilmi vardır ve bu ilmi öğrenmesi farzdır. Çünkü ancak çalıştığı iş kolunun ilmini bilen bir kişi muameledeki bozucu unsurlara vâkıf olarak onlardan sakınabilir.⁶⁹ *‘ilmu’l-kesbin* çalışan her müslümana farz olduğu görüşünü paylaşan İbn Lebbûdî, Hz. Ömer’in çarşıda dolaşırken meslek sahiplerine söylediği “işinde uzman olmayanlar bizim çarşımızda oturamaz”⁷⁰ sözlerini aktarmaktadır.⁷¹ Konuyu tâcir örneğinde açıklayan Dimaşkî, ticaretle iştigal edenlerin malın tartılması, ölçülmesi, uzunluk veya diğer ölçü birimlerine göre değerlendirilmesi gibi hususlara vâkıf olması, ayrıca kâr artırma hususunda ölçülü davranma gibi hususları da bilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁷² Bir müslümanın özellikleri olarak zikredilen dilinden ve elinden selamette olma⁷³, her bir çalışan müslümanın mesleğiyle ilgili bilgi ve bu bilgiye dayanarak kötü mal ve hizmet üretmeden, işini insanlara maddî ve manevî herhangi bir zarar vermeden, onların faydasına gerçekleştirmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir.⁷⁴

Nihayetü'r-rütbe fî talibi'l-hisbe s. 6-20; İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, s. 18 vd. Ayrıca bk. Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 189-212.

⁶⁷ Ez-Zümer 39/9.

⁶⁸ Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisi için bk. İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, X, 195.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 127.

⁷⁰ Tirmizî, “Vitr”, 21.

⁷¹ İbn Lebbûdî, s. 149.

⁷² Dimaşkî, s. 66-68.

⁷³ Hz. Peygamber’in bu hadisi için bk. Buhârî, “İman”, 4-5; Müslim, “İman”, 64-65; Ebû Dâvud, “Cihâd”, 2.

⁷⁴ Kılıç, s. 133.

İnananlarını sadece bedenî ibadetlerle değil, malî ibadetlerle de mükellef kılın İslâm, çalışarak kendi ihtiyaçlarının yanı sıra Allah'ın rızasını da kazanan fertlerden aynı zamanda içtimaî huzur ve mutluluğa, toplum hayatını rahatlatmaya katkıda bulunmalarını istemektedir. İnsanoğlunun ömrü, vücudu ve bilgisiyle amel etmesi gibi malından da sorumlu tutulması, kazancını nereden sağladığı titizlikle nereye harcadığı konularında da sorgulanacak olmasının⁷⁵ temelinde, bu toplumsal mutluluğun gözetilmesi yatmaktadır. Bu bakımdan toplumdaki sosyal ve iktisadî tabakalaşmanın derinleşmesinin önlenmesi ve mal varlığına bağlı olmaksızın insanlar arasında bir dayanışma ve ülfet oluşturulması için, kişilerin senede bir defaya mahsus olmak üzere vermesi istenen, miktarı ve sınırları dinen belirlenmiş zekât, zaman ve miktarı hususunda şahısların muhayyer bırakıldığı sadaka gibi infak müesseseleri de çalışmanın İslâmî değerleri arasında zikredilebilir. Zenginlerin mallarında muhtaç ve yoksulların hakkı olduğunu bildiren⁷⁶ Kur'ân-ı Kerîm aralarında yoksul, düşkün, köle, yolcu ve borçluların da bulunduğu zekât verilecek kimselere⁷⁷ zekât verirken övgüye layık bir zenginlik örneği sergilemelerini ve malın iyisinden vermelerini öğütlemektedir.⁷⁸

İslâmî çalışma konusunda son bir husus olarak yanlış değerlendirmeler sebebiyle hatalı sonuçlara götüren “tevekkül” kavramı üzerinde durulmasında da fayda vardır. Deist bir yaratıcı anlayışını reddeden İslâm'da Allah-insan arasındaki sürekli bir etkileşime işaret eden, inananın inanç, ibadet, düşünce ve ahlâk sistemini köklü surette etkileyen bu Kur'ân terimi⁷⁹, daha İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren amacından saptıranların bulunduğu, Hz. Ömer'le ilgili Şeybânî'nin aktardığı şu rivayetten de anlaşılmaktadır: “Sürekli ibadetle meşgul olan bir topluluğun yanından geçen Hz. Ömer, onların kim olduğunu sormuş ve kendisine “mütevekkilendir” (المُتَوَكِّلُونَ) cevabı verilmiştir. Tevekkülün

⁷⁵ Tirmizî, “Kıyâme”, 1; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 60.

⁷⁶ Ez-Zâriyât 51/19; el-Me'âric, 70/24-25.

⁷⁷ et-Tevbe 9/60.

⁷⁸ el-Bakara 2/267.

⁷⁹ Tevekkülün inananlarda bulunması istenen bir vasıf olarak geçtiği ayetler için bk. en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/23; et-Tevbe 9/51; el-Furkân 25/58; el-Mümtehine 60/4; et-Talâk 65/3.

suiistimal edilmesine sert çıkan Hz. Ömer: “Hayır, onlar tevekkül edenler değil, bilakis çalışmayarak insanların sırtından geçinen bedava yiycilerdir (müteekkilûn/المُتَكَلِّون). Gerçek mütevekkil, tohumu toprağa attıktan sonra Rabbine tevekkül edendir” cevabını vermiştir.⁸⁰ Kişinin kendisinden istenen çalışmayı gerçekleştirdikten sonra sonucunu Rabbinin takdirine bırakarak beklemesi hali olan tevekkülü, çalışmaksızın bir mükafatla ödüllendirileceği şeklinde yanlış yorumlayarak amacından saptıranlara karşı Hz. Ömer’in bu tavrının, İslâm düşünürlerinin genel tutumunu yansıttığı söylenebilir.⁸¹

El emeğine dayalı çalışmanın önemine katkıda bulunması açısından, yaşamları dinin değer, ideal ve temel ilkelerinin somut davranışlara döködüğü ve Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle inananlarca örnek alınmaları gereken peygamberlerin⁸² bir yolu olduğu gerek Kur’ân ve Hz. Peygamber, gerekse buna dayalı çalışarak kazanmanın önemini savunan İslâm âlimlerince vurgulanan bir husustur.⁸³ Sadece sıradan insanların değil, birer beşer olarak peygamberlerin de Allah’ın lütfu olan temiz ve helâl rızıklardan yararlanmalarını, güzel amel ve hareketlerde bulunmalarını isteyen Kur’ân⁸⁴, bazı peygamberlerin el emeğine işaret etmektedir. Kavminin ileri gelenlerinin kendisiyle alaylarına rağmen Rabbinin emriyle gemi yapımına devam eden Nûh⁸⁵, sekiz-on sene arasında bir süre Hz. Şu‘ayb’ın yanında ücretli çoban olarak çalışan⁸⁶ ve asasıyla davarlarına yaprak silken Hz. Mûsâ⁸⁷, kendisine zırh yapma sanatı öğretilen ve emeğinden övgüyle bahsedilen Dâvûd⁸⁸, Kur’ân’ın el emeğini methettiği peygamberlerdendir.

Örnek insan ve hakiki mürşid olarak gönderilen peygamberlerin birçoğunun geçimini helâl yollardan kazanarak sağladığı hususu, onların çalışmalarından övgüyle bahseden Hz. Peygamber’in sözlerinde de

⁸⁰ Şeybânî, s. 88.

⁸¹ Meselâ bk. Şeybânî, s. 81 vd.; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48, 61-65; Mevsilî, IV, 452.

⁸² el-En’âm 6/90.

⁸³ Bu görüşün ilk savunucularından olması hasebiyle bk. Câhiz, “Medhu’t-ticâre ve zemmu ‘ameli’s-sultân”, *Resâil*, III, 257.

⁸⁴ el-Mu’minûn 23/51.

⁸⁵ Hûd 11/37-38.

⁸⁶ el-Kasas 28/26-27.

⁸⁷ Tâhâ 20/18.

⁸⁸ el-Enbiyâ 21/80; Sebe’ 34/10.

vurgulanmaktadır. “Hiçbir kimsenin el emeğinden daha faydalı bir kazanç yemediğini” söyleyen Resûlullah’ın, Davud peygamberin de elinin emeğinden yediği⁸⁹ ve kendisinin de aralarında bulunduğu pek çok peygamberin çobanlıkla iştiğal etmiş olduğuna dair sözleri⁹⁰ bu bağlamda zikredilebilir.

İslâmî literatürün çalışarak kazanmanın önemi üzerine kaleme alınmış *Kesb*, *İktisâb* ve *Mekâsib* türü eserlerinde de, peygamberlerin el emeğine değer verdikleri ve birer meslek sahibi oldukları, çalışmayı teşvik edici unsurlar olarak üzerinde durulan hususlardır. Kazanmanın, örnek alınmaları istenen peygamberlerin yolu olduğunu⁹¹ söyleyen Şeybânî, insanların ilk atası olan Hz. Âdem’in aynı zamanda ilk defa geçimi için çalışan ve ilk kez tarımla iştiğal eden kişi olduğunu, Hz. Nûh’un marangoz, Hz. İdrîs’in terzi, Hz. İbrâhim’in manifaturacı, Hz. Dâvud’un zırh yapımcısı, Hz. Süleyman’ın hasır sepet yapımcısı, Zekeriya peygamberin marangoz olduğuna, Hz. İsâ’nın ise annesinin eğirdiği iplikleri satmakla geçindiğinden bahsetmektedir.⁹² Hz. Âdem’in çiftçi ve dokumacı, Hz. İdrîs’in terzi ve hattat, Hz. Nûh ve Hz. Zekeriya’nın marangoz, Hûd ve Sâlih peygamberlerin tâcir, Hz. İbrâhim’in ziraatçı, Hz. Eyyûb’un ziraatçı, Hz. Dâvud’un demirci, Hz. Süleyman’ın sepet yapımcısı, Hz. Mûsâ, Hz. Şuayb ve Hz. Muhammed’in çobanlıkla iştiğal ettiği şeklinde meslek sahibi peygamberlerin listesini daha da genişleten Hubeyşî’nin⁹³ ve yine çalışarak geçimlerini sağlayan örnek kişiler olarak peygamberlerin mesleklerini tâdat eden Mevsilî’nin⁹⁴ bu konudaki rivayetlerinde de, peygamberler çalışarak kazanç sağlayan şahıslar olarak örnek gösterilmektedir.

Hız. İsâ örneğinde peygamberlerin kazanç elde etmekle nafîle ibadete karşı tutumunu, ibadet-çalışma arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından aşağıdaki rivayet zikredilmeye değer: “Hız. İsâ bir gün ibadetle meşgul olan bir şahsın yanından geçer ve ne yaptığı sorar. Bunun üzerine kişi, ibadet ettiğini bildirir.

⁸⁹ Buhârî, “Buyû” 15; İbn Hanbel, II, 314.

⁹⁰ Bk. İbn Hişâm, s. 160; Buhârî, “İcâre”, 2; İbn Sa’d, I, 125; Buhârî, “İcâre”, 2; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 343.

⁹¹ el-En’âm, 90.

⁹² Şeybânî, s. 74-78.

⁹³ Hubeyşî, s. 6.

⁹⁴ Mevsilî, IV, 451-452.

Hız. İsa aynı kişiye geçimini nasıl sağladığını sorunca geçiminin kardeşi tarafından sağlandığı cevabını alır. Bunun üzerine nafîle ibadetle iştilal eden bu şahsı deęil, onun ve ailesinin geçimini kazanan kardeşinin emeğini takdir ederek: “Asıl ibadet eden kardeşindir” şeklinde cevap verir.⁹⁵ Yine demircilik ve zırh yapımı sanatına vakıf bir peygamber olarak bilinen Hız. Dâvud’un bu sanatı, geçimini devlet hazinesinden karşıladığı için Cebrâil (a.s.) tarafından kınanması üzerine Allah’tan kendisine bir sanat öğretmesini istediğı ve kendisine vahiy yoluyla öğretilen bu meslekle geçimini sağlamaya başladığına dair rivayet⁹⁶, peygamberlerin çalışma ve meslek sahibi olmaya verdikleri önem bağlamında aktarılan haberlerdendir.

Peygamberlerin birçoğunun meslek sahibi olduğu ve bu mesleklerin kendilerine vahiy yoluyla tebliğ edildiğı yönündeki rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, insanlığın umumî menfaatine hizmet eden ve medeniyetlerin temelini teşkil eden sanatların teşekkülü kutsal kitaplara ve dolayısıyla ilâhî menşee dayandırılmıştır.⁹⁷ İnsanların birbirine muhtaç olarak yaratılmış olmaları dolayısıyla bir bakıma insanlığın doğuştan nâkıs olduğunu ileri süren Râgıb el-İsfahânî, bu sebeple onların yaşamlarını kolaylaştıran ve insanüstü bir kaynaktan gelmesi zorunlu olan mesleklerin Allah tarafından öğretilmiş, yüksek bir makamdan vahyedilmiş veya rüyada öğretilmiş olduğunu savunmaktadır.⁹⁸ Benzer görüşler, genellikle insanlığın faydasına olan ilim ve sanatların vahiy kaynaklı olduğu ve peygamberler vasıtasıyla insanların hizmetine sunulduğu düşüncesinden hareketle nübüvvetin gerekliliğinin isbatı bağlamında İslâm düşünürlerince de savunulmuştur.⁹⁹

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 124; İbn Asâkir, XLVII, 468.

⁹⁶ Şeybani, s. 77; İbn Lebbûdî, s. 141.

⁹⁷ Meselâ insanlığa faydasından dolayı çekiç, körük ve örs gibi demircilik âlet edevatı mucizevî addedilerek kutsal alana nisbet edilmiştir. Bk. Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 30. Tevrat’ta “tunç ve demir, bütün keskin âletleri döven” şahsın Tubal-kaini olduğu belirtilmektedir. Bk. Tekvin 4/22. Benzer düşüncenin İslâm literatüründeki karşılığı için krş. İbn Sa’d, I, 35; Taberî, *Târih*, I, 128, 130; a.mlf., *Tefsîr*, XXVII, 237; Yine ziraat ve hayvancılık gibi insanlığın iki temel geçim kaynağının Hız. Âdem’in oğulları Hâbil ve Kâbil’e dayandırılmasına dair rivayetlerin aynı düşüncenin ürünü olduğu söylenebilir (bk. Taberî, *Târih*, I, 137; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 222; İbn Asâkir, XLIX, 37).

⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a*, s. 387.

⁹⁹ Meselâ bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu) s. 276-277; Nesefî, *Tebşîratu’l-edille* (thk. Claude Salame), I, 473-474. Nübüvvetin isbatı

Bu şekilde bir bakıma kökenlerinin kutsallığı düşüncesinden hareketle ilâhî menşeli görülen mesleklere saygınlık kazandırılarak müntesiplerinin sanatına olan bağlılığının ve saygısının arttırıldığı da söylenebilir.¹⁰⁰ İlahi vahyin tebliğcileri ve kendilerine uyulması istenen örnek şahsiyetler olmalarının yanında beşer olma vasfıyla “beslenme ihtiyacını karşılayan ve çarşılarda dolaşan”¹⁰¹ peygamberlerin sanat ve meslekleriyle ilgili kaynaklardaki malzemenin değerlendirilmesinin ardından, çalışarak kazanma veya geçimini sağlamak için meslek edinmeye yönelik Hz. Peygamber’in tutum ve davranışlarıyla ilgili İslâm literatüründeki verilerin irdelenmesinde, İslâm’ın çalışmaya karşı tutumunun anlaşılmasına yönelik bütüncül bir yaklaşımın sağlanması açısından fayda vardır.

Kendisinden bir eş olarak Resûlullâh’ın ev içi faaliyetlerini soranlara, Hz. Âişe’nin: “Resûlullâh da bir beşerdi, ev işleriyle uğraşmış, elbisesini dikmiş, koyununu sağmış ve kendi işlerini görmüştür”¹⁰² şeklindeki cevabı, günümüzde üretken çalışmanın üç ana kategorisinden birisi sayılan karşılıklı ödenmeyen ev içi çalışma veya boş zaman faaliyetleri¹⁰³ sözkonusu olduğunda dahi, Hz. Peygamber’in kendisine yüklenmiş ilâhî vahyin tebliği vazifesinin yanında, gündelik yaşamındaki faaliyetlerinin boyutunu göstermeye yeter. Ayrıca geçimini temin için çalışarak kazanç sağlama söz konusu olunca risâletle görevlendirilmeden önce çobanlık¹⁰⁴ ve ticaretle¹⁰⁵ iştilal etmiş Resûlullâh, peygamberler ve şehitlerle beraber haşrolunacağı müjdesini verdiği dürüst tâcir mertebesine¹⁰⁶ ulaşmanın örneğini yaşayarak

bağlamında, insanlığın bekâsı için gereken zarurî meslek ve zanaatların peygamberler yoluyla insanlığa öğretildiğine dair kelâm literatüründeki bu görüşlere dikkatimi çeken Dr. Adile Tahirova’ya teşekkür borçluyum.

¹⁰⁰ Hz. Âdem-tarımcılık örneğinde bu görüşü destekleyen rivayet için bk. Hubeysî, s. 7-8.

¹⁰¹ el-Furkân 25/20.

¹⁰² Bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 158; Hubeysî, s. 7; İbn Asâkir, IV, 58-59.

¹⁰³ Gordon Marshall, s. 110.

¹⁰⁴ Bk. Şeybânî, s. 78; Bk. İbn Hişâm, s. 160; İbn Sa’d, I, 125; Buhârî, “İcâre”, 2; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 343.

¹⁰⁵ Hz. Peygamber’in ticarî seferleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. İbn İshâk, s. 59; İbn Hişâm, s. 172-174; 178-179; İbn Sa’d, I, 121, 130, 156; Belâzürî, *Ensâb* (Hamidullah), I, 96; İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, s. 150-151; Taberî, *Târih*, II, 280-282; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 293.

¹⁰⁶ İbn Mâce, “Ticârât”, 1.

göstermiş ve henüz dosdoğru olmayı emreden¹⁰⁷ Kur'ân ayetlerinin nâzil olmadığı o günlerde örnek iş ahlâkı sergilemiştir. Doğru sözlü, güvenilir ve güzel ahlaklı bir tâcir olarak ünü tüccâr hemşehrileri arasında yayılan Resûlullâh'ın bu üstün meziyetlerinden dolayı müstakbel hanımı Hz. Hatice kendisine o zamana kadarki ücretli tâcirlere teklif etmediği kadar yüksek ücretle kendisiyle çalışmayı önermiştir.¹⁰⁸ Yine nübüvvetinden önce Hz. Peygamber'le ticarî ortak olduğu aktarılan Sâib b. Ebû Sâib, ticarî ortak olarak Resûlullâh'ın tartışmayan, cidalleşmeyen ve husûmet gözetmeyen kişiliğinden bahsederken¹⁰⁹, bir bakıma onun ileride tebliğini üstleneceği dinin ahlâk ilkelerine uygun davranış örneğini sergilediğini anlatmaktadır.

Hz. Peygamber İslâm'ın öğütlediği adâlet, dürüstlük, güvenilirlik ve sadakat gibi üstün ahlâkî değerlere, risâletle görevlendirildikten sonra daha derinden sarılarak hayatına uygulamış, en iyi şekilde temsil etmiş ve bunlara aykırı olan özelliklerini gördüğü Müslümanları uyarmıştır. Bir gün çarşıda dolaşırken bir buğday yığınının önünden geçen ve görünüşü hoşuna giden buğdaylara bakmak için elini kabın içine daldırınca alt kısımlardaki ıslaklığı fark eden Resûlullâh, bunun sebebi olarak yağmurdan ıslanmış olabileceğini söyleyen mal sahibinden insanları yanıltmaması için ıslak buğdayı müşterilerin görebileceği şekilde sergilemesini istemiştir. “Bizi aldatan bizden değildir”¹¹⁰ diyen Resûlullâh, ticaretle iştigal eden Müslümanların uyması gereken başlıca ahlâk kuralı olarak dürüstlükten taviz vermemelerinin tebliğini yapmıştır.

Hz. Peygamber kendisinin, ailesinin, toplumun menfaat ve refahı için el emeğiyle alın teri dökerek kazanç elde eden müslümanın çalışmasını, Allah için cihad etmenin de aralarında bulunduğu ibadet derecesine çıkararak yüksek değer atfetmiştir. İnsanoğlunun yediği en temiz ve faydalı rızık kendi el emeğiyle kazandığı rızık olduğunu¹¹¹ belirterek el emeğinin değerini vurgulayan Resûlullâh, ailesinin geçimini temin etmek ve yoksullara yardımda bulunmak için çalışan kişiyi Allah yolunda savaşan ve geceleri ibadet edip

¹⁰⁷ Hûd 11/112.

¹⁰⁸ Bk. İbn İshâk, s. 59; İbn Hişâm, s. 178-179; Taberî, *Târih*, II, 280.

¹⁰⁹ Şeybânî, s. 79; İbn Hanbel, III, 425; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 140.

¹¹⁰ Bk. Buhârî, *Târih*, VIII, 227; İbn Hanbel, III, 466.

¹¹¹ Bk. Buhârî, “Buyû”, 15; Dârimî, “Buyû”, 6; İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Hallâl, s. 27.

gündüzleri oruç tutan kimseye eşit olarak görmüştür.¹¹² Yine ashabın güçlü-kuvvetli bir genç için, “keşke gücü ve kuvvetiyle Allah yolunda cihad etseydi” şeklindeki sözlerine karşılık, insanlara muhtaç olmamak, dilenmemek, küçük çocuklarına ve ihtiyar anne-babasına bakmak için çalıştığı sürece o gencin Allah yolunda olduğunu söyleyerek¹¹³ çalışmanın faziletini cihada eşdeğer görmüştür. Bir defasında sahabilerden Sa’d b. Mu‘âz ile tokalaşırken ellerindeki nasır ve kabarıklar dikkatini çeken Hz. Peygamber’in, bunun sebebini sorduğunda “ailemin geçimi için hurmalıkta bel ve çapayla uğraşıyorum” cevabı karşısında “işte Allah’ın sevdiği iki el” diyerek Sa’d’ın ellerini öpmesi¹¹⁴, onun çalışmaya verdiği değeri göstermeye yeter.

Çoğunluğu ticaretle işgal eden sakinlerinin, genellikle toplumun sosyo-ekonomik olarak alt tabakasından kişilerin ve kölelerin uğraşısı olan el emeğine dayalı meslekleri küçümsediği bir şehirde doğup büyüyen Hz. Peygamber’in, helâl yollardan olduğu sürece kişinin hangi meslekte olursa olsun çalışarak kazanmasına verdiği değer, içinden çıktığı toplumun bu husustaki genel kanaatine tamamen zıt karakter taşımaktadır. Hz. Peygamber sadece helâl yoldan çalışarak kazanç elde etmenin değerini tebliğle kalmamış, aynı zamanda Müslümanların geçimlerini temin etmelerinin kalıcı bir yolu olarak meslek ve sanat sahibi olmalarını öğütlemiştir. Allah’ın sevdiği müslümanın sanat sahibi (المُحْتَرَف) müslüman olduğuna dair sözleriyle bunu vurgulamıştır.¹¹⁵ Birisinin zahit ve muttaki sıfatlarından övgüyle bahsedilirken “keşke o zatın bir mesleği de olsaydı”¹¹⁶ diye o şahsın övgüye değer kişiliğini tamamlayıcı yönlerinden biri olarak meslek sahibi olmanın önemine dikkat çeken Hz. Peygamber, fakirliğe karşı güvence olması açısından da sanat sahibi olmayı teşvik etmiştir.¹¹⁷

¹¹² Buhârî, “Nafakât” 1; Müslim, “Zühd”, 41; Tirmizî, “Birr”, 44; Nesâî, “Zekât”, 78.

¹¹³ Bk. Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebir*, XIX, 129; İbn Lebbûdî, s. 129.

¹¹⁴ Şeybânî, s. 72-73.

¹¹⁵ Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-kebir*, XII, 308; İbn Ebu’d-Dünyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 239; Hubeyşî, s. 6; İbn Lebbûdî, s. 142.

¹¹⁶ İbn Ebu’d-Dünyâ, *İslâhu’l-mâl*, s. 240.

¹¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 454. Benzer bir ifade için bk. Dımaşkı, *el-İşâre ilâ mehâsini’t-ticâre*, s. 63. Kişinin şahsiyetini oluşturan değerlerden birisi olarak bir meslek edinmesinin, Hz. Ömer tarafından da önemsendiği, ilk görüşte beğendiği birisinin mesleğini sorduğunda, kendisine meslek sahibi olmadığı söylendiğinde: “Şimdi gözümden düştü.” diyerek tepki gösterdiği rivayet edilmektedir. Bk. İbn

Herhangi bir meslek sahibi olmayıp geçim sıkıntısı çekenleri, sermayesinin yettiği kadarıyla ve yapabileceği en basitinden başlamak suretiyle çalışma hayatına atılması konusunda teşvik eden Resûlullâh, kendisinden sadaka isteyen bir sahabînin evinden getirttiği eşyayı açık arttırma ile sattırmiş ve bedeline bir balta satın aldirarak kişinin odun toplayip satmakla hayatını kazanmasına bilfiil yardımcı olmuştur.¹¹⁸ Kişinin kimseye muhtaç olmaması için sırtına ip alıp da odun taşıyarak kazanç sağlamasının, birisine giderek verilsin veya verilmesin sadaka istemesinden daha faziletli bir davranış olduğunu söyleyen Hz. Peygamber¹¹⁹, meslek farkı gözetmeksizin insanlığın faydasına olan bütün meşru kazanç kapılarını açık tutmuştur.

Beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi aslı beşerî ihtiyaçlar, insan olma gereği bütün toplumlarda aynı olduğu için, kültür ve medeniyetler arasında çalışma anlayışıyla ilgili farklılıkların asıl kaynağını oluşturmamaktadır. Öyleyse çalışmanın anlam ve değerini belirleyen unsurların, aynı zamanda toplumun fertlerinin davranışlarını düzenleyen, sınır ve çerçevesini çizen dinî, ahlâkî ve sosyo-kültürel değer ve zihniyetlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda insanın genel dünya görüşünü şekillendiren bu unsurlardan belki de en etkilisi olarak dinî inançların, onun çalışmaya yönelik tutum ve zihniyetini de derinden etkileyeceği için, bir ferdin dünyevî bir davranışının büyük ölçüde onun mensubu bulunduğu dinî düşüncenin etkisi altında gerçekleştiği söylenebilir.¹²⁰ Toplumun bütün fertlerini sosyal açıdan eşit gören, üstünlüğü yalnızca bilgi¹²¹ ve Allah'a olan itaat ve bağlılık ölçüsünde kabul eden¹²² İslâm, meslek ve sanat tercihi bakımından fertlerinin doğuştan belli kast ve zümrelere mensup olduğu Doğu ve Batı'nın monarşi, aristokrasi veya demokrasiye dayalı devlet düzenlerindeki din ve düşünce anlayışlarından köklü şekilde temayüz etmektedir. Sâsânî imparatorluğundaki aşılmaz toplumsal sınıflar ve Hint kültüründeki kast sistemi örneklerinden hareketle

Kuteybe, *Garibu'l-hadis*, II, 54; İbnü'l-Cevzî, *Garibu'l-hadis*, I, 205; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 380.

¹¹⁸ Bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 26; İbn Mâce, "Ticârât", 25.

¹¹⁹ Bk. Buhârî, "Zekât", 50; Müslim, "Zekât", 106; Tirmizî, "Zekât", 38.

¹²⁰ Macit, s. 260-262.

¹²¹ ez-Zümer 39/9.

¹²² el-Hucurât 49/13.

İslâm'ın zikredilen medeniyetlerden ayrılan bu yönüne dikkat çeken Bîrûnî (ö. 453/1061), mesleklerin hiyerarşik kökeninin, çeşitli toplumlarda tesis edilen katı toplumsal ve dinî tabakalarla doğrudan ilgili olduğunu vurgulamaktadır.¹²³

İslâm'da gerek sınırları katı bir şekilde belirlenmiş sosyal ve toplumsal sınıflardan, gerekse bu sınıflar içine hapsedilmiş belirli meslek kollarından bahsedilemeyeceği gibi, meslekler hiyerarşisinde de katı ve zorunlu bir sıralama söz konusu değildir. Şüphesiz ki toplum ve kültürler arasındaki oranı değişmekle birlikte, Eski ve Ortaçağlar boyunca iktisadî hayat ve toplumsal iş bölümündeki rolü göz ardı edilemeyecek boyutlarda olan kölelik, İslâm vahyinin indiği toplumda da çalışma sisteminin bir unsuruydu. Gerek yerleşik gerekse göçebe olsun köleliğin kabul gördüğü bütün iktisadî sistemlerde olduğu gibi, İslâm'ın zuhuruna tanık olan Arap toplumunda da köleliğin ortaya çıkardığı bir aristokrasi sınıfı da bulunmaktaydı ki, bunların sanat ve meslekler hiyerarşisiyle ilgili Câhiliye zihniyetine dayalı görüşleri ile İslami zihniyet arasında önemli farklılık bulunmaktadır.¹²⁴ Makalenin sınırları göz önünde bulundurularak bu iki zihniyet arasındaki farklılıkların karşılıklı olarak incelenmesi mümkün olmamakla birlikte burada “demircilik” örneğinde bir meslekle ilgili zihniyet değişikliğine dikkat çekilmesi faydalı görülmektedir.

İslâm öncesi Arap toplumunun belli bir kesimince (özellikle Adnânî kabilesine mensup kuzey Araplarınca) demircilik, genel olarak el sanatlarıyla uğraşan köle anlamını içeren *kaïn* (القَيْن)¹²⁵ kelimesiyle ifade olunmakta ve toplumda köle ve aşağı sınıftan insanların uğraştığı bir meslek olarak addedilmekteydi.¹²⁶ Oysa ki “el-Hadîd” adında müstakil bir surenin¹²⁷

¹²³ Onun bu görüşleri için bk. Altınay, s. 48.

¹²⁴ Cahiliye dönemi Araplarının meslek ve sanatlara yönelik görüşleri ile ilgili genel bilgi için bk. Vâzih Samed, *es-Sinâ'a ve'l-hıraf 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhilî*, s. 15-16; Cevad Ali, VII, 543-547; Grabar, *The Formation of Islamic Art*, s. 80 vd; Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, s. 261-262, 273, 387, 397.

¹²⁵ Bk. Halil b. Ahmed, V, 219; Râzî, *Muhtâr*, s. 233; Firûzabâdî, *el-Kâmûs*, I, 1582; İbn Sîde, *el-Muhassas*, VI, 314; İbn Manzûr, XIII, 351.

¹²⁶ Demirciliğin hor görülen köle mesleklerinden sayıldığına dair çarpıcı örnekler oluşturması bakımından Kureyşli Hakîm b. Hizâm (Bk. Zubeyr b. Bekkâr, *Cemhere*, s. 82; İbn Asâkir, XV, 127) ve Benî Esed kabilesinden Semmâk b. Mahreme (Bk.

yer aldığı Kur'ân-ı Kerîm'de demirin insanoğlu için pek çok faydası olduğu vurgulanmakta¹²⁸, ayrıca Tanrı'nın Dâvud peygambere demirden zırh imal etme sanatını öğrettiğinden bahsedilerek¹²⁹ demircilik yerilmek şöyle dursun, bilakis peygamber mesleği olarak yüceltilmektedir. 8/630 senesi gibi İslâm'ın Arabistan genelinde zafere ulaştığı bir dönemde ve Medîne'nin saygın kabilelerine mensup birçok kadın sahabînin Resûlullah'ın oğluna sütanneliği yapma şerefine erişebilmek için adeta rekabet ettiği bir ortamda, oğlu İbrâhim'e Medîneli bir demircinin hanımını sütanne olarak seçen Hz. Peygamber,¹³⁰ bu davranışıyla içinden çıktığı toplumun mesleklere yönelik tavrına karşı adeta meydan okumuş, el emeği ve alın terine dayalı kazanca hak ettiği saygınlığı vermenin örneğini göstermiştir.

Demircilik misalinde İslâm'ın cahiliye insanının zihniyetindeki mesleklere karşı tutumunu değiştirip-dönüştürdüğünü gösteren bu karşılaştırmanın ardından üzerinde durulması gereken bir diğer husus, İslâm düşüncesinde mesleklerin hiyerarşisi ve sıralamasına yöneliktir. Şüphesiz ki bu düşüncenin kaynağı İslâm'ın el emeği ve mesleklere yönelik değer ölçülerine, bir taraftan bu ilkeler doğrultusunda terbiye edilen ve diğer taraftan toplumun bir ferdi olarak yaşamını sürdüren Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır.

Genelde âlemin nizamı, özelde ise İslâm toplumunun sosyo-ekonomik yapısıyla birebir ilişkisi sebebiyle İslâm düşünce sisteminde mesleklerin tasnifine yönelik tutum veya tavırlar, mesleklerin helâl-haram, mubâh-mekrûh, yararlı-yararsız olması yönündendir. İslâmî çalışmanın değer ve ilkeleriyle ilgili daha önce de değinildiği gibi, kural olarak bizzat kendisi haram olan veya harama götüren herhangi bir şeyin meslek edinilmemesi, İslâm âlimlerince ittifakla kabul edilmiş, fuhuş, içki ticareti, kâhinlik, sihirbazlık ve ağıtcılık gibi meslekler dinen haram olarak kabul edilmiştir.¹³¹

İbnü'l-Kelbî, *Cemhere*, s. 186-187; Belâzurî, *Fütûh*, s. 329; İsfahânî, *el-Eğâni*, VIII, 313; İbn Sallâm el-Cumahî, *Tabakâtü fihûli's-şuarâ*, II, 470-71) ile ilgili rivayetlere de bakılabilir. Geniş bilgi için bk. Azizova, s. 271-284.

¹²⁷ el-Hadîd 57/1-29.

¹²⁸ el-Hadîd 57/25.

¹²⁹ Enbiya 21/80; Sebe 34/10.

¹³⁰ İbn Sa'd, I, 136; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 194; Müslim, "Fadâil" 15.

¹³¹ Bk. İbn Lebbûdî, s. 223-229; Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 88; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 152. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kal'acı, s. 52 vd.

Bu sınırlar dışında kalan mesleklerin herhangi birisinin beşerî ihtiyaçlardan birini karşıladığı, hayatı kolaylaştırdığı, âlemin nizamının devam etmesine katkıda bulunduğu sürece iştilgal edilmesinin mubah olduğu yönündeki İslâm âlimlerinin genel görüşünü savunan Şeybânî, “âdi” görülen mesleklerin sadece zaruret halinde uğraşılacağını savunanları eleştirmektedir.¹³²

Mesleklerin tasnifinde “insanların en faydalısı insanlara en faydalı olanıdır” prensibinden¹³³ hareket eden İslâm âlimleri ticaret, tarım ve el sanatlarının tamamını kapsayan zanaatları tasnif sıralamasındaki yerleri değışebilmekle birlikte en önemli meslekler olarak görmüşlerdir.¹³⁴ Meslekler arasında faydası daha genel olduğu için ziraatın daha faziletli olduğuna dair âlimlerin çoğunluğunun görüşünü paylaşan Şeybânî, ziraatın sadece onunla uğraşmanın değil, diğer insanların yanı sıra hayvan ve kuşların da yararlandığı bir meslek olması sebebiyle daha üstün olduğunu savunmaktadır.¹³⁵ Kazanç yollarını ziraat, sanat ve ticaret olmak üzere üçlü tasnife tabi tutan ve tasnife yönelik İslâm âlimlerinin farklı görüşlerinden bahseden Hubeyşî, insanların ziraî ürünlere bağımlılığı sebebiyle bazı âlimlerce farz-ı kifâye olarak adlandırılan ziraatı, benzer gerekçelerle daha üstün görmekte ve konuyu destekler mahiyetteki ayet ve hadislerden örneklerle görüşünü savunmaktadır.¹³⁶ Câhiz başta olmak üzere Gazzâlî ve bu konuda *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* isimli müstakil bir eser kaleme almış olan Dımaşkî gibi müellifler ise çeşitli bölgelerde imal edilen ve farklı ihtiyaçları karşılayan ticarî emtiayı bir bölgenin insanının hizmetine sunduğu ve böylece toplum genelinde faydası bakımından daha faziletli bir konuma sahip olduğu için ticaretin diğer mesleklerden üstünlüğünü savunmuşlardır.¹³⁷

Toplum hayatındaki mesleklerin birbirine göre konumunu insan vücudundaki uzuvlarla karşılaştırarak konuya farklı perspektiften bakan

¹³² Şeybânî, s. 136-137.

¹³³ Şeybânî, s. 147.

¹³⁴ Şeybânî, s. 140; Hubeyşî, s. 8; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 451; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385-386; Mâverdi, s. 307-311. Bazı müelliflerin bu sıralamada askerlik ve siyaset gibi meslek olarak niteledikleri konular, devlet görevleri arasında yer aldığı için konunun dışında tutulmuştur.

¹³⁵ Şeybânî, s. 147.

¹³⁶ Hubeyşî, s. 8-21.

¹³⁷ Bk. Câhiz, “Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân” *Resâil*, III, 256-268; Gazzâlî, II, 125-126; Dımaşkî, s. 69 vd.

Râgıb el-İsfahânî, mesleklerin de kalp, ciğer ve beyin gibi asıl uzuvlara hizmet eden mide ve damarlar gibi ikincil, el ve kapatıcı diğer kısımlar gibi üçüncül dereceden önemli konumundan bahsetmektedir. Meslekleri de vücut uzuvları gibi önemi bakımından üçlü kategoride değerlendiren düşünür, ziraat, dokumacılık, bina yapımıcılığı ve siyaset gibi dünyanın onsuz olmayacağı meslekler; demirci ve eğirci gibi birincilerin mesleğine hizmet edenler ve son olarak ziraatçı için değirmenci ve ekmekçi, dokumacı için terzi gibi birincilerin istihsal ettiği asıl ürünlerin değerlendirilerek piyasaya sunulmasına hizmet eden meslekler şeklinde bir bölümlenmeye gitmektedir.¹³⁸

Mesleklerin taksiminde önemli bir kriter olarak amelî-ilmî yönüne dikkat çekilmiş,¹³⁹ fıkıh, dil, hendese gibi “ilmî mesleklerle” iştigal edenlerden farklı olarak dokumacılık, tarım, yün ve keten eğirciliği gibi amelî mesleklerle iştigal edenlerin belli bir tecrübe edinecek kadar bu meslek hakkında bilgi sahibi olduktan sonra bunu bir egzersiz gibi devam edebileceğini, bu sebeple sürekli kendini geliştirmeyi gerektiren ilmî mesleklerden daha düşük olduğu savunulmuştur.¹⁴⁰ Sanatların sıralamasında İslâm âlimlerince dikkate alınan bir diğer ölçüt de, konusu ve amacı bakımından mesleğin konumudur. Dımaşkî'nin de ifade ettiği gibi, bir tabibin mesleğine konu teşkil eden insan, bir marangozun mesleğine konu teşkil eden ahşaptan daha değerli olduğu gibi, tabibin insan sıhhatinin muhafazası veya hastalığın tedavisine yönelik uğraşısı da, tahtayı divan, kapı vs. eşyalara dönüştürmesinden daha önemlidir.¹⁴¹ Yine kasaplık, hacamatçılık ve çöpçülük gibi mesleğine konu olan nesnenin necaset sayılması veya sanatının icrası sırasındaki faaliyetin iticiliği bakımından bazı meslekler bayağı olarak görülmüşse de¹⁴², sosyal ve teknolojik gelişmelerin önemli derecede değiştirdiği ve geliştirdiği bu mesleklerden onlara bayağılık vasfı kazandırmış olan illetlerin ortadan kalkmasıyla bu mesleklerin bayağılık hükmü de kalkmıştır.

¹³⁸ Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 385.

¹³⁹ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 419; Dımaşkî, s. 59-60.

¹⁴⁰ Meselâ bk. Dımaşkî, s. 59 vd.

¹⁴¹ Dımaşkî, s. 62.

¹⁴² Meselâ bk. İbn Lebbûdî, s. 220. Ayrıca farklı mezheplerin bayağı olarak gördükleri mesleklerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kal'acı, s. 49-50.

BİBLİYOGRAFYA

ALTINAY, Ramazan, *İlk Dönem İslâm Toplumunda Çalışma Hayatı: Emevîlerde Esnaf ve Meslekler*, Konya 2006.

ATALAY, Orhan, *Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Metâ İlişkisi ve Çalışmanın Yeri*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1993.

AYAS, M. Rami, *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşım*, İzmir 1994.

AZİZOVA, Elnure, Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.

BARDAKOĞLU, Ali, “İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Münasebeti”, *İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri*, İstanbul 1986, s. 167-252.

BELÂZÜRÎ, Ebül-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eshrâf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959.

-----, *el-Büldân ve fütühuhâ ve ahkâmühâ*, (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1992.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), *Resâilu Câhiz* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979. “Hücecü'n-nübüvve”, III, 223-281; “Medhu't-ticâre ve zemmu 'ameli's-sultân”, IV, 252-258.

CEVAD ALÎ (ö. 1408/1987), *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1980.

CÜMAHÎ, Ebû Abdullah Muhammed İbn Sellâm (ö. 231/846), *Tabakâtu fühûli'ş-şu'arâ* (thk. Mahmûd Muhammd Şâkir), I-II, Cidde t.y.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Kesb”, *DİA*, XXV, 302-304.

DİMAŞKÎ, Ebül-Fazl Ca'fer b. Ali (ö. 6./12. yüzyıl), *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* (thk. Büsrâ Çorbacı), Kahire 1397/1977.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

ELİADE, Mircea, *Demirciler ve Simyacılar* (trc. Mehmet Emin Özcan), İstanbul 2003.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX, İstanbul 1934-1939.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1986.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-VI, Beyrut 1417/1997.

GRABAR, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1987.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988.

HUBEYŞÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer el-Vessabî (ö. 782/1380), *el-Bereke fî fazli's-sa'yi ve'l-hareke*, Beyrut 1986.

İBN ASÂKİR, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullâh (ö. 571/1176), *Târihu Medîneti Dimaşk* (thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd el-'Amrevî), I-LXX, Beyrut 1995.

İBN EBÛ'D-DÛNYÂ Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (ö. 281/8949), *Islâhü'l-mâl* (thk. Mustafa Müflih Kudat), Mansure 1990.

İBN HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Kahire 1313.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003.

İBN İSHÂK, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 150/767), *Sîretu İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzi* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1401/1981.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Garibü'l-hadîs* (thk. Abdullah el-Cebûrî), I-III, Bağdat 1397.

-----, *el-Ma'ârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire 1981.

İBN LEBBÛDÎ, Alâuddîn Ali (ö. IX./XV.yüzyıl), *Kitâbu Fazli'l-iktisâb ve ahkâmü'l-kesb ve âdâbü'l-ma'îşe* (*Risâletân fi'l-kesb*'in içinde) (thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

İBN SÎDE, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Side (ö. 458/1066), *el-Muhassas*, I-XVI, Beyrut 1978.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), *el-Hisbe fi'l-İslâm* (thk. Seyyid b. Muhammed b. Ebû Sa'de), Riyad 1403/1983.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1201), *Garibü'l-hadîs* (nşr. Abdulmutî Emîn el-Kal'acî), I-II, Beyrut 1985.

-----, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, I-XVIII, Beyrut t.y.

İBNÜ'L-KELBÎ, Ebü'l-Münzir İbnü's-Sâib Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (204/819), *Cemheretü'n-Neseb* (thk. Naci Hasan), Beyrut 1986.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV. Beyrut 1986.

KAL'ACI, M. Ravvâs, "İslâm Hukukunda Meslek Edinme ve Bu Konudaki Hükümler" (trc. Adem Esen), *İlim ve Sanat*, XXX (Ankara 1991), s. 46-58.

KALLEK, Cengiz, *Asr-ı Saâdette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997.

KILIÇ, Recep, “İslâm ve Çalışma Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme”, *AÜİFD*, XLI (Ankara 2000), s. 117-136.

LAHBABÎ, Muhammed Aziz, *Kapalıdan Açığa: Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet Üzerine Yirmi Deneme*, Ankara 1996.

MACÎT, Mustafa, “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *EKEV*, IX/23 (Ankara 2005), s. 255-270.

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü), Ankara 1999.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2003.

MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (thk. Mustafa es-Sakkâ), Beyrut 1988.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefî antropoloji : insanın varlık yapısı ve nitelikleri*, İstanbul 1971.

MEVSİLÎ, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (ö. 683/1284), *el-İhtiyar li-ta'lili'l-muhtar* (thk. Ali Abdülhamid Ebû'l-Hayr, Muhammed Vehbi Süleyman), I-V, Beyrut 1419/1998.

MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Haris b. Esed (ö. 243/857), *el-Mekâsib* (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1987.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsabûrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981.

NESÂÎ, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şu'ayb (ö. 300/915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1992.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî (ö. 508/1115) *Tebssiratü'l-edille* (thk. Claude Salame), I-II, Dımaşk 1993.

RÂGİB el-İSFAHÂNÎ, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ö. 502/1108), *ez-Zerî'a ila mekârımı's-şeri'a* (thk. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1985.

-----, *Müfredātu elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvan Adnan Davudi), Dimaşk 1992.

RÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 313/925), *Muhtârü's-sihâh* (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1995.

SAMED, Vazıh, *es-Sinâ'a ve'l-hiref 'inde'l-'Arab fi'l-'asri'l-câhili*, Beyrut 1981.

ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî (ö. 189/805), *Kitâbü'l-Kesb (Risâletân fi'l-kesb*'in içinde)(thk. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997.

ŞEYZERÎ, Ebü'n-Necîb Celâleddin Abdurrahman b. Nasr (ö. 774/1372), *Nihayetü'r-rütbe fi tâlibi'l-hisbe* (thk. Muhammed Mustafa Ziyâde), Kahire 1936.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdi Abdülmeccid Selefî), I-XXV, Beyrut t.y.

ZÜBEYR b. BEKKÂR, Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkar b. Abdullah Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870), *Cemhertü nesebi Kureyş ve ahbârihâ* (thk. Mahmûd Muhammed Şakir), Cidde 1961.

RESUME

Similar to each period of human history, in the Prophet Muhammad's time, there were products and service required by the individuals and society. They were produced by an activity of work and by the crafts which were professional branches of this activity. These professions were foundation of the society's socioeconomic existense. They were a necessary element of the daily life. Some of these professions had an interregional or international importance regarding their products and service. There were also some regional and local occupations which supplied society's minimum necessities at least. Beyond this, by the influence of some geographical and social factors, some professions were praised by some tribes. These professions drew greater attention, while some professions were degraded by society. These professions grew in the Jahiliya's community. However their transmutation, transformation and formation actualized in Islamic period under the guidance of Islamic principles including professional ethics. This process continued even after Prophet's period.

РЕЗЮМЕ

Подобный каждому периоду человеческой истории, во время Пророка Мухаммеда, были потребляемые людьми и обществом товары и обслуживание. Они были произведены деятельностью работы и ремеслами, которые были профессиональными ветвями этой деятельности. Эти профессии были базой социально-экономического существования общества и необходимым элементом ежедневной жизни. Некоторые из этих профессий имели межрегиональную или международную важность относительно их продуктов и обслуживания. Было также немного региональных и местных занятий, которые поставляли минимальные потребности общества по крайней мере. Вне этого, влиянием некоторых географических и социальных факторов, некоторые племена дали предпочтение некоторых профессий. Эти профессии росли в сообществе Джахилия. Однако их превращение, преобразование и формирование реализовалось в Исламский период под руководством Исламскими принципами, включая профессиональную этику. Этот процесс продолжался даже после периода Пророка.

C.ƏFGANININ SİYASİ-FƏLSƏFİ İRSİNƏ DAİR

*Qəmər Mürşüdlü**

İslam islahatçılığının lideri və “İslam birliyi” konsepsiyasının yaradıcısı Şeyx Cəmaləddin Əfqani Əsədabadi (öl. 1897) öz ideyalarını həyata keçirmək üçün dünyanın bir çox ölkələrinin baş şəhərlərində - Qahirə, İstanbul, Tehran, Paris, London və s. – yaşamış, qaynar fəaliyyət göstərmiş, mübarizə aparmışdır. O böyük düşüncə sahibi olmaqla bərabər, daha çox hərəkət adamı olmuşdur; yəni nəzəriyyəçidən çox iş, əməl adamı idi. Öz fikirlərini daha çox söhbətlərində və çıxışlarında əsaslandırır. Görünür həm bu, həm də siyasi fəaliyyətindən dolayı müxtəlif ölkələrdə ciddi nəzarət altında, sıxıntılı həyat keçirməsi onun az əsərlər yazmasına səbəb olmuşdur.

C.Əfqaninin İslam düşüncəsi tarixindəki yerini və rolunu, yumşaq desək, qısqançlıqla dəyərləndirən bəzi müəlliflər onun yazılı irsini də diqqətdən kənar qoyurlar. A.Davudoğlu yazır ki, C.Əfqaninin “əsərləri Tarixi Əfqan və bir kiçik risalədir” (8, s.91). C.Meriç də “Cəmaləddin Əfqaninin dosyası” adlı yazısında mütəfəkkirin insanlığa mirasının kiçik bir Əfqan tarixi ilə kiçik bir rəddiyə (naturalizmin tənqidinə həsr olunmuş əsəri nəzərdə tutur – Q.M.) olduğunu qeyd edir (8, s.94). Doğrudur, Seyid Cəmaləddinin kitab olaraq həmin iki əsəri qalmışdır¹. Amma onun istər “Əl-Ürvətül – vüsqa”nın səhifələrində, istərsə də müxtəlif ölkələrin mətbu orqanlarında dərc olunmuş məzmununa görə sanballı məqalələri və digər yazıları da (məktub, müsahibə, müraciət və s.) var və ondan miras qalan bütün bu ədəbiyyat mütəfəkkirin dünyagörüşünü, dini və siyasi-fəlsəfi baxışlarını hərtərəfli öyrənmək imkanı verir.

* Bakı Dövlət Universitetinin fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının dosenti.

¹ Mütəfəkkirin iki kitabının itməsi haqqında elmi ədəbiyyatda məlumatlar var (bax: 12, s.465).

C.Əfqani əsərlərini əsasən ərəb və fars dillərində yazmışdır. Onların xeyli hissəsi ingilis, fransız, türk və rus dillərinə tərcümə olunaraq, əsasən də mütəfəkkirin fəaliyyət göstərdiyi ölkələrdə nəşr olunmuşdur. Buna görə də filosofun bütün yazılarını bir araya toplamaq, onların haqqında səhih məlumat vermək çətindir. Bununla belə, C.Əfqaninin mövcud əsərləri kitab və məcmuə şəklində Misir, Türkiyə, Hindistan, İran və b. ölkələrdə çap olunmuşdur (ətraflı məlumat üçün bax: 12, s.464-465; 15, s.53-68).

C.Əfqaninin kitablarından birincisi ərəbcə yazdığı “İzahlı qısa Əfqanıstan tarixi”dir (orijinal adı: “Tətimmətül bəyan fi tarixül Əfqan”dır). Araşdırmaçılar bu əsərin 1878-ci ilin sonlarında Qahirədə qələmə alındığını, 1879-cu ilin əvvəllərində isə nəşr olunduğunu yazırlar. Əfqaninin bioqrafı M.Amare Şeyxin bu əsəri Əfqanıstanda (yəqin ki, 1860-cı illərdə - Q.M.), X.Xoliknazarov isə Hindistanda yazdığını qeyd edirlər (müvafiq olaraq bax: 4, s.15 və 11, s.9). Əfqanıstanın sosial-siyasi və mədəni tarixindən bəhs edən kitabda həmçinin ingilislərin eqoist xisləti, onların İslam ölkələrinə qarşı bədxah niyyət və əməlləri tənqid olunur.

Tədqiqatçılar Şeyx Cəmaləddinin Qahirədə yazdığı dəyərli əsərlər sırasında “Əl-tə’liqat ala şərhi’d-Dəvvani li’l əqa’idü’l Adudiyyə” (Adudəddin əl-İcinin “Əqa’idü’l-Adudiyyə” əsərinə Dəvvaninin yazmış olduğu şərhə dair qeydlər) və tələbəsi M.Əbdühə diktə etdiyi “Risalətü’l-varidat fi sirri’t təcəlliyat” məqalələrini də qeyd edirlər.

C.Əfqaninin ikinci kitabı müxtəlif dillərdə (ərəb, fars, ingilis, türk, fransız və s.) dəfələrlə nəşr olunmuş “Naturalizm haqqında həqiqət”² əsəridir. Kitab 1880-1881-ci illərdə Hindistanda fars dilində yazılmış və ilk dəfə Heydərabadda əl-Hüseyni nisbəsi ilə nəşr olunmuşdur (1881).

Əsərdə naturalizmin elmi, fəlsəfi və sosial-etik nöqteyi-nəzərdən kəskin tənqidi verilir. Mütəfəkk Mütəfəkkir əsəri davamçılarından olan Məhəmməd

² Əsər M.Əbdüh tərəfindən ərəb dilinə tərcümə edilərkən adı “ər-Rəd Ale’d – Dəhriyyun” olaraq verilmişdir. Türk dilinə tərcümələrdə “Təbiətçiliyi rəd” və “Dəhriyyuna Rəddiyə”, Avropa dillərində isə “Materialistlərin təkzibi” kimi verilir. Azərbaycan dilində əsərin adını fars dilindəki orijinal adına (“Həqiqət-i məzhəb-i neyçəri və bəyan-i hal-i neyçəriyan”) yaxın olaraq, qısaldılmış şəkildə “Naturalizm haqqında həqiqət” kimi yazmağı münasib bilirik. Qeyd edək ki, “neyçəri” ingiliscə “nature” (“təbiət”) sözünün ərəb və fars hərflərinə görə oxunuşundan alınmış, əsasən Hindistanda işlədilən anlayışdır. Ərəb dilində qarşılığı “dəhriyyun”, “maddiyun”, “təbiyyun” olaraq işlədilir.

Vasilin³ məktubuna cavab olaraq yazmışdır. M.Vasil məktubunda müsəlmanlar arasında da artmaqda olan naturalistlər haqqında bir çox suallarının cavabsız qaldığını bildirərək, müəllimindən naturalizm və naturalistlər haqqında həqiqəti ətraflı şərh etməyi xahiş edir (13, s.130).

Həmin dövrdə Hindistanda qərbçilik və naturalizm meyilləri artmışdı və bu hərəkətin öndəri XIX əsr təbiətşünaslarının təbiət haqqında fikirlərini qəbul edən Seyid Əhməd Xan idi. Seyid Əhməd yazılarında təbiəti müəyyən mexaniki və fiziki qaydalara bağlı qapalı bir kainat sistemi kimi izah edirdi. Onun fikrincə, bütün üzvi, qeyri-üzvi və bəşəri fəaliyyətlər həmin mexaniki qaydalara bağlıdır və təbiət, haqqında bilgilərin artmasıyla kainatda aşkar olunan, görünən və ya hiss edilən şeylərlə eyniləşdi, “insan oğlunun düşüncə və hərəkətləri və hətta inancları bu mütləq təbiət qanunlarının fərqli tək zənciri halına gəldi” (1, s.385). Amma Seyid Əhməd yazılarında həm də teoloji və teist naturalizmi müdafiə edirdi (daha ətraflı məlumat üçün bax: 1, s.384-386). Bunula belə, onu və davamçılarını “neyçəriyan”, yəni naturalist (materialist) adlandırırdılar.

Seyid Əhmədin təbiət haqqında görüşlərini tənqid edən Əfqani, naturalizm anlayışının Hindistanın hər yerində yayıldığını, ancaq çoxlarının “bu cərəyanın gerçək mahiyyətindən, təməl prinsiplərindən və orijinal sistemindən xəbərsiz” olduğunu vurğulayır (2, s.7). Cəmaləddin tələbəsinə cavabında naturalizm məktəbinin materializm məktəbi ilə eyni olduğunu, hər yerdə dini və sivilizasiyanı məhv etməyi qarşıya məqsəd qoyduğunu, yayıldığı xalqlar arasında əxlaqı pozduğunu qeyd edir və bir çox suallara aydınlıq gətirmək üçün kiçik risalə yazdığını bildirir (7, s.131).

Səkkiz bölümdən və kiçik bir sonluqdan ibarət əsərdə mütəfəkkir naturalizmi e.ə. IY-III yüzilliklərdə yunan filosofları arasında meydana gəlmiş və Allahın varlığını inkar edərək yalnız təbiəti və maddi varlığı qəbul edən bir qrup kimi (əsər boyu o məktəb və məzhəb anlayışlarından da istifadə edir – Q.M.) xarakterizə edir, naturalistləri və materialistləri bəşər mədəniyyətini məhvə sürükləyən şər qüvvələrin təcəssümü adlandırır. Müəllif antik yunan fəlsəfəsində Demokriti, Epikürü və Diogeni, İranda Məzdəki materialistlər sırasında göstərir. Avropada Darvini təkamül nəzəriyyəsinə, Volteri və Russonu naturalist düşüncələrinə görə tənqid edir.

³ Heydərabadda A'azza mədrəsəsində riyaziyyat müəllimi olmuşdur.

Filosofa görə, nihilist, pozitivist və kommunistlər də sosial nizamın və mənəviyyatın məhv edilməsi məsələsində naturalistlərlə eyni məqsədi güdürlər.

İslam aləmində isə Əfqani batiniləri təbiyyun (naturalist) adlandırır və onların dinə uyğun olmayan təlimlərini şərh edərək, “İslam toplumunun keçmiş nəsilləri arasında ilahi qanunları dəyişdirmək üçün böyük səy sərf etdiklərini”, İslamın əsaslarını sarsıtmağa çalışdıqlarını vurğulayır (2, s.61). Mütəfəkkir əsərdə səmavi dinlərin, xüsusən də İslam dininin gətirdiyi və təbliğ etdiyi əxlaq prinsiplərini naturalistlərin görüşlərinə qarşı qoyur və ən zəif dinin belə insanlar üçün naturalistlərin yolundan daha yaxşı olduğunu yazır: “naturalistlərin nəzərdə tutduqları həyat sistemindənsə, ən pis bir din belə sivilizasiya üçün daha yaxşı nəticələr verir. İnsanlıq üçün daha konstruktiv bir həyat sistemi yaradır” (2, s.87).

Əfqani İslam dininin Xristianlıq, Yəhüdilik və brahmanizmlə müqayisədə üstünlüyünü, sağlam bir hikmətə, ağıla söykəndiyini, kor-koranə etiqadı rədd edən bir din olduğunu əsaslandırır. O ağıln tövhid inancı ilə təmizlənməsinin İslamın təməllərindən olduğunu vurğulayır. Filosofa görə, ağıl da imanı aydınlaşdırır: “Ağılı bir kənara atan insan imanın kökünü qurutmuş olur” (2, s.99).

Əfqani “Naturalizm haqqında həqiqət” əsərini naturalizmin gerçək mahiyyətini açmaq, onun insanlığa gətirdiyi zərərləri ağıln dəlilləri ilə ifşa etmək məqsədi ilə qələmə alsada (2, s.8), tənqid etdiyi təlimlərin əsaslı, obyektiv şərhini və təkzibini verə bilməmişdir. Görünür filosof özü də bu yarımçıqlığı hiss etmiş və “irəlidə bunların (naturalistlərin – Q.M.) düşüncə sistemlərini nəzərdən keçirəcəyik, irəli sürdükləri sübutları ağıla söykənən əks dəlillərlə təkzib edəcəyik. İnşaallah, bunun üçün ayrı bir risalə hazırlayacağıq” (2, s.19-20) – deyə yazsa da, yəqin ki, siyasi fəaliyyətdən dolayı vədini yerinə yetirə bilməmişdir.

Seyid Cəmaləddin Hindistana son gəlişi dövründə (1879-cu ilin sonları – 1883-cü ilin əvvəlləri) əvvəldə bəhs olunan kitabdan əlavə, fars dilində bir sıra məqalələr yazmış, tələbə-gənclər, ziyalılar və din xadimləri üçün mühazirələr oxumuşdur. Fəlsəfənin və müasir elmlərin əhəmiyyətindən, materializmin tənqidindən, milli vəhdət fəlsəfəsinin mahiyyətindən, Hindistan müsəlmanlarının dünya müsəlmanları ilə birliyindən və s. bəhs edən həmin məqalə və mühazirələrin mətnləri Heydərabad şəhərində nəşr

olunan “Muallem-e - Şafık” (“Xeyirxah müəllim”) jurnalında dərc olunmuşdur. Həmin yazılardan biri “Fəlsəfənin faydaları” başlıqlı məqalədir. Məqalədə müəllif fəlsəfənin mənası və mövzusu, əhəmiyyəti, insanlar arasında meydana gəlməsinin, həmçinin müsəlmanlar arasında yayılmasının səbəbləri kimi məsələləri aydınlaşdırır və bəşər mədəniyyətinin inkişafında fəlsəfənin rolunu yüksək dəyərləndirir, onun meydana gəlməsinin tarixi labüdlüyünü vurğulayaraq, yazır: “[Fəlsəfə] insanın əqli fəaliyyətinin və heyvanlar aləmindən ayrılmasının ilkin səbəbi, qəbilə və icmaların vəhşilikdən və köçəri həyat tərzindən mədəniyyət və sivilizasiyaya keçməsinin başlıca səbəbidir. Bilik əldə edilməsinin, elm sahələrinin yaranmasının, sənayenin ixtira edilməsinin və sənətkarlığın təşəkkül tapmasının ən önəmli səbəbkarı da odur” (5, s.110).

Mütəfəkkir müsəlmanlar üçün fəlsəfənin ilk və əsas mənbəyinin Müqəddəs Quran olduğunu, ərəblərin ona iman gətirdikdən sonra cahillikdən xilas olub elm və mədəniyyətə çatdıqlarını əsaslandırır və bir sıra İslam mütəfəkkirlərini təqlidçilikdə, yunan və roma filosoflarının təlimlərini səmavi vəhy kimi qəbul etməkdə günahlandırır.

C.Əfqaninin Hindistanda yazmış olduğu məqalələrdən biri də “Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti”dir. Seyid Cəmaləddin məqalədə insanları bir-birinə bağlayan başlıca amillərin dil və din birliyi olduğunu qeyd edərək, tarixən insan toplularının vahid millətə çevrilməsində dil birliyinin din birliyindən üstün rolunu əsaslandırır. Və mütəfəkkirə görə, dil insanlar arasında böyük gücə malik önəmli əlaqə vasitəsidir; dil birliyi milli vəhdətin əsası, həqiqi mənasıdır.

Millətin mövcudluğunda və tərəqqisində dilin mühüm rolunu vurğulayan Əfqani hind xalqına, Hindistanın alim və əmirlərinə müraciət edərək, onları təhsilin, təlim-tərbiyənin ana dilində aparılması üçün səy göstərməyə çağırır: “Belə olsa hind milləti daha da möhkəmlənər, mədəniyyətin rifahına nail olar, milli faydalar kəsb edər və onun faydalarından məhrum olmaz” (9, s.16). Müəllif Hindistanda hökmranlıq edən ingilislərin də hind dilini rəsmi dövlət dili elan etmələrinin zəruriliyini qeyd edərək, bunun ingilislərin özləri üçün də faydalı olacağını əsaslandırır.

Şeyx Cəmaləddinin Hindistanda yazdığı və Seyid Əhməd Xanın tənqidinə yönəlmiş əsərləri içərisində “Təfsirçinin təfsiri” məqaləsini də qeyd etməyi lazım bilir; çünki məqalə İslami maarifçiliyin məzmunu

haqda Əfqaninin mülahizələrini izləmək imkanı verir. Mütəfəkkir bu məqaləni Seyid Əhmədin Qurana yazmış olduğu təfsirin şərhinə həsr etmişdir. Müəllif yazısına təhsilin insan həyatındakı önəmli rolunu izah etməklə başlayır və fəlakət, tənəzzül və gücsüzlük içərisində olan müsəlmanların da mükəmməl təhsil sayəsində öz keçmiş bəxtiyarlıqlarına qayıda biləcəklərinə inandığını bildirir. Və bu mənada hesab edir ki, İslam dünyasının müsəlmanların şüurlarını işıqlandıracaq və qəlblərini saflaşdıraraq doğru yola yönəldəcək, onları yenidən mükəmməl təhsilə yiyələndirəcək müdrik bir intibahçıya ehtiyacı var.

Əfqaniyə görə, müsəlmanları yenidən öz əvvəlki qüdrətli vəziyyətlərinə qaytarmaq, onlara gözəl təhsil və kamillik vermək İslamın həqiqi mahiyyətini, Quran əxlaqını, vaxtilə ərəblərin bütün bəşəri üstünlüklərə yiyələnməsinə səbəb olan ilahi qanunlardan bəhs edən ayələri yeni bir üslubda, müdriklik işığı ilə təfsir etməklə mümkündür; yalnız belə bir şey müsəlmanların şüur və qəlblərini doğru yola yönəldə bilər.

Seyid Əhmədin Qurana yazdığı şərhə bu deyilənlərə əməl olunmadığından, həm təfsirçi, həm də təfsir Şeyx Cəmaləddinin kəskin tənqidinə məruz qalır. Əfqani yazır ki, təfsirçinin bütün söyləri “mələklər, yaxud cinlərdən, yaxud da müqəddəs ruhdan (Cəbrayıl), vəhydən, cənnət və cəhənnəmdən, peyğəmbərlərin möcüzələrindən bəhs edən bütün ayələri seçərək onların zahiri mənalardan çıxış etməyə və bu ayələri keçmiş İslam dövrü kafirlərinin yanlış alleqorik təfsirinə əsaslanaraq izah etməyə yönəlmişdir” (6, s.126). Əfqanini təəcübləndirən odur ki, bu “uğursuz, cahil” təfsirçi “ilahi, müqəddəs peyğəmbərlik məqamını i s l a h at ç ı s i viyyəsinə endirir. O peyğəmbərləri Vaşinqton, Napoleon, Palmerston, Haribaldi, cənab Qladston və monsenyor Qambetta kimi şəxslərə bərabər tutur” (6, s.127). Və Şeyx bu qənaətə gəlir ki, təfsirçinin məqsədi, onun özünün yazdığı kimi, İslam icmasının tərəqqisinə xidmət göstərmək deyil, əksinə, tənəzzül və geriliyə öz dinlərinin səbəbkar olduğunu müsəlmanlara aşılamaq, onları, əgər dinlərini tərk edərlərsə tərəqqiyə qovuşacaqlarına inandırmaqdır. Mütəfəkkirə görə, təfsirçinin məqsədi İslamı islah etmək deyil, məhv etməkdir: “...bu təfsirçi və bu təfsir hazırkı dövrdə İslam ümməti üçün insana zəif və təqətsiz olduğu zaman yoluxan qorxulu və təhlükəli xəstəliklər misalındadır...Bu təfsirçinin müsəlmanların inanclarını yox etməkdə

göstərdiyi cəhdin arxasında gizlənən niyyət başqalarına xidmət etmək və müsəlmanların yabançı dinlərə döndərilməsinə yol açmaqdır” (6, s.129).

C.Əfqaninin məşhur və mübahisələr doğuran yazısı onun fransız şərqşünası Ernest Renana yönləndirdiyi cavabdır. İki ünlü filosof arasındakı elmi mübahisə haqqında Azərbaycan elmi ədəbiyyatında və ictimai fikrində yanlış təsəvvürlər olduğundan, onun üzərində bir qədər ətraflı dayanmağı lazım bilirik.

E.Renan Sorbonna universitetində oxumuş olduğu və “Journal des Debats” qəzetinin 29 mart 1883-cü il tarixli sayında dərc etdirdiyi “İslam və elm” mövzusunda mühazirəsində bədəvi ərəblərin yaratdığı İslamın əzəldən elmə və fəlsəfəyə düşmən olduğunu və ərəblərin elm və fəlsəfə yaratmaq bacarığına malik olmadıqlarını əsaslandırmağa çalışır. O iddia edir ki, müsəlman ölkələrin tarixində elm və fəlsəfə yalnız “ortodoksal İslamın” müəyyən səbəblərdən zəiflədiyi vaxtlarda çiçəklənmişdir. Renanın fikrincə, hətta o zamanlarda nə elm, nə də fəlsəfə ərəb mənşəli olmayıb ya yunan, ya da fars (sasani) mənşələrinə söykənmişdir. Və onları yarananlar nə qanına, nə də düşüncə tərzinə görə ərəb deyildilər. Elmdə müstəqil və dəyərli nə vardısı, “ortodoksal İslama” qarşı olanlar tərəfindən yaradılmışdı və onlar da bidətçilikdə təqsirləndirilərək, təqib olunurdular. Şərqşünas alim mühazirəsində İslamın sosial tərəqqiyə qarşı olması və müsəlman cəmiyyətindəki durğunluq və geriliyin də bu səbəbdən yaranması qənaətində idi.

E.Renanın həmin mühazirəsinin mətni İslam aləmində ciddi etirazla qarşılanmış, fransız alimin mülahizələrini təkzib edən bir sıra cavablar yazılmışdır. Bunlardan biri gənc osmanların öndərlərindən Namık Kemalın yazmış olduğu “Renan müdafiənaməsi”dir. N.Kemal İslamın ilk əsrlərində müsəlmanlar arasında elmin inkişafının yüksək səviyyədə olmasına dair faktlar gətirərək, elmdə Şərfin Qərbə yol göstərmiş olduğunu vurğulayır. O ərəblərin elm yaratmaqda bacarıqsızlığını iddia edən Renanı irqçilikdə suçlayır və mənşəcə ərəb olmuş böyük alim və filosofları misal göstərir, çox təəssüf ki, türk oğlu əl-Fərabini də həmin sıraya aid edir.

E.Renanın iddialarını təkzib edənlərdən biri də Peterburq axundu A.Bəyazitov olmuşdur. O “Ernest Renanın nitqinə etiraz” (SPb., 1883) və “İslamın elmə münasibəti” (SPb., 1887) adlı əsərlərində fransız şərqşünasla mübahisəyə girir və yazır ki, elmlə din arasındakı uyğunsuzluq müxtəlif

səbəblərdən baş verir, bəşəriyyətin can atdığı son ideal isə insanın mənəvi aləminin ali sahələri olan din və elmin birləşdirilməsidir (bax: 10, s.61).

Renanın irəli sürdüüyü tezislərə qarşı yazılan təkziblərdən ən məşhuru C.Əfqaninin yazdığı cavabdır. Mütəfəkkirin ərəbcə yazdığı bu yazı fransız dilinə tərcümə olunaraq, “Journal des Debats”ın 18 may 1883-cü il tarixli sayında dərc olunmuşdu. Qəzet Cəmaləddini oxucularına belə təqdim edirdi: “Məlum olduğuna görə Şeyx üləma zümrəsindəndir. Parisə dilimizi öyrənməyə, Avropa mədəniyyətini və elmlərini təhsil etməyə gəlmişdir... Şeyxin məktubunu mümkün olduğu qədər sədaqətlə tərcümə etdik. Şərqdə düşüncə və mədəniyyətimizin necə anlaşıldığını göstərmək üçün təqdim edirik” (iqtibas üçün bax: 8, s.95).

Əfqaninin cavabı Renanın mühazirəsinin iki əsas müddəasının təkzibinə yönəlmişdi: birincisi, İslam dini elm və tərəqqiyə qarşıdır; ikincisi, ərəblər millət olaraq elm və fəlsəfə yaratmaq qabiliyyətinə malik deyillər. Şeyx məsələnin bu şəkildə qoyuluşunun fransız alimin mühazirəsində izah olunmadığını vurğulayaraq yazır ki, “nitqi oxuyan özü özünə bu sualı verməkdən geri dura bilməz: bu əngəllər sadəcə İslam dinindən və ya onun dünyaya yayılma tərzlərindənmi qaynaqlanır, yoxsa bu dini mənimsəmiş və ya zorla qəbul etdirilmiş xalqların xarakterindən, baxış və davranış tərzindənmi irəli gəlir? Şübhəsiz m. Renan vaxtının azlığından bu məqamları aydınlaşdırmamışdır” (3, s.56).

Şeyx Cəmaləddin fransız alimin İslamın elm və tərəqqiyə qarşı olması haqqında fikirlərinə münasibət bildirərək, bütün dinlərin tarixən elmə və fəlsəfəyə barışmaz mövqedən yanaşdıqlarını əsaslandırır və yazırdı: “Əgər İslam dininin elmin inkişafına əngəl olduğu doğrudursa, bu əngəlin bir gün ortadan qalxmayacağı da iddia edilə bilərmi? İslam dini bu cəhətdən digər dinlərdən nə ilə fərqlənir? Bütün dinlər hər biri özlüyündə dözümsüzdür... Həqiqətən, İslam dini elmi boğmağa, inkişafını dayandırmağa çalışdı. Həm də o fəlsəfi və intellektual hərəkəti dayandırmağa, başları elmi həqiqəti araşdırmaqdan imtina etdirməyə nail oldu. Yanılmıramsa, bildiyimə görə Xristian dini tərəfindən də eyni şeyə təşəbbüs edilmişdir və katolik kilsəsinin möhtərəm rəhbərləri bu gün belə mübarizədən əl çəkməmişlər” (3, s.58-59).

Şeyx həyatı boyu İslam qanunları ilə elm arasında ziddiyyətlər olmadığını, müsəlmanların həqiqi İslam prinsiplərinin dirçəldilməsi ilə tərəqqiyə çata biləcəkləri ideyasını təbliğ etdiyindən, Renanın mühazirəsinə

şərhdəki bəzi mülahizələri, yəni elmə münasibətdə İslamı digər dinlərlə eyniləşdirməsi, müsəlmanların geriliyində İslam dinini despotizmlə bərabər əsas səbəb kimi göstərməsi (bax: 3, s.64) onun fikirlərinin ziddiyyətli olması haqda mübahisələrə yol açmışdır. Əfqaninin ardıcılıarı və tərəfdarları onun belə məzmununda cavab yazmadığını, onun fransız dilini bilmədiyindən ərəbcə yazdığı mətnin bu dilə tərcüməsində təhriflərə yol verildiyini güman edirlər. Bu fikirlər əsassız deyil. Belə ki, cavabdakı mülahizələr Şeyxin digər yazı və çıxışlarındakı (bax: 2; 9, s.25-33 və s.) ideyalarından fərqlidir. Bu dövrdə Cəmaləddinin fransız dilini bilməməsi də doğrudur. O Renana cavabda yazır: “Lakin mən əlimin altında olan, bu nitqin əslinə az və ya çox sadıq bir tərcüməsini oxuya bilirəm. Əgər fransızca mətni oxuya bilsəydim, bu böyük düşüncünün fikirlərinə daha yaxşı nüfuz edə bilərdim” (3, s.56).

Bəzi tədqiqatçılar C.Əfqaninin cavabını təslimçilik, onun dinsizliyinin ifadəsi, görüşlərinin ziddiyyətliliyi və s. kimi dəyərləndirirlər. Professor H.Karamana görə isə, Şeyxin cavabı Renanın fikirlərinə qarşı rəddiyyə mahiyyətindədir və Cəmaləddin fransız alimin iddialarını cavablandırarkən fərqli yanaşma və üslub ortaya qoyduğu üçün, “bəzi İslam filosoflarının istifadə etdiyi üslubu mənimsədiyi üçün” yanlış anlaşılmışdır (12, s.463-464). Nikki R.Keddi də belə hesab edir ki, Renana cavabında Əfqani müsəlman filosofların hər kəsə səviyyəsinə görə müraciət etmək ənənəsindən bəhrələnərək, geniş kütləyə müraciətindən fərqli fəlsəfi arqumentlər işlətməmişdir və buna görə də onun mülahizələri ziddiyyətli hesab olunmuşdur (15, s.86).

Renana cavabı C.Əfqaninin digər məqalə və çıxışlarının mətni ilə müqayisə edərkən bu qənaətə gəlmək olur ki, mütəfəkkir Avropa oxucusuna müraciət etdiyindən, elmlə dinin münasibəti məsələsinə də Qərbdə başa düşülən anlamda yanaşır, sosioloji təhlillər apararaq təkcə İslamın deyil, ümumiyyətlə dinin elm və fəlsəfə ilə barışmazlığı tezisini irəli sürür: “İnsanlıq var olduğu müddətdə ehkam və azad araşdırma, din və fəlsəfə arasındakı mübarizə davam edəcəkdir. Bu elə ümitsiz bir mübarizədir ki, qorxuram ki, zəfər azad düşüncənin olmayacaqdır” (3, s.65). Digər tərəfdən isə, ola bilsin ki, tərcüməçi Cəmaləddinin düşüncəsini düzgün qavraya bilməmiş, İslam və müsəlman anlayışlarını eyni anlamda başa düşmüş və tərcümə xətlərinə yol vermişdir. Belə ki, Əfqani müsəlman aləminin geriliyində, tənəzzülündə İslam dinini deyil, həmişə İslamın nadan

təfsirçilərini, din başçılarını və despotları günahlandırmışdır (bax: 4, s.139-153; 9, s.25-33 və s.).

C.Əfqani Renanın ərəblərin elmi və fəlsəfəni mənimsəmək və inkişaf etdirmək qabiliyyətlərinin olmaması haqqındakı mülahizələrini də tarixi faktlarla təkzib edir. O göstərir ki, cahil və barbar ərəblər mədəni xalqlardan sönməkdə olan elmləri alaraq daha da inkişaf etdirdilər və onlara əvvəllər sahib olmadıqları parlaqlıq verdilər: “Bu onların elmə olan təbii sevgilərinin dəlili və işarəsi deyildirmi? Ərəblərin yunanlardan, onların qədim dövrdə İranlılardan aldığı kimi, fəlsəfəni aldıkları doğrudur. Amma onların savaşı qəniməti olaraq qəsb etdikləri bu elmlər onların əlində inkişaf etdi, yayıldı, işıqlandı, mükəmməlləşdi, tamamlandı və misilsiz bir zövq, nadir rast gəlinən bir ləyaqət və qüsursuzluqla uzlaşdırıldılar” (3, s.61). Cəmaləddin fransız şərqsünasının İslamın ilk əsrlərindəki dövlət adamlarının və filosofların daha çox Hərran, Əndəlüs və İrandan gəlmə olduqları – yəni ərəb olmadıqları haqda fikirlərinin yanlışlığını məntiqi cəhətdən əsaslandıraraq, yazır: “Nə böyük İran alimlərinin keyfiyyətlərini, nə də ərəb dünyasında oynadıqları rolu inkar etmək istəmirəm; ancaq hərranlıların ərəb olduğunu, ərəblərin İspaniyanı və Əndəlüsü işğal etdikləri zaman milliyyətlərini itirmədiklərini, ərəb qaldıqlarını söyləməmə izin verin... Ərəbistanda doğulmadıqları üçün İbn Bəcca, İbn Rüşd və İbn Tüfeylin əl-Kindi qədər ərəb olmadıqlarını heç kim deyə bilməz” (3, s.62).

Bəzi müəlliflər Əfqanini Renana cavabında ərəb mədəniyyətini şişirtməkdə, bütün müsəlman mədəniyyətini yalnız ərəb mədəniyyəti kimi göstərməkdə və ərəblərə yaranmaqda suçlayırlar. Amma bunlar yersiz iddialardır, çünki Renan öz mühazirəsində ərəbdilli mədəniyyətin yaranmasında bir çox xalqların iştirakını doğru olaraq qeyd etsə də, ərəblərin bu sahədəki rolunu inkar edir, onların elm və fəlsəfə yaratmaqda zehni yetərsizliyini vurğulayır və Cəmaləddin də onun müddəalarını təkzib etmək məqsədilə yalnız ərəblərin İslam tarixindəki xidmətlərini əsaslandırmaqla kifayətlənir.

C.Əfqaninin cavabını E.Renan maraqla qarşılayır və “Bir əvvəlki mühazirəyə əlavə” başlığı ilə “Journal des Debats”ın 19 may 1883-cü il tarixli sayında çap etdirdiyi məqalədə ona öz münasibətini bildirir. Şeyxin fikirləri ilə əsasən razılan Renan, öz mühazirəsinə elmlə İslamın münasibətləri mövzusunun seçməsinə Cəmaləddinlə tanışlığın böyük təsiri

olduğunu qeyd edərək, yazır: “Şeyx Cəmaləddinlə bundan iki ay əvvəl əziz iş yoldaşım m. Qanem vasitəsilə tanış oldum. İndiyə qədər çox az adam üzərimdə bu qədər qüvvətli bir təsir buraxmışdır... Düşüncələrindəki sərbəstlik, əsil və mərd xarakteri, onunla söhbət etdiyim əsnada əski dostlarımla olan İbn Sina ilə İbn Rüşddən birinin və ya beş yüz il müddətdə insan zəkasının ənənəsini təmsil etmiş olan o böyük imansızlardan birinin dirilib qarşıma çıxdığı hissini verirdi” (16, s.67-68).

E.Renana cavabdan başqa, C.Əfqani Parisdə tanınmış jurnalist H.Roçifortun nəşir olduğu “L’Intransigeant” qəzetində “Hindistan haqqında məktub” və “Mehdi” silsilə məqalələrini çap etdirmişdir. Amma Şeyxin İslam birliyi və dini islahatçılıq ideyalarını və Qərbin müstəmləkəçilik siyasətinin tənqidini əks etdirən əhəmiyyətli məqalələri onun özünün yaratdığı “Əl-Ürvətül - vüsqa” qəzetində nəşr olunmuşdur. Həmin məqalələrdən “İslam birliyi”, “Müsəlmanların geriləyişi və səbəbləri”, “Qəza və qədər”, “Təəssüb”, “Fəzilət və rəzillik”, “Hindistandakı materialistlər”, “Millətçilik və İslam”, “Müsəlmanlıq və Xristianlıq”, “İranlıların əfqanlarla birləşmə çağırışı” və s. qeyd etmək olar.

“Müsəlmanların geriləyişi və səbəbləri” və “İslam birliyi” məqalələrində Şeyx Cəmaləddin onu ciddi narahat edən məsələləri – İslam dünyasının geriliyinin və tənəzzülünün səbəblərini və aradan qaldırılması yollarını araşdırır, müsəlman xalqların elmdə, fəlsəfədə, hərbdə qüdrətli və şərəfli bir keçmişə malik olduqlarını xatırladır: “Şərqdə İbn Sina, Fərabî, Razi və digərləri; Qərbdə İbn Bəcca, İbn Rüşd, İbn Tüfeyl və digərləri vardı. Fəlsəfə, tibb, geometriya və digər aqli elmlərdə çox sayda alimlər vardı. Şəriət elmləri isə İslam aləminin bütün bölgələrində inkişaf etmişdi. Bir Abbasi xəlifəsi söz söylədiyində Çin hökmdarı boyun əyər, Avropanın ən qüvvətli kralları titrərdi... Müsəlmanların donanmaları Aralıq və Qırmızı dənizlərdə, Hind okeanında məğlubedilməz gücdəydi” (4, s.167-168). Mütəfəkkir İslam aləminin geriləyişində müsəlmanların öz dini əqidələrindən, onun birlik və yardımlaşmaq prinsiplərindən uzaqlaşmalarını, müsəlman dünyası alimlərinin, hətta eyni ölkə alimlərinin əlaqələrinin olmamasını, İslam ölkələrinin hökmdarları arasında birliyin olmamasını əsas səbəblər sırasında göstərir. Əfqani bu məqalələrdə ayrı-ayrı İslam ölkələri rəhbərlərinin, əmirlərinin, alimlərinin və bütün müsəlmanların səyi ilə İslam aləminin tənəzzül və gerilikdən qurtula biləcəyinin mümkünlüyünü əsaslandırır.

Mütəfəkkir digər xalqlar kimi inkişaf etmək və özünü müdafiə etmək üçün müsəlmanları birləşməyə çağırır: “İslam yönətimini gücləndirmək məsələsində birləşmək və yardımlaşmaq Məhəmməd dininin təməl qaydalarındandır. Ona iman etmək də əsasdır” (4, s.171). Və o bu birliyi heç də bütün müsəlmanların tək bir hökmdarın hakimiyyəti altında birləşməsi deyil, Quran əsasında, yəni mənəvi birləşməsi kimi izah edir.

Əfqani “Hindistandakı materialistlər” başlıqlı məqaləsində Əhməd Xan Bahadırı və onun tərəfdarlarını təbiətə materialist baxışlarına və ingilis müstəmləkəçiləri ilə əməkdaşlıqlarına görə tənqid edir. O Seyid Əhməd Xanı Qurana təhrifedici təfsir yazmaqda, xalqı dinsizliyə çağırmaqda, hind müsəlmanlarını dünya müsəlmanlarından, xüsusilə də Osmanlılardan ayırmağa çalışmaqda, ingilislərdən yararlanmaq üçün Tövrəti və İncili mədh etməkdə və protestantlığı qəbul etməkdə təqsirləndirir. Şeyx Cəmaləddin Hindistandakı materialistlərin Avropa materialistlərindən fərqli olduqlarını izah edərək, Əhməd Xanı həm də xəyanətkar adlandırır: “Avropada insan dinini tərk etsə belə, içində vətənevərlik və vətənpərvərlik duyğuları qalırdı. Hətta Avropalı materialist, xalqın irəliləməsi və onun müdafiə olunması üçün lazım gələrsə canını belə verirdi. Əhməd Xan və yoldaşları isə bir yandan xalqı dinlərini tərk etməyə çağırarkən, digər yandan da vətənlərinə olan sevgilərini zəiflədir və yabançı boyunduruğu altına girmələri üçün başlarını hazırlayırdılar” (4, s.567-568).

Mütəfəkkirin “Qəza və qədər” məqaləsi də⁴ onun “Əl-Ürvətül - vüsqa”da dərc olunmuş maraqlı yazılarından biridir. Burada Əfqani İslamdakı qəza və qədər inancına dair yanlış baxışları tənqid edir və bu prinsipi mötədil İslam fəlsəfəsi mövqeyindən şərh edir.

Seyid Cəmaləddinin bir çox məqalələri, məktub və müsahibələri, oxuduğu mühazirələrin mətnləri sağlığında İstanbulda, Londonda, Moskva və Sankt-Peterburqda və b. şəhərlərdə müxtəlif mətbu orqanlarda nəşr olunmuşdur.

Tədqiqatçılar C.Əfqaninin əsərləri sırasında Livanlı jurnalist Məhəmməd Paşa əl-Məhzumi tərəfindən qələmə alınmış “Xatirətü Cəmaləddin əl-Əfqani əl-Hüseyni” (Beyrut, 1931) adlı kitabı da qeyd edirlər. Əl-Məhzumi

⁴ Bu əsərin ilk dəfə geniş təhlilini “C.Əfqaniyə görə qəza və qədər inancının mahiyyəti” adlı məqalədə vermişik (14, s.117-125).

Cəmaləddinin həyatının son dövrlərində onun söhbətlərinin əksəriyyətində iştirak etmiş və danışdıqlarını, həmçinin özünün mütəfəkkirə verdiyi sualların cavablarını nizamlayaraq yazıya almış, buraya filosofun müxtəlif zamanlarda nəşr olunmuş məqalələrindən də əlavələr edərək, Şeyxin icazəsi ilə kitab halına gətirmişdir. Kitabda Əfqaninin həyatı və müxtəlif mövzulara dair fikirləri haqqında mühüm məlumatlar toplanmışdır. Və əfqanişünaslar bu əsəri də əsas mənbələrdən hesab edirlər.

Şübhəsiz ki, bir məqalədə C.Əfqaninin bütün əsərləri haqqında məlumat vermək imkansızdır. Bu, həm də yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, mütəfəkkirin bütün yazılı irsini bir araya toplamağın çətinliyi baxımından mümkün deyil. Bununla belə, biz bu sahədəki boşluğu doldurmaq məqsədilə, Şeyx Cəmaləddinin siyasi və fəlsəfi görüşlərini əks etdirən əsas əsərlərinə dair bilgiləri təqdim etdik.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdul H., Dar B.A. Sir Seyyid Ahmed Han (terc. K.Urtekin) / İslam düşüncəsi tarixi, c.4. İct., İnsan Yayınları, 1991. – s.367-399.
2. Afqani C. Dehriyyuna Reddiye (Naturalizm eleştirisi) / Terc. V.İnce. İst., Ekin Yayınları, 1997.
3. Afqani C. Renana cevap / M.Türköne. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. – s.55-66.
4. Afqani C., Abduh M. El-Ürvetül – vüska /Terc. İ.Aydın. İst., Bir Yayıncılık, (nəşr ili göstərilmir).
5. al-Afghani J. The Benefits of Philosophy / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.109-122.
6. al-Afghani J.Commentary on the Commentator / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – pp.123-129.
7. Answer to M.Vasil from Jamal ad-Din’s / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – p.131.
8. Davudoğlu A. Dini Tamir Davasında. Din Tahirçileri. İst., Bedir, 1997.
9. Əfqani C. Seçilmiş əsərləri / Toplayan, tərtib edən və ön sözün müəllifi prof. Ş.Qurbanovdur. Bakı, Azərnəşr, 1998.
10. Хабутдинов А. Татарское общественное движение в российском сообществе (конец XVIII – начало XX века) / Дис. на соиск. учен.степени докт.ист. наук. Казань, КГУ.
www.tatar.info/fill.php?name=habutdinov-diser
11. Холикназаров Х. Общественно-политическая деятельность Джамаль ад-Дина Афгани и его последователей в Иране в конце XIX - начале XX вв. Автореф. дис. на соиск.учен. степени канд.ист. наук. М., МГУ, 1987.

12. Karaman H. Efqani Cemaledin / İA, c.10. İst., Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1994.

13. Letter to Jamal ad-Din from M.Vasil / An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani” by Nikki R.Keddie. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit. – p.130.

14. Mürşüdlü Q.C. C.Əfqaniyə görə qəza və qədər in mahiyyəti / Bakı Universitetinin Xəbərləri, Sosial-siyasi elmlər seriyası, 2006, №1. – s.117-125.

15. Nikki R.Keddie. An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious writings of Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1983, 2-nd edit.

16. Renan E. Bir Evvelki Konferansa Ek / M.Türkone. C.Afqani. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1994. – s.67-73.

РЕЗЮМЕ

Лидер исламского реформаторства и создатель концепции исламского единства Дж.Афгани оставил достаточное политико-философское наследие, по которому изучается и обобщается в целом мировоззрения мыслителя.

В статье показывается, что политико-философское и религиозное наследие Афгани – это книги, статьи, тексты докладов, письма и пр. были написаны и изданы во многих городах стран Востока и Запада, где прошли жизнь и деятельность самого философа.

В статье даются краткие сведения и ёмкий анализ некоторых трудов Шейха Джемаледдина.

SUMMARY

The leader of islamic reformation and founder of the concept of islamic unity J.Afghani has left sufficient political-philosophic heritage, which is used for study and generalization of the thinker's whole world view.

The article shows political, philosophic and religious heritage of the philosopher – these books, articles, texts of the lectures, letters, etc.had been written and published in many cities of East and West, were Afghani spent his life and activity.

The article gives short information and capacious analysis on some of the Sheikh Jamal ad-Din's transactions.

AZƏRBAYCANLI MÜHƏDDİS ƏHMƏD İBN HARUN ƏL-BƏRDİCİ

*Əlimuradov İlkin Ənvər oğlu**

Doğma vətənimiz Azərbaycanın adının tarix boyu hörmətlə anılmasının bir səbəbi də Onun vətənpərvər, layiqli evladları tərəfindən dünya ədəbiyyatının müxtəlif sahələrinə bəxş edilmiş töhfələr, qiymətli abidələr, sənət əsərləri, elmi, ədəbi və dini əsərlər sayəsində olmuşdur. Milli mentalitetinə, adət-ənənələrinə və dininə daim sadıq qalmış azərbaycanlılar şanlı vətənlərinin adını elmin müxtəlif sahələrində layiqincə təmsil etməyi bacarmış və qürurla addımladıqları elm yollarında silinməz izlər buraxaraq adlarını tarixin möhtəşəm lövhələrinə qızıl hərflərlə yazmağa müvəffəq olmuşlar.

İslam dini təşəkkül tapdıqdan sonra çox keçmədən Allahın sonuncu səmavi dini olan bu dinin əbədi xoşbəxtlik günəşi öz nurunu doğma Azərbaycanımızın üzərinə də saçmışdır. İslam dininin haq din olduğunu anlamaqda çətinlik çəkməyən müdrik xalqımız tədricən Allahın bəşəriyyətə ünvanladığı ən son əmr və qadağalarını ehtiva edən bu dinin bütün etiqadlarını, qanun-qaydalarını mənimsəmişdir. Uzun müddət sabiq Sovet İmperiyasının əsarəti altında olduğundan dinini gizli yaşamağa məcbur olmuş Azərbaycan xalqı bu gün yalnız adda deyil, həm də dini ehkamlara tabe olma baxımından haqlı olaraq İslam dini ilə şəərəflənmiş müsəlman xalqlardan hesab olunur. Dünyəvi dövlət kimi tanınan Azərbaycan Respublikasında hər bir azərbaycanlının dini hüquqları toxunulmazdır. Ona verilən din azadlığından səmərəli istifadə edən Azərbaycan evladı isə vətəninin fəxridir.

İslam dini ilə bağlı elmlərin Azərbaycandan qat-qat uzaqlarda yayılmasına, ilk dövürlərdə nəqliyyat vasitələrinin minik heyvanlarından ibarət olduğuna baxmayaraq ümumiyyətlə elmə, xüsusilə də dinə olan sevgisindən, marağından dolayı neçə-neçə Azərbaycan evladı doğma

* AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

vətəninə tərək edərək qərīb ölkələrə üz tutmuşlar. Bu səfərlər bəzən müvəqqəti, bəzən isə həmişəlik olmuşdur. Beləliklə onlar müqəddəs əmal naminə ömür boyu vətən həsrəti ilə yaşamağa məhkum olmuş, hər bir azərbaycanlı kimi bütün hallarda ölmək üçün vətəni üstün bilsələrdə bəzən bu arzularına belə yetməmişlər.

Bəşər övladına ilk olaraq “oxu” deyərək əmr edən aləmlərin Rəbbi, Allah Zulcəlalın Qurani-Kərimin “ən-Nisa” surəsinin 162-ci ayəsində “Lakin onların elmdə qüvvətli (məhkəm) olanları və möminləri sənə nazil edilənə və səndən əvvəl nazil edilənə və səndən əvvəl nazil olanlara inanır, namaz qılır, zəkət verir, Allaha və axirət gününə iman gətirirlər. Biz, əlbəttə, onlara böyük mükafat verəcəyik!” buyurması və Rəsulu Məhəmmədin (s.a.v.) “Elm naminə yola çıxan bir kimsə üçün Allah Cənnətə gedən yolu asanlaşdırır” [7,38] deməsi müsəlmanları elm öyrənməyə ruhlandırır sayısız amillərdəndir. Bu çağırışa cavab verən müsəlmanlar dünyanın hansı guşəsində olmalarından asılı olmayaraq dini savadlarını artırmaq üçün ilk dövürlərdə bu sahədə daha çox məşhur olan Ərəb Yarımadası, İraq, Şam və s. kimi dini elm mərkəzlərinin yerləşdiyi ölkələrə səfərlər etmişlər. Məlum olduğu kimi İslam dini ilə bağlı bütün elmlər ləfzi, mənası ilə Uca Rəbbimizə məxsus Qurani-Kərimdən və özündən heçnə söyləməyən, bütün davranışları ilahi vəhyə dayanan Allah Rəsulunun hədislərindən qaynaqlanırlar. İslam tarixinə nəzər saldıqda müsəlmanların ilk olaraq Qurani-Kərimi daha sonra isə Peyğəmbərin hədislərini ətraflı şəkildə araşdıraraq öyrəndiklərini müşahidə edirik.

İlk dövürlərdə hədis mətnləri ilə bağlı əsərlər yazıldığı halda daha sonralar hədisçilər fəaliyyətlərini bir qədər də hədisləri nəql edən rəvayətlərə yönəlmiş və bu sahədə müxtəlif üslublarda çox qiymətli əsərlər yazmışlar. Gündən-günə inkişaf edən hədis fəaliyyətləri hicri III əsrdə olduqca yüksək səviyyəyə yetişmiş və bu sahədə əldə olunan nəliyyətlər səbəbi ilə sözügedən əsr hədis tarixinin qızıl əsri adlandırılmışdır.

Hədis elminin bu səviyyədə inkişaf etməsi, sözügedən sahədə fəaliyyət göstərən hədisçilər üçün yeniliyə gedən yolu kifayət qədər daraltmışdı. Bu dövürdə nəinki məşhur olmaq, hətta müəyyən səviyyədə parlamək belə yüksək savad və məharət tələb edirdi. Taleyinə məşhurlar arasında məşhur olmaq yazılmış şəxsiyyətlərdən biri də ömrü hədis tarixinin qızıl dövrünə

təsadüf etmiş və gənc yaşlarında doğma yurd-yuvasını elm naminə tərک etmiş həmvətənimiz Əbubəkir Əhməd İbn Harun İbn Rəvh əl-Bərdicidir.

Əldə etməyə müyəssər olduğumuz qaynaqların verdiyi məlumatlara əsasən tam adı Əbubəkir Əhməd İbn Harun İbn Rəvh əl-Bərdici əl-Bərzəi ən-Nisaburi əl-Bağdadi olan azərbaycanlı alim vaxtilə Kür çayı sahilində Bərdə-Dərbənd (Bab əl-Əbvab) karvan yolu üstündə mühüm ticarət məntəqəsi olmuş və haqqında IX-X əsr ərəb səyyahlarından İbn Xordadbeh, əl-İstərxi, İbn Havqəl, əl-Muqəddəsi və b. mütəxəssislərin məlumat verdiyi, [3,c.2,149] qədim Bərdənin 14-18 fərsəxliyində yerləşən orta əsr Azərbaycan şəhəri olmuş Bərdicdə dünyaya göz açmışdır. Haqqında danışılan bölgəyə mənsub ikinci bir müəllifin tanınmadığı bildirilir. [15,24; 4,c.1,314; 17,c.1,449] Əhməd İbn Harun əl-Bərdicinin doğulduğu tarix dəqiq olaraq bilinmir. Onun həyatından bəhs edən qaynaqlarda azərbaycanlı mühəddisin hicri 230/844-cu ildə və ya bundan əvvəl doğulduğu bildirilir. [14,c.8,84; 6,c.6,64;11,c.14,122;12,c.4,6] Hədis elmi ilə bağlı əsərlərin yazılmasının geniş vüsət aldığı, Allah Rəsulunun hədislərinin xüsusi bölgülər əsasında iri həcmli kitablarda toplandığı, bəzi alimlərin hədisçilərlə bağlı araşdırmalar apararaq bu sahədə qiymətli əsərlər yazdığı bir dövürdə dünyaya gəlmiş əl-Bərdici özünü xoşbəxt hesab edə bilirdi. Lakin onun adının əbədiləşməsində əsas rol oynamış amil doğulduğu dövür deyil, yüksək təfəkkürü və bacarığı sayəsində hədis elminə bəxş etdiyi töhfələr olmuşdur. Onun Bərdic şəhərinə mənsub olduğunu adının sonundakı “əl-Bərdici” (Bərdicli və ya Bərdicə mənsub) ifadəsindən də anlamaq mümkündür. Lakin bununla belə azərbaycanlı mühəddis əksər qaynaqlarda həm də “əl-Bərzəi” kimi təqdim olunurki bu da onun “Bərzəə” adlı şəhərə mənsub olduğunu bildirir. [4,c.1,316;17,c.1,451] Bu məsələ ilə bağlı araşdırma apararkən aydın oldu ki, VIII-IX əsrlərdə mühüm ticarət və mədəniyyət mərkəzi olmuş Bərdə şəhərinin adı fars mənşəli olub ərəb dilində “Bərzəə” kimi də istifadə olunur.[16,122] Göründüyü kimi Bərdic və Bərzəə (Bərdə) şəhərlərinin hər ikisi tarix boyu mübahisəsiz Azərbaycan torpaqları olmuşdur. Azərbaycanlı alimin ilk olaraq Bərdicli kimi təqdim olunması, onun Bərdic şəhərində doğulmuş olmasını təsdiqləyir. Onun Bərdicin yaxınlığında yerləşən Bərzəə şəhərinə mənsub edilməsinə gəlicə isə düşünrük ki, bu mənsubiyyət orta əsrlərdə Bərzəə şəhərinin kifayət qədər inkişaf etməsi və məşhur olmasından irəli gəlmişdir. Beləki əldə etdiyimiz məlumatlara əsasən xilafətin paytaxtı

Bağdad şəhərini Azərbaycanla birləşdirən ticarət yolları həm də Bərdədən keçirdi. Buna görə də Azərbaycanın şimalında şəhərlərarası məsafələr Bərdə şəhərindən hesablanırdı. [3,c.2,145-146]

Araşdırmalarımız nəticəsində məlum olur ki, tarixən onun Bərzəəli olmasına şübhə ilə yanaşanlar da olmuşdur. Bu qənaətə gəlməyimizin səbəbi isə əl-Hüseyn İbn Əhməd İbn Abdulla İbn Bukeyr əs-Seyrəfinin “*Bəzi həfizlərin Əhməd İbn Harun əl-Bərdicinin Bərzəəli olmasını inkar etdiklərini və onu həmin bölgəyə mənsub edənləri təkzib etdiklərini öyrəndim. O, (Əhməd İbn Harun) Bərzəəlidir, Bərdiclidir.*”[16,122] deməsi olmuşdur.

Hicri III əsrin II yarısı sözüən əsil mənasında ərəb mədəniyyətinin çiçəklənmə dövrü hesab olunur. Heç şübhəsiz bu dövrə aid mədəniyyət abidələrinin, zəngin ədəbiyyat nümunələrinin yaranmasında İslam dininin böyük rolu olmuşdur. Ərəb mədəniyyətinə zəngin dini ədəbiyyat bəxş etmiş, dinlərinə son dərəcə sadıq İslam üləmasının elmi fəaliyyətlərini araşdırarkən onların bir əsəri ərsəyə gətirmək üçün olmazın əziyyətlərə qatlandıqlarını və hər cür məşəqqətə sinə gələrək lazım gəldikdə uzun məsafələr qət etdiklərini müşahidə edirik. Xüsusən hədis elmi ilə məşğul olanların bəzən bir hədisi dəqiqləşdirmək üçün olduqca narahat nəqliyyat vasitələri ilə ölkələr gəzməsini bir anlığa göz önündə canlandırsaq, bu yolun nə qədər çətin, yolçuların isə nə qədər əmin və etibarlı olduqlarını asanlıqla anlayırıq. Hədis aləminin öndə gələn isimlərinin yalançı mühəddislərə və əsası olmayan hədislərə qarşı tutduqları mövqeləri ilə yaxından tanış olduqda anlayırıq ki, bu insanlar yalnız hədisin mahiyyətini dərk etmiş mühəddislər deyil, həm də Allahın vəhyinin keşiyində durmuş cəsur əskərlərdir.

Səhabələrin dövründə bir səhabənin eşidib, digərinin eşitmədiyi bir hədisi əxz etmək məqsədi ilə vəya müəyyən hədisi dəqiqləşdirmək üçün həyata keçirilən səfərlər tabiun dövründə müxtəlif bölgələrdə məskunlaşmaqla islamın nurunu, Peyğəmbərdən qalan mirası özləri ilə birlikdə həmin bölgələrə aparmış səhabələrə olan tələbatdan irəli gəlmişdir. [7,41]

Sonrakı dövürlərdə meydana çıxmış hədis uydurma cəhdləri, Peyğəmbər ilə heç bir əlaqəsi olmayan hədislərin Ona şamil edilməsi Allah Rəsulunun əmanətlərinə sahib çıxmaqla dinin keşiyində durmağı öz boyunlarına götürmüş müsəlman üləmasını hiddətləndirmiş və onları bu kimi hərəkətlərə qarşı çıxmaqla gözlənilən ən böyük təhlükənin qarısını almağa sövq

etmişdir. Bütün bu olanlar öz tərbiyəsini sələflərindən almış növbəti nəslin alim nümayəndələri üçün bir örnək olmuşdur.

Azərbaycanlı mühəddis Əhməd İbn Harun əl-Bərdici də belələrindən biri idi. Dinə olan sədaqəti və elmə olan hərisliyi bütün bu kimi çətinlikləri onun gözündə heçə endirmişdi. Qaynaqlarda əl-Bərdicinin təhsil almaq məqsidi ilə doğma vətəni Azərbaycanı tərk edərək dini mərkəzlərin təşəkkül tapdığı bir sıra ölkələrə səfərlər etməsi ilə bağlı məlumatlarla tez-tez raslaşırıq. Əldə etdiyimiz məlumatlardan anlaşılrki, azərbaycanlı mühəddis Yaxın Şərq ölkələrini gəzmiş Nişapur, Bağdad və Məkkədə yaşamışdır. [11,c.14,122;2,6] Onun adının sonunda ən-Nisaburi, əl-Bağdadi kimi mənsubiyyət bildiren ifadələrin işlədilməsi məhs bu səbəbdən irəli gəlmişdir. əl-Bərdicinin hədislə bağlı müraciət etdiyi şəhərlər arasında Beyrut, Dəməşq, Hums, Misir, Hərran, Kufə və s. şəhərlər də mövcuddur. [6,c.6,64] Tarixi mənbələr əl-Bərdicinin haqqında danışılan müqəddəs amal naminə çox erkən yaşlarında ana yurdunu tərk etdiyini bildirir. Bu həqiqət əz-Zəhəbinin əl-Hakimə istinadən verdiyi məlumatda da öz əksini tapmışdır. əl-Hakim tarix kitabında əl-Bərdicidən söhbət açaraq belə buyurmuşdur: *“O, Məhəmməd İbn əz-Zuhəlinin yanına gələrək həm faydalanmış, həm də faydalandırmışdır. O zaman şeyxlərimiz ondan rəvayətlər əldə etmişlər. Əbu Amr əl-Mustəmlinin xətti ilə onun Əhməd İbn Harun əl-Bərdicini 255-ci ilin səfər ayında Məhəmməd İbn Yəhyanın (əz-Zuhəli) məscidində dinlədiyini oxudum. Şeyximiz Əbu Əli əl-Hafiz onu Məkkədə də dinləmişdir. Güman edirəm ki, o, ömrünün sonuna kimi orada qalmışdır.”* Azərbaycanlı mühəddisdən ağız dolusu danışan əl-Hakim sözlərini: *“Onun dövründə ətraf bölgələrdə yaşamış imamlar arasında seçimlərin daim üzərində durulduğu ikinci bir imam tanıyıram”* [11,c.14,122-123] deməklə tamamlamışdır. Yuxarıdakı məlumatdan azərbaycanlı mühəddisin hicri 255/869-ci ildə artıq müəyyən qədər şöhrət qazandığı, elminin bar verməyə başladığı, hətta onun elm axtarışında olması ilə bərabər digər elm həvəskarlarının ondan yararlandığı aydın şəkildə görülür. əl-Bərdicinin hicri 230/844-cü ildə ilk dəfə dünya həyatına qədəm qoyduğu və yuxarıda qeyd olunan səviyyəyə gəlmək üçün bir neçə ilin azlıq etdiyini nəzərə aldıqda, onun çox erkən yaşlarında elm yollarında ilkin addımlarını atmağa başladığı məlum olur. İbn əl-Ədim *“O, gəzib dolaşmış məşhur hafizdir”* [5,c.3,1195] deməklə bir neçə kəlmə ilə əl-

Bərdicinin hədis elminin tələb etdiyi çətinliklərə sinə gələrək yüksək məqama yetişdiyini ifadə etmişdir.

Tarixin önəm verdiyi şəxsiyyətlərdən olan Əhməd İbn Harun əl-Bərdicinin təhsil həyatı ilə bağlı araşdırmalarımızı davam etdirərkən, onun iki dəfə İsfahanı ziyarət etdiyini, təhsil həyatının bir qismini də İsfahanda keçirdiyini və bu bölgənin tanınmış alimlərindən faydalandığını təsbit etdik. [14,c.2,164/c.3,447] Görkəmli azərbaycanlı mühəddis Əhməd İbn Harun əl-Bərdicinin təhsil həyatını izlədiyimiz yol bizi bir başa onun dərs aldığı müəllimlərinin elm ocaqlarına gətirib çıxardı. Araşdırmalarımız nəticəsində məlum olduki, o, elm öyrənmək üçün bir çox mütəxəssislərin qapısını döymüş və müxtəlif elm mərkəzlərində dövrünün məşhur şeyxlərindən, ustadlardan dərs almış, hədis əxz etmişdir. əl-Bərdicinin dərs aldığı müəllimlərin sayı xüsusunda, onun həyatından bəhs edən qaynaqlarda konkret say bildirilməsə də əldə etdiyimiz məlumatlara əsasən otuzdan çox müəllim ona elm aşlamış və onun rəvayət mənbəyi olmuşdur.

əl-Bərdicinin bir mühəddis kimi yetişməsində ən önəmli rollardan birini oynamış və ona hədis elminin incəliklərini aşlamış müəllimlər sırasında Əbu Səid əl-Əşəcc (167/783-257/873), Əbu Zura ər-Razi (200/814-264/878), Məhəmməd İbn Musa (v. 324/936), Məhəmməd İbn İshaq əs-Səğani (180/793-270/883), Əbu İshaq İbrahim(200/813-277/890 vəya 285/898), Cəfər İbn İsa İbn Nuh, Məhəmməd İbn Abdulla(v. 264/877), Ər-Rəbi İbn Süleyman (174/787-270/883) və başqaları vardır. [16,9;15,3]

Süleyman İbn Əhməd İbn Eyyub əş-Şami əl-Ləhmi (260/871-360/971), Həsən İbn Əhməd İbn Saleh əs-Səbii (v. 371/981), Məymun İbn İshaq(260/871-351/962), İbn Nəcm (v.350/961) və s. kimi mühəddislər isə əl-Bərdicinin elm ocağının yetirmələridir. [16, 10;15,3]

əl-Bərdicinin elmi şəxsiyyətindən danışan İslam üləması, onun barəsində daim müsbət fikirdə olmuş, mənfi fikir söyləməmişdir. Bəzi alimlərin əl-Bərdicinin şəninə söylədiyi gözəl sözlərə diqqət yetirdikdə onun yalnız sözünü demiş alim deyil həmdə əqidəsinə sadıq, səmimi insan olduğu anlaşılır. Aşağıda qeyd olunan təriflər əl-Bərdicinin hədis aləmindəki yerini və ona olan inamı bir daha aydın şəkildə biruzə verir.

“O, əmin, sözünə istinad edilən, özünə etibar olunan biridir”(əd-Daraqutni) [11,c.14,123] *“O, dürüst hafizlərdəndir”* (Saleh İbn Əhməd əl-Hafiz) [16,9] *“O, hifzi ilə seçilən hədis hafizlərindən idi”*(Əhməd İbn Kamil

əl-Qazi) [16,9] “*O, etibarlı, kübar, üstün və zehni açıq biri idi*” (əl-Xətib əl-Bağdadi) [16,9] “*O, etibarlı, hafiz, öndərdir*” (əz-Zəhəbi) [11,c.14,123] “*O, hədis hafizlərindən və bu sahənin yüksək nüfuz sahiblərindəndir.*” (Əbu Şeyx əl-İsbəhani) [14,c.4,84] “*O, hafiz, imam, etibarlı və nəcib insandır*” (əs-Suyuti) [13,317] “*O, faydalanmış və faydalandırmışdır.*” (Əbu Abdulla Məhəmməd ən-Nisaburi) [2,6] “*Şəhərin ən öndə gələn alimlərindən biri idi*” (İbn İmad) [12,c.4,6]

Göründüyü kimi nəyin bahasına olursa olsun düzə düz, əyriyə əyri deyən bu görkəmli elm sahiblərinin dilindən söylənilən təriflər dürüstlük, etibarlılıq, nəciblik, hafiz, alim, zehni açıq və s. kimi xüsusiyyətləri ehtiva etməklə əl-Bərdicinin həm insani, həm də elmi keyfiyyətlərini səmimi şəkildə əhatə etmişdir.

Öz səhifələrində Əhməd İbn Harun İbn Rəvh əl-Bərdicidən fəxarətlə söhbət açan məşhur qaynaq müəlliflərinin verdiyi məlumatlara əsasən şərəfli ömür yolu keçmiş azərbaycanlı mühəddis hicrətin 301/914-ci ilində ayların sultanı mübarək Ramazan ayında, beşiyində elm laylası dinlədiyi əfsanəvi Bağdad şəhərində əbədiyyətə qovuşmuşdur. [11,c.14,123;8,c.2,247;13,316] Doğma Azərbaycanımızın bayrağını layiqli övlad kimi zirvələrdə dalğalandırmağı bacarmış həmvətənimizin adını hörmətlə anır və Uca Allahdan ona rəhmət diləyirik.

Əhməd İbn Harun əl-Bərdicinin yüksək bacarığının, elmi zəkasının məhsulu olan və onun yaradıcılıq fəaliyyətindən xəbər verən əsərləri xüsusunda tədqiqat apararkən həmvətənimizin tarixə məlum olan altı ədəd kitabının olduğu aydın oldu. [15,6] Bu əsərlər aşağıdakılardır:

1-*əl-kəbair* kitabı

2-*Tabaqat əl-əsmə əl-mufrədə min əs-səhabə və ət-tabiin və əshab əl-hədis* kitabı

3-*Mərifət əl-muttəsil min əl-hədis və əl-mursəl və əl-məqtu və bəyan ət-turuq əs-səhihə* kitabı

4-*əl-Mərasil* kitabı

5-*əl-Fəvaid* kitabı

6-*əl-Cərh və ət-Tədil* kitabı

Çox təssüf ki, azərbaycanlı mühəddisdən xatirə qalan bu əsərlərin hamısı dövrümüzə qədər gəlib çatmamış, əyər çatmış olsa belə müasir hədis elminə indiyə qədər na məlum qalmışdır.

Yuxarıda qeyd olunan əsərlərdən birincisi əlyazma şəklində olub, Səudiyyə Ərəbistanı Krallığının Məlik Səud Universitetində çalışan tədqiqatçı alim Məhəmməd İbn Turki ət-Turki tərəfindən təhqiq olunmuş lakin böyük ehtimalla hələ çap olunmamışdır. Biz həmvətənimizin İslam dininin qətiyyətlə qadağan etdiyi böyük günlərdən bəhs edən bu əsərinin elektron variantını əldə etmişik və kitabla bağlı fikirlərimizi əsasən onun üzərində qurmuşuq. [15]

əl-Bərdicinin dövrümüzə qədər gəlib çıxmış və digərləri ilə müqayisədə daha şanslı olan əsəri isə yuxarıdakı siyahıda ikinci yerdə qeyd olunan əsərdir. Nadir adlardan bəhs edən bu əsəri daha şanslı hesab etməyimizin səbəbi onun həm üç əlyazma nüsxənin dövrümüzə qədər gəlib çıxmasından, həm də düz iyirmi il bundan əvvəl, 1987-ci ildə çap olunaraq işıq üzü görməsindən irəli gəlmişdir. Sözügedən əsər Səkinə əş-Şihabi adlı bir xanım tərəfindən təhqiq olunaraq tədqiqat, tərcümə və nəşr müəssisəsi olan “Tələs” tərəfindən çap olunmuşdur. [16]

Yerdə qalan digər dörd əsərlə bağlı isə onların adlarından başqa əlavə heç bir məlumata rast gəlmədik.

Beləliklə araşdırmalarımız nəticəsində məlum oldu ki, əl-Bərdicinin tarixə məlum altı əsərindən yalnız ikisi dövrümüzə qədər gəlib çıxmış və hətta onlardan biri çap olunmuşdur. Yerdə qalan dörd əsər isə yalnız müxtəlif mənbələrdə adını qoruya bilmişdir. “Mərifət əl-muttəsil min əl-hədis və əl-mursəl və əl-məqtu və bəyan ət-turuq əs-səhihə” kitabı bu əsərlərdən adına müəyyən mənbələrdə digər üç əsərə nisbətən daha çox rast gəlinən əsərdir.

Həmvətənimizin keçdiyi şərəfli ömür yolu, elmdə əldə etdiyi uğur və müvəffəqiyyətlər, hədis dünyasına qazandırdığı orjinal əsərlər [15/16] əslində onun bu dünyanın layiqli vətəndaşı olmasından xəbər verir. Lakin bütün bunlarla yanaşı onun hədis aləmində hansı boşluğu doldurduğunu və hansı sahənin təkmilləşməsində yaxından iştirak etdiyini araşdırmaqda fayda vardır. Bu istiqamətdə apardığımız araşdırmalardan məlum oldu ki, azərbaycanlı alim hədis elminin rical sahəsində daha çox məşhur olmuşdur. Onun bu sahədə daha çox uğur qazanması qələmə aldığı əsərlərdən də aydın görünür. Beləki, əl-Bərdicinin nadir adlardan [16] bəhs edən əsəri məhs hədis rəvayət edən şəxsləri əhatə etməklə onun digər əsərləri ilə müqayisədə ən çox uğur qazanmış və ən çox danışılan əsəri olmuşdur. Lakin

həmvətənimizin ömrünü həsir etdiyi hədis sahəsində əldə etdiyi elm bu əsərin ehtiva etdiyindən qat-qat çox olmuşdur. Onun tərəfindən qələmə alınmış əsərlərin hədis elminin müxtəlif sahələrini əhatə etməsi bu həqiqəti təsdiqləyən ilkin dəlillərdəndir. Məsələn onun İslam dininin olduqca önəmli mövzularından biri olan Allah Təalanın qətiyyətlə qadağan etdiyi günahlar mövzusunda [15] dair hicri III-cü əsrdə ilk müstəqil kitab yazması və həmin kitabda Allah Rəsulundan haqqında danışılan günahlar xüsusunda varid olmuş hədisləri toplaması hədis fəliyyətinin digər istiqamətidir. Bu müəyyən mövzuya təhkim edilmiş hədislər toplusudur. Habelə haqqında yetərli məlumatlar əldə etmək imkanına malik olmadığımız “Mərifət əl-muttəsil min əl-hədis və əl-mursəl və əl-məqtu və bəyan ət-turuq əs-səhihə” kitabı dövrümüzdə qədər gəlib çıxmasa da onun adından məlum olur ki, onun əhatə etdiyi mövzu bundan əvvəlki əsərlərin əhatə etdiyi mövzulardan tamamilə fərqlənir. Beləki, bu əsər hədis üsulu ilə əlaqədar olmuşdur.

Azərbaycanlı mütəfəkkir əl-Bərdicinin hədis aləmində malik olduğu yüksək məqamı ifadə edən digər bir göstərici isə ondan sonra elm dünyasında yetişmiş alimlərin, tarixçilərin öz əsərlərində müəyyən mövzularda ona istinad etməsidir. Həmvətənimizdən faydalanmış məşhur qaynaq müəlliflərinin arasında “Tarix Bağdad” əsərinin müəllifi əl-Xətib əl-Bağdadi (v.463/1071), “Mizan əl-itidal” əsərinin müəllifi əz-Zəhəbi (v.748/1347), “Lisan əl-mizan” əsərinin müəllifi əl-Əsqalani (ö.852/1448) də vardır. Qeyd olunan bu müəlliflər əl-Bərdicinin hədis sahəsindəki dəyərləndirmələrinə və rical haqqındakı görüşlərinə müraciət etmişlər. Tahir əl-Cəzairi (ö.1338/1920) isə “təvcih ən-nəzər” adlı əsərində əl-Bərdicinin həm munkər hədis mövzusunda görüşünə yer vermiş, həm də rical haqqındakı dəyərləndirmələrinə tez-tez işarə etmişdir.

RESUME

The Hadith Scientist of Azerbaijan Ahmad ibn Harun al-Bardichi.

Azerbaijani hadith scientist Abubakir Ahmad ibn harun ibn Ravh al-Bardichi al Barzai an-Nishapuri al Bagdadi was born in Bardich, the middle age city of Azerbaijan situated near the ancient Barda. It is informed that there was no second writer belonged to that area. The birth date of Ahmad ibn Harun al-Bardichi is still unknown. According to the sources deal with his life Azerbaijanian scientist was born in 844/230 h. or earlier. He had visited near eastern countries, lived in Nishapur, Bagdad and Makka. Among his traveling countries for hadith there were Bayrut, Damashg, Hums, Egipt, Harran, Kufa etc. According to the historical sources he had left his native land very early because of sacred purpose. Ibn al Adim says: "He is famous traveled Hafiz". By this way he had explained that al-Bardichi stuck out his chest to the difficulties of hadith science and reached to the top of this science. He had visited many professionals to learn this science and was taught by famous sheikhs in different science centers and narrated hadith. The famous source authors written proudly about Ahmad ibn Ravh al-Bardichi informed that Azerbaijanian scientist was died in mythical Bagdad in 914/301 h. during the holy Ramadan. He had six books known by the history and two of them came to our time and one was printed.

Азербайджанский учёный по хадисам Ахмед Ибн Харун аль-Бардиджи

Азербайджанский учёный по хадисам Абубекир Ахмед Ибн Харун Ибн Рахв аль-Бардиджи аль-Барзаи ан-Нисабури аль-Багдадиди появился на свет в средневековом Азербайджанском городе Бардидже, находившемся неподалёку от древней Барды. Существуют сведения о том, что в вышеназванном регионе не был известен второй автор. Точная дата рождения Ахмеда Ибн Харуна аль-Бардиджи неизвестна. В источниках, в которых говорится о его жизни, есть сведения о том, что учёный родился в 230/844 году по календарю хиджры или раньше. Он совершил путешествия в страны Ближнего Востока, жил в Нишапуре, Багдаде и Мекке. Среди стран, к которым он обращался по поводу хадиса, есть и такие страны, как Бейрут, Дамаск, Гумс, Египет, Харран, Куфа и др. В исторических источниках даются сведения о том, что во имя святой идеи аль-Бардиджи покинул свою родину в очень раннем возрасте. Сказав «Он – много путешествовавший, знаменитый хафиз», Ибн аль-Адим в нескольких словах выразил то, что он, преодолев трудности хадисской науки, достиг вершины. Для изучения науки он обратился ко многим специалистам и получил уроки от знаменитых шейхов и профессионалов в различных научных центрах того времени, а также освоил хадисы. По сведениям авторов, которые на страницах своих произведений с гордостью повествуют об Ахмеди Ибн Харуне Ибн Рахве аль-Бардиджи, азербайджанский мыслитель, прошедший славный жизненный путь, предал свою душу земле в 301/914 году по календарю хиджры в священном месяце Рамазан в легендарном городе Багдаде, в котором он слышал колыбель науки. У него есть шесть книг, которые известны истории, две из которых дошли до нашего времени, а одна была напечатана.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1-Qurani-kərim

2-Məmmədov Z., **Orta əsr Azərbaycan filosof və mütəfəkkirləri** , Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, Bakı-1986

3- Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, 2-ci cild, Bakı-1978

- 4 - الأنساب، للإمام السمعاني، عبدالکريم بن محمد (ت562هـ)، تعليق عبدالله البارودي دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1408 – 1988م.
- 5- بغية الطلب في تاريخ حلب، لابن العديم: عمر بن أحمد (ت660هـ)، تحقيق د. سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان
- 6- تاريخ دمشق، لابن عساكر: علي بن الحسن الشافعي (ت571هـ)، تحقيق عمرو غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 7- تدوين السنة النبوية نشأته و تطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري ، للدكتور محمد بن مطر الزهراني، مكتبة الصديق-1412
- 8- تذكرة الحفاظ لأبي عبد الله الذهبي ، حيدرآباد 1375/1955
- 9- جامع بيان العلم و فضله لإبن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت
- 10- الرحلة في طلب الحديث للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت
- 11- سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى.
- 12- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى 1406هـ.
- 13- طبقات الحفاظ للسبوطي، بيروت 1403/1983
- 14- طبقات المحدثين بأصبهان، لأبي الشيخ الأصبهاني (ت369)، تحقيق عبدالغفور البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى 1408هـ.
- 15- كتاب الكبانر للحافظ أبي بكر أحمد بن هارون البرديجي تحقيق: د. محمد بن تركي التركي
- 16- كتاب فيه طبقات الأسماء المفردة من الصحابة و التابعين و أصحاب الحديث، تأليف أبي بكر أحمد بن هارون بن روح البرديجي ت. 301 هـ. حققته و قدمت له سكينه الشهابي. طلاس للدراسات و الترجمة و النشر 1987
- 17- معجم البلدان، لياقوت بن عبدالله الحموي (ت626هـ)، تحقيق فريد الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ.
- 18- الموضوعات لإبن الجوزي، المكتبة السلفية، المدينة

TÜRKİYE’DE KENT SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI

Eyüp Zengin*

Özet

Özellikle 1950’li yıllardan itibaren hızlı bir kentleşme süreci yaşayan Türkiye’de kentleşme süreci ve olgusunu inceleyen çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Kent Sosyolojisi’nin doğup geliştiği ABD’indeki örneklerin izlendiği bu çalışmalar 1930’lu yıllardan itibaren başlamıştır. Bu gün gelinen noktada iki ayrı dönemde değerlendirilebilecek olan Türkiye’deki Kent Sosyolojisi çalışmaları yeterli olmaktan uzaktır. Dünya’daki gelişmeleri etkileyen “bir kent tanımı üzerinde uzlaşabilmek” gibi unsurlar, Türkiye’deki Kent Sosyolojisi çalışmalarını da etkilemiştir. Yapılan kent tanımlarının hemen hepsi toplumsal gerçeğin bütünlüğünü ve bölünmezliğini ifade etmekle birlikte, ekolojik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan kırsal ve kentsel özellikleri karşılaştırmaktan da öteye gidememişlerdir. Kent Sosyolojisi alanında yaşanan gelişmeler, kent sosyolojisi alanının, şehrin kuramsal bir nesne olduğunu ileri sürmeden de toplumsal süreçlerin ve insan doğasının araştırılabileceği bir laboratuvar gibi kullanılabileceğini göstermiştir. Kentsel araştırmaların geçerliliği, şehre özgü karakteristiklerin varlığından değil, kentsel alanın toplumsal süreçlerin incelenmesine çok uygun bir ampirik bilgi alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle dünyada yaşanan gelişmeler çerçevesinde kent olgusu giderek artan bir önem kazandıkça, kent sosyolojisinin bir araştırma alanı olarak sergilediği dinamizm de artmıştır.

* T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı, Uzman

Anahtar kelimeler: Kent sosyolojisi, Türkiye, Türkiye’de kent sosyolojisi çalışmaları, Kent

STUDIES ON URBAN SOCIOLOGY IN TURKEY

Abstract

Developments in the field of Urban Sociology have proved that it can be used as a laboratory where social processes and human nature can be examined without claiming that the city is a theoretical object. Having experienced a rapid urbanization process starting from 1950s in particular, Turkey has been a source of quite a few studies on urbanization process and urbanization theory. These studies, focusing primarily on the USA where Urbanization Sociology was founded and improved, started in 1930s. Today, studies on Urbanization Sociology that can be examined in two different periods are far from being satisfactory. Factors such as “compromising on the city definition” which affected the developments in the world also influenced the Urban Sociology studies carried out in Turkey. Almost all the city definitions made up to now could not express the idea that the social reality is a whole and cannot be divided. The definitions could not go beyond comparing the rural and urban features in terms of ecology, economy, society, culture, and politics.

Key words: *Urban Sociology, Turkey, Urban Sociology studies in Turkey, City*

GİRİŞ

Eski Yunan düşünürlerinden ve İbn-i Haldun'dan, Tönnies, Backer, Sorokin, Page gibi bu yüzyılın düşünürlerine dek çeşitli kent tanımları yapılmış olmakla birlikte¹ bu tanımların hemen hepsi toplumsal gerçeğin bütünlüğünü ve bölünmezliğini ifade etmekten uzak kalmışlar, ekolojik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan kırsal ve kentsel özellikleri karşılaştırmaktan öteye gidememişlerdir.²

Genel bir tanımlamaya göre kent; farklı sosyal sınıflardan oluşan bir toplumun, yapay çevreyi doğal çevreye egemen kıldığı bir ortamda ve kentsel yaşam kurallarına uygun olarak yaşamlarının sürdürdükleri bir yerleşme yeridir. Bu yerleşme yerleri tarihin değişik dönemlerinde farklı sosyo-ekonomik işlevleri üstlendiğinden, kent kavramı da bu işlevsel değişime uygun olarak her dönemde farklı bir içeriğe sahip olabilen dinamik bir nitelik taşımaktadır. Bu dinamiklik yirminci yüzyılın en önemli olgularından olan kentin tanımında tam bir kavram birliğine ulaşılmasında bazı güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Özellikle de bu güçlükler, belirli bir ülke için somut ölçülere dayanılarak yapılan bir kent tanımının bir başka ülke için büyük aykırılıklar göstermesine yol açmaktadır. Bu olgu her dönem ve ülke için geçerli, aynı zamanda kent araştırmalarında kullanılacak ortak bir kent tanımına ulaşılmasını zor hale getirmektedir.³

Kent Bilim Terimleri Sözlüğü kenti, “ Sürekli toplumsal gelişme içinde bulunana ve toplumun, yerleşme, barınma, gidişgeliş, çalışma, dinlenme, eğlenme gibi gereksinmelerinin karşılandığı, pek az kimsenin tarımsal uğraşlarda bulunduğu, köylere bakarak nüfus yönünden daha yoğun olan ve

¹ Ayda Yörükân, “ Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri,” İmar ve İskan Bakanlığı Yayınları, Ankara-1968, s. 9-18

² Barlas Tolan, “Büyük Kent Sorunlarına Toplu Bir Bakış,” AİTİA Yayınları: No: 99, Ankara-1977, s. 1

³ Hasan Ertürk, “ Kent Ekonomisi,” Ekin Kitabevi Yayınları Genişletilmiş 2. Baskı Bursa-1997, s. 42

küçük komşuluk birimlerinden oluşan yerleşme birimi” olarak tanımlamaktadır.⁴

Kenti özelliklerine uygun olarak geniş bir biçimde tanımlamak olanaklıdır. Buna göre kent; “.. tarımsal olmayan üretimin yapıldığı ve daha önemlisi hem tarımsal hem de tarım dışı üretimin dağıtımının kontrol fonksiyonlarının toplandığı, belirli teknolojik gelişme seviyelerine göre büyüklük, heterojenlik ve bütünleşme düzeylerine varmış yerleşme biçimidir. Bu özellikleri ile yalnız başlarına var olamazlar, çevrelerindeki diğer yerleşmelerle etkileşim içerisindedirler. Dolayısı ile nerede ve hangi devrede olursa olsun bir kentin zaman içerisinde oluşumunun en önemli ve anlamlı yönlerinden birini sözünü ettiğimiz fonksiyonların ve bunların yerleştiği kent merkezinin çevre yerleşmeler ile kurduğu ilişki ve bu ilişkinin değişmesinin araştırılması teşkil eder.”⁵

Harvey’e göre, “Kent kuşkusuz karmaşık bir şeydir. Onunla uğraşırken karşılaştığımız zorlukların bir kısmı onun kendine özgü karmaşıklığına bağlıdır. Kent kuşkusuz, disiplinlerin bu günkü yapısıyla kavramsallaştırılmaz.”⁶ Benevolo’ya göre; “... kent toplumsal ve kurumsal açılardan güçsüz olduğu kadar siyasal açıdan da anlaşılması güçtür. Kentin mekanının niteliği, kendiliğindenlik ve düzen arasındaki kararsız dengeye ve hem başarılı hem de başarısız olabilen, yaratıcı değişikliği dürtüleyen ya da felce uğratan kamu kesiminin denetimi ile özel girişimciliğin karışımına bağlıdır.”⁷

Buna rağmen kent hakkında, bırakın kuramsallaştırmayı, düşünmeyi sağlayacak disiplinlerarası bir çerçeve oluşması yolunda bir işaret dahi görülmemektedir. Sosyologlar, iktisatçılar, coğrafyacılar, mimarlar, kent

⁴ Ruşen Keleş, “ Kentbilim Terimleri Sözlüğü,” İmge Kitabevi Yayını, Ankara-1998, s. 75

⁵ Mübeccel Kıray, “Örgütlemeyen Kent: İzmir,” Bağlam Yayınları, İstanbul-1998, s. 17

⁶ David Harvey, “ Sosyal Adalet ve Şehir,” Çev. Mehmet Morali, Metis yayınları, İstanbul, Mart-2003, s. 27

⁷ Leonardo Benevolo, “ Avrupa Tarihinde Kentler,” (Çev. Nur Nirven) Afa Yayıncılık, İstanbul-1995, s. 252

planlamacıları ve benzerleri kendi kapalı dünyalarında yaşayıp kendilerine göre yollar çizmektedirler. Her disiplin kendi kuram ve önermelerini deneyeceği bir laboratuvar olarak kullanmış, yine de hiç biri kentin kendisi hakkında ortaya kuram ve önermeler atmamıştır. Bu, eğer kent adını verdiğimiz karmaşıklığı anlamak istiyorsak aşmamız gereken birinci sorundur.⁸ Keleş bu konuda düşüncelerini şöyle ifade eder; “Kent kuramlarının kimi yeterli koşullarına ve ölçütlerine uygun olması gerekir. Bunları şöyle özetleyebiliriz: a) Kuram, kentlerin doğması ve gelişmesi sürecini açıklayabilecek nitelikte devingen ve geliştirilmeye elverişli olmalıdır. b) Geçerliği, ampirik verilere dayanılarak kanıtlanmaya, sınanmaya elverişli bulunmalıdır. c) Kendi içinde tutarlılığı bulunması da, kuramı kuram yapan koşullardandır. d) Son olarak, kuram, örneklerini gerçek yaşamdan almalıdır. Gerçek yaşam ile herhangi bir ilişkisi bulunmayacak ölçüde soyut olmamalıdır. Bu ölçüler dikkate alındığında, bugüne değin geliştirilmiş bulunan kentbilim kuramının yetersiz, eksik ve elverişsiz olduğu sonucuna varılır. Kentlerin doğuş nedenlerini ve büyümelerini açıklayan bu düşünce sistemlerine “kuram” yerine “kavramsal sistem” adını vermek belki de daha doğrudur.”⁹

KENT SOSYOLOJİSİ

Sosyoloji bilimi bütünlüğü içerisinde alt disiplin olan, kent sosyolojisi tanımının farklı oluşu, kent alanının, bütün versiyonlarıyla yerleşim alanları arasında, mesela köy, mezra, kasaba gibi birimlerden çok farklı bir dokuya sahip oluşundan kaynaklanır. Kent dokusundan hareket eden Kent Sosyolojisi; Kentteki kolektif yaşam şartlarının, insanların sosyal etkinliklerini, birbirleriyle ilişkilerini nasıl etkilediğini ve ne tip bir sosyal varlık ortaya çıkardığını araştırıp inceler. Bunun yanında kent yapısının getirdiği sosyal problemlerin de temel sebeplerini bulmaya çalışır.¹⁰ Diğer

⁸ David Harvey, “ Sosyal Adalet ve Şehir,” Çev. Mehmet Moralı, Metis yayınları, İstanbul, Mart-2003, s. 27

⁹ Ruşen Keleş, “ Kentleşme Politikası,” İmge Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, Ankara-2002, s. 120

¹⁰ Özkan Açıkgoz, “ Dünya Nüfusunun Yarıdan Fazlasının Yaşayacağı 21. Yüzyılda, Daha Da Revaç Bulan Bir Sosyoloji Alt Disiplini Olarak: “Şehir

bir ifade ile Kent sosyolojisini şöyle tanımlamak mümkündür: “ Kent sosyolojisi, kente ilişkin toplumsal koşullar ve durumlar içindeki toplumsal ilişkilerin ve grupların, kent yaşamının sosyolojisidir.”¹¹

Sosyolojinin bir çok alanı belirli bir derecede kuramsal ve yöntemsel çoğulculuğa sahiptir. Kent Sosyolojisi de bunun dışında kalmamıştır. Marksist, neo-Marksist, Weberci, neo-Weberci gibi sosyal bilimlerdeki farklı kuramsal çerçevelerin yansımalarını bulmak mümkündür. Burada şaşırtıcı olan kent sosyolojisindeki çeşitli yaklaşımların Marks ve Weber’in kente ilişkin görüşlerinden doğrudan etkilenmelerinin azlığıdır. Kent Sosyolojisi, bir disiplin olarak kenti analiz eden ilk kent sosyologları olan ekolojistlerin çalışmaları üzerinden temellenmiştir.¹²

Kent Sosyolojisi’nin en kapsamlı tanımlarından birisi şöyle yapılabilir: “Geleneksel toplumların, geleneksel yerleşim birimlerinden farklı bir yaşam merkezi ve farklı bir toplumsal yapıyı ihtiva eden, kapitalizmin ve modernitenin getirdiği modern kentteki fiziki dokunun ve beşeri bileşimin insanlar arası ilişkileri nasıl yapılandırdığını ve fert ve toplumsal grupların toplumla olan ilişkilerini nasıl düzenlediğini, sonuçta bütün bu kompleks yapının nasıl bir toplum ortaya koyduğu ve nasıl bir yaşam tarzı sunduğunu anlamaya çalışan, bu yaşamın problemlerini anlamayı kendine hedef edinen, genel sosyolojik teorileri kent ortamında pratiğe uygulayan sosyolojinin bir alt disiplini.”¹³

Sosyolojisi” ve Mahiyeti Üzerine,” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı Kitap, İstanbul-2000, s. 237

¹¹ H. E. Notridge, “Kent Sosyolojisi,” (Çev Şule İnankul), Türk Sosyoloji Dergisi Sayı 3, Nisan-1997, s. 20’den aktaran Özkan Açıkgöz, “ Dünya Nüfusunun Yarıdan Fazlasının Yaşayacağı 21. Yüzyılda, Daha Da Revaç Bulan Bir Sosyoloji Alt Disiplini Olarak: “Şehir Sosyolojisi” ve Mahiyeti Üzerine,” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı Kitap, İstanbul-2000, s. 237

¹² Rana Aslanoğlu, “ Kent Sosyolojisinde Yöntem Sorunları,” Kent, Kimlik ve Küreselleşme içinde, ASA Yayınları, Bursa-1998, s. 55

¹³ Özkan Açıkgöz, “ Dünya Nüfusunun Yarıdan Fazlasının Yaşayacağı 21. Yüzyılda, Daha Da Revaç Bulan Bir Sosyoloji Alt Disiplini Olarak: “Şehir Sosyolojisi” ve Mahiyeti Üzerine,” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi

Kent Sosyolojisindeki ilk yaklaşımlarda Chicago Okulu hakimdi, bunun üyeleri, kent süreçlerini biyolojiden çıkarılan ekolojik modellerin terimleri içinde görmektedirler. Louis Wirth kentlilik kavramını bir yaşam biçimi olarak geliştirdi ve kent yaşamının kişisel olmamayı ve sosyal mesafeyi doğurduğunu belirtir. Bu yaklaşımlara, tamamen bir kenara atılmadan, karşı çıkılmaktadır. Eleştirilenler, kent yaşamının her zaman kişisel olmama biçiminde olmadığına; kentin mahallelerinde bir çok yakın kişisel bağların devam ettirilebileceğine işaret etmektedirler.¹⁴

Castells’e göre; “ ... kent sorununun tarihsel parametrelerinde gözlenen temel dönüşüm, bu sorunların çözümlenmesinde ve ele alınışında kullanılan kuramsal araçların dönüşümüne yeterince yansımamaktadır. Nitekim, kentleşmeyle ilgili toplumsal bilimler hala birbirini tamamlayan iki kolda ilerlemektedir.

i- *işlevselcilik*- Chicago Okulu’nun büyük entelektüel serüveni, özellikle iki kuramsal yönelimle ifade edilmiştir. (Wirth ve Hawley)

ii- *demografik ve coğrafi empirizm*- kuramsal kategoriler ve toplumsal konular açısından anlam ifade etmeyen, giderek daha karmaşık istatistiksel teknikler kullanarak faaliyetlerin mekansal dağılımlarını ortaya çıkaran veri toplamaya dayanır.”

Kent sorunsalı geçirdiği tarihsel süreçle bağlantılı olarak, iktidar ilişkileriyle eklemlendiğine göre, bu iki inceleme alanı da tereddüt uyandırmaktadır.”¹⁵

Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı Kitap, İstanbul-2000, s. 239

¹⁴ Anthony Giddens, “ Sosyoloji,” (Yayına Hazırlayanlar, Hüseyin Özel, Cemal Güzel) Ayraç Yayınevi, Ankara-2000, s.528-529

¹⁵ Manuel Castells,” Kent, Sınıf, İktidar,” (Çev. Asuman Erendil) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1997, s.18

TÜRKİYE’DE KENT SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI¹⁶

Türkiye’de kent sosyolojisi alanında verilen ürünlerden ilki, Hilmi Ziya Ülken’in 1932-1933 yıllarında İstanbul Belediyesi mecmuasında yayınlanan 12 makalesidir.

Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu’nun, “*Karabük’ün Teşekkülü ve Demografik ve İktisadi Meseleleri(1962)*”, “*Karabük’te Sanayileşmenin İktisadi ve İçtimai Tesirleri (1962)*” bu alanda saha çalışmalarının ilklerindedir. Aynı yıllarda Erol Tümertekin’in Demir Çelik Sanayi etrafında yoğunlaşan “*Karabük’ün Kuruluşu*” incelemesi Sosyoloji Konferansları dergisinde yayımlanır. Fındıkoğlu, “*Şehir Sosyolojisi*”(1963) kitabını yayımlar. Sakarya Sosyal Araştırmalar Merkezi, Sakarya(Adapazarı) kentini çeşitli boyutlarıyla araştırılması için ilgili bilim adamlarını bir araya getirir. Bu birim Türkiye’de ilk bölge sosyolojisi örneğidir. Z. Fahri Fındıkoğlu bu organizasyonda etkin görev alır. *Adapazarı’nın Şehirleşmesi ve Sosyolojik Problemleri (1968)* çalışması yayımlanır. Bu merkezde görev alan araştırmacı öğretim elemanlarının yazılarının bir kısmı Sosyoloji Konferansları dergisinin 1970-1971 yılındaki on birinci kitapta yer alır. Örneğin Mustafa E. Erkal, “Sakarya’da Sosyal Teşekküller ve Tesirleri,” Mehmet Eröz, “ Türk Onomastiği Bakımından Adapazarı Yer Adları,” Z. Fahri Fındıkoğlu, “Sakarya Bibliyografyası” vb.

Ayda Yörükân’ın “Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri” isimli çalışması İmar ve İskan Bakanlığı yayını olarak 1968 yılında yayınlanmıştır. İmar ve İskan Bakanlığı bu dönemde Bayındırlık, İskan, Şehircilik ve Konut konularında bir kısmı çeviri olmak üzere bu dönemde bir çok kitap yayımlamıştır. Bu dönem, Keleş’in ifadesiyle, “ Başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de “şehircilik” kavramının son yıllarda önemli değişmelere uğradığı, ... Şehirciliği, bir beldenin sınırları içinde yer alan imar faaliyetlerini düzenleyen, teknik ve estetik yönleri ağır basan bir imar

¹⁶ Bu bölümün hazırlanmasında, Hüseyin Bal, “Kent Sosyolojisi,” Turhan Kitabevi-Ankara-1999 s. 8-19’dan geniş olarak yararlanılmıştır.

plancılığı eyleminden ibaret sayan geleneksel görüş, yerini yavaş yavaş, sosyal ve iktisadi konuların ön plana geçtiği yeni bir anlayışa bırakmış bulunduğu” bir dönemdir. Yörükân’ın çalışması, Fındıkoğlu’nun Şehir Sosyolojisi çalışmasından sonra bu konuda yapılmış olan derli toplu ikinci teorik çalışmadır.¹⁷

Mübeccel Kıray’ın, “*Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası (1964)*”, Ereğli’de kurulacak olan demir-çelik sanayi tesisleri öncesinde sosyal hayatı analiz etmek için yapılan ve DPT tarafından desteklenen bir araştırmadır. Kıray, kitabın ön sözünde bu çalışmanın Türkiye’de yapılan ve yayınlanma olanağı bulan ilk kent araştırması olduğunu belirtir. Kıray’a göre, “araştırmanın gayesi, Ereğli Kasabası’nda sosyal kurumların insan ilişkilerinin ve değerler sisteminin 1962 yılında meydana getirdiği fonksiyonel bütünü belirlemektir.

Kıray’ın Sosyal Bilimler Derneği’nin İzmir’e yönelik ortak proje çerçevesinde yaptığı çalışma, 1967-1968 yıllarında tamamlanmış ve “*Örgütlemeyen Kent*” adıyla 1972 yılında yayınlanmıştır. Kıray, çalışmanın önsözünde, “ Bu çalışma, ... bir toplumsal değişme araştırmasıdır. Ayrıca bir kent sosyolojisi analizi olarak şehircilerimizin, bölge planlarımızın, kamu ve mahalli idarelerimizin de ilgisini çekeceğine, onların yönünden de anlamlı analizler getireceğine inanıyorum” diyerek çalışmanın taşıdığı özellikleri belirtmiştir.¹⁸ Bu araştırmanın konusu İzmir’de iş hayatının yapısı ve yerleşme düzenidir. Araştırmanın bulguları, o yıllarda İzmir’in sanayi ve ticaret alanında sınırlı bir örgütlenme içinde olduğu, farklılaşmamış, uzmanlaşmamış bir sanayiden modern sanayiye henüz geçemediği yönündedir.

Ruşen Keleş’in “*Şehir ve Bölge Planlaması Bakımından Şehirleşme Hareketleri* (1961) adlı çalışması kapsamlı ve sistematik olması bakımından

¹⁷ Ayda Yörükân, “ Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri,” İmar ve İskan Bakanlığı Yayınları, Ankara-1968

¹⁸ Mübeccel B. Kıray, “Örgütlemeyen Kent: İzmir,”Bağlam Yayınları, İstanbul-1998, s.16

sahasında önemli ilk kuramsal çalışma olarak kabul edilebilir.¹⁹ O dönemde SBF'nin Şehircilik Enstitüsü asistanı olan Keleş, ABD'de yaptığı literatür taramasıyla da çalışmaya derinlik kazandırmıştır.

Ruşen Keleş, *Eski Ankara'da Bir Şehir Tipolojisi*(1971) adlı doçentlik tezinde Ankara kaleiçi yöresindeki eski, tarihsel semtlerin, şehir tipolojisi içindeki yerini belirlemeyi amaçlayan bir monografi denemesi gerçekleştirir.²⁰ Bu monografik çalışma planlamacı anlayışının dışında sosyolojik bir nitelik taşımaktadır. Keleş'e göre monografinin asıl önemli yanı, varlığı silinmeye yüz tutmuş bir şehir kesiminin bugünkü sosyal ve iktisadi yapısının belli başlı özelliklerini saptamak, değişme süreci içindeki yerini belirtmek ve gecekondu bölgeleriyle aralarındaki benzerlik ve farklılıkları aydınlatmaya çalışmaktır. Araştırmanın temel amacı; özellikle son 20-25 yıldan beri hızlı bir iktisadi ve sosyal değişme sürecine girmiş, yeni Ankara'nın gelişmesi karşısında eski önemini yitirmiş bulunana ve şehir arsaları üzerindeki iktisadi baskıların etkisiyle yakın gelecekte belki de varlığı tamamen ortadan kalkacak olan Eski Ankara'nın bugünkü durumunu saptamaktır.²¹

Emre Kongar'ın, "Türkiye Üzerine Araştırmalar" adıyla kitap olarak yayınladığı; a-) İzmir: Kentsel Ailenin Değişimi, b-) Kayseri: Kent Planlaması İçin Toplumsal Araştırma, c-) Altındağ: Yerleşik Bir Gecekondu Araştırması isimli çalışmalarına değinmek gerekmektedir.

Kongar'a göre, "Kent Planlaması İçin Toplumsal Araştırma" Türkiye'de zaten çok yapılmış bir çalışma türü değildir. Yapılmış olanlarda, bir bölümü "fazla ticari olduğu" için, bir bölümü ise belki de yayımcı bulunamadığı için, ne yazık ki yayınlanmamıştır. Kentleşme olgusunun, Türkiye'yi yönlendiren en önemli toplumsal olaylardan biri niteliği taşıdığı düşünülürse, bu konudaki eksiklik ve yetersizliğimizin ne denli üzücü olduğu hemen ortaya çıkar." Altındağ ile ilgili araştırma ise Kongar'a göre gerek toplumbilimciler

¹⁹ Ruşen Keleş, "Şehir ve Bölge Planlaması Açısından Şehirleşme Hareketleri," SBF Yayınları, Ankara-1961

²⁰ Ruşen Keleş, "Eski Ankara'da Bir Şehir Tipolojisi," SBF Yayınları, Ankara-1971, s. XV

²¹ Ruşen Keleş, "Eski Ankara'da Bir Şehir Tipolojisi," SBF Yayınları, Ankara-1971, s. 3

gerek kent plancıları tarafından yapılan araştırmalarla çoktan aşılmıştır. Kentsel Aile Araştırması ise kendi alanında başka araştırmaların bulunduğu fakat yine “keşfedilmiş olmayan” bir konuya ilişkindir.²²

S. Kemal Kartal’ın, 1977 yılında Çankırı’nın 27 köyünden Ankara’ya göç edenler üzerinde yaptığı saha çalışması ***Kentleşme ve İnsan: Kentleşme Sürecinde İnsan Tutum ve Davranışlarında Meydana Gelen Değişmeler***²³ (1978) adıyla yayımlanmıştır. Bu çalışmada, 420 denek üzerinde, kentte kalış süresi (KKS) ve gelir düzeyi (GD) bağımsız değişkenlerinin, kırdan kente göçenlerin türlü konulardaki tutum ve davranışlarını nasıl etkilediği araştırılmıştır. Araştırma kırdan kente göçenlerin özellikle sosyal ve tinsel bakımdan “kentlileşmeleri” veya zaman içinde gelir düzeyine de bağlı olarak “sosyal mekanlar”ının kapsamındaki değişimleri incelemeyi amaçlamıştır. Gözlem dönemi göçteki yıllardır.

S. Kemal Kartal’ın yukarıda adı geçen araştırmasında göçe ilişkin sorunun bir başka boyutu olan “ekonomik mekan”lardaki değişimleri inceleyen araştırması ***Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentlileşme***²⁴ adıyla yayınlanmıştır.

1980’li yıllardan sonra kentsel alanlarla ilgili sorunların yoğunlaşmasına bağlı olarak araştırmalar da çeşitlenmeye başlamıştır. Korkut Tuna’nın ***Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Bir Deneme***²⁵ adlı doçentlik tezi Batı Sosyolojisinde şehir, tarihte ilk şehirler ve özellikleri, şehirleşme sürecinde yeni gelişmeler (Hellen-Roma şehirleri, Batı Ortaçağ Şehirleri, İslam ve Osmanlı Türk şehirlerinin) başlıklarından oluşan kuramsal bir eserdir. Literatürün tarandığı bu çalışma şehir sosyolojisi için bütünsel bir yaklaşımı ifade etmektedir. Tuna’ya göre toplum koşullarının

²² Emre Kongar, “Türkiye Üzerine Araştırmalar,” Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul-1986, s. 13-14

²³ S. Kemal Kartal, “Kentleşme ve İnsan,” TODAİE Yayını, Ankara-1978

²⁴ S. Kemal Kartal, “Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentlileşme,” Yurt Yayınları, Ankara-1983

²⁵ Korkut Tuna, “Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme,” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1987

genel olarak kavranması şehirlerin anlaşılması için gereklidir. Yapılacak “sistemleştirme denemesi” şehirle birlikte ele alınabilecek ve şehirleşmede katkısı olan unsurları bize tanıtılabilecektir. Bu unsurlar içinde ilişkiler, örgütlenme biçimi, kullanılan ya da üretilen artık-ürün şehir için belli başlı temeller olarak görülmektedir.

Kemal Görmez’in *Kent ve Siyaset*²⁶ saha çalışması Ankara örneğinde, kentleşme, kentlileşme düzeyi ile siyasal kültür ve siyasal davranışlar arasındaki ilişkiyi anlamayı amaçlamaktadır. Araştırma, Ankara’nın üç ilçesinde (Çankaya, Keçiören, Mamak) toplam 450 kişiyi (%31.2’si kadı, %68.8’i erkek) kapsayan bir saha çalışmasıdır. Araştırmacı çalışma sonunda gelişmişlik düzeyi farklı olan semtlerde siyasal davranışların ve kentle bütünleşme süreçlerinin farklılığını gözlemlemiştir. Bununla birlikte göç edenlerin kente “blok” halinde yerleştikleri ve buralarda köy hayatını sürdürme eğilimlerinin olduğu, yerleşim yeri seçimlerinde gelir, akrabalık, hemşehrilik faktörlerinin etkili olduğu, komşuluk, sosyal ve sanatsal etkinliklere katılmanın gelir düzeyi ile bağlantılı bulunduğu, kentte kalış süresi arttıkça siyasal bütünleşmenin artması beklenirken azaldığı ve buna karşılık devlet kurumuna güvenin arttığı, gecekondü semtinde siyasi parti ve hemşehri derneği üyeliğinin daha fazla olduğu, kentleşmenin siyasal katılımı artırdığı, kentleşmemiş mekanlarda bireylerin siyasetçiye güvenlerinin az olduğu ve radikal partilere yönelişin arttığı gözlenmiştir.

Mümtaz Peker, Engin Önen, Bekir Balkız’ın ortak çalışması *Göç, Kentleşme Sorunları ve Yerel Sorunlar (İzmir Araştırması)*²⁷ son dönem çalışmalarından biridir. Araştırma, kuramsal değerlendirme, araştırmanın sorunu ve tasarımı, araştırma verilerinin değerlendirilmesi, sonuç ve değerlendirme ana bölümlerinden oluşmaktadır. Büyük Şehir sınırları içerisinde 1931 yetişkinle yapılan görüşmelere dayanan bu saha çalışması kentleşmenin göç ve yerel siyaset boyutunu irdelemektedir. Araştırmanın ulaştığı sonuçlardan bazıları şöyledir; 1. Göçe katılanların kalkış ve varış

²⁶ Kemal Görmez, “Kent ve Siyaset,” Gazi Kitabevi Yayını, Ankara-1997

²⁷ Mümtaz Peker, Engin Önen, Bekir Balkız, “Göç, Kentleşme Sorunları ve Yerel Sorunlar (İzmir Araştırması),” Saray Kitabevleri, İzmir-1997

noktaları açısından göçe katılım için öne sürdükleri nedenler 50 yıl içinde farklılaşmıştır; 2. Göç edenler varış noktalarında koruyucu aile-hemşehri eksenini bir ilişki, insan-insan, insan-kurum ilişkilerinin kentsel kurumlara geçişinin engellemektedir; 3. Göç edenlerin kendilerini henüz kentli gibi göremedikleri gibi, kent kurumlarına da güvenleri gelişmemiştir.

Türkiye’de gecekondulaşma olgusunun sosyolojik bir olgu ve yaygın bir sorun olması nedeniyle konuyla ilgili araştırmaların sayısı az değildir.²⁸ Bunlara kısaca değinelim.

Ercan Tatlıdil’in Kayseri kentinde yaptığı **Kentleşme ve Gecekondu**²⁹ adlı saha araştırması gecekondulaşma sorununu bu kent düzeyinde tartışmaktadır. Çalışma metodolojiyi de içeren kuramsal çerçeve, Kayseri’deki kentleşme ve nüfus hareketleri, gecekondu nüfusunun demografik ve mekansal özellikleri, kentsel çalışma yaşamı, sosyal ilişkiler ve çocukların eğitimi ana bölümlerinden oluşmaktadır. 1984-1986 arasında gerçekleştirilen saha çalışması kentin bir gecekondu mahallesinde 142 aile üzerinde anket ve grup tartışması tekniği ile yapılmıştır. Kentleşme sorununu sadece bir nüfus hareketi olarak değil aynı zamanda toplumun ekonomik ve sosyal yapısındaki değişmelerin ürünü olarak gören araştırmacı, araştırma yapılan kentte göç edenlerin kalış süresine bağlı olarak bütünleşme düzeylerinin arttığını belirlemiştir. Araştırmacıya göre, gerek kentsel ekonomik faaliyet alanlarına dağılımları gerekse kentsel ilişkilerin, gecekonduda yaşayanların sosyal-ekonomik ve eğitsel durumları ile kentte kalış sürelerine bağlı olarak değişmektedir. Kentsel sosyal ve ekonomik yaşamla bütünleşme sağlandıkça, gecekondu mekanlarından kentin planlı, düzenli yerleşim merkezlerine göçtükleri ortaya çıkmaktadır.

²⁸ Bu çalışmaların bazıları ise şunlardır: W. C. Hart, “ Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi,” İstanbul Ticaret Odası, İstanbul-1983; Tansı Şenyapılı, “Gecekondu: Çevre İşçilerin Mekanı,” ODTÜ, Ankara-1981; Tansı Şenyapılı, “Ankara Kentinde Gecekondu Gelişimi:1923-1960, Kent-Koop, Ankara-1985, İbrahim Yasa, “ Ankara’da Gecekondu Aileleri,” Sosyal Hizmetler Akademisi, Ankara-1966

²⁹ Ercan Tatlıdil, “Kentleşme ve Gecekondu,” Ege Üniversitesi Yayını, İzmir 1989

Orhan Türkdoğan, Erzurum gecekonduları üzerine 295 hane üzerinde 1973 yılında yoksulluk yan kültürünü inceler. Bu inceleme ***Yoksulluk Kültürü: Gecekonduların Toplumsal Yapısı***(1974) olarak yayımlanır. Daha sonra 1978 yılında aynı yerde 290 hane üzerinde ikinci çalışmasını yapar. Bu araştırmada da “yoksulluk kültürü”nü inceler ve ayrıca bu ilde zenginlik normunu belirleyen yeni semtlerde “zenginlik kültürü”nü araştırır. Türkdoğan’a göre her ikisi de standart kültürden ya da büyük toplumdansapmayı ifade eder. 1995-1996 yıllarında İstanbul’da 30’a yakın gecekondu üzerinde 37 soruluk bir anket kullanarak çalışan Türkdoğan, 1990 sonrası yoksulluk kültürünün bu bölgelerde yaşayıp yaşamadığını belirlemeyi amaçlar. Bu çalışmaların sonuçlarını ***Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler***³⁰ kitabında yayınlamıştır.

DPT’nin 1991 yılında yayımlanan ***Gecekonduların Araştırması***,³¹ Ankara, İzmir, İstanbul kentlerinin il merkezlerinde 5200 hane üzerinde yapılmış bir çalışmadır.

Aile Araştırma Kurumu ve Sosyoloji Derneği’nin öncülüğünde 1992 yılında başlatılan ve Türkiye genelinde 24 merkez, 15 bölge koordinatörü ve yaklaşık 280 görüşmeciyle yapılan araştırma gecekondular semtlerinde 2004 hane ve 5181 kişiyi kapsamaktadır. Bu geniş kapsamlı araştırma Birsen Gökçe, Feride Acar, Ayşe Ayata, Aytül Kasapoğlu, İnan Özer, Hamza Uygun’un katkılarıyla sonuçları değerlendirilerek ***Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*** (1993) adıyla yayımlanmıştır. Bu çalışma göç ve kentle bütünleşme eğilimleri üzerinde yoğunlaşmıştır.

Büyük kentlere yaşanan göçler, göçmenlerin kentle bütünleşme problemleri, kentin sunduğu olanaklardan yararlanma olanakları, göçmenlerin kentli-

³⁰ Orhan Türkdoğan, “Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler,” Timaş Yayınları, İstanbul-1996

³¹ İstiklal Alpar, Samira Yener, “Gecekonduların Araştırması,” DPT Yayını, Ankara-1991

leşmeleri konularında Sema Erder tarafından yapılan iki araştırma yayınlanmıştır. İstanbul’da Ümraniye ilçesi üzerinde yapılan araştırma **Ümraniye: İstanbul’a Bir Kent Kondu** adıyla yayınlanmıştır.³² Bu araştırmanın temel amacı, “kitlesele göçün yaşandığı kentsel ortamda oluşan yeni tabakalaşma sisteminin dinamiklerini anlamaya çalışmaktır. Göç olayının kendisi mekansal olduğı kadar, -bireysel ya da kitlesele- toplumsal devingenlik anlamına da gelmektedir. Kente göç edenler, kentte varolabilmek için, kentte mevcut olan yapıyı ve dolayısıyla devingenlik kanallarını kullanmak durumunda kalmaktadır. Göçün yerleşik nüfusa göre öneminin az olduğı durumlarda, kentteki mevcut yapının ve devingenlik kanallarının yeni gelenleri emebilme olanağı vardır. Ancak, Türkiye gibi,, sayısal olarak geniş kitlelerin çok kısa bir döneme büyük göç hareketleri sığdırabildikleri ülkelerde, göç edenlerin de yapıyı ve işleyiş kurallarını etkilemeleri, hatta giderek de değıştirmeleri söz konusudur.” **Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Alan Araştırması** adıyla yayınlanan çalışmada ise, Pendik ilçesi üzerine ağırlık aynı ilçede farklı gelir grupları üzerinde yapılmış ve bu farklılıkların kentsel bir gerilim yaratıp yaratmayacağı araştırılmıştır.³³

Birsen Gökçe’nin **Gecekondu Gençliği**³⁴ adlı çalışması Ankara’da gecekonduya yaşayan nüfusun genç kesimine yönelik bir çalışmadır. Gökçe, araştırmanın yöneldiğı temel konuları şöyle açıklar:

1. Gecekondu bölgelerinde yaşayan nüfusun sosyo-ekonomik durumlar;
2. Gecekonduya yaşayan 14-20 yaş arasındaki nüfusun
 - a. Sosyo-ekonomik durumlarına ilişkin değışkenler,
 - b. Öğretim durumlarına ilişkin değışkenler,
 - c. Ailelerine ilişkin değışkenler,
 - d. Kişilik yapılarına ilişkin değışkenler,

³² Sema Erder, “Ümraniye: İstanbul’a Bir Kent Kondu,” İletişim Yayınları, İstanbul-1996

³³ Sema Erder, “Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Alan Araştırması,” um:ag, Ankara-1997

³⁴ Birsen Gökçe, “Gecekondu Gençliği,” Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara-1971

e. Beklentilerine ilişkin değişkenlerle, gecekonduarda yaşayan çocuk ve gençlerin uyumlarını kolaylaştıracak araçların saptanabilmesi için mevcut sosyo-kültürel faaliyetlerin ve yararlandıkları sosyal hizmetlerin incelenmesine çalışılmıştır.

Kemal Karpat'ın Gecekondu: *Rural Migration and Urbanization*³⁵ adlı eseri İstanbul gecekonduları (Baltalimanı, Hisarüstü, Celalettin Paşa) üzerinde yapılmış ve Cambridge Üniversitesinde 1976 yılında yayımlanmıştır. Karpat bu çalışmasında Türkiye'deki gecekonduların ABD örneğinde yaşanan ve yoksulluk kültürünün var olduğu "slum" yani yoksulluk yuvaları tipinde olmadığını, hızlı ekonomik gelişme ve sanayileşme ile ortaya çıkan konut darlığı sonucu "shanttown" (kulübe şehir) tipinde olduğunu belirtir. Bu nedenle Türkiye'de gecekondu suç işleme birimleri olmaktan çok, yüksek yaşama seviyesine ulaşmayı amaçlayan alanlardır. Ona göre Türkiye gecekondualarında yoksulluk vardır, fakat yoksulluk kültürü yoktur. (Yoksulluk bir durumu anlatırken, yoksulluk kültürü, nesilden nesile aktarılan kalıpları ifade eder. Bu kültür belirli tarihi ve sosyal yoksul halk tarafından benimsenen bir hayat tarzını ifade eder.) Yoksulluk kültürü sanayileşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve yoksulluk ve onun yan ürünleri bir yaşama biçimi olarak benimsenir. Yaşama seviyesini yükseltmek, statü kazanmak, yaşam mücadelesinin dinamizmi bu zihniyette görülmez)

Nihat Erdoğan'ın, *Sosyolojik Açından Kent İşsizliği ve Anomi*³⁶ adlı çalışması, İş ve İşçi Bulma Kurumu İzmir Şubesine iş için başvuran kişiler üzerinde yapılmış bir saha çalışmasıdır. Evren, kayıtlı 33.200 (21.400 erkek, 12.800 kadın) işsiz, örneklem bunun %1'i aşan kesimidir. Araştırma adı geçen kurumda 1979 yılında yapılmıştır. Önce 39 kişi ile pilot uygulama yapılmış, bunlar değerlendirilmiş ve son şekli verildikten sonra 98 sorudan oluşan formlarla 409 kişiyle görüşülmüştür.

³⁵ Kemal Karpat, "Gecekondu: Rural Migration and Urbanization," Cambridge-1976

³⁶ Nihat Erdoğan, "Sosyolojik Açından Kent İşsizliği ve Anomi," Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir-1991

Türkiye’de yaşanan önemli problemlerden birisi gelir dağılımında ortaya çıkan ve zamanla artarak devam eden eşitsizliktir. Gelir dağılımındaki adaletsizlik özellikle kentlerde daha keskin bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Farklı gelir gruplarının kent içerisindeki ilişkileri ve birbirlerini algılama ve değerlendirme biçimleri gelecek yıllarda önemli sorun alanı olarak ortada durmaktadır. Yoksulluk ve yoksunluk Türk kentleri için önemli sorun alanları olarak sosyologlar ve ekonomistler için araştırma alanı olarak kalmaya devam etmektedir. Kentsel yoksulluk konusunda İstanbul’un Sultanbeyli beldesinde yapılan bir araştırma Oğuz Işık ve Melih Pınarcıoğlu tarafından yapılmış ve **Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği** adıyla yayınlanmıştır.³⁷

Sosyal süreçlerin ve düşüncelerin hemen hepsini etkileyen Küreselleşme olgusu, kentlerin yapısı ve kültürü üzerinde de etkisini göstermektedir. Küreselleşmenin, İstanbul üzerinde olan ve olabilecek etkilerini inceleyen bir araştırma Çağlar Keyder tarafından yapılmış ve **İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında** adı ile yayınlanmıştır.³⁸

Kent Sosyolojisi konusunda son yıllarda yapılan araştırmalar, Kamu kuruluşlarının desteği ile yapılan alan araştırmalarıdır. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından desteklenen üç, Başbakanlık Toplu Konut İdaresi tarafından desteklenen üç araştırmaya burada değinmekte yarar vardır. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından desteklenen araştırmalardan birisi, “Türk Ailesinin Yaşadığı Mekanlara/Konutlara İlişkin Eğilimler”³⁹ adıyla üç cilt olarak 1999 yılında yayınlanmıştır. Bir gurup uzman⁴⁰ tarafından yürütülen Araştırma, Türkiye’nin değişik bölgelerinde,

³⁷ Oğuz Işık, Melih Pınarcıoğlu, “Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği,” İletişim Yayınları, İstanbul-2002

³⁸ Çağlar Keyder, “İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında,” Metis Yayınları, İstanbul-2000

³⁹ Aile Araştırma Kurumu, “Türk Ailesinin Yaşadığı Mekanlara/Konutlara İlişkin Eğilimler,” Ankara-1999

⁴⁰ Bu araştırma Prof. Dr. Sadettin Ökten, Prof. Dr. Hasan Şener, Doç. Dr. Cengiz Erüzün, Doç. Dr. Hüner Şencan, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Balcı’dan oluşan Proje Gurubu ile Dr. Turgut Cansever ve Prof. Dr. Ferruh Müftüoğlu’ndan oluşan Danışmanlar tarafından hazırlanmıştır.

farklı nüfus grubu yerleşmelerde Türk insanının/ailelerinin oturduğu konutların ve yakın çevresinin mevcut durumunu, onların konutlarından ve yakın çevresinden şikayetlerinin neler olduğunu tespit etmek, sonuçta yeni planlanacak-tasarlanacak konut çevrelerine, Türk Ailesinin kültürüne, bünyesine, ihtiyaçlarına uygun, sağlıklı ve kalıcı veriler sağlamak amacıyla yapılmıştır.

“Metropolde Kariyer Meslekleri ve Aile Yapısı Temelinde Yaşama Tarzları” Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından desteklenen bir başka çalışmadır. Bir gurup araştırmacı⁴¹ tarafından yürütülen araştırma, Ankara metropolü örneğinde doktorluk, mimarlık ve akademisyenlik olmak üzere kariyer meslekleri temsilen üç kariyer mesleğin aile yapısı temelinde sahip oldukları yaşama tarzları ile bu tarzlar açısından gösterdikleri benzerlikler ve farklılıklardır. Konu, aile sosyolojisi, meslekler sosyolojisi ve sosyal tabakalaşma olmak üzere sosyolojinin üç alt dalının kesiştiği alanda yer almaktadır. Çalışmanın bir metropolde yürütülmüş olması ve kariyerin eş, kentlilik ve ekonomik durum ile olan ilişkilerine yer verilmiş olması çalışmayı kent sosyolojisi ile ilgili kılmaktadır.

“Doğu ve Güney Doğu Anadolu’dan Terör Nedeniyle Göçeden Ailelerin Sorunları” Araştırması Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu tarafından desteklenen bir başka çalışmadır. Bir gurup araştırmacı⁴² tarafından yürütülen çalışmanın temel olgusu terör nedeniyle yapılan göç ise de araştırmanın konusu, “daha çok terörden kaynaklanan nedenlerle yoğun olarak coğrafi mobilitenin yaşandığı Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde bu mobilitenin objesi olan, göç etmek durumunda/zorunda kalan ailelerin yüz yüze kaldıkları problemlerin tespiti olmuştur. Bu konu çerçevesinde:

⁴¹ Araştırma; Prof. Dr. Beylü Dikeçligil, Yard. Doç. Dr. Vehbi Başer, Yard. Doç. Dr. Suna Başak Avcılar, Yard. Doç. Dr. Alev Erkilet Başer, Yard. Doç. Dr. Emin Yaşar Demirci, Yard. Doç. Dr. Mualla Gülnaz Kavuncu’dan oluşan Proje grubu tarafından yapılmıştır.

⁴² Araştırma; Ahmet Türkyılmaz, Prof. Dr. Abdülhaluk Çay, Doç. Dr. B. Zakir Avşar, Dr. Mustafa Aksoy’dan oluşan Proje gurubu tarafından yapılmıştır.

- 1- Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgelerinde 1980’den sonra yaşanan, göç, olayları,
- 2- Yaşanan göç olaylarının nedenleri,
- 3- Göçün yöneldiği yerler açısından göç edenlerin tercihlerinin oluşması,
- 4- Göç veren yerleşim yerlerinin sosyo-ekonomik örgülerinde meydana gelen değişmeler,
- 5- Göçün yöneldiği bölge içi yerleşim yerlerinin (doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri dışında) sosyo-ekonomik örgülerinde ve kentsel dokularında meydana gelen değişmeler,
- 6- Göç edenlerin yeni yerleşim yerlerinde karşı karşıya kaldıkları sorunlar; göç ettikleri yerleşim yerlerine uyumları, sosyal, kültürel ve siyasal kanaatlerinin tespiti,
- 7- Özellikle terör nedeniyle göç edenlerin topluma, devlete (asayiş ve güvenlik güçlerine, kamu yönetimine, yargıya ve sonuçta sisteme) yönelik kanaatlerinin tespiti,
- 8- Göçün yöneldiği yerleşim yerlerinin eski sakinlerinin yeni komşularına ilişkin kanaatlerinin tespiti,
- 9- Terör nedeniyle göç eden ve/veya göç etme potansiyeline sahip olan insanların göç ettikleri bölgelerde karşılaştıkları sorunlar dolayısıyla bizzat insan kaynağı olarak terörü besleyen süreç içerisinde yer alıp almadıklarının tespiti,
- 10- Bölgede doğurganlık düzeyinin çok yüksek olduğu bilinene bir gerçektir. Bu durumun bilinen nedenlerinin dışında başka nedenlerinin de bulunup bulunmadığının tespiti hedeflenmiştir.

Görüldüğü gibi araştırmanın hedeflerinin önemli bir kısmı kent sosyolojisi, kent yaşamı ve kentsel bütünleşme ile yakından ilgilidir.

Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı tarafından desteklenen, “İnsan, Evi ve Çevresi: Ankara’da Bir Toplu Konut Araştırması” isimli çalışma kent sosyolojisi ile yakından ilgili bir araştırmadır. Araştırmanın amacı, “Ankara’daki toplu konut bölgelerinde “insan, konut ve çevre” değişkenleriyle özetlenebilecek ayrıntılı bir değerlendirme yapmaktır. Bu amaçla konu, sosyal psikolojik ve mimari açıdan disiplinlerarası bir anlayışa,

psikolojik, sosyal, sosyo-ekonomik ve fiziki boyutların etkileşimini içeren genel bir sistem anlayışı ile ele alınmıştır.”⁴³

Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı tarafından desteklenen, “Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü,” isimli çalışmanın konusu, “kentin konut alanları ve bu alanların toplumsal ilişkiler, yaşam biçimleri ve kültürel pratikler bakımından gösterdiği özelliklerin incelenmesidir. Kentin toplumsal ve ekonomik yapısı, global ve ulusal ortamın kent toplumu üzerindeki etkileri, yerel yönetim süreçleri gibi temel boyutların yanı sıra, konut üretimi ve konut piyasasının işleyişine ilişkin değişkenlerin incelenmesi ise araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.”⁴⁴

Türkiye’de Kent Sosyolojisi konusunu bütünlük içerisinde ele alan ve yakın zamanlarda yayınlanan en önemli çalışma, Hüseyin Bal tarafından **Kent Sosyolojisi** adı ile yayınlanmıştır. Bal’a göre; “Türkiye’de nüfusun yarısından fazlasının kentlerde yaşaması ve kentleşme, kentleşme süreçlerinin toplumsal ve bireysel boyutlarda belirleyici olması kent sosyolojisi üzerine çalışmaların önemini artırmaktadır. Kent sosyolojisi çalışmaları kuramsal ya da alan araştırması niteliğinde olabilir.” Çalışmada, “kuramsal düzeyde kent sosyolojisinin gelişimi, kavram ve konuları, temel yaklaşımları, Türkiye’de kentleşme sorunları belirlenmeye çalışılmıştır. Bal’ın, Önsözde verdiği bilgiye göre: “Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kent sosyolojisinin Batıda ve Türkiye’deki durumu, temel kavramlar, kentlerin doğuşu ve gelişimi, Türkiye’de kentleşme süreci, kentleşme ve göç olgusu, yanlış kentleşmenin yarattığı sorunlar incelenmiştir. İkinci bölüm kentsel toplumu anlamaya yardımcı olan Avrupa ve Amerika’da geliştirilen kentleşme kuramlarıyla ilgilidir. Üçüncü bölüm kent ve siyaset üzerine ilişkisi üzerine oluşturulmuştur. Burada kent, sivil toplum ve siyaset ilişkisi, kentleşme ve siyasal davranışlar, kentleşme ile modernleşme ve postmodernizm ilişkisi, kentsel siyaset ve yerel yönetimler

⁴³ E. Olcay İmamoğlu, Vacit İmamoğlu, “İnsan, Evi ve Çevresi: Ankara’da Bir Toplu Konut Araştırması, Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, Konut Araştırmaları Dizisi:15, Ankara-1996

⁴⁴ Sencer Ayata, Ayşe Ayata, “Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü,” Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, Ankara-1999, s. 1

tartışılmıştır. Dördüncü bölüm, kentleri tehdit eden çevre sorunlarını ve bu sorunlara yönelik sosyolojik yaklaşımları içermektedir. Beşinci ve son bölüm ise Türk-İslam toplumlarında kentlerin ve kentsel yaşamın özellikleri üzerinedir. Bu bölümde Eski Türk toplumları(Gök Türk, Uygur, Oğuz), Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Toplumunu ele alınmış ve modernleşme çabalarının ifadesi olan Tanzimat döneminde kentlerin yapısı ve değişme dinamikleri incelenmiştir.⁴⁵

DEĞERLENDİRME

Kent sosyolojisi alanında verilen ürünlerin nicelik olarak yeterli olduğu henüz söylenemez. İlk saha çalışmalarının 1960’lı yıllardan sonra başladığı bilindiğine göre bu zaman içinde yapılan çalışmaların yeterli olmadığı kabul edilmelidir. Türkiye’de kentleşmenin temel niteliklerini kavrayan, ülke kentlerini tarayan, genellemelere ulaşmayı kılan araştırmalara ihtiyaç vardır. Peker, Önen ve Balkız birlikte yaptıkları çalışmada ülkemizde kent ve kentleşmeye ilişkin çalışmaların kabaca iki döneme ayrılabilceğini belirtirler. Birincisi, 1960 ve 1970’li yıllarda genellikle kentleşme ile modernleşmenin özdeş tutulduğu ve kente özgü değişikliklerin oluştuğunu belirten çalışmalardır. İkinci dönem ise, 1980 ve 1990’lı yıllarda başta büyük kentlerde yaygınlaşan cemaatleşme eğilimleri üzerinde duran araştırma ve incelemelerdir. Bu çalışmalarda kentleşme-modernleşme ilişkileri de sorgulanmaktadır. Bu guruplandırmaya bağlı olarak sözü edilen araştırmalar isim olarak verilmemiş ve somut örneklendirme yapılmamıştır.

H. Tarık Şengül, Türk kentleşme yazınına incelediği bir makalesinde⁴⁶, ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıkan kentleşme yazınıımızın temel özelliklerinden birinin Chicago Okulu’ndan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmesini gösterir. Chicago Okulu’nun etkisi, özellikle kente gelen çeşitli gruplar üzerine yapılan çalışmalarda olmuştur. Türkiye’deki kent

⁴⁵ Hüseyin Bal, “Kent Sosyolojisi,” Turhan Kitabevi-Ankara-1999

⁴⁶ H. Tarık Şengül, “2000’li Yıllara Girerken Türk Kentleşme Yazını Üzerine Bir Değerlendirme” Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Sosyoloji Derneği Yayını, (I: Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri) Ankara-1994, s. 473-476

araştırmalarının ilk döneminde araştırma ve incelemelerin temel konusu, göç eden grupların kentle ekonomik, siyasal ve kültürel bakımdan bütünleşme sorunu üzerinedir. Gecekondu sorunu üzerine yapılan çalışmalar buna örnektir. Bazı araştırmalar sorunu bir bütünleşme/bütünleşmeme sorunu yerine “eklemlenme” sorunu olarak ele alırlar. Tansı Şenyapılı (1979) “Bütünleşmemiş Kentli Nüfus” başlıklı çalışmasında bu yönde bir belirleme yapar.⁴⁷ Bütünleşmede birbirinden nitelik olarak farklı olan iki kesimden birisinin diğerine dönüşmesi, ona benzemesi söz konusu iken eklemlenmede bu kesimlerin bir arada oluşturdukları bir sentez söz konusudur. Eklemlenme kavramını kullanan araştırmacı doğal olarak bu sentezi öz plana çıkarır. Şengül, kentlere sermaye birikimi açısından bakan yaklaşımların sermayenin büyük kentlere olan ilgisini açıklama bakımından yararlı olabileceğini, mikro düzeyli çalışmalar yerine makro düzeyde kuramsal yaklaşımların gerekliliğini belirtir.

Kent araştırmaları doğal olarak kentleşme sürecinin niteliğine bağlı olarak gelişecektir. Yukarıda belirtildiği gibi ilk araştırmalar ağırlıklı olarak endüstrileşme çabasında olan yeni kentleşen yerleşim birimleri üzerinedir. Karabük, Ereğli, Sakarya, Susurluk gibi devlet öncülüğünde kurulan demir-çelik ya da şeker tesislerinin yarattığı kentleşme olgusu sosyologların dikkatini çekmiş ve buralarda saha çalışmaları ya da incelemeler yapılmıştır. Kentlere yönelik yoğun göçün yarattığı sorunlar (gecekondulaşma, göçmenlerin kentle bütünleşme/bütünleşmeme durumları, “kentlileşemeyen köylüler”, işsizlik, örgütlenemeyen kentler, vb.) bazı sosyologların ilgi alanına girmiştir. Son dönemlerde, özellikle 1982’den sonra kent toplumu ve siyaset ilişkisi, siyasi katılım, siyasi şiddet, yerel yönetim sorunları, kentte yaşayanların kültürel kimlik sorunları, geleneksel dayanışma biçimleri, hemşehri dernekleri, göç edenlerin sağlık sorunları vb. konular araştırılmıştır. Konuların ve ilgi alanlarının farklılaşmasını belirleyen temel faktör kentleşme sürecinde meydana gelen değişimlerdir. İç göçlerin ivme kazandığı 1950’li yıllardaki kentleşme ile nüfus akışının hızlandığı kentli nüfusun toplam nüfusun yarısından fazla olduğu 1985’li yılların kentleşmesi

⁴⁷ Tansı Şenyapılı, “Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu,” ODTÜ Yayını, Ankara-1978

birbirinden farklı sorunlar üretecektir. Sosyal bilimciler kentin sosyal dokusundaki değişimleri izleyerek araştırmalarını gerçekleştirmek durumundadırlar. Bu anlamda bu güne ait toplumsal sorunlar (kentlerdeki siyasallaşma ve siyasal katılım, dinsel cemaatler, etnik kimliğini öne çıkartan gruplar, açık ya da gizli suç örgütleri, “sokak çocukları”, “tinerci çocuklar” biçiminde ortaya çıkan çocuk suçluluğu, işsizler, marjinal işlerde çalışanlar vb. gibi sosyal gruplar, kent sosyolojisinin nesnelere olmaya adaydırlar.

Kent Sosyolojisi alanında yaşanan gelişmeler, kent sosyolojisi alanının, şehrin kuramsal bir nesne olduğunu ileri sürmeden de toplumsal süreçlerin ve insan doğasının araştırılabileceği bir laboratuvar gibi kullanılabileceğini göstermiştir. Kentsel araştırmaların geçerliliği, şehre özgü karakteristiklerin varlığından değil, kentsel alanın toplumsal süreçlerin incelenmesine çok uygun bir ampirik bilgi alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle dünyada yaşanan gelişmeler çerçevesinde kent olgusu giderek artan bir önem kazandıkça, kent sosyolojisinin bir araştırma alanı olarak sergilediği dinamizm de artmıştır.⁴⁸

Kent Sosyolojisindeki kuramsal çerçeveler kentin kendisinin bir analiz nesnesi olması ya da başka bir olguyu açıklamak için kullanılması ile, mekan-sosyal süreçler açısından değerlendirildiğinde, Marks ve Weber’in kuramsal çerçevelerinde feodal toplum yapısından, kapitalist topluma geçişte açıklayıcı olduğu oranda analize katılan kent ve kentsel yaşantının 1990’larda çizgileri belirlenen paradigma değişiminden beklenen gündelik hayatın yeniden üretimi ile (aile, cemaat ilişkileri, yerel politikalar) toplumsal değişimin makro mekanizmalarını (bilgi sermaye birikim süreçleri, devlet düzenlemeleri) ilişkilendirilebilmesidir.⁴⁹

⁴⁸ Polat Sökmen, “Sosyoloji ve Şehir,” *Türk Sosyoloji Dergisi*, Sayı 3, Nisan-1997, s. 18’den aktaran Özkan Açıkgöz, “Dünya Nüfusunun Yarıdan Fazlasının Yaşayacağı 21. Yüzyılda, Daha Da Revaç Bulan Bir Sosyoloji Alt Disiplini Olarak: “Şehir Sosyolojisi” ve Mahiyeti Üzerine,” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı Kitap, İstanbul-2000, s. 239-240

⁴⁹ Rana Aslanoğlu, “Kent Sosyolojisinde Yöntem Sorunları,” *Kent, Kimlik ve Küreselleşme* içinde, ASA Yayınları, Bursa-1998, s. 74

KAYNAKLAR

Açıkgöz, Özkan, “ Dünya Nüfusunun Yarıdan Fazlasının Yaşayacağı 21. Yüzyılda, Daha Da Revaç Bulan Bir Sosyoloji Alt Disiplini Olarak: “Şehir Sosyolojisi” ve Mahiyeti Üzerine,” İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları, Yirmi Altıncı Kitap, İstanbul-2000

Aile Araştırma Kurumu, “Türk Ailesinin Yaşadığı Mekanlara/Konutlara İlişkin Eğilimler,” Ankara-1999

Aile Araştırma Kurumu, “Doğu ve Güney Doğu Anadolu’dan Terör Nedeniyle Göçeden Ailelerin Sorunları” Ankara-1998

Aile Araştırma Kurumu, “Metropolde Kariyer Meslekleri ve Aile Yapısı Temelinde Yaşama Tarzları” Ankara-1998

Alpar, İstiklal, Yener, Samira, “Gecekondu Araştırması,” DPT Yayını, Ankara-1991

Aslanoğlu, Rana, “ Kent Sosyolojisinde Yöntem Sorunları,” Kent, Kimlik ve Küreselleşme içinde, ASA Yayınları, Bursa-1998.

Ayata, Sencer, Ayata, Ayşe, “ Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü,” Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, Ankara-1999

Bal, Hüseyin, “Kent Sosyolojisi,” Turhan Kitabevi-Ankara-1999

Benevolo, Leonardo, “ Avrupa Tarihinde Kentler,” (Çev. Nur Nirven) Afa Yayıncılık, İstanbul-1995

Castells, Manuel, “ Kent, Sınıf, İktidar,” (Çev. Asuman Erendil) Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara-1997, s.18

Erder, Sema, “ Kentsel Gerilim: Enformel İlişki Ağları Alan Araştırması,” um:ag, Ankara-1997

Erder, Sema, “ Ümraniye: İstanbul’a Bie Kent Kondu,” İletişim Yayınları, İstanbul-1996

Erdoğan, Nihat, “Sosyolojik Açından Kent İşsizliği ve Anomi,” Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir-1991

Ertürk, Hasan, “ Kent Ekonomisi,” Ekin Kitabevi Yayınları Genişletilmiş 2. Baskı Bursa-1997

Giddens, Anthony, “ Sosyoloji,” (Yayına Hazırlayanlar, Hüseyin Özel, Cemal Güzel) Ayraç Yayınevi, Ankara-2000.

Gökçe, Birsen, “Gecekondu Gençliği,” Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara-1971

Görmez, Kemal, “Kent ve Siyaset,” Gazi Kitabevi Yayını, Ankara-1997

Hart, W. C., “ Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi,” İstanbul Ticaret Odası, İstanbul-1983

Harvey, David, “ Sosyal Adalet ve Şehir,” Çev. Mehmet Moralı, Metis yayınları, İstanbul, Mart-2003

Hüseyin Bal, “Kent Sosyolojisi,” Turhan Kitabevi-Ankara-1999

Işık, Oğuz, Pınarcıoğlu, Melih,” Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği,” İletişim Yayınları, İstanbul-2002

İmamoğlu, E. Olcay, İmamoğlu, Vacit, “İnsan, Evi ve Çevresi: Ankara’da Bir Toplu Konut Araştırması, Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı, Konut Araştırmaları Dizisi:15, Ankara-1996

Karpat, Kemal, “Gecekondu: Rural Migration and Urbanization,” Cambridge- 1976

Kartal, S. Kemal, “ Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentleşme,” Yurt Yayınları, Ankara-1983

Kartal, S. Kemal, “ Kentleşme ve İnsan,” TODAİE Yayını, Ankara-1978

Keleş, Ruşen, “ Kentbilim Terimleri Sözlüğü,” İmge Kitabevi Yayını, Ankara-1998

Keleş, Ruşen, “ Kentleşme Politikası,” İmge Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, Ankara-2002

Keleş, Ruşen, “Şehir ve Bölge Planlaması Açısından Şehirleşme Hareketleri,” SBF Yayınları, Ankara-1961

Keleş, Ruşen, “Eski Ankara’da Bir Şehir Tipolojisi,” SBF Yayınları, Ankara-1971

Keyder, Çağlar, “ İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında,” Metis Yayınları, İstanbul-2000

Kıray, Mübeccel, “Örgütlemeyen Kent: İzmir,” Bağlam Yayınları, İstanbul-1998.

Kongar, Emre, “Türkiye Üzerine Araştırmalar,” Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul-1986

Notridge, H. E., “Kent Sosyolojisi,” (Çev Şule İnankul), Türk Sosyoloji Dergisi Sayı 3, Nisan-1997

Peker, Mümtaz, Engin Önen, Bekir Balkız, “Göç, Kentleşme Sorunları ve Yerel Sorunlar (İzmir Araştırması),” Saray Kitabevleri, İzmir-1997

Şengül, H. Tarık, “2000’li Yıllara Girerken Türk Kentleşme Yazını Üzerine Bir Değerlendirme” Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Sosyoloji Derneği Yayını, (I: Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildirileri) Ankara-1994

Şenyapılı, Tansı, “Ankara Kentinde Gecekondu Gelişimi:1923-1960, Kent-Koop, Ankara-1985

Şenyapılı, Tansı, “Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu,” ODTÜ Yayını, Ankara-1978

Şenyapılı, Tansı, “Gecekondu: Çevre İşçilerin Mekanı,” ODTÜ, Ankara-1981

Tatlıdil, Ercan, “Kentleşme ve Gecekondu,” Ege Üniversitesi Yayını, İzmir 1989

Tolan, Barlas, “Büyük Kent Sorunlarına Toplu Bir Bakış,” AİTİA Yayınları: No: 99, Ankara-1977

Tuna, Korkut, “Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme,” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul-1987

Türkdoğan, Orhan, “Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler,” Timaş Yayınları, İstanbul-1996

Yasa, İbrahim, “ Ankara’da Gecekondu Aileleri,” Sosyal Hizmetler Akademisi, Ankara-1966

Yörükkan, Ayda, “ Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri,” İmar ve İskan Bakanlığı Yayınları, Ankara-1968

ŞƏRQ VƏ QƏRB SİVİLİZASIYALARININ TARİXİ, ELMİ VƏ MƏDƏNİ ƏHATƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN

*Tariyel Rəsulov**

Müasir ədəbi həyatımız hamıya məlum olan aydın həqiqəti bir daha təsdiq edir ki, hər hansı milli ədəbiyyatı dünya ədəbi kontekstindən kənarında öyrənilib tədqiq etmək qeyri - mümkündür. Eləcə də dünya ədəbiyyatını milli ədəbiyyatın ona bəxş etdiyi şedevrləri kənarlaşdırmaqla öyrənmək, araşdırmalar aparmaq da mümkün deyildir.

Mərhum alimimiz Ş.Qurbanov Azərbaycan tarixi - ədəbi mənbələrinin dünya mənbələri ilə qarşılıqlı əlaqə və təsirinin öyrənilməsinin çox vacib bir məsələ və vəzifə olduğunu qeyd edərək yazırdı: «Hər hansı tarixi - elmi ədəbiyyatın inkişafında ictimai - tarixi şəraitin böyük rol oynaması inkaredilməz bir həqiqətdir»¹.

Tanınmış İngilis şərqşünaslarından biri olan E. C. V. Gibb qeyd edir ki, Şərq və Qərb sivilizasiyasının və tarixi - ədəbi əlaqələrinin paralelləri əhatəli şəkildə təhlil edilməsə də, əsasən dini ehkamlara söykənən mədəniyyətlərin və ədəbiyyatların əsas məramı aşağıdakı kimi müəyyənləşdirilmişdir: «Məhəmməd (s.a.s.) şərqinin sivilizasiyası Ərəb Qurani, Orta əsrlər Avropası isə Latın bibliyası üzərində qurulmuşdur»².

Qurani - Kərimin Əl - Bəqərə surəsinin 115 - ci ayəsinin Sərglə Qərb dünyası arasında yaxınlığına dair müqəddəs kəlamına diqqət yetirək: «Şərq də, Qərb də Allahındır. Hansı tərəfə üz tutsanız da, Allah oradadır»³.

Dünya tarixinə, mədəniyyətinə və ədəbiyyatına cahanşümul sənət inciləri bəxş etmiş «Quran» kimi möhtəşəm İlahi vəhy kitabını nəinki

* AMEA Əlyazmalar İnstitutunun aspirantı

¹ Şixəli qurbanov, XIX əsr Rus-Azərbaycan ədəbi əlaqələrinin yeni mərhələsi, Əsərləri, Üçüncü cild, Bakı, "Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı", 1969, səh. 333-334

² E. J. Ə. Gibb, A History of Ottoman Poetry, Volume I, London, 1958, p. 444

³ Qurani-Kərim, Bakı, "Azərənşr", 1991, səh. 17

müsəlmanların, bütün insanlığın mənəvi varidatına çeyirmiş qədim Şərqi Qərbə göstərdiyi tarixi, mədəni və ədəbi təsir tarixən daha güclü olmuşdur. «İslama və İslam sivilizasiyasına qəlbən heyran olduğunu»⁴ yazan ingilis şərqşünası E. G. Braun da bir çox başqaları kimi tarixin müəyyən inkişaf mərhələlərində avropalılar tərəfindən Şərqi səhv başa düşüldüyünü və təqdim olunduğunu etiraf etmişdir⁵.

Heç şübhəsiz ki, ayrı - ayrı tarixi - ədəbi nümunələrimizin, şair və yazıçılarımızın həyat və yaradıcılığına dair materialları pərakəndə şəkildə öyrənilərək araşdırmaqla mənbələrimizin tarixi dövrlərini, mərhələlərini sistemləşdirmək qeyri - mümkündür. «Ədəbi əlaqələr problemi - dünya mədəniyyəti tarixində ən mühüm problemlərdən biridir və o, ciddi tarixi, özünə xas olan bütün tarixi konkretliyi ilə təhlil edilməlidir»⁶.

“Əsasən çox qüvvətli və çox orijinal, şəxsi və ibtidai olan xalq ədəbiyyatımız ümumiyyətlə müstəqil Azəri ədəbiyyatı üçün şübhəsiz pək müfid olmuş, ona başqaca bir xüsusiyyət verilmişdir”⁷.

Klassik Azərbaycan tarix və ədəbiyyatının keçdiyi böyük inkişaf mərhələsi tarixi, ictimai - siyasi zəmində özünün Azəri - Türk dilini qoruya - qoruya fars, ərəb qrafikasında müstəqilliyini, bütövlüyünü yaşada bilmişdir. Lakin dünya tarixşünaslıq və şərqşünaslığında Azəri - Türk mənbələrinin ayrıca monoqrafik nəşrə çevrilməməsi, xüsusilə Qərb alimlərinin, araşdırıcılarının mədəniyyət və tariximizə dərinədən nüfuz edə bilmədiklərindən irəli gəlir.

Məşhur ingilis şərqşünası Q. Auslinin 1846 - cı ildə Londonda nəşr etdirdiyi “Fars şairləri haqqında tərcümeyi - hal qeydləri. Tənqid və şərhlər” adlı araşdırması⁸ müəyyən cəhətləri ilə diqqəti cəlb edir. Lakin “özünün bir çox müasirləri kimi Q. Ausli də “fars poeziyası” ilə “farsdilli poeziya” anlayışlarını fərqləndirə bilməmişdir. Digər tərəfdən əsərlərinin

⁴ Edvard G. Brovne. A Literary History of Persia, Volume II, Cambridge, 1969, səh. X

⁵ Şahin Xəlilli, Klassik poeziya və ədəbi əlaqələr, Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” nəşriyyat-poliqrafiya birliyi, 2003, səh. 7

⁶ Akif Bayramov, Klassičeskə Azerbaydžanskə literatūra na nemeçskom əzıke, Bakı 1992, “Yazıçı”, 1992, str. 3

⁷ Köprülüzadə Məhəmməd Fuad, Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər, Bakı, “Sabah” nəşriyyatı, 1996, səh. 13-14

⁸ G. Ouselly, Biographical Notes of Persian Poets, London, 1846

əsas qismini doğma ana dilində yazan Əlişir Nəvai, Cəlaləddin Rumi, Saib Təbrizi kimi müxtəlif türkdilli xalqlara mənsub sənətkarların fars şairi kimi təqdim olunması da bu ingilis şərqşünasının mənbələri dərinədən və hərtərəfli öyrənmədiyini sübuta yetirir"⁹. Lakin bunu da qeyd etmək lazımdır ki, E. Braun, E. Qıbb kimi tanınmış şərqşünasların hələ meydanda olmadığı bir dövrdə Q. Ausli Avropa oxucularını Şərq ədəbiyyatının bir sıra klassik nümunələri ilə tanış etmişdir"¹⁰.

Klassik Azərbaycan tarix və ədəbiyyat mənbələrinin Qərbi Avropa dillərinə əhatəli tərcüməsinin XVII əsrdən etibarən başladığını, XVIII əsrdən isə daha intensiv şəkildə alındığını söyləmək həqiqətə daha çox uyğun gəlir¹¹. "Bu vaxtdan etibarən Xaqani, Nizami, Nəsimi, Füzuli kimi klassiklərin əsərləri Avropada öyrənilməklə bərabər, eyni zamanda əcnəbi xalqların dillərinə də tərcümə edilməyə başlanmışdır"¹².

Klassik sənət incilərimizin bir çoxunun ərəb, yaxud fars dillərində yazıldığını nəzərə alsaq, Avropa şərqşünaslarının əsərlərində daha çox ərəb, yaxud fars ədəbi nümunələri kimi tərcümə edilmiş sənət varlığımızın tarixinin bir çox tədqiqatlarla aydınlığının təmin edilməsi zəruridir. Əvvəla İranda, o cümlədən Azərbaycanda İslam dininin bərqərar olduğu vaxtdan sonrakı mərhələdə Avropanın bu ölkələrin tarixi, mədəniyyət və ədəbiyyatına olan marağı daha da artmış, xüsusilə ərəb dilində yazılmış mənbələrimiz bir sıra Avropa dillərinə (fransız, ingilis, alman) tərcümə olunmağa başlanmışdır. E. Q. Braunun bu barədə dedikləri maraqlıdır: "Ərəb dilindən Avropa dillərinə tərcümələr XII əsrin əvvəllərində xristianlığı qəbul etmiş yəhudilər və mavrlar tərəfindən edilmişdir, tezliklə onların işini yerli avropalılar davam etdirməyə başladılar"¹³.

Qədim Azərbaycan ərazisinin tarixini öyrənmək və tədqiq etmək baxımından qiymətli mənbə olan görkəmli ingilis alimi, mütərcim və

⁹ Vilayət Quliyev, Nizamidən Saib Təbriziyə qədər, "Azərbaycan" jurnalı, 1979, No 11

¹⁰ V. Quliyev, A. ç. ə., səh. 140

¹¹ Ş. Xəlilli, A. ç. ə., səh. 20

¹² Leyli Əliyeva, Füzuli və ingilis şərqşünaslığı. Bakı, "Ozan", 1997, səh. 4

¹³ Edvard G. Brovne. A Literary History of Persia, Volume I, Cambridge, 1969, səh. 39-40

ədəbiyyatşünası Tomas Haydın “Qədim farsların, parfiyalıların və midiyalıların tarixi” adlı əsəri 1700-cü ildə nəşr olunmuşdur¹⁴.

Azərbaycanlı ədiblər Avropa şərqşünaslığında klassik Azərbaycan mənbələrinə həsr olunmuş monoqrafiyalara, tərcümə və nəşrlərə dair artıq müəyyən söz demişlər. Bununla belə əldə etdiyimiz məlumatlara əsasən, geniş bir siyahını özündə cəm etdirən Avropa kitabxanalarında çoxsaylı əlyazmalarını öyrənmək, “Azərbaycanın Orta əsrlər tarixinin və mədəniyyətinin az öyrənilmiş mərhələlərini tədqiq etmək üçün»¹⁵ nəinki alimlərimizin birgə səyi, eləcə də bu işi dəstəkləyən xüsusi dövlət qayğısı lazımdır.

Azərbaycan - Avropa, xüsusilə də fransız ədəbiyyatı ilə Şərq ədəbi-mədəni əlaqələrinin ən məhsuldar və ciddi araşdırıcılarından biri Ə. Zeynalov Şərfin, o cümlədən Azərbaycanın yaratdığı böyük mədəniyyətin uzun əsrlər boyu Avropada yayılmasının 3 böyük hadisə ilə əlaqələndirilməsində tarixi həqiqətə söykənmişdir:

- 1) Makedoniyalı İsgəndərin Şərqə hücumu;
- 2) Ərəblərin Avropaya hücumu;
- 3) Səlib müharibələri¹⁶.

Həqiqətən də 270 ilə qədər ayrı - ayrı fasilələrlə davam edən səlib müharibələrindən sonra Şərfin, o cümlədən Azərbaycanın bir sıra qədim əlyazmaları, sənət inciləri, bütövlükdə zəngin ədəbiyyatı Qərb ölkələrinə köçürülməyə başlanmışdır. XIII - XV əsrlərdə Fransada yaranan Şərq dilləri məktəbləri, kollecləri və kafedralarının əsas məqsəd və məramı isə hazırladıqları mütəxəssislərin gücü ilə zəngin Şərq ölkələri mədəniyyəti ilə canlı əlaqə yaradıb ona nüfuz edə bilmək idi.

Avropa tarixi məsələlərinin də Şərq təsirindən kənarında öyrənilməsi qeyri - mümkündür. Bu gün tarixşünaslıq arealında ən vacib və mərkəzi problemə çevrilən qarşılıqlı əlaqələrin və təsirin araşdırılmasına böyük ehtiyac duyulur¹⁷.

¹⁴ Thomas Hyde, History of the Religion of the ancient Persians, Parthians, and Medes, Oxford, 1700

¹⁵ Mehdi Kazımov, Böyük Britaniyadakı əlyazmalarımız, - “Ədəbiyyat və incəsənət” qəzeti, 16 sentyabr 1988

¹⁶ Əsgər Zeynalov, Şərq Volter yaradıcılığında, Bakı, 2001, səh. 6

¹⁷ Ş. Xəlilli, A. ç. ə., səh. 27

Avropa dillərinə tərcümə edilmiş klassik Azərbaycan mənbələrinin geniş və hərtərəfli tədqiqi isə az qala unudulmuşdur. Tanınmış çex alimi Yan Rıpkə Qərb alimlərinin Azərbaycan mənbələrinin öyrənilməsində Azərbaycan ədəbi məktəbinin müəyyənləşdirilməsini birinci məsələ kimi irəli sürmüşdür¹⁸.

Görkəmli alimimiz M.Sultanov da avropa şərqşünaslığında Xorasan, İraq və Hindistan ədəbi məktəblərinin Şərqi 3 əsas məktəbi kimi öyrənildiyini, Azərbaycan ədəbi məktəbinin isə bu üçlükdən kənar qaldığına¹⁹ etirazını bildirməkdə haqlıdır.

İngilis şərqşünası C.A.Boylun redaktəsi ilə dünya işığına gətirilən “Azərbaycan məktəbi: Şairlər və yazıçılar (Səlcuq və Monqol dövrləri)” adlı tədqiqat bölməsində²⁰ “homogen (eyni mənşəli) qrupa məxsus” Azərbaycan şairlərinin və yazıçılarının istər Səlcuq, istərsə də monqol hakimiyyətinin bərqərar olduğu dövrlərdə Azərbaycan ədəbi məktəbinin təbəddülatlı və cəsarətli əsərlərinin icmalı və şərhə verilmişdir.

Sənət varlığımız haqqında Avropa şərqşünaslığının son tədqiqatları, xüsusilə XX əsrin 60 - cı illərində dərc olunmuş əsərlər içərisində “Central Asian Review” (Mərkəzi Asiya xülasəsi) məcmuəsinin “Azərbaycan ədəbiyyatı” adlı xülasəsinin²¹ dəyərləri az deyildir.

Lakin “...müxtəlif zamanlarda Azərbaycanın müxtəlif adlarla adlandırılması bu xalqın tarixinin və mədəni inkişafının ümumi olmasına və vəhdətinə zərrə qədər də zidd deyil”²² yazan görkəmli alimimiz M. Rəfilinin fikrində tarixi həqiqət dayanmışdır. Qədim dövrlərdə ən çox Atropatena kimi məşhur olan, 26 qəbilənin məskun olduğu Azərbaycanın

¹⁸ Yadname - ye Jan Rypka, Collection of Articles on Persian and Tajik Literature, Praque, 1967, səh. 147

¹⁹ M. Sultanov, On the Problem of “Literary School” in Orientology, - Yadname-ye Jan Rypka, Collection of Articles on Persian and Tajik Literature, Praque, 1967, səh. 147

²⁰ The Azerbaijan school: poets and prose writers (The Seljuk and Mongol periods), Edited by J. A. Boyle, The Cambridge History of Iran, Great Britain, vol. V, 1968, pp. 568- 584

²¹ The Literature of Azerbaijan – “Central Asian Review”, London, vol. VII, No. 3, 1960, pp. 235- 255

²² Mikayıl Rəfili, Nizamiyə qədər Azərbaycan kulturası, - Nizami (məqalələr toplusu), İkinci kitab, Bakı, 1940, səh. 14

ayrı - ayrı vilayətlərinin müxtəlif adlarla – Cənubi Azərbaycanın Midiya, Şimali Azərbaycanın isə Alpaniya (Albaniya) adlandırılması Avropa qaynaqlarında əksəriyyət hallarda ədəbi ünvanımızın İran adı altında verilməsinə zəmin yaratmışdır.

Tərcümə işlərinə eramızın XII əsrinin təxminən əvvəllərində xristianlığı qəbul etmiş yəhudilər və mavrlar (Afrika ərəbləri və bərbərlər) tərəfindən ərəb dilindən Avropa dillərinə tərcümə olunmağa (çox tezliklə Avropalılar bu işi özləri davam etdirmişlər) başlamışlar. Şərq, habelə Azərbaycan mənbələrinin bir sıra nümunələrinin ərəb dilindən avropa dillərinə tərcümə olduğu müəyyənləşdirilməli, ədəbi əlaqələrimizin müəyyən tarixi sistemində daha diqqətli və cəsarətli araşdırmalar aparılmalıdır.²³

“...Azərbaycan Respublikası ilə Avropa dövlətləri arasında sıx əlaqələr yaranması ilk növbədə bizim ölkəmizin (Azərbaycan Respublikasının) milli mənafeyi üçün olduqca əhəmiyyətlidir”²⁴.

Mərhum tənqidçi alimimiz H. Araslının ərəblərin Azərbaycana hücumu ərəfəsinə təsadüf edən dövrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı tarixi haqqında əsəri çox qiymətli bir mənbə kimi mövzumuz üçün dəyərli bir qaynaqdır²⁵. Yalnız Azərbaycan, Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatının deyil, eləcə də dünya ədəbiyyatının klassiki kimi məşhur olan Nizami Gəncəvi (1141 - 1209) “öz yaradıcılığı ilə həm Avropa renessansını bir neçə əsr qabaqlamış, həm də Şərq ədəbiyyatı, Şərq mədəniyyəti ilə Qərb ədəbiyyatı, Qərb mədəniyyəti arasında etibarlı bir körpü salmışdır. Sonralar bu körpüdən Şərqi və Qərbi onlarla görkəmli söz ustası keçmiş, öz ədəbiyyatlarını və mədəniyyətlərini qarşılıqlı şəkildə zənginləşdirmişlər”²⁶.

Həmçinin, bu sahədə daha dərin araşdırmalar aparan tədqiqatçılarımızdan M. Arifin Nizami Gəncəvi yaradıcılığının Avropa

²³ Ş. Xəlilli, A. ç. ə., səh. 33

²⁴ Müstəqil Azərbaycan Prezidentinin Böyük Britaniyaya ilk rəsmi dövlət səfərindəki (22-25 fevral, 1994) çıxışından, -Azərbaycan - Böyük Britaniya: Əməkdaşlıq və tərəfdaşlıq, Tarixi xronika, Bakı, 2001, səh. 15

²⁵ H. Araslı, VII- XII əsrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatı, Bax: Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Bakı, 1960, səh. 72

²⁶ Vaqif Arzumanlı, Nizami Gəncəvinin dünya şöhrəti, Bakı, “Elm”, 1997, səh.8

dillərinə tərcüməsi və tədqiqatı barəsində fikri diqqətəlayiqdir: "...o, İrandilli Azərbaycan ədəbiyyatını İran ədəbiyyatından tamamilə ayıran böyük bir cərəyan açmışdır"²⁷.

E. Q. Braunun həmkarı ingilis şərqşünası Ser Edvard Denisson Rossun himayəçiliyi ilə Hindistan alimlərinin ingilis dilində hazırladığı "Bankipordakı Şərq kitabxanasında ərəb və fars əlyazmalarının kataloqu"²⁸nun təxminən 20 səhifəsinin (pp. 176 - 195) Əmir Xosrova və onun yaradıcılığına N. Gəncəvi təsirini müəllif (E. Q. Braun) ədəbi fakt kimi yüksək qiymətləndirir.

Böyük alman şairi Haynrix Hayne məktublarının birində Şərqə, Şərq xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının mədəniyyətinə heyrətini ifadə edərək yazırdı: "Ah, Firdovsi! Ah, Nizami! Ah, Sədi! Bilsəydiniz ki, sizin buradakı (Almaniyadakı) qardaşınız nə əziyyətlər çəkir! Bilsəydiniz ki, Şirazın gülləri üçün nə qədər darıxmışam! Almaniyanın özünün yaxşı tərəfləri var, mən onları heçə endirmirəm. Almaniyanın böyük şairləri də vardır... Amma onlar Hafizin, Nizaminin yanında heç nədir"²⁹.

"...Müxtəlif xalqların mənbələrində müşahidə olunan oxşar cəhətləri yalnız ayrı-ayrı müəlliflər arasındakı qarşılıqlı və ya birtərəfli əlaqə nəticəsi kimi izah etmək düzgün deyildir. Bu cəhətlərin kökünü, hər şeydən əvvəl, bu mənbələrin inkişaf etdiyi tarixi şəraitdə axtarmaq lazımdır"³⁰ yazan Ş. Qurbanovun mühakiməsi ilə müəyyən qədər həmfikir olmaq mümkündür. Lakin mənbələrdə araşdırılıb eyniləşdirilən oxşar cəhətləri, yaxud səsleşmələri tarixən həmin xalqların mədəniyyətinə və mədəniyyətinə daxil olmuş vahid bəşəri duyğuların iqtibası kimi qiymətləndirmək daha məqsədəuyğun olardı.

Tarixi əlaqələrin tədqiqində ən müqəddəm şərtlərdən biri qarşılıqlı, yaxud birtərəfli təsir və əlaqə problemlərini öyrənməkdirsə, digər şərt insanların, ölkələrin birliyini ifadə və tərənnüm edən bəşəri duyğuların

²⁷ M. Arif, Nizami əsərlərinin tərcüməsi məsələsinə dair, - Nizami (məqalələr toplusu), İkinci kitab, Bakı, 1940, səh. 14

²⁸ Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at bankipore, Calcutta, 1908

²⁹ Haynrix Hayne, Əsərləri külliyyatı (rusca), IX c. 1959, səh. 344

³⁰ Şixəli Qurbanov, Ədəbi əlaqələrin tədqiqində yeni vəzifələr (birinci məqalə), - Əsərləri, III cild, Bakı, "Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı", 1969, səh. 279

ümumiliyini ədəbiyyat nümunələrində tədqiq etməkdir. Bu bir tarixi həqiqətdir ki, X əsrdən etibarən butöv Yaxın və Orta Şərqdə, o cümlədən Azərbaycan və Qafqazda dini və elmi ədəbiyyat əsasən ərəb dilində, poeziya əsərləri isə fars dilində yazılırdı. Azərbaycan xalqının gündəlik danışq dili isə, öz doğma dilləri olan Azəri türkcəsi idi.

Orta əsrlər ingilis ədəbiyyatının klassiki, ingilis poeziyasında ilk yazılı mənbə olan «Kəntberi hekayələri» əsərinin müəllifi, «ingilis poeziyasının atası» Cefri Çoser haqqındakı bu mülahizəyə diqqət edək: «...bu zəvvarların söylədikləri hekayələr bütün Avropadan, onların çoxu Çoserin yaxın müasirlərinin əsərlərindən gəlir. Bu hekayələrin bəziləri isə daha uzaqlardan, Şərqdən gəlir. Onlar bütün Avropanın yaradıcılıq fantaziyasına bir nümunədir, bu isə ayrı - ayrılıqda hekayələrə, ələxüsus bir sıra aydın məramı və müəyyən aforizmi, əxlaqi nəticə, yaxud ideyanı özündə əks etdirən hekayələrə çevrilmişdir. Demək olar ki, hər bir hekayə onun məzmun - mündəricəsindən doğan zərb - məsəllə, yaxud müdrik kəlamla və müsahibinə verilən xeyir - dua ilə sona çatır»³¹.

Proloqdan və 23 zəvvarın dili və poetik obrazlı dildə nəql olunan maraqlı həyati macərələri özündə cəmləşdirən 24 hekayə C. Çoserin Şərq tarixinə və mədəniyyətinə yaxından bələd olduğunu söyləməyə zəmanət verir. Əvvəla, belə bir faktı xüsusilə qeyd etmək olar ki, XIV əsrdə Çoserin kitabxanasında 60 kitab saxlandığını göstərən rus tədqiqatçısı I. Kaşkin bu sayda kitabın Çoser əsri üçün çox böyük bir rəqəm olmasını açıqlamışdır: «...bu elə bir dövr idi ki, bir kitabın dəyəri butöv bir kitabxananın tikintisində çəkilən xərcə bərabər sayılırdı»³².

Təbii ki, əldə etdiyi kitabları qiymətləndirən və sevən C. Çoser Yaxın və Orta Şərq xalqlarının tarixinə, mədəniyyətinə də az - çox bələd olmuşdur. “Kəntberi hekayələri”ndə “sufilik” türk tərqiəti, Şərq gülüşü Skiflər ölkəsi (Scythia), hunların tacıdarı Atilla (təqr. 400 - 453), eramızdan əvvəl VIII əsrin sonunda vahid dövlət kimi tanınan Midiya, eləcə də İran hökmdarları sülaləsinin – Əhəmənilərin böyük tacıdarı Kir

³¹ Nevill Coğill, Introduction, - Geoffrey Çaucer, The Cantebury Tales, The United States of America, Penguin Books, 1977, p. 13

³² İ. Kaşkin, Djefri Çoser, Kenterberiyские рассказы, Moskva, «Pravda», 1988, s.

(e. ə. 558 - 530), I Dara (e. ə. 522 - 486), Sasani hökmdarı II Şapur (? - 379) və digər təriqət, yer və şəxs adlarının verilməsi C. Çoserin Şərqlə yaxından tanış olması fikrini formalaşdırır. Həmçinin bir çox tarixi həqiqəti də qeyd etmək istərdik ki, XIX əsrə qədər, eləcə də bir qədər sonrakı dövrlərdə ayrı - ayrı tarixi qaynaqlarda Azərbaycanın daha çox İran, Manna, Midiya, Atropatena adları altında təqdim olunmasını nəzərə alsaq, C. Çoserin bu gizli həqiqətləri görə bilməməsi təbii haldır. Lakin C. Çoserin Şərq müdrikliyinin təntənəsini ifadə edən aforizm və hikmətli sözlərinin demək olar ki, hər birində dilimizin oxşar hikmətlərini görmək mümkündür. Məsələn:

“Biz yaşaya - yaşaya qəbrə doğru bir yol gedirik;

Dil deyindədir, cindir, əcinnədir, bədxah düşməndir;

Allah öz mərhəməti ilə bütün insanların dilini dişləri və dodaqları ilə çəpərə almışdır. Bunu ona görə belə etmişdir ki, bir kimsə nə qədər səfeh və vicvəcə olsa belə, danışmazdan əvvəl düşünüb - daşına bilsin”³³.

Böyük alim və şairimiz Xəlil Rza Ulutürkün aşağıdakı fikri bu baxımdan diqqəti cəlb edir: (Şərq və Qərb sivilizasiyaları arasında) “Ədəbi əlaqələr probleminin dialektikcəsinə həlli milli ədəbiyyatın təsir dərəcəsini müəyyənləşdirməyi tələb edir. Məhz bu iki amilin vəhdəti zəminində məsələni dürüst araşdırmaq və nəticələr əldə etmək mümkündür”³⁴.

Ötən əsrin 40 – 50 - ci illərində yazılmış bir sıra tədqiqat əsərləri rus dili vasitəsi ilə dilimizə tərcümə edilmiş xarici mənbələrin materialları əsasında aparıldığından indi xarici dillərin incəliklərinə bələd olan yeni nəsil tədqiqatçı alimlərimiz Azərbaycan tarixi və mədəniyyətinin dünya tarixi və mədəniyyəti ilə əlaqələrini daha əhatəli və dərinlən öyrənmək, tədqiq etmək üçün ciddi elmi axtarışlar aparmalı, tarixi - mədəni əlaqələrimizin yeni tədqiqatlarını yaratmalıdırlar. Fikrimizcə, Azərbaycan və dünya tarixi - mədəni əlaqələrinin öyrənilməsi və tədqiqi

³³ Şahin Xəlilli, Çoserin Şərq motivləri, - “Elm və həyat” jurnalı, No 3- 4, 1999, səh. 12

³⁴ Xəlil Rza, Dramaturgiyada ədəbi əlaqələr, Azərbaycan və Rus dramaturgiyasının inkişafında qarşılıqlı ədəbi əlaqə vətəsinin rolu, Bakı, “Elm”, 1987, səh. 7-8

ilə əlaqədar gələcəkdə aşağıdakı mövzuların diqqətə alınması üçün xüsusi səy göstərilməlidir:

- Azərbaycan tarix və mədəniyyətinin İntibah dövrünün sənət adamlarının əsərləri ilə dünya tarixi - mədəni intibahı nümayəndələrinin sənət şedevrləri arasında ideya, fikir yaxınlığının, obrazlar harmoniyasının müəyyənləşdirilməsi və öyrənilməsi;

- Mövcud əlaqələrdə hər iki tərəfin (Azərbaycan və dünya tarixi - mədəni əlaqələri) qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı təsirin konkret ictimai - siyasi köklərinin və səbəblərinin müəyyən edilməsi;

- Orta əsrlər dövrü Azərbaycan tarixi və mədəniyyətinin dünya tarixi - mədəni mühitinə təsirinə müqayisəli tipoloji tematikasının müəyyənləşdirilməsi və s. bu kimi ümumiləşdirmələrin aparılması;

- Dünya dillərinə tərcümə edilmiş Azərbaycan tarixi - mədəni nümunələri ilə dünya tarixi - mədəni mühitinə təsir dairəsinin, Orta əsrlər Azərbaycan və dünya tarixi - mədəni mənbələrinin tipoloji oxşarlıqlarının müəyyənləşdirilməsi.

- Qərb estetik fikri tarixində Azərbaycan klassiklərinin şedevrlərinin tənqidi - analitik təhlili, eləcə də onların poetik baxışlarının, əsərlərinin aparıcı ideyalarının, xüsusilə Şərq - Qərb ədəbi tənqidi kontekstində Şərq və Qərb poetik səsləşmələrinin, oxşar poetik fikirlərinin tipoloji - müqayisəli təhlili Avropa şərqşünaslığının xüsusi tədqiqat obyektindən kənar qalmışdır.

Hazırda Şərq və Qərb sivilizasiyaları arasındakı qarşılıqlı tarixi - mədəni əlaqələrə aid yazılmış məqalə, rəy, namizədlik və doktorluq dissertasiyalarında daha çox diqqəti cəlb edən bir məqam bu əlaqələrin əksəriyyət hallarda birtərəfli tədqiqi ilə bağlıdır. Xarici dillərin gözəl biliciləri olan tədqiqatçı alimlərimiz əsasən Qərb tarixi və mədəniyyətinə Şərq, o cümlədən Azərbaycan mövzusunun araşdırılmasına daha güclü meyl göstərirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, tarixi inkişafın müəyyən mərhələlərində Azərbaycanın həm Şərq, həm də Qərb ölkələri xalqları ilə tarixi, mədəni və ədəbi əlaqələri bu xalqların tarixi, mədəni və ədəbi həyatında müəyyən izlər buraxmışdır.

E. C. V. Gibbin aşağıdakı fikrini də xatırlatmaq istərdik: “Digər İslam xalqlarının arasında olduğu kimi, Türklərdə də intellektual həyat iki mənbədən yaranmışdır. Onlardan biri semit, digəri ellin (qədim

yunan) olmuşdur. Birincidən din, ikincidən isə fəlsəfə daxil olmuşdur. Həm din, həm də fəlsəfə dünyanı dərk etməyi öyrətmişdir, amma onların təlqin etdikləri heç də həmişə eyni olmamışdır”³⁵. Lakin tarix və mədəniyyətimizin daha qədim olduğunu nəzərə alsaq, ayrı - ayrı dünya xalqları ilə azəri türklərinin qarşılıqlı tarixi və mədəni əlaqələrinin zəngin və çoxşaxəli olduğunu heç cür inkar etmək olmaz. Bununla belə Azərbaycan tarixi və mədəniyyətinin təşəkkülündə və inkişafında həm yerli xalqın, həm də İslamiyyətin nəinki izlərini, böyük təsirini görmək mümkündür. Görkəmli türk alimi M. F. Köprülüzadənin aşağıdakı fikri bunu bir daha təsdiq edir: “Sair ləhcələrdə olan mənəbələr kimi Azəri ləhcəsində olan mənəbələr də başlıca iki böyük qaynaqdan istifadə etmiş, onlardan aldığı ənasirin birləşməsilə vücut bula bilmişdir. Bunların birincisi xalq ədəbiyyatı, ikincisi İslami ədəbiyyatın təsiridir”³⁶.

Türk xalqlarının tarix və mədəniyyətinin sistemli şəkildə öyrənilməsinin məqsədəuyğun olduğunu göstərən E. C. V. Gibb bu xalqların inkişaf mərhələlərinin daha diqqətlə öyrənilməsinə Qərb tarixi- mədəni və ədəbi - estetik fikir tarixi üçün vacib və faydalı olduğu nəticəsinə gəlmişdir: “və beləliklə biz müəyyənləşdirmişik ki, Orta əsrlər Qərb mənəbələri məhz Orta əsrlər Şərqinin eyni idealları ilə ilhamlanmışdır”³⁷. Klassik tarix və mədəniyyətimizin tədqiqi ayrı - ayrı dövrlərdə istər Avropa, istərsə də azəri türk ədəbiyyatının nəzəriyyəçi alimləri tərəfindən müqayisəli tədqiqat müstəvisindən araşdırılmış, bu haqda müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür³⁸.

Şərq - Qərb qarşılıqlı tarixi - mədəni əlaqələrinin təkamül yolunun paralel şəkildə öyrənilməsi müqayisəli tədqiqatda xüsusilə vacib və əhəmiyyətlidir. Bu baxımdan E. C. V. Gibb yazır: “Tarixən bir - birinə çox oxşar bir şəraitdə, mədəniyyət və sivilizasiya təbii ki, paralel inkişaf yolu keçmişdir. Və biz Orta əsrlər Qərbinin Orta əsrlər Şərqi kimi eyni ideallardan ruhlandığını görürük”³⁹.

³⁵ E. J. VV. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, Volume I*, London, 1958, p. 33

³⁶ Köprülüzadə Məhəmməd Fuad, *Azəri ədəbiyyatına aid tədqiqlər*, Bakı, “Sabah” nəşriyyatı, 1996, səh. 13

³⁷ E. J. VV. Gibb, *A. ç. ə.*, p. 446

³⁸ Ş. Xəlilli, *A. ç. ə.*, səh. 92

³⁹ E. J. VV. Gibb, *A. ç. ə.*, p. 446

Avropa şərqşünaslığında birbaşa azəri türk tarixi və mədəniyyəti haqqında monoqrafik nəşrlərin az olmasının əsas səbəblərindən biri milli mənəvi sərvətlərimizin çox hallarda ərəb, fars dillərində yazıya alınması ilə bağlı olmuşdur. Tanınmış ingilis şərqşünası E. C. V. Gibbin 6 cildlik “Osmanlı poeziyasının tarixi” adlı çox qiymətli araşdırması (onun müəyyən hissəsi azəri türk tarixi və mədəniyyətinin, həmçinin ədəbiyyatının görkəmli sənət adamlarının həyat və yaradıcılıq yolunun tədqiqinə həsr olunmuşdur) türk dilində yazıb yaradan tanınmış şairlərin əsərlərinin elmi cəhətdən araşdırılmasına həsr olunmuşdur⁴⁰.

Britaniyanın tanınmış qadın yazıçısı A. S. Byattın (o, 1990-cı ildə nəşr etdirdiyi “Mülk” adlı romanına görə Britaniyadakı ən yüksək Buker mükafatına layiq görülmüşdür) “Qısa ömürlər” əsərində Türk dünyası, o cümlədən türk əlyazmalarının dünya sivilizasiyasında əlamətdar yeri məsələləri öz incə məqamları ilə qələmə alınmışdır. Həmin əsərin bir yerində bunları oxuyuruq: “Və əgər o, Türk əlyazmalarını oxumağı bacarmasaydı, özünün ən dramatik kəşflərini heç vaxt yaratmazdı”⁴¹.

Tarixi inkişafın ayrı - ayrı mərhələlərində Azərbaycanın bir sıra Şərq, eləcə də Qərb xalqları ilə tarixi, iqtisadi, siyasi, mədəni və ədəbi əlaqələrinin ən aydın ifadəçilərinə çevrilən türk əlyazmaları müxtəlif dövrlərdə dünyanın bir sıra kitabxanalarına, yaxud muzeylərinə daşınmışdır. Bu isə həmin ölkələrdəki alimlərin, ixtiraçıların və sair başqa sənət sahiblərinin nəzər diqqətini cəlb etmiş, onlar bu əlyazmalarından çox - çox faydalanmışlar. Türk xalqlarının, o cümlədən azəri türklərinin zəngin mənəvi sərvəti – qədim əlyazmalarının Avropada ən görkəmli alim və yazıçıların yaradıcılığına göstərdiyi təsir isə təkzibedilməzdir.

Əslində elmin, o cümlədən tarixşünaslıq elminin hər hansı bir problemin araşdırılmasında gətirdiyi yeniliyin çox vaxt həmin problemin həllindən çox yeni problemlər yaratdığı fikri ilə razılaşmaq olmaz. Fikrimizcə, tarixşünaslığın ən mühüm sahələrindən biri olan müqayisəli

⁴⁰ E. J. VV. Gibb, A. ç. ə.; Vol. II, London, 1959; Vol. III, London, 1960; Vol. IV, London, 1961; Vol. V, London, 1962; Vol. VI, London, 1963

⁴¹ A. S. Byatt, Brief Lives, - Nevv Vvritting, Vol. 8, London, Published by Vintage, 1999, p. 63

tarixşünaslıq apardığı hər hansı bir təhlil və müqayisədə “su daşı”nın vəzifəsini yerinə yetirir. Daha doğrusu onun üzə çıxardığı hər hansı bir material ciddi müqayisələr və təhlillərlə həmin “su daşı”ndan keçirilib belə bir mənəvi sərvətə ehtiyacı olan oxucu üçün ən incə mətləblərin açıqlamasını yaradır⁴².

Ərəbdilli, farsdilli mənbələrimiz azəri türklərinin qoşa qanadırsa, doğma – azəri türk ləhcəsində yazılan mənəvi sərvətimiz bu qoşa qanadın vəhdətində xalqımızın ürəyini xatırladır. Ona görə ki, “Azərbaycan dilində yaranan yazılı mənbə istər məfkurə, mövzu baxımından, istərsə də janr, forma və vəzn nöqteyi - nəzərindən iki qaynaq ilə – bir tərəfdən, zəngin Azərbaycan folkloru və qədim ümumtürk yazılı abidələri ilə, digər tərəfdən isə artıq farsdilli Azərbaycan mənbələrində sabitləşmiş ərəb – fars ədəbi qanun – qaydaları ilə bağlı olmuşdur”⁴³.

Azəri türk qaynaqlarına dair tədqiqlərində klassik Azərbaycan mənbələrinə dair maraqlı elmi fikirləri ilə çıxış edən görkəmli türk alimi M. F. Köprülüzadənin (1896 – 1966) aşağıdakı qeydlərində tarixi bir həqiqət vardır: “Yalnız ədəbi nüfuz və təsirinin vüsət və davamı deyil, əsərinin başlıca qiyməti etibarilə də türk ədəbiyyatının siması olaraq tanıdığım Füzuli İraq türkmənlərindəndir və ləhcəsi etibarilə azəri ünvanı verdiyimiz lisan dairəsinə mənsubdur. Əski təzkirəçilərimizdən son Avropa müstəşriqlərinə qədər Füzulidən bəhs edənlər bu həqiqəti az - çox idrak etmişlərsə də, Gibb, Huar, Krımski də daxil olmaq üzrə heç biri Avropa ədəbiyyatının təkamülünə əsla vaqif olmadıqlarından, onu Osmanlı ədəbiyyatı dairəsində izaha çalışmışlar və təbii bu səylərində heç müvəffəq olmamışlardır”⁴⁴.

İndiyə qədər ərəb və fars mənbələrinin, ələlxüsus bu mənbələrin tarixinə daxil edilmiş azəri türk qaynaqlarının müəyyən qədər Qərb oxucularına yaxşı məlum olduğunu qeyd edən E. C. V. Gibb həmin araşdırmalara əsasən “türklərin ədəbiyyatı olmadığı” kimi yersiz, məntiqsiz fikrin yalnız olduğunu yeni nəşri ilə bir daha sübuta

⁴² Ş. Xəlilli, A. ç. ə., səh. 131

⁴³ C. V. Qəhrəmanov, K. H. Allahyarov, Müqəddimə, XIII – XV əsrlər Azərbaycan şeri, “Elm”, Bakı 1983, səh.7- 8

⁴⁴ Köprülüzadə Məhəmməd Fuad, A. ç. ə. 9

yetirmişdir. Lakin müəllifin özünün göstərdiyi kimi o, Baron Von Hammer – Purqştallın kitabından fərqli olaraq iki min iki yüz (2200) türk şairindən onunun yaradıcılığına müraciət etsə də, yeni araşdırmasında qarşısına qoyduğu əsas məqsəd yaddan çıxmış, unudulmuş ədəbiyyat məsələləri ilə Qərb, eləcə də ingilis ictimaiyyətini tanış etmək olmuşdur. Onu da əlavə edək ki, bu araşdırma Şərq, o cümlədən Türk ədəbiyyatı haqqında çox bəsit təsəvvürü olan ingilis oxucusu üçün nəzərdə tutulsa da, tarix və mədəniyyətimizin inkişaf mərhələlərinin, xüsusilə klassik mənbələrimizin tarixinin bir sıra maraqlı məqamları haqqında elmi açıqlama, qeyd və təhlilləri müqayisəli tarix və mənbəşünaslığımız üçün çox faydalı və əhəmiyyətlidir.

Zəngin ənənələri olan Avropa ədəbiyyatı istər qədim, istərsə də Orta əsrlər dövrü Şərq, o cümlədən Azərbaycan ədəbiyyatı ilə sıx bağlı olmuşdur. Müxtəlif vasitələrlə müəyyən dövrlərdə qədim əlyazmalarımızın Avropa muzeylərinə aparılması, tərcümə və tədqiqatlar da tariximizin bəzi hallarda “İran tarixi”nə daxil edilməsi kimi səbəblər Azərbaycan tarixi məsələlərinin həmin mənbələr əsasında ciddi araşdırılmasını tələb edir. Avropa tarixi məsələlərinin də Şərq təsirindən kənarında öyrənilməsi qeyri - mümkündür. Bu gün tarixşünaslıq sahəsində ən vacib və mərkəzi problemə çevrilən qarşılıqlı əlaqələrin və təsirin araşdırılmasına böyük ehtiyac duyulur.

RESUME

Read the holy saying about closing between the East and West in ayah 115 of Bakara surah of the Kuran "The East and the West belong to the God. Wherever you go the God available there".

Our contemporary literary world confirms once more the true is known to everybody that it is impossible to study and research any national literature out off the literary context of the world. It is also impossible to study and research the world literature removing the features brought from the national literature.

The European literature being rich with traditions has been related closely to the literature of ancient and Middle ages, as well as the literature of the East and Azerbaijan. Taking our ancient manuscripts to the museums of Europe and including our translations, researches, studies and history in "the history of Persian" by various ways require to study seriously the historic issues of Azerbaijan based on abovementioned resources. Simultaneously, it is impossible to study the historic matters of the Europe out off the impacts from the East. Today it is seriously needed to study and research mutual relations and impacts that changed to the most required and focused on historical field.

İBN SİNA FƏLSƏFƏSİNDƏ PEYĞƏMBƏRLİK VƏ VƏHYİN ƏQLİ TAMAMLAMASI MƏSƏLƏSİ

*Rahil Nəcəfov**

Tarix boyu, İslam bayrağı adı altında böyük sivilizasiyalara, mədəniyyətlərə, imperiyalara adlarını yazmış türklər zaman-zaman ümumbəşəri mədəniyyətə böyük töhfələr vermiş, sadəcə dövlətçilik məsələləri və hər b sənətində deyil, elm sahələrində də böyük müvəffəqiyyətlər qazanaraq, elmə çoxlu yeniliklər gətirmişlər. Bu səbəbdəndir ki, İslam dini ətrafında qaynayıb-qarıxmış müsəlman millətləri arasından çıxan və öz bacarıq və qabiliyyətləri sayəsində elmin yüksək zirvələrini fəth edən türk əsilli yüzlərlə alimin, filosofun, təbibin, fizikin, riyaziyyatçının, kimyagerin adlarını sadalamaq mümkündür. Bu böyük simaları bir arada toplayan və doğru yöndə istiqamətləndirib yetişdirən, içərisində doğulub boya-başa çatdıqları cəmiyyətlər üçün faydalı insanlara çevirən isə məhz İslam dini və onun əsasını təşkil edən, müqəddəs kitabların sonuncusu olan Qurani Kərimdir. İlk vəhyi “Oxu”, “Səni Yaradan Rəbbinin adı ilə oxu” olan bu müqəddəs kitab, “Elm Çində də olsa ardınca gedin!” deyən peyğəmbərinin təşviqi ilə elmi, biliyi, oxuyub-öyrənib savadlı olmağı, cəmiyyəti də maarifləndirməyi müsbət qarşılımış və bu yolun yolçularına öz çətin və əzablı yollarında yardımçı olaraq hər zaman “yaşıl işıq” yandırmışdır. Bu çətin, amma müqəddəs yolu seçən alim və ziyalılarımız, elm fədailərimiz isə müqəddəs vəhydən ilham alaraq çalışıb, çarpışmış, ağır zəhmətlər bahasına da olsa sadəcə bizim deyil, dünya mədəniyyətinin belə faydalanacağı, ibrət götürəcəyi qiymətli xəzinə, zəngin “irs” qoyub getmişlər. Onların arasında isə öz dəsti-xətti və ensiklopedik biliyi ilə seçilən, əsəri XVIII əsrə qədər Avropa universitetlərində dərs vəsaiti olaraq oxudulan,¹ milyon kəlməlik

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Fəlsəfə və Siyasi Hüquqi Tədqiqatlar İnstitutu, “Fəlsəfə və İctimai Fikir tarixi” şöbəsi aspirantı

“Qanun fi-t Tıbb”, 18 cildlik “Şəfa” və ümumilikdə 250-yə qədər irili-xırdalı əsər müəllifi olan İbn Sinanın adı təbii ki, birincilər sırasındadır.

Məşşai fəlsəfənin Farabidən sonra ən böyük filosofu olaraq bilinən Şərfin bu böyük dahisi demək olar ki, bütün əhəmiyyətli məsələlərdə, fəlsəfədə, psixologiyada, məntiqdə, siyasətdə böyük filosof Farabinin davamçısı olmuş, eləcə də din və fəlsəfənin uzlaşdırılması məsələsində Farabinin qoyduğu yolu davam etdirmiş, çoxlu yeni məsələlərə, problemlərə aydınlıq gətirmişdir. İbn Sina, sadəcə müsəlman Şərfində deyil, Qərbi Avropa fəlsəfi düşüncəsinə, elminə təsir etmiş, xüsusilə tibb sahəsində əldə etdiyi uğurlarına görə Qərbdə Avisenna adı ilə məşhur olmuşdur. “Academie Françeize (Fransız Akademiyası) üzvlərindən biri olan Vallery Radota görə “Həqiqi Zəka” olan bu alim, İslam dünyasının ən böyük filosoflarından biri olduğu kimi, eyni zamanda şair, riyaziyyatçı və astronom olmuşdur.” (1, 176). Filosofun ilk əsərlərində empirist – rasiyonalist düşüncə tərzü üstünlük təşkil edirdisə də, get- gedə bu tərz dəyişmiş, irrasionalizmə meyl edərək Məşşailikdən İşraqiliyə yönəlmişdir. İbn Sinanın vəhy görüşlərinin və peyğəmbərlik nəzəriyyəsinin təməlinə dayanan bu amil də məhz filosofun geniş şəkildə irrasioanlizmə meyl etməsindən, ezoterik bilik və onların əsaslarının tədqiqi yolundakı axtarışlarından qaynaqlanır. “Əl-Vəhy” kəliməsi lüğəvi istilahlada gizlicə, yaxud sürətli danışmaq, işarə etmək, tez-tez pıçıltı ilə danışmaq, fısıldamaq və s. mənaları ifadə edir. Dini məntiq isə vəhyi “Hər hansı bir peyğəmbərə endirilən Allah kəlamı” kimi təqdim edir. Vəhy, İbn Sina fəlsəfəsində digər məşşai filosoflardan fərqli və xeyli əhatəli şəkildə araşdırılmışdır. Filosof özünə məxsus düşüncə sistemi və meyarları ilə vəhyi bir neçə cəhətdən geniş tədqiqata tabe tutmuşdur:

Vəhy bir irrasional bilik vasitəsi olaraq ezoterik bilik növlərindən hesab edilir. Ezoterik biliklərin qazanılmasında insanın əqli yeganə vasitə olmadığından burada üç faktor əsas rol oynayır. Bunlar insanın ruhu, onun əqli və nəhayət qəlbidir. Əqlin bu sahədə kifayət etmədiyi barəsində filosofların görüşlərində fikir ayrılıqları olsa da, biz burada bu mövzulara toxunmağa ehtiyac görmürük.

İbn Sina fəlsəfəsində vəhy bir iman faktoru olaraq əqli tamamlayır. İman ilə əql arasında üç növ əlaqə mövcuddur.

- a. İman ilə əqlin sahələri bir-birindən ayrılır.
- b. İman əqlin kamalıdır yəni əqli əhatə edə bilən mövqeyə sahibdir.

c. İman əqli fel olaraq tamamlayır. (2, 218)

Vəhy alan insan “Fəal Əqlə” təmasa girir, bu üstün bir dərəcədir, ancaq son deyil, vəhyin qəbul edilməsi bu pilləvari yüksəlişdə bir mərhələ təşkil edir. İnsan bu yolla yüksəlməyinə yenə davam edir. O, yüksələn üstün əqllər olan “Müfəriq Əqllər” ilə və ən nəhayət ən üst səviyyədə olan Tanrının ilk əsəri “İlkin Əql” və yaxud “Bütünün Əqli” ilə əlaqəyə girir və o səviyyəyə qalxır. İbn Sinanın “Metafizikası”nda “Fəal Əql”, ilahi südurun ay-altı aləminə enmədən əvvəlki təbiəttə olan Əqllərin şərəf, dərəcə baxımından ən sonuncusu, yəni ən az ilahi olanıdır. Burada peyğəmbərin meracını da xatırlatmaq lazımdır. İbn Sina bu hadisəni belə izah edir ki, peyğəmbər ancaq bir əql, Fəal Əqlə təmas qurub qala bilməzdi. Onun ilahi gücə qovuşana qədər başqa əqllərlə də təmasa girib, onlarla əlaqə yaratması mümkündür. İbn Sinanın bu izahı heç də Quran məntiqinə zidd deyil. Təfsirçilər arasında görüş ayrılığı olsa da, Quran açıq-aydın Məhəmməd Peyğəmbərin Tanrıyla olan əlaqəsini onunla təmasını qəbul edən bir görüşü irəli sürür.

İbn Sina fəlsəfəsində peyğəmbərin müqəddəs əql gücü vasitəsi ilə vəhyi qəbul etməsi və onun gələcəkdə baş verəcək hadisələrlə əlaqəli xəbərlər verməsi məlumdur. Bunu İbn Sina peyğəmbərin xəyal qüvvəsi ilə əlaqələndirir. Bu formadakı xəbərləri peyğəmbər vəhylə bərabər “almır”. Vəhyin qaynağı fəal əqldə idisə də, gələcəyə aid xəbərlər isə səmavi nəfslərdən qaynaqlanır. O, bu xəbərləri qəbul etdiyi tərzdə deyil, cəmiyyətin qəbul edəcəyi, anlaya biləcəyi bir dildə onlara çatdırır. Peyğəmbər səmavi nəfslərdən, yəni əməli mələklərdən, həm də cüzilərə dair bilikləri də alır. Bununla yəqin ki, İbn Sina peyğəmbər hədislərini də izah etməyə cəhd etmişdir. Əqli bilikləri, tamamilə mücərrəd olan əqllərdən almasının səbəbi, onların yəni əqllərin zatlarına görə ancaq əqli və külli biliyə sahib olmalarındadır. Adi insanların peyğəmbərdən fərqli olaraq nəfsani cövhərlərdən bilik əxz edə bilməməsinin səbəbi onların məhz maddiyyat arxasınca düşmələri, maddi arzuların, şəhvətlərin izindən getmələridir. Buna baxmayaraq insanlar yuxuda ikən bəzi bilikləri qəbul edirlər. Peyğəmbərlərdə isə bu həm yuxuda, həm də oyanıqkən baş verir. Yəni insanların yuxuda ikən “gördüklərini” peyğəmbərlər oyanıq vəziyyətdə də “görürlər”. Peyğəmbərlər də insandırlar, lakin onlarda insanların adət etdikləri maddi şeylərə maraq və istək olmur və onlar şəhvət arxasınca

düşməzlər. Onların bu cəhəti ruhani mələklərlə əlaqəyə girib, bilik almalarını təmin edir. “Onlar səmavi simvolları heç bir qarışıqlığa yol vermədən idrak edib, cəmiyyətə çatdırırlar”. (3, 152). Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi fəal əqldən və səmavi nəfslərdən alınan biliklər arasında fərq ikincili biliklərin gələcəyə aid xəbərləri ehtiva etməsidir. Burada bir sual meydana çıxır ki, ilkin bilik qaynağından gələcəyə aid xəbərlərin alınması mümkün deyilmi? Amma bu da məlumdur ki, vəhyin əhatə dairəsi təməldir, hər şeyi əhatə etməlidir. Cəmiyyətin hazırkı vəziyyətini də, gələcəyə aid xəbərləri də, hətta keçmiş haqqında məlumatları da özündə ehtiva etməlidir. Bu təqdirdə ikinci növ biliyə də ehtiyac qalmır. Bəs İbn Sina bunu necə əsaslandırmışdır? “Ancaq öz sistemində əqli prinsiplərə yer verən və bu mövqedən çıxış edən İbn Sina metafizikasında ortaya qoyduğu təməl həqiqətləri həll etməkdən çəkinir. Bu həqiqətlərin biri əqli cövhərlər ilə səmavi nəfslərin mahiyyət və işlərinin açıq-aydın bilinmiş olmasıdır.” (4, 153). Mütləq mənada mücərrəd olan maddi şeylərlə heç bir əlaqəsi olmayan, hər şey özlərində külli olaraq mövcud olan əqlər onlardan birincisidir. İkincilər isə fəleklərin fəaliyyətlərinin əsas illətləri, həm də yerdə baş verən hadisələrin ən son illətləri olduğundan cüzi və ehtimal oluna bilən hadisələrin biliklərinə sahibdirlər. Fəzlur Rəhmanın bu məsələyə münasibətinə belə açıqlıq gətirmək olar. Tədqiqatçı alim ikinci növ bilik qaynağından alınan biliyin məhz ilham oduğunu qeyd edir. Bu bilik nəfslərini bir-birindən fərqləndirən birincinin vəhy, ikincinin isə ilham olmasıdır. İkinci növ bilik hər kəsə, yəni vəlilik dərəcəsinə çatmış, şəxslərə aid ola bilər. “Vəhy, ancaq peyğəmbərlərə məxsus bir xüsusiyyət ikən, ilham həm onlara, həm də vəlilərə məxsusdur.” (5, 36,39).

İbn Sinada əsas müzakirə obyektlərindən biri də filosofların peyğəmbər vəhyi qarşısında hansı mövqedən çıxış etmələri məsələsidir. Buradan məntiqi olaraq belə bir sual ortaya çıxır. Filosof bu vəhylərin mahiyyətini bildiyi halda peyğəmbər şəriətinə, əmr və qaydalarına əməl etməlidirmi? Bildiyimiz kimi İbn Sina bu suala açıq-aşkar cavab verməkdən çəkinir. Belə ki, filosofun Tanrıdan bilik əldə etməsi öz imkanları daxilində məhdudlaşır. Yəni bu o deməkdir ki, filosofun peyğəmbər şəriətinə “ehtiyacı” yoxdur. Digər tərəfdən də o əsl mahiyyətin nədən ibarət olduğunu, gələcəkdəki həyatın necə ola biləcəyini, insanı hansı tale gözlədiyini, o biri dünyada xoşbəxtlik, yaxud əzab içərisində olacağını, bu səbəbdən nələri edib, nələri etməyəcəyini bilmir. İbn Sina filosoflara digər insanlardan fərqli, üstün bir

özəllik tanımamışdır. Filosoflar da digərləri kimi cəmiyyətin üzvləridir. Cəmiyyətin fəvqündə yaşamaq, ondan təcrid olunmaq filosofların xislətinə uyğun olmayan yad mövqedir. Filosoflar da peyğəmbərlər kimi cəmiyyətin problemləri ilə məşğul olmalı, düzgün araşdırıb onlardan cəmiyyətin xilasını üçün doğru vasitələrə baş vurmalıdır. İbn Sina, peyğəmbərlik nəzəriyyəsi və vəhyi biliyin əldə edilməsi məsələsinə, bütün əsərlərində toxunsa da, bundan çox az bəhs etmiş, qısa informasiyalar verməklə kifayətlənmişdir. Filosof peyğəmbərin həm bu dünyadakı rolunu, həm də ilahi aləmlə təması barəsində fikirlər irəli sürmüşdür. Filosof, peyğəmbəri metafizik aspektdən araşdırsa da, peyğəmbərin psixoloji tərəfini də tədqiq etməkdən çəkinməmişdir. Filosofu əsas düşündürən xüsusiyyət isə həmişə vəhy və onun insan idrakında nə kimi bir mövqeyə və ada sahib olduğunu öyrənilib, dəqiqləşdirmək olmuşdur.

Filosof insanı ümumiyyətlə yaradılışın qayəsi bilir. İnsanı həm bu dünyaya, həm də ilahi dünyaya bağlayan qırılmaz bağlar, əlaqələr mövcüddür. İnsanda nəfsin üç dərəcəsi vardır biri olan **nəfsi-natiqə** gücü (danışan nəfs) onu ilahi dünyaya bağlayırsa, bitki və heyvani nəfslər isə maddi dünya ilə kontakta girib, ondan faydalanmasını təmin edir. Ən mükəmməl insan isə fəal əql ilə daima ünsiyyətdə olan, onunla mələklər dünyasına bağlanan insan olmalıdır. Bu insan, peyğəmbərdir. Peyğəmbər şəxslərin cəmiyyət içərisində əlaqələrini tənzimləyən qanunlar qoyur, düzgün əxlaqi davranışlara, ülvə xislətlərə, yüksək keyfiyyətlərə malik olması yönüylə də cəmiyyət nümayəndələrindən xeyli fərqlənir, onlara gözəl nümunə, əxlaqi örnək olur. Normal insanın əqli bilikləri kəsb etməsi ilə peyğəmbərin vəhy alması arasında çox yaxın bir əlaqə mövcüddür. Bu əlaqənin kökünü araşdıranların isə, İbn Sinanın əqlləri dərəcələndirmədəki sistemə diqqət yetirmələrini məsləhət bilir.

İbn Sina vəhyi biliyi yüksək bəlağətə (intonasiya qabiliyyətinə), səlis və düzgün üsluba, səhsiz, güclü inandırma qabiliyyətinə malik olduğunu döndənə qeyd etmişdir. Filosof fəlsəfə dili ilə din dili, yaxud fəlsəfi məntiq ilə dini məntiq arasında fərqin cüzi olduğunu bildirir. Bu dillərdə işlənən kəlimələrin forma və yazılışları ayrı olsa da mahiyyət etibarını ilə eyni şeyi ifadə etmələrini dində bu kəlimələrin simvol kimi təqdim edilməsini vurğulayır. Bilginin və vəhyin qaynağı olan fəal əql filosofun dilində fəal əql kimi səslənsə də, dini məntiq buna “**Cəbrail mələyi**” adı verir. İbn Sina isə

onların hər ikisini mahiyyət etibarlı ilə eyni olduğunu iddia edir. Bu hər ikisi üçün də bilginin yeganə ilahi qaynağıdır. Eləcə də fəlsəfə dilində qeyd olunan əqllər və nəfslərdən dini məntiq mələklər adıyla söhbət açır. İbn Sina vəhyi mələkdən – əqlədən südur edən ilahi feyz, mələyi isə “ərzin cisimləri ilə Allah arasında vasitə olan, ölümsüz, əqli formada, həyat və nitq sahibi olan bir cövhər” kimi tərif edir.

Qardetin iddiasına görə isə İbn Sinada mələk termininə yunan fəlsəfəsində bir qarşılıq yoxdur. İddialara görə filosof bu termini hellenistik fəlsəfədən deyil, məhz Qurandan götürmüşdür. (6, 148) Adi bilik, məlumat almaq üçün filosofun da fəal əqlədən istifadə etməsi zəruridir. Onun əqli ən əvvəl maddi səviyyədə inkişaf edərək güc halına keçməli, daha sonra fəal və bundan sonra da müstəfad əqlə varmalıdır. “Müstəfad əql, əqlin qazanılmış halı olub, biliyi almaq üçün fəal əqlə bağlanmağa hazır olan halıdır.” (7, 149) Filosof burada düşünmənin səviyəsini göstərək, hətta insanlar arasında təfəkkür qabiliyyətinin fərqi də işarə edir. Məntiqlə belə nəticə çıxarmaq olar ki, bəzi insanlarda təfəkkür qabiliyyəti inkişaf etməmiş səviyyədə, yəni maddi səviyyədə, digərlərində ondan artıq, yəni güc halında bir başqalarında isə yüksək səviyyədədir. Bütün bu əqli dərəcələrdən ən yüksəyə qalxan peyğəmbər fəal əql vasitəsilə əldə etdiyi vəhyin bütün bu əqli dərəcələri müxtəlif olan insanlara izah etməli, açıqlamalıdır. Bir sözlə hər bir insanla başa düşdüyü dildən danışmağı bacarmalıdır. Filosofun isə belə bir imkanı yoxdur. Əqli dərəcələrdən keçmək və yüksək səviyyəyə çatmaq peyğəmbərə aid deyil. Peyğəmbərin vəhyi əldə etməsi, onun dərəcələrdən keçməsi ilə olmur. Onun əqli daima fəal əqllə bərabər olduğundan o hər an biliyi əldə əldə etməyə hazırdır. Amma İbn Sina filosofun fəal əqllə bərabər olmasının ilkin başlanğıcını izah etmir. Yəni insanın doğulandan, fitrətdən fəal əqllə əqli əldə etdiyini, yoxsa nə vaxtsa Allahın köməyi sayəsində bunun baş verdiyini açıq-aydın izah etmədiyindən, məsələn bizim üçün qaranlıq qalır. Amma bizim gəldiyimiz qənaətə görə filosof, peyğəmbərin doğumundan sonra bütün əqli dərəcələri şəxsən keçdiyini və fəal əqlə yüksəldiyini, Allahın da fəal əql vasitəsilə ona vəhy etdiyini demək istəmişdir. Bunu da qeyd etməyi lazım bilirəm ki, filosofun fikirləri bir neçə yerdə üst-üstə düşür. O qəbul etdiyi bir fikri digər əsərində tamamilə fərqli formada izah etmişdir. Məsələn “Fi İsbati`n-Nübüvvə” əsərində peyğəmbərlik mövzusu ilə əlaqəli söylədiyi fikirlərində vəhy gətirən mələyi “peyğəmbərə feyz edilmiş

və qəbul edilmiş olan qüvvə” kimi izah etsə də “əl-Hüdüd”da isə onu Allah ilə insanlar arasında vasitəçi olan, həyat sahibi əqli bir cövher kimi qəbul edirdi. (8, 102; 9, 47). B. Kuşpınar haqlı olaraq soruşur; “Mələk nəbinin əldə etdiyi bir güc, qüvvətdirmi? Yoxsa, dindəki kimi fəlsəfi məfhumundan tamamilə ayrı olan bir canlı varlıqdır!” (10, 149). Ancaq bu suallara İbn sinada birbaşa cavab tapmaq çətindir. O gah birinci, gah da ikinci görüşü qəbul etmiş, bu da ondan irəli gəlir ki, filosofun məhz fəlsəfə ilə dini səlafi Farabi kimi bir çox cəhətlərində uzlaşdırmaq istəyi filosofa hər iki məntiqdən çıxış etməyə sövq etmişdir.

Vəhyi biliklə əqli biliyin qazanılmalarının fərqli müqayisəsinə gəlincə, İbn Sina peyğəmbərdə müqəddəs nəfsin də mövcüd olduğunu iddia edir. “Müqəddəs əql gücü, fəal əqlə hər an təmasa hazır olduğundan, onun sahib olduğu bilik, təbii olraq daha külli və yaradıcı olacaqdır.” (11, 36, 39) Bunu filosof fəal əqlə olan bütün formaların, keçmiş, indi və gələcəyin – peyğəmbərin nəfsinə ilham ediləcəyi ilə izah edir.

İbn Sinanın peyğəmbər və vəhy haqqında görüşləri səlflərinin fikirlərinə əks deyil, hətta filosof mümkün qədər səlflərinin iddialarına da isnad etmişdir. Kindi və Farabi kimi O da fəlsəfə ilə din arasında fərqin eyni məqsədə çatmaq üçün izlədikləri yollarda və iddialarının ifa edilməsinin forma və səviyyəsində görürdü. Hər halda filosof çalışmışdır ki, fəlsəfəni dinə, dini də fəlsəfəyə qarşı qoymasın. İbn Sina Farabidə tamamlanmamış, qaranlıq qalan kifayət qədər araşdırılmayan məsələləri daha ətraflı, dərinlən tədqiq etmiş, bu yolla da fəlsəfəni İslam vəhyinə, vəhyi də fəlsəfəyə yaxınlaşdırmaq sahəsində xeyli iş görmüşdür. Bu uzlaşdırmanın əsas mahiyyəti bundan ibarətdir ki, peyğəmbərlik və vəhylər xalqa xitab edən, varlıq səbəblərini xalqda tapan hadisələr və ya qurumlardır. Bu görüşün də təməlini birmənalı şəkildə Farabi atmışdır. Amma Farabidə bu görüş tam izah edilməmiş, məhdud vəziyyətdə olduğundan xələfi İbn Sina bu məsələləri şərh etməyə, təfsilatlarına girərək aydınlaşdırmağa çalışmış və demək olar ki, problemlərə özünəməxsus şəkildə yenilik qatmışdır. Farabinin Tanrı ideyası da son dərəcə mücərəddir. Bu Tanrıdan İlkin Əql və onu vasitəsi ilə geri qalan, digər əqllər və dünya, onun öz-özünü müşahidə etməsi, düşünməsi kimi xarakterizə olunurdu. (12, 308). Yəni buradan məntiqi nəticə olaraq Tanrının yaratdıqlarının əsla işlərinə qarışa bilmədiyini, ancaq böyük işlərdən xəbərdar olduğu, xırda işləri, cüziləri bilmədiyini aydın

olur. Amma Quran isə kainatda heç bir şeyin Tanrıdan gizli qalmayacağını, yerin dibində, göyün ən uca qatında, bizlərdən çox-çox uzaqlarda olan maddənin hallarından da Yaradanın mütləq bildiyini, xəbərdar olduğunu açıq-aydın ortaya qoyur. (13, 69, 14 91). İbn Sinada isə Tanrı öz-özünü müşahidə edərkən üstün qüdrətini görür, buradan əsərini və bütün yaratdıqlarını, var olanları tanıyır. Farabi peyğəmbərlik nəzəriyyəsində vəhy alma hadisəsini peyğəmbərin xəyal gücü vasitəsi ilə Fəal əqlə əlaqəyə girib, ondan bilik almaqla izah etmişdir. Amma məsələ burasındadır ki, İbn Sinadan fərqli olaraq Farabi fəlsəfəsində xəyal gücü saf əqlin altındadır. Saf əqlə sahib olan filosof bəlkə də peyğəmbərdən “üstündür”. İbn Sinada isə vəziyyət xeyli fərqlidir. Belə ki, filosof vəhy qəbul etməni “**Əql əl-Müstəfadın**” ən üstün səviyyədəki forması olan “**Müqəddəs Əql**” aid edir. Bu Farabinin Fəal əqlindən fərqli olaraq “Qazanılmış Əqlin” üstün səviyyədə inkişaf etmiş formasıdır. “Bu dərəcəyə çıxa bilən insanın əqli, bu vəziyyətdə “əql edilən surətləri” alıb əks etdirə biləcək mükəmməl bir ayna vasitəsini yerinə yetirir və bütün ilahi gerçəkləri bilib qavrayır. Peyğəmbərlər isə insanlar arasından bu səviyyəyə qədər çıxa bilən nadir bir qrupdur”. (15, 311). Bununla bərabər İbn Sina vəhyin “xalq içində ortaya çıxması vacib olan hadisə” olduğunu isbat etmək fikrindədir. O, Farabi kimi vəhyin xalq içərisində vacib əhəmiyyətini göstərmək məqsədi ilə, etnosiyasi problemlərə toxunur. İbn Sina Farabinin yürütdüyü fikirlərin üzərində qətiyyətlə durur. Farabiyə görə heyvanlar sürü halında yaşayırlar. Bu onunla izah oluna bilər ki, heyvanın tək yaşaması onun bütünlüklə həyatda qala bilməsini sual altında qoyardı! İnsan da cəmiyyət formasında demək olar ki, “sürü” halında yaşayır. Birgə yaşayıb, ömür sürmək üçün qarşılıqlı yardımlaşma demək olan cəmiyyət, insan nəslinin garantisidir. Cəmiyyət içərisində insanlar qarşılıqlı münasibətdədirlər. Bu əlaqələr başlı-başına əsassız və bir qrup şəxslərin mənfəətlərinə xidmət edən qanunlar üzərində qurularsa, anarxiya hakim olarsa, insan nəslinin mühafizəçisi demək olan cəmiyyət həyatının davam etməsi təhlükəyə girər. Bu səbəbdən cəmiyyətdə idarəçilər və qanunların varlığı zəruridir. Farabi də İbn Sina da peyğəmbərin varlığını insanlar üçün vacib əhəmiyyətli hesab edərək, onu bu dünyada mədəni həyatın, axirətdə də əbədi səadətin memarı hesab edirlər.

İbn Sina peyğəmbərlik nəzəriyyəsi və vəhyin əldə edilməsini izah edərkən ilk öncə varlıqları emanasiya hadisəsinə görə dərəcələndirməyi və

buna əsasən nəticə çıxarmağı özünə borc bilir. İlk südur edən əqlər dünyası mücərrəd ruhani mələklərdir. Əqlər dünyasından sonra ilkin varlıqdan südur edən nəflər – ruhani mələklərdir ki, bunlar mücərrəd deyil, əməli mələklərdir. Səməvi fəleklər və səma cisimləri isə onlardan sonra südur edən qrupu təşkil edirlər. Maddə isə südur edən dördüncü varlıqdır və onun varlığı, mövcud olmaq baxımından əbədi ola bilməz. Maddənin süduru ilə emanasiya hadisəsi tamamlanır. Maddə dünyasında dərəcələndirmə aparən filosof, bu dərəcələrin içərisində üstün olanı insana aid edir. Bəşər sinfinin ən mükəmməli və şərəflisi isə təbii ki, peyğəmbərdir. Varlıqların südurunda səviyyə ən yüksək, ən mükəmməl olandan sonuncuya, yəni əqldən maddəyə qədər sistemli olaraq sıralanır. İnsanın varlığında isə Tanrı ən mükəmməl ilə, ən aşağı dərəcədən olanı birləşdirir. Ruh və bədən – əgər insan onlardan hər hansı birinə daha çox meyl etsə, bu onu səviyyəindən asılı olaraq, həmin istiqamətə sövq edəcək. “Allah Təala elementləri, mədənləri və bitkilərdən sonra heyvanları və zatlariyla kamil əqləri mücərrəd nəfləri və ulduzlardan sonra fəlekləri yaratdığında, ibda və xəlqi tamamladığında, xəlqi ən mükəmməl cisimlə başladığı vəchilə, ən mükəmməl növlə tamamlamağı dilədi. Buna görə, başlanğıcı əql, son aqıl olması üçün, insanı yaratdıqlarının arasından ayırır seçdi. Beləcə xəlq olunma cövhərlərin ən şərəflisi əql ilə başladı, varlıqların ən şərəflisi aqıl ilə sona çatdı. Yaradılışın qayəsi, insandan başqa bir şey deyildir”(16, 145).

İbn Sinadan fərqli olaraq Farabidə peyğəmbərə fəal əqllə təmasa girməsində xüsusi bir istisna tanımamışdır. Farabiyə görə peyğəmbər fəal əqlə bağlantı qura bilməsi üçün əvvəlcə fəli, sonra da müstəfad əqli keçməsi məcburidir. Amma İbn Sina peyğəmbərin qarşısında belə bir məcburiyyət qoymamışdır. Farabi vəhyin anidən peyğəmbərdə hasil olması fikrini müdafiə etmir. İbn Sinadan fərqli olaraq Farabi vəhyi peyğəmbərin əqli inkişafına bağlayır. Əqli inkişafın peyğəmbərdə ortaya çıxması da labüddür. İbn Sinaya görə isə məsələnin qoyuluşu xeyli fərqlidir. İbn Sina sələfi kimi vəhyin peyğəmbərdə əqli inkişafın nəticəsi olaraq hasil olduğunu, yaxud əqli inkişafı vəhyi qəbul etməyə hazır olduğu görüşünü müdafiə etmir. İnsanlar arasında müqəddəs qüvvəyə sahib olan peyğəmbərlərin fəal əqlə birbaşa ünsiyyətə keçməsinə heç bir əngəl ola bilməz. “... Beləliklə, insanlar arasında nəfsi, son dərəcə saf və əqli ideyalarla çox sıx bağlanan bir insan ola bilər. Belə bir şəxs həds ilə aydınlanır, yəni hər şey haqqında fəal əqldən

gələn ilhamı qəbul edərək nurlanır. Çünki fəal əqldə mövcüd olan bütün şeylərin formaları peyğəmbərin nəfsinə ya birdən, ya da buna yaxın bir formada təzahür edir” (17, 50).

İbn Sinaya görə cəmiyyətin adil bir idarəyə, düzgün qanunlara ehtiyacı vardır. “Çünki insanlara anarxiya hakim olanda özlərinin xeyirlərinə olan şeyləri “adil”, öz əleyhlərinə olan şeyləri isə “zülm” olaraq dəyərləndirmələri məlumdur”.(18, 312). Peyğəmbərin məqsədi cəmiyyəti, xalqı firavan, rahat bir həyata, gələcəyə aparmaqdırsa, filosofun da düşüncə aorasının mərkəzində dayanan faktor məhz budur. Peyğəmbərin istəyi Tanrı haqqında, insanların bilmək istəyindən doğan ehtiyaclarını təmin edib, onun varlığından insanları xəbərdar etməkdirsə filosofun da məqsədi bundan başqası deyil. “O halda fəlsəfə ilə vəhy filosofla peyğəmbər arasında nə biliyi qazanma vasitələri, nə o biliklərin mövzuları, nə də məqsədləri baxımından əhəmiyyətli bir fərqlilik kəsb etmir. Fərq, sadəcə o biliklərin ifa edilməsi tərzində və qazanmaq üçün izlədikləri yollardadır”(19, 320). İbn Sina bu fərqi hansı səbəbdən ortaya çıxmasına da açıqlıq gətirir. Əvvəlcə biz hər iki insanın yəni filosofun və peyğəmbərin yetişdiyi mühiti, onların dinləyicilərinin kim olduğuna diqqət yetirməliyik. Peyğəmbər vəhyləri göründüyü üzrə sanki xalqın ehtiyaclarını nəzərə alaraq göndərilmişdir. Filosofda isə vəziyyət bundan fərqlidir. Filosof xalqın ehtiyacları üstündə filosofluq etməz. Vəhy, ehtiyaclar əsnasında xalqın və cəmiyyətin necə qurulması, ideal millət (yaxud dövlət – R.N.) ideyasını nəzərdə tutaraq qanunlar qoyduğu halda, filosof “təbiət qanunları” adlandırdığı qanunlar üstündə baş sınıdırır və belə görünür ki, filosofun imtiyazları o dərəcədə məhduddur ki, o, cəmiyyətin mövcüd qeyri-düzgün qanunlarını da dəyişmək iqtidarında deyil. Amma bizə görə İbn Sina burada bir məsələni unudur ki, filosof adı insan olduğu halda, peyğəmbər adı insandan fərqlənir. Savadsız bir insandan filosof olmadığı halda, heç bir yazı-pozu qabiliyyəti olmayan fərd, peyğəmbər olaraq cəmiyyətin mövcud ictimai formasiyasını və hər hansı bir istiqamətdəki inkişaf tempini və strategiyasını dəyişə bilir. Gəlin soruşaq, vəhy gəlmədən əvvəl peyğəmbər öz əqli təfəkkürü ilə buna nail ola bilərdimi? Əlbəttə ki, xeyr! Əgər biz bədəvi ərəb cəmiyyətini dövrünün çox böyük elmi-mədəni mərkəzinə çevirən bir şəxsin – Məhəmməd peyğəmbərin (s.ə.s.) şəxsiyyət olaraq bu böyük nailiyyətlərə adını yazmış olsa, mənəcə böyük səhv etmiş olarıq. Ona görə ki, bədəvi ərəb cəmiyyətinin mədəni ərəb

cəmiyyətinə qədər çox qısa bir müddət çərçivəsində keçmiş olduğu inkişaf strategiyasını hər hansı bir cəhətdən araşdırsaq, Məhəmmədin (s.ə.s.) şəxsiyyətinə deyil, məhz vəhyə – Quranın böyük təsir gücünə gedib çıxmış olarıq. Əsas aidiyyəti və əhəmiyyəti olan peyğəmbərin aldığı vəhylərin insanlara çatdırılması, vəhyin buyurduğu kimi göndəlik həyatı qurub, müəyyənləşdirmək və dəyişmək tempini “yaxşıya” doğru sürətləndirməkdir. Peyğəmbər şəxsiyyəti ilə xalqa örnək olmalıdır, amma peyğəmbərin şəxsiyyəti daimi deyil, daimi olan vəhydir. Buna görə də peyğəmbərin şəxsiyyətinin mövcudluğu xalq üçün heç bir əhəmiyyət kəsb etmir. Məhəmməd peyğəmbər (s.ə.s.) vəfat etdiyində yaxın dostu və silahdaşı xalqa xitab edərkən bunları söylədi:

“Kim ki, Məhəmmədə səcdə edirsə, bilsin ki, Məhəmməd ölmüşdür.

Kim ki, Allaha səcdə edirsə, bilsin ki, Allah daimi və əbədidir” (20, 423)

İbn Sinaya Varlığı vacib olanın da mümkün varlıqların mənfəətini, var olmalarını düşünüb də onun var olması üçün çox kiçik vacibləri əvvəlcədən düşünməsi, bunların təsadüfən ortaya çıxmaması da düşüncəsizlik, məntiqsizlikdir. Bu bir ədalətli idarənin, üstün qüdrətə sahib yaradanın əsəridir. Bundan sonra İbn Sina vəhyin üzərinə gələrək vəhydən ilahi məqsədin nə olmasının mahiyyətini açıqlayır. O halda Tanrının və mələklərinin, insan cinsinin varlığı və davamı üçün vacib olan bu böyük mənfəətini, ədalətli idarə və qanun ehtiyacını bilməməsi, ilahi marağın bu ehtiyac və ya məqsədi təmin etmək üzrə bəzi şəxslərin vəzifələndirilməməsi, məsul tutulmamasını düşünmək qeyri mümkündür. Bu şəxslər peyğəmbərlərdir. Bu qeyd olunan ədalətli idarə və qanunlar da onların Tanrıdan gətirdikləri vəhylərdir. Filosof fikrini bu cür əsaslandıraraq sadəliklərin bir-biri ilə sıx təmasda olmasını gərəkli sayır. Cəmiyyətsiz insanı düşünmək doğru olmadığı kimi əksini də düşünmək, eləcə də cəmiyyət üçün qanun və ədaləti, bunlara görə də peyğəmbərlərin mövcud olmamasını düşünmək də mümkün deyil. Onlar bir-biri ilə sıx, zəncirvari əlaqədə mövcüddurlar. Peyğəmbər bu dünyada filosofun qeyd etdiyi kimi ədalətli idarə və bu ədaləti təmin edən qanunlar qoyması üçün zəruri olduğu kimi insanları o biri dünyaya hazırlamaları, ondan insanları xəbərdar etməklə bəzi qaydalar qoymalıdırlar. O biri dünyada insanı bu dünyadakı əməllərinə görə gözləyən səadət, yaxud əzab vardır. Peyğəmbərin vəzifəsi gətirdiyi vəhylərlə insanları bundan xəbərdar etmək, onları səadətə çatdırmaq, əzabdan

qurtarmaqdır. Bu səbəbdən “peyğəmbərlik və ya vəhy (risalət) insan üçün həm bu gəlib keçici dünyada (aləm əl-fəsad), həm də gələcəkdəki əbədi dünyada (aləm əl-bəqa), faydalı olan eyni zamanda bir bilik və idarə formasıdır” (21, 314). İbn Sina əsərlərində peyğəmbərlik missiyasının əsasının təbliğat olduğunu iddia edir, yəni o, siyasətlə hisslər dünyasının, elmlə aqli dünyanın yaxşılığının gerçəkləşməsi üçün faydalı olan şeyləri insanlara vəhy yolu ilə təbliğ edir. Filosofun peyğəmbərlik nəzəriyyəsi, vəhy görüşləri bunlarla da bitmir. Filosof peyğəmbərlərin və onların vəhylərinin malik olmasına da toxunur. Peyğəmbərlər filosoflardan fərqli olaraq əqlə əsaslanan kəskin dəlillər yerinə vəhy və ilhama sahibdirlər. Amma bununla bərabər yerli xalqın da filosofların dəlil, sübutlarını qavrayacaq elmə, biliyə, fəhmə malik olmadığını unutmamaq lazımdır. Xalqın təbiəti, cəmiyyətin quruluş mexanizmi də yekcins deyil, hamını eyni təbəqəyə aid etmək olmaz. Cəmiyyət müxtəlif səviyyəli, fərqli düşüncə tərzlərinə, idraka məxsus insanlardan, şəxslərdən təşkil olunmuşdur. Yüksək zəkaya, intellektə malik şəxslər ola bildiyi kimi, qavraması zəyif, yaxud heç olmayan düşüncəsizlərə də rast gəlmək mümkündür. Xalqdan təhqiqat yolu ilə məsələləri araşdırıb həmişə doğru nəticələr əldə etməsini ümid etmək yalnız təfəkkür tərzidir. Buna görə də xalqa müraciət edərkən ilahi-metafizik həqiqətləri onun təxəyyül qabiliyyətinin qavraya biləcəyi bir şəkildə sensual simvol və təşbehlərdən istifadə edərək, sətraltı mənə tərzində ifadə etmək məcburidir. İbn Sina Tanrının peyğəmbər hədislərindəki bənzətmələrini də bununla izah edir. Filosof bu bənzətmələri tamamilə doğru hesab edir. Xalqa Tanrıdan, onun qüdrətindən danışarkən onu ulu bir kişiyyə, hökmdara bənzətmək, xalqın təxəyyülündə təsvir edib, anlayacağı dildə danışmaq kifayət qədər başa düşüləndir. Eləcə də, axirət, qiyamət, həşr haqqında danışarkən də təsvirlərə, simvollara əl atmaq, xalqı başa salmaq, mükafat və cəzadan, bədəni zövqlər və ağrılar olaraq anlatmaq zəruridir. İbn Sina xristianlıq dini inancı ilə islam dinini müqayisə edərək xristianlığın o biri dünyada insanları bol-bol mükafatlar gözlədiyini təbliğ etdiyini, amma bədəni mükafat və cəzalardan, o dünyada bədənlərin həşrindən, hesaba çəkilmələrindən heç söhbət açmadığını deyir. Bu cür dini inanc isə gələcək həyatla əlaqədar heç bir arzu və ya qorxu yaratmırsa təbii ki, insanların da az marağına səbəb olacaq. Bu simvolların ifadə edilməsində əsas nəzərdə tutulanların mahiyyətini ancaq filosoflar dərk edə, anlaya bilər. “Filosoflar, bu simvol və

bənzətmələrin arxasında olan, onların ifadə etdiyi həqiqətlərin əqli, kəskin, isbat edici biliyinə sahibdirlər. Onlar, Tanrının özünü, həqiqətini, gələcək həyatda onların həyatının əsl mahiyyətini bilirlər” (22, 321). Filosof bu bildiyini, xalqa, cəmiyyətə çatdırma bilməsə də, peyğəmbər bildiyini çox asanlıqla xalqa qəbul etdirməyi bacarır. Amma bu, peyğəmbərin vəhyi biliklərinin filosofun fəlsəfi düşüncələrindən üstün olduğu, yaxud da əskinə fəlsəfi düşüncələrin vəhyi biliklərdən daha üstün səviyyədə olması iddiasını doğurmaz. Bunu sübut etmək və birini digərindən üstün tutmaq İbn Sinaya görə cəfəngiyyətdir və lazımsız şeydir. Bu suala cavab tapmaq da qeyri-mümkündür. Filosof qazanılmaları baxımından bu iki bilik arasında bir fərq görmür. Ancaq “peyğəmbər bu gətirmiş olduğu mesajla xalqın itaətini təmin edə bilmək üçün bəzi fəvqəladə işlər, yəni möcüzələr yaratmaq gücünə sahibdir” (23, 322). Bu gücü filosoflara aid etmək olmaz. Filosofların cəmiyyəti idarə etməsi ideyası İbn Sinadan əvvəl Farabi tərəfindən ortaya atılmışdır. Amma praktika və təcrübə ümumiyyətlə bu ideyanın düzgünlüyünü təsdiq etmədi. Filosofların cəmiyyəti idarə edə bilmək ideyasını Farabidən fərqli olaraq İbn Sina xülya hesab edirdi. Farabi də sonralar belə qənaətə gəlmişdi ki, başçısı filosof olan ideal cəmiyyətin bu dünyada həqiqət olmayacağını, ancaq gələcəkdəki dünyada gerçəkləşəcəyi görüşünü qəbul edirdi. Hər iki insan eyni məqsəd uğrunda fəaliyyətdədir, ancaq onlardan birinə – peyğəmbərə cəmiyyətə rəhbərlik etmək nəsim olur. “Peyğəmbər filosofdan fərqli olaraq gətirdiyi vəhyi insanlara qəbul etdirərək onun ətrafında ictimai siyasi bir quruluş qura bilir” (24, 323).

Peyğəmbərin aldığı vəhyi təbliğ etməsi hamıya, yəni ümuma aiddir. Bu səbəbdən peyğəmbərlər dərk etməsi zəif olanlar, yaxud təfəkkürdən məhrum olanlar üçün möcüzələr göstərmiş, onları qorxudaraq həyəcanlandıraraq itaət etmələrini təmin etmişlər. Amma bu vasitənin təsiri uzun müddətli, qalıcı deyil. Həyəcan bitdikdən sonra möcüzənin göstərmiş olduğu təsir gücü də zəyifləyir, hətta zaman keçdikcə sonra tamam itir. Amma idrak və təfəkkürlə başa düşülən itaət və iman uzun müddətlidir və qalıcı təbiətə malikdir. Bu səbəbdən də Məhəmməddən möcüzə istəyənlərə “De ki, Quran ən böyük möcüzədir. Bu onlara yetər” deyə cavab verilmişdir. Beləcə “İbn Sina təməllərini Farabinin və hətta demək olar ki, Plotinin atdığı bu elit – xalq bölgüsünü mənimsəyərək, peyğəmbərlərin təlimlərinin hansı xarakterlərə sahib olmaları mövzusunda vacibliyini açıqlamağa çalışır.” (25, 316).

Peyğəmbərlər öz təlimlərində, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi xalqın təfəkkür qabiliyyətinə uyğun olaraq mahiyyət etibarı ilə iki nöqtədə israr etmələri vacibdir. Tanrının mövcudluğu və gələcək həyat. Tanrının özü haqqında bilgi verməsi vəhy ilə sabitdir. Bütün insanların metafizik bilikləri qəbul edəcəyi absurddur. Amma Allah yalnız peyğəmbərlər deyil, filosoflar da məlumat verirlər, amma bu iki qrup arasında fərq yalnız ondadır ki, peyğəmbərlərin verdikləri məlumatlar doğru, sabit və Allah tərəfindən tənzimlənilir. Buna görə də peyğəmbərin söylədiklərini cəmiyyət qəbul edir və anlayır. Peyğəmbər onlara ancaq Tanrının ona məsləhət bilib buyurduqlarını təbliğ edir. İbn Sina peyğəmbərin buyruqlarını məhdud və nəzarət altında olduğunu qeyd edərək deyir: “Onlara Tanrı haqqında izn verilənlər xaricində daha çox şeylər deyilsə, cəmiyyət ya bunlara inanmazlıq göstərəcək, ya da üzərlərinə düşən vəzifələri ifa etmələrini təhlükəyə düşürə biləcək bir formada onların üstündə mübahisəyə girişəcəklər.” (26 316). Buna görə peyğəmbərlər zaman-zaman rəmzlərə, simvollara da yer verirlər. İbn Sina da vəhyin tərifində xüsusilə bu cəhətə toxunur. “Vəhyin qəbul edilməsi anında peyğəmbərin zehni psixoloji bir təzyiqin məcburiyyəti altında tamamilə əqli həqiqətləri və terminləri canlı xəyallar və simvollara (təşbeh və s.) çevirir.” (27, 37). Şübhəsiz ki, bu görüşlərində filosof geniş ölçüdə Farabinin fikirlərindən yararlanmışdır. Filosof vəhyin qəbul edilməsində xəyal gücünün rolunu gerçəklə heç bir əlaqəsi olmayan təzahürlərin alınmasında başlıca rol oynayan yuxuda və oyanıq vəziyyətdə həqiqətlə əlaqəli görüntülərin qəbul edilməsində təmin edə bilən bir faktor kimi xarakterizə edir. İbn Sinaya görə insan nəfsində elə bir xüsusiyyət vardır ki, bu xüsusiyyət vasitəsi ilə o görünəndən görünməyə nə transfer edir. Bu xüsusiyyətin özünü büruzə verməsi və insan nəfsində fəaliyyətə keçə bilməsi xəyal qüvvəsi vasitəsi ilə baş verir. Onun təzahürü də həm yuxuda ikən, gördüyümüz rəyalarla, həm də oyanıq halda görünənlərlə ortaya çıxır. İbn Sina vəhyin insanlara ibadət etməyi də buyurmasını fəlsəfi dillə şərh edir. Vəhyin insanlara ibadətini əmr etməsi, onların vəhyin praktik tərəfini həyata keçirmələrini təmin edir. Vəhyin insanlardan ibadətini tələb etməsi, təbii qəbul olunmalıdır. Bu digər səmavi dinlərdə də görülmüşdür və başa düşüləndir. Vəhy özü-özlüyündə ibadətini vacib sayır. İbn Sinaya görə ibadət, peyğəmbərlərin insanlara gətirmiş olduqları təlimlərin onların hafizə və düşüncələrində yer etmələri, kök

salmaları, özləri öləndən sonra da unudulmamaları, insanlara Tanrı və gələcək həyatla əlaqəli arzu və qorxularının müntəzəm canlı qalması üçündür. Filosof namazı da, orucu da məhz bu amillə izah edir. Namaz, oruc, cihad, həc şəriəti qüvvətləndirmək, onu digər ölkələrə, xalqlara qəbul etdirib, yaymaq beləcə dinin ömrünü uzatmaq üçün vacibdir. Əks təqdirdə isə “insanlar peyğəmbərin ölümündən bir müddət keçdikdən sonra onun təlimini unudacaqlar.” (28, 319). Peyğəmbər təlimlərinin xalqın zehnidən zaman keçdikcə silinməsi, vəhyin də ortadan qalması, məqsədinə çatmaması və insanları vəhyin doğru hesab etdiyi istiqamətə, ideal cəmiyyət formasına istiqamətləndirmə çalışmalarının da məhv olması deməkdir.

İbn Sinanın vəhyi bilikləri cəmiyyətə doğru çatdırılmasında əhəmiyyətli hesab etdiyi məsələlərdən biri də Tanrı haqqındakı şərhlərində peyğəmbərin ifrata yol verməməsi məsələsidir. “Peyğəmbər”, “**mərifətullah**” (Allahın elmi) kimi məsələlərlə məşğul olmamalıdır. Daha artıq, “O birdir, haqqdır, oxşar və bənzəri yoxdur” həqiqəti ilə maraqlanmalı, bunun da xaricində “Onun varlığı xüsusunda açıqlamalar etməməlidir. Əksi təqdirdə bu əbəs yerə xalqın dini biliklərin qarışmasına yol açar”. (29, 154). İbn Sina peyğəmbərin insanlara Allahın gücü, əzəməti, mərhəmətindən danışmalı, axirət dünyası, bu dünyadan əməllərinə qarşılıq, o biri dünyada xeyir, yaxud əzab görəcəyindən söz etməsinin daha faydalı olacağını bildirir. İbn Sinanın bu məsələlərə toxunmasında əsas məqsəd fəlsəfi mahiyyəti ehtiva edən məsələləri mümkün dərəcədə xalqdan gizlin qalmasını təmin etməkdir. Filosof “Ədhəviyyə” adlı risaləsində dərin həqiqətlərin cəmiyyətə ötürülməsini, bu baş verərsə cəmiyyət içərisində fəsadların baş qaldıracağı mövzusunda israr etmişdir. Bu kimi anlaşılması çətin olan məslənin xalqa çatdırılması mühimdirsə, o zaman peyğəmbər simvollara və məcazlara, bənzətmələrə baş vurmalıdır. İbn Sina bu üsuldən peyğəmbərlə bərabər filosofların da istifadə etməsinin zəruriliyini vurğulamışdır. Filosoflar hikmətin təmsilçiləri, dərin bilik sahibləridir. Onlar adi insanlarla eyni düşüncə və qavrayış sahibləri deyillər. Onlar məcaz və simvolların əsl həqiqətlərini anlamağa daha əhldirlər. “Məhz bu səbəbdən Pifaqor, Sokrat, Əflatun kimi antiq filosoflar, peyğəmbərlər kimi, gizli təlimlərini yaymamaq üçün, kitablarında simvol və bənzətmələrdən istifadə etmişlər. O halda filosof və peyğəmbər sadəcə bilgiyə çatmaqla deyil, bilgiləri ümuma təqdim

etməkdə də eyni yolu izləyir kimi görünürlər.” (30, 155). Amma filosof peyğəmbər kimi cəmiyyətdə “qanun qoyucu” və “idarəçi” kimi çıxış etmir.

Vəhyin fəlsəfi bilikdən fərqləndirən cəhətlərindən biri də budur ki, vəhy gəldiyi formada cəmiyyətdə tətbiq olunur. O hər cəhətiylə tamdır və cəmiyyəti təmin edir. Onda cəmiyyətin fəvqündə, yaxud cəmiyyətə yarasız bilik və məlumat yoxdur. Amma fəlsəfi bilikləri, hər filosofun fəlsəfi ideyalarını özü-özlüyündə “tam” saymaq olmaz. Vəhy nə qədər külli və bir qədər də cüziləri əhatə edəndirsə, fəlsəfi bilik bir o qədər cüzi və dağınıq, cüziləri də ehtiva etmək qabiliyyətindən uzaqdır. Ayrı-ayrılıqda vəhyin də fəlsəfi biliyin də məqsədləri müxtəlifdir. Çünki vəhydə əsl məqsəd, cəmiyyətin xoşbəxtliyini təmin edən qarşılıqlı münasibətlərin nizama salınması olduğu halda, fəlsəfi bilikdə isə məqsəd həqiqətlərin araşdırılıb, ortaya çıxarılmasıdır.

SUMMARY:

The theory of prophecy and inspiration problem in the philosophy of Avicenna

In this article was investigated greater Earst philosopher and thinker Ibn Sina's thoughts about the solution of revelation problem that used to consider totally new problem in Azerbaijan according to the investigation in religious and philosophic aspects. Besides this the analysis was applied with comparison with Farabi's revelation ideas being basing to the essence inspiration problem in philosophy. The revelation, dream and inspiration are presented in the meditations of the Earst peripatetics as elements of the divine wisdom and they belong to the irrational knowledge in accordance with their gaining characteristics and types. The cause that is distinguished from the each both is only its belonging to the prophets. Inspirations and dreams could belong to all human beings, and these factors service becoming reach knowledge exchequer of all man in accordance with his mental and spiritual improving. For the first time Farabi who is from the Earst peripatetics, and after him Ibn Sina with details claimed that the thinkers during the searching of divine true accept knowledge from the divine source as prophet's revelation and it is realizable and necessary could explain prophet's revelations subordinating to mental principles.

РЕЗЮМЕ:**Пророгеские теории и откровение
проблемы в философии Ибн Сины.**

В этой статье были исследованы размышления философа и просветителя Востока Ибн Сины рой в религиозном и философском аспекте может считаться абсолютно новым в Азербайджане, кроме етово останавливая на факторе приобретения какого значения откровения в философии был дат сравнительный анализ размышлений Ибн Сины с его предшественником Фараби.

Представленные в размышлениях перипатетиков Востока откровение, сон и вдохновение являяс элементами божественной мудрости в то же самое время по особенностям приобретения и по типам относятся к средствам иррационального знания. Откровение отличается от двух других тем, что оно принадлешаю только лиц пророгам. Сон и вдохновения же являяс приемлемым для всех модей, будущ связаны с духовнам и умственным развитием любого лица служит для обочетения его кпадез знаний. Впервые среди перипатетиков философов Востока сперва Фараби, а после Ибн Сина классифицираванном виде утверждали о получении философами знаний во время поиска божественной истины с таких же божественных источников пророгеские откровения и в тоже время также о возможности объяснения пророгеских откровений придерживаяс умственных принципов.

QAYNAQLAR

1. Müslüman İlim Öncülləri Ansiklopedisi, haz: Şaban Doğan, Hoca Ahmet Yasevi Yurt Kitaplığı, Nesil Basım – Yayın 1996, İstanbul, s.339
2. N. Taylan, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, 4.baskı, Ensar neşriyyat, İstanbul – 2000, s. 218
3. Kuşpınar, İbn Sinada Bilgi Teorisi, Ankara, Sevinc Matbaası 1988, s. 152
4. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 153
5. F. Rahman, Prophecy in İslam Philosophy and Ortodoxy. London: George Allen and Unwin, s. 36, 39 (*ing.*)
6. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 148
7. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 149
8. İbn Sina, Kitabu'l Hüduud, Resailu's Şeyx İbn Sina, İntişarat Bidar h.1400\ m.1980, s.102. (*ər.*)
9. İbn Sina, fi İsbati'n Nübüvvə, Thk. Michael Marmura. Beyrut, Daru'n – Nəhar, 1988, s.47, (*ər.*)
10. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 149
11. F. Rahman, eyni əsər p. 36, 39, (*ing.*)
12. M. Arslan, İbn Haldunun ilim ve fikir dünyası, Kültür ve Turizm bakanlığı yayınları:-808, kaynak eserleri dizisi: 7; Sevinc Matbaası, s. 308 Ankara 1987.
13. F. Macit, İslam Felsefesi Tarihi, Birleşik Yayıncılık, , 5.baskı, s. 69 İstanbul – 2000
14. Hossein Seyyed Nasr, History of İslamic Philosophy, Part II, Ufug Press, s. 91, İran – 2000.
15. M. Arslan, eyni əsər, s. 311
16. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 145
17. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 50
18. M. Arslan, eyni əsər, s. 312
19. M. Arslan, eyni əsər, s. 32
20. Ə. H. Bərki, O. Kəskioğlu, Xatəmul-Ənbiya Həzrəti Məhəmməd və Həyatı, az. dilinə tə: R. Kaya, TTK Basımevi, Ankara – 1996, s.436
21. M. Arslan, eyni əsər, s. 314

22. M. Arslan, eyni əsər, s. 321
23. M. Arslan, eyni əsər, s. 322
24. M. Arslan, eyni əsər, s. 323
25. M. Arslan, eyni əsər, s. 316
26. M. Arslan, eyni əsər, s. 316
27. H. Hökelekli, *Din Piskolojisi, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları*, s. 37, Ankara – 1996.
28. M. Arslan, eyni əsər, s. 319
29. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 154
30. B. Kuşpınar, eyni əsər, s. 155

AZƏRBAYCANDA ƏRƏB İDARƏSİ VƏ İSKAN SİYASƏTİ. (H.132–232/M.750–847)

*Abbas Qurbanov**

Məhəmməd Peyğəmbərin vəfatından sonra hakimiyyətə gələn xəlifələr İslam dinini yaymaq məqsədi ilə başlatılan fəth hərəkatlarını davam etdirmişdilər. Bu fəaliyyətlərin bir hissəsi də Azərbaycan ilə əlaqədar olmuşdur. Hər bir dövlətin olduğu kimi Ərəb xilafətinin də özünə məxsus idari sistemi vardı ki, bu idari sistem bütün bölgələrdə aşağı yuxarı eyni idi. Ərəb orduları yeni ələ keçirdikləri əraziləri oraya valilər təyin etməklə idarə edirdilər. Bu ərazilərə ümumi bir vali təyin olunur və o vali də hər bir şəhər üçün bir idarəçi təyin edirdi. İslam orduları Ərəb yarmadasının xaricinə çıxdıqdan sonra ilk başlarda Azərbaycana kəşif səfərləri etmiş, sonra 642–43-cü illərdən etibarən isə birdəfəlik bu bölgəyə yerləşmişdilər. Bununla da Azərbaycan əhalisi yeni din, mədəniyyət və idarə ilə tanış olmuşdur. Bundan sonra mərkəzdən idarə olunan İslam dövlətinin bir şöbəsi daha açılmış oldu. Buna görə də burada qurulan idarə, İslam coğrafiyasının başqa bölgələrində qurulanlardan çox da fərqli olmamışdı.

Tutulduğu ilk gündən etibarən Azərbaycan buraya təyin olunmuş valilər tərəfindən idarə olunmağa başlandı. Sasanilər zamanında olduğu kimi Ərdəbili özünə mərkəz qəbul edən ilk vali Hüzeyfə b. əl-Yəman olmuşdur.ⁱ Lakin Hüzeyfə b. əl-Yəman ondan sonra təyin olmuş Səlmən b. Rəbianın şəhid edilməsindən sonra ikinci dəfə Azərbaycana vali təyin olunduğu zaman bir müddət valiliyi Bərdə şəhərindən etmiş, amma Ərdəbil yenə də hökumət mərkəzi kimi tanınmışdır.ⁱⁱ

Həzrət Osman və həzrət Əli zamanında Əşas b. Kays Azərbaycan valiliyini Ərdəbil şəhərindən icra etmişdir. Hətta Ərdəbil onun burada tikdirmiş olduğu məscid ilə bölgənin ilk İslam memarı əsərinin olması

* İlahiyyat Elmləri Namizədi.

xüsusiyyətini qazanmışdır.ⁱⁱⁱ Daha sonralar biz bölgənin idarəsinin Təbriz və Marağa şəhərlərinə keçirildiyinin şahidi olmaqdayıq.^{iv}

Onu da qeyd edək ki, Azərbaycan İslami fəthlərin başından etibarən ordu, əsgəri hərəkət və idarə məsələlərində Kufə valiliyinə tabe idi.^v Lakin bu vəziyyət Əməvi xəlifəsi Abdulməlik (65–85/685–705) zamanına qədər davam etmişdir ki, bundan sonra Azərbaycan əl-Cəzirə valiliyinə tabe olmuşdur.^{vi}

Azərbaycan və qonşu bölgələrdə qurulan yeni idari sistemə görə tutulan ərazilərin idarə olunması yerli sülalə və idarəçilərə verilmişdi. Məhəlli sülalələr daxili işlərin idarəsindən, nizam-intizamın təmin olunmasından və buradakı yeniliklərin tətbiq olunmasından cavabdeh idilər. Müsəlman əmirələr onların daxili işlərinə qarışmayıb, sadəcə ərəb məmurların vasitəsi ilə vergiləri yığmaq və müdafiyyəni təmin etməklə işlərini qurtarmış hesab edirdilər.^{vii}

Dediklərimizin ən bariz nümunəsi olaraq Arran bölgəsini göstərə bilərik. Belə ki, Arran Səlmən b. Rabia başçılığı altındakı İslam ordusu tərəfindən tutulduqdan sonra bu bölgənin idarəsi yerli idarəçi sülalə olan Mehranilərə verilmişdi.^{viii}

Ərəb xilafətinin yerli xalqı özlərinə tərəf çəkərək belə bir idari sistem qurmaqla o dövrün gülcü dövlətləri olan Bizans və Xəzərlərin bölgədəki təsirini azaltmaq və gələcəkdə onlara qarşı olacaq mübarizədə yerli xalqın dəstəyinə arxalanaraq vahid bir güc birliyini formalaşdırmaq olduğunu deyə bilərik. Bu səbələdir ki, Erməniyyə və Dərbənddə olan savaqlarda iştirak edən insanlar cizyə vergisindən azad olmuşdu.^{ix} Tutulmuş ərazilərdə idarənin yerli sülalələrə verilməsinin başqa bir səbəbi də elə bu idi.

Başqa bir tərəfdən bu vəziyyətin xalq arasındakı asayişin qorunmasında da böyük köməyi var idi. Amma bütün bunlar hər bölgə üçün tətbiq olunmurdu. Belə ki, Dərbənd kimi stratejik əhəmiyyətli şəhərlərin və bölgələrin idarəsi Ərəb idarəçilər tərəfindən edilməkdə idi. Bunun səbəbi isə şimaldan Xəzərlərin tez-tez hücum etməsi və Dərbəndə çoxlu miqdarda əsgəri qarnizonun yerlədirilməsi olmuşdur.^x İslam dininin dağlıq olan ərazilərdə daha sonra və çətin şəraitdə yayılması kimi, Dərbəndin idarəsi də düzənlik ərazilərlə müqayisədə daha çətin olmuşdur.

Fəthlərin ilk dövrlərində Azərbaycan valiləri başqa yerlərdə olduğu kimi əsgəri və mülki işləri birlikdə idarə edirdilər. Yəni onlar bölgədəki əskərlərin

komandiri, məhkəmələrin baş hakimi və vergi məmurlarının da başında dayanırdılar. Lakin sonralar divanların qurulması ilə bu vəzifələr başqa-başqa şəxislər tərəfindən idarə olunmağa başlandı.^{xi}

Azərbaycanda gəlir və xərclərin qeydə alındığı iki divan var idi. Bunlardan biri Atropatenada, digəri isə Arran ərazisində idi. Atropatenadakı divanhanədə Pəhləvi, Arranda isə Rum yazısından istifadə edilirdi. Bundan da məlum olur ki, daha əvvəlcədən mövcud olan Sasani və Bizansa tabe olan bölgələrdəki divanların işləyiş şəkili olduğu kimi qorunub saxlanıb.^{xii} Bunun da səbəbi Ərəblərdə Bizans və Sasanilərdəki kimi qədimdən olan idari sistemin olmaması olmuşdur. Divanların ilk başlarda Farsça sonradan isə Ərəbcə yazılmasının da səbəbi bu idi.

Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Ərəblər bu bölgələri tutarkən başqa ərazilərə nisbətə fərqli fikirləşmişlər. Belə ki, Ərəb orduları başda bu qədər qısa bir zaman içində qalib gələcəklərini düşünməmiş və əvvəlcədən oraların necə idarə olunması haqqında plan hazırlamamışlar. Eyni zamanda Azərbaycan siyasi cəhətdən o qədər qarışıq bir ərazi olmuşdur ki, bu da burada ilk illərdə heç bir şeyin dəyişdirilmədən olduğu kimi saxlanılmasına səbəb olmuşdur. İlk zamanlarda yerli idarəcilərdən istifadə etdikləri halda sonradan isə onlardan imtina etmələrinin də səbəbi bu olmuşdur. Amma unutmamamız lazımdır ki, İslam dini qaydalarına görə tutulan ərazilərdə müsəlmanlar nə qədər gücə sahib olsalar da, yerli xalqa bəzi sahələrdə haqq tanınmaları lazım idi. Bu prinsipə əməl olunduğu müddət cəmiyyətdə heç bir problem olmamışdır. Lakin sonralar xüsusən də Əməvilər və Abbasilər dövründən başlayaraq bu münasibətlərin dəyişməsi ilə xalqın da haklı etirazlarına və güvənsizliyinə gətirib çıxarmışdır.

Azərbaycanın Ərəb orduları tərəfindən tutulduqdan sonra əhalinin etnik tərkibini və onların kimlərdən meydana gəlməsini müəyyən etmək çox çətindir. Bunun əsas səbəbi yaşayış yerləri və əhalini meydana gətirən etnik qruplar haqqında yazılı məlumatların çox az olmasıdır. Xüsusən Xuləfayı Raşidin və Əməvilər zamanında köçürülən ərəblərin sayı çox az olduğu halda Abbasilər zamanında ailələrin köçürülməsi haqqında çox sayıda məlumatlara rast gəlirik. Bu da onu göstərir ki, ərəb ordusu yeni tutduğu ərazilərdə sağlam idarə qurmadan və siyasi sabitliyi təmin etmədən buralara kimsəni köçürməmişlər.

Ərəb orduları tutduqları yeni bölgələrdə sadəcə böyük şəhərləri və əhəmiyyətli olan məntəqələri tutur, oralarda olan magistral yollarını qoruma məqsədi ilə kiçik hərbi qarnizonlar yerləşdirildilər. Ordunun əsas hissəsi isə bölgələrin mərkəzinə hərəkət edərək oralarda öz fəthlərinə davam edərildilər.^{xiii} Ərəb ordularında olan əsgərlər dörd illiyinə döyüslərdə iştirak edir və bundan sonra isə öz evlərinə qayıdırdılar. Yeni gələn döyüşçülər isə orduda onları əvəz edirdi.^{xiv}

Ərəb ailələrinin bu bölgələrə köçürülməsi isə Azərbaycanın fəthi tamami ilə qurtardıqdan sonra və burada güclü ərəb idarəsi qurulduqdan sonra başlamışdı. Azərbaycana olan ilk köçürmə siyasəti ilə əlaqədar məlumatları Bələzuri vermişdir. Xilafətin mərkəzində olan siyasi çəkişmələrdən istifadə edən Azərbaycan xalqı vergi verməkdən boyun qaçırır. Bunun nəticəsində də Azərbaycana gələn vali Əşas b. Qeys Kufədən hərbi kömək istəyir. Bu zaman göndərilən ordunun tərkibində olan ərəb ailələri də Azərbaycana yerləşdirilir. Onlara isə buradakı əhalini İslam dininə və itaətə dəvət etmələri əmr edilir.^{xv}

Əməvi xilafəti ilk dəfə Azərbaycanda olaraq ərəb ailələrinə torpaq verməklə, onlara tutulmuş ərazilərdə oturmaq həyat tərzini yaşama imkanı vermiş oldu. Bununla da xilafət iki problemi birdən həll edirdi. Xilafət ilk olaraq yeni köçənlərə dövlət xəzinəsindən veriləcək aylıqdan və ikincisi də yeni tutulmuş ərazilərdə onların köməyi ilə Ərəb hakimiyyətini güclü bir şəkildə quraraq hökumətin davamlı olacağını təmin edirdi. Bu səbəblə də ilk başlarda bir neçə ailə köçürüldüyü halda sonradan onlar qəbilələr halında köçürülməyə başlanmışdı.^{xvi}

Tarixçi Bələzurinin verdiyi məlumata görə Azərbaycana xüsusi ilə Bəsrə və Suriyadan olan ərəb ailələr köçürülmüşdür. Bu ailələrin hər biri bacardıqları qədər torpaq sahibi olablmışdilər. Hətta yerli sakinlərdən də torpaq satın alan ərəblər, bu torpaqların sadəcə qorunmasını və əkilməsi məsələsində onlardan istifadə edirdilər. Belə bir şəraitdə Azərbaycan əhalisi bir müddətdən sonra ərəblərin torpaqlarında işləyən xidmətçilər vəziyyətinə düşmüşdülər. Bütün bu matları verən Bələzuri amma hansı qəbilənin əvvəlcə köçürülməsi haqqında heç bir mat verməmişdir.^{xvii}

Tutulmuş ərazilərin relyefi, stratejik əhəmiyyəti və əhalinin tərkibi diqqətə alınaraq köç siyasəti icra olunmuşdur. Xüsusən İslam orduları Arranı tutduqları zaman burada kitab əhli olan xiristiyənlərlə qarşılaşdılar. Ərəblər

eyni zamanda tez-tez şimaldan hücum edən Xəzərlərin bu təhlükəsini də diqqətə alaraq orada yaşayan əhalinin daxili işlərinə qarışmamışdılar. Ərəb ordusu sadəcə gələcəkdə gözlənilən xəzər hücumlarının qarşısını almaq məqsədi ilə buralarda güclü hərbi qarnizonlar^{xviii} tikdirdilər. Bu qarnizonların xərcləri Arran əhalisinin vergisi olaraq təyin olunmuşdu.^{xix}

Yuxarıda qeyd etdiklərimizə ərəb ordularının Arranın şimal qapısı olaraq qəbul edilən və Xəzərlərin qarşısının alınmasında bir nömrəli stratejik əhəmiyyəti olan Dərbənd (Babu'l Əbvab) şəhərinin ələ keçirilməsi zamanı şahidi olacağıq. Xüsusən Məsləmə b. Əbdülməlik Dərbəndə Suriyadan gəlmiş iyirmi dörd min əsgəri yerləşdirmiş və onlara müəyyən miqdarda maaş (əta)^{xx} da təyin etmişdi.^{xxi}

Köçürmə siyasəti ilə əlaqədar bunu da deyə bilərik ki, ərəb ordularının tutulan ərazilərə yerləşmələri ilk olaraq əsgərlərin yerləşdirilməsi, sonra isə əsgərlərin oralarda torpaq sahibi olması ilə başa çatmışdı. Daha sonra buralara gətirilən ərəb ailələri isə İslam dinini və mədəniyyətini yaşayan təmsilçilər olaraq bölgə xalqını İslama dəvət etmişdilər. Belə bir siyasət nəticəsində bu bölgələr bir zamanlar sonra İslami mərkəz adını qazanmışdı.

Əməvilərin dağılması və Abbasilərin hakimiyyətə gəlməsindən sonra köçürmə siyasətində də bəzi dəyişikliklər oldu. Belə ki, Abbasi xilafəti Azərbaycana onlardan əvvəl Əməvilərin yerləşdirdikləri Ərəbləri geri çağıraraq, buralara öz tərəfdarlarını və ya onları dəstəkləyən yeni ailələrin yerləşdirilməsi qərarını verdi. Bunun əsas səbəbi də daha əvvəlkilərin Əməvi xilafəti tərəfdarı olması idi. Əgər bu siyasət tətbiq olunmasaydı Azərbaycanda Abbasi təsiri çox zəyif olacaqdı ki, bu da nəticə olaraq mərkəzdən ayrılmalara gətirib çıxaracaqdı. Hətta bəzi vaxtlarda əvvəlcədən köçürülənlərlə sonradan gələnlər arasında mübahisələr də olurdu ki, bu da ən çox yerli əhaliyə pis təsir edirdi.^{xxii} Bu siyasət tətbiq olunmağa başladıqdan bir müddət sonra biz bunun canlı şahidi də oluruq.

Bələzuri və İstəxrinin verdiyi məlumata görə, Dərbənd hərbi qarnizonunda yerləşdirilmiş Əməvi tərəfdarı əsgərləri və ailələri Abbasi xilafəti oradan çıxarda bilməmiş və bu vəziyyət xəlifə Mütəvəkkildən (232–246/874–861) sonra da davam etmişdir. Bununla da Abbasi xilafəti Dərbəndə köçürülmüş Suriyalıları çıxarda bilməmiş və onları öz başlarına buraxmışdı. Bu səbəblə Dərbənddə yaşayan Ərəblər sonralar Ərəb

xilafətindən ayrılıb müstəqil Sülamilər əmirliyini qurdular ki, bu əmirlik də Monqol hücumlarına qədər davam etmişdi.^{xxiii}

Əməvi tərəfdarı olanların məcbur olaraq Abbasi tərəfdarları ilə dəyişdirilməsi xəlifə Harun ər-Rəşid (169–193/786–809) zamanında qismən də olsa dayandırıldı. Onun fikrinə görə ən əsası bölgələrdə ümumi xilafət mənfətlərinin qorunması idi. Köçürülən insanların bölgələrə yerləşdirilməsi məsələsi isə oradakı valilərin ixtiyarına bıraxılmışdı. Bu vəziyyətdə isə valilərin qohum və öz qəbiləsindən olanları mərkəzlərə və ya daha yaxşı yerlərə yerləşdirmələri başqa bir problemin çıxmasına səbəb oldu. Köçürmə siyasətinin nəticəsi olaraq Azərbaycanın şimalı Əməvi, cənubu isə Abbasi xilafəti tərəfdarlarının məsgəninə çevrildi. Bəzən tərəfdarlar arasındakı münasibətlər o qədər pisləşirdi ki, problemlər silah gücü ilə həll olunurdu.^{xxiv}

Abbasi xilafətinin zamanında Azərbaycanın etnik tərkibinə nəzər saldıığımız zaman biz həm Arranda, həm də Atropatenada son yüz il içərisində yerləşdirilənlərin sadəcə Ərəblər olduğunun şahidi oluruq. Köçürülən bu insanlar isə daha əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi Əməvi və Abbasi tərəfdarı olaraq tanınmışdılar. Tutulan torpaqların öz aralarında bölüşdürülməsi, vergilərin yığılması və torpaqlara təhkim olunmuş kəndlilər üçün belə tərəfdarlar arasında böyük mübahisələr olurdu. Bütün bu hadisələrdən mərkəzi xilafətin xəbəri olsa da, lakin idarə onların həll edilməsi üçün heç bir addım atmırdı. Çünki idarənin özü belə mərkəzdəki siyasi, sosial, Əməvi və Əhli Beyt tərəfdarları arasındakı problemlərlə məşğul idi.

Bu zaman Azərbaycana köçürülmüş Ərəb ailələri müasir günümüzə qədər öz etnik xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamışlar. Belə ki, onlar zaman içində nə qədər asmilə olaraq Türkləşsələr də qurduqları hər bir məhəllənin adına ərəb kəliməsi əlavə etmiş, danışıqlarında ərəb sözlərindən istifadə olunmuş və xüsusən də səhraya məxsus olan həyat təzlərini davam ettirmişdirlər.^{xxv}

Bir zamanlar Azərbaycanda sayca çox olan Xristiyanlara gəlinə isə xüsusən Arran və Dərbənd bölgələrində yaşayan bu insanların sayı sürətlə azalmağa başlamışdı. Bunun da bir çox səbəbləri vardı ki, birincisi Azərbaycan ərəb orduları tərəfindən tutulduğu zaman xristiyan olan ailələrin çoxu Bizansın mərkəzinə köçmüş, ikincisi isə bir zamanlar məcburiyyətlə xristiyan olan aşağı təbəqə insanları qısa bir zaman içində

İslam dinini qəbul etmişdilər. Bu gün Azərbaycanda sayıları sadəcə bir neçə min olan Udinlər onların nəslindən gəlir.^{xxvi}

Azərbaycanda yaşayan insanların istifadə etdiyi dillərə gəlincə isə ərəblərdən əvvəl burada Arran, Fars, Gürcü və Erməni dillərindən istifadə edilirdi. Lakin ərəblərin gəlişindən qısa bir zaman sonra onlar arasındakı ortak dil Ərəb dili olmuşdur. Bunun da səbəbi ərəblərin sayca çox olması, idarə işlərinin ərəbcə aparılması, xalqın böyük bir bölümünün İslam dinini qəbul etməsi və yeni qurulan ərəb idarəsinə yaxın olma istəyi olmuşdur.

Gələcəkdə Türklərin bu bölgələrə yerləşməsindən sonra XI-XII əsrin axırlarında Türk dili Ərəb dilinin yerinə keçməyə başlamışdır. Bunun da səbəbi zamanla ərəb ordularında və idarədə türklərin varlığının və təsirinin çoxalması, Səlcuqlu dövlətinin bölgədə daha da təsirli hala gəlməsi və Monqol hücumları olmuşdur.

Ərəb ordularının ilk gəlişləri zamanı idarə və qeydiyyat məsələlərində özlərindən əvvəlki sistemləri olduğu kimi saxlamaları başa düşülür bir haldır ki, bunun da bir çox səbəbləri vardır. Lakin sonradan ilk olaraq köç siyasətinin başladılması, yerli idarəçilərin dəyişdirilməsi, bəzi bölgə və şəhərlərin tamami ilə ərəblərin hegemonluğuna keçməsi və nəhayət fars dilinin ərəb dili ilə dəyişdirilməsi həm siyasi həm də sosial bəzi problemlərin yaranmasına gətirib çıxarırdı. Əvvəla yerli xalqın üst təbəqəsi işsiz qaldı və əvvəllər sahib olduqları hakimiyyət və imkanları itirdilər. İkincisi dilin dəyişdirilməsi xalqın bütün təbəqələrində həm də savadsızlar qrupunu meydana gətirdi ki, bu da ziyalı təbəqənin dağılmasına səbəb oldu.

Bəzi araşdırmaçılar Azərbaycanın elim və ədəbiyyat sahəsində fars dilinin hakim olmasını çox böyük bir səhf olaraq Farslara daha çox bağlı olmanın və ya Sasani idarəsinə olan istəyin nəticəsi olaraq dəyərləndirmişlər. Lakin bunu qeyd edək ki, bunun bir çox obyektiv və subyektiv səbəbləri olmuşdur. Belə ki, hər kəsə məlumdur ki, orta əsirlərdə ərəb yarmadası xaricindəki bölgələrdə ədəbiyyat sahəsində fars dili hakim olmuşdur. İkincisi Azərbaycanda fars dili ərəb dili ilə dəyişdirilsə də bu dili sadəcə divanxanalarda işləyən insanlar öyrəndi. Lakin elm adamları, yəni ziyalı təbəqə əvvəlki dildə yazmaqla öz fəaliyyətlərini davam ettirdilər. Yəni Azərbaycan ziyalıları yeni dildə cahil qalmaqdansa, əvvəlcədən bildikləri dildə yazıb yaratmağa davam etdilər.

Bölgədə yaşamaqda olan əhalinin vəziyyətinə gəldikdə isə, ərəb ailələrinin yaşadığı ərazilərdə olanlar sadəcə ərəbcə danışırdılar. Amma əvvəldə də dediyimiz kimi sonralar türk dili hakim dil olmağa başlamışdır. Zaman içində ərəb yarmadası ilə olan əlaqələrin də kəsilməsi ilə ərəb ailələri yerli xalqdan uzaq qalmamaq üçün özləri türk dilində danışmağa başlamışdılar.

NƏTİCƏ

Araştırmamızın nəticəsi olaraq və göstərdiyimiz tarixi qaynaqları da dəyərləndirərək bu nəticəyə gəlmək olara ki, Ərəblərin Azərbaycana gəlişini və onun nəticələrini iki mərhələyə bölmək olar. Birinci mərhələ Xuləfayı rəşidin zamanında olan hərəkətlərdir ki, bu zaman ordunun gəliş forması, buradakı hərəkətləri, xalqla olan münasibətləri, bıraxdıqları təsüratlar, dini titizlikləri və idari metodlarıdır. Belə ki, bunun nəticəsində ilk zamanlarda yerli əhali onları çox yaxşı qarşılamiş, qısa bir zaman içində bərabərcə yaşamağa başlamış, hətta onların dillərini və dinlərini öyrənmişdilər. Yəni bir sözlə bu ilk mərhələdə siyasi, mədəni və iktisadi hər hansı bir problem olmamışdır.

Lakin ikinci mərhələ olaraq adlandırdığımız Əməvilər və Abbasilər zamanı yerli əhalinin Ərəb idarəsinə münasibəti və baxışı tamamiən dəyişmişdir. Bunun da səbəbkarı gələn ordunun buradakı hərəkətləri, təyin olunan valilərin özbaşınalıqları, xilafətin tətbiq elədiyi vergi, idari, sosial və köç siyasəti olmuşdur. Həmçinin buraya gələn ərəblərin bir müddət sonra yerli əhalini həm dini həm də insani baxımdan ikinci sinif insanı olaraq görmələri və ona görə dəyər qiymət vermələri cəmiyyətdə etirazlara gətirib çıxarmışdır.

RESUME

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

As a reason of islamic convect Azerbaijan occupied by arabian army after changing Emevid to Abbasid control of this country had outomatically changed. Before coming to sovereignty Abbasid was in a very good connection with people and sometimes people help Abbasid to come sovereignty. Abbasid broke his word after coming to sovereignty and sometimes treated them as a second class people. This was a reason of revolt and objection which was a result of anger started with Emevid. Administrative, political, economical, social and taxation policy mistakes help this revolt become stronger.

During of the Abbasid there was a confusion. Caliphate was occupied with central events and did not consider with this situation. Governer-generals and setteled arabs was oppressing to a local nation. These situation became a reason of raising protests to Abbasid. Deffenceless and disbelievable nation had to give their land to governer-generals.

РЕЗЮМЕ

Приход арабов в Азербайджан и его результаты можно подразделить на два этапа. Первый этап, движение во время Халифата Рашадитов, здесь отражается форма прихода армии, их поведение, отношение к населению зончатевишесея следы религиозная чувственность и методы управления. Так в результате этого первоначально местное население приняла их с теплотой, за короткое время они начали жить совместной жизнью, даже начали изучать их язык и религию. То есть одним словом в изначальной период никаких политических, культурных и экономических проблем не было. Однако так называемый второй этап во времена Эмевитов и Аббаситов отношение и взгляды местного населения по отношению к Арабскому управлению совсем изменились. Причиной этому были беспорядки армии которые пришли сюда, а бесчинства назначенных наместников, налог назначенный халифатом, а также его управленческая, социальная переселенческая политика. Также через некоторое время из-за того что пришедшие сюда как в религиозном, так и в человеческом понимании относились к местному поселению как и людям и исходя из этого оценивали людей, что и привело в общество к новым волном протесто.

DİPNOTLAR

- ⁱ Bəlazuri, Əbu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö.279/892), *Fütühu'l-Buldan*, Beyrut, 1407/1987, s. 321; İstəxri, *Mesalikü'l-Memalik*, Beyrut, 1997, s. 108; Bartold, Vassiliy Vladimiroviç, *Tezkire-i Coğrafiya-ya Tarih-i İran*, Farsca trc. Hamza Serdadver, Tehran, 1308, s. 286; Belyayev, Yevgeni, *İslam i Arabskiy Xilafat VII-IX vv*, Moskova, 1957, s. 60–61
- ⁱⁱ Bəlazuri, *a.k.ə.*, s. 287; Ya'kubi, Ahmet b. Əbi Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vadih el-Ahbari (292/904), *Tarihu'l-Ya'kubi*, Beyrut, 1993, II, 168; İbn A'sem, el-Kufi Əbu Muhəmməd (ö.314/926), *Kitabu'l-Futuh*, Beyrut, 1990, II, 346
- ⁱⁱⁱ Bəlazuri, *a.k.ə.*, s. 460; Təbəri, Əbu Ca'fer Muhəmməd b. Cer'ir (310/922), *Tarihu'l-Ümumi ve'l-Mülük*, Beyrut, 1407/1987, V, 338; Hamid, Ganim, Əbu Said, “İntişaru'l-İslâm fi'r-Rihab”, *Mecelletu'l-Ezher*, I-VI, Kahire, 1970, XXXXII/5, 437
- ^{iv} Minorski, *Tarih-i Tebriz*, Farsca trc. Abdulali Karing, Təbriz, 1337, s. 11 və “Marağa”, *İA*, İstanbul, 1986, VII, 731–732
- ^v Wellhauzen, Julius, *İslam'ın Əski Tarixinə Giriş*, s. 98
- ^{vi} Nəcdət, Hammâş, *el-İdare fi'l-Asri'l-Emevi*, Beyrut, t.y., s. 48–49; Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX Əsirlərdə*, Bakı 1989, s. 135-136
- ^{vii} Zeynaloğlu, Cihangir, *Şirvanşahlar Yurdu*, İstanbul, 1931, s. 49; Abdülmün'im, Macid, *et-Tarihu's-Siyasi li'd-Devleti'l-Arabiyye*, Misir, 1956, I, 237
- ^{viii} Fayiz, Necib İskender, *el-Fütuhatu'l-İslamiyye li Biladi'l-Gürc*, s. 60; Minorski, *A History of Sharvan and Darband*, Cambridge, 1958, s. 12-13; Astarcıyan, K.L., *Tarihu'l-Ümmeti'l-Ermeniye*, Mosul, 1951, s. 164
- ^{ix} Təbəri, *a.k.ə.*, V, 142; İbn Hübeyş, Əbu'l-Kasım Abdurrahman İbn Muhəmməd əl-Ənsari, *Kitabu'l-Gazavat*, nşr. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1412/1992, II, 368
- ^x İbn Hübeyş, Əbu'l-Kasım Abdurrahman b. Muhəmməd əl-Ənsar, (ö. 584/1188), *Kitabu'l-Gazavat*, nşr. Süheyl Zekkar, I-II, Beyrut, 1412/1992, II, 369; Bakıxanov, Abbaskulu Ağa, *Gülüstan-ı İrem*, nşr., Abdülkərim Alizadə və digərləri, Bakı, 1970, s. 47
- ^{xi} Fayiz, Nəcib İsgəndər, *el-Fütuhatu'l-İslamiyye li Biladi'l-Gürc*, İskəndəriyə, 1988, s. 61; Balayev, Aydın, *Azərbaycan Tarihi*, Bakü, 1993, s. 126
- ^{xii} Bəlazuri, *a. k. ə.*, s. 271, 421; Abdülmün'im, Macid, *et-Tarihu's-Siyasi li'd-Devleti'l-Arabiyye*, I, 237
- ^{xiii} Təbəri, *a. k. ə.*, IV, 22, 251
- ^{xiv} Təbəri, *a. k. ə.*, V, 529
- ^{xv} Bəlazuri, *a. k. ə.*, s. 328
- ^{xvi} Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX*, s.163
- ^{xvii} Bəlazuri, *a. k. ə.*, s. 329; Atçəkən, İsmail Hakkı, “Azərbaycan və Erməniyyə Bölgəsi Fəthləri Açısından Hişâm b. Abdülməlik Dönəmi”, *Elmi Araşdırmalar Dərgisi*, sayı: 7, Bakı, 2004, s. 185–193
- ^{xviii} Hər hansı bir şəhərdə olan hərbi qüvvələrin hamısı və ya əsgər qarnizonlarının olduğu şəhər mənasına gəlməkdədir.

^{xix} Patkanov K., *İstoriya Akvana*, Sang-Petersburg, 1861, s. 144

^{xx} Əta- Xəlifə Hz. Ömər'in qurduğu divan təşkilatında fey gəlirindən müsəlmanlara ildə bir dəfə olmaqla verilən bir puldur ki, Əməvilər və Abbasilər zamanında əsgərlərə verilən maaşları da belə adlandırmağa başlamışdılar. Geniş mat üçün bxz., Fayda, Mustafa, "Əta", *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 33-34

^{xxi} Bartold, Vassiliy Vladimiroviç, *Mesta Prikaspiyskix Oblastey v İstorii Muslumanskogo Mira*, Bakü, 1925, s. 27

^{xxii} Bünyadov, Ziya, *a. k. ə.*, s. 165–167

^{xxiii} Bəlazuri, *a. k. ə.*, s. 207; Bartold, Vassiliy Vladimiroviç, *a. k. ə.*, s. 27

^{xxiv} Bünyadov, Ziya, *a. k. ə.*, s. 167–168

^{xxv} Vəliyev, Mehmet Hasan, *Azərbaycan Əhalisi Etnografik Sərvətlər Muzeyidir*, Bakı, 1924, s. 401–402

^{xxvi} Səmədov, Elsevər, *Azərbaycan'da Din Eğitimi*, (Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2006, s. 9