

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ
DİNİ QURUMLARLA İŞ ÜZRƏ DÖVLƏT KOMİTƏSİ
AZƏRBAYCAN İLAHİYYAT İNSTİTUTU**

DİN ARAŞDIRMALARİ

JURNALI

№ 8 (1). İYUN 2025



Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu
Din Araşdırmaları Jurnalı / Journal of Religious Studies

ISSN 2618-0030

e-ISSN 3006-2772

Cild: 8 Nömrə: 1 / İyun 2025 Volume: 8 Issue: 1 / June 2025

Nəşir

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu

Nəşr olunduğu ölkə

Azərbaycan

Nəşretmə üsulu

Açıq giriş

Nəşr olunma aralığı

İyun - Dekabr

Məqsəd və əhatə dairəsi

Jurnalımız orijinal tədqiqat məqalələri və yüksək keyfiyyətli kitab resenziyaları dərc edərək, din elmləri sahəsində elmi biliklərin inkişafına və beynəlxalq müstəvidə paylaşılmalarına töhfə verməyi hədəf seçib.

Hədəf kütləsi

İlahiyyat sahəsində çalışan peşəkarlardan, ekspertlərdən, tədqiqatçılardan, magistr və doktorantlardan, həmçinin əlaqəli sahələr üzrə təhsil alan bakalavr tələbələrindən və məzunlarından ibarətdir.

Yayımlandığı dil

Azərbaycan / İngilis / Rus / Türk / Ərəb

Ödəniş siyasəti

Müəllifdən və ya hər hansı bir qurumdan heç bir halda ödəniş tələb olunmur.

Dəyərləndirmə növü

Ən az iki xarici rəyçi – ikitərəfli anonim rəy prosesi

Müəllif hüquqları

Müəlliflər jurnalımızda dərc olunan məqalələrinin müəlliflik hüquqlarına CC-BY-NC lisenziyası əsasında sahibdirlər

Plagiat yoxlanması

Jurnalımız tərəfindən təmin edilir - StrikePlagiarism.

Ünvan

Bakı, Məhəmməd Naxçıvani 29, AZ1065
Telefon (+994 12) 436 75 23; (+994 70) 250 05 27 Bakı /
AZƏRBAYCAN

Nəşr tarixi

30 İyun 2025

e-mail: journal@ait.edu.az

<https://journal.ait.edu.az/daj/index>

Publisher

Azerbaijan Institute of Theology

Broadcast Country

Azerbaijan

Release Model

Open Access

Published Period

June – December

Aim and Scope

Our journal aims to contribute to the development and international sharing of scientific knowledge in the field of religious studies by publishing original research articles and high-quality book reviews.

Target Audience

It consists of professionals, experts, academics, researchers, master's and doctoral students working in the field of theology, as well as undergraduate and graduate students studying in related fields.

Publication Language

Azerbaijani / English / Russian / Turkish / Arabic

Price Policy

No fee is charged from the author or institution under any name.

Type of Arbitration

At least two external referees - Double-blind refereeing

Copyright

Authors retain the copyright to their works published in our journal under a CC-BY-NC license.

Plagiarism Check

Produced by our journal – StrikePlagiarism

Administration Place

Baku, Mahammad Nakchivani 29, AZ1065
Phone (+994 12) 436 75 23; (+994 70) 250 05 27
Baku / AZERBAIJAN

Publishing Date

30 June 2025

Məsləhətçi**i.f.d., dos. Aqil Şirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Agil-Shirinov](https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov)
agilshirinov@ait.edu.az

Baş redaktor**f.f.d., dos. Mirniyaz Mürsəlov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Mirniyaz-Mursalov](https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov)
mirniyazmurselov@aid.edu.az

Redaktor**Elnarə Ağaoğlu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Mətbuatla iş üzrə aparıcı
mütəxəssis / Azərbaycan
[https://ait.edu.az/az/struktur/m-
tbuat-sob-si/](https://ait.edu.az/az/struktur/m-tbuat-sob-si/)
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Ədəbi redaktorlar**Azərbaycan dili****Rəna Həsəratova**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Redaktor / Azərbaycan
ranahasratova@ait.edu.az

İngilis dili**Şəms Bağirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
Xarici əlaqələr üzrə mütəxəssis
/ Azərbaycan
[https://ait.edu.az/az/struktur/be
yn-lxalq-laq-l-r-sob-si/
shamsbagirova@ait.edu.az](https://ait.edu.az/az/struktur/beyn-lxalq-laq-l-r-sob-si/shamsbagirova@ait.edu.az)

Rus dili**f.f.d. Aliyə Mürsəlova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@aid.edu.az

Türk dili**s.f.d. Daşdəmir****Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Dashdamir-
Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

Ərəb dili

f.f.d., dos. İlkin Əlimuradov

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Ilkin-Alimuradov](https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov)
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Texniki redaktor

Hilal Ağamoğlanov

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>

Azərbaycan Milli Elmlər
Akademiyası, Akademik Ziya
Bünyadov adına Şərqsünaslıq
İnstitutu / Azərbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Hilal-Aghamoghlanov](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)
hilal_ali@mail.ru

Ünvan:

Məhəmməd Naxçıvani 29,
Bakı Azərbaycan, / Az 1065
Tel.: (+99412) 436 75 23
(+99412) 436 77 66 (402)
(+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Redaksiya heyəti

Prof. Damir Muhetdinov

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>

Moskva İslam İnstitutu / Rusiya
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Damir-Mukhetdinov](https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov)
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Muhammad Vildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>

Sunan Kalijaga Dövlət İslam
Universiteti, Ədəb və
mədəniyyət elmləri fakültəsi /
İndoneziya
[https://spimagister.uin-
suka.ac.id/id/page/detil_dosen/
197104031996031001-
Muhammad-Wildan](https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan)
[muhammed.wildan@uin-
suka.ac.id](mailto:muhammed.wildan@uin-suka.ac.id)

Prof. Saffet Köse

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>

İzmir Katib Çelebi Universiteti,
İslam Elmləri fakültəsi / Türkiyə
[https://dergipark.org.tr/en/pub/
@skose](https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose)
saffetkose@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>

İstanbul 29 Mayıs Universiteti,
İlahiyyat fakültəsi / Türkiyə
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>

Marmara Universiteti, İlahiyyat
fakültəsi / Türkiyə
<https://avesis.marmara.edu.tr/aabdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>

Fatih Sultan Mehmet Vəqf
Universiteti, İslam elmləri
fakültəsi / Türkiyə
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundagr@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Dokuz Eylül Universiteti, İlahiyyat
fakültəsi / Türkiyə
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.eras@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>

Malaziya Beynəlxalq İslam
Universiteti, İslam Düşüncəsi
və Sivilizasiyası İnstitutu / Malaziya
<https://www.iiium.edu.my/directory/show/8757>
osmanbakar@iiium.edu.my

ped.f.d., dos. Olqa Pavlova

Moskva Dövlət Psixoloji-
Pedaqoji Universiteti, Sosial
psixologiya fakültəsi / Rusiya
<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>

<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

f.f.d., dos. Anar Qafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

f.f.d., dos. Əhməd Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,
İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

f.f.d., dos. Elvüsal Məmmədov

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Akademik Ziya Bünyadov adına Şərqsünaslıq İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

f.f.d., dos. Ələddin Məlikov

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdin.malikov@academylgate.org

t.f.d., dos. Rəşad Mustafa

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Abbasqulu Ağa Bakıxanov adına Tarix İnstitutu / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>
reshadmustafa@gmail.com

f.f.d. Abdullah Demir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Universiteti, İlahiyyat fakültəsi / Türkiyə
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

f.f.d. Kövsər Tağiyev

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>
kovsartagiyev@ait.edu.az

f.f.d. Faiq Əhmədzadə

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade>
faigahmedzade@ait.edu.az

f.f.d. İradə Tağiyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu, İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>
iradatagiyeva@ait.edu.az

s.f.d. Daşdemir

Mahmandarov

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,

İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan

[https://www.researchgate.net/p](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)

[rofile/Dashdamir-](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)

[Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)

[dasdemirmehmandarov@ait.e](mailto:dasdemirmehmandarov@ait.edu.az)

[du.az](mailto:dasdemirmehmandarov@ait.edu.az)

f.f.d. Aliyə Mürsəlova

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,

İlahiyyat fakültəsi / Azərbaycan

[https://www.researchgate.net/p](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)

[rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)

aliyamursalova@aid.edu.az

Advisor**Assoc. Prof. Agil Shirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Agil-Shirinov](https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov)
agilshirinov@ait.edu.az

Editor-in-chief**Assoc. Prof. Mirniyaz****Mursalov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Mirniyaz-Mursalov](https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov)
mirniyazmurselov@ait.edu.az

Editor**Elnara Agaoglu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>

Azerbaijan Institute of Theology,
leading media specialist /
Azerbaijan

[https://ait.edu.az/en/struktur/pr
ess-department/](https://ait.edu.az/en/struktur/press-department/)
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Literary editors**Azerbaijani language****Rana Hasratova**

Azerbaijan Institute of Theology,
Editor / Azerbaijan
ranahasratova@ait.edu.az

English**Shams Baghirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>

Azerbaijan Institute of Theology,
International Relations Specialist /
Azerbaijan

[https://ait.edu.az/en/struktur/int
ernational-relations-
department/](https://ait.edu.az/en/struktur/international-relations-department/) [shamsbagiro-
va@ait.edu.az](mailto:shamsbagirova@ait.edu.az)

Russian**Assist. Prof. Aliya Mursalova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@ait.edu.az

Turkish**Assist. Prof. Dashdamir****Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Dashdamir-
Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)
[dasdemirmehmandarov@ait.e
du.az](mailto:dasdemirmehmandarov@ait.edu.az)

Arabic language**Assoc. Prof. Ilkin Alimuradov**

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>
 Azerbaijan Institute of
 Theology, Faculty of Theology
 / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/p
 rofile/Ilkin-Alimuradov](https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov)
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Technical Editor**Hilal Aghamoghlanov**

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>
 Azerbaijan National Academy
 of Science, Institute of Oriental
 Studies named af-
 ter *Academician* Ziya Bunyadov
 / Azerbaijan
[https://www.researchgate.net/p
 rofile/Hilal-Aghamoghlanov](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)
hilal_ali@mail.ru

Address

Muhammad Nakhchivani 29,
 Azerbaijan, Baku / Az 1065
 Tel.: (+99412) 436 75 23
 (+99412) 436 77 66 (402)
 (+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Editorial Board**Prof. Damir Mukhetdinov**

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>
 Moscow Islamic Institute /
 Russia
[https://www.researchgate.net/p
 rofile/Damir-Mukhetdinov](https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov)
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>
 Sunan Kalijaga State Islamic
 University, Faculty of Adab and
 Cultural Sciences / Indonesia
[https://spimagister.uin-
 su-
 ka.ac.id/id/page/detil_dosen/19
 7104031996031001-
 Muhammad-Wildan](https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan)
[muhammed.wildan@uin-
 suka.ac.id](mailto:muhammed.wildan@uin-suka.ac.id)

Prof. Saffet Kose

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>
 Izmir Katip Celebi University,
 Faculty of Islamic Sciences /
 Türkiye
[https://dergipark.org.tr/en/pub/
 @skose](https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose)
saffetkose@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>

Istanbul 29 Mayıs University,
Faculty of Theology / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>

Marmara University, Faculty of
Theology / Türkiye
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>

Fatih Sultan Mehmet Vakıf
University, Faculty of Islamic
Sciences / Türkiye
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbash

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Dokuz Eylül University, Faculty
of Theology / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbash>
muammer.erbash@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>

International Islamic University
Malaysia, International Institute
of Islamic Thought and Civiliza-
tion / Malaysia
<https://www.iium.edu.my/directori/show/8757>
osmanbakar@iium.edu.my

Assoc. Prof. Olga Pavlova

Moscow State University of
Psychology & Pedagogical
/Russia

<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>

<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

Assoc. Prof. Anar Gafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Ahmad Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Ahmet-Niyazov/savedlist](https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist)
ahmetniyazov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Elvusal**Mammadov**

[https://orcid.org/my-
orcid?orcid=0009-0000-7015-
6535](https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535)

Azerbaijan National Academy
of Science, Institute of Oriental
Studies named af-
ter *Academician* Ziya Bunyadov
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Elvusal-Mammedov](https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov)
[elvusal.mammedov@gmail.c
om](mailto:elvusal.mammedov@gmail.com)

Assoc. Prof. Aladdin Malikov

[https://orcid.org/0000-0001-
5830-6764](https://orcid.org/0000-0001-5830-6764)

Azerbaijan National Academy
of Science, Institute of Philos-
ophy and Sociology /
Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aladdin-Malikov](https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov)
aladdinmalikov@ait.edu.az

Assoc. Prof. Rashad Mustafa

[https://orcid.org/0000-0002-
8013-2067](https://orcid.org/0000-0002-8013-2067)

Azerbaijan National Academy
of Science, Institute of History
named after Abbasgulu Agha
Bakikhanov / Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Rashad-Mustafa-2](https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2)
reshadmustafa@gmail.com

Assist. Prof. Abdullah Damir

[https://orcid.org/0000-0001-
7825-6573](https://orcid.org/0000-0001-7825-6573)

Ankara Yıldırım Beyazıt Uni-
versity, Faculty of Theology
/ Türkiye

[https://aybu.academia.edu/Abdul
lahDemir](https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir)
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Assist. Prof. Kovsar**Taghiyev**

[https://orcid.org/0000-0002-
0541-7118](https://orcid.org/0000-0002-0541-7118)

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Kovsar-Taghiyev](https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev)
kovsartaghiyev@ait.edu.az

Assist. Prof. Faig Ahmedzade

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Faig-Ahmedzade](https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade)
faigahmedzade@ait.edu.az

Assist. Prof. Irada Taghiyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Irada-Taghiyeva](https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva)
iradataghiyeva@ait.edu.az

**Assist. Prof. Dashdamir
Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Dashdamir-
Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)
dasdemirmehmandarov@ait.e
du.az

Assist. Prof. Aliya Mursalova

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azerbaijan Institute of
Theology, Faculty of Theology
/ Azerbaijan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@aid.edu.az

Danışman**Doç. Dr. Agil Şirinov**

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Agil-Shirinov](https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov)
agilshirinov@ait.edu.az

Baş Editör**Doç., Dr. Mirniyaz Mürselov**

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Mirniyaz-Mursalov](https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov)
mirniyazmurselov@aid.edu.az

Editör**Elnara Ağaoglu**

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
Basınla ilgili özgü uzman /
Azerbaycan
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Dil Editörleri**Azerice****Rana Hasratova**

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
Editör / Azerbaycan
ranahasratova@ait.edu.az

İngilizce**Şems Bağirova**

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
Dış ilişkiler uzmanı /
Azerbaycan
[https://ait.edu.az/en/struktur/int
ernational-relations-
department/
shamsbagirova@ait.edu.az](https://ait.edu.az/en/struktur/international-relations-department/)

Rusca**Yrd. Doç. Dr. Aliye****Mürselova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@aid.edu.az

Türkce**Yrd. Doç. Dr. Daşdemir****Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Dashdamir-
Mahmandarov
dashedmirmehmanda-
rov@ait.edu.az](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)

Arapca

Doç. Dr. İlkin Alimuradov

<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Ilkin-Alimuradov](https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov)
ilkinalimuradov@ait.edu.az

Teknik Editör

Hilal Ağamoğlanov

<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>

Azerbaycan Milli
Bilimler Akademisi, Ziya
Bünyatov adına Şarkiyat
Enstitüsü / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Hilal-Aghamoghlanov](https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov)
hilal_ali@mail.ru

Adres:

Muhammed Nahçivani 29,
Azerbaycan, Bakü / Az 1065
Tel.: (+99412) 436 75 23
(+99412) 436 77 66 (402)
(+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az

Editör Kurulu

Prof. Damir Muhetdinov

<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>

Moskova İslam Enstitüsü /
Rusya
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Damir-Mukhetdinov](https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov)
dmukhetdinov@gmail.com

Prof. Dr. Muhammad Wildan

<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>

Sunan Kalijaga Devlet İslam
Universitesi, Adab ve Kültür
Bilimleri Fakültesi / İndonezya
[https://spimagister.uin-
suka.ac.id/id/page/detil_dosen/
197104031996031001-
Muhammad-Wildan](https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan)
muhammed.wildan@uin-
suka.ac.id

Prof. Saffet Köse

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi / Türkiye
[https://dergipark.org.tr/en/pub/
@skose](https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose)
saffetkose@hotmail.com

Prof. Zekeriya Güler

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>

İstanbul 29 MAYIS Üniversi-
tesi, İlahiyat Fakültesi / Türkiye
[https://dergipark.org.tr/tr/pub/@
zguler](https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler)
zguler59@hotmail.com

Prof. Abdullah Kahraman

<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Türkiye
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa Altundağ

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Türkiye
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Prof. Muammer Erbaş

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat fakültesi / Türkiye
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbas>
muammer.erbas@deu.edu.tr

Prof. Osman Bin Bakar

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Uluslararası İslam Düşünce ve Medeniyeti Enstitüsü / Malezya
<https://www.iiium.edu.my/directory/show/8757>
osmanbakar@iiium.edu.my

Doç. Dr. Olqa Pavlova

<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>

Moskova Devlet Psikolojik-Pedagoji Üniversitesi / Rusya
<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

Doç. Dr. Anar Gafarov

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

Doç. Dr. Ahmet Niyazov

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

Doç. Dr. Elvüsal Memmedov

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Ziya Bünyatov adına Şarkiyat Enstitüsü / Azerbaycan
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

Doç. Dr. Aladdin Malikov

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

Azerbaycan Milli

Bilimler Akademisi, Felsefe ve
Sosyoloji Enstitüsü /

Azerbaycan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aladdin-Malikov](https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov)

aladdinmalikov@ait.edu.az

Doç. Dr. Reşad Mustafa

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>

Azerbaycan Milli

Bilimler Akademisi, Abbaskulu
Ağa Bakıhanov adına Tarih

Enstitüsü / Azerbaycan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Rashad-Mustafa-2](https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2)

reshadmustafa@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah
Demir**

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ün-
iversitesi, İlahiyat Fakültesi/
Türkiye

[https://aybu.academia.edu/Abdul
lahDemir](https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir)

abdullahdemir@aybu.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Kovsar

Taghiyev

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Kovsar-Taghiyev](https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev)

kovsartaghiyev@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. Faig

Ahmedzade

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan

[www.researchgate.net/profile/F
aig-Ahmedzade](http://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade)

faigahmedzade@ait.edu.az

Yrd. Doç. Dr. İrada Taghiyeva

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan

[https://www.researchgate.net/p
rofile/Irada-Taghiyeva](https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva)

iradataghiyeva@ait.edu.az

**Yrd. Doç. Dr. Dařdemir
Mahmandarov**

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Dashdamir-
Mahmandarov](https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov)
dasmirmehmandar-
rov@ait.edu.az

**Yrd. Doç. Dr. Aliye
Mürselova**

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü,
İlahiyat Fakültesi / Azerbaycan
[https://www.researchgate.net/p
rofile/Aliya-Mursalova](https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova)
aliyamursalova@aid.edu.az

Советник

д.ф. по теологии, доц.

Агиль Ширинов

<https://orcid.org/0000-0001-6835-8429>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан

<https://www.researchgate.net/profile/Agil-Shirinov>
agilshirinov@ait.edu.az

Главный редактор

д.ф.ф., доц. Мирнияз

Мурсалов

<https://orcid.org/0000-0002-3682-9510>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан

<https://www.researchgate.net/profile/Mirniyaz-Mursalov>
mirniyazmursalov@ait.edu.az

Редактор

Эльнара Агаоглу

<https://orcid.org/0009-0006-8082-7818>

Азербайджанский институт теологии, Ведущий специалист пресс-службы / Азербайджан

<https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-pressy/>
elnaraagaoglu@ait.edu.az

Литературные редакторы

Азербайджанский язык

Рена Хасратова

Азербайджанский институт теологии, Редактор / Азербайджан
ranahasratova@ait.edu.az

Английский язык

Шамс Багирова

<https://orcid.org/0009-0002-0069-0948>

Азербайджанский институт теологии, Специалист по международным отношениям / Азербайджан

<https://ait.edu.az/ru/struktur/otdel-mezhdunarodnykh-otnoshenii/>
shamsbagirova@ait.edu.az

Русский язык

д.ф.ф. Алия Мурсалова

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан

<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@ait.edu.az

Турецкий язык**д.ф. по социологии****Дашдемир Махмандаров**<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан

<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasedmirmehmandarov@ait.edu.az**Арабский язык****д.ф.ф., доц. Илкин****Алимурадов**<https://orcid.org/0000-0002-5051-2528>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан

<https://www.researchgate.net/profile/Ilkin-Alimuradov>
ilkinalimuradov@ait.edu.az**Технический редактор****Хилал Агамогланов**<https://orcid.org/0009-0005-7317-3206>Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени академика Зии Буниятова / Азербайджан<https://www.researchgate.net/profile/Hilal-Aghamoghlanov>
hilal_ali@mail.ru**Адрес**Мухаммад Нахчивани 29,
Азербайджан, Баку / Az 1065
Tel.: (+99412) 436 75 23
(+99412) 436 77 66 (402)
(+99470) 250 05 27
journal@ait.edu.az
www.journal.ait.edu.az**Состав редакции****Проф. Дамир Мухетдинов**<https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>

Московский Исламский Институт / Россия

<https://www.researchgate.net/profile/Damir-Mukhetdinov>
dmukhetdinov@gmail.com**Проф. Мухаммад Вилдан**<https://orcid.org/0000-0003-2111-3891>Государственный исламский университет Сунан Калиджага, факультет Адаба и культурологии / Индонезия
https://spimagister.uin-suka.ac.id/id/page/detil_dosen/197104031996031001-Muhammad-Wildan
muhammed.wildan@uin-suka.ac.id

Проф. Сафдет Кесе

<https://orcid.org/0000-0002-8915-2347>

Измирский университет Ка-тип Челеби, Факультет ис-ламских наук / Турция
<https://dergipark.org.tr/en/pub/@skose>
saffetkose@hotmail.com

Проф. Зекерия Гюлер

<https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>

Стамбульский Университет 29 мая, Факультет теологии / Турция
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@zguler>
zguler59@hotmail.com

Проф. Абдуллах Кахраман

Университет Мармара, Факультет теологии / Турция
<https://orcid.org/0000-0001-9701-4000>
<https://avesis.marmara.edu.tr/abdullah.kahraman>
a.kahraman69@hotmail.com

Проф. Мустафа Алтундаг

<https://orcid.org/0000-0001-7341-339X>
Университет Фатиха Султана Мехмета Вакифа, Факультет исламских наук / Турция
<https://akademik.yok.gov.tr/AkademikArama/view/viewAuthor.jsp>
maltundag@fsm.edu.tr

Проф. Муаммер Эрбаш

<https://orcid.org/0000-0003-3811-4348>

Университет Докуз Эйлюль, Факультет теологии / Турция
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/@muammererbash>
muammer.eras@deu.edu.tr

Проф. Осман ибн Бакар

<https://orcid.org/0000-0002-3112-0799>

Международный исламский университет Малайзии, Международный институт исламской мысли и цивилизации / Малайзия
<https://www.iium.edu.my/directory/how/8757>
osmanbakar@iium.edu.my

канд. пед. наук, доц. Ольга Павлова

Московский Психологический педагогический государственный университет / Россия
<https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>
<https://www.researchgate.net/profile/Olga-Pavlova-6>
os_pavlova@mail.ru

д.ф.ф., доц. Анар Гафаров

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Anar-Gafarov>
anargafarov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Ахмед Ниязов

<https://orcid.org/0000-0002-9886-8785>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Ahmet-Niyazov/savedlist>
ahmetniyazov@ait.edu.az

д.ф.ф., доц. Эльвюсал

Мамедов

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0000-7015-6535>

Национальная Академия Наук Азербайджана, Институт востоковедения имени академика Зии Буниатова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Elvusal-Mammedov>
elvusal.mammedov@gmail.com

д.ф.ф., доц. Аладдин Меликов

<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

Национальная Академия Наук Азербайджана, Институт философии и социологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aladdin-Malikov>
aladdinmalikov@ait.edu.az

д.ф. по истории, доц.

Рашад Мустафа

<https://orcid.org/0000-0002-8013-2067>

Национальная Академия Наук Азербайджана, Институт истории имени Аббаскули Ага Бакиханова / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Rashad-Mustafa-2>
reshadmustafa@gmail.com

д.ф.ф. Абдулла Демир

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Университет Анкара Йылдырым Беязыт, Факультет Теологии / Турция
<https://aybu.academia.edu/AbdullahDemir>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

д.ф.ф. Ковсер Тагиев

<https://orcid.org/0000-0002-0541-7118>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Kovsar-Taghiyev>
kovsartagiyev@ait.edu.az

д.ф.ф. Фаик Ахмедзаде

<https://orcid.org/0000-0003-4921-2517>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Faig-Ahmedzade>
faigahmedzade@ait.edu.az

д.ф.ф. Ирада Тагиева

<https://orcid.org/0009-0002-0115-2017>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Irada-Taghiyeva>
iradatagiyeva@ait.edu.az

д.ф. по социологии

Дашдемир Махмандаров

<https://orcid.org/0000-0002-9604-4766>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Dashdamir-Mahmandarov>
dasdemirmehmandarov@ait.edu.az

д.ф.ф. Алия Мурсалова

<https://orcid.org/0000-0001-7806-8353>

Азербайджанский институт теологии, Факультет теологии / Азербайджан
<https://www.researchgate.net/profile/Aliya-Mursalova>
aliyamursalova@ait.edu.az

Din Arařtırmaları Jurnalı**p-ISSN: 2618-0030; e-ISSN: 3006-2772****№ 8 (1). İyun 2025 / No 8 (1). June 2025 / № 8 (1). Июнь 2025**

Mündəricat / Contents / Содержание

Araşdırma məqalələri / Research Articles / Исследовательские статьи

Antik Yunan'dan Günümüze “Dil: Sunulmuş Mu, Kazanılmış Mı?” Tartışması

Qədim Yunanıstandan günümüzədək davam edən “Dil: Təqdim edildi yoxsa əldə edildi?” mübahisəsi

The Debate on “Language: Presented or Acquired?” from Ancient Greece to the Present

От древней Греции до наших дней дебаты на тему «Язык: подаренный или приобретенный?»

Hayyam Celilzade 25

Antik dövr Yunanıstanda ailəyə və qadının ailədəki statusuna münasibətin sosial-fəlsəfi təməlləri

Socio-Philosophical Foundations of the Attitude Towards the Family and the Status of Women in the Family in Ancient Greece

Социально-философские основы отношения к семье и статусу женщины в семье в Древней Греции

Pərvin Nəsirova 47

İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Zihnî Varlık Teorisi

İbnül Mütəhhər Hillinin zəhni varlıq nəzəriyyəsi

The Mental Existence Theory of Ibn al-Mutahhar al-Hilli

Теория ментального бытия Ибн аль-Мутаххара аль-Хилли

Humay Usubbayli. 70

Радикализация в Центральной Азии: вызовы и внутренние факторы уязвимости в контексте Таджикистана*Mərkəzi Asiyada radikallaşma: Tacikistan nümunəsində çağırışlar və daxili təhlükəsizlik məsələləri**Radicalization in Central Asia: Challenges and Internal Vulnerabilities in the Context of Tajikistan*

Рустам Азизи.....104

Dua və onun stres üzərində təsirləri*Prayer and Its Effects on Stress**Молитва и ее влияние на стресс*

Сəфər Сəфəров..... 126

Antik Yunan'dan Günümüze "Dil: Sunulmuş Mu, Kazanılmış Mı?" Tartışması

Dr. Öğr. Üyesi Hayyam Celilzade
Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü
Eskişehir, Türkiye
hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Makale Teslim Tarihi: 24.04.2025

Makale Kabul Tarihi: 27.05.2025

Özet

Yazıya aktarılmış felsefe tarihi, düşünce gündeminde hangi dönemde ne gibi meselelerin mevzu haline geldiğini takip etmemize yardımcı olmaktadır. Filozofların düşüncelerine mevzu edindikleri meselelerden birisi de dildir. Dil, düşünceye mevzu edinilen en eski konulardandır. Bu konu özellikle dil felsefesinde ele alınmaktadır. Dil, insanlar arasındaki irtibatı sağlamanın yanı sıra insanın, dünyayı tanımada ve kelimenin tam anlamıyla "dünyayı" kendi dünyası haline getirmesinde başlıca unsurdur.

Sistematik şekilde ilk defa dili felsefi cihetten ele alan bilindiği kadarıyla eski Yunan filozofları olmuşlardır. Yunan filozoflarından Platon dili felsefi cihetten araştırmış ve bir sıra fikirler ileri sürmüştür. Dilin mahiyetinin felsefe serüveni içinde nasıl tartışıldığını anlatmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, yazımız felsefe tarihinde dilin bir sunu veya kazanım olup-olmadığı hususunu tartışmaktadır. Özel olarak her filozof, genel olarak ise her felsefe geleneği dilin mahiyetini farklı şekilde ele alır. Biz bu makalemizde dilin kökeniyle irtibatlı olan bir tartışma üzerinde duracağız. "Dilin kökeni nedir" sorusunun yanı sıra dilin ortaya çıkmasında Tanrı'nın bir rolü var mıdır sorusu makalemizin gündeme aldığı diğer bir sorudur. Bu iki soru bağlamında önce Platon'a sonra Fârâbî'ye müracaat edeceğiz. Platon'un ve Fârâbî'nin soruya verdikleri yanıtları, tasavvuf düşünce geleneğinden hareketle sentezlemeye çalışacağız. Daha sonra ulaştığımız sentezi çağdaş dil felsefesindeki tartışmalar bağlamında test etmeye çalışacağız. Bu doğrultuda özellikle Frege ve Russell'in, kısmen ise Kripke,

Quine ve Kaplan'ın yaklaşımlarına anahatlarıyla değineceğiz. Dilin kökeniyle ilgili Antik Yunan felsefesinden çağdaş dil felsefesine süregelen tartışmanın sonuca bağlanması noktasında teolojik açıklamanın göz önünde bulundurulmasının önemini savunacağız. Ancak dilin kökeniyle ilgili olan teolojik açıklamanın, çağdaş dil felsefesinde yapılan tartışmaların farkında olarak ve onlarla hesaplaşarak yeniden düşünülmesi gerektiğine işaret ederek makalemizi sonlandıracağız.

Anahtar kelimeler: Felsefe, Platon, Fârâbî, Frege, Russell, Dil, Anlam.

Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Qədim Yunanıstandan günümüzədək davam edən “Dil: təqdim edildi yoxsa əldə edildi?” mübahisəsi

f.f.d. Xəyyam Cəlilzadə

Anadolu Universiteti Ədəbiyyat fakültəsinin

Fəlsəfə kafedrası

Əskişəhər, Türkiyə

hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Daxilolma tarixi: 24.04.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 27.05.2025

Xülasə

Yazılı fəlsəfə – tarixin hansı dönəmində filosofların gündəmində nə kimi məsələlərin diqqət mərkəzində olduğunu izləməyimizə kömək edir. Filosofların fikir bildirdikləri məsələlərdən biri də dildir. Dil – düşüncənin ən qədim mövzularından biridir. Bu məsələyə, xüsusilə dil fəlsəfəsində toxunulur. Dil – insanlar arasında ünsiyyəti asanlaşdırmaqla yanaşı, dünyanı tanımağa kömək edən və sözün əsl mənasında, bəşəriyyəti “insanın məkanı” edən əsas elementdir.

Məlum olduğu kimi, Qədim dövr yunan filosofları ilk dəfə dili fəlsəfi prizmadan dəyərləndirmişlər. Yunan filosoflarından olan Platon

dili fəlsəfi baxımdan araşdırmış və bir sıra fikirlər irəli sürmüşdür. Fəlsəfi çərçivədə dilin mahiyyətindən necə bəhs edildiyini açıqlamaq məqaləmizin əhatə dairəsi xaricindədir. Qeyd etməliyik ki, hər bir filosof və fəlsəfi ənənə dilin təbiətinə dair müxtəlif fikirlər iləri sürmüşdür. Yazımızda dilin mənşəyi ilə bağlı bir müzakirə üzərində dayanacağıq. "Dilin mənşəyi nədir?" sorğusundan başqa, "Tanrının dilin yaranmasında rolu varmı, yoxmu?" sualı da məqaləmizin cavab axtardığı mövzu olacaqdır. Bu iki sual çərçivəsində əvvəlcə Platona, sonra isə Farabiyə müraciət edəcəyik. Platon və Farabinin bu suallara cavablarını təsəvvüf təfəkkür ənənəsinə əsaslanaraq müqayisəli təhlil etməyə çalışacağıq. Daha sonra bu müqayisəni müasir dil fəlsəfəsindəki mübahisələr fonunda dəyərləndirəcəyik. Bu istiqamətdə, eləcə də Frege və Rasselin, qismən də Kripke, Quine və Kaplanın görüşlərinə nəzər yetirəcəyik.

Məqalədə dilin mənşəyi haqqında Qədim dövr yunan fəlsəfəsindən müasir dövr dil fəlsəfəsindəki davam edən mübahisələrin nəticələnməsi üçün teologiyanın irəli sürdüyü izahı nəzərdən keçirməyin vacibliyini təqdir edəcəyik. Bununla belə, dilin mənşəyi ilə bağlı teologiyanın irəli sürdüyü izah, müasir dövr dil fəlsəfəsindəki mübahisələrdən xəbərdar olmaqla və onlarla hesablaşaraq yenidən nəzərdən keçirilməlidir. Bu fikri ifadə edərək məqaləmizi yekunlaşdıracağıq.

Açar sözlər: *fəlsəfə, Platon, Farabi, Rassel, Frege, dil, mənə.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

The Debate on “Language: Presented or Acquired?” from Ancient Greece to the Present

Assist. Prof. Khayyam Jalilzade

Anadolu University, Department of Philosophy
Eskishehir, Türkiye

hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Date of submission: 24.04.2025

Date of acceptance: 27.05.2025

Abstract

The written history of philosophy offers a way to trace the topics that shaped the intellectual agenda during specific periods. The subject of language has been a recurrent theme in the philosophical discourse. The study of language has been a subject of philosophical and academic inquiry for millennia. The philosophy of language addresses this issue. Language, in addition to facilitating interpersonal communication, serves as the primary element for the comprehension of the world and man’s ability to literally make the “world” his own.

It is widely accepted that the ancient Greek philosophers were the first to systematically address language from a philosophical perspective. One of the most prominent Greek philosophers, Plato, investigated language from a perspective and advanced several theories. The present article does not seek to provide an exhaustive explanation of the manner in which the nature of language was discussed in the context of philosophical inquiry. However, it should be noted that each philosopher and philosophical tradition, in general, has approached the nature of language in different ways and has developed divergent ideas. The present article will focus on a discussion related to the origin of language. This article will also address the question of whether God plays a role in the emergence of language, in addition to discussing the origin of language. In the context of these two questions, we will first refer to Plato and then al-Fârâbî. An attempt will be made to synthesize Plato's and Fârâbî's answers to the question based on the Sufi tradition of thought. We will then test this synthesis in the context of current discussions in the

philosophy of language. In this direction, an outline will be provided of the approaches of Frege and Russell in particular and of Kripke, Quine, and Kaplan in part. The following argument will be put forward: to reach a conclusion regarding the debate on the origin of language from ancient Greek philosophy to contemporary philosophy of language, it is necessary to consider the theological explanation. However, we will conclude our article by indicating that the theological explanation regarding the origin of language should be rethought with an awareness of and engagement with the discussions in contemporary philosophy of language.

Keywords: *Philosophy, Plato, Fârâbî, Russell, Frege, Language, Meaning.*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

**От древней Греции до наших дней дебаты на тему
«Язык: подаренный или приобретенный?»**

д.ф.ф. Хайям Джалилзаде

Университет Анadolу

Факультет литературы

Кафедра Философии

Эскишехир, Турция

hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>

Дата подачи статьи в редакцию: 24.04.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 27.05.2025

Резюме

Письменная история философии помогает нам проследить, какие вопросы становились предметом размышлений в тот или иной период. Язык - один из тех вопросов, которые философы сделали предметом своих размышлений. Язык - один из древнейших предметов размышлений. Особенно подробно этот вопрос

рассматривается в философии языка. Язык не только обеспечивает связь между людьми, но и является основным элементом познания мира и буквально делает «мир» своим миром.

Насколько известно, древнегреческие философы были первыми, кто систематически рассматривал язык с философской точки зрения. Греческий философ Платон исследовал язык с философской точки зрения и выдвинул ряд идей. В рамках данной статьи мы не можем объяснить, как природа языка обсуждалась в философском приключении. Однако следует отметить, что каждый философ и философские традиции в целом по-разному относились к природе языка и развивали различные идеи. В этой статье мы сосредоточимся на дискуссии, связанной с происхождением языка. Помимо вопроса «Каково происхождение языка?», вопрос о том, играет ли Бог какую-то роль в возникновении языка, является еще одним вопросом, который наша статья выносит на повестку дня. В контексте этих двух вопросов мы обратимся сначала к Платону, а затем к Фараби. Мы попытаемся синтезировать ответы Платона и Фараби на этот вопрос, опираясь на суфийскую традицию мысли. Затем мы попытаемся проверить этот синтез в контексте современных дискуссий в философии языка. В этом направлении мы изложим подходы Фреге и Рассела, в частности, и Крипке, Куайна и Каплана, частично. Мы будем доказывать важность рассмотрения теологического объяснения, чтобы завершить дискуссию о происхождении языка от древнегреческой философии до современной философии языка. Однако в заключение нашей статьи мы отметим, что теологическое объяснение происхождения языка должно быть переосмыслено, если мы будем знать и принимать во внимание дебаты в современной философии языка.

Ключевые слова: философия, Платон, Фараби, Рассел, Фреге, язык, значение.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Dilin kökeniyle ilgili tartışma dil felsefesinin önemli konuları arasında yer alır. Söz konusu tartışma bağlamında dilin tarihsel süreç içerisinde kazanılmış olup olmadığı sorusu önem kazanır. Bu soruya yanıt arayan çalışmalar zengin bir literatür oluşturmuş durumdadır. Okurların bu literatüre dair özet bilgi edinmeleri açısından Altınörs'ün *Dil Felsefesine Giriş* kitabı önem arz ediyor. Altınörs'ün kitabı dilin kökeniyle ilgili yapılan çalışmaları ana hatlarıyla sınıflandırması açısından önemlidir. Ancak söz konusu kitap, dilin kökeniyle ilgili sunulan yaklaşımlardan hangisinin felsefi açısından daha tutarlı olduğunu yeterli bir şekilde tartışmıyor. Biz bu yazımızda, dilin kökeniyle ilgili tutarlı bir yaklaşım geliştirmeyi veya en azından tutarlı olduğuna kanaat getirdiğimiz yaklaşımı destekleyecek argümanlar üretmeyi amaçlıyoruz. Bu doğrultuda antik ve modern filozofların tezlerine müracaat edeceğiz.

Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş* eserinde dilin nasıl ortaya çıktığına dair altı görüş üzerinde durur (Altınörs, 2003, 21). 1. Mitolojik veya dini görüş; 2. Mimolojik veya spekülatif; 3. Kültürel veya antropolojik; 4. Ampirist veya behaviorist; 5. Rasyonalist veya nativist ve 6. Evrimsel veya biyolojik. Bu görüşlere kısaca değinerek birinci görüşü esaslı bir şekilde ele alacağız. Altınörs'ün çalışması çıkış noktamızı oluşturmakla birlikte çok farklı kaynaklardan yararlanacağız.

Birinci görüş olan mitolojik veya dini görüşe göre dil, ilahi güçler tarafından insanlara öğretilmiştir.

İkinci görüş olan mimolojik veya spekülatif görüşe göre insanlar konuşmayı, doğada olan tabii sesleri taklit ederek öğrenmişleridir. Örneğin şırıl şırıl akmak, vızıldamak, çınlamak ve saire. Çünkü konuşmamız bir nevi müziği ve harmoniyi kendi içerisinde barındırmaktadır.

Üçüncü görüş, kültürel veya antropolojik görüştür. Bu görüşe göre bir milletin dünya görüşü onun dilini belirler. Her kültür kendine has düşünce sistemini ortaya koyar ve düşünce de dille alakalıdır.

Dördüncü görüş ampirik veya behaviorist görüştür. Bu görüşe göre dilin ortaya çıkmasında esas etkenler tecrübe ve duyu organlarımızdır. İnsan dünyaya gelende, zihni "beyaz kâğıt" (tabula rasa) gibi oluyor. Fakat tecrübelerimiz sayesinde yeni kelimeler öğrenmiş oluyoruz. Anne ve babamızdan öğrendiğimiz kelimeleri de duyu organlarımızın yardımıyla kavrarız.

Beřinci görüř, rasyonalist veya nativist görüřtür. Bu görüřün en büyük temsilcisi Descartes'tir (. 1650). Bu görüře göre dilin ortaya çıkmasında esas rolü akıl oynamaktadır. Ampiristlere yönelik en büyük eleřtiri de Descartes tarafından yapılmaktadır. Ona göre papaęanlar da sesler çıkarabiliyorlar ve hatta kelime bile söyleyebiliyorlar. Fakat onların bu kabiliyeti, ortaya yeni bir dil çıkaramıyor. Çünkü dilin ortaya çıkmasında akıl belirleyici konumdadır ve papaęanlar da akıldan yoksunlar (Descartes, 2020, 61).

Altıncı görüř, evrimsel veya biyolojik görüřtür. Bu görüře göre, insanların ses çıkarma becerisi onların organlarında ortaya çıkan deęiřiklikler sayesinde olmuřtur. Bu görüřün temsilcisi olan Darwin (. 1882) insanın kafasında ve çenesinde, özellikle de diřlerinde zamanla ortaya çıkan geliřmelerin konuřma yeteneęinin oluřmasına yol açtıęını savunur (Darwin, 2004, 29).

Söz konusu bu altı görüře ekleme yapılarak görüř sayısı artırılabilir. Yani dilin kökeniyle ilgili konuyu altı görüřle sınırlandırmak doęru deęildir. Bununla birlikte Altınörs'n bir araya getirdięi altı görüř, konuya giriř baęlamında bir basamak oluřturmaktadır. Altı görüřten biri tercih edilebilir veya yeni görüřler de oluřturulabilir.

Bu görüřler içerisinde birinci görüřün derinleřtirilmesi gerektięi kanaatindeyiz. Derinleřtirmeden kastımız řudur: Hangi saikler filozofları dili sunulan bir řey olarak düřünmeye itmiřtir? Bu baęlamda filozofların, her insanın kendisini dilin içinde bulması olgusunu esas aldıkları söylenebilir. İřbu olguya baktıęımız zaman dilin varlıęının insanın varlıęından önce geldięi anlařılır. Dolayısıyla dil, insan tarafından yaratılmamıř/oluřturulmamıř var olan olarak durmaktadır. Yani insanın dili bulduęu söylenebilir. Akabinde ise her bulunan řeyin birilerine ait olduęunu düřünmenin yolu açılır. Buradan ise řu sonuca ulařılır: Dil, kendi kendine ortaya çıkmadıęına göre biri tarafından insanlara sunulmuř olması gerekmektedir. Ama dilin sunulmuř olmadıęını, kazanılmıř olduęunu savunan görüřler de var. Genellikle bu görüřü savunanlar, evrim kuramını dikkate alıyorlar. *“Pekl, lisan nasıl evrimleřebildi ki? Size betimledięim tüm kořullar nasıl yerine getirilmiř olabilir? Evrimleřmedięini bile düřünüyor olabilirsiniz. Belki Akıllı Tasarımcı görüřünü savunanlar haklı; belki bize gökten gelen bir armaęandır, Zeus'un alnından kullanma hazır bir řekilde fırlatılmıřtır, insan beyni tarafından izah edilemez bir řeydir. Belki de Matrix gibi bir yerde yařıyoruz ve bunların hepsi muazzam bir yanılısama; gerçekte lisanımız yok, sadece olduęunu düřünüyoruz. Sakin olun millet.*

Lisanımız var ve yolunda duran tüm o aşılması imkânsız engellere rağmen evrimleşmiş olduğu kesin" (Bickerton, 2012, 40).

Ancak dilin evrim kuramı çerçevesinde ele alınması görüşüne günümüzde karşı çıkan önemli isim Noam Chomsky'dir. O şöyle der: "Ancak, görünen o ki, insan dili bütünüyle farklı ilkelere dayanır. Bu, insan diline doğal, biyolojik bir görüngü olarak yaklaşanların çoğu zaman göz ardı ettikleri önemli noktadır; özellikle insan dilinin daha basit dizgelerden evrimleşerek gelişmesi konusunda yapılan kurgulamalar, bu nedenlerle, çok anlamsız –neredeyse atomların ilkel parçacıkların oluşturdukları bulutlardan "evrimleşerek" gelişmeleri konusunda yapılan kurgulamalar kadar saçma- görünüyor" (Chomsky, 2001, 112). Dolayısıyla dilin sunulmuş olmadığını söyleyenler olmakla birlikte bu yaklaşımın genel bir kabul olduğu söylenemez. Yani şunu söylemek istiyoruz: Dilin kazanılmış değil sunulmuş olduğunu günümüzde savunmak ve bu bağlamda teolojinin açıklamasını dikkate almak felsefe dışı bir tavır değildir. Zira dilin kazanılmış olduğu tezi tartışmaya açıktır ve çoğu zaman eleştirilmektedir.

Dilin sunulmuş olduğu yaklaşımını derinleştirmek için dilin kökeniyle ilgili tartışmanın tarihsel bağlamda nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekir. Bunun için ise öncelikle Antik Yunan'a bahusus Platon'a müracaat etmemiz şarttır.

Platon'un *Kratylos* Diyalogunda Dilin Kökeni

İnsan dili bulmuşsa o zaman "dil kimin tarafından sunuluyor" sorusu Platon'un yanıtını aradığı sorulardan birisidir. Platon bu soruyu *Kratylos* diyalogunda ele alıyor. Platon'un bu soruya yanıt vermek için nasıl bir yol izlediğini şöyle özetleyebiliriz: "*Kratylos'ta Platon, Sokrates'in ağzından konuşarak kendi düşüncelerini dile getirirken; iki rakip gücü Hermogenes (uylaşımçı) ile Kratylos'u (doğalçı) konuşturur. Yani adların doğruluğunun bir uzlaşmaya bağlı olduğunu söyleyen Hermogenesçi yaklaşımla, her nesne için doğru bir adlandırmanın olduğunu savunan Kratylos'un fikirleri bu diyalogun çıkış noktasını oluşturur. Diyalogda genel olarak dört soruya yanıt aranır. Adları ilk kim verir yani kökeni nedir? Adların işlevi nedir? Adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki bağ nasıldır? Bir eşyayı ya da nesneyi adlandırırken onun tek mi yoksa birden çok mu doğru adı olduğuna nasıl karar veririz?" (Mumcu, 2022, 89). Bu dört kısa soru çerçevesinde örülen *Kratylos* diyalogu Antik Yunan'da dil felsefesine dair yapılmış ilk sistemik çalışma örneklerinden biri sayılabilir. İlgili*

diyalogda Sokrates, Hermogenes'e yönelttiđi sorular üzerinden bir anlamda *Kratylos*'u okuyan herkesin isimler ve yasa koyucu arasında irtibatın olup olmadığını düşünmesini sağlar.

"Sokrates: Bazı isimler veriyoruz, bu isimleri vermemizi sağlayan gerekçe nedir? Bunu biliyor musun?"

Hermogenes: Hayır.

Sokrates: Sence bu isimleri vermemizi sağlayan bir yasa yok mudur?"

Hermogenes: Olabilir.

Sokrates: Bir öğretmen bu isimleri kullanırken yasa yapıcının ya da insanların işlerinden yararlanmaz mı?"

Hermogenes: Yararlanır.

Sokrates: Peki bu işi bilen kimse, yasa yapıcı mıdır yoksa herkes midir?"

Hermogenes: Yasa yapıcıdır.

Sokrates: Hermogenes! Bu durumda diyebiliriz ki herkes değil sadece yasa yapıcılar isim verebilirler. Yani isim verenler aynı zamanda yasa yapıcıdırlar.

Hermogenes: Haklı görünüyorsun" (Platon, 2015, 33).

Platon'un yukarıdaki alıntıyla birlikte dilin kökenine dair tartışmada nasıl bir konuma yerleştiđi açıklık kazanıyor. *"Adları kimin koyduđu konusunda Sokrates, Hermogenes'in herkesin ad koyma işi yapabileceđi görüşüne karşı ad-yapıcılar (onomatourgos), başka bir deyişle yasa koyuculardan (nomothetes) bahseder. Sokrates doğalcı bir tavırla Kratylos'a benzer şekilde insanüstünde bir gücün tabiri caizse Tanrılar tarafından adlandırma yapıldığını, bu yüzden de doğru adlandırmalardan söz edildiđinin altını çizerek"* (Mumcu, 2022, 96). Ancak Mumcu'ya göre ilgili diyalogda Tanrı'nın kendisinin bilinmesinin olanaksız olduđu vurgusu, diyalog katılımcılarının adlar konusunda da bilgi edinmemizi olanaksızlaştırır sonucuna ulaşmalarının yolunu açar. *"Fakat Tanrıların verdiđi doğru adlarla bizim günlük yaşamda kullandığımız doğru adların bir ve aynı olmadığı üzerinde durarak, Tanrı'nın kendisinin bilinmesinin olanaksızlığına benzer şekilde onların verdikleri adlar konusunda da bilgi edinmek olanaksızdır der"* (Mumcu, 2022, 96).

Fakat Yıldız'ın bu bağlamda vardıđı sonuç ise Mumcu'nun tezinin aleyhine bir görüş olarak değerlendirilebilir. *"Platon Kratylos adlı diyalogunda nesne ve olaylara ilişkin adları herkesin veremeyeceđini, nasıl ki toplumsal hayatta her bir iş, o işin ustası tarafından en iyi"*

biçimde yapılıyorsa ad koyma işinin de yasa koyucuya ait olduğunu ifade eder" (Yıldız, 2012, 102).

Poyraz ise Platon'un felsefesinde dil ve varlık arasında irtibat kurulup kurulamayacağına dikkat çeker. "*Kratylos diyaloguna baktığımızda, kavram ile gösterge arasındaki bağlantının Platon'da sezdirildiğini görmekteyiz. Kratylos diyalogu, kavramın göstergesi olan adın nesneyi gerçek anlamda yansıtıp yansıtmadığını tartışmakta idi. Platon'a göre kavramlar idealardır ve dile ait değil varlığa aittir. Adlar ise dile aittir. Bununla birlikte bu ikisi arasında adların nesnelere ifade etmek için kullanılmalarında belli bir uzlaşma söz konusu olabilir*" (Poyraz, 2004, 235). Yani Platon *Kratylos*'ta dil ve varlık arasında irtibatı adlar bağlamında değil, kavram/idealar bağlamında kurar. Platon'un geliştirdiği yaklaşımın kendisinden sonra gelen bazı filozoflar tarafından üstlendiği söylenebilir. Bunlardan biri de Fârâbî'dir (ö. 951).

Fârâbî'nin *Harfler Kitabı*'nda Dilin Kökeni

Fârâbî'nin dilin kökeniyle ilgili olarak Platoncu yaklaşıma yakın görüşler geliştirdiği ifade edilebilir. "*Fârâbî'nin dilin kökeni ile ilgili tartışmada Platoncu çizgiye yaklaştığı görülebilir*" (Yıldız, 2012, 102). Fârâbî'nin Platoncu yaklaşımı geliştirdiği ve ileri bir noktaya taşıdığı açıktır. Nitekim Fârâbî, *Harfler Kitabı* isimli eserinde dilin bir cihetiyle kazanılan bir şey olduğunu ileri sürüyor. "*İçinde olanı veya içinde amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı uyduğunda ilk önce istediği şeye delalet etmek için onu anlatmayı istediği kimseler karşısında-şayet anlatmaya çalıştığı kimse onun işaretini görecektense durumdaysa-ışareti kullanmıştır; sonra da seslenmeyi (tasvî) kullanmıştır. Seslenmelerin ilki nidadır. Kuşkusuz maksadını anlatmak istediği kimse, nida sayesinde, anlatmayla kastedilen şeyin başkası değil de o olduğunun farkına varır*" (Fârâbî, 2008, 73).

Fârâbî ilk olarak kelimelerin ortaya çıkışı üzerinde durur. Dili insan, fikirlerini ifade etmek ve diğerleriyle irtibat kurmak için kullanıyor. Eşyaları bildirmek için de insanlar dili kullanmaktadırlar. Fakat ilk insanlar diğer insanlara eşyaları göstermek için "işaretleri" kullanmışlardır. Daha sonra seslenmeye (*tasvî*) başlamışlardır. "*Seslenmelerin ilki, nidadır*" (Fârâbî, 2008, 73). Nidalar ise bir şeye delâlet eder. Aynı zamanda seslenme bir şeye delalet ettiği gibi birçok şeye de delâlet edebilir.

Daha sonra Fârâbî aynı ve farklı dillerin nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap arar. Onun fikrinde aynı dillerin ortaya çıkmasının

sebebi, ortak dili konuřan insanların seslenmenin ortaya çıkmasında faal olan organlarının fiziksel olarak aynı olmasıdır. Farklı dillerin oluşmasının sebebiyse, seslenme faaliyetini ortaya çıkaran organların kuruluşunun, toplumdan topluma deęişiklik arz etmesidir.

Fârâbî dilin olgunlaşması meselesini de ele alıyor. Fârâbî'nin fikrince harflerden oluşan kelimeler, ilk başta birileri tarafından rastgele seçiliyor. İlk olarak hatip rastgele harflerden oluşmuş olan kelimeyi, işaret olarak gösterdiği eşyanı dile getirmek için muhatabına veya muhataplarına söylüyor. Muhatabı veya muhataplarıysa işaret ettiği eşyaya bakıyor ve duydukları kelimeyi o eşyayı dile getirmek için anlaşıyorlar. Böylece uzlaşma gerçekleşmiş oluyor. Daha sonra üzerinde anlaşılmış ve uzlaşmış kelimeleri muhafaza ediyorlar. İhtiyaç duyulan veya duyu verileriyle algılanması mümkün ve kolay olan şeyler üzerinde bu üç merhale gerçekleştirilmiş oluyor. Yani, rastgele harflerden oluşan kelimelerin birileri tarafından seçilmesi, seçilmiş kelimeyi kullanmak üzerinde anlaşma, ve o anlaşılmış ve uzlaşmış kelimenin muhafazası. Akabinde Fârâbî, dilin olgunlaşması meselesine ele alıyor. Ona göre duyu verileriyle ve gösterilmesi kolay olan eşyaları bildirmek için kullanılan kelimelerin muhafazasıyla bir dil tam olarak olgunlaşamaz. Bunun için başka etkenlere gereksinim var. Dilin olgunlaşması toplumun ileride gelen zekâlı insanları tarafından gerçekleştiriliyor. Muhafaza edilen kelimeleri belli bir düzen altında kullanan ve duyu verileriyle algılanmayan veya gösterilemeyen kelimelerin ortaya çıkmasını sağlayan insanlar, toplumun zeki insanlarıdır. Örneğin bir kelimenin çok mana ifade etmesi ve çok kelimenin bir mana ifade etmesi sayesinde mecaz ortaya çıkmıştır. Bunu yapan insanlar ise şair, düşünür veya sanatkârlardır. Şair, düşünür veya sanatkârlar toplumun zeki insanlarıdır. Kelimelerin çoğaltılması, yerlerinin deęiştirilmesi, birbiriyle aynı seslere benzer kelimelerden art arda kullanılması şiirin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Fârâbî ilgili eserinin ilerleyen sayfalarında şunu söylüyor: *“Bu şekilde o belde ahalisinden olan her biri, onların işlerini yöneten ve ihtiyaç duydukları diğer şeyler –ki onlar nezdinde bu şeylere delâlet edecek seslenmeler yoktur- için seslenmeler icat eden ve böylece o milletin dilinin vazıı olan kimse çıkıncaya kadar seslenmeler icat etmeye devam eder. Bu kimse ilk baştan beri onların zorunlu işlerinde ihtiyaç duydukları her şey için lafızlar vaaz edilinceye kadar işlerini yönetmeye devam eder”* (Fârâbî, 2008, 76).

Yani Fârâbî açısından isimlerin oluşturulması ve aktarılması konusu önemlidir. Ona göre eğer bir toplumda yeni din ortaya çıkarsa ve sözünü ettiğimiz toplumda daha önceden din bulunmamışsa o zaman o dinin kurucusu, vaaz ettiği dinin yasalarına ad vermek için ya yeni kelimeler icat eder ya da yaşadığı toplumda vazettiği dinin yasalarına en yakın mânâda kullanılan kelimeyi tercih eder.

Özetle Fârâbî'ye göre dil bir yanıyla kazanılan diğer yanıylaysa sunulan bir şeydir. Yani insan bazı şeyleri ifade etmek için kendisine sunulacak olan dile ihtiyaç duymaz, tabiatında yerleşik olan melekeleri kullanarak bazı sesler çıkarabilir veya işaret etmek istediği şeyi taklit etmeye çalışır. Ancak sesler çıkarma ve şeyleri taklit etme süreci "dilin vaaz edilmesine" kadar devam eder. Fârâbî'nin sözünü ettiği vazedicinin, peygamber olduğu ortadadır. *"Fârâbî'nin bu tartışmada dilin vahiy kaynaklı olduğunu ve dil koyucunun peygamber olduğunu ileri süren dilbilimci ve kelamcılardan ayrıldığı nokta, dilin ilkin sestem lafza doğru doğal bir süreçte ortaya çıktığını varsayması, sonraki süreçte ise toplum içinde bilgi ve akıl bakımından yetkin olan kişinin hangi lafızların hangi anlama geldiğini belirleyerek topluma liderlik etmesi yönünde geliştiğini ileri sürmesidir. Bu konu Fârâbî'nin sisteminde peygamberin de neticede bir filozof olmasıyla ilişkilendirilecek olursa, onun bu görüşüyle uzlaşmacı bir tavır ortaya koyduğu söylenebilir."* (Yıldız, 2012, 102). Özetle, Fârâbî, dilin, bir noktaya kadar fizikî şartlar çerçevesinde ele alınabileceğini söylüyor. Ancak fiziki şartlara müteal olayı (dilin vazedilmesini) dikkate almaksızın yapılacak olan akıl yürütmenin dilin mahiyetini çözümsüz bırakacağı görüşündedir.

Çağdaş Felsefede Dille İlgili Tartışmalar

Analitikçi gelenek dilin, fizikî şartlar çerçevesinde ele alınabileceğini savunur. Ama örneğin Russell'ın aşağıda yer alan cümleleri ilginç bir hususun altını çizer. *"Varolan tikel şeyleri tanımamızın dışında tümeller adını vereceğimiz şeyleri de yani aklık, çeşitlilik, kardeşlik vb. gibi genel ideleri de tanırız. Her bütün tümecenin, evrensel denecek hiç olmazsa bir sözcük içermesi gerekir, çünkü bütün eylemlerin, tümel bir anlamı vardır. Tümellere sonra IX. Bölümde yeniden geleceğiz; şimdilik yalnızca, tanıdığımız her şeyin tikel ve varolan bir şey olduğundan kendimizi kurtarmamız gerek. Tümelleri fark etmeye kavramak, kavranan bir tümele de kavram denir"* (Russell, 1994, 45).

Russell, mefhumların (kavramların) ortaya çıkmasını tümellerin kavranılmasıyla iliřkilendirir. Aslında bu yaklařım, adların Tanrı tarafından sunulduėunu savunan yaklařım kadar metafiziksel nitelik arz eder. Yani her ne kadar Russell Platoncu olmasa da, Platon'un açtıėı yolun ve geliřtirdiėi yaklařımın Russell'ı etkilediėi ortadadır. "*Platon tarafından bir kelimenin anlamı ve referansı arasında yapılan ayırım Bertrand Russell tarafından da ele alınır*" (Duman, 2022, 51). nermeler söz konusu olduėu zaman eėer önermede geçen öėelerin gndergelerini tanıřıklık yoluyla bilmezsek (Russell'de anlam ve göndergenin aynı olduėunu unutmayalım) o zaman sözü edilen önermeyi bilemeyiz. Peki, önermede geçen öėeleri nasıl deėerlendireceėiz? Russell'a göre her öėenin soyutlanması ve tümel kavramın kaplamına dâhil olup olmamasına bakmamız gerekmektedir. Eėer ėe herhangi bir tümelin kaplamına giriyorsa o zaman tanıřıklık yoluyla biliyoruz demektir. Dolayısıyla bütün öėeleri bu Őekilde zmlenen önermeleri bilebiliriz, irtibat kurabiliriz ve bilgimize katabiliriz. Önermede geçen ad-tikeli soyutlanarak o adın tmeline, fiil-tikeli o fiilin tmeline vs. geçiliyor. Bu Őekilde öėelerden yola çıkarak kurulan önermede daha sonra betimlemeler kullanarak adın, fiilin, edatın asıl yerlerinin hangi yerler olduėunu fark edebiliyoruz. Yani önermenin kurulmasında veya önermenin bilgi verebilmesi ve bizim de o önermeyle irtibat kurabilmemiz için adeta bir tümevarım Őeklinde iřlev yapıyoruz (ėelerin tanıřıklık çatısı altına alınması için) daha sonra tümdengelim Őeklinde iřlev yapıyoruz (bu iřlev de betimlemeler sayesinde gerçekleřiyor) ve öėelerin yerlerinin hangi yerler olduėunu fark ediyoruz veya düzenliyoruz. Özetle Russell her ne kadar analitiki geleneėe mensup bir filozof olsa da ileri sürdüėü yaklařım, dilin fiziki Őartlar çerçevesinde tam anlařılamayacaėını gösterir. Altınörs bu baėlamda Őunu söyler: "*Mantıksal atomculuėun temelini oluřturan dil ile dıř dünya arasında uygunluk bulunduėu hipotezi, "mantıksal atomizmin metafiziėi" olarak adlandırılmıř ve eleřtiri oklarına hedef olmuřtur*" (Altınörs, 2003, 119).

Belirttiėimiz gibi analitiki filozoflar dili, fiziki Őartlar çerçevesinde açıklamaya ve dilin semantiėini yapmaya teřebbüs ederler. Ama analitiki filozoflardan bazıları, saf görüye karřı çıkarken geliřtirdikleri yaklařımın da sınırlarına ulařtıklarını gördüler.

Dolayısıyla mademki dil, fiziki Őartlar dikkate alındıėı zaman açıklanamıyor –nitekim analitiki gelenek bunu yapamıyor- ve dilin semantiėinin ortaya çıkartılması yönünde geliřtirilen kuramlar aslında

metafizik mahiyet arz ediyor o zaman dili, tamamen metafizik bir çerçevede –fiziki verileri de dikkate alarak- ele almak anlamlı bir çabaya dönüşür.

Yaratma Fiilinin Kelamla İrtibatı

Dili metafizik çerçevede düşüncemize mevzu edinebilmemiz için Tanrı kavramının irdelemeye dâhil edilmesi gerekir. Tanrı'nın dille nasıl bir irtibatı var? Bu sorunun cevabını Platon ve Fârâbî'nin nasıl verdiği yukarıda anahatlarıyla değindik. Ama çağdaş dil felsefesinde dille ilgili tartışmaların bir çıkmazla karşılaştığı ve aslında dili yeniden metafizik bağlamda ele alma imkânının ortaya çıkması böyle bir soruyu yeniden sormamızı anlamlı kılıyor. Ve Platon'un ve Fârâbî'nin çabasına ek olarak tasavvuf geleneğinde dilin nasıl ele alındığına bakmamız gerektiği kanaatindeyiz. Felsefenin ve tasavvufun verilerinin bir araya getirilmesi dil felsefesindeki tartışmalara olumlu katkı sağlayabilir.

Son ilahî metinde biz, yaratılma sürecinin sözle irtibatlı olduğunu görüyoruz. Tanrı'nın "kun¹" emrine muhatap olan "şey²" hemencecik oluverir. Tanrı'nın ilminde olan varlıklar "kun" emrine muhatap olmakla vücut kazanıyorlar. Yani epistemik olan varlıkları ontolojik statü elde ediyor. Ve işbu yaratma fiili sözle, kelamla irtibatlıdır. "Kun" emrine muhatap olan şeyler tasavvuf düşünce geleneğine göre Tanrı'nın ilminde sabit olan a'yanlardır. Dolayısıyla mümkün varlıkların varolma imkânı ontolojik değil epistemolojiktir. Mümkün varlıklar, Tanrı'nın ezeli ilminde -a'yân-i sâbitede- mevcûd olan varlıklara vücûd verilmesiyle var olurlar. Bu anlamda tasavvufî düşünce geleneği salt yokluktan, 'ademden yaratmayı kabul etmez. "*Mutasavvıfların çoğuna göre ise 'adem ne vardır, ne de var olmaya elverişlidir*" (Yavuz, 1988, 357). Zira mutasavvıflara göre salt yokluğun kabulü tevhit inancıyla çelişmekle birlikte var olanların varolma imkânlarının kendilerinden kaynaklandığı gibi bir görüşe yol açar.

¹ Türkçesi: Ol!

² Yaratan'ın bir şeyi yaratmak istediği zaman o şey'e ol! demesi İslam düşünce geleneğinde "yoktan yaratma mı var olan şeyden yaratma mı?" başlıklı tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Geniş bilgi için bkz: Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay., İstanbul 2010.

Sabit olan a'yanlar veya a'yan-ı sabite fikrinin analitik filozoflardan Kripke'nin savunduđu "sabit gönderimler" görüşüyle benzerlik ihtiva ettiđini göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Kripke *Naming ve Necessity* isimli çalışmasıyla kiplikler mantığında önemli bir gelişmeye yol açar. Kripke kendisinden önce geliştirilmiş olan ad ve gönderim kuramlarına karşı çıkıyor. Ona göre "Aristoteles" eđer iki yaşında ölseydi bile "Aristoteles" adı bu gün andığımız "Aristoteles"e gönderme yapacaktı. Bu örnek onun *nedensel gönderim kuramına* ilişkindir. Ona göre özel adlar sabit gönderimlere sahiptir. Zira Kripke açısından ad, dili konuşan topluluk üzerinden ve nedensel bir bağ üzerinden gönderimde bulunmaktadır. Kripke ilginç bir şekilde *özel ad ve betimleyici* farkına değiniyor. Ona göre özel ad her bir olanaklı dünyada sabit gönderime sahiptir. Örneđin "Aristoteles" ismi bütün olanaklı dünyada Aristoteles'e gönderimde bulunmaktadır. Ancak "Atina'da yaşamış ve Platon'un öğrencisi olmuş" betimleyicisiyse sadece fiili dünyada olan Aristoteles'e gönderime bulunuyor. *"İlgili tartışmalar Kripke'nin semantik çalışmalarıyla boyut değiştirmiştir. Çünkü özel adların gönderiminde belirleyici olan betimleyiciler, yerini özel adın temsillerine bırakmıştır. Böylece özdeşlik ve gönderimde zorunluluk yargısı değişmiştir"* (Saygılı ve Urtekin, 2022, 8). Kripke'ye gelinceye kadar sadece *a priori* olan önermelerin zorunlu olduđu kabul edilmekteyken Kripke *a posteriori* önermelerin de zorunlu olabildiklerini gösterdi. Tür ve cins adlarının özelliđi birden fazla nesneye/şeye uygulanabilir olmalarıdır. "Kaplan, ormanın en vahşi hayvanlarından" dediğimiz zaman buradaki kaplan terimi bir doğal türe gönderme yapmaktadır. Eşgöndermeli terimler de kullanabiliriz. Örneđin "su" ve "H₂O". Bunların her ikisi aynı doğal türe; tüm olanaklı dünyalarda aynı nesneye/şeye gönderme yaparlar. Dolayısıyla řu sonuca ulaşabiliriz. Kripke için sınıflandırma zaman içinde değişken olamaz. Zira adlandırdığımız zaman bir şeyi sabitlemiş oluruz. Dolayısıyla tür ve cins adlarının göndermeleri değişemez. Yukarıda anahatlarıyla açıklamaya çalıştığımız Kripke'nin kuramı tasavvuf geleneğinin "a'yan-ı sabite" kavramı etrafında oluşturduđu fikriyatla benzerlikler içerir. A'yan-ı sabite, Tanrı'nın ilminde ezelden beri var olan ve vücut bulmaya aday olan mümkünlerdir ve onların hakikatleri sabittir. *"Bilinmelidir ki: A'yan-ı sabite, varlık kokusu koklamamışlardır. Zahir olan, bunların hükümleri ve eserleridir"* (Nablusi, 2003, 77). Bu bağlamda řunu söyleyebiliriz: Herhangi bir adın nasıl olur da şeyi/nesneyi tuttuđu sorusu, a'yan-ı sabite fikri

dikkate alınarak cevaplandırıldığında farklı ufukların ortaya çıkması sağlanabilir.¹

Ad Verme Sorunu

Çağdaş dil felsefesi tartışmalarında "bir şeyin benim şeyim/nesnem haline nasıl geldiği" konusu çok önemli bir sorudur. Bu soruya farklı dönemlerde farklı şekillerde cevaplar verilmiştir. Tasavvuf düşünce geleneğinin işbu bağlamda ileri sürdüğü tezler bir cihetiyle özgün resim çizmektedir. Tanrı'nın "kun" emrine muhatap olan şey, ilk önce Tanrı'nın yani yaratıcısının nesnesi haline geliyor. Son ilahî kitapta Tanrı'nın Âdem'i yaratmasından sonra ona eşyanın adını öğretmesinden bahsediliyor. *"İslam inanışına göre, nesnelerin isimlerini Âdem'e öğreten Allah'tır. Ardından da Âdem'i, o isimleri meleklerle öğretmekle görevlendirir: "Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti. Sonra onları meleklerle yöneltip: "Eğer doğru sözlüyseniz, bunları bana isimleriyle haber verin" dedi (2/31)"* (Altınörs, 2003, 21).

Burada dini metinlerin yorumcuları iki farklı görüşü savunuyorlar. Yorumculardan bazıları Tanrı'nın Âdem'e eşyanın adlarını öğrettiğini bazılarıysa eşyaya ad verme kuvvesini öğrettiğini ileri sürüyorlar. Yorumcuların fikir ayrılığına düştükleri bu mesele makalemizin sorunsalı açısından çok temeldir. Sözümlü ettiğimiz yorumların kabul edilmesi dil felsefesi açısından ne gibi sonuçlar doğurmaktadır? Bu sorunun cevabının verilebilmesi için sırasıyla her iki yoruma değinmemiz gerekir.

1. Tanrı, Âdem'e eşyanın adlarını öğretti.

Bir şeyin adının bilinmesi o şeyin şeyleştirilmesi ya da kontrol altına alınabilmesi demektir. Ancak bir şeyin adının bilinmesi o şeyin benim nesnem haline nasıl geldiğinin cevabını vermez. Buna binaen, *"Âdem'in verdiği her ad, doğası gereği o hayvanın taşımak zorunda olduğu ad mıdır, yoksa Nomothetes'in keyfi olarak (ad placitum) onlara vermeyi kararlaştırdığı ve böylece bir uzlaşımı kurduğu ad mı?"* (Eco, 2004, 10). Poyraz bu soruya şöyle bir yanıt veriyor: *"Dilin doğasına*

¹ Olup biten her şeyin yazılı şekilde Tanrı nezdinde muhafaza edildiği de son ilahî kitapta yer almaktadır. Levh-i mahfuz diye adlandırılan yerde/şeyde her şey yazılmıştır. Bu bilgi de dil hakkında konuştuğumuz zaman ihmal etmememiz gereken unsurdur diye düşünüyorum. Bu durum, özel anlamda sözün genel anlamda dilin sadece fiziki şartlar çerçevesinde ele alınamayacağıının bir yorumu olarak dikkate alınabilir.

iliřkin ilk çalıřmalara baktığımızda řunu söyleyebiliriz: Bařlangıçta insanlar varlık ile dili, sözcük ile anlamı, birbirinden ayırmayarak onları bir birlik olarak görmüşlerdir. Kelime ya da ad, günümüzdeki anlamında olduđu gibi nesnenin (varlığın) bir simgesi, adlandırması, göstergesi deđildir, onun gerçek bir parçasıdır: “Adlar bilen nesnelere de bilir” (Kratylos: 435d) Adsız bir şey varolamaz. Ancak adlandırılarak var edilir. Hatta Tanrılar dahi adlarıyla varolurlar” (Poyraz, 2004, 229).

2. Yaratan, Âdem’e eşyaya ad verme potansiyelini öğretti.

Bu görüş aslında Noam Chomsky’nin “evrensel dil” teziyle ortak unsurlar ihtiva etmektedir. “Kendisine son derece sınırlı verilen sunulan çocuk, küçük bir örneđi bu veriler olan dile iliřkin bir kuram oluşturur (aslında, verilerin oluşturduđu küçük örnek, verilerin çođunun ilgisiz ve yanlış olduđu için atılması gerektiđi anlamında son derece yozdur- bu nedenle çocuk, duyduklarının çođunu yanlış kurulmuş, hatalı ve uygunsuz olarak belirleyen dilbilgisi kurallarını öğrenir.) Çocuđun sonuçtaki dile iliřkin bilgisi kuřkusuz kendisine sunulan verilerin ötesine geçer” (Chomsky, 2001, 250).

Noam Chomsky’nin görüşlerini radikal şekilde yorumlanırsa řu sonuca ulařılır: Tanrı Âdem’e ad verme potansiyelini vermiştir. Fakat bu potansiyel Âdem’in şeyin hakikatine ulařmasını sađlıyor mu? Âdem kendi çabasıyla bu potansiyeli de kullanarak eşyanın hakikatlerine ulařabiliyor mu? Ad verme potansiyelinde olan Âdem, etrafında bulunan var olanların kendi nesnesi haline gelme sürecinin de farkına varabildi. Yani Âdem bir şeyin nasıl kendi nesnesi haline geldiđini biliyor olmalıydı.

Adlandırma Ve Ya Ad Verme Nesneyi “Anlamamızı” Sađlıyor Mu?

Bir şeyin adının öğrenilmesi o şeyin mahiyetinin de bilinmesi anlamına geliyor mu? Yani “güneř” adı bize güneřin mahiyeti hakkında bilgi veriyor mu? Bu soruyu Frege’ye sorarsak hayır cevabını verir. Zira Frege’ye göre ad kendi başına yani yalın haliyle hiçbir şeye gönderme yapmaz. Örneđin “Aristoteles” adı hiçbir şeye gönderme yapmaz. Adlar anlamlar üzerinden bir şeylere gönderimde bulunur. Frege’ye göre adlar anlamlar üzerinden gönderme yaparlar. “Anlamı göndermeye indirgemenin sonucunda, gerçeklik tarzında var olmayan kendilikler (entity) hakkındaki cümleler, imlemden, hakiki anlamdan yoksun sayılmaktadır” (Altınörs, 2003, 117). Belki de denebilir ki, özel ad yerini tutan, dilbilgisi kurallarına göre iyi kurulmuş her dile getiriliř her zaman

bir anlama sahiptir. Fakat bu, o anlama bir yönletimin de karşılık olması demek değildir. "Dünya'ya en uzak gök cismi" sözcüklerinin bir anlamı var ama yönletiminin de olduğu çok şüphelidir (Frege, 1989, 8).

Frege'nin savunduğu tez doğruysa o zaman Âdem'in adları öğrenmesi veya ad verme potansiyeline sahip olması onun eşyanın hakikatini bilmesine yol açmamıştır. Dolayısıyla Âdem'in adları bilmemin yanı sıra başka bir şeye daha ihtiyacı vardır. Sözüünü ettiğimiz şey, Frege'nin *anlam* diye isimlendirdiği şeylerdir. Ama Frege'nin anlamın nasıl ortaya çıktığı sorusuna yanıt verdiği söylenemez. Adları açıklamak için anlamlara, anlamları açıklamak için tekrar adlara ihtiyacımız var.

"Âdem adın anlamını nasıl öğrendi" sorusu bu noktada önem kazanıyor. Kanaatimce bu sorunun cevabını verebilmemiz için Tanrı-Âdem ilişkisinin mahiyetine bakmamız gerekmektedir. Âdem'in cennetten çıkarılmasından sonraki süreç, sorumuz açısından tain edici olabilir. Zira cennetten çıkarılmakla birlikte vahiy olgusu devreye giriyor. Vahyin -sadece şeylerin anlamlarını Âdem'e öğretmek için gönderilmediğini göz önünde bulundurarak- Âdem'e adın anlamını öğrettiğini düşünebiliriz.

Frege'nin yukarıda ifade ettiğimiz tezi önemli iki soruna yol açmaktadır. Kendisinden sonra gelen filozoflar bu sorunların farkına varmış ve fikriyatlarını bu sorunlara çözüm içeren unsurlar dâhil ederek geliştirmişler. Bu sorunlar nelerdir? Anlamın zaman içerisinde değişmesine bağlı olarak o anlam üzerinden gönderim yapılan şeyin de mahiyetinin değişip değişmediği sorunu ve bağlam duyarlı terimlerin ¹ anlamı sorunu. Frege'nin anlamın öznel olmadığını savunmasından; "*İkisinin de aynı anlamı kavramasına engel yoktur; ama aynı ideye sahip olamazlar. Her ikisinin arasında gerçekten ide gibi öznel olmayan ama nesnenin kendisi de olmayan anlam yatar*" (Frege, 1989, 9) yüzyıllar önce Locke onun tam karşısında yer almıştır. "*Öyle ki, anlam, dil ile birlikte doğal olarak verilmiş bir şey olmaktan çıkarak; dil içerisinde insanın yaptığı, kurduğu bir şey haline gelir. Böylece Locke'la birlikte, artık sözcüklerin uzlaşım sal kullanımdan bağımsız olan real anlam'lara sahip olabileceği inancına kuşku ile bakar hale geliriz. Ve anlarız ki bir adı kullanıyor olmamız nedeniyle, mutlaka bu adın gönderimde bulunduğu bir şeyin varolduğu sanısı,*

¹ O, şu, bu ve benzeri terimler.

adların Őeyleri temsil emesi gerektiđi boŐ inancından kaynaklanır" (Altuđ, 2001, 34).

Anlamın deđiŐmesinin nesnel anlamın ortadan kalkacađı sonucunu dođurmayacađı kanaatindeyiz ve anlamın nesnel olduđuna katılıyoruz. "Eđer anlam öznel bir Őey olsaydı, dil yoluyla iletiŐim kurmamız olanaklı olmazdı Frege'ye göre" (İnan, 2012, 42). Fakat zaman iđerisinde anlamın deđiŐtirilebileceđi örneklerine de iŐaret etmek istiyoruz. Vahyin zaman iđerisinde devam etmesi olgusu soruna çözümler sunabilir. Vahyin devam edici mahiyette olması ve anlamın deđiŐtirilmesi olaylarının beraber ele alınması gerekiyor. Anlamı deđiŐtirme giriŐimleri ve çođu zaman da anlamın deđiŐtirilmesi nesnel anlamın olmadıđı sonucunu dođurmaz. İnsanların -mahiyeti bizi burada ilgilendirmeyen- çeŐitli sebepler yüzünden adların anlamlarını deđiŐtirme çabaları yeni vahyin gelmesine yol açmıŐtır. Yeni gelen vahyin mahiyet itibariyle bir önceki vahyi tasdik etmesi ve onun devamında yer almasına iŐaret etmesi de dikkat çekicidir. Buradan nesnel anlamın var olduđu gibi bir sonuç çıkarılabilir.

İnsanlar tarafından anlamların deđiŐtirilmesi, adın iŐaret ettiđi Őeyin/nesnenin de deđiŐeceđi anlamına gelmiyor. Son ilahî kitap evvelki metinleri tasdik ediyor ve anlamların deđiŐtirilmemesini telkin ediyor.

Bađlam duyarlı terimlerin anlamı sorunu Frege'nin kuramının yol açtıđı ikinci sorundur. Bu sorunun varlıđı makalemizde savunduđumuz tezin aleyhine bir durum oluŐturmaz. Zira bu aslında dilin semantiđinin yapılması zamanı ortaya çıkan zorlukların dile getirilmesinden baŐka bir Őey deđildir. Kaplan'ın bu sorunu çözebilmek için saf bađlamsal ve belirtici iŐaretler diye ayrıma gittiđini biliyoruz. Ancak Kaplan'ın yaptıđı ayırım bile bazı sorunları çözmemektedir. Örneđin: Belirtici iŐaretler bađlamlara göre deđiŐmeyen anlamlara ve bađlama göre deđiŐen göndergelere sahipken "dthat" terimleri "syncategorematic" ifadelerdir; yani kendi baŐlarına bir anlamları olmadıđı için (tıpkı "her", "bazı" terimleri gibi) tek baŐlarına özne ya da yüklem olamamaktadırlar. Bu durumda Kaplan belirtici iŐaretlerin semantiđini yaparken söz konusu iŐaretlerin en temel özelliklerini iptal ediyor görünmektedir.

Sonuç

Buradaki sorunun kaynađı insanın nesneyi veya nesnesini kuŐatamamasından kaynaklandıđını düşünebiliriz. Husserl'le birlikte geliŐen fenomenoloji Őunu savunuyor: Biz her zaman nesneyi belli

açı(lar)dan algılamaktayız. Yani insan algı ve idrak bakımından nesnesini kuşatamıyor. Fenomenoloji içinde oluşturulmuş bu yaklaşım aslında dille ilgili sorunsalla de yakından irtibatlıdır. Dil felsefesi tartışmalarında geline noktanın aslında fenomenolojinin algı için ifade ettiği şeyle benzer olduğu söylenebilir. Peki, bu meselenin makalemizin sorunsalıyla ne gibi ilişkisi var? Eşyaya ad verme potansiyelinde olan Âdem¹ dilin sınırlarıyla neden yüz yüze geliyor? Çünkü sahneyi kuran Âdem değil. Âdem bu sahnede sadece bir aktördür. Âdem dâhil sahnede yer alan bütün var olanlar Tanrı tarafından kuşatılmıştır. Tanrı açısından Âdem'in karşılaştığı sorunlar söz konusu değildir. Bir aktör olan Âdem ise nesneyi kuşatamıyor.

İlginç bir şekilde karşımıza yeniden "Tanrı'nın Âdem'e eşyanın adlarının öğrettiği mi yoksa ad verme potansiyelini verdiği mi" soruları çıkıyor. Eğer Tanrı'nın Âdem'e eşyanın adlarını öğrettiğini kabul etmiş olursak o zaman aslında Âdem'in eşya hakkında tıpkı Tanrı gibi kuşatıcı bilgiye sahip olduğunu da kabul etmeliyiz. Tanrı Âdem'e eşyanın adlarını öğrettiği zaman yanlış bilgi vermeyeceğine göre o zaman Âdem'in kuşatıcı bilgiye sahip olması gerekiyor/du. Bu zaman Âdem'in Tanrı'dan öğrendiği ve dile getirdiği adların, nesnenin bir tarafını değil bütünü tuttuğunu/kuşattığını kabul etmeliyiz. Âdem'in/insanın kullandığı adların nesnenin bütünü tutmadığı özellikle çağdaş dil felsefesi bağlamında savunuluyor. Buna binaen nesnenin bütünü yakalayan adın bilinmesi o nesnenin benim nesnem haline nasıl geldiğini de açıklamıyor. Bu durumda Tanrı'nın Âdem'e ad verme potansiyelini vermiş olduğunu kabul edersek sorun kısmen çözülmüş oluyor.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. (2010). *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Altınörs, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Altuğ, T. (2001). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bickerton, Derek. (2012). *Âdem'in Dili, İnsan Lisanı Nasıl Yarattı, Lisan İnsanı Nasıl Yarattı*. trc. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üni. Yayınları.

¹ Genel anlamda insan

Chomsky, Noam. (2001). *Dil ve Zihin*. trc. Ahmet Kocaman. Ankara: Ayraç Yayınları.

Darwin, Charles. (2004). *The Descent of Man*. London: Penguin Classics.

Descartes, Rene. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma*. trc. Murat Erşen. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Duman, Mehmet Akif. (2012). "Dil Felsefesi Kapsamında, Dilin Kökeni ve Adlandırma Meselesinin Tematik Sınıflandırması Üstüne Bir Deneme". Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu. (s. 47-53).

Eco, Umberto. (2004). *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. Trc. Kemal Atakay. İstanbul: Literatür Yayınları.

Fârâbî (2008). *Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.

Frege, Gottlob. (1989). "Anlam ve Yönetim Üstüne". Felsefe Tartışmaları, (5). (s. 7-24).

İnan, İlhan. (2012). *Dil Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üni. Yayınları.

Mumcu, Müge Kuş. (2022). "Platon: Kratylos Diyalogu Çerçevesinde Adların Kökeni". FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), (34). (s. 87-104).

Nablusi, Abdülganî. (2003). *Ariflerin Tevhidi*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları.

Platon. (2015). *Kratylos*. trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

Poyraz, Hakan. (2004). "Adlandırmanın Doğası ve Adların Nesnesine Uygunluğu Ekseninde Doğalcılık-Uzlaşmacılık Tartışması". Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, (7). (s. 226-242).

Russell, Bertrand. (1994). *Felsefe Sorunları*. trc. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Saygılı, Serdar ve Urtekin. Gülsima. (2022). "Saul Aaron Semantiğinde Özel Adlar ve Gönderim Problemi". Temaşa Felsefe Dergisi, (19), (s. 6-17).

Yıldız, Mustafa. (2012). "Fârâbî'de Dil-Mantık ve Kültür İlişkisi". FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), (14). (s. 93-120).

Antik dövr Yunanıstanda ailəyə və qadının ailədəki statusuna münasibətin sosial-fəlsəfi təməlləri

Pərvin Nəsirova

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun

“Dinin tarixi və fəlsəfəsi” ixtisası üzrə doktorantı

Bakı, Azərbaycan

pervin.nesirsoy@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-5879-0019>

Daxilolma tarixi: 25.09.2024

Nəşrə təsdiq tarixi: 07.04.2025

Xülasə

Ailə – ictimai münasibətlərin bünövrəsinin qoyulduğu ən mühüm sosial institutlardan biridir. Antik dövr filosoflarının da bildirdikləri kimi, insan təbiəti etibarilə ictimai-mədəni varlıqdır və o, cəmiyyətdə yaşamaqla, ictimai münasibətlər qurmaqla mədəni varlıq kimi öz mövcudluğunu qoruya bilər. Sosial münasibətlərə dair ilkin prinsip və normalar isə ailədaxili münasibətlərdə öyrənilir. Ailə fərdi həyatdan ictimai fəaliyyətə açılan qapıdır. Qədim dövrlərdən etibarən, Orta əsrlər və müasir dövrdə bu məsələni tədqiqat obyektinə çevirən filosofların fikirlərindən belə nəticə hasil olur ki, ailə anlayışının təməlini insan növünün mövcudluğunu davam etdirəcək bir nəsil yetişdirmək ehtiyacı təşkil edir. Bu isə ailənin ən mühüm tərəflərini təşkil edən kişi və qadına ailədaxili münasibətlərdə bioloji məzmunundan daha çox, mədəni və əxlaqi məsuliyyət yükləyir. Sözügedən məsuliyyət ailədə tərəflərin öhdəliklərinə görə riayət edəcəkləri mədəni-əxlaqi normaların, onların sosial statuslarının və hüquqlarının müəyyən edilməsi aspektindən böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bütün bu məqamları nəzərə alanda, Antik dövrdən etibarən müasir mərhələyədək alimlərin, filosofların əsərlərində digər məsələlərlə yanaşı, ailə institutunun müzakirə obyektinə çevrilməsinin və bunun davamı olaraq bu məqalənin tədqiqat obyektinə çevirdiyi mövzunun aktual olduğunu söyləyə bilərik.

Tədqiqatın əsas məqsədi Antik dövr Yunanıstanda ailəyə və qadının ailədəki statusuna münasibətin sosial-fəlsəfi təməllərini müzakirə çərçivəsində ortaya qoymaqdır. Bu mənada, bir giriş və üç bölümdən ibarət olan məqalədə əsasən Sokrat, Platon və Aristotelin ailə institutunun əhəmiyyətinə və ailədaxili münasibətlərə, tərəflərin öhdəlik və hüquqlarına dair yanaşmaları fəlsəfi müstəvidə müzakirə obyektinə çevrilir, problemlər məlum mənbələrə əsaslanaraq deskriptiv və analitik üslubda təqdim olunur.

Açar sözlər: *fəlsəfə, Antik yunan fəlsəfəsi, ailə, qadın, uşaq, Sokrat, Platon, Aristotel.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Socio-Philosophical Foundations of the Attitude Towards the Family and the Status of Women in the Family in Ancient Greece

Parvin Nasirova

Azerbaijan Institute of Theology,
Doctoral candidate in the specialty "History and Philosophy of
Religion"

Baku, Azerbaijan

pervin.nesirsoy@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-5879-0019>

Date of submission: 25.09.2024

Date of acceptance: 07.04.2025

Abstract

The family is one of the most important social institutions where the foundation of social relations is established. As ancient philosophers noted, human nature is inherently social and cultural, and humans can preserve their existence as cultural beings by living in society and establishing social relationships. Family interactions teach

the initial principles and norms of social relations. The family is a gateway from individual life to social activity. From ancient times through the Middle Ages and into the modern era, the works of philosophers who have studied this issue reveal that the foundation of the concept of family is based on the necessity of raising a generation to ensure the continuity of the human species. This belief lays cultural and moral responsibility, rather than biological content, on the man and woman who form the most essential aspects of the family in intra-family relationships. This duty is vital in deciding the cultural and moral standards the parties will follow based on their family obligations, social status, and rights. Considering all these points, it becomes evident that the family institution has been a subject of discussion in the works of scholars and philosophers from ancient times to the present day. Consequently, the topic addressed in this article, as a continuation of these discussions, is relevant and significant.

The primary aim of the research is to explore the social-philosophical foundations of the family's perception and the status of women within it in ancient Greece. In this sense, the article, consisting of an introduction and three main sections, primarily focuses on the philosophical perspectives of Socrates, Plato, and Aristotle on the significance of the family institution, intra-family relations, and the obligations and rights of its members. The problems are presented both descriptively and analytically, drawing from the available sources.

Keywords: *Philosophy, Ancient Greek Philosophy, Family, Woman, Child, Socrates, Plato, Aristotle*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Социально-философские основы отношения к семье и статусу женщины в семье в Древней Греции

Парвин Насирова

Азербайджанский институт теологии,
Докторант по специальности «История и философия религии»
Баку, Азербайджан
pervin.nesirsoy@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-5879-0019>

Дата подачи статьи в редакцию: 25.09.2024

Дата подтверждения статьи к публикации: 07.04.2025

Резюме

Семья является одним из важнейших социальных институтов, где закладываются основы общественных отношений. Как отмечали философы античности, по своей природе человек является социально-культурным существом, и лишь живя в обществе и выстраивая общественные отношения, он может сохранять своё существование как культурное существо. Первые принципы и нормы социальных отношений изучаются именно в рамках внутрисемейных отношений. Семья представляет собой дверь, ведущую от частной жизни к общественной.

Начиная с древних времён, через Средневековье и до современности, из трудов философов, изучавших этот вопрос, можно сделать вывод, что основой понятия семьи является необходимость воспроизводства рода, что обеспечивает продолжение существования человечества. Это, в свою очередь, возлагает на мужчину и женщину, как главных участников семьи, не столько биологическую, сколько культурную и моральную ответственность во внутрисемейных отношениях.

Указанная ответственность имеет большое значение с точки зрения определения культурных и моральных норм, которых стороны должны придерживаться, а также распределения обязанностей, социального статуса и прав внутри семьи. Учитывая все эти аспекты, можно утверждать, что начиная с античных времён и до сегодняшнего дня обсуждение института семьи в трудах учёных и философов остаётся актуальной темой. Это же объясняет, поче-

му данный вопрос стал объектом исследования в рамках данной статьи.

Основной целью исследования является выявление социально-философских основ отношения к семье и статусу женщины в семье в Древней Греции. В этом контексте в статье, состоящей из введения и трёх разделов, основное внимание уделяется философским взглядам Сократа, Платона и Аристотеля на важность института семьи, внутрисемейные отношения, а также права и обязанности сторон. Проблемы представлены в описательно-аналитическом стиле на основе доступных источников.

Ключевые слова: философия, древнегреческая философия, семья, женщина, ребенок, Сократ, Платон, Аристотель

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

“Ailə” məfhumu fəlsəfi fikir tarixinin hər dövründə müzakirə obyektinə çevrilən və bəşəriyyətin tarixi qədər qədim olan anlayışlardan biridir. Ailə – ictimai münasibətlərin bünövrəsinin qoyulduğu ən mühüm sosial institutdur. Antik dövr filosoflarının da bildirdikləri kimi, insan təbiəti etibarilə ictimai-mədəni varlıqdır və insan cəmiyyət formasında yaşamaqla, ictimai münasibətlər qurmaqla mədəni varlıq kimi öz mövcudluğunu qoruya bilər. Sosial münasibətlərə dair ilkin prinsip və normalar isə ailədaxili münasibətlərdə öyrənilir. Ailə fərdi həyatdan ictimai mühitə açılan qapı olub, cəmiyyət üzvlərini formalaşdırır. Buna görədir ki, bəşəriyyət tarixinin müəyyən mərhələlərinə müvafiq olaraq struktur və forma dəyişikliklərinə məruz qalmasından asılı olmayaraq, bütün dövrlərdə öz aktuallığını qoruyan bu institut hazırda da fəlsəfi, sosioloji, psixoloji, bioloji, iqtisadi və siyasi aspektlərdən müzakirə obyektinə çevrilir (Hallaç ,Öz, 2014, 142-153). Bu mənada, məqaləmizin tədqiqat obyektini sözügedən müzakirələrin sosial-fəlsəfi müstəvidə davamı kimi qiymətləndirmək olar.

Məqalənin tədqiqat obyektini Antik dövr yunanlarda ailəyə və qadının ailədəki statusuna münasibətlər və onun sosial-fəlsəfi təməlləri təşkil edir. Bu istiqamətdəki tədqiqat işi “ailə” məfhumunun təşəkkül və

inkişaf tarixinin, onun dövrlər üzrə məzmun, struktur və aktualıq etibarilə keçdiyi mərhələlərin öyrənilməsi və xüsusilə insanın dünyagörüşünün sistemləşməsinə böyük töhfələr verən yunan fəlsəfi fikrinin sözügedən mövzuda keçmişdən müasir dövrdək ailə anlayışına dair ərsəyə gətirilən əsərlərə nə cür təsir etdiyinin aydınlaşdırılması baxımından əhəmiyyət kəsb edir. Bütün qeyd edilənləri nəzərə alanda, Antik dövrdən müasir mərhələyədək alimlərin, filosofların əsərlərində digər məsələlərlə yanaşı, ailə institutunun müzakirə obyektinə çevrilməsinin və bunun davamı olaraq bu məqalənin tədqiqat mərkəzinə çevirdiyi mövzunun aktual olduğunu söyləyə bilərik. Bununla yanaşı, Azərbaycanda bu mövzuda tədqiqatların kifayət qədər olmaması da məqalənin aktuallığını artıran başqa bir məqamdır.

Tədqiqatın əsas məqsədi Antik dövr Yunanıstanda ailəyə və xüsusən qadının ailədəki statusuna münasibətin sosial-fəlsəfi təməllərini müzakirə çərçivəsində ortaya çıxarmaqdır. Bir giriş və üç bölümdən ibarət olan məqalədə, əsasən, Sokrat, Platon və Aristotelin ailə institutunun əhəmiyyətinə və ailədaxili münasibətlərə, tərəflərin öhdəlik və hüquqlarına dair yanaşmaları fəlsəfi müstəvidə müzakirə obyektinə çevrilir, problemlər məlum mənbələrə əsaslanaraq deskriptiv və analitik üslubda təqdim olunur.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi ilə bağlı qeyd edə bilərik ki, ölkəmizdə bu istiqamətdə sırf Qədim yunan fəlsəfəsi aspektindən müzakirə obyektinə çevirən hər hansı tədqiqat işi yoxdur. Ailə anlayışını Orta əsr İslam fəlsəfəsi müstəvisində tədqiqat obyektini kimi araşdıran, sadəcə, bir müəllifin əsərlərinə rast gəlmək olur. Bu da Anar Qafarovun "Ahlakın Kaynağı Bağlamında Bir Değer Olarak Aile: Nasiruddin Tusi Merkezli Bir Analiz" məqaləsi (Metafizika, 2021, 7-25) və yenə də Anar Qafarovun tərcümə etdiyi "Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi" kitabıdır. Qeyd edək ki, məqalədə və sözügedən kitabın ikinci fəslində ailə məsələsini İslam fəlsəfəsi aspektindən tədqiq edən A. Qafarov filosof Nəsireddin Tusinin bu mövzudakı fikirlərinin mənbəyi kimi Qədim yunan filosoflarının əsərlərinə müraciət etmişdir. Bunun xaricində ölkəmizdə ailə məsələsini araşdıran digər tədqiqatlara gəlinə, həmin araşdırmalarda ailə məsələsi, ümumiyyətlə, Qədim dövr yunan fəlsəfəsi aspektindən müzakirə edilmir. Bu əsərlərdə daha çox ailə hüququ, Azərbaycanda ailə ənənələri, ailədə uşaqlara münasibət, "Kitabi-Dədə Qorqud" abidəsində ailə tərbiyəsi kimi məsələlər tədqiq olunub.

Həmçinin bir məqamı da qeyd edək ki, türkiyəli və Qərb alimlərinin qədim yunanlarda ailə və qadın probleminə dair bir çox əsərinə rast gəlmək mümkündür. Bu mənada, Robert Qarlandın “Daily life of the ancient Greeks”, Mark Qoldenin “Children and Childhood in Classical Athens”, Devid Rossun “Aristoteles”, Bonnye Maklaçlanın “Women in Ancient Greece”, Rukiye Akkayanın “Atina’daki Demokrasiden Orta Çağ’a Kadının Dünyası ve Kadın Filozoflar”, Nihal Boyacının “Platon’da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma”, Binnur Çelebinin “Antik Yunan Toplumunun Suskun Kadınları”, Didem Demiralpın “Antik Çağ Düşünürlerinin Homeros Algısı-Sokrates Öncesi Dönemden Yeni Platonculuka Homeros Şiirine Bakış”, Aylin Durmuşun “Eski Doğu ve Eski Batı Toplumlarında Karşılaştırmalı Kadın Profili”, Corces Dubi və Mişel Perrotun “Kadınların tarihi Orta çağın Sessizliği”, Corc Tomsonun “Tarih Öncesi Ege II - Eski Yunan Toplumunu Üzerine İncelemeler” və digər əsərlərin adlarını qeyd etmək olar. Bu əsərlərin adlarından da görüldüyü kimi, türkiyəli və qərblı tədqiqatçılar ailə məsələsini qadın və uşaq problemi, mifologiya, kulturologiya, mədəniyyət və fəlsəfi müstəvidə tədqiqat obyektinə çevirmişlər.

Bütün qeyd edilən mənbələrlə yanaşı, mövzuya dair tədqiqat prosesində müraciət etdiyimiz əsas qaynaqlar yunan filosofları Platon və Aristotele aiddir. Bu mənada, məqalənin əsas mənbələrini Platonun “Dövlət” və “Qanunlar”, Aristotelin “Nikomaxo əxlaqı” və “Politika” əsərləri təşkil edir.

Tədqiqat nəticəsində əldə olunan əsas müddəalardan biri budur ki, Antik yunan fəlsəfəsində ailə anlayışı Qədim yunan mədəniyyəti və mifologiyasının təsirindən kənar qalmayıb. Gender ayrı-seçkiliyinin izlərini o dövrün filosoflarının əsərlərində də müşahidə etmək mümkündür. Belə ki, bu fəlsəfədə qadının yalnız produktivliyi (işçi məhsuldarlığı) qiymətləndirilir. Qədim dövr yunanların qadına və qız uşaqlarına hüquq və vəzifələri etibarilə ögey münasibət bəsləmələrinin arxasında isə iqtisadi və dini amillər dayanır.

Sonda bu məqalənin ərsəyə gəlməsində və tədqiqat prosesində verdiyi fəlsəfi və metodoloji tövsiyələrə, məqalənin yazılma mərhələsində göstərdiyi köməliyə görə elmi rəhbərim f.f.d., dos. Anar Qafarova minnətdarlığımı bildirirəm.

1. Qədim dövr Yunanıstanda ailə institutunun sosial təməlləri və qadına münasibət

Antik yunan fəlsəfəsini formalaşdıran amillər arasında, sözsüz ki, o dövrün sosial-iqtisadi və mədəni mühiti nəzərə alınmalıdır. Buna görə də hər şeydən əvvəl Klassik dövr Yunanıstanda sosial-mədəni mühitin və şərtlərin öyrənilməsi olduqca vacibdir. Dövrün sosial-mədəni mühitinə nəzər salanda məlum olur ki, qədim Yunanıstanda ailə anlayışı, xüsusilə qadına və qız uşaqlarına münasibət kontekstində araşdırılır. Klassik dövr yunan mədəniyyətində ailənin quruluşu və bu institutla bağlı təməl əxlaqi və sosial-hüquqi prinsiplər dövlət tərəfindən deyil, məhz cəmiyyətin ənənəvi qaydaları ilə tənzimlənirdi. Belə ki, ailə quran tərəflər evlənməyi “enqu (engue)” termini ilə ifadə edərək, ona ictimai status verirdilər. Enqu (engue) – tərəflər üçün məsuliyyət doğuran hüquqi bir əqd idi. Evlilikdən dünyaya gələn uşaqların hüquqları da sözügedən əqdlə tənzimlənirdi (Akkaya, 2015,8). Qeyd edək ki, Qədim dövr yunan cəmiyyəti tərəfindən formalaşdırılan bu ənənəvi hüquq əqdinin təməlində Antik dövr yunan mifologiyasının izləri yatır. Belə ki, Antik yunan mifologiyasına əsasən, ilk yunan gəlin Pandoradır. Zevs Pandoranı evləndirir. Qadın evlənəcəyi adamı özü seçə bilməzdi. Buna onun atası qərar verirdi. Atası qızını çox erkən yaşlarda ərə verir, bəylə qızın atası öz aralarında əhdləşir, nişan və toy üçün enqu çərçivəsində ilk addım atılır (Blanck, 1999, 171). Gəlin ər üçün qarşılıqsız bir hədiyyədir. Bu mifologiyaya əsasən, yunan qadınlar evlənərkən ər evinə xeyli cehiz və hədiyyələr aparırmışlar (Duby, Perrot, 2005, 247). Qızın atası bəyə qızının cehizlərini açıqlayır (MacLachlan, 2012,57), toyda pul və dəyərli əşyalardan ibarət “drahoma” qızın ailəsi tərəfindən oğlan evinə verilir. Əgər qızın atası vəfat etmişsə, qardaşı da yoxdursa, bu cehizi qızın qohumları verirdilər. Boşanma və ya dulqalma halında (əgər uşaq yoxdursa) drahoma qadına geri qaytarılırdı. Əgər övlad varsa, pulun bir qismi ona çatırdı. Geyim və zinət əşyalarından başqa qadının bütün malı və drahomanın idarəsi kişinin ixtiyarında idi (Çelebi, 2018,121).

Bu mifologiya əsasında qədim Yunanıstanda formalaşan evlilik mərasimi və ailə institutunda qadının mövqeyinə nəzər salanda məlum olur ki, Antik dövrdə qadının ictimai həyatdakı mövqeyi hüquqi zəmində kişiye nisbətən məhdud idi. Antik yunanlarda qadın və kişi arasında hər hansı bir hüquq bərabərliyindən bəhs edilə bilməzdi. Bir az əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, Qədim Yunanıstanda ailə ictimai qaydalar əsasında qurulurdu. Bəy və gəlinin evləndiyini elan etmək

üçün qohumların da iştirakı ilə mərasimlər təşkil olunurdu. Yunanlar bu gün “toy” adlandırdığımız bu mərasimə “qamos (gamos)” adını vermişdilər. Bu mərasim sayəsində tərəflərin evliliyi bir ailə qurumu kimi ictimai mövqeyini təsdiqləmiş olurdu. Toy günü qadın yuyunur, bakirəliyi təmsil edən duvağı başına atır. Günü sonunda bəy o duvağı açır (Duby, Perrot, 2005, 363).

Evlilik mərasimində maraqlı məqamlardan biri də bundan ibarətdir ki, yunan qadınlar məhz evlilikdən sonra vətəndaşlıq hüququ qazanırdılar. Evlilikdən sonra vətəndaşlıq hüququ almalarına baxmayaraq, qadınlar cəmiyyətdə yenə də heç bir söz hüququna malik deyildilər. Belə ki, ailədə əsas söz sahibi kişi idi. Kişi ailənin başçısı hesab olunurdu. Evliliyədək atasının əsarətində olan qız uşaqları ailə həyatı qurduqdan sonra, ömürlərinin sonunadək ərin kölesi olurdular və onların evdəki nökərdən hüquqi baxımdan heç bir üstünlükləri yox idi.

Qədim Yunanıstanda ev əhlini və evin/ailənin idarəsini ifadə etmək üçün “oykos” (oikos) kəliməsindən istifadə olunurdu. Yunan-mənşəli olan bu söz “ev” mənasına gələn “oikia” ifadəsindən yaranıb. “Oykos” sözü evi, evin ərazisini, ailə üzvlərini, köləni, heyvanları, bir sözlə, məişətə aid olan hər bir amili ehtiva edən məzmunu malik idi. Fransız tarixçisi De Kulanqes, hətta evə yaxın qəbiristanlıqda məzarları olan ailə üzvlərinin də oykosa daxil edildiyini bildirir (Coulanges, 2011, 43). Yəni “oykos” sözü ailənin keçmişini, indiki vəziyyətini və gələcəyini özündə birləşdirən anlayış idi. Oykosa daxil olan kölələr də ailənin üzvü hesab olunurdular. Onları ailəyə daxil edərkən xüsusi mərasim keçirilirdi. Evin ocağına yaxınlaşdırılan kölənin başına su tökülür, daha sonra ailə onunla çörək və meyvələri bölüşürdü. Toyda və ailəyə övlad qəbul edildikdə də eynilə bu mərasim təşkil olunurdu (Coulanges, 2011, 111).

Oykosda evin müəyyən bölümü kişiyə, müəyyən bölümü isə qadına məxsus idi. Evin ocağı əksər hallarda qadına tapşırılırdı və oykosun daxilində onun müəyyən vəzifə və öhdəlikləri var idi. Ocaq qadının öhdəsinə verilmişdi və ocağın sönməməsi üçün məsuliyyət məhz ona aid idi. Ocağın təmiz qalmasına da xüsusi əhəmiyyət verilirdi. Yunan bir kişi üçün qadinsız ocağa sahib olmaq böyük bədbəxtlik sayılırdı.

Qadın ailədə kişinin himayəsinə möhtac idi. Bu kişi onun atası, həyat yoldaşı, oğlu və ya yaxın qohumu ola bilərdi. Qadın mütləq öz həyatını bir kişinin himayəsi altında davam etdirməli idi. Əsrlərsənra qadının hüququ və mədəni haqları nisbətən tanınmağa başlanmış və o

da mirasdan pay almağa nail olmuşdur. Bizim eradan əvvəl 594-cü ildə "Solon" qanunlarına əsasən, əgər kişi öləndə onun oğul övladı yox idisə, miras qız övladlarına keçə bilərdi. Bunun üçün də şərt var idi. Həmin qız uşaqları o mirası əldə etmək üçün mütləq ata tərəfdən ən yaxın qohumla evlənməli idi (Küçüker, 2018, 756).

Qadın mirasdan pay alsa da, ictimai həyatda nüfuza malik deyildi. Qadının məşğuliyyəti, sadəcə, ev işləri və uşaq böyütməkdən ibarət idi. Bəzən də heyvanların baxımı, dəyirməndə buğda və arpa üyütmək, su daşımaq kimi ağır işləri də onlara həvalə edirdilər. Qadının produktivliyi – övlad dünyaya gətirməsi ən mühüm özəlliyi kimi qəbul olunurdu. Bu xüsusiyyəti qadını müqəddəs bir mövqedə saxlasa da, Antik yunan cəmiyyəti ona ictimai həyatda kifayət qədər rol verməmişdir. Qadının ictimai həyatdakı rolu ev işləri görmək və uşaq dünyaya gətirməklə məhdudlaşdırılmışdı. Qədim Yunanıstanda qadın nəsil artırmaq üçün bir vasitə olaraq dəyərləndirilmişdir (Mansel, 2011, 122). Həmin dövrdə bir ailənin uşaq sahibi olması müqəddəs hesab edilirdi və evlilikdən də əsas məqsəd məhz övlad sahibi olmaq idi. Əgər qadın uşaq dünyaya gətirə bilmirdisə və ya sonsuz idisə, əri düşünmədən onu boşayıb başqası ilə evlənirdi.

Antik yunan cəmiyyətində hamilə qadınlara münasibət fərqli idi. Qeyd etdiyimiz kimi, yunan cəmiyyətini formalaşdıran qaydalar və ictimaiyyətin baxışı mifologiyanın təsiri altında idi. Buna görə də hamilə qadınların toxunduqları hər şeyi məhv etdikləri inancına sahib idilər. Onlar heyvanlara toxunarsa, heyvanların xəstəlik tapıb öləcəklərinə, kənd təsərrüfatı məhsullarına toxunarsa, məhsulların tələf olacağına dair inanc mövcud idi (Durmuş, 2014, 98). Qadın övlad dünyaya gətirənə qədər bir daxmada qalır və yanına yalnız mamaça (xüsusi təhsili olmayan ara həkimi) gələ bilirdi. Doğumdan sonra bütün əşyaları və geyimləri məhv edilirdi. Onun cəmiyyətə yenidən qəbul olunması üçün yuyunması, təmizlənməsi və hətta müxtəlif rituallardan keçməsi lazım gəlirdi (Tomson, 1985, 231-232).

Göründüyü kimi, yunan cəmiyyətində qadına münasibət o dövrün şərtlərinə uyğun olaraq mifoloji düşüncə qəliblərinin təsiri altında idi. Eyni zamanda, bu, ziddiyyətli formada təzahür edirdi.

Cəmiyyətdə qadının yeganə dəyərinin övlad dünyaya gətirmək olduğunu iddia etdikləri və uşaq sahibi olmağı müqəddəs saydıqları halda, hamiləlik dövründə onunla lənətlənmiş biri kimi davranır, həmçinin hamilə qadının toxunduğu hər şeyi məhv edəcəyinə inanırdılar. Bundan əlavə, yunanlar üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edən

evin ocağı qadına tapşırıldığı halda, o, ictimai həyatda heç bir rola sahib deyildi. Bu qəbil bir çox paradoks həyatın bioloji ritminin qorunmasında, nəslin artırılmasında, sosial, iqtisadi, mədəni həyatın inkişafında qadının birbaşa olmasa da, dolayı yolla malik olduğu danılmaz mövqeyinə mifoloji inanclarla kölgə salmaq istəyi ilə izah etmək mümkündür.

2. Qədim yunan ailəsində uşaqlara münasibət

Əvvəldə qeyd edildiyi kimi, Qədim dövr yunan ailəsində ən mühüm məsələlərdən biri qadının övlad dünyaya gətirməsi idi. Uşaq ailədə müqəddəs hesab olunurdu. Yunanların cəmiyyətdə qadına olan münasibəti qız uşaqlarına rəftarda da özünü büruzə verirdi. Belə ki, onlar uşaqlar arasında cinsiyyət ayrı-seçkiliyi edirdilər. Ailə doğulacaq körpənin cinsiyyətini doğulmamışdan əvvəl müəyyən etməyə çalışırdı. Onlar vücudun sağ tərəfindən döllənən spermadan oğlan, sol tərəfindən döllənən spermadan isə qız uşağı formalaşdığını düşünürdülər (Demiralp, 2008, 3). Bununla yanaşı, rəhmin istiliyi kifayət qədər olarsa, oğlan, nisbətən az olarsa, qız uşağının dünyaya gələcəyinə inanılırdı. Oğlan uşağının ciftinin ana bətnində daha tez formalaşdığını və daha güclü olduğunu düşünürdülər. Aristotele görə, uşağın meydana gəlməsindəki maddəni qadın, əsas olan zəka və hərəkəti isə kişi təmin edir (Ross, 2011, 196). Qadınlar həyatda qala bilmək üçün oğlan uşağı dünyaya gətirməyə məcbur idilər, qız uşağı bir yük kimi qəbul edilirdi. Qız uşaqlarının baxımı və yeməyinə də oğlan uşağı qədər əhəmiyyət verilmirdi. Qız uşağı oğlana nisbətən süddən daha tez kəsilir və ona zərərli qidalar verilirdi (Demand, 1994, 7). Ümumiyyətlə, belə nəticəyə gəlmək olar ki, ailədə istənilməyən uşaqlar, əsasən, qız övladları arzuolunmaz hesab edildiklərinə görə, bəzən ana bətnində, bəzən də doğulduqdan sonra öldürülürdülər (Coşğun, 2011, 15).

Qız uşağını məhvetmənin müxtəlif yolları var idi. Belə ki, bəzən qayınananın təkidi ilə qadın öz qız körpəsini xəndəyə atır, bəzən də yenidoğulmuş uşağa səhlənkərlilik göstərərək onun ölümünə səbəb olurdu (Demand, 1994, 7). Bu ənənəni doğuran amillərin təməlinə, əsasən, iqtisadi, dini gözləntilərin mövcud olduğunu deyə bilərik. Qədim dövr yunanların ictimai həyatında qız uşaqlarının ailə gəlirinə heç bir faydası yox idi və onlar məsrəf mənbəyi hesab edilirdilər. Bundan əlavə, evləndikdə cehiz veriləcəyi və ailənin dinini davam etdirə bilməyəcəyi (Harman, 2001, 83) üçün onun dünyaya gəlişi hüznə qarşılanırdı.

Qeyd edək ki, sözügedən dövrdə cəmiyyətdə kişinin hüquq və vəzifələrdə üstünlüyü və ya hökmranlığı uşaqların taleyində də özünü göstərirdi. Belə ki, Antik Yunanıstanda uşağın taleyi atadan asılı idi. Əgər ata uşaqdan imtina edərdisə, övladını bütün xalqın görə biləcəyi bir məkanda tərk edir, onun başqa şəxslər tərəfindən götürülüb böyüdülməsinə şərait yaradılırdı (Çelebi, 2018, 119). Burada belə bir sual doğur: Qədim dövr yunan ailəsində atanı öz övladından imtina etməyə vadar edən səbəb, yaxud səbəblər nə idi?

Araşdırma nəticəsində məlum olur ki, Qədim dövr yunan ailəsində atanın öz uşağından imtina etməsinin bir çox amili var idi. Bu məsələlər arasında uşağın xəstə, zəif, şikəst və ya cinsiyyətinin qız olması kimi səbəbləri göstərmək mümkündür. Bir məqamı da qeyd edək: mənbələrdə Qədim dövr yunan ailəsində ataların, xüsusilə qız uşaqlarına qarşı mötədil mövqeyinə istisna da olsa rast gəlmək mümkündür. Belə ki, mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, yunan ailəsində bəzi atalar doğulacaq və doğulan körpələr arasında cinsiyyət ayrı-seçkiliyi etmədən övladlarına sahib çıxırdılar. Doğulacaq körpənin cinsiyyətini ataya xəbər vermək üçün, hətta qədim yunan ailəsində maraqlı bir adət də var imiş. Belə ki, əgər ata övladına sahib çıxarsa, bu zaman evdə uşaq dünyaya gəldiyini göstərmək üçün qapıda oğlan körpəsinə işarə olaraq zeytun ağacının budağı, qıza işarə olaraq pambıq sap asılırdı (Çelebi, 2018, 120). Zeytun zəfər simvolu olaraq oğlan uşağının siyasi və sosial həyata qatılacağına, yun isə simvol kimi qız uşaqlarının toxuma və tikişlə məşğul olacaqlarına işarə idi. Bu, Anitik dövr yunan cəmiyyətində cinsiyyət ayrı-seçkiliyinin əmək bölgüsündə də özünü göstərməsi baxımından olduqca maraqlı bir məqamdır. Belə ki, sözügedən adət-ənənəyə əsasən deyə bilərik ki, yunan ailəsində kişi və qadın arasındakı əmək və ictimai vəzifə bölgüsü cinsiyyət fərqliliyi əsasında aparılırdı və bu, uşaq dünyaya gələr-gəlməz, müəyyən adət-ənənə ilə təyin edilirdi (Şenel, 1970, 284).

Qız uşaqları əgər qəbul edilirdisə, anaları və bacıları ilə birgə evin qadın üçün ayrılan hissəsində yaşayırdılar. Nisbətən yüksəkimtiyazlı ailədə qızlar küçəyə tək belə çıxma bilməzdilər. Yanlarında kölə ilə kiminsə evinə gedə bilirdilər. Kasıb ailədə isə qız uşaqları da oğlanlar kimi bazarda işləyib evin dolanışığına kömək edirdilər. Qız uşaqları ərə gedərkən ata evindən öyrəndiyi bütün adət-ənənəni, dini inancını ata evində qoymalı, getdiyi yerin adətinə uyğunlaşmalı, ərinin dini inancını qəbul etməli idi. Antik yunan cəmiyyətində, demək olar ki, hər ailənin öz inancı və ritualları var idi. Ailənin dini adət-ənənəsini qız uşaqları

davam etdirə bilmirdilər. Bundan əvvəl də qeyd edildiyi kimi, yunan ailəsində valideynlərin qız uşaqlarının dünyaya gəlməsini qəm-qüسسə ilə qarşılamalarının təməl səbəblərindən biri də məhz bu idi (Albayrak, 2019, 136).

Uşağın ailəyə qəbul olunduğunu, qadının kirliliyinin təmizlənməsi üçün körpənin dünyaya gəlməsinin beşinci, yeddinci, onuncu və qırxıncı günlərində müxtəlif mərasimlər həyata keçirilirdi. Beşinci gün qeyd olunan mərasim “amfidromiya” (amphidromia) adlanırdı. Ata tərəfindən qəbul edilən uşaq evdə ocağın başına gətirilirdi. Alov yandırmaq, təmizlənmək, paklanmaq mənasını ifadə etdiyi üçün doğumdan sonra kirliliyin aradan qaldırılması və Od tanrısı Hestiyanın himayəsinə verildiyini bildirmək üçün bu mərasim ocaq ətrafında təşkil olunurdu. Bu ritual qız və oğlan uşağı üçün eyni qaydada keçirilir, tanrılara şükranlıq bildirmək üçün qurbanlar kəsilirdi (Jenkins, 1993, 7).

Qədim yunan ailəsində uşağa adqoyma mərasimi də xüsusi adət-ənənələrdən biri idi. Belə ki, maddi vəziyyəti daha yaxşı olan ailələrdə uşağın dünyaya gəlməsinin onuncu günündə “dekate” adlanan mərasim keçirilirdi. Uşağın adı çox vaxt bu mərasimdə qoyulurdu (Golden 2015, 20). Bu mərasimdə adı qoyulan uşaq tərək oluna bilməzdi və adı ailə soyuna qeyd edilirdi. Qeyd edək ki, dünyaya gələn uşaqla bağlı mərasimlər fərqli şəkillərdə günümüzdə də davam edir. Qırx mərasimində çilə suyunun tökülməsi, ilk dəfə saç kəsilməsi, ilk dişin çıxması və digər mərasimləri misal gətirmək mümkündür.

Afinada bəzi mərasimlərdə uşaqlar da iştirak edirdilər. Üç yaşı olan uşaqlar hər il bahar fəslində tanrı Dionisin şərəfinə təşkil olunan “Antesteriya (anthesteria)” adlanan mərasimə qatılırdılar. Bu mərasim müharibələrə görə sayı azalan yunan xalqına gələcəyə dair ümid bəxş edirdi.

Antik yunan ailələrində, göründüyü kimi, uşaqlara münasibət cəmiyyətin cinsi ayrı-seçkilik prinsiplərinə müvafiq formalaşmışdı. Sosial həyatda qadına fəal iştirak etmək hüququ verməyən, ona bir yük kimi baxan cəmiyyət, təbii ki, qız övladın dünyaya gəlişinə də sevinmirdi. Qadın öz həmcinsini – qız körpəni dünyaya gətirdiyi üçün kədərlənir, həyatda qalmaq və onunla insan kimi davranılması üçün oğlan uşağı doğmaq məcburiyyətində olduğunu anlayırdı. Ana uşağının taleyi barədə söz demək hüququna malik olmadığı üçün qız uşaqlarının sağ qalması və ya tələf edilməsi, ailəyə qəbul olunması və ya atılması tamamilə atanın verdiyi qərardan asılı idi. Yeni qız uşaqlarının həyatı kişilərin insafına buraxılırdı. Hüquqla müəyyənləşməyən, ilahi nizamla

tənzimlənməyən və bir qrup insanın vicdanına tapşırılan cəmiyyətin qayda-qanunları, ancaq bu qədər “ədalətli” ola bilərdi.

3. Antik dövr yunan fəlsəfəsində ailəyə baxış və qadına münasibət

3.1. Sokrat və Platon fəlsəfəsində ailəyə baxış və qadına münasibət

Sokratın düşüncəsinə görə, evlilik üçün xanımda beş xüsusiyyət mühüm hesab edilirdi. Evlənən xanım hər şeydən əvvəl gənc, təhsilsiz və nəsilartırma qabiliyyətinə malik olmalı idi. Bununla yanaşı, ona deyiləcək sözləri qəbul etməli, bütün gününü evdə keçirməli idi. Yaşının gənc və təhsilsiz olmasına ona görə əhəmiyyət verirdilər ki, qız ərinin dediyi sözləri daha tez qəbul etsin və kişi qadını istədiyi kimi yönləndirə və idarə edə bilsin.

Antik yunan cəmiyyətində qız yeniyetməlik çağına çatanda dərhal evləndirilirdi. Evlənənədək anasından yemək bişirməyi, tikiş tikməyi, uşağa baxmağı, az da olsa, oxumaq-yazmaq və riyazi bilikləri əldə edirdi. Qızlar on yaşında ərə verildisə, oğlanlar iyirmi-iyirmi beş yaşında evlənirdi. Aralarında, ən azı, on-on beş yaş fərq olurdu.

Sokrata görə, qadın və kişilər müxtəlif istedadlara malik olsalar da, kişi hər sahədə qadından üstündür. Qadının məşğul olduğu işləri (tikiş tikmək, naxış vurmaq, yemək bişirmək) mənasız və dəyərsiz hesab edən Sokrat, kişi işlərinin daha üstün olduğunu düşünür. Bu fərqi ortadan qalxması, kişi və qadının istedadlarının eyni şəkildə dəyərləndirilməsi üçün qadının da oxumasının vacibliyini bildirir (Boyacı, 2014, 213).

Qədim yunan fəlsəfəsinə görə, qadın kişinin kölgəsidir. Bu ideyanın əsasını Platonun “ideyalar aləmi” konsepsiyası və “mağara alleqoriyası” nümunəsi təşkil edirdi. Məlumdur ki, Platonun fəlsəfəsi dualizmə əsaslanırdı. Belə ki, Platon “ideyalar” və “kölgələr” şəklində iki aləmin olduğuna inanır. Ona görə, həqiqi aləm ideyalar dünyasıdır. Bu dünya isə onun əksidir, kölgəsidir. Maraqlı məqam bundan ibarətdir ki, Platon qadın və kişiye münasibətdə də bu konsepsiyanı əsas götürür. Belə ki, ona görə, qadın kişinin əksi və ya kölgəsidir. Buradan belə nəticəyə gəlmək olur ki, ontoloji aspektdən qadınla kişi arasında ciddi fərq olduğu diqqətə çatdırılır. Platon kişinin ideyalar aləmini təmsil etdiyi fikrini irəli sürməklə onun ontoloji aspektdən həqiqətdə mövcudluğunu fəlsəfi bir dillə ifadə edir. Qadın isə kölgələr aləmini təmsil etdiyi üçün onun mövcudluğunu ontoloji aspektdən, ancaq

kişinin mövcudluğuna əsasən təməlləndirmək mümkündür (Platon, 2007, 262c- 263a; Sissa, 2005, 76).

Platonun qadına baxışı Antik Yunanıstanın ictimai-siyasi həyatında vəzifə və rolları etibarilə qadına münasibətin fəlsəfi təməllərini təşkil etməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, Platonun dövlət anlayışında qadın ideal dövlətin qurulmasında aktiv rol oynasa da, onun bu mənadakı vəzifə və rolları kişininki ilə müqayisədə bir addım geridə təqdim olunur. Bu yanaşmaya əsasən, eyni işi kişi qadından daha yaxşı icra edir, bir sözlə, qadının istedad və bacarığı kişininki ilə müqayisədə kafi hesab olunmur (Sissa, 2005, 77). Platonun fəlsəfəsində maraqlı məqamlardan biri də bundan ibarətdir ki, filosof qadın və kişinin bərabərliyinin, ancaq ideal dünyada mümkün olacağını düşünür. Belə bir dünya olmadığına görə, sözügedən bərabərliyin reallaşacağını düşünmək absurddur.

Məlumdur ki, Platon “dövlət” deyəndə ideal quruluşu nəzərdə tuturdu. Onun siyasi dünyagörüşünün hədəfini ideal dövlət anlayışı təşkil edirdi. İdeal dövlət qurarkən qadın və kişi eyni şəkildə tərbiyə keçməlidir. Barbarlara qarşı, ancaq birləşməklə qalib gəlmək mümkündür. Bu müddət ərzində qadın və kişi arasında yaxınlıq və münasibət minimuma endirilməlidir. Əgər övlad dünyaya gəlsə, dövlətə təhvil verilməlidir. Analıq qadını zəiflədir. Platona görə, evlilik və dünyaya uşaq gətirmək rəzil işlərdir. Bu işlər sırf qadına məxsus məsələlərdir (Mizojini, 2016, 47). Filosof hesab edir ki, fiziki hadisələr heyvani səciyyə daşıyır və bu iş qadına aiddir. Kişilər bu fəaliyyətdən uzaq durmalıdırlar (Tatlı, 2018, 299).

Platon kişinin nəslin davam etdirilməsində daha çox fayda verdiyini düşünür. Ona görə, hətta övladın tərbiyəsi ilə anadan çox ata maraqlanmalıdır. Filosofa görə, cəmiyyətdəki pis insanları məhz qadınlar yetişdirir. Kişilər isə uşaq tərbiyəsini daha düzgün yerinə yetirirlər (Sissa, 2005, 95). Qadınla kişi arasındakı münasibəti bədən və ağıl əlaqələri müstəvisində izah edən Platon ağılın bədənə idarə etməsi kimi, kişinin də qadını idarə etməsini zəruri sayır (Tatlı, 2018, 293).

Platonun fəlsəfəsinə görə, kişinin ontoloji aspektdən qadından ciddi mənada fərqlənməsi ona boşanma prosesində böyük üstünlüklər verir. Belə ki, kişi istədiyi vaxt qadını boşaya bildiyi halda, qadın bu hüquqdan məhrum idi. Kişi, hətta xəyanət etsə, şiddət tətbiq etsə belə, qadının ondan boşanması çətin və bəzən də mümkünsüz idi. Bu barədə mənbələrin verdiyi məlumatlara əsasən, Antik dövrdə cəmi üç

qadın boşanma üçün müraciət etmişdir. Bunlardan biri də Hippareta olmuşdur. O, nüfuzlu bir ailənin qızı idi və bu, ona imkan verirdi ki, zalım və qadınlara düşkün olan əri Alkiviadı boşasın. Mənbələrdə qeyd olunur ki, Hippareta zəngin və gənc olmasına rəğmən, əri ona dəfələrlə xəyanət etmiş, hətta yüngüləlaqlı qadınları evə gətirmiş, yoldaşını təhqir etmiş, döymüşdür. Bütün bunlara dözməyən Hippareta evi tərk edib, bir müddət qardaşının yanında yaşamışdır. Alkiviadın başı sözügedən qəbahətli əməllərə o qədər qarışıbmış ki, Hipparetanın evi tərk etdiyinin belə fərqudə olmayıb. Nəticədə, Hippareta bu səbəblərə görə boşanmaq üçün məhkəməyə müraciət etmişdir. Məhkəmənin qərarı ilə Alkiviad yoldaşının ailəsinə pul ödəməyə məcbur olunur. Sərvətini itirmək təhlükəsi ilə üz-üzə qalan və yoldaşının onu boşamasını həzm edə bilməyən Alkiviad hər kəsin gözü önündə Hipparetanı zorakı yolla evinə gətirir. Çox keçmədən qadın həmin evdə qüssə və kədərdən vəfat edir. Zalım əri isə yoldan çıxardığı başqa bir soylu qızın ailəsi tərəfindən öldürülür (Durmuş, 2014, 105).

Bir çox cəmiyyətlərdə olduğu kimi, yunan mühitində də qadın xəyanəti böyük qəbahət sayılır və cəzası çox ağır olurdu. Dini cəhətdən böyük günah edən xəyanətkar qadın ibadətqahda yandırılırdı. Solonun qanunlarına əsasən, zina edən qadın hər kəsin gözü önündə öldürülməli idi. Əgər qadın öldürülməzsə, həyatıboyu ictimai yerlərə, ibadətqahlara gedə, bayram paltarları geyinə bilməzdi. Bu qanunlara riayət etməyən qadınlardan paltarları parçalanır, dili kəsilir və ya edam edilirdi. Zina ilə dünyaya gəlmiş uşağın ailəyə daxil olması, vətəndaş kimi qəbul edilməsi təhlükəli sayılırdı (Çelebi, 2018, 125).

Afinada e.ə. 508–507-ci illərdə baş vermiş islahat nəticəsində atası afinalı olan uşaqlar Afina vətəndaşı qəbul edilirdilər. Daha sonra Perikl e.ə. 451-ci ildə vətəndaşlıq şərtlərini daha da ağırlaşdırdı. Həmin şərtlərə əsasən, uşağın vətəndaşlıq hüququ ala bilməsi üçün ata və anasının azad Afina vətəndaşı olması vacib idi. Bu qanuna əsasən, vətəndaşlığı olmayan qadınlardan dünyaya gəlmiş uşaqlar vətəndaşlıq hüququndan məhrum edilirdilər. Afina vətəndaşı olmaq üçün ananın da Afina vətəndaşı olması şərt idi. Daha sonra Afina ilə Sparta arasında uzunsürən müharibə nəticəsində ölkədə kişi sayı xeyli azaldı. Buna görə də afinalı olmayan azad qadınlardan dünyaya gələn oğlan uşaqları da Afina vətəndaşı kimi qəbul edildilər. Müharibəyə, ancaq Afina vətəndaşı olan oğlanlar aparılırdılar. Qeyd edək ki, Antik dövrdə yunan qadınlарına bu hüququn verilməsi oğlan uşaqlarının sayını artırmaq məqsədi güdüdü.

Müasir dövrdə olduğu kimi, həmin vaxtda da cəmiyyətin gələcəyi üçün uşaqların sağlam doğulmasına əhəmiyyət verirdilər. Sağlam uşaqların dünyaya gəlməsi üçün qadınların 40 yaşdan, kişilərin isə 50 yaşdan tez uşaq sahibi olması məsləhət bilinirdi (Platon, 2006, 133).

Antik dövr filosofları Sokrat və Platonun qadının cəmiyyətdəki mövqeyi və ailədəki rolu barədə fikirləri zamanın ictimai rəyinə uyğun formalaşmışdı. Belə ki, uşaq dünyaya gətirməyi rəzil iş hesab edən Platon, bunu ancaq qadınlara yaraşdırdığı kimi, Sokrat da qadının məşğul olduğu işlərin mənasızlığını və dəyərsizliyini iddia edirdi. Platonun, hətta “İdeyalar aləmi” konsepsiyasına əsaslanaraq, qadının kişinin kölgəsi olduğu fikrinə təsdiq axtaran fəlsəfi düşüncələr də mövcud idi. Yəni fəlsəfə cəmiyyətin fikirlərini formalaşdırmalı olduğu halda, cəmiyyətin mifoloji və ənənəvi dünyagörüşünün təsirindən kənara çıxıb bilmirdi.

3.2. Aristotel fəlsəfəsində ailəyə baxış və qadına münasibət

Aristotele görə, ailə dövlətin kiçik simvoludur. Ailədə sevgi dövlət sevgisinin təməlini təşkil edir, eyni zamanda, ictimai fikri fərdin ailə mühitindəki düşüncələri formalaşdırır (Saxonhouse, 1982, 202).

Aristotelin fikrincə, cəmiyyətin fikrinin formalaşmasında həlledici rol oynayan ailənin özü iki əsas instinktlə meydana gəlir. Birincisi, kişi ilə qadını bir araya gətirən reproduktivlik, ikincisi isə kölə ilə sahibini birləşdirən amil sağ qalmaq instinktidir. Beləliklə, ailə üç nəfərdən ibarət təbii birlikdən ibarətdir (Aristotel, 1944, 10).

Aristotel insanı sosial varlıq olaraq qəbul etdiyi üçün ailəni də bu quruluşun təbii nəticəsi kimi görür. Ailə, həmçinin insanın nəsilartırma və yaşamaq kimi təbii ehtiyaclarını qarşılamaq funksiyalarını yerinə yetirir.

Aristotel ailə konsepsiyasını öncə ev idarəsi və ailə iqtisadiyyatı yönündən tədqiq etmişdir. Bu konsepsiyaya əsasən, Aristotel ailənin 4 ünsürdən ibarət olduğunu qeyd edir: həmin ünsürlər kölə ilə sahibi, ər-əvad, ata ilə uşaqlar və pulqazanma sənətindən ibarətdir. Alim evin idarəsində, əsasən, kölə ilə sahibi və pulqazanma sənəti mövzusunda daha geniş yer vermiş, ər-əvad və ata ilə uşaqlar mövzusunda isə daha az toxunmuşdur. Onun fikrincə, mal və mülk əldə etmək ailə iqtisadiyyatının bir parçasıdır. Mülk anlayışına kölə də daxildir. Kölə sahibinin malıdır. Aristotele görə, insanlar ya azad doğular, ya da kölə olaraq dünyaya gələrlər. Bu, təbii qruplaşmadır. Bəzi insanlar mühakimə yürüdərək ətrafındakıları idarə edir, bəziləri də

idarə olunurlar. Kələlərin sahib olduqları yeganə məqam onların fiziki gücləridir. Onlar ev heyvanları kimidirlər, əmr olunanları kəm ağılları ilə yerinə yetirirlər, sahiblərinə xidmət edirlər. “Anadangəlmə kölə – bir başqasına tabe olan, fikir yürütmək bacarığına malik olmayan, əmrləri anlayacaq qədər ağıl və zəkadan pay alan, amma ona sahib olacaq qədər pay almayan biridir” (Aristotel, 1944, 20).

Filosof öz fəlsəfəsindən evin idarəsi üçün kölə sahibi olmaqla yanaşı, pul qazanmağın və ondan düzgün şəkildə istifadə etməyin əhəmiyyətinə də xüsusi yer ayırır. Alim “Politika” əsərində ailəni idarə etməklə pul qazanmaq sənətinin fərqli məsələlər olduğunu bildirir. Biri pulu qazanmaq ilə bağlı olduğu halda, digəri pulu xərcləmə ilə bağlıdır. Zəruri miqdarda pul qazanmaq (əkinçilik, balıqçılıq, ovçuluq və sair vasitələrlə) ev idarəsinin bir istiqaməti olduğu halda, həddindən artıq pul qazanıb yığmaq, yanlış yolla artırmaq ailənin idarə olunmasının ünsürlərindən deyil. Ailənin idarəsində məqsədi pul qazanmaq, əşya alıb yığmaq deyil, insan qazanmaqdır (Aristotel, 1944, 28-29). Pulu qazanmaq və xərcləmək ailədə kişinin öhdəliyindədir. Buna görə də ər-arvad və ata-övlad arasındakı münasibətdə dominant tərəf kişidir. Kişi yeganə söz sahibidir. Qadın və uşaqlar ona itaət etməli, onun idarəsinə tabe olmalıdır. Kələnin düşüncə qabiliyyəti yoxdur, qadında var, amma bu, nəzərə alınmır, uşaq da isə hələ formalaşmamışdır. Filsofa görə, düşüncə qabiliyyəti kamil olan (kişi) üstündür və idarəedicilik ona məxsusdur (Aristotel, 1944, 20).

Aristotel evlənmə yaşının kişilər üçün 37, qadınlar üçün isə 18 olduğunu ideal kimi bildirmişdir. Kişilərin uşaq sahibi olma yaşı maksimum 70-ə, qadınlarda isə 50-yə qədər hesab olunur. Daha erkən və ya daha gec dövrdə uşaq sahibi olmaq ana üçün də, körpə üçün də problemlə məsələdir. Uşaq sahibi olmaq üçün soyuq ayları məsləhət görən filosof şimal küləyinin uşağın cinsiyyətinin oğlan, cənub küləyinin isə qız olmasına səbəb olduğunu bildirir. Aristotel, eyni zamanda, uşaq xəstə olduğu təqdirdə, döldə hərəkət başlamazdan öncə hamiləliyin dayandırılmasını məsləhət görmüşdür.

Alim dövlətin əhali sayını planlaması və demografik partlayış hallarında hamiləliyin dayandırılmasının mümkün ola biləcəyini qeyd etmişdir. Hamilə qadınların yaxşı qidalanmasını, idman etməsinin uşağın sağlamlığına müsbət təsir göstərəcəyini söyləyən filosof, doğuşdan sonra da uşağa bol-bol süd verməyin mühüm olduğunu vurğulamışdır. Bu, ilkin mərhələdir. Bundansonrakı mərhələ 5 yaşına qədər olan dövrdür. Bu dövrdə uşağa nəsə öyrətmək deyil, onların

yanında pis söz və davranışlardan çəkinmək lazımdır. Onları kölələrdən uzaq tutmaq vacibdir ki, uşaqlar öz soylarına uyğun olmayan, kölələrə məxsus davranışları öyrənməsinlər. Eyni zamanda, valideynlər uşaqlara danışılan hekayə və nağılları xüsusi seçməli və nəzarət etməlidirlər. Beş yaşdan sonrakı təlim də müşahidəyə əsaslanmalıdır (Aristotel, 1944, 201).

Aristotele görə, övlad valideynlər arasında möhkəm bağ yaradır. Övladı olmayan ailələr bu səbəbdən daha tez dağılır (Aristotel, 2014, 1161b-1162a). Övladın varlığının valideynlərin partnyor olaraq bir-birlərinə münasibətlərinə və evliliyinə müsbət təsir göstərdiyini bildiren filosof, eyni zamanda, valideynlə övlad arasındakı əlaqənin də əhəmiyyətinə toxunur.

Aristotel ana-atanın öz övladına olan sevgisini nəslini davam etdirməsi ilə əlaqələndirir. Eyni zamanda, övladın valideynə olan sevgisini isə onu özünün dünyaya gəlmə səbəbi kimi görməsi ilə izah edir. Alim valideynin sevgisinin övladın məhəbbətindən daha güclü olduğunu da bildirir. Övlad valideynin bir parçasıdır. Valideynə sevgi və hörmətin dəyərini ucaltmaq üçün Aristotel, hətta bu sevgini insanların tanrılara olan məhəbbətinə də bənzədir. Valideyn övladı dünyaya gətirmək, böyütmək, təlim-tərbiyə vermək, oxutmaqla ona haqqıödənilməz yaxşılıq etmiş olur. Aristotelin ailə quruluşu və idarəsi, övlad-valideyn münasibəti ilə bağlı irəli sürdüyü bütün bu fikirlər həmin dövrün ictimai şüurunu əks etdirməklə yanaşı, özündənsonrakı mərhələ üçün də bu mövzuya fəlsəfi baxışın təməlini formalaşdırmışdır.

Nəticə

Nəticə olaraq söyləyə bilərik ki, Antik yunan fəlsəfəsində ailə anlayışı ilə yanaşı, qadına münasibət qədim yunan mifologiyasının təsiri ilə formalaşmışdır. Qadının dəyəri uşaq dünyaya gətirməsi ilə ölçülür, cəmiyyətdə heç bir ictimai mövqeyə sahib deyil, həmişə kişidən aşağı və dəyərsiz olaraq qəbul edilir. Qədim yunan mədəniyyətində ailə məhz uşaq dünyaya gətirmək üçün qurulur. Uşağı olmayan qadın tərək edilir. Əgər qadın oğlan uşağı deyil, qız uşağı dünyaya gətirərsə, əri düşünmədən onu boşaya bilər. Qız uşaqlarının dünyaya gəlməsi istənilmirdi. Onlar atılır, pis davranılır, övlad kimi qəbul edilmir və sair. Qız uşaqları ailənin dinini və adət-ənənəsini davam etdirə bilmirdi, evlənərkən ərinin dinini qəbul etməli, getdiyi ailənin adət-ənənəsini yaşatmalı idi.

Antik dövr yunanların qız uşağına ögey münasibət bəsləmələrinin arxasında, həm də iqtisadi amil dayanırdı. Belə ki, qız uşaqları oğlan övladları kimi pul qazanmırdı, evin büdcəsinə və dolanışığına töhfə vermirdi. Üstəlik, adət-ənənəyə görə, ərə gedərkən ailəsi ona çoxlu cehiz də verməli idi ki, bütün bunlar dövrün yunan ailəsi üçün kifayət qədər iqtisadi yük hesab olunurdu. Buna əlavə olaraq, qızın ərə getdikdən sonra ailənin dini-mənəvi ənənələrini davam etdirə bilməməsi məqamını da nəzərə alsaq, qədim dövr yunan cəmiyyətində qıza qarşı yad münasibətin məntiqi başa düşülmüş olmalıdır.

Araşdırmalar nəticəsində məlum olur ki, qədim Yunanıstanda qızların həyat yoldaşı seçimində heç bir söz hüququ yox idi, onun yerinə atası qızının kiminlə evlənəcəyinə qərar verirdi. Yunan mifologiyasına əsasən, gəlin qarşılıqsız bir hədiyyədir, eyni zamanda, özü ilə ərə evinə çoxlu hədiyyələr də aparmalıdır. Bu da bugünkü cehiz anlayışı ilə oxşarlıq təşkil edir. Qadınlar evləndikdən sonra vətəndaşlıq hüququ qazansalar da, yenə də heç bir hüquqa sahib deyildilər. Qədim yunanlarda evlilik prosesi və ailədaxili münasibətlər hüquqla tənzimlənmirdi və bütün bunlar yalnız ictimai xarakter daşıyırdı. Ailədə qadınla kişinin hüquqları və vəzifələri yalnız rəsmi olmayan ictimai qaydalarla, adət-ənənələrlə tənzimlənirdi. İctimai ənənələrin mifologiyanın təsiri ilə formalaşdığını nəzərə alsaq, burada bugünkü qanuna və məntiqə zidd normaların mövcudluğunu müşahidə etmək mümkündür. Bütün bunları nəzərə aldıqda belə bir cəmiyyətdə Sokrat, Platon, Aristotel kimi filosofların ailə münasibətlərində kişini aparıcı qüvvə olaraq görmələrinin məntiqi başadüşülməlidir. Həmin dövrün ictimai şüuru qadını ağılkəm və nöqsanlı təqdim edir, kişini isə kamil və bütün hüquqlara sahib biri kimi qəbul edir. Belə bir tənəkkürün hakim olduğu cəmiyyət üçün bunun əksini söyləmək qəbuledilməz olardı. Bu baxımdan, bir çox fəlsəfi mövzuda müasirlərini öncələyən və daha irəlini görə bilən Antik yunan filosoflarının praktik fəlsəfədə dövrün şablon inanclarının, qıyası, ictimai şüurun təsiri altında qaldıqlarını söyləmək mümkündür. Belə bir təsir nəticəsində formalaşan praktik fəlsəfədə ailədəki kişi-qadın münasibətləri bədən və ağıl münasibətləri metaforu fonunda izah edilir. Bu fəlsəfəyə görə, ağıl bədəni idarə etdiyi kimi, kişi də qadını idarə etməlidir. Evlilik və uşaq dünyaya gətirməyi qəbahətli fəaliyyət kimi dəyərləndirən Antik yunan filosofları bu məsələlərdə qadına daha çox öhdəlik yükləyirlər. İctimai həyatda kişini üstün görən anlayış Sokratın qadının işlərini mənasız və dəyərsiz hesab etməsi ilə nəticələnmişdir. Bu da alimin qadının ailədə

öhdəliyinin ev işləri ilə məşğul olub, övlad dünyaya gətirməklə məhdudlaşdığı fikrini irəli sürməsinə səbəb olmuşdur. Kişi və qadının sosial statusda bərabərliyi yalnız ideal cəmiyyətdə mümkün hesab edilir. Belə bir cəmiyyət isə yoxdur.

Qadının siyasi-ictimai həyatda mühüm rol oynaya biləcəyini bildiren Platonun dualizminə əsasən, kişi ideyalar, qadın isə kölgələr aləmini təmsil edir. Bu əsaslandırmanın fəlsəfi nəticələri özünü onun tələbəsi Aristotelin yanaşmalarında da göstərir. Belə ki, Aristotele görə, ailədə kişi yeganə söz sahibidir. Qadın və uşaqlar ona itaət göstərməli, kişinin idarəsinə tabe olmalıdır. Düşüncə qabiliyyəti kamil olan kişi ağıl cəhətdən zəif olan qadından üstündür və buna görə də ailədə idarəedicilik kişiyə məxsus olmalıdır.

Antik dövr yunan ənənəsində və fəlsəfəsində ailəyə baxışla müqayisədə sözügedən fəlsəfi mirası metafizik, epistemoloji və aksioloji aspektləri ilə əxz edən və yunan filosoflarından təsirlənən İslam alimlərinin praktik fəlsəfi məsələlərdə, o cümlədən ailəyə baxışda onlardan ayrıldığını söyləyə bilərik.

Qeyd edək ki, İslam filosoflarının əxlaq fəlsəfəsində Antik yunan fəlsəfəsinin izlərini görsək də, əsərlərində qadına və qız uşaqlarına verdikləri yüksək dəyəri bariz şəkildə ortaya qoymaları diqqətəlayiqdir. Əlbəttə, qadının ictimai həyatdakı statusuna mötədil yanaşmaların təməlinə İslam dininin bu məsələdə formalaşdırdığı və təlqin etdiyi dünyagörüşünün təsirini inkar etmək olmaz. Bu mənada, araşdırmanın davamı olaraq, Orta əsrlər İslam aləmində ailəyə baxışın sosial-fəlsəfi və teoloji təməllərinə dair yeni tədqiqatların aparılmasını aktual hesab edirik.

Ədəbiyyat

Akkaya Rukiye Kia. (2015). *“Atina’daki Demokrasiden Orta Çağ’a Kadının Dünyası ve Kadın Filozoflar”*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 73 cild /sayı 1 (s. 7-20).

Albayrak H.Şule. (2019). *Kadın Olmak, İslam, Gelenek, Modernite ve Ötesi*. İstanbul: İz Yayıncılık. (s.424).

Anay Harun. (1994). *Celâleddin Devvâni Hayatı, Eserleri, Ahlâk Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi. (səh.427)

Aristotel. (2014). *Nikomakhos’a Etik (Ethika Nikomakheia)*. Tərc. ed: Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayınları. (səh.534).

- Aristoteles. (2014). *Politika*. Terc.ed: Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi. (səh.306)
- Aristoteles. (1944). *Politika* (III). Terc. ed.: Niyazi Berkes, İstanbul: MV. (səh 161)
- Boyacı Nihal Petek. (2014). “*Platon’da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma*”, FLSF- Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,18-ci sayı, (səh.205-230).
- Coulanges Fustel. (2011). *Antik Site-Yunan’dan Roma’ya Kadar Tapınma, Hukuk ve Kurumlar*. Terc. edən: İsmail Kılınç, Ankara: Epos Yayınları.(səh.371)
- Çelebi Binnur. (2018). *Antik Yunan Toplumunun Suskun Kadınları*, Sosyal Bilimlerde Güncel Akademik alıřmalar 3/3, Ankara: Gece Kitablıđı. (s.389)
- Çelebi Binnur. (2015). *Eski ađda Kadın, Toprak Altındaki Kadının Sessiz ıđlıđı*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, Eleřtiri ve eviri Dergisi. (s.140).
- Demiralp Didem. (2008). *Antik ađ Düşünürlerinin Homeros Algısı-Sokrates Öncesi Dönemden Yeni Platonculuka Homeros Şiirine Bakış*. Ankara: Hitabevi. (s 255).
- Duby Georges, Michele Perrot. (2005). *Kadınların tarihi Orta ađın Sessizliđi*, ev. Ahmet Fethi. İstanbul: Türkiye iş Bankası, cild 2 (s.531).
- Durmuş Aylin. (2014). *Eski Dođu Ve Eski Batı Toplumlarında Karşılařtırmalı Kadın Profili (Mezopotamya, Anadolu ve Yunanistan Toplumları)*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (səh.158).
- Qafarov Anar.(2021). “*Ahlakın Kaynađı Bađlamında Bir Deđer Olarak Aile: Nasiruddin Tusi Merkezli Bir Analiz*”, Metafizika jurnalı, cild 4, say 1, (s. 7-25)
- Qafarov Anar. (2011). Nasiruddin Tusinin Ahlak Felsefesi. İstanbul: İSAM neřriyyatı (s. 316).
- Garland Robert. (2014). *Daily life of the ancient Greeks*. Cambridge, MA, United States (s.368).
- Golden Mark. (2015). *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore: Johns Hopkins University Press. (səh.243).
- Hallaç Saliha və Öz Fatma (2014). *Aile Kavramına Kuramsal Bir Bakış*, "Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar" jurnalı,cild 6, say 2 (s. 142-153)

Harman Ö.F. (2001). *TDV İslam Ansiklopedisi*. İSAM- İslam Araşdırmalar Mərkəzi, 46 cilddə/ c.24.(səh 560)

Horst Blanck.(1999). *Eski Yunan ve Roma'da Yaşam*, Tərc. ed: İslam Tanrıqut, İstanbul: Arion Yayınevi. (s.254).

J.Jenkins. (1993).*Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi*. çev. Hasan Malay, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları (s.32)

Küçüker, S.D. (2018). *Platon'un Yasalar Adlı Eserinde Yurttaş Kadın*. 2. Uluslararası Kadın Kongresi: "Güçlendirilmek Yerine Güçlenmek ve İlerlemek" Tam Metin Bildiri Kitabı, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. (s.862).

MacLachlan Bonnie. (2012). *Women in Ancient Greece*. New York: Continuum International Publishing Group. (s.248)

Mansel Arif Müfid. (2011). *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu: (s.707)

Mizojini J. Holland. (2016). *Dünyanın En Eski Önyargısı - Kadından Nefretin Evrensel Tarihi*. Tərc. ed.: Erdoğan Okyay , Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. (səh. 302).

Platon. (2006). *Devlet*. Tərc.ed: Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayıncılık (səh.372).

Platon. (2007). *Yasalar* . Tərc. ed: Candan Şentuna - Saffet Babür İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. (səh.504).

Ross David. (2011). *Aristoteles*. Tərc. ed.: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalı yay. (səh.468)

Saxophone Arlene W. (1982). *"Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives"*, Polity 15, no.2 (səh. 202-219).

Sissa, G. (2005). *Platon Ve Aristoteles'in Cinsiyet Felsefeleri*. Kadınların Tarihi 1 (Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizlere). Tərc.ed: Ahmet Fethi, İstanbul İş Bankası Yay (səh.66-99)

Şenel Alaeddin. (1970) . *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBF Yayınları. (səh.605)

Tatlı Fatma Betül. (2018). *Antik Yunan Düşüncesindeki Temel Karşıtlıkların Eril Karakteri: Platon*. Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi, 25-ci sayı (səh. 293-299).

Thomson George. (1985). *Tarih Öncesi Ege II - Eski Yunan Toplumunu Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Payel yayın evi. (s.415)

İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Zihnî Varlık Teorisi

Humay Usubbayli

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi

İstanbul, Türkiye

humay.usubbayli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Makale Teslim Tarihi: 12.04.2025

Makale Kabul Tarihi: 23.05.2025

Özet

Bu makalede İslâm Düşüncesinin Müteahhirîn dönem, şerh ve haşiyeler döneminin görkemli şârihlerinden Âllame lakabıyla ünlü İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Zihnî Varlık Teorisi ele alınacaktır. Zihnî varlık teorisini İslâm Düşüncesinde kavramsal düzeyde ele alan ilk filozof İbn Sina'dır. Bu kavram, düşünce sisteminde var olan mevcutların düşünceye konu olması bağlamında önemli yerde durmaktadır. Zira insan zihninin idrak alanına girmiş olan her şeyin esasında varlık tarzının belirlenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle bilgiye konu olmuş olan her şeyin mahiyetinin belirlenmesi sadece duyuların idrakine konu olan hâricî varlıklarla sınırlandırılmamalıdır. Beşerî akıl, zihninin tasavvur ve tahayyül etme yeteneği sayesinde hariçte var olmayan şeylerin de varlık alanının tespit edilmesini elzem kılmaktadır. Bu çalışmada böylece Hillî'nin zihnî varlık teorisi ile düşüncelerinin genel vecihlerini ortaya koyarak onun İbn Sînâ felsefesinin bu teori bağlamında hangi yönleri ile etkilendiği belirlenmiştir. Müteahhirîn dönem geleneğinde Hillî'nin şârih sıfatıyla öne çıkması, onun dönemin temel eserlerinde yazdığı şerh eserlerinin anlaşılmasında oldukça önemli bir düşünür olduğunun ispatıdır. Bu anlamda yakın dönemde yaşamış ve kendisine akide mezhebinde yakın olan Nasurîddîn Tûsî'den etkilendiği görülmektedir. Tûsî'nin farklı disiplinlerde yazdığı eserleri şerh ederek anlaşılmasına katkı sağlanması detayının zihnî varlık teorisindeki etkisi de tespit edilmiştir. Kendisinin konuyla alakadar olarak görüşlerinin bütün yönleri ile anlaşılması için aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'ye

yaptığı eleştiriler de oldukça kritik noktada anlam kazanır. Bu çalışmada bu detaya özellikle vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Felsefe, İbnü'l Mutahhar Hilli, Zihnî Varlık, İdrak, Husul, İzafet, Özdeş, Misal,*

Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

İbnül Mütəhhər Hillinin zehni varlıq nəzəriyyəsi

Humay Usubbəyli

İstanbul Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu,
Fəlsəfə və Din Elmləri, doktorant
İstanbul, Türkiyə
humay.usubbayli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Daxilolma tarixi: 12.04.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 23.05.2025

Xülasə

Bu məqalədə İslam düşüncəsinin Mütəəxxirin dövrü – şərh və haşiyələr mərhələsinin görkəmli şərhçilərindən “Əllamə” ləqəbi ilə məşhur olan İbnül Mütəhhər Hillinin “Zihni varlıq teorisi” təhlil ediləcəkdir. Zehni varlıq nəzəriyyəsini İslam düşüncəsində konseptual səviyyədə ilk dəfə təhlil edən filosof İbn Sinadır. Bu anlayış ideyalar sistemində mövcud olan varlıqların düşüncəyə mövzu təşkil etməsi kontekstində əhəmiyyətli yer tutur. Səbəb budur ki, insan dərrakəsi tərəfindən idrak edilən hər bir şeyin mahiyyətinin və varlıq tərzinin müəyyən olunması istənilir. Buna görə də bilik qaynağına çevrilmiş hər bir mövzunun mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi yalnız hissələrlə qavranılan xarici varlıqlarla məhdudlaşdırılmamalıdır. İnsan dərrakəsinin təsəvvür və təxəyyül qabiliyyəti xaricdə mövcud olmayanların da varlıq sahəsində təyin olunmasını zəruri edir. Tədqiqatımızda Hillinin zehni varlıq nəzəriyyəsi ilə bağlı düşüncələri bütün ümumi cəhətləri ilə

ortaya qoyulmuş, alimin İbn Sina fəlsəfəsindən bu nəzəriyyə kontekstində hansı aspektlər çərçivəsində təsirləndiyi təhlil edilmişdir.

Mütəəxxir mərhələsi yaradıcılığında Hilli şərhçi kimi ön plana çıxmışdır. Dövrünün əsərləri haqqında yazdığı elmi şərhlər alimin dərin düşüncə sahibi olduğunu sübut edir. Bu istiqamətdə Hillinin müasiri və eyni məzhəbdən (İmamıyyə) olduğu Nəsirəddin Tusidən təsirləndiyi müşahidə edilir. Tusinin müxtəlif fənlər üzrə qələmə aldığı əsərlərə Hilli şərhlər yazmış, onların anlaşılmasına töhfə vermiş, həmçinin bu nümunələrin zehni varlıq nəzəriyyəsindəki təsirlərinin də təyin edilməsində rol oynamışdır. Hilli Fəxrəddin Razini təhlil və tənqid etdiyi zaman onun görüşlərinin tam olaraq anlaşılmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Yazımızda, xüsusilə bu məsələlərə diqqət yetirilmişdir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, İbnül Mütəhhər Hilli, zehni varlıq, idrak, hüsul, izafət, eyniyət, misal.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

The Mental Existence Theory of Ibn al-Mutahhar al-Hilli

Humay Usabbayli

PhD student of the Philosophy and Religious Studies,
Institute of Social Sciences Istanbul University

Istanbul, Türkiye

humay.usabbayli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Date of submission: 12.04.2025

Date of acceptance: 23.05.2025

Abstract

This article examines the Theory of Mental Existence by the illustrious commentator of the Later Period of Islamic Thought, known as the era of glosses and commentaries, Allama Ibn al-Mutahhar al-Hilli. The first philosopher who conceptually addressed the theory of mental existence in Islamic thought was Ibn Sina. This concept holds a

significant position in the intellectual framework as it pertains to the beings present in thought. It requires determining the mode of existence for everything that enters the realm of human mental perception. Thus, the determination of the nature of everything subjected to knowledge should not be limited to external entities perceived by the senses only. The human mind, with its ability to conceive and imagine, necessitates identifying the existence of things that do not exist externally. This study elucidates the general aspects of Hilli's theory of mental existence and determines how it was influenced by Ibn Sina's philosophy in this context.

Hilli's prominence as a commentator in the tradition of the Later Period demonstrates his significance as a thinker whose commentaries have greatly contributed to understanding the foundational works of the era. Notably, he appears to have been influenced by Nasir al-Din Tusi, a near-contemporary with close theological affiliations. Hilli's engagement with Tusi's works, particularly through his commentaries, highlights his contribution to the interpretation of Tusi's multifaceted writings and reveals their impact on the theory of mental existence. In order for his perspectives on the matter to be appreciated in all their aspects, his critique of Fakhr al-Dīn al-Rāzī also gain significance at a crucial moment. This article emphasizes this aspect in detail.

Keywords: *Philosophy, Ibn Al-Mutahhar Al-Hilli, Mental Existence, Perception, Attainment, Relation, Identity, Example*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Теория ментального бытия Ибн аль-Мутаххара аль-Хилли

Гумай Усуббайлы

Докторант Философии и Религиоведения
Института Социальных Наук
Стамбульский университет
Стамбуль, Турция
humay.usubbayli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Дата подачи статьи в редакцию: 12.04.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 23.05.2025

Резюме

В настоящей статье рассматривается теория ментального бытия (*аль-вуджуд аль-зихни*) одного из выдающихся представителей эпохи мутааххирун в исламской философии — Алламы Ибн аль-Муттахара аль-Хилли, известного своими фундаментальными комментариями и глоссами. Теория ментального бытия впервые была концептуально и систематически разработана Ибн Синой, который придал ей ключевое значение в рамках своего онтологического и гносеологического проекта. Эта теория занимает центральное место в мусульманской философии, поскольку утверждает необходимость установления онтологического статуса не только внешне существующих объектов, но и тех, что присутствуют исключительно в ментальном восприятии — через воображение и представление.

В исследовании раскрываются основные положения взглядов аль-Хилли на ментальное бытие, а также анализируется степень и характер влияния философии Ибн Сины на его подход. Особое внимание уделяется месту аль-Хилли в традиции мутааххирун как комментатора (*шарих*), чьи труды сыграли важную роль в интерпретации ключевых произведений того периода. Кроме того, рассматривается его взаимодействие с философским наследием Насира ад-Дина Туси, особенно через комментарии к его трудам, что позволило зафиксировать влияние этой линии мышления на формулировку теории ментального бытия.

Критический анализ, проведённый аль-Хилли в отношении идей Фахр ад-Дина ар-Рази, занимает важное место в статье и рассматривается как значимый момент в формировании его философской позиции.

Таким образом, данное исследование стремится осветить не только теоретические основания подхода аль-Хилли, но и его вклад в развитие метафизики и эпистемологии в рамках поздней исламской философской традиции.

Ключевые слова: философия, Ибн аль-Муттахар аль-Хилли, ментальное бытие, познание, апперцепция, отношение, тождество, мысленный образ, мутааххирун, комментарий.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İbn Mutahhar Hillî, (v.1325) İslâm Düşüncesinin İbn Sînâ sonrası Şerh ve Haşiyeler döneminin önemli isimlerindedir. Felsefî Kelâmın gelişim çağında İbn Sînâ özelindeki Meşşâî düşüncesinin idame ettirdiği düşünce geleneğindeki meseleler Fahreddîn er-Râzî'nin yorumu ile yeni bir aşamaya doğru yol aldı. Bu dönem artık İslâm Düşüncesinin salt Meşşâî çizgisinin kendisinden önceki Eş'arî ve Mu'tezile kelâm alimlerinin görüşlerinin burhan yöntemi ile eleştiriye tabi tutulmasından farklı olarak, varlığa dair meselelerde kelâmın benimsemiş olduğu cedel yöntemini büyük bir ekseriyetle bir kenara bırakarak, kelâmın savunduğu teolojik temellerin gerçekliğini felsefeye karşı yine felsefenin benimsemiş olduğu aklî yöntemle ispatlama çabasına girdiler. Nitekim, bu yöntem mütekaddimîn kelâm geleneğinin son temsilcisi olan Gazzâlî tarafından ortaya çıkarılarak ilk tohumları ekilmeye başladı. Daha sonra ise gelenek müteahhirîn dönemde Fahreddin er- Râzî tarafından devam ettirilerek, İslâm düşüncesinin temel meselelerinde kelâm ve felsefenin iç içe geçtiği bir hal almaya başladı. Fahreddin er-Râzî'nin (v.1210) İbn Sînâ'nın felsefeye dair son dönem kâmil eserlerinden olan el-İşârât ve't-Tenbihât eserine yazdığı Şerhü'l-İşârât isimli şerh eseri ile bu tartışmalar bilimsel bir nitelik kazanarak düşünce tarihinin yapı taşını oluşturdu. Râzî'nin mezkûr

eserdeki yöntemi ile artık kelâm ilmi, saf hitabet ve cedel yöntemine baęlı kalmadan, mantıktaki temel yöntem olan burhan yöntemi ile ilmî meşruiyet kazanmış oldu. Râzî'nin İbn Sînâ'ya yazdığı şerhi ve kendi müstakil eserleri bağlamında onun varlığa dair görüşlerini bütün vecihleri ile ele alarak eleştirmektedir. Bu yöntemle o, Meşşâî düşüncenin temel argüman ve teorilerini sıkı bir eleştirilere tabi tutarak meseleleri birçok yönden farklı argümanlar geliştirerek tartışma ortamının zeminini hazırladı. Böylece, o felsefeye karşı teolojik argümanları birden çok disiplin arasında geniş bir yelpazede tartışarak İslâm düşüncesinin ilmî geleneğinde yeni bir çağ başlatmış oldu. Nitekim onun bu yöntemini yansıttığı eseri, ileride ele alınacağı üzere Şerhü'l-İşârât eseridir.

Felsefî kelâmın Râzî'nin bu girişimi ile yeni bir aşamaya evrilmesiyle İbn Sînâ düşüncesinin Gazzâlî ve Râzî'nin tutarlı eleştirileri ile sekteye uğraması gibi bir sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdı. Böyle bir durumda Şeyhü'l-Reisî'n düşünce tarihindeki müstesna rolünün ihyası görevini Nasurîddîn et-Tûsî (v.1274) üstlendi. Tûsî, bu bağlamda Râzî'nin, Meşşâî görüşün öğretilerine karşı çıkarak dini nasları savunmasını İslâm düşüncesindeki İbn Sînâ merkezli felsefi sistemin zayıflatılması olarak yorumluyordu.

Tûsî bu bağlamda sentezci bir yaklaşımla İbn Sînâ'nın burhan yöntemine dayanarak Aristoteles'in klasik felsefe yöntemi ile Neo Platonizm'den miras kalan unsurlar ve İslâm düşüncesinde zamanla gelişmiş olan özgün görüşler çerçevesinde yorumladığı varlığa dair meselelerin tamamen teolojik taassupla saf dışı bırakılmasını kabul etmeyerek, kendisi kelâm alimi olarak Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinde daha ılımlı bir yaklaşım sergileyerek kimi zaman uzlaşmacı kimi zaman da İbn Sînâ'dan yana tavır alarak onun eski şöhretine kavuştu. (Şirinov, 2016, 473, Tûsî, h.1383) Tûsî'nin başlattığı bu yöntemle kendisinden sonra bir ekol oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zira sonraki dönemde onun ders halkalarında bulunmuş İslâm alimlerinin birçoğu Tûsî'nin bu burhani yöntemi üzerinden istidlal yürüterek Râzî'nin eleştirilerine cevap vermişlerdir. Bu dönemin önemli isimlerinden olan İbn Mutahhar Hillî de Tûsî ekolünün yetiştirdiği önemli şârihlere sahiptir. Kendisi XIII-XIV yüzyıllarda Bağdat'ın Hillî köyünde yaşamış, İmâmiyye mezhebinin önemli fakihlerinden biri olarak ünlenmiştir. Geniş yelpazede düşünme kabiliyeti ve birçok alanda geniş kapsamlı eserler yazması sayesinde dönemin ilim havzasında Âllame lakabıyla

tanınmıştır. Kendisi daha çok muhakkik ve mütekellim olarak tanınmasına rağmen, aklî ilimlerdeki üstün yorumlama ve eleştiri kabiliyeti kendisine bu bağlamda düşünce tarihinde önemli bir konum kazandırmıştır. Zira, o, İbn Sînâ'nın, Tûsî'nin ve Kâtibî'nin birçok eserine şerh yazarak onların detaylı olarak anlaşılmasına mühim katkılar sağlamıştır. Hillî'nin bu bağlamda düşünce tarihinde oldukça meşhur olan eserleri bu makalenin temel kaynaklarından olan İzâhü'l-Makâsîd, Keşfü'l-Murâd adlı eserleridir. Bu anlamda Hillî'nin fıkıh, usul ve kelâm alanındaki eserlerine kaynak olarak başvurmamız önemli olsa gerektir.

Bu çalışmada İbnü'l Mutahhar Hillî'nin ontolojik görüşlerine binaen ortaya koyduğu görüşlerinin zihnî varlık kapsamında değerlendirilmesi yapılacaktır. Varlık bahsi kuşatıcı, apaçık bir kavram olarak bütün mevcudatın temelini oluşturmaktadır. Tanımlanamayacak derecede evveli bir kavram olan mutlak varlık kapsam olarak bütün var olan her şeyin nüvesini teşkil etmektedir. Tasavvurda ilk prensip olan mutlak varlık bütün var olanlar arasında ortak bir anlamdır. Bu nedenle mutlak varlık çatısı altında bulunan bütün özel varlıklar varlığını ondan almaktadır. Var olanlar; mevcutların her biri ontolojik bir alanda bulunmak zorundadır. Bu alanlar hariçte ve zihinde olmakla iki şekilde tezahür eder. Var olan mevcutların bulunma tarzı olarak hariçte varlıkları, varlıklarında hiçbir şüpheye mahal kalmayacak derecede, duyularla ve akılla idrak edilerek, göz ile görülen, duyulan, dokunulan, belirli bir mahalde mütehayyiz olandır. Bütün bu niteliklere sahip olan varlık hâricî varlık olarak tanımlanmaktadır. Hâricî varlığın tanınırlığından sonra insan aklı hariçte var olamayan, duyuların idrakinden uzak, fakat tasavvuru imkânsız olamayan zihnî varlığı sorgulamaya başlar. Öyleyse duyularla hiç bağlantısı olmadığı halde, herhangi bir cisimde yer kaplama niteliği olmayan zihnî varlığın belirlenmesi gerekir. İlim maluma tabidir ilkesinden hareketle zihnî varlık sadece ontolojik bir alanda tartışılan konu değil, aynı zamanda varlığının bilinmesi anlamında epistemolojik alanda da araştırma yapılmaya tabidir. Bu makalede bu yön itibarıyla zihnî varlık Âllame Hillî bağlamında tartışılacaktır. Binaenaleyh bu çalışmada Âllame Hillî'nin zihnî varlığa ilişkin açıklamalarının tartışılması da önemli olsa gerektir.

Zihnî Varlık Kavramının Tanımı

Hariçte sübûti olan mevcudun soyutlanarak elde edilmiş mahiyetinin zihinde bulunması; husulü zihnî varlıktır. (Hillî, h.1387, 555) Zihnî varlığın tanımının yapılması için onun evvela hariçteki varlıkla olan temel farklarına bakmak gerekmektedir. Zihnî varlık, hâricî varlıktan farklı olarak dış idrak güçlerine konu olmaz. Bu bakımından o, mücerret cevherlerin zihinde yer alması olarak bilinir ve burada zihinden kastedilen şey, idrak eden kuvve, yani nefs-i nâtıkadır. Zihin bu güç sayesinde tasavvurların ve tasdiklerin bilgisini elde eder. Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre, zihnî varlık nefsin yetilerle elde ettiği hariçte tikel olan mahiyetlerin zihindeki husulüdür. (Cürcânî, 2015, I/ 532-544) İdrak sürecinden geçen bu suretler nefste dıştakinden farklı olarak tümel olarak bulunmaktadır. İslam düşüncesinde kavram hakkındaki temel tartışmaların başlangıç noktası zihnî varlığın kabulü ve inkârı üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda kavram, mevcut olan bir şeyin bilgiye konu olması açısından arařtırmaya tabi olduğundan dolayı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ele alınmaktadır. Meşşâî görüşün tanıma göre zihnî varlığa konu olan makul bir mahiyetin kavrama konu olması açısından iki türlü ele alınabilir. Bunlardan birincisi zihnin kendi tahayyülünün ürünü olarak hariçte hiçbir gerçeği olmayan suretler, diğeri ise duyu idrakine konu olacak düzeyde zihnin onlardan soyutlayarak elde ettiği suretlerdir. İlkine Anka kuşu, altın dağ gibi hariçte bulunması imkânsız olanları, diğeri ise gözle görülen herhangi bir eşyanın sureti örnek gösterilebilir. (Hillî, h.1419, 45.) Hariçte birbirilerinden mahiyetleri itibarıyla farklılaşan mevcutları bilmek, onların mahiyetlerini bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla mevcudu zihinde kavramak demek bu mahiyetleri anlamak demektir. Hariçte gerçekliği bulunmayan, yani var veya yok olarak nitelenmesi imkânsız olan mahiyeti bilmek, zihnî varlığı bilmek demektir. (Hillî, h.1419, 48.) Cürcânî'ye göre de zihindeki suret, dıştaki varlığın mâhiyetinin kendisidir. Dıştaki ve zihindeki sûretin özdeş olması itibarıyla aradaki fark mâhiyetlerinde değil, varlıklarındadır. (Cürcânî, 2015, I/532-544) Nesnel olan dıştaki varlığın, ma'kûl olan nefis tarafından hâricî ilişenlerinden soyutlanarak nefsin idrakine uyumlu hale gelen ma'küllere dönüşmesidir.

İslâm Düşüncesinin tarihsel süreç içerisinde henüz zihnî varlıkla ilgili temel meselelerin gelişmediği dönemde esas tartışma konusu onun varlığıydı. Mütেকaddimîn dönemde zihnî varlık konusu en

azından kavramsal düzeyde yer almamaktaydı. Fakat bazı Eş'arî düşünürlerin zihnî varlık teorisini kabul etmedikleri bilinmektedir. Bunun nedeni onların varlıkla ilgili şekillenen teorilerinin niteliği açısından değerlendirilebilir. Çünkü zihnî varlık teorisi, yapısı gereği varlık ve mâhiyet ilişkisi problemi ile yakından bağlantılıdır. Meşşâî gelenekten farklı olarak Eş'arî düşüncesinde Zorunlu ve mümkün varlık fark etmeden bütün varlıklarda varlık ve mâhiyet birliğinin kabulü söz konusuydu. Varlık ve mâhiyetin bir olması var olanların sadece tek bir yönü ile sadece hariçte mevcut olmasının kabul edilmesi anlamını taşır. Zihnî varlık ise zihnînin soyutlaması ile mümkünün mâhiyetin suretinin zihinde hasıl olmasıdır. İkinci argüman ise varlığın müşterekliği ile ilgilidir. Varlığı sadece *lafzî* ortaklığının kabul etmesi, bazı düşünürleri zihnî varlığın kabul etmemeleri sonucuna götürür. Zihnî varlığın kabul edilmemesi demek, idrake konu olmuş olan mevcudun zihindeki konumu araz olarak nitelendirilmeleri anlamı taşır. Böylece zihnî varlığın reddini savunanlara göre mevcudun suretinin zihindeki konumu arazdır ve varlıkları sadece harîcîdir.

Zihnî varlıkla ilgili temel tartışmalar farklı vecihlerde devam etmekteydi. Nitekim mütekaddimîn dönemin sonlarına doğru yapılan tartışmalar sadece teorinin kabul ve reddedilmesi üzerine yapılması üzerine inşasının yanı sıra sonraki dönemde ise soyutlanmış mevcudun mâhiyetin suretinin zihinle olan ilişkisi anlamında devam etmekteydi. Ontolojik bir sistemin idrak konusu bağlamındaki tartışmaları düşünce tarihinde yeni problemlerin ortaya çıkarması ile sonuçlanmıştır. Zihnî varlığı, zihin ve varlık olarak iki ayrı yaklaşım tarzı üzerinden yorumladığımız zaman, ortaya çıkmış olan problemler beraberinden birtakım terimleri de düşünce sistemine kazandırmıştır. Bu bakımdan ele alındığında, zihnin mevcudun varlık ve mâhiyeti itibarı olarak ayrıştırması, ayrılmış olan mâhiyeti analiz ederek bilgi olarak konumlandırması ve bu suretin hem zihindeki yerini hem de hariçteki mâhiyet ile bağlantısını çözmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bilgiye konu olan mevcudu; varlığı konumlandırmalıdır. Bu başlıkta Hillî'nin zihnî varlık kavramının ispatı ile beraber onun idrak teorisi bağlamında mezkûr sorunun çözümüne ulaştıran detaylarını İslâm düşüncesinin genel çerçevesi üzerinden yorumlayalım.

Zihnî Varlıđın İspatı

Hillî, hakkında varlıđa dair hüküm verilen şeylerin mutlaka var olması gerektiđini ifade ederek zihnî varlıđı kabul ettiđini vurgular. Böylece o, hariçte varlıđı bulunmayanların tasavvurları ve yokluđun varlıđın karřıtı olmasına dair hükümlerimiz zihnî varlıđın ispatı olduđunu ifade etmektedir. Zihin, tasavvur ettiđi suret hakkında imkânsız olduđuna dair yargıda bulunduđunda bu yargının imkânsızlıđının zihne nazaran deđil, hariçte bulunması itibarıyla imkânsız olduđunu bilmektedir. Çünkü zihnin imkânsızlıđa dair verdiđi hüküm zihindeki suretin hariçteki hakikatidir. Zihin aynı zamanda muhtelif iki tasavvurun birbirilerinden özel varlıkları ile ayrıştıđına ve bu özellikleri nedeniyle birtakım müşahhas niteliklere haiz olduklarına dair de hüküm verir. Örneđin zihin, altın dađ birleřmesinde altının sıfat, dađın cisim olduđunu bilir. Zihin varlık ve mâhiyet arasında ayırım yaparak, bu ayırımın itibarı olmasına da hükmeder. (Hillî, h.1419,45-49.) Hillî zihnî varlıđı ispat etme delilleri arasında mutlak varlıđın genel oluřunun sadece zihnî varlıđın kabul edilmesi ile mümkün olduđuna dikkat çeker. Mutlak varlıđın hâricî veya sadece zihnî varlıktan ibaret olmadıđını, kapsayıcı ve genel olma özelliđinden dolayı hem hâricî hem de zihnî varlık olduđunu belirtir. (Hillî, 1959, 15) Zihnî varlık, hâricî varlıđın bir benzeridir. Yakuttan bir dađ, cıvadan bir nehir gibi şeyleri tasavvur ederiz ve akıl onlar hakkında cevher, araz, cins veya fasıl olması hakkında yargılarda bulunur. Varlıksal bir şeyin sübutu olması gerektiđinden yakuttan dađın dıřta sübutu mümkün olmadıđından onun varlıđı zihnîdir. Bu durumda yakuttan bir dađ, dıřta sâbit olmaması itibarıyla ma'dûm, zihinde ise sâbittir. (Hillî, 1959,16) Buradan anlařıldıđı kadarıyla Hillî, şeyin tasavvur edilmesinin ona varlıksal bir nitelik atfetmenin mümkünlüđünden bahseder. Varlıksal nitelikli bir şeyin sübutu gereklidir. Mutlak ma'dûm olmadıđına göre, yakuttan dađ hariçte meydana gelmemiřtir. Öyleyse onun varlıđı zihindedir. Burada zihnî varlıđın delillerinden biri olan ve İbn Sînâ'nın savunduđu ma'dûmun tasavvurunun imkânının zihnî varlıđın delillerinden biri olmasını Hillî'nin de kabul ettiđi görülmektedir. Hillî'nin Nihâyetü'l-Merâm adlı eserindeki görüşleri sadece zihni varlıđın ispatına dair argümanlardan ibaret gibi görölse de onun zihnî varlık dıřında birçok nüansa temas ettiđini söyleyebiliriz. Zira Hillî, bu ifadelerde harici varlıkla zihnî varlık arasında ayırım yapmasının yanı sıra, aynı zamanda varlık ve mâhiyet iliřkisine, yokluđun tasavvurunun

imkânına, genel varlık ve özel varlık arasındaki farkın belirlenmesi ile beraber umûr-i âmmeye dair meseleler hakkında görüşlerini net bir biçimde yansıtmaktadır. Dolayısıyla onun bu adımla varlıksal alanı Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarının aksine sadece haricî varlıkla sınırlandırılmalarına karşılık, zihne kesin bir yargı ile ontolojik bir gerçeklik atfederek İbn Sînâ çizgisini takip ettiği görülmektedir.

Hillî'nin zihnî varlığın ispatına dair kabul ettiği argümanlar İslâm Düşüncesinin mezkûr teorisinin argümanları ile uyumludur. Zihnî varlığın ispatına dair yapılan tartışmalarda İbn Sînâ merkezli argümanlara baktığımız zaman, Hillî'nin ifade ettiği biçimde ortak noktada bulunduğu görülmektedir. Nitekim O, Meşşâî ve müteahhirîn dönem alimlerinin teorisinin ispatı ile argümanları kabul etmekle beraber sonraki dönemde Tûsî'nin zikrettiği ve sonrasında Tecrîd şerhlerinde de yer alan başka bir argüman üzerinden de de zihnî varlığı ispat etme çabasını göstermektedir. Meşşâî düşünce ve felsefi kelâm geleneği perspektifi açısından zihni varlık teorisinin ispat etme delilleri arasında en çok zikredilen argümanlar, ma'dûmun tasavvurunun imkânı, tümellerin varlığı ve hakîkî önermelerin kurulmasının imkânı delilleridir.

Zihnî varlığın var olmasının ispatına dair görüşlerden biri ma'dûmun tasavvuru delilidir. İbn Sînâ, zihnî varlığın kabul edilmemesi halinde duyumsanan hâricî varlıklar dışında herhangi bir önermenin kurulmasının imkânsızlığından bahseder. Ma'dûm hariçte mevcut olmayan şeyler hakkında olumlu tasavvurdur. Duyulara konu olmayan, hâricî varlığa (fi'l eşyâ'î'l hâricî) sahip olamayanlar hakkında zihnî tasavvur etme kabiliyeti vardır. Dışta olamayan, herhangi bir soyutlamaya ihtiyaç kalmadan birtakım varlıkların zihinde tasavvuru mümkündür. Altın dağ, Anka kuşu gibi varlıkları idrak edilmeye tabii olmadan zihinde yer almaktadır. Bu gibi varlıkların dışta ma'dûm olmasına rağmen, zihindeki varlığı sabittir. Ma'dûm nefiste tasavvur edildiği zaman, hakkında bilgi elde edilmiş olur. Mutlak ma'dûmdan olumsuzla ile haber verildiğinde bile zihinde onun var olmasına dair tasavvur belirmiş oluyor. (Alper, 2021,31.) Bu durumda nefisteki "şey" dıştaki ma'dûm olma durumundan farklı olarak zihinde var olabilir. Ma'dûmla ilgili temel tartışmalar içerisinde yer alan "*ma'dûm şey midir?*" sorusu, zihnî varlıkla bağlantılı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mutlak ma'dûmdan olumsuz bir haber verilmesine rağmen zihninin onu tahayyül etme istidadı vardır. Dolayısıyla dışta varlığı sâbit olmayan, mütehayyile gücünün tasavvur ettiği kavramlar zihinde bir

varlıęa sahip olabilir. Aynı zamanda bu gibi tasavvuru hayal g¼c¼ çerçevesinde olan mevcutların dıř d¼nyada iřaret edilmesi m¼mk¼n olmaması sebebiyle, varlıęı zihindeki řeyin kendisi olur. Bu arg¼manıyla İbn S¼nâ, zihnî varlık kavramın varlıęına dair ispatına ulařıyor. Buna benzer řekilde g¼r¼ř İbn S¼nâ sonrası gelenekte Râzî'de de karřımıza çıkmaktadır. Râzî'ye g¼re, řeyin zihinde hasıl olduęunda onun hakkında *imkânsızlık* h¼km¼ verilmesi bu imkânsızlıęın hariçte bulunması itibarıyla olmuř olup, zihinde bulunması açařından deęildir. Zihnî suretlerin hiçbiri bu suretlerinin hariçteki mevcutların suretlerinden mutâbık olmasından baęımsız olarak zihinde aynıyla var olamaz. H¼k¼m verilen řey, zihindeki s¼retin hakikatidir. (Râzî, 1990, I/439-440) B¼ylece zihinde bir s¼retin hasıl olması hariçteki varlıęından tamamen baęımsızdır ve bu arg¼man zihnî varlıęın delilidir.

Zihnî varlıęın ispat delillerin ikincisi ise t¼mellerin varlıęı ile baęlantılıdır. Soyutlama ile elde edilen bilginin zihinde bir suret olduęu kesindir. Âyandaki mevcutlar kendi özel varlıkları, maddesel bileřenleri ve tikelleri ile vardır. Soyutlama esnasında nefis mevcutları kendi maddesel özelliklerinden ayırarak akleder. Nefis soyutlama esnasında mevcudun varlıęına dair elde etmek istedięi bilgiden önce onun delalet ettięi anlamı bilmek ister. Varlık ve mâhiyet iliřkisi ile baęlantılı olarak mâhiyet varlıktan önce gelir ve bilinen řey mâhiyet olur. Mâhiyeti bilmek, řeyin varlıęını bilmeyi gerektirmez. Dolayısıyla bilinen anlam nefiste t¼mel olarak bulunur. İbn S¼nâ'ya g¼re, insan olmaklıęı açařından insanlık anlamına onun mevcut olması iliřir. Varlıkla birlikte mevcudun doęasına iliřen t¼mellik ise sadece nefiste bulunur. (İbn S¼nâ, 2014, I/82) Âyanda mevcut olmasından baęımsız olarak, t¼mel bir anlam sadece zihindedir. řeyin hakîkî anlamda ne olduęuna dair iřaret eden anlam zihnî varlıktır. Zihnî varlık řeyin ne olduęunu, hangi anlama delalet etmesini onun âyandaki mevcut olmasından baęımsız olarak bilir. İbn S¼nâ sonrası dönemde bu arg¼mandan yola çıkarak Kâtibî de zihnî varlıęın ispatı delili olarak t¼mellerin zihindeki tasavvurunu kastetmektedir. Kâtibî'ye g¼re hariçte olmayan řeyler hakkında da olumlu h¼k¼mler verilebilir. Varlıęa dair h¼kmolunan řeyin var olması zorunlu olmasıdır ve bu varlık hariçte deęilse o zaman zihindedir. Bu durumda zihnî varlık kesinleřir, ç¼nk¼ t¼mel gerçeqlięin var olması sadece zihinde m¼mk¼n olup, âyanda var olanların tamamı ise bireysel/tikel řekilde vardır. (Kâtibî, 2016, 60) T¼mellerin zihnî

varlığın delillerinden birisi olmasının argümanı onların duyusal algıların üzerinde bir idrak gücüne sahip olmasıdır, yani tümellerin hariçte olan şeylerde tikel olarak bulunduğuudur. (Kaş, 2018, 74). Tümellerin varlığını zihnî varlığın ispatı olarak kabul eden Hillî, Kâtibî'ye yaptığı şerhte bu argümanı kabul etmekle beraber Kâtibî'ye birtakım eleştirilerde de bulunmaktadır. İlk önce Kâtibî'nin argümanını sonra kendi görüşünü açıklayan Hillî, Kâtibî'nin küllî hakikatlerin sadece zihinde bulunması delilini açıklar. Hillî'ye göre doğal küllîler, mevcut şeyler olarak alınmış olup, kendileri somut olmadıklarından dolayı, hariçte mevcut değildirler. Dolayısıyla müşahhas olan küllî veya herhangi bir şeyin hakikati olamaz. (Hillî, 1959, 16) Hakikatleri ile kastedilen şey bir nesnenin kendisinin tabiatıysa bu zaten âyanda da mevcuttur. Eğer bununla kastedilen bütün hakikatlerse o zaman doğru olur fakat bunun için hakikat lafzî kullanılmaz. Bu kanıtı o zihnî varlıktan daha kapalı olması nedeniyle eleştirir.

Hillî, Kâtibî ile beraber zihnî varlığı reddedenlerin delillerinden, küllî olan sıcaklık ve soğukluğun aynı anda zihinde bulunmasının imkânsızlığını savunanların delillerine de itiraz eder. Sıcaklık ve soğukluk kastedildiğinde zihinde aynı zamanda sıcaklığın ve soğukluğun meydana gelmesi gerekirdi. Aynı anda iki çelişğin bir arada bulunmaması ilkesi ve zihnînin sıcak veya soğuklukla hasıl olmasının mümkün olmamasından dolayı zihnî varlığı reddetmişler. Hillî bu delile itiraz ederek kendi argümanlarını zikreder. Zıtlığın müşahhas nesnelere meydana gelen bir özellik olduğundan bahsederek, küllî şeylerde zıtlığın meydana gelmediğini belirtir. Dolayısıyla zihindeki suretler küllî olduğundan onlarda zıtlık meydana gelmez. (Hillî, h.1419, 49.) Sıcaklık veya soğukluğun tasavvuru gerçekleştiği zaman, zihnin sıcak veya soğuk olması Hillî'ye göre menedilmiştir. Çünkü ateşin ateş olmaklığı bakımından fiillerinin sadır olması için onun kendi hakikati itibarıyla dışta varlığı olması gerekir. Ateş yakıcı özelliklerini sadece onun özelliklerinin etki edebileceği bir kabul edicide olması gerekir. Dolayısıyla zihin, ateşlik doğası sadece dışta var olduğunda tam olarak özelliklerini gösterebilir. Zihin somut olan bu özellikleri kabul etme iktidarında değildir. O, bu delili belirttikten sonra zihnî varlığın var olmasının ispatını argümanı ile desteklemeye devam eder. Zihnî varlığı kabul etmeyenlerin temel delili zihnin sıcaklık ve soğukluğu düşündüğü zaman, sıcak veya soğuk olmayacağıdır. Fakat Hillî'ye göre, zihin sıcak ve soğuk idrak ettiği zaman, zihinde

meydana gelen Őey onların kendisi deęil, suretleridir. Zihnin bu sıfatları idrak ettięi zaman, onlarla aynı Őekilde olması gerekmez. Mutlak sıcaklık ve mutlak soęukluęun birbirinde zıt olacaęını belirten Hillî, bu hűkűmde bulunmanın herhangi bir maddede bulunma zorunluluęu olmadıęını ve kűllî Őeylerde de zıtlık olduęu gűrűşűndedir. Zihnin kűllîleri tasavvur etmesi gibi, aynı zamanda cűzileri de tasavvur eder. Birbirine zıt olan iki Őeyin tasavvur edildięi halde iki zıttın bir arada bulunması gerekir. Bu durumdan çıkıř yolu olarak, idrak edilenin kendisinin deęil, suretinin zihinde olmasını zihnî varlık olarak deęerlendirir. (Hillî, 1959, 17; Hillî, h.1419, 50.) Sıcaklık ve soęukluęun bir birilerine zıt olması kendileri itibarıyla olup, suretlerinin birbirine zıt olması gerekmez. Sıcaklık ve soęukluk sıcak ve soęuk olmak bakımından kendi niteliklerini doęalarında hasıl olmuř olup, suretlerinde ise hasıl olmaz. Sıcaklık ve soęukluęun zihindeki var oluř biçimleri onların kendilerinin bizâtihi olarak deęildir. Zihin sıcaklık ve soęukluęun hariçteki varlıęına, bařka bir ifadeyle maddesine mahal deęil, suretlerine mahaldir. Buradaki sűret, Őeyin bizzat varlıęı olmayıp, benzeri veya misalidir.

Zihnî varlıkla ilgili olarak Kâtibî'nin Hikmetű'l-'ayn'da zikrettięi bir bařka delil ise mevcut bir formda tasavvur edilen her Őeyin ya zatıyla ya da kaim olan dięer varlıklarda olduęudur. Bu gűrűřű filozofların kabul ettięini dűřűnen Kâtibî, âyanda tasavvur edilenlerin dıřında kalanların faal akılda *resm* olduęunu belirtir. (Kâtibî, 2016, 60.) Zihinde var olan Őeyin âyanda da varlıęını kabul edilmesini filozofların gűrűřleri olarak aktarırken, aynı zamanda onlara gűre zihnin de hâricî varlıklardan olduęunun bildirir. Kendi bařına nefis dıřında var olan mâhiyetlerin bazen de zihinde olduęunu varsayan Kâtibî, ilkinde âyandaki varlık, ikinci halini ise zihnî varlık olarak adlandırdıęını belirtir. (Kâtibî, 2016, s. 62) Hillî İzâhű'l-Makâsıd'da Kâtibî'nin bu fikrini yorumlayarak, âyandaki mevcut olmayan Őeylerin de tasavvur edildięi gűrűřűnű savunur. Dıřta sűbutu imkânsız olan, Allah'ın birlięi ve bařka benzeri ilkeleri tasavvur ederiz. Hariçte olmayan Őeylerin faal akıldaki irtisamı fikrini zayıf delil sayar. Hillî'ye gűre faal akılda irtisam olanların ise mevcutların sadece misalleri ve suretleridir. (Hillî, 1959, 19) Zihinde mevcut olanın dıř dűnyada da mevcut olmasına gelince onun buna yorumu zihnin hariçte mevcut olması dolayısıyla zihinde mevcut olanının hariçte de mevcut olacaęı kanaatine varır. Mahallin

aracılığıyla bir şeydeki mevcuttaki mevcut o şeyde de mevcut olur. (Hillî, h. 1419, I/ 49.)

Fakat o, mevcudun bu yönden hâricî ve zihnî olarak taksim edilmesini doğru bulmaz. Ona göre zihnî varlığın varlığı ve yokluğu fark etmeksizin dışta cevher veya araz olmasından bağımsız olarak kendi özel varlığa sahip bir mâhiyetleri vardır. Bu mâhiyetler dışta hakikatleri ile birlikte mevcut olduklarında zihnî varlığın karşılığıdır. (Hillî, 1959, s.19)

Zihnî varlığı kabul edenlerin bir diğer delili de hakîkî önermeler kurulması üzerinedir. Bu delil zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde hakîkî önermelerin kurulamayacağı üzerine inşa edilmiştir. Hillî'nin zihnî varlıkla ilgili görüşlerinde delil olarak da hakîkî önermelerin kurulması üzerinden de hareket ettiğini görüyoruz. O, Keşfü'l-Murâd'da bu delilin zihnî varlığın ispatı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Varlık zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aksi halde hakîkî önerme batıl olurdu. Akıl sahipleri burada ihtilaf etmişler. Onlardan bir grup zihnî varlığı nefyederek varlığı sadece hâricî olanla sınırlamıştır. Muhakkikler ise varlığı sâbit görerek hâricî ve zihnî olarak iki kısma ayırmışlar. Musannif (Tûsî) zihnî varlığa şöyle delil getirmiştir: Hakîkî önerme kesinlikle doğrudur. Çünkü biz hariçte (âyanda) var olmayan (ma'dûm) konular hakkında olumlu yargılarda bulunuruz. Niteliğin tahakkuku nitelenenin tahakkukunu gerektirir. Madem nitelenen dış dünyada sâbit değildir, o zaman o zihinde gerçekleşmiştir. Bil ki önerme kendisi hakikat olması bakımından mutlak olarak hakîkî için kullanılır. Bu durumda hakiki önerme konusu olan hakikat üzerine söylenir. Hâricî varlık bakımından olmayıp, bilfiil konunun fertleri dikkate alınır. Önerme bazen de hâricî üzerine söylenir ki, bu durumda onun konusu hâricî itibarla alınan önermedir. Zihnî varlığın ret olunarak varlığın sadece hâricî olanla nitelenmesi saçma olup, bu görüş mantıkla iptal edilmiştir. Hakîkî önermenin gerçekleşmesi zihnî varlığın sübutunu gerektirir”. (Hillî, 1988, 10-11)

Hakîkî önermeler kurulmasının imkânı zihnî varlığın delillerinden olması Tûsî'nin yaklaşımı olup daha sonra Hillî'nin zihnî varlığı ispat etmek için sarf ettiği görüşlerine de sirayet etmiştir. Tûsî de zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde hakîkî önermelerin geçersiz olduğunu vurgular. (Tûsî,1986,107) Hakiki önermelerin zihnî varlığın ispatı için delil olmasının anlamı konunun mâhiyeti bakımından önemlidir, çünkü hakîkî önermelerden tam olarak delillendirmede ne

kastedildiđi diđer Tecríd řârihleri tarafından tartıřılmıřtır. Hakîkî önerme Hillî'ye göre zihin dıřında konusu ma'dûm olmasına rađmen bir řey hakkında olumlu yargıda bulunmaktır. Burada sıfatın tahakkuku mevsufun da tahakkukunu gerektirmektedir. Yakuttan bir dađ veya cıvadan bir nehir tasavvur edildiđi zaman haklarında olumlu yargıda bulunulabilir. Hakkında yargıda bulunan řey âyanda sâbit olmamasına rađmen zihinde sâbit olmaktadır. (Hillî, h.1419, I/45-46.) Lâhici řevâriku'l-İlhâm'da hâricî ve zihnî önermelerden sonra hakîkî önermeler hakkındaki görüşünün bu önermeler için tanım mâhiyetinde olduđunu belirtir. O mevcut nefsü'l-emrin fertlerinin âyanda ve zihinde gerçekleřmesinden bađımsız olarak hakkında hüküm verilmesini mümkün görür. *Âlem hadistir, Âlem sonludur, cisimler mürekkeptir, cisimler basittir* gibi yargıların hakiki önermelerden olduđunu ve kesinlikle zihin dıřında gerçekleřmenin onların üzerine mahmul olmadıđını belirtir. (Lâhîcî, 1433 I/194) Hakîkî önermelerin sadece dıřtaki veya zihindeki řeyleri kapsamadıđının delilini Cürcânî de zikreder. Cürcânî'ye göre, hakîkî önermeler âyandaki varlıklarından daha geneldir. Her üçgenin açılarının iki dik açuya eřit olmasını örnek göstererek, bunun hakîkî önerme olup, nefsü'l-emrde bütün üçgenleri kapsayan bir hüküm olduđunu söyler. Bu hükmün belli bir zamanda hariçte olan bir üçgeni kapsamadıđı gibi aynı zamanda hariçteki üçgenlerin yanı sıra herhangi bir zamanda mevcut olmayan fertleri de üçgen olması bakımından kapsayıcıdır. Hakîkî önermeler hariçte asla bulunmayan fertleri de kapsaması ispat edilmiřtir. Hariçte mevcut bulunmayan řeyin zihnî varlıđı olmamıř olsaydı, onun hakkındaki olumlu hükmü dođru olamazdı ve hakîkî küllî olumlu hükümler âyanda ve zihinde olmasından bađımsız olarak batıl olurdu. (Cürcânî, t.y, vr,19'a)¹ Zihnî varlıđın kabul edilmemesi halinde hakîkî önermelerin batıl olması görüşünü savunan Ali Kuřçu külliyyi, bir konunun mefhumunun bütün fertlerini kapsayacak řekilde nefsü'l-emrde hakkında hüküm bulunulan řey olarak tanımlar. Bu fertlerin dıřta mevcut olarak bulunup bulunmamasından bađımsız olarak hüküm deđiřmez. Ali Kuřçu, Tûsî'nin zihnî varlıđın kabul edilmemesi durumunda hakîkî önermenin batıl olmasına her hakîkî önermenin deđil, konusunun sadece dıřta bulunmayanın batıl olması řeklinde yorumlar. Ali Kuřçu, řerhinde Tûsî'nin "hakîkî önerme batıl olurdu"

¹ Atif kısmında t.y kısaltması, eserin basım tarihi bilgisine ulařılamaması anlamındadır.

ifadesini, “mevzûnun hariçte var olmadığı küllî hakîkî önermeler” olarak kabul edenlerle birlikte, “dış dünyada mevcut olup olmamasından bağımsız olarak hakîkî önerme” görüşünü de benimseyenler olduğunu vurgular. (Ali Kuşçu, h.1393, I/121-122.)

Zihnî varlığın ispatı için kullanılan hakîkî önermelerin kurulmasının imkânı delili ilk kez Tûsî tarafından zikredilse de Hillî ve sonraki dönem şârihleri hakîkî önermedeki hakikin tam olarak neleri kapsadığını belirlemeğe çalışmışlardır. Cürcânî ve Ali Kuşçu hakîkî önermelerdeki konunun sınırını olumlu küllî önermeler olarak yorumlamasına karşı Hillî, hariçte mevcut olmasından bağımsız olarak bütün hakîkî önermelerin zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde iptal edileceğini savunuyor. Sonuç olarak hakiki önermeler mevcut olan şeylerle sınırlanmadan, henüz varlığa gelmemiş mümkün şeyleri ve var olması imkânsız olanları da kapsamaktadır. Zihnî varlık reddedilirse, varlık sadece hâricî olanla sınırlanmış olup, hakîkî önermeler dışta mevcut olmadığı için diğer mümkünleri ve varlığı imkânsız olanları içermeyecektir. Bu durum ise hakîkî önermenin hakîkî önerme olması bakımından varlığına zıt bir durum olur ki, bu da muhaldir.

Zihnî varlığı kabul ve reddedenlerin argümanları tek tek dikkate alındığında tarihsel süreç içerisinde Hillî'nin zihnî varlığın kabul edenlerin saflarında yer alarak onun varlığının ispatını farklı deliller üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Teorinin varlığını ispatlama çabaları içerisinde yukarıda da zikredildiği üzere, âyanda var olmayan şeylerin tasavvurunun mümkün olduğundan yola çıkılarak ma'dûmun tasavvur edilmesi imkanı delilidir. İbn Sînâ'nın kabul ettiği bu delil, zihnî varlığı kabul edenlerin en çok benimsediği delillerdendir. İkinci delil ise İbn Sînâ düşüncesini takipçilerinden olan Kâtibî'nin de kabul ettiği, tümellerin varlığı delilidir. Âyanda var olan şeyler tikel bir hüviyete sahiptir. Tümellerin maddeden bağımsız ve duysal algıların ötesindeki niteliklere sahip olmasından dolayı, hariçte var olmadığı ve sadece zihinde yer alması özelliğinden dolayı zihnî varlığın delillerinden olduğu kabul edilmiştir. Zihnî varlığın kabul edilmesinin diğer delili ise hakîkî önermelerin kurulması üzerinedir. Hillî de zihnî varlığın reddedilmesi halinde hakîkî önermelerin kurulmasının imkânsız olacağını vurgulamaktadır. Hillî'nin buradaki görüşlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla onun zihnî varlık anlayışını kabul etmekle beraber, zihnî varlığa konu olmuş olan mevcudun soyutlanmış

mâhiyetinin zihindeki suretle özdeş olduğunu değil, benzeri veya misali olarak kabul ettiđi görölmektedir. Zihnî varlık teorisinin amacı metafiziksel ve mantıksal bir problemin epistemolojik düzlemde çözüm arayışını bulmaktadır. Teorinin inşası, varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiden başlayarak, hariçteki varlık ile zihindeki varlık arasındaki ayrımı anlamlandırmaya dayanır. Bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin boyutundan hareketle, maddi eklentilerden bağımsız bir nesnenin mâhiyetinin idraki ve bu idrakin zihinle kurduđu ilişkinin boyutunun değerlendirilmesi, zihnî varlığa kavramsal düzeyde ve mâhiyet açısından önem atfetmektedir.) Zihnî varlık demek, salt olarak sûretin kendisinin zihinle olan ilişkisi ile beraber aynı zamanda soyutlanan suretin zihinle olan ilişkisinden dolayı kurulan bir teoridir. Bu teorinin anlamı âyanda madde ve suretten ibaret, kendisine has özel varlığa sahip olan maddi bir nesnenin maddesel bağlantılarından soyutlanarak nefsin idrakine konu olacak şekilde ma'kûl bir anlam olarak zihin tarafından idrak edilmesidir. (Hillî, h.1387, s. 556) Bu idrak sürecinde, soyutlanmış olan sûretin zihindeki konumu teorinin tarihsel seyrinde önemli gelişmeler yaşayarak farklı şekillere evrilmiştir. Şimdi yukarıda bahsi geçtiđi üzere soyutlanmış suretin zihinle olan bağlantısını çözmek için konuyu Hillî'nin idrak teorisi bağlamında değerlendirmeye çalışalım.

1. İdrak Teorisi Bağlamında Zihnî Varlık

Zihnî varlık probleminin gelişim sürecindeki bir diđer çözülmesi gereken mesele bilgi ve zihin arasındaki ilişkinin boyutunun teorinin temel argümanı bağlamında yorumlamaktır. Zihnî varlığın mahiyetini ortaya koymak bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi aynı zamanda idrak teorisi bağlamında değerlendirilmesini zaruri kılmaktadır. Hillî, idrak teorisinden akli ilimlere dair meseleleri detaylı şekilde ele aldığı *Esrârü'l-Hafîyye* eserinde bahsetmektedir. *Mezkûr* eserde o, kendisinin çoğunlukla benimsemiş olduđu üslup olan bazı temel görüşleri aktararak onların yorumlarına itirazlar yöneltmektedir. Bu argümanları zihnî varlığa konu olması anlamında da değil de daha çok idrak ile ilgili genel görüşler çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu başlıkta Hillî'nin idrake dair görüşleri üzerinden onun bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin zihnî varlık görüşüne konu olması açısından vurgu yapılacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Âllame, İbn Sînâ argümanlarından önemli derecede etkilenmiş birisi olarak idrak eden cevherin nefis

olduğunu vurgulamaktadır. Zira onun cevher konusundaki mücerret cevherler bahsindeki nefis görüşü bu argümanı destekleyici niteliktedir. Herhangi bir teorinin kabul edilmesinden bağımsız olarak idrakten kastedilen şey, nefsin şeyin suretinin kendisindeki husulüdür. Bu durumda nefiste bulunmuş olan ma'kûllerin idrak teorisine konu olması açısından nefsin kendi yetileri ile elde ettiği görülmektedir. Dolayısıyla, nefis aklî bir cevher olarak, kendisinde bulunan birtakım yetilerle idraki gerçekleştirmektedir. Varlıksal olarak aklî olan nefis soyut ma'kûlleri elde edip, kavramakla beraber onlar arasında bir takım birleştirme veya ayrıştırma işlemlerini de yapabilir. (Hillî, h. 1387, 562.) Bütün bu işlemler sonrasında nefste bilgiler meydana gelmektedir. Bu ifadeler Hillî'nin epistemolojik görüşleri açısından oldukça önemli bir husustur. Zira onun nefis tanımı da idrak teorisindeki görüşünün mantıksal sonucu olarak görülebilir. Hillî'nin nefsi, "tabii organik cismin ilk kemâli" olarak tanımlaması onu bu konuda keskin bir farkla nefsi "latif bir cisim" olarak tanımlayan kelâmcılardan ayrıştırarak filozoflarla aynı çizgide olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun nefis yorumu idrak teorisinin zihnî varlığa konu olan, bilen ve bilinen arasındaki ilişki bağlamında yorumlaması İbn Sînâ'ya yöneltilmiş olan müteahhirîn dönem alimlerinin eleştirel tutumlarındaki yerini tespit etmesi bakımından önemli bir detaydır. Şimdi bu noktayı-nazarından mezkûr teoriyi yorumlayalım.

Zihnî varlığı kabul edenlere göre dıştaki nesnenin mâhiyetine özdeş olan sûretin zihindeki mevcudiyeti arazdır. Dışta idrake konu olan mevcut cevherdir ve bu cevheri idrak eden nefis de soyut bir cevherdir. Eğer, idrake konu olan mevcudun mâhiyeti zihindeki suretle özdeşse, o zaman zihindeki mâhiyetin de cevher olması gerekirdi. Bu halde zihinde sûretin hem cevher hem de araz olması problemi ortaya çıkmış olur. Bilgiyi nitelik olarak araz olarak düşünen İbn Sînâ, yukarıda bahsedilen kısımda bunun mümkün olduğunu ispatlar. Soyutlanan sûretin zihindeki konumu ve niteliği zihnî varlık teorisinin süreç içerisindeki en temel problemi haline gelmiştir. İdrak edilen mâhiyetin zihindeki suretle özdeşliği, İbn Sînâ tabiri ile husulü, zihnî varlık kabul eden herkes tarafından kabul edilmemiştir. Bu konuda eleştirileri dile getiren Râzî, el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye'de İbn Sînâ'nın zihinde suretin araz olması görüşünü kabul etmez. Bilgiyi bilende meydana gelen suret olarak tanımlayan Râzî, bilginin konusu olan şeyle vahdet halinde olduğunu ifade eder. Âyandaki mevcut kendi

bařına kâim bir cevherse, onun bilgisi de ona uygun řekilde cevher olur, çünkü řeyler kendi türsel tabiatında olan řeyle ortaktır. Cevher kategorisine dahil olan řeylerin cinsi olduđundan zihnî sûretin kesinlikle araz olamayacađını ifade eder. Bu ifadelerden anlařıldıđı kadarıyla Râzî, İbn Sînâ'nın zihindeki sûreti araz olarak nitelendirmesini kabul etmez. Hariçteki mâhiyetin cevher olmasından dolayı ona eřit olan zihindeki sûret de cevher olmalıdır. Cevher tanımı geređi "bir konuda bulunmayandır" fakat zihnî varlıktaki bilgi bir konuda bulunması itibarıyla cevher deđil, arazdır. Râzî zihnî varlıkla ilgili metinlerinden yola çıkarak zihnî varlıđın hem kabul hem de reddettiđi bilinmektedir. Nefisteki bilginin araz olmasını kabul etmeyen Râzî, cevherin tanımıyla beraber bilginin cevher olmadıđına hükmeder. Meseleyi daha açık hale getirmek adına, Râzî'nin bilgi teorisinin zihnî varlıđın tarihsel süreçte sûretin konumu açasından tařıdıđı önemi vurgulamaktadır. Râzî'ye göre bilgi, tanımlamaya lüzum olmayacak řekilde apaçıktır. Bilgi bedîhî olmuş olup, onun dıřında kalan her řey kendisiyle bilinmektedir. Daha önce varlıđın tanımlanamaması bölümünde ele alınan *varlıđa dair bilgim bedîhîdir* önermesine paralel olarak *kendi varlıđıma dair bilgi bedîhîyse onun parçası da bedîhîdir* önermesini tekrarlar. Tanım olarak bilginin bedîhî olması prensibinden sonra, bilme eyleminin nasıl gerçekteřtiđi temel sorusunu cevaplamak gerekir. Felsefi Kelâmın gelişim sürecinde Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleřtirdiđi noktalardan biri de bilgi teorisidir. Bilgiyi, İbn Sînâ'ya göre, zihnî varlık konusu açasından birkaç řekilde tanımlamak mümkündür. Onlardan ilki maddi iliřenlerinden soyutlanmış mücerret anlamın zihinde bulunması; yani husulüdüdür. İkincisi ise zihnî varlık görüřü ile paralel olacak řekilde en-Necât'ta dile getirdiđi *nesneye ait sûretin elde edilmesi* tanımıdır. Râzî'nin bu tanıma yaptıđı eleřtiriye göre, bilgi bilinenin zihinde bir sûret olarak yer almasından veya başka tabirle husulünden ibaret olmayıp aksine bu ikisinin arasındaki iliřkiden ibarettir. Râzî bu iliřkiyi *izafet* olarak adlandırır. İzafet teorisine göre dıřta herhangi bir gerçekliđi bulunmayanın bilinmesi halinde onun sureti ile bilen; âlim ve ma'lûm arasındaki iliřki, hariçte varlıđı bulunduđunda ise dıřtaki eklentileri de bu zincire dahil olarak âlim, ma'lûm, suret ve maddi iliřenleri arasındaki iliřkidir. Gerçek anlamda bedîhî olan bilginin tanımlanmasının mümkün olmamasından dolayı, sadece izafet teorisi bakımından açıklanması mümkündür. Bilginin oluřum sürecinde suretin önemini göz ardı etmeyen Râzî, bunun

bilginin bizzat kendisi ve husulü olmadığını iddia eder ve bu görüşten farklı görüş olan izafet teorisini öne sürerek İbn Sînâ'yı eleştirir. Râzî'nin bilgi teorisi ve zihnî varlıkla ilgili diğer eserlerinde İbn Sînâ'nın bilgi teorisine kapsamlı eleştirileri vardır. Bunlar içerisinde husul ile beraber aynı zamanda ittihat, intiba, temessül gibi kavramları ele alarak genelde bilgi görüşünü, özeldense zihnî varlık görüşüne eleştiriler yöneltmiştir. (Râzî, 1383, II/ 216-218) Bu mesele makalenin sınırları aştığından bu çalışmada ele alınmayacaktır.

Râzî'nin İbn Sînâ'nın argümanlarına karşı çıkararak geliştirmiş olduğu izafet görüşünün bilinirliğinden sonra sûretin zihinle olan ilişkisi ve zihindeki sûretin nasıl adlandırılması gerektiği müteahhirîn dönem için zihnî varlıkla bağlantılı olarak idrak sorunu ile karşı karşıya kalınır. Râzî sonrası dönemde soyutlanarak zihinde oluşan suretleri Tûsî bilgiler olarak adlandırması Meşşâî düşüncenin soyutlanmış sûretin zihindeki husulünün sûret olarak adlandırılması ile uyumludur. Tûsî, Şerhü'l-İşârât'da bu arayış içerisinde bulunurken Râzî'nin bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin izafet olarak adlandırmasını kabul etmeyerek onun İbn Sînâ eleştirisini haklı bulmadığı görülmektedir. Tûsî'nin düşüncesine göre, izafetin zihindeki suretin harice mutâbık olması durumundan bağımsız olarak hariçteki varlığı imkânsızdır. Bilgi ve bilgisizlik anlamının hiçbirinde idrak izafet anlamında olmaz. (Tûsî, 1383, II/361) Konunun Hillî'nin bakış açısından yorumu için ise onun idrak teorisi hakkındaki temel görüşlerinden yola çıkmak yerinde bir adım olacaktır. Öncelikle yapılan araştırmadaki detaylara dayanarak bu meseleyi Hillî açısından tartışmakta fayda var.

Hillî, idrak teorisine dair görüşlerine sadece tek bir eserinde değinmektedir. O, Esrâru'l-Hâfiyye adlı eserinde söz konusu teoriye dair görüşlerini, Tûsî'nin Şerhü'l-İşârât'ta Râzî'nin aynı adlı eserinde İbn Sînâ'ya yönelttiği yorum ve eleştirilere cevap niteliğindeki görüşlerine dayanarak yorumlamaktadır. Eserde bunu kendisi bizzat ifade etmese de ifadelerin Tûsî'nin mezkûr eserine atıfları bariz olarak görülmektedir. O, adı geçen eserde öncelikle idrakin idrak eden (bilen) ile idrak edilenle (bilinen) *ittihat* halinde gerçekleşmeyeceğini vurgulamaktadır. Bilginin ortaya çıkmasında bilen ve bilinenin birleşmesi şeklinde yorumlanması onun görüşüne göre hatalıdır. Çünkü idrak sürecinde bilen ve bilinen olmakla iki taraf vardır. Eğer bu görüş kabul edilirse birleşme anında iki tarafın tek taraf haline dönüşmesi gerekecektir. Bu durum mantıkla iptal edilmelidir. Çünkü

ittihat halinde idrake konu olan tarafların birinin yok olması ile sonuçlanacaktır. İkinci ihtimalde ise idrake konu olan iki tarafın da varlığının korunması zorunluluđu kabul edildiğinde ittihat görüşü zorunlu olarak batıl olacaktır. Aynı zamanda ittihat görüşünün kabul edilmesi durumunda idrak sürecinde bilen ve bilinenlerin sayısı birden fazla olduğunda bilginin imkânı sureci tamamen çıkmaza girmektedir. Eğer idrak eden şey, aynı anda iki şeyi idrak ederse veya iki idrak eden aynı anda bir şeyi idrak ederse o halde aralarında birleşmenin kabul edilmesi demek, idrak edenin birçok şeyle birleşmesini kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu görüş ise imkânsızdır. Hillî bu argümanı nefsin başka ma'kûllerle beraber aklın kendisini de akleder mi sorusunu yönelterek temellendirir. Eğer nefis akledenle idrak sonucunda ittihat meydana geldiği iddia edilirse bu durumda akleden özne ile birlikte akıl olurdu. Bu durum bir şeyin bilinmesi halinde, diğer şeylerin de bilinmesini zorunlu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla idrakin ittihat olması iddiasına Hillî keskin bir tavırla karşı çıkmaktadır. İkinci iddia ise idrakin nefsin süreçte faâl akılla birleşme sonucunda ortaya çıkması şeklindeki yorumudur. Hillî bu görüşü de kabul etmemektedir. Çünkü bu durum da bir yönü ile ittihat görüşü ile aynı anlamı ifade eder. Nitekim nefsin faâl akılla birleşmesi demek, ondaki bütün suretleri tamamını idrak etmesi veya bu suretler arasında tercih yapmasını gerektirmektedir. Bu görüş de imkânsızdır. (Hillî, h.1387, 553) Bilen ve bilinen arasında idrak sürecindeki ihtimalleri nefyeden Hillî, idrak görüşünü kendisinin ifade ettiği şekliyle İslâm Düşüncesinde çoğunlukla kabul edilmiş olan ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husûlu ile açıklamaktadır. Böylece o, "ilim ma'lûma tabidir" ilkesinden hareketle bilinen bir şeyin vücûdî bir niteliğe haiz olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Fakat Hillî varlıksal olan bilinenin sadece hariçteki varlığı ile sınırlanmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü harice mutâbık olmayan şeyleri aklın tasavvur etme yeteneği sayesinde onlardan sübûti özellikleri ile bahsedilebilir.

Hillî mezkûr eserin ilerleyen bölümünde Râzî eleştirisini onun izafet görüşüne istinaden inşa etmektedir. Zira bu tesadüfen seçilmiş veya Râzî'nin İbn Sînâ'nın epistemolojisine yaptığı çok yönlü itirazlarından birinin üzerine sözgelimi bir şeyler söylemek amacıyla yapmış olduğu bir eylem değil, tam tersine onun İbn Sînâ'nın zihnî varlığın anlaşılması amacıyla öne sürmüş olduğu "ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husulü" ifadesini benimsemesinden dolayı bilinçli

bir tercihtir. Nitekim Râzî de bu ifadeyi eleştirmek maksadıyla izafet teorisini öne sürer. Bu nedenle Hillî ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husulü görüşüne karşı çıkanların bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi izafet olarak adlandırıldığından bahsederken açıkça onun adını zikretmemesine rağmen Râzî'yi îmâ ettiğini düşünebiliriz. O, Râzî'nin görüşünü yorumlayarak kendi eleştirisini onun argümanı üzerinden yorumlamaktadır. Onun görüşüne göre Râzî, zihindeki suret hariçteki ile mutâbıkça hariçte bu mutâbıklığı aksettiren varlığının olması gerektiğini düşünmektedir. Böylece idrak Râzî açısından zihnî bir suretin husulüne gerek kalmadan âlim ile ma'lûm arasında gerçekleşen bir ilişki olarak nitelendirilebilir. Bu durumda cehalet ise bilginin tersine suretin zihnî suretin hariçteki varlığa mutâbık olmaması durumudur. Böylece bilgi, zihindeki suretin harice mutâbık olması haline, cehalet ise mutâbık olmaması gibi anlaşılmaktadır. Örneğin, Anka kuşu hariçte var olmamasına rağmen, zihinde böyle bir tasavvur mevcuttur. Eğer Râzî'nin izafet teorisi kabul edilirse, Anka kuşu gibi hariçte varlığı olmayan bütün mefhumların varlığı şüpheli hale gelecektir. (Hillî, h.1387, s. 553; Râzî, 1990, I/ 439) Fakat Hillî'nin yorumuna göre Râzî izafet görüşünün bu tehlikenin öne geçeceğini düşünerek âlim ile ma'lûm arasındaki ilişkinin izafet olarak nitelendirilmesiyle bilginin doğruluğunu harice mutâbıklığın ölçütü olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bilgi veya cehalet ma'kûllerin bizatihi suretlerine göre değil, haklarındaki doğruluk hükmüne mutâbık olmalarına göre verilmesi gerekir. Suret haddizatında bilgi ve cehalete konu olmayıp, doğruluk kriterinin sadece mutabıklık üzerinden yorumlanması gerekmektedir. Öte yandan Hillî, doğru bilginin mutâbık olma durumunun sadece harice nazaran ele alınmasını yanlış olarak yorumlamaktadır. Zira doğru bilgiyi sadece harice nazaran olduğu iddia edilirse, yokluk da dahil sadece zihinde yer alan şeylerin suretlerine dair verilen hükümler bizatihi hakikati şüpheli hale gelecektir. Onun görüşüne göre, izafet görüşünün hariçte var olmayanlar için geçerli olabileceğini kabul edilse dahi hariçteki varlıklar söz konusu olduğunda ise bilginin izafet olduğunu kabul etmek imkânsızdır. (Hillî, h.1387, 554.) Hillî Râzî'yi kastederek onun izafet görüşünü temellendirmek için idrakin husulü görüşüne karşı çıkma argümanını idrakin tek bir mâhiyet üzerinden gerçekleştiği şeklinde yorumlamaktadır. İdrak sürecindeki mâhiyetin bizatihi olarak izafet olmadığı ve ona sonradan eklenmesi kabul edilse bile bilginin

her hâlükârda izafet olmadığını göstermektedir. Bu argüman da oldukça zayıf delildir. Çünkü idrakin tek düzeyde gerçekleşmesine dair herhangi bir delil yoktur. Hariçteki şeylere dair bilgi farklı idrak türleri ile gerçekleşebilir. (Hillî, h.1387, s. 554) Âllame'nin Râzî'nin iddia ettiği izafet görüşüne bir başka karşı çıkma nedeni de idrak sürecinde âlim ve ma'lûm arasındaki ilişkinin bilgiye konu olması açısından çok daha kompleks işlemlerden ibaret olmasından dolayıdır. Çünkü idrak süreci Râzî'nin görüşünün aksine sadece bilen ve bilinen arasındaki ilişki kadar basite indirgenecek bir prosedür değildir. Bilme fiilinin gerçekleşmesi için nefsin belli hazırlıklarla sahip olduğu yetilerle faâl akıldan gelen suretleri kabule uygun olması, duyumsanan şeylerin idrak edilen mâhiyetlerinin birtakım soyutlama işlemlerden geçerek zihinde yer alması gibi farklı aşamalardan ibarettir. Daha sonra ise bu suretin zihindeki konumu ve zihnî varlık kapsamında soyutlanan suretin tanımı idrak süreci çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kadar keşmekeşi aşamalardan geçerek oluşan bilginin özne ile ilişkisinin izafet olarak nitelendirilmesi başlı başına hatalı bir adımdır. Hillî'nin zihnî varlıkla ilgili temel argümanları ve Râzî eleştirilerinin ardından, zihnî varlığın idrake konu olmasını, müteahhirîn dönemdeki farklı yorumlar ışığında ele almak gerekmektedir. Bu argümanları İbn Sînâ bağlamında özetlemek müteahhirîn dönemdeki tezahürü gözler önüne serecektir. İbn Sînâ'nın zihnî varlıkla ilgili yaklaşımlarında göze çarpan hususları özetle şöyle ifade edebiliriz: İdrak, onun görüşüne göre, "bilinenin suretinin, bilendeki husulüdür." Dolayısıyla husul, şeyin hakikatinin mahalde bulunması anlamındadır. İdrak zihnî varlığa konu olması bakımından ma'lûmun hakikatinin âlimde meydana gelmesiyle gerçekleşmektedir ve bu idrak hakikatini bizatihi kendisidir. İdrakin tamamlanması, dıştaki fertlerin hakikatlerinin duyularla akledilip suret haline gelmesi ve maddi niteliklerinden soyutlanarak nefiste yer almasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ, aşamalı olarak gerçekleşen idrak sürecinin son halkası olarak soyutlanmış mahiyetin nefste bulunan ma'kûller olduğunu ifade eder. (Türker, 2010, 46-47) Böylece, bu ma'kûller, hariçteki müşahhas fertlerin duyumsanan hakikatlerinin benzeri veya gölgesi değil, bizzat kendisidir, başka bir ifadeyle soyutlanmış müşahhas ferdin dıştaki hakikati, onun zihindeki mahiyeti ile özdeştir. Nefsin, müşahhas fertlerin tamamen soyutlanmış ma'kûl anlamını kendisinde bulunması ise husuldür. Böylece, husul bilgi olarak adlandırılır ve bu bilgi nefste

bulunan arazdır. İbn Sînâ'nın zihnî varlığı ifade ettiği bu açıklamalarda sonraki dönemdeki tartışmalara sebebiyet verecek temel argümanlar (i) bilinenin suretinin bilendeki *husulü*, (ii) fertlerin hakikatlerinin zihindeki mahiyetle *özdeşliği*, (iii) zihindeki bu bilginin *araz* olmasıdır. (İbn Sînâ, 2014, 3,6,7 namatlar) İbn Sînâ'nın zihnî varlıkla ilgili bu temel kaideleri sonraki dönemdeki İşârât şerhlerinde Râzî ve Tûsî tarafından geniş bir yelpazede tartışmaya konu edilmiştir. Râzî'nin şerhi kronolojik olarak Tûsî'den önce literatürde yer edinildiğinden onun İbn Sînâ'nın bilgi teorisine yönelttiği çok kapsamlı eleştiriler mevcuttur. Fakat bunlardan konu açısından en mühim olanlardan biri onun Hillî'nin yukarıda vurgulandığı üzere, kabul ettiği husul argümanına yöneliktir. Zira Râzî, kendisi bir önceki paragrafta vurgulandığı üzere Mebâhisü'l-Meşrikiyye'de husulü eleştirerek izafet teorisini bu eleştirisine binaen öne sürmektedir. Benzer şekilde o, Şerhü'l-İşârât'da da bu teâmülünü devam ettirir, fakat burada daha detaylı bir sorgulama yöntemine gider.

Râzî, mezkûr eserdeki idrakin mâhiyeti bölümünden İbn Sînâ'nın işaretini vurgulayarak husul görüşünün üzerinde durur. Râzî, İbn Sînâ'nın İşârât'da vurguladığı idrakin tanımı olan, “şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir. İdrak eden, bu hakikat sayesinde idrak edilen şeyi müşahede eder” ifadesinde onun bu tanımla, âyanda var olamayan, fakat zihinde tasavvuru mümkün olan zihnî mevcutları açıklamak için ifade ettiğini belirterek, temessülden (husulden) neyi kastettiği sorusuna odaklanır. Râzî, idrak edilen şeyin ma'kûl hakikatinin idrak edenin nefsinde bulunmasından iki anlamın çıkacağını vurgular. Bunlardan birincisi, idrak edilen hakikatinin idrak edenin zatında bulunmasının aynısı, ikincisi ise ondan farklı bir şey olmasıdır. Râzî, husul görüşünü kabul edenlerin bu iki ihtimali birbirinden ayırt etmediklerini vurgulamaktadır. Râzî'ye göre nefis dışta var olması mümkün olan şeyler gibi, (geometrik şekiller gibi) var olması mümkün olmayan şeyleri de akleder. Aynı zamanda nefis, bu tasavvurların birbirinden farklılaştırma eylemi hariçte mevcut olmayan şeylerin zihinde var olmalarına delalet eder. Eğer bu mevcutları yokluk olarak düşünürsek, bu apaçık bir hata olur, çünkü mutlak yoklukta ayrışma olmadığından dolayı bu argüman akla aykırıdır. Öyleyse hâricî gerçekliği olmayan şeylerin zihindeki varlıkları sabit olduğu anlaşılıyor. Râzî, bu görüşün zihnî varlığı kabul etmenin husulü de kabul etmek anlamına gelmediğini düşünür. O, İbn Sînâ'nın

zihnî varlıęa dair bu ifadelerinin onun varlıęını kabul ettięi konusunda herhangi tartıřma olmadıęını vurgular, fakat bu delillerinin zihnî varlıęın var olmasını delili olduęunu, bilinenin hakikatının idrak eden nezdindeki husulünün; bulunmasının ise delili olmadıęını savunmaktadır. Zira, bilen ve bilinen arasındaki iliřkinin husulün aksine sözgelimi gören gözün görme eylemi ile görölmesi mümkün olan dıřtaki mevcutları arasında izafî bir iliřki olarak adlandırılmasını daha doęru olduęunu ileri sürerek, daha önce vurgulandıęı üzere izafet görüřünü bu görüře (husule) alternatif olarak geliřtirir. (Râzî, h.1383, II/ 216-218.)

Râzî, verdięi örneklerle kendi düřüncesini somutlařtırmaktadır. Eęer bilgi husule konu olacak düzeyde geręekleřtięi düřünölürse, o zaman ortaya bazı tutarsız sonuçların çıkacaęını vurgular. řöyle ki, zihin eęrilik, sıcaklık, soęukluk gibi nitelikleri aklettięi zaman idrakin geręekleřtięi anda zihnin eęri, sıcak veya soęuk olması gerekir. Çünkü sıfatın var olması ancak kendi mevsufu ile birlikte dir. Fakat bu açıkça imkânsızdır. Râzî'nin burada ifade edilen argümanının İbn Sînâ nezdinde yapılan bir sorgulama bağlamında cevap vermek için dıřtan alınan bu sıfatların zihinde var olduęunda dıřtakinden hangi özelliklerle farklılařtıęının belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim, eęriyi, sıcaklıęı akleden zihnin eęri ve doęru olmaması gerektięinde Râzî haklıdır, fakat idrak bu řeylerin doęrudan zihinde bulunması deęil, onun suretinin bulunmasıdır. Aynı zamanda ateř de zihindeki ma'kûl ateř olduęunda yakıcı özellikleri göstermesi imkânsızdır. İdrak sonucunda elde edilen bilgi řeylerin ma'kûl mahiyetlerinin zihindeki yeridir. Râzî'ye göre eęer eęrilięi akleden kiřinin zihni eęrilik hakikatının bizzat kendisi olamıyorsa, o halde eęriyi akletmek demek, eęrilik mahiyetinin zihinde bulunması; husulü deęildir. Ateř örneęinde de benzer yaklařım sergileyen Râzî, dıřtaki ateřin yakıcı özelliklerini kavradıęımız gibi benzer řekilde zihinde de aynı özellięi kavramamız gerektięini vurgular. Çünkü ateř eęer dıřta yakıyorsa, zihinde de yakmak zorundadır. Bu durum hem melzûmun (gerektirenin) hem de lâzımın (gerektirilenin) hakikatının bilinmesine baęlıdır. (Râzî, h.1383, II/220-223) Bu eleřtirilerden görüldüęü kadarıyla Râzî, řeyin fiillilerinin buldukları mahallere göre farklılařması gerektięi ifade eden İbn Sînâ ile hemfikir deęildir, zira o, ateřin yakma fiilini sadır etmesi için bu özellikleri kabul eden bir mahalde yani; hariçte bulunması gerektięini savunur. Bilgi bu durumda ateřin ma'kûl, külli bir suretinin zihinde bulunması olup, Râzî'nin iddia ettięinin aksine tikel bir yakıcılık deęildir. Râzî bu ifadelerine dair birçok örnek daha zikretmektedir. Tûsî ise husul

konusunda Şerhü'l-İşârât'da Râzî'nin eleştirilerine karşı İbn Sînâ'dan yana bir tavır sergiler. Tûsî'nin idrak ile ilgili mezkûr eserdeki ifadeleri özetle şöyledir. "İdrak eden, şeyi idrak ettiğinde hariçte bilfiil var olmayan bir hakikatin onun nazarında temessül etmesidir." (Tûsî, h. 1383, II/ 361) Tûsî'ye göre idrak edilen şeyin idrake konu olması anlamında iki türü vardır. Birincisi, nefsin idrak edenin zatından ayrı olmayan şeyler, yani bizzat kendi varlığı, ikincisi ise idrak edenin zatından ayrı olan şeylerdir. İkinci idrak türünde nefis, ya idrake konu olacak şeyin ma'kûl suretini hariçteki şeylerin suretlerinden soyutlayarak elde eder, ya da doğrudan soyut olan mahiyetleri idrak eder. Her iki durumda da idrak, hariçtekinin soyut suretinin idrak edende bulunmasıdır. (Tûsî, h. 1383, II/ 361.) Bu ifadeleriyle Tûsî'nin Râzî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın husul görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla husulü kabul etmesi bölümün başında vurguladığı üzere, izafet teorisini de reddetmesi anlamına gelmektedir. Tûsî, yukarıda bahsedilen Râzî'nin örnekleri üzerinden onun eleştirisini cevaplandırmaktadır. Tûsî'ye göre, idrak edenin algısında idrak edilen şeyin suretinin hariçte bulunduğu anlamında tam olarak aynı olması gerekmemektedir. Nitekim idrak, madde ile bağlantılı değil, maddi olandan soyutlanarak elde edilen bir hakikattir. Dolayısıyla insanın zihninde sıcaklığın, eğriliğin birebir şekilde tezahür etmesi yalnızca cisimde mümkündür, örneğin bir kapta sıcaklık oluşmaya başladığında derece artarak kap ısınmaya başlar. Fakat zihin bu işlemin dışında tutulması gerekir. Çünkü sıcaklık zihindeki bilgiye konu olduğunda orda sıcaklık kavramsal anlamda olup, fiziksel olarak ısınma değildir. Dolayısıyla zihnin bir kap gibi ısınması imkânsızdır. Çünkü zihindeki sıcaklık tümeldir. Bu örneklerin düşüncede sayısız şekilde çoğaltılması mümkündür. Ateşin yakıcılığı, dairenin yuvarlaklığı veya göğün büyük sureti gibi örneklerin her birinde aynı sonuç hasıl olacaktır. Çünkü şeylerin sahip olduğu sıfatlarından (şekil, miktar, renk) olmasından bağımsız olarak zihindeki suret; bilgi her hâlükârda tümeldir. Hillî'nin Tûsî'nin Râzî'ye yaptığı eleştirilerde onunla hemfikir olduğu görülmektedir. Zira o, bu örneklerin her birini tekrar üzerinde durarak aynı şekilde şeyin karalığın cisimde bulunmasıyla elde edilen sonucun, karalığın zihinde bulunmasıyla elde edilmiş sonuçtan farklılaştığını savunmaktadır. Zira zihnin soyutlama ile elde ettiği suretin bizzat dıştaki hakikatle birebir aynı olması, diğer bir deyişle tamamen eşit olması kabul edilebilir bir argüman değildir. (Hillî, h. 1387, 555.) Çünkü bilginin zihindeki konumu her zaman tümeldir. Tümel mahiyetlerin varlıkları her zaman zihndir. O, tikelin

bilgisinin hiçbir zaman bilgi olmadığını, dolayısıyla bilgi denilen şeyin sadece tümel olduğunu vurgular. Çünkü tümelden farklı olarak tikelin bilgisine duyularla ulařılır. Bu nedenle tikele bilgi denilmedięi için hayvanlardaki herhangi bir melekenin bilgi olarak adlandırılması imkânsızdır. (Hillî, h.1387, s. 560.) Nitekim bir şeyi bilgi olarak nitelendirmek için onun elde edilme süreci aklî idrakle gerçekleřmelidir. Akıl ise tmelerin bilgisine ulařır. Hillî benzer ifadeleri bir önceki zihnî varlıęın ispat bařlıęında belirtildięi üzere Nihâyetü'l-Merâm'da ve Kâtibî yaptığı itirazda da dile getirmektedir. (Hillî, h. 1419, I/ 50; Hillî, 1959, 17) Nitekim zihnin sıcaklık ve soęukluęu idrak etmesi bu sıfatların bilfiil zihinde bulunmasının gerektięini dięer eserlerde bütüncül olarak savunmaktadır. Hillî'nin idrak teorisinde zihnî varlıęa konu olması baęlamında husulü kabul ettięini beyan etmekle beraber, suretin zihinde bulunuşunu da bilgi olarak adlandırır. Bu nedenle Râzî'nin ileri sürmüş olduęu izafet teorisinin Tûsî'nin argümanları çerçevesinde reddederek onun husul teorisindeki İbn Sînâ eleřtirilerine katılmamaktadır. řrihler, Râzî'nin burada suretin varlıęını göz ardı ederek onu zihinde bulunmasını cisimde bulunması ile eřit düzeyde yorumladığını belirtmektedirler. Zira, şeyin sıfatları ile beraber cisimde bulunması zihinde bulunmasından tamamen farklıdır. Bir dięer detay ise Hillî açısından Râzî'nin tümelin bilgisi ile tikel bilgisini; bařka bir ifadeyle aklî ve duyusal idrak arasında farkı gzetememesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü onun zihnin sıcaklıęı idrak etmesi anında fiili olarak ısınması sonucunun çıkacaęı argümanı, aklî idraki ile hissî idrak arasındaki farkı gözden kaçırması řeklinde yorumlanabilir. Zihindeki ma 'kl olan şey, tümel bir anlamdır. Bu eleřtiriler doęrultusunda Hillî'nin idraki, İbn Sînâ'nın vurguladığı gibi "şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir" řeklindeki ifadesini kabul ettięi grlmektedir.

Zihnî varlık kavramının İbn Sînâ'dan miras kalan ikinci bir argümanı ise özdeřlik ilkesidir. İbn Sînâ'nın, zihnî varlık olarak adlandırdığı şey zihindeki ma'kl mahiyettir. Soyutlamalar neticesindeki zihindeki bu ma'kl hariçteki hakikatın bizzat kendisidir. Dolayısıyla İbn Sînâ herhangi bir şeyi zihinde tümel dıřta tikel olarak bulunmasından farksız olarak zihnî varlık olarak tanımlanan şeyde bu mahiyetlerin birbiri ile özdeř olduğunu vurgular. Zira onun bilinenin suretinin bilende husulüdür ifadesi bu özdeřlięi kabul etmesi anlamında kullanmasında herhangi bir beis yoktur. Soyutlanmış mahiyetin alındığı anlam, hariçte duyumsanmış olan suretin ta

kendisidir. Hillî ise öncesinde de belirtildiği üzere bu hariçteki mahiyet ile zihindeki esas itibarıyla birbiri ile özdeş olduğunu değil, zihindeki hariçtekinin bir benzeri, misali veya gölgesi olarak adlandırır. Hillî'nin burada görüşü esasında Tûsî'nin ifadesidir. Çünkü Tûsî, İbn Sînâ'dan farklı olarak hariçteki duyumsanabilir özelliklerdeki gerçek Zeyd kişinin tikel bir suret olarak onun tümel, ma'kûl mahiyetinden farklılaştırarak yorumlar. Zihin yapı itibarıyla cismani bir mahal olmadığından dolayı, hariçte bir mevcudun tabiri caizse, kanlı ve canlı şekilde olduğu hal üzere zihinde bulunması imkânsızdır. Bu nedenle zihindeki ma'kûl mahiyetin İbn Sînâ'nın söylediğinin aksine özdeş olmasından ziyade, misali veya gölgesi olarak nitelendirmek daha makbuldür. Zira Zeyd'in hakikatının soyutlanması suret aracılığıyla. Bu nedenle özdeşlik burada doğru bir ifade değildir. Tûsî'nin bu tavrı kendisinden sonra İşârât şârihlerinin görüşlerine de sirayet etmiştir.

Üçüncü bir argüman ise zihindeki ma'kûl anlamın bilgi olarak adlandırılması ve bu bilginin araz olmasıdır. İbn Sînâ cevher olan nefste soyutlanarak temessül eden bilginin araz olduğunu vurgular. Mâhiyetler nefiste zihnin bir parçası olmadan bulunur. Bu anlamda zihindeki sûret de dıştaki mevcudun mâhiyeti olması bakımından zihinde bulunuşu itibarıyla arazdır. Başka bir ifadeyle suret, bir konuda bulunmayanda; yani cevher olan nefiste onun bir parçası olmadan bulunan arazdır. Zihinde araz olarak bulunan *bilgiyi* kategoriler başlığı altında değerlendiren İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*'da bu konuyu tartışmalı olarak ele almaktadır. (Alper, 2006, 25-35.) Varlık ve mâhiyetin ayrılığını savunan, varlıkla olan ilişkisi bağlamında mâhiyetin aslı olduğu görüşünü kabul eden İbn Sînâ, bilginin nefiste kâim olan araz olduğu görüşünü benimser. *Bilgi*, zihni varlık kavramı ile bağlantılı olarak, hariçteki cevherlerin soyutlanarak zihinde meydana gelen suretidir. Burada dış dünyadaki cevherlerin soyutlanmasıyla elde edilen bilginin araz olması sorunu ile karşı karşıya gelinir. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'nın *Bilginin Araz Olması* bölümünde cevherin tanımını ortaya koyarak problemin çözümüne ulaşmaktadır. Nitekim bizim araz diye ifade ettiğimiz mevcut, bir konuda bulunmayanda onun bir parçası olarak bulunmaksızın bulunandır. Bu durumda arazın bulunduğu mevcuda vurgu yapmadan meselenin anlaşılır kılınması mümkün değildir.

Cevher bir konuda bulunmayan, dıřta mevcut olan bir mahiyettir. Cevherin zihinde bulunmuř olması onun, kendi tanımından bağımsızdır. Cevher, akılda bulunup bulunması fark etmeksizin dıřta bir konuda bulunmayandır. (İbn Sînâ, 2014, I/152-160) Mâhiyeti hariçte bir konuda bulunmayan cevher, akılda veya dıř dünyada bulunmasından bağımsız olarak anlamı deęiřmez. Tanımda geçen dıř dünyada bir konuda bulunmaması cevher için temel olup, akıldaki varlığında da bu durum geçerlidir. Dolayısıyla akledilmiş mâhiyet dıřta bir konuda bulunmaması, onun zihinde de bir konuda bulunmamasını gerektirmez. Bu mâhiyet, bilgiye konu olması bakımından dıř dünyada bir konuda bulunmaması itibarıyla cevherken, akılda ise bir konuda bulunması itibarıyla araz olarak nitelenir. (Alper, 2021,32-33.) Mücerret cevher olan nefsin maddi olan varlıklardan soyutlayarak elde ettięi zâtiler neftse arâzî olarak bulunmakta ve bu mâhiyetleri zihinde bilgi olarak yer almaktadır. Zihnî'nin suretle olan irtibatı ve bilginin araz olmasının ispatından sonra İbn Sînâ, kavramın ispatına dair delilinden bahseder. Hillî, İbn Sînâ'nın buradaki ifadelerinde bilginin araz olduęunu fikrini kabul ettięi görölmektedir. Esrârü'l-Hafîyye'de o, mümkün varlıklara dair olan bilginin faal akıldan nefsin birtakım yetilerle elde ettięi ifade eder. Bu bilgiler cevher olan nefste bulunmuř olan arazdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın buradaki argümanını kabul ederek zihinde sonradan elde edilmiş bilgilerin araz olduęunu vurgular. Bu yönüyle o, Râzî'nin husulü, başka bir ifadeyle dolayı yolla reddettięi suret zihinde araz olarak bulunması görüşündeki İbn Sînâ eleřtirisini kabul etmedięi görölmektedir. Zira Râzî'nin cevher olan nefste bilginin araz olduęunu görüşüne itiraz etmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak söylemek gerekir ki, İbn Mutahhar Hillî, İslâm Düşüncesinin temel meselelerinden olan zihnî varlık kavramı hakkındaki görüşlerinde burhani metotlara dayanak İbn Sînâ'nın teâmülünü devam ettirmiştir. Zira onun zihnî varlık kavramını kabul etmesi, bu bakımından kendisinden önceki mütekaddimîn kelâm geleneęinden farklılařtırarak felsefi geleneęinden yana tavır aldıęını göstermektedir. Zihnî varlığa dair yaptığı çıkarımları İbn Sînâ düşünce sistemindeki idrak teorisi ile bağlantılı olarak ele alması bu argümanı ispatlayıcı mahiyettedir. Hillî'nin bu görüşü kabul etmesindeki temel etken Meřşâî geleneęin savunduęu mevcutlarda varlık ve mâhiyet

ayırımına istinat etmesidir. Zira varlık ve mâhiyet ayrımının kabul edilmesi demek, hariçte varlığı imkânsız olup, sadece akılda ikinci ma 'kûl olarak yer alan mahiyetin zihindeki varlığını kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda zihnî varlığı kabul edilmesinin en büyük dayanak noktasıdır. Zihnî varlığa konu olan, nefsin herhangi bir soyutlama işlemine tabi tutmadan kendinde soyut mahiyetleri düşünmesi; örneğin altın dağ, cıvadan deniz, Anka kuşu gibi mevhumlar, diğeri ise hariçte varlığı olan bir şeyin suretinin nefsin bir takım soyutlama işlemlerine tabi tutularak elde ettiği suretlerin zihinde yerleşmesidir. Buradan temel farkın İbn Sînâ'nın soyutlanmış olan mahiyetin hariçteki ile birebir aynısı; özdeş olması savunmasının aksine soyutlanan suretin hariçtekinin benzeri veya misali olduğunu kabul etmesidir. Bu yöntem ile onun, İbn Sînâ felsefi sistemine sentezci bir üslupla yaklaşan Nasurîddîn Tûsî'nin görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkün. Bu bağlamda onun hariçte soyutlanmış mâhiyetin zihinde bulunmasını husul olarak adlandırması, bu konuda görüşlerinin izafet görüşünü benimseyen Râzî'den farklılaştığını göstermektedir. Zira Hillî, idrak teorisi noktasından zihnî varlık kavramının açıklamayacağını ifade ederek, Râzî'nin bu argümanın geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

Öte yandan Hillî'nin bilgiye konu olması açısından hariçteki suretin zihindeki suretle özdeş olmasına karşı çıkararak bu suretin hariçtekinin benzeri veya misal olduğunu kabul etmesi kendi düşüncesi bağlamında tutarlı bir adımdır. Çünkü özdeşlik ilkesi bir anlamda bazı araştırmacıların yorumlarında ittihat görüşüne kapı aralama tehlikesini ortaya çıkarır. İttihat görüşü soyutlanmış mahiyetin zihinde yerleşmesiyle zihnin ve suretin söz gelimi kaptaki suya su ilave etmekle birleşmesindeki sonuç ortaya çıkacağı gibidir. Zira ittihat kabul edildiği takdirde tıpkı suyun suyla birleşmesi gibi zihnin o suretle birleşip aynı suret olacağı gibi mantıksız bir durum ortaya çıkacaktır. Bu nedenle bir bakıma suretin hariçtekinin benzeri olduğunu iddia etmek, ittihat durumunu da önemli ölçüde reddetmekle tutarlı bir adımdır.

Sonuç olarak Hillî, bu konuda İbn Sînâ'nın teorisini genel hatları ile kabul edip, Tûsî'nin Râzî eleştirilerini haklı bulmaktadır. Ayrıca Hillî'nin onun sonradan geliştirilmiş argümanlardan etkilendiği de söylenebilir.

Kaynakça

Alper Ömer Mahir, (2006). Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status, Journal Islamic Philosophy, Volume 2.

Alper, Ömer Mahir, (2021). Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihni Varlık Sorununa Metinlerle Giriş, Klasik Yayınları, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif, (2015). Şerhü'l-Mevâkıf, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C.I

Cürcânî, Seyyid Şerif, Hâşiye ala Şerhi't-Tecrîd, Süleymaniye Kütüphanesi, nşr. Fâzıl Ahmet Paşa, 801vr.

Haklı Şaban, (2013). "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî (kitabın içinde), İSAM Yayınları.

Hillî (h.1387). İbnü'l-Mutahhar, el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye, thk. Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye, Müesseeti'l-Bûstân, Kum.

Hillî, (1959), İbnü'l Mutahhar, İzâhu'l-Makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid, nşr. Ali Nâki Münzevî, Çaphâne-i Dânişgâh, Tahran.

Hillî, (h. 1419), İbn Mutahhar Nihâyetü'l-Merâm fi İlm'l-Kelâm, nşr. Fâdıl er-İrfan, Kum, C.I

Hillî, (1988). İbnü'l-Mutahhar, Keşfü'l-Murâd fi Şerh Tecrîd el-İ'tikâd, thk. Müessesetü'l-Alemi, Beyrut.

İbn Sînâ, (1985). en-Necat, nşr. Mâcit Fahrî, Dârü'l âfâki'l cedîde, Beyrut.

İbn Sînâ, (2014). El-İşârât ve'Tenbîhât, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

İbn Sînâ, (2014). Kitâbu's-Şifâ/Metafizik çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C.I

İbn Sînâ, er-Risâletü'l-Arşîyye, nşr. İbrahim Hilâl, t. y, s. 24.

Kaş Murat, (2018). Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında İnceleme, Nazariyat 4/3 Ekim.

Kâtibî, (2016). Necmüddîn Kâzvîni, Hikmetü'l- 'ayn: Varlık Hikmeti, Trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Kuşçu Alâeddin Ali, (h.1393). Şerhu Tecrîdî'l-Akâid, nşr. Muhammed Hüseyin ez Zârî er-Rızâyî, C. I.

Lâhicî, Abdülrezzâk, (h.1433). Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tecrîdî'l-Kelâm, nşr. Akbar Asad Alizadeh, h.1433, Musassat Al İmam Al Sadık, Kum, C.I.

Râzî, (1980). Fahreddin, el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi 'İlmi'l-İlâhiyyat ve't-Tabi'iyât, Muhammed El Bağdâdi, Beyrut, C. I.

Râzî, (h. 1383). Fahreddin, Şerhü'l-İşârat Şerhü'l-İşârat ve' Tenbîhât, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran, C. II.

Şirinov Agil, (2013). "Nasîruddin et Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler (kitabın içinde), 2013, İSAM Yayınları.

Tûsî, Nasîruddin, (h.1986). Tecrîdü'l-İ'tikâd, nşr. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum.

Tûsî, Nasîruddin, (h. 1383). Şerhü'l-İşârat ve' Tenbîhât, nşr. Kerim Feyzî, Kum, C. I.

Türker Ömer, (2010). İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, İSAM Yayınları, İstanbul

УДК 2-67:316.6 (575.3)

Радикализация в Центральной Азии: вызовы и внутренние факторы уязвимости в контексте Таджикистана

д.ф. по философии Рустам Азизи

докторант Института философии,
политологии и права имени А. Баховаддинова
Национальной академии наук Таджикистана
Душанбе, Таджикистан
rustamazizi1986@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-8178-5902>

Дата подачи статьи в редакцию: 29.04.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 10.06.2025

Резюме

Настоящая статья посвящена всестороннему анализу процесса радикализации в Республике Таджикистан с учётом внутренних социально-экономических факторов и внешних геополитических вызовов. В работе выявлены ключевые факторы уязвимости: бедность, безработица, кризис идентичности, трудовая миграция, социальная несправедливость и слабость традиционных институтов. Особое внимание уделено роли миграционных процессов, транснациональных террористических сетей и влиянию нестабильности в Афганистане. Автор рассматривает вовлечённость таджикских граждан в международные террористические акты, а также влияние массовых депортаций мигрантов на внутреннюю ситуацию. Проанализированы современные модели понимания радикализации, включая лестницу радикализации Могаддама, стратегию PREVENT и концепцию CVE, с акцентом на их применимость в таджикском контексте. Установлено, что механическое заимствование международных практик без адаптации к местной специфике малоэффективно. В статье предложены прак-

тические рекомендации по развитию локальных профилактических стратегий, включая создание эффективных контрнарративов, развитие гражданского общества, поддержку молодежных инициатив и формирование системы раннего предупреждения радикализации. Подчеркивается необходимость комплексного подхода к профилактике, интеграции усилий государства и общества, укрепления позитивной идентичности и повышения устойчивости локальных сообществ. Научная новизна исследования заключается в системном анализе локальных и глобальных факторов радикализации и разработке рекомендаций по укреплению социальной устойчивости в условиях меняющейся глобальной контртеррористической повестки. Работа вносит вклад в развитие научного дискурса по социологии религии, профилактике экстремизма и социальной безопасности Центральной Азии.

Ключевые слова: *Социология религии, радикализация, экстремизм, Таджикистан, трудовая миграция, социальная устойчивость, идентичность, профилактика экстремизма.*

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Mərkəzi Asiyada radikallaşma: Tacikistan nümunəsində çağırışlar və daxili təhlükəsizlik məsələləri

f.f.d. Rüstəm Əzizi

Tacikistan Milli Elmlər Akademiyası
A.Bahovaddinov adına Fəlsəfə,
Siyasi Elmlər və Hüquq İnstitutunun doktorantı
Düşənbə, Tacikistan
rustamazizi1986@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-8178-5902>

Daxilolma tarixi: 29.04.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 10.06.2025

Xülasə

Məqalədə Tacikistan Respublikasında radikallaşma prosesi daxili sosial-iqtisadi amillər və xarici geosiyasi çağırışlar nəzərə alınmaqla hərtərəfli təhlil edilmişdir. Araşdırmanın əsas mövzusunun təhlükəsizlik amilləri təşkil edir: yoxsulluq, işsizlik, şəxsiyyət böhranı, əmək miqrasiyası, sosial ədalətsizlik və ənənəvi institutların zəifliyi. Yazıda xüsusi diqqət isə miqrasiya proseslərinə, transmilli terror şəbəkələrinin roluna və Əfqanıstanda hökm sürən qeyri-sabitliyə yönəlib.

Müəllif, həmçinin Tacikistan vətəndaşlarının beynəlxalq terror aktlarına cəlb olunmalarını, miqrantların kütləvi deportasiyalarının ölkədaxili vəziyyətə təsirini araşdırır. Müasir radikallaşmanın anlayış modelləri, o cümlədən Mogaddam radikal nərdivanı, PREVENT strategiyası və CVE konsepsiyası, onların tətbiqi vurğulanmaqla, Tacikistan kontekstində təhlil edilib.

Beynəlxalq təcrübənin yerli xüsusiyyətlərə uyğunlaşmadan mexaniki şəkildə götürülməsinin səmərəsizliyi yazıda müəyyən edilmişdir. Məqalədə effektiv əks-narrativlərin yaradılması, vətəndaş cəmiyyətinin inkişafı, gənclərin təşəbbüslərinin dəstəklənməsi və radikallaşmaya qarşı erkən xəbərdarlıq sisteminin formalaşdırılması daxil olmaqla, yerli profilaktik strategiyaların inkişafı ilə bağlı praktiki tövsiyələr təklif olunur. Araşdırmada, həmçinin dövlət və cəmiyyətin səylərinin inteqrasiyası, müsbət identikliyin gücləndirilməsi və yerli icmaların dayanıqlılığının artırılması üçün kompleks yanaşmanın zəruriliyi vurğulanır. Tədqiqatın elmi yeniliyi radikallaşmanın yerli və global amillərinin

sistemli təhlilində və dəyişən qlobal antiterror gündəmi şəraitində sosial dayanıqlılığın gücləndirilməsi üçün tövsiyələrin hazırlanmasındadır.

Tədqiqat işi Mərkəzi Asiyada din sosiologiyası, ekstremizmin qarşısının alınması və sosial təhlükəsizlik üzrə elmi diskursun inkişafına töhfə verir.

Açar sözlər: *din sosiologiyası, radikallaşma, ekstremizm, Tacikistan, əmək miqrasiyası, sosial dayanıqlılıq, identiklik, ekstremizmin qarşısının alınması.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Radicalization in Central Asia: Challenges and Internal Vulnerabilities in the Context of Tajikistan

PhD in Philosophical Sciences Rustam Azizi

Doctoral Researcher at the Institute of Philosophy,
Political Science and Law named after A. Bakhovaddinov,
National Academy of Sciences of Tajikistan

Dushanbe, Tajikistan

rustamazizi1986@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-8178-5902>

Date of submission: 29.04.2025

Date of acceptance: 10.06.2025

Abstract

This article provides a comprehensive analysis of the radicalization process in the Republic of Tajikistan, emphasizing the interplay between internal socio-economic factors and external geopolitical challenges. Key vulnerability factors are identified, including poverty, unemployment, identity crises, labor migration, social injustice, and the weakness of traditional institutions. Special focus is given to the role of migration processes, the activities of transnational terrorist networks, and the impact of instability in Afghanistan. The author examines the involvement of Tajik citizens in international terrorist activities and the impact of mass migrant

deportations on the internal situation. The article looks at modern ideas about understanding radicalization, like Moghaddam's staircase, the PREVENT strategy, and the CVE concept, focusing on how well they can be used in Tajikistan. We conclude that adopting international practices without cultural adaptation proves insufficient. Practical recommendations for the development of local prevention strategies, including the creation of effective counter-narratives, strengthening of civil society, support for youth initiatives, and the formation of an early warning system for radicalization, are proposed in the article. The study stresses the importance of a comprehensive approach to prevention, integrating state and societal efforts, fostering positive identity, and enhancing the resilience of local communities. The scientific contribution of the research lies in its systemic analysis of both local and global factors of radicalization and the development of recommendations to bolster social resilience in a rapidly changing global counterterrorism landscape. The article makes a significant contribution to the development of scientific discourse on the sociology of religion, prevention of extremism, and social security in Central Asia.

Keywords: *Sociology of Religion, Radicalization, Extremism, Tajikistan, Labor Migration, Social Resilience, Identity, Prevention of Extremism.*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Введение

Говоря об актуальности проблемы, следует отметить, что страны Центральной Азии, включая Таджикистан, в последние годы столкнулись с возрастающей угрозой радикализации ведущей терроризму. Таджикистан уязвим в силу комплекса факторов: социально-экономического положения, наследия гражданской войны, трудовой миграции и непосредственной близости к неспокойному Афганистану (World Bank, 2019/2020).

Опыт Таджикистана в борьбе с экстремизмом, терроризмом и радикализацией восходит к гражданской войне (1992-1997), когда отмечался подъемом исламистских оппозиционных сил. Даже

после постконфликтного восстановления страны и политической стабилизации угрозы экстремизма все еще актуальны, особенно после того, как в 2010-х годах сформировались такие группы, как Исламское государство. Экстремистские группы пользуются социально-экономическими трудностями, с которыми сталкиваются граждане Таджикистана, особенно рабочие-мигранты, которые сталкиваются с радикальной вербовкой. Это требует целенаправленных стратегий, которые направлены как на проявления, так и на коренные причины экстремизма.

После активизации экстремистских группировок на Ближнем Востоке в 2010-х годах сотни граждан Таджикистана присоединились к ним. По официальным данным, около 1900 таджикских граждан (включая ~575 женщин и детей) выезжали в зоны конфликта в Сирии и Ираке и вступили в ряды террористических группировок. Определенная часть из них радикализовалась в трудовой миграции. Хотя это лишь небольшая доля от общего числа трудовых мигрантов, сам факт участия указывает на серьезность проблемы. Президент Таджикистана Эмомали Рахмон в 2024 году отмечал, что за последние три года 24 гражданина Таджикистана совершили террористические акты в десяти разных странах мира (Рахмон, 2024а). В ответ на эту угрозу Таджикистан разработал и внедрил широкомасштабные национальные стратегии, в том числе Национальную стратегию по противодействию экстремизму и терроризму на 2016–2020 годы, за которой последовала еще одна на 2021–2025 годы (Азизи, 2024, 81-87). Однако, остается значительный пробел в понимании факторов, способствующих уязвимости сообщества к экстремизму. Последние тенденции продемонстрировали, что радикализация наших граждан может иметь последствия далеко за пределами страны, затрагивая безопасность регионального и глобального масштаба.

Геополитические факторы (Афганистан, ИГ-Х, «Техрик Талибан Таджикистан»). Победа движения Талибан в Афганистане в августе 2021 года и активизация филиала «Исламского государства» в регионе (Исламское Государство провинции Хорасан, ИГ-Х) сформировали новые риски. Южная граница Таджикистана (длиной 1344,15 км) непосредственно примыкает к афганским провинциям, где отмечено скопление боевиков ИГ-Х и других

групп. Власти Таджикистана и Афганистана неоднократно сообщали о росте числа бойцов ИГ на севере Афганистана – фактически о стратегическом перенаправлении джихадистской активности из Сирии и Ирака в регион Центральной Азии. Одной из наиболее тревожных угроз стало появление террористической группировки «Джамаат Ансаруллах» (известной также как «Таджикский Талибан» или «Техрик-е Талибан Таджикистан», ТТТ) – военизированного формирования, состоящего из уроженцев Таджикистана, базирующегося на северо-востоке Афганистана, которое открыто заявляет о намерении свергнуть светское правительство в Душанбе и установить радикальный режим. Истоки этой группы восходят к отколовшимся исламистским отрядам периода гражданской войны, не признавшим мирные соглашения 1997 года. После прихода талибов к власти бойцы ТТТ укрепили позиции в приграничных афганских районах. Например, в июле 2021 года Талибаном было доверено им обеспечение безопасности в некоторых районах (Нусай и т.д.) афганского Бадахшана (Tobin, Roggio, 2022). Правительство Таджикистана на тот момент открыто выразило обеспокоенность ситуацией в Афганистане: Душанбе отказался признавать правление Талибана и призвал к формированию инклюзивного правительства, опасаясь экспорта экстремизма. Однако, последние два года не наблюдается открытых и однозначных заявлений, что может быть расценено как стратегическое молчание. Таким образом, нестабильность в Афганистане и присутствие там таджикских джихадистских групп выступают мощным внешним фактором радикализации и угрозы терроризма для Таджикистана.

1. Недавние теракты с участием граждан Таджикистана за рубежом (Россия, Иран, Турция).

За последние 3 года граждане Таджикистана оказались причастны к ряду резонансных террористических инцидентов за пределами страны, что привлекло внимание к проблеме трансграничной радикализации таджикских мигрантов и боевиков:

Россия. 22 марта 2024 года произошёл террористический акт – группа вооружённых лиц совершила нападение на концертно-выставочный комплекс «Крокус Сити Холл» во время концерта,

устроив стрельбу и поджог здания. Погибли не менее 60 человек (по некоторым данным – свыше 140), более 180 получили ранения. Ответственность, через свой филиал ИГ-Х, взяла на себя организация «Исламское государство». Этот случай – самый кровавый теракт в России за последние два десятилетия – вызвал огромный резонанс и привёл к всплеску ксенофобских настроений в отношении мигрантов из стран Центральной Азии в РФ. Власти России ужесточили миграционные проверки и депортации, фактически приравнивая угрозу ИГ-Х к сообществу трудовых мигрантов из Центральной Азии (Auzirek, Sorvyonkov, 2024).

Иран. В Исламской Республике Иран в 2022–2023 годах произошла серия нападений, в которых также прослеживается «центральноазиатский след». 26 октября 2022 года боевик ИГ расстрелял посетителей шиитского мавзолея Шах-Чераг в Ширазе, убив 13 человек и ранив около 40. Иранские власти заявили, что нападавший был выходцем из Таджикистана. Спустя менее года, 13 августа 2023 года, аналогичное нападение на тот же шиитский храм унесло жизнь ещё одного человека; сообщалось об аресте группы иностранных граждан (предположительно, выходцев из Центральной Азии) по подозрению в подготовке атаки. Наконец, 3 января 2024 года в городе Керман (во время церемонии у гробницы генерала Касема Сулеймани) произошёл двойной теракт-самоубийство, жертвами которого стали 91 человек. Перехваты переговоров подтвердили, что атака организована ИГ-Х. Впоследствии Министерство разведки Ирана раскрыло, что один из террористов-смертников являлся гражданином Таджикистана (Webber, Smith, 2024). Эти эпизоды указывают на рост вовлечённости выходцев из Центральной Азии (включая таджиков) в деятельность ИГ-Х и свидетельствуют об интернационализации угрозы со стороны этого крыла ИГ.

Турция. В Турции таджикские экстремисты фигурировали, главным образом, в разоблачённых террористических ячейках ИГ. Турецкие спецслужбы не раз задерживали граждан Таджикистана, связанных с ИГ-Х, на своей территории. Так, в июле 2022 года в Стамбуле был арестован Шамиль Хукуматов – уроженец Таджикистана и высокопоставленный эмиссар ИГ-Х, отвечавший за сбор средств и вербовку; по данным властей, он также планировал теракты против правительства Таджикистана. В июле 2023 года

турецкие правоохранители ликвидировали ещё одну ячейку ИГ-Х, возглавляемую таджиком, которая готовила насильственные акции против христианских объектов (церквей), а также против консульств Швеции и Нидерландов в Турции (Webber, Smith, 2024). Хотя масштабных терактов в Турции с участием таджиков не зафиксировано, наличие радикальных мигрантских сетей из Центральной Азии на турецкой территории демонстрирует глобальный размах проблемы.

Таким образом, граждане Таджикистана оказались вовлечены в террористическую активность в разных странах – от России до Ближнего Востока. Это подрывает имидж таджикских трудовых мигрантов, вызывает обеспокоенность властей (как таджикских, так и иностранных) и подчёркивает необходимость системной работы по профилактике радикализации, в том числе среди диаспоры.

2. Влияние массовых депортаций мигрантов на социально-экономическую обстановку. Россия — ключевой экономический партнёр Таджикистана: до миллиона граждан трудится там, а их переводы составляют значительную долю ВВП. После мартовского теракта 2024 г. в Москве отношение к мигрантам резко ухудшилось: началась волна рейдов, проверок и депортаций. В январе—июне 2024 г. из РФ выслали свыше 17 000 граждан Таджикистана; всего же за это время было депортировано около 100 000 мигрантов, что на 50 % превышает показатель первой половины 2023 г. Опасаясь ксенофобии и новых ограничений, многие уехали досрочно, из-за чего трудовая эмиграция таджикстанцев сократилась на 16 % (392 000 против 467 000 годом ранее) (Ayzirek, Sorvyonkov, 2024). Таджикские власти и эксперты предупреждают, что экономический спад из-за возврата мигрантов может стать почвой для экстремистской вербовки: унижение и обида депортированных питают запрос на “возмездие” и “социальную справедливость”.

По совокупности факторов – транснационального участия граждан в терактах, внешнего давления афганско-сирийских геополитических вызовов и внутренних социально-экономических стрессов – проблема противодействия радикализации в Таджики-

стане в последние 5–10 лет стала как никогда острой и актуальной для национальной и региональной безопасности.

Методология анализа и понимания механизмов радикализации является основой профилактики экстремизма и терроризма. Среди ведущих международных подходов выделяются психологическая модель «лестницы Могаддама», британская стратегия PREVENT и концепция противодействия насильственному экстремизму (CVE), которые с разной степенью успеха могут быть применены в контексте региона ЦА.

Модель «лестницы Могаддама» описывает радикализацию как ступенчатый процесс: от массового недовольства социальными проблемами (бедность, безработица) через оправдание агрессии и принятие экстремистской идеологии до окончательной готовности к насилию (Moghaddam, 2005, 161-169). Достоинство модели Могаддама – универсальность психологического объяснения: она применима к разным ситуациям, показывая, что ключевым триггером является восприятие несправедливости и отсутствие легитимных «лифтов» социального продвижения. Для Таджикистана идея первой ступени очень релевантна: бедность, безработица, коррупция и ощущение незащищённости могут создавать базу для недовольства. Как отмечал сам президент Рахмон, *«Нищета и бедность, безработица, низкий уровень грамотности и социальной защищённости населения относятся к числу тех факторов, которые подталкивают людей повернуться лицом к идеям насилия в поисках социальной справедливости»* (Рахмон, 2024б). Преимуществом подхода является акцент на психологической динамике, однако модель не учитывает внешние факторы, такие как влияние вербовщиков и социальных сетей. Для Таджикистана эта модель полезна пониманием начальной стадии радикализации, но нуждается в дополнении анализа миграционного фактора и внешней пропаганды.

Британская программа PREVENT направлена на раннее выявление и поддержку уязвимых к радикализации лиц через образовательные и социальные меры с участием местных сообществ и религиозных лидеров. Несмотря на критику за потенциальную стигматизацию и нарушение прав, опыт Великобритании показывает эффективность подхода общественного партнёрства. В Та-

джикистане, где существует значительное недоверие к силовым органам, успешная адаптация PREVENT потребует баланса между профилактическими мерами и защитой прав человека.

Концепция CVE предусматривает комплексные меры: межконфессиональный диалог, образовательные программы, борьбу с экстремистской пропагандой и поддержку групп риска (молодёжь, женщины, мигранты). Элементы CVE уже применяются в таджикской Национальной стратегии (2021–2025) (План действий, 2021), однако внедрение сталкивается с ограниченностью ресурсов гражданского общества и трудностями оценки эффективности мероприятий.

Несмотря на достоинства этих методов, для их реализации в Таджикистане необходимо проведение дополнительных исследований и адаптация методик с учётом местных особенностей (например, трудовая миграция и социальные сети).

Таким образом, хотя международные модели радикализации дают полезные инструменты для профилактики экстремизма, их применение в Таджикистане требует значительной адаптации с учётом локальных условий и факторов, таких как миграция, низкий уровень доверия к государству и недостаточно развитое гражданское общество.

3. Внутренние и внешние факторы уязвимости к радикализации в Таджикистане

С первых дней независимости Таджикистан сталкивался с серьёзной угрозой экстремизма и терроризма. Пережив тяжёлую гражданскую войну с заметной ролью религиозно мотивированной оппозиции, страна до сих пор ощущает влияние внутренних и внешних факторов радикализации. Для эффективного противодействия этим угрозам необходимо детально разграничить их источники и механизмы воздействия, а также выявить и укрепить факторы социальной и политической устойчивости.

Радикализация всегда является результатом взаимодействия экономических, социальных, психологических и идеологических причин (Подробно см. Азизи, Карыбаева и др., 2022, 97). В таджикском контексте можно выделить ряд ключевых факторов риска, которые повышают восприимчивость населения к экстре-

мистским идеям и насильственным действиям, что подтверждается имеющимися исследованиями и экспертными оценками.

3.1. Экономические факторы. Материальные условия жизни тесно связаны с социальными и психологическими аспектами, но заслуживают особого упоминания:

Бедность и безработица. Таджикистан – одна из экономически уязвимых стран региона с сильной зависимостью от миграции. Несмотря на заявляемые на официальном уровне достижения и изменения, в стране все еще ощущается нехватка рабочих мест, а рост рынка труда не успевает за ростом населения. Как указывается в исследовании Всемирного Банка, **массовый отток трудовых мигрантов** – это симптом нехватки рабочих мест дома. Исследования показывают, что сами по себе нищета и безработица не делают человека экстремистом – подавляющее большинство бедных не прибегает к насилию. Однако сочетание этих факторов с идеологическим влиянием может «катализировать уязвимость» в поддержку насилия (World Bank, 2019/2020, 36). Однако, следует отметить, что экономическая детерминанта не является единственной причиной, поскольку отмечены кейсы радикализации и вовлечение в экстремизм людей со средним и выше экономическим положением. Существует устойчивый стереотип, что радикализация преимущественно происходит за рубежом, особенно в контексте трудовой миграции. Такая интерпретация фактически снижает предполагаемую ответственность должностных лиц местных органов власти, поскольку подразумевает, что радикализация является внешним явлением, а не внутренней проблемой. Тем не менее, случаи радикализации были задокументированы в Таджикистане, а если рассмотреть вербовочную деятельность ИГИЛ в период его активности на Ближнем Востоке, то очевидно, что некоторые граждане Таджикистана были радикализированы и завербованы внутри самой страны. Учитывая наличие и влияние радикальной пропаганды в социальных сетях, риск внутренней радикализации и последующего участия в вооруженных конфликтах за рубежом остается высоким.

Образование и занятость. Экономический фактор включает не только уровень доходов, но и доступ к качественному образованию и социальным лифтам. В условиях, где молодёжь не видит возможности реализовать себя, формируется поколение разоча-

рованных. В некоторых сёлах республики выбор ограничен армией или миграцией, что подрывает веру в легитимные пути успеха. Как подчёркивают исследования, ощущение безысходности и разочарование усиливают восприимчивость к экстремистской пропаганде. (World Bank, 2019/2020, 37). Социально устроенная и занятая молодёжь реже поддаётся радикализации. Поэтому доступное и качественное образование, а также поддержка молодёжного предпринимательства — не только экономические приоритеты, но и важные меры профилактики экстремизма.

3.2. Социальные факторы. Сюда относятся условия и процессы в обществе, которые могут способствовать отчуждению людей и поиску ими радикальных решений. В Таджикистане важны:

Низкий уровень доверия к местной власти и социальная несправедливость.

Недовольство работой местных органов власти (джамоатов) в городах и селах связано с нерешенными жалобами, несправедливым распределением помощи и грубым отношением к уязвимым группам. Это формирует у молодых мужчин из неблагополучных семей ощущение заброшенности государством. Исследования указывают, что подобные обиды могут толкать людей к экстремизму как альтернативе: «власть коррумпирована, справедливости нет – но религия/джихад восстановит порядок») (World Bank, 2019/2020, 36).

Слабость социальных лифтов и маргинализация молодежи. Демографически Таджикистан – очень молодая страна (население растёт ~2,2% в год. Ежегодно десятки тысяч выпускников школ не могут поступить в вузы или найти работу и пополняют ряды молодёжи вне учебы и работы. По данным исследований, **скука, безделье и отсутствие перспектив** у таких юношей вызывают фрустрацию: они чувствуют себя бесполезными, обманутыми ожиданиями. В фокус-группах молодые люди признавались, что «у них много проблем, они крадут, злятся, потому что нет работы» (World Bank, 2019/2020, 34-37). Такие настроения – питательная среда для экстремистов, которые предлагают «значимую цель» и ощущение братства. Общество, не предоставив-

шее мирных самореализаций, рискует, что часть молодёжи уйдёт в нелегальные движения.

Наследие гражданской войны 1992–1997 гг., в ходе которой часть бывших командиров временно вошла во власть, но затем была маргинализована, сохраняет актуальность. Их потомки и сторонники в регионах (ГБАО, Раштская долина) поддерживают обиды, что объясняет волнения 2010–2012 и 2018–2021 гг., уходящие корнями в послевоенные противоречия (Лемон, 2018).

3.3. Психологические факторы. Индивидуальные черты личности и пережитый опыт влияют на восприимчивость к радикальной пропаганде:

Трансформация идентичности сыграла ключевую роль в процессе радикализации. Исследования радикализации в Таджикистане за последние три десятилетия выявили значительные изменения в идентичности. Молодые люди в переходных обществах часто испытывают **кризис идентичности** – старые советские ценности разрушены, новые национальные идеалы расплывчаты, социальные роли неочевидны. Радикальные группы дают сильное чувство принадлежности («умма», братство моджахедов) и личной значимости («ты – воин Аллаха»). Для молодого человека, не нашедшего себя, привлечение идеей всемирной исламской миссии может восполнить психологическую пустоту. Особенно это касается тех, кто ощущает **разрыв поколений**. Это порождает внутренний конфликт, который радикальные проповедники умело эксплуатируют, предлагая «истинный путь» и новое сообщество единомышленников.

Травмы и месть. Люди, подвергшиеся насилию, унижению или потерявшие близких, могут испытывать сильную жажду мести. Пример – случай в Казахстане: Руслан Кулекбаев, убивший в 2016 году 3 полицейских в Алматы, заявил, что мстил силовикам за пытки в тюрьме и унижения его веры (Лемон, 2018). Личные психологические травмы – будь то пережитая несправедливость от чиновника, жестокость милиции, издевательства сверстников – могут радикализовать, особенно если экстремистская идеология предлагает «справедливое возмездие».

Влияние авторитетов и связь с группой. Психологически человек склонен перенимать убеждения референтной группы. Если авторитет (религиозный учитель, старший товарищ) придержи-

вается радикальных взглядов, молодые последователи высока вероятность пойдут за ним. В таджикской диаспоре известны случаи, когда неформальные лидеры землячеств в России становились проводниками экстремизма. Кроме того, семейные связи влияют: есть женщины, последовавшие за радикализовавшимися мужьями в Сирию из чувства долга или страха потерять семью (World Bank, 2019/2020, 36). Фактор семьи двоякий: крепкая благополучная семья – защитный барьер, а семейная драма (развод, насилие дома – фактор риска, толкающий искать «новую семью» в экстремистской группе.

3.4. Идеологические факторы. Это собственно содержание радикальной пропаганды и наличие инфраструктуры его распространения:

Экстремистская идеология и пропаганда. Большинство населения Таджикистана — сунниты ханафитского мазхаба, однако с 2000-х годов распространяются нетрадиционные и радикальные течения привнесенные обучавшимися зарубежом студентами религиозных школ и вузов, мигрантами и интернетом. Пропаганда ИГИЛ на русском, таджикском и узбекском языках, а также примеры как переход командира ОМОНа Гулмурода Халимова в ИГИЛ, усилили романтизацию джихада. Исследования подчеркивают: активность вербовщиков и локальные «точки радикализации» превращают пассивное недовольство в готовность к действию (World Bank, 2019/2020, 39). В Таджикистане такие «точки» включали некоторые мечети (до усиления контроля), частные кружки изучения ислама, тюремные сообщества (много случаев радикализации осуждённых во время отбывания срока).

Интернет и социальные сети. Экстремисты используют соцсети для продвижения нарратива о «неисламском» характере власти в Таджикистане, что усугубляется поддержкой геополитических акторов (например, ИГ-Х). Цифровизация, включая мобильный интернет в отдаленных районах, позволяет вербовщикам анонимно вовлекать молодежь через мессенджеры, предлагая идеи «чистого ислама» или материальную помощь. Блокировка экстремистских сайтов малоэффективна из-за использования VPN и Telegram. Подростки радикализуются скрытно, минуя традиционные институты (мечети, семья). По данным экспертов, некото-

рые из осужденных боевиков прошли онлайн-идеологизацию до личного контакта с вербовщиками (World Bank, 2019/2020, 64). Все ещё существует всеобщая уязвимость к радикальной пропаганде среди граждан Таджикистана и других стран Центральной Азии.

Общие характеристики радикальной пропаганды можно наблюдать во всем регионе. Нарративы, распространяемые радикальными группами, играют решающую роль в этом процессе. Анализ этих нарративов показывает, что они сосредоточены на дискредитации существующего светского правительства, приписывая общественные проблемы и трудности отсутствию законов шариата. Тем самым они подавляют законный протестный потенциал, перенаправляя его против властей и тех, кто отвергает идею правительства, основанного на шариате. Эта стратегия особенно актуальна в контексте соседнего Афганистана, контролируемого талибами, где дискредитация светских ценностей и содействие трансформации идентичности — особенно религиозной идентичности — повышают восприимчивость к радикальной идеологии.

Чтобы смягчить эти внутренние риски, необходимо улучшить методы предотвращения распространения радикальной идеологии, разработать альтернативные нарративы и рассмотреть влияние социальных сетей. Эти три элемента имеют решающее значение для укрепления сопротивления страны радикальным идеологиям.

Отсутствие эффективного контрдискурса. До недавнего времени в Таджикистане отсутствовала позитивная идеологическая альтернатива для молодежи: светские ценности ослабли после распада СССР, а религиозное образование ограничено. Идеологический вакуум заполняют коммерциализированная культура или экстремизм. Традиционные религиозные лидеры часто не способны конкурировать с радикальными нарративами, что создает дисбаланс: экстремисты предлагают четкие цели, а государство/общество — слабый контрдискурс

5. Факторы безопасности. Под этой категорией имеются в виду специфические риски и бреши в системе безопасности, позволяющие экстремизму распространяться:

Пенитенциарная система. Переполненные колонии и тюрьмы, где вместе содержатся различные правонарушители, оказа-

лись местом распространения радикальных идей. В 2018 и 2019 годах в таджикских тюрьмах произошли крупные бунты заключённых-исламистов в худжандской колонии строго режима (Asia-Plus, 2018) и в Вахдатской колонии (Asia-Plus, 2019) – их организовали сторонники ИГ, что само по себе говорит о высокой концентрации радикалов внутри системы. Выжившие после подавления бунтов радикальные лидеры могут продолжать вербовку среди сокамерников. Отсутствие продуманных программ дерадикализации заключённых ведёт к тому, что при освобождении они выходят ещё более ожесточёнными и с обширными экстремистскими связями.

Контроль границ и деятельность спецслужб. Длительная и труднодоступная граница с Афганистаном – ахиллесова пята. Случались случаи проникновения вооружённых групп через границу: так, в мае 2022 года около 20 боевиков ИГИЛ пытались прорваться из Афганистана, завязав бой на таджикской территории (Webber, Smith, 2024). Силловые структуры Таджикистана испытывают сложности в мониторинге горных и удаленных районов, где могут скрываться экстремисты, включая «спящие ячейки» ИГ. Неэффективный сбор разведанных или чрезмерно жесткие действия правоохранителей рискуют усилить радикализацию, пополняя ряды подполья.

4. Внешние факторы уязвимости

4.1. Глобальные политические изменения и конфликты на религиозно-культурной основе усилили мировую нестабильность. Вооруженные противостояния создают кризисные регионы, где религиозная идентичность становится инструментом мобилизации. В последнее время эти конфликты приобрели международный масштаб, вовлекая участников из разных стран, как это видно на примере ИГИЛ в Сирии и Ираке или талибов в Афганистане. Это повышает риск присоединения граждан Таджикистана к транснациональным экстремистским группам.

4.2. Маргинализация мигрантов. Ежегодно около 600–800 тыс. таджикстанцев работают за рубежом, преимущественно в России. Там они нередко сталкиваются с дискриминацией, плохими условиями, полицейскими преследованиями. Как отмечалось ранее, после теракта 2024 года давление на таджикских мигран-

тов в РФ выросло: участились обыски, задержания на улицах, случаи поборов (Auzirek, Sorvyonkov, 2024). Такие обстоятельства толкают часть диаспоры в «тень», в замкнутые сообщества, где легче распространяются радикальные идеи. Вербовщики ИГ-Х целенаправленно искали рекрутов среди мигрантов в России, Турции, других странах, пользуясь их уязвимым положением. (Тихие атаки ИГИЛ, 2024) Таджикские власти признают, что значительное число граждан радикализовались именно в период миграции. Социальная изоляция за рубежом, чувство чуждости и пережитая там несправедливость могут стать мощными драйверами радикализации.

4.3. Влияние соседнего Афганистана. Соседство с Афганистаном, где у власти находится Талибан, усиливает уязвимость Таджикистана. Присутствие ИГ-Хорасан и других террористических групп, а также их стремление экспортировать идеологию, угрожает региону. Культурно-языковая близость (общий персидский язык) облегчает влияние афганской пропаганды через СМИ и соцсети. Проталибский контент дискредитирует светское правительство Таджикистана, а успех вооруженного захвата власти в Афганистане вдохновляет радикальные группы на повторение подобного сценария.

4.4. Глобальные конфликты и участие в них таджиков. Участие граждан Таджикистана в международных конфликтах повышает риск возврата радикализованных лиц. Несмотря на окончание гражданской войны, вербовка в экстремистские группы продолжалась: в 1990–2000-х годах «Хизб-ут-Тахрир» и ИДУ привлекали молодежь, а движение «Ансаруллах» организовало теракт в 2010 г. Рост ИГИЛ усилил вовлеченность таджикстанцев в операции на Ближнем Востоке. Эти тенденции подтверждают высокий риск радикализации внутри страны и участия в транснациональном экстремизме.

4.5. Инструментальное использование таджиков экстремистскими группами еще больше усугубляет внешнюю уязвимость. В последние годы наблюдается тревожная тенденция использования таджиков для совершения террористических атак, особенно ИГ-Хорасан. Президент Эмомали Рахмон в своем выступлении перед общественностью и религиозными лидерами 9 марта 2024 года подчеркнул, что «за последние три года 24 наших

гражданина совершили террористические акты в 10 странах мира, в том числе путем взрывов в многолюдных местах» (Рахмон, 2024а). Граждане Таджикистана были замешаны в двух смертоносных террористических актах в Иране и нападении на церковь в Турции. Арест и обвинение граждан Таджикистана после нападения на Крокус-Сити в России еще больше усугубили ситуацию, представив значительные проблемы для международного имиджа страны (The Daily Telegraph, 2024). Частая зависимость ИГ-Хорасан от таджиков для своих операций создает существенные риски для Таджикистана, дискредитируя национальную политику, в том числе направленную на противодействие экстремизму и терроризму. Таким образом, использование граждан Таджикистана в качестве исполнителей террористических актов представляет собой риск и вызов внешней политике страны и влияет на восприятие ее граждан за рубежом (Republic.ru, 2024).

Заключение

Радикализация в Республике Таджикистан является следствием сложного взаимодействия внутренних социально-экономических и внешних геополитических факторов. Проведенный анализ позволил установить, что факторы бедности, социальной маргинализации, кризиса идентичности и ослабления традиционных институтов сочетаются с влиянием транснациональных экстремистских сетей, нестабильности в Афганистане и глобальных миграционных процессов. Критическая апробация международных моделей профилактики радикализации выявила их ограниченную применимость без существенной локализации на уровне культурных и институциональных реалий Таджикистана.

Противодействие радикализации в Таджикистане должно базироваться на комплексном подходе, включающем развитие социальной устойчивости, укрепление позитивных идентичностей и создание эффективных механизмов раннего предупреждения. В условиях смены глобальных контртеррористических нарративов становится очевидной необходимость формирования национальных профилактических стратегий, ориентированных на внутренние и региональные ресурсы. С учётом глобального кризиса нормативных подходов к противодействию экстремизму возникает

необходимость разработки национальной модели профилактики, основанной на синергии усилий государства, гражданского общества и международных партнёров. Прогнозные сценарии свидетельствуют о вероятности нарастания рисков социальной фрагментации и трансграничной радикализации в случае сохранения текущих тенденций. Следовательно, приоритетными задачами становятся формирование устойчивых локальных сообществ, разработка контрнарративов и институционализация механизмов раннего предупреждения, что позволит минимизировать угрозу распространения насильственного экстремизма в долгосрочной перспективе.

Литература

Asia-Plus. (2018). В колонии в Худжанде заключенные подняли бунт // Asia-Plus. 8 ноября.

(<https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/incidents/20181108/v-kolonii-strogogo-rezhima-hudzhand-a-zaklyuchennye-podnyali-bunt>).

Asia-Plus. (2019). В бунте в колонии в Вахдате убиты три сотрудника этого учреждения // Asia-Plus. 20 мая.

(<https://www.asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/incidents/20190520/v-bunte-v-kolonii-v-vahdate-ubity-tri-sotrudnika-etogo-uchrezhdeniya>).

Ayzirek I., Sorvyonkov V. (2024). Anti-migration wave hits Central Asian guest workers following Moscow terrorism attack // Eurasianet. 11 апреля. (<https://eurasianet.org/anti-migration-wave-hits-central-asian-guest-workers-following-moscow-terrorism-attack>).

Moghaddam F.M. (2005). The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration // American Psychologist, Vol. 60, №2, (p. 161–169).

Republic.ru. (2024). «Очень примитивная мотивация: еда, секс, власть». Интервью с таджикским экспертом Рустамом Азизи о «ИГ-Хорасан» // Republic.ru. 13 апреля.

(<https://republic.ru/posts/112114>).

The Daily Telegraph. (2024). Hardened jihadists or guns for hire? The answer may lie in the hills of Tajikistan // The Daily Telegraph. 24 июля. (<https://www.telegraph.co.uk/world-news/2024/07/21/jihadists-guns-attack-tajikistan-moscow-russia-prisoners/>).

Tobin B., Roggio A. (2022). Tajik terrorist serves as Taliban commander in northern Afghanistan // Long War Journal. 25 мая. (<https://www.longwarjournal.org/archives/2022/05/tajik-terrorist-serves-as-taliban-commander-in-northern-afghanistan.php>).

Webber L., Smith P. (2024). Iran attack signals growing Central Asian role in ISKP's external ops // Eurasianet. 10 января. (<https://eurasianet.org/iran-attack-signals-growing-central-asian-role-in-iskps-external-ops>).

World Bank. (2019/2020). Strengthening Youth Resilience to Radicalization: Evidence from Tajikistan. (<https://documents1.worldbank.org>).

Азизи Р., Карыбаева М., Коротенко В., Кириленко А., Назаров Р., Фукалов И. (2022). Факторы уязвимости и устойчивости молодежи Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана к рискам радикализации и экстремизма. Бишкек: PEACE4CentralAsia. (97 с.). (<https://peace4centralasia.org/wp-content/uploads/2022/11/factory-uyazvimosti-i-ustojchivosti-molodezhi-1.pdf>).

Азизи Р.А. (2024). Подход и опыт Таджикистана в противодействии экстремизму и терроризму: анализ Национальной стратегии и плана действий // Известия Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова АН РТ, №3, (с. 81–87).

Лемон Э. (2018). Об угрозах терроризма в Центральной Азии и за ее пределами // САА Network. 5 ноября. (<https://www.caa-network.org/archives/14501>).

План действий по реализации Стратегии противодействия экстремизму и терроризму в Республике Таджикистан на 2021–2025 годы. (2021). Приложение 2 к Указу Президента Республики Таджикистан от 1 июня 2021 года №187.

Рахмон Э. (2024). Выступление на церемонии открытия Международной конференции высокого уровня на тему «Противостояние терроризму и насильственному экстремизму» // vkh.tj. (<https://vkh.tj/ru/main/view/3224/vystuplenie-na-tseremonii-otkrytiya-mezhdunarodnoi-konferentsii-vysokogo-urovnya-na-temu-protivostoyanie-terrorizmu-i-nasilstvennomu-ekstremizmu>).

Рахмон Э. (2024). Выступление Президента Республики Таджикистан на встрече с активом общественности и религиозными

деятелями страны // president.tj. 9 марта.
(<https://www.president.tj/event/speeches/37146>).

Тихие атаки ИГИЛ: от Ирана до Таджикистана и России.
(2024). // Сангар. 14 марта. (<https://sangar.info/n/l/amaloti-khom-shidoish-az-eronu-turkiya-to-to-ikistonu-rusiya-2>).

Dua və onun stres üzərində təsirləri

Cəfər Cəfərov

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun
“Dinin psixologiyası” ixtisası üzrə magistrantı

Bakı, Azərbaycan

cefer_ceferi@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0002-9861-2461>

Daxilolma tarixi: 26.03. 2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 22.05.2025

Xülasə

Bu məqalə duanın streslə mübarizədəki rolunu və insan həyatında yaranan gərgin hallara qarşı təsirini araşdırır. Tədqiqatın obyektı duanın streslə mübarizədəki psixoloji təsiridir. Məqsəd duanın insanın emosional və mənəvi rifahına təsirini təhlil etməkdir. Məqalədə duanın mənə və mahiyyəti, stresi azaltmaq və daxili rahatlıq yaratmaq kimi təsiri elmi ədəbiyyatın təhlili və sintezi vasitəsilə təhlil edilir. Nəticələr göstərir ki, dua inanc sahibi olan şəxslər üçün streslə mübarizədə təbii və təsirli vasitədir, insanın daxili dünyasını sakitləşdirir, ümid və rahatlıq bəxş edir. Bu tədqiqatın nəticələri stresin azaldılması və psixoloji rifahın artırılması sahəsində yeni perspektivlər açır. Stresin fiziki-psixoloji təsirləri insanın həyat keyfiyyətini gözəçarpacaq dərəcədə aşağı sala bilər. Bu baxımdan, streslə mübarizə üçün müxtəlif yollar və üsullar mövcuddur. İnanc sahibi olan şəxslər üçün isə dua streslə mübarizədə ən təbii və təsirli vasitələrdən biridir.

Dua təkcə dini əməl hesab olunmur, həm də insanın daxili dünyasını sakitləşdirən, ona ümid və rahatlıq bəxş edən güclü vasitədir.

Məqələmizdə duanın mənə və mahiyyəti, insanın ruhi və mənəvi həyatına təsiri əhatəli şəkildə təhlil edilir. Duanın stresi azaltmaq və mənən rahatlıq yaratmaq kimi əsas təsirləri diqqət mərkəzindədir. Müxtəlif elmi tədqiqatlar, araşdırmalar və mənbələr əsasında duanın psixoloji təsiri və streslə mübarizədə effektiv vasitə olduğu müzakirə edilir.

Dua edərkən insan öz stress hallarını, narahatlıqlarını, qorxularını və gərginliklərini daha yüksək bir qüvvəyə həvalə edir və bu, psixoloji

olaraq yüngülləşmə və rahatlaşma hissi yaradır. Bu proses, insanın özünü daha rahat və təhlükəsiz hiss etməsinə kömək edir.

Yazıda duanın bütün dövrlərdə, mədəniyyətlərdə və dini inanclarda mövcud olduğu, insan təbiətinin əsas ehtiyacı kimi qəbul edildiyi göstərilir. Nəticə etibarilə dua mənəvi- psixoloji baxımdan insanların həyatına dərin təsir göstərir, streslə mübarizədə təbii və effektiv üsul kimi qiymətləndirilir. Bu yanaşma yaşadığımız dövrdə streslə mübarizə aparmaq üçün alternativ və ümumiləşdirilmiş həll yolu təqdim edir.

Qeyd edək ki, duanın hər cəmiyyətdə mövcud olması onu hər kəs üçün əlçatan vasitəyə çevirir və bu, streslə mübarizədə böyük üstünlükdür.

Açar sözlər: *Din psixologiyası, psixi sağlamlıq, din, dua, stres, mənəviyyat, inanc.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Prayer and Its Effects on Stress

Jafar Jafarov

Master's student in Psychology of Religion
at the Azerbaijan Institute of Theology
Baku, Azerbaijan
cefer_ceferi@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0002-9861-2461>

Date of submission: 26.03. 2025

Date of acceptance: 22.05.2025

Abstract

This article explores the role of prayer in coping with stress and its effects on stressful situations in human life. The object of the research is the psychological impact of prayer in combating stress. The aim is to analyze the influence of prayer on a person's emotional and spiritual well-being. The article examines the meaning and essence of prayer, as well as its effects, such as reducing stress and

fostering inner peace, through the analysis and synthesis of scientific literature. The results indicate that prayer is a natural and effective means for believers to cope with stress, calm the inner world and provide hope and comfort. The findings of this research open new perspectives in the field of stress reduction and enhancing psychological well-being. The physical and psychological effects of stress can significantly diminish a person's quality of life. In this regard, there are various ways and methods to combat stress. For believers, however, prayer is one of the most natural and effective means in dealing with stress.

Prayer is not only a religious act but also a powerful way to soothe a person's inner world and offer hope and comfort.

The article thoroughly analyzes the meaning and essence of prayer, as well as its effects on a person's spiritual and soul life. The primary focus is on prayer's ability to reduce stress and create inner peace. The article discusses the psychological effects of prayer and its effectiveness in combating stress, drawing on various scientific studies, research, and sources.

When praying, individuals entrust their stressful situations, worries, fears, and tensions to a higher power, which creates a psychological sense of relief and relaxation. This process helps a person feel more at ease and secure.

The presence of prayer in all eras, cultures, and religious beliefs demonstrates that it is regarded as a fundamental need of human nature. Consequently, prayer is recognized as a natural and effective method of coping with stress, deeply influencing people's lives both spiritually and psychologically. This approach presents an alternative and generalized solution for dealing with stress in our modern era.

The universality of prayer across all societies makes it an accessible means for everyone, which is a significant advantage in combating stress.

Keywords: *Psychology of Religion, Mental Health, Religion, Prayer, Stress, Spirituality, Faith.*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Молитва и ее влияние на стресс

Джафар Джафаров

Магистрант специальности Психология религии
Азербайджанского Института Теологии
Баку, Азербайджан
cefer_ceferi@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0002-9861-2461>

Дата подачи статьи в редакцию: 26.03. 2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 22.05.2025

Резюме

В данной статье исследуется роль молитвы в борьбе со стрессом и ее влияние на стрессовые ситуации в жизни человека. Объектом исследования является психологическое воздействие молитвы в преодолении стресса. Цель работы — проанализировать влияние молитвы на эмоциональное и духовное благополучие человека. В статье рассматриваются смысл и сущность молитвы, а также ее эффекты, такие как снижение стресса и обретение внутреннего покоя, через анализ и синтез научной литературы. Результаты показывают, что молитва является естественным и эффективным средством борьбы со стрессом для верующих, успокаивая внутренний мир и даря надежду и утешение. Выводы данного исследования открывают новые перспективы в области снижения стресса и улучшения психологического благополучия. Физическое и психологическое воздействие стресса может значительно снизить качество жизни человека. В связи с этим существуют различные способы и методы борьбы со стрессом. Однако для верующих молитва является одним из самых естественных и действенных инструментов в преодолении стресса.

Молитва — это не только религиозный акт, но и мощное средство, успокаивающее внутренний мир человека, дарующее надежду и утешение.

В статье подробно анализируются смысл и сущность молитвы, а также ее влияние на эмоциональную и духовную жизнь человека. Основное внимание уделяется способности молитвы снижать стресс и создавать внутренний покой. На основе различных научных исследований, работ и источников обсуждаются психоло-

гические эффекты молитвы и ее эффективность как средства борьбы со стрессом.

Во время молитвы человек передает свои стрессовые переживания, тревоги, страхи и напряжения высшей силе, что создает психологическое ощущение облегчения и расслабления. Этот процесс помогает человеку чувствовать себя более спокойно и защищено.

Присутствие молитвы во все эпохи, культурах и религиозных традициях свидетельствует о том, что она воспринимается как фундаментальная потребность человеческой природы. Следовательно, молитва признается естественным и эффективным методом борьбы со стрессом, оказывая глубокое влияние на жизнь людей как в духовном, так и в психологическом плане. Такой подход предлагает альтернативное и универсальное решение для преодоления стресса в современную эпоху.

Универсальность молитвы в разных обществах делает ее доступным инструментом для каждого, что является значительным преимуществом в борьбе со стрессом.

Ключевые слова: психология религии, психическое здоровье, религия, молитва, стресс, духовность, вера.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

Dua – şəxsin öz inancı, mənəvi dünyası və daha yüksək qüvvə ilə əlaqə yaratması üçün istifadə etdiyi qədim və çox tez-tez istifadə olunan mənəvi vasitələrdən biridir. Dua ilə insan özündən daha gücü bir varlığa sığınıb ondan ehtiyacını diləyir. Dua təkcə dini bir əməl və ritual deyil, o, həm də insanın daxili rahatlıq, ümid, sakitlik, aramlıq tapmaq üçün müraciət etdiyi üsuldur. Duanın gücü təkrarlanan sözlərində, insanın zəhnini sakitləşdirəcək dərin düşüncələrə yönəltmək qabiliyyətində, fərdin daxili və mənəvi dünyasını tənzimləmək gücündədir. Bu səbəbdən, dua yalnız mənəvi deyil, həm də psixoloji baxımdan insan həyatına dərin təsir göstərən fenomen kimi qəbul edilir.

Yaşadığımız müasir dövrdə stres insanların tez-tez üzləşdikləri problemdir. Sreslə mübarizə üçün müxtəlif üsullar mövcuddur. İnanç sahibi olan insanlar üçün isə dua streslə mübarizədə təbii və effektiv vasitələrdən biridir. Dua edərkən insan psixoloji olaraq yüngülləşmə və rahatlaşma hissi yaşayır. İnsan güclü olmaq istəyən bir varlıqdır. Bu səbəbdən də arzu etdiyi gücü özündə tapa bilmədiyindən, mütləq güc sahibi olan Allahla rabitəyə keçməklə və Ona sığınmaqla bu hissini və ehtiyacını ödəməyə çalışır. Bunu da dua vasitəsilə həyata keçirir.

Məqələmizdə duanın stres üzərindəki təsiri araşdırılır. Yazıya duanın lüğəvi və terminoloji mənası ilə başlayaraq, onun insan psixologiyasına və mənəvi dünyasına necə təsir etdiyi təhlil olunur. Araşdırmamızda, əsasən, duanın stresi azaltmaq, ruhi tarazlığı qorumaq, insana mənəvi rahatlıq vermək kimi funksiyaları vurğulanır. Həmçinin müxtəlif tədqiqatlar və mənbələr əsasında duanın psixoloji faydaları, streslə mübarizədəki rolu geniş şəkildə təhlil olunur.

Tədqiqatımızın məqsədi duanın streslə mübarizədəki rolunu və onun insanın psixi sağlamlığına təsirini hərtərəfli şəkildə araşdırmaqdır. Məqsədimizə çatmaq üçün aşağıdakı vəzifələr müəyyən edilmişdir:

– duanın psixoloji mahiyyətini və streslə əlaqəsini nəzəri cəhətdən təhlil etmək;

– müxtəlif elmi tədqiqatlarda duanın stressə təsirini araşdıran nəticələri sintezləşdirmək;

– duanın streslə mübarizədəki effektivliyini göstərən konkret nümunələr təqdim etmək.

Tədqiqatımız zamanı elmi ədəbiyyatın təhlili və sintezi, müqayisəli araşdırma və ümumiləşdirmə kimi metodlardan istifadə edilmişdir. Bu üsullar tədqiqatın məqsədinə çatmağa, qarşıya qoyulmuş vəzifələri yerinə yetirməyə imkan vermişdir.

Duanın lüğəvi və terminoloji mənası

“Dua” sözü ərəb dilindəki *دعو* (də'və) kökündən gəlir. Bu kök, əsasən, “çağırmaq, yalvarmaq, səsləmək” mənalarını ehtiva edir. Rağib əl-İsfahani “Müfrədat” kitabında bu sözün “çağırmaq, yalvarmaq, səsləmək, fəryad etmək, dəvət etmək” kimi mənalarının olduğunu bildirir (əl-İsfahani, 2021, 549). Bu təriflər göstərir ki, dua yalnız bir sözlə ifadə deyil, həm də daxili ehtiyacın və emosional çağırışın təzahürüdür. “Məcmül-müfəhrəs Qurani-Kərim lüğəti” kitabında isə “dua” sözünün

daha geniş mənaları qeyd edilir: “çağırmaq, sızlanaraq zikr etmək, təmənna etmək, dua etmək, ibadət etmək, yardım diləmək, kömək istəmək, təşviq etmək, Allaha ibadət etməyə dəvət etmək, nisbət etmək, adlandırmaq, bəddua etmək” və s. (Çanga, 2016, 200).

Terminoloji olaraq dua inanan şəxsin Allahla əlaqə qurması, Ona yalvarması, niyaz etməsi və Ondan köməklik diləməsidir. Nəticə etibarilə, duada fərddən Allaha doğru bir yönəliş, insanın vəziyyətini və tələbini Allaha təqdim etməsi və Onun köməyini istəməsinin əsas məqamlarıdır (Hökelekli, 2010, 193). Bu tərif duanın insanın mənəvi və psixoloji ehtiyaclarını ödəyən bir vasitə rolu olduğunu vurğulayır. Dua – insanın özünü tək hiss etdiyi anlarda ona dəstək olan, ümid və rahatlıq verən bir mənbədir.

İslam Ensiklopediyasında dua “kiçikdən-böyüyə, aşağıdan-yuxarıya yönəldilən tələb və niyaz” mənalarında istifadə edilir. Bundan əlavə, Allaha təqdim ediləcək tələblərin şifahi və ya yazılı şəkildə ifadə olunduğu mətnlərə də dua deyilir. İslam ədəbiyyatında isə dua – Allahın əzəməti qarşısında bəndənin acizliyini etiraf etməsini, şəxsin sevgi və hörmət hissləri ilə Ondən lütf və kömək diləməsini ifadə edir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/dua>).

İki dəfə tibb üzrə Nobel mükafatı almış doktor Aleksis Karrel isə duanı bu cür təsvir edir: “Dua – daha çox ruhun daxili aləmə doğru bir keçidinə bənzəyir. Ümumiyyətlə, dua – bir şikayətdən, əzab fəryadından və ya yardım diləməkdən ibarətdir. Bəzən isə hər şeyin üstündə duraraq, əzəli əslinin dərinliklərində, bir növ, müşahidə vəziyyəti yaranır. Dua – ruhun Allaha yüksəlişi kimi də tərif oluna bilər. Dua, həm də həyat möcüzəsini yaradan varlığa qarşı göstərilən sevgi və ibadətə ifadəsidir. Dua, həqiqətən, insanın görünməz bir varlıqla, varlıqların Yaradıcısı, hamımızın qurtarıcısı və qoruyucusu ilə fikrən və hissən əlaqəyə girmək üçün göstərdiyi səyi təmsil edir” (Carrel, 2021, 37).

Dua – insanın qəlbindən gələn sözlərlə, düşüncələrlə və ya hisslərlə Allaha yönəldiyi ünsiyyət formasıdır. Bu əlaqə heç bir mürəkkəbliyə və ya rəsmi prosedura tələb etmir. İnsan istənilən yerdə, bütün zamanlarda və hər bir halda Allaha dua edərək Onunla birbaşa əlaqə qura bilər. Duanın bu birbaşa xarakteri onu digər ibadət formalarından fərqləndirir. Məsələn, digər ibadətlər müəyyən şərtlər, vaxt və ya məkan tələb edə bilər, lakin dua üçün belə məhdudiyyətlər yoxdur. İnsan sevincində, kədərinə, şükür edərkən, yardım dilərkən

Allaha müraciət edə bilər. Bu, duanı hər bir insan üçün əlçatan və şəxsi bir ibadət formasına çevirir. Hökelekinin dediyi kimi, “Dua – insandan Allaha gedən birbaşa və ən qısa yoldur” (Hökelekli, 2017, s.64). Bu ifadə duanın insan ilə Allah arasında heç bir vasitəçi olmadan qurulan saf və təmiz bir əlaqə olduğunu vurğulayır. Dua – insanın ürəyindən gələn sözlərlə, düşüncələrlə və ya hisslərlə Allaha yönəldiyi bir ünsiyyət formasıdır.

Dua etmək ehtiyacı

Dua yalnız müəyyən dinə və ya mədəniyyətə məxsus deyil, bütün insanlıq tarixində və hər bir mədəniyyətdə mövcud olan universal hadisədir. Bu, insanın özündən yüksək qüvvəyə inanma və ona sığınma ehtiyacının təbii olduğunu göstərir. Dua – insanın mənəvi və psixoloji ehtiyaclarını ödəyən bir vasitədir.

İnsan təbiəti etibarilə dua edən bir varlıqdır. Dünyanın hər yerində və tarixin hər bir dönəmində insanlar dua etmiş, dua edirlər və ilahi varlıqla əlaqə qururlar. Ona duyğularını, düşüncələrini, qəlblərini açır, istəklərini təqdim edirlər. İnanıqları varlığa qarşı sevgilərini, hörmətlərini, bağlılıqlarını göstərmək, Onu ucaldaraq eyni şəkildə ibadət davranışında olurlar. Buna görə də dua, ibadət universal xüsusiyyətə malikdir. Bütün ilahi, bəşəri və ya ibtidai hesab edilən dinlərin hamısında dua, ibadət və dini ayinlər fərd və cəmiyyət həyatının ayrılmaz xüsusiyyəti kimi yer alır (Hökelekli, 2010, 193). Dua yalnız müasir dövrdə deyil, həm də qədim zamanlardan bəri insan həyatının mərkəzində olmuşdur. İnsanın özündən yüksək bir qüvvəyə inanma və ona sığınma ehtiyacı təbiidir və bu istək həm ibtidai, həm də müasir mədəni insanlar tərəfindən hiss edilir.

Dua etməyin insanda oyatdığı hiss həyatın ümumi axınında zəruri və faydalı bir duyğudur. Duaya yalnız yaşlı, zəif və gücsüz insanların və ya uşaqların ehtiyacı olduğunu düşünərək, onun mahiyyətini azaltmaq əvəzinə, bu faydaya çatdığı üçün dua edən insanla birlikdə olmaq fikri daha müdrik və düzgün yanaşmadır (Tarhan, 2016, 103). Dua etmək elə bir hissdır ki, insan həyatının müxtəlif mərhələlərində, bütün yaş dövrlərində ona ehtiyac duyulur. Həyatın müxtəlif anlarında, sevinc və kədərdə, uğurlu günlərdə, uğur və ya uğursuzluq qarşısında insan öz qəlbini dua ilə rahatladır.

Dua etmək ehtiyacının itdiyi cəmiyyətlər, adətən, əxlaqi çöküntüden uzaqlaşma bilməyiblər (Carrel, 2021, 57). Dua ehtiyacı insanın əxlaqi dəyərlərini qoruyub-saxlamasına və cəmiyyətdə mənəvi tarazlığın qurulmasına kömək edir. Karrelin dediklərindən belə nəticə çıxara bilərik ki, duanın olmadığı cəmiyyətlərdə insanların öz əxlaqi dəyərlərini itirməsi və mənəvi böhranlarla üzləşməsi ehtimalı daha yüksəkdir.

Bütün ilahi və qeyri-ilahi dinlərdə və inanclarda Allaha dua etmək ehtiyacı aşkar şəkildə müşahidə olunur. İbtidai və müasir mədəni insanlar özlərini bu ehtiyacdən uzaq tuta bilməmişlər. Tövrat, Zəbur, İncil və Qurani-Kərimdə Allaha dua etməyə çağıran birbaşa və dolaylı işarələr mövcuddur (Cilacı, 1982, 15). Bu müqəddəs kitablarda insanlara Allaha yönəlmək, Onun qüdrətinə sığınmaq və Onunla əlaqə qurmaq tövsiyə edilir. Dua – hər bir inanc sistemində insanın mənəvi ehtiyaclarını ifadə etməsinin əsas vasitələrindən biri kimi qəbul olunur. Duaya başlayarkən fərdə bir toparlanma baş verir və diqqət Allaha yönəlir. Fərd Allahın hüzurunda olduğunun və Onunla əlaqə qurmağa hazırlaşdığının şüuru ilə toparlanır. Dua edən fərdə görə, Allah hər şeyə qadir, hər şeyi edə bilən və buna görə də insanın ehtiyaclarını qarşılayan varlıqdır. İnsanın söylədiklərini, istəklərini eşidir və buna görə də fərd diləyinin qəbul olunacağı ümid və gözləntisi ilə Allaha inam bəsləyir, bunun həyəcanını yaşayır. Diqqətini xarici dünyadan öz daxili aləminə, əzablarına, istəklərinə və bunları təqdim edəcəyi Allaha yönəldir (Peker, 2008, 124).

Dua yalnız dillə edilən bir ritual deyildir. O, insanın bütün varlığı ilə Allaha yönəlmiş həyat tərzi kimi başa düşülə bilər. Dua fərdin daxili dünyasını təkmilləşdirir, onun xarakterinə və həyatına dərin təsir göstərən müqəddəs bir əməl səciyyəlidir. Karrel bu barədə fikirlərini belə ifadə edir: “Dua bir vərdiş halına gəldikdə, xarakterə təsir edir. Buna görə tez-tez dua etmək lazımdır. Epiktet yazır: “Nəfəs aldığından daha çox Allaha düşün”. Səhər dua edib, günün qalan hissəsini vəhşicəsinə keçirmək mənasız və boşdur. Bir anlıq düşüncə və ya şüurla Allaha yalvarışlar insanı Onun hüzurunda saxlaya bilər. O zaman Allaha yalvarışlarımız bütün ilhamını duadan alacaq. Belə başa düşüldükdə dua bir həyat tərzi halına gəlir” (Carrel, 2021, 44). Duanın vərdiş halına gəlməsi onun insanın daxili dünyasını təşkil etməsi və həyatına istiqamət verməsi deməkdir. Beləliklə, dua insanın gündəlik həyatında daha güclü və mənəviyyatlı olmasına kömək edir, insanın Allaha olan

inamını möhkəmləndirir və onun həyatda qarşılaşdığı çətinliklərlə daha asanlıqla üzləşməsinə şərait yaradır. Nəticə etibarilə, dua təkçə müəyyən anlarda deyil, həyatın hər məqamında mövcud olmalıdır.

Tədqiqatlar göstərir ki, insan oğlu harada olur-olsun, yüksək bir varlığa dua etmək, yalvarmaq və niyaz etmək ehtiyacından uzaq qala bilməyib. Kosmos dövründə yaşadığımız baxmayaraq, insan oğlu bu gün üçün ən böyük uğur sayılan Ay səyahətində belə təkəbbür göstərməyib və orada da dua ehtiyacının daha şiddətlə hiss olunduğunu nümayiş etdirmişdir. Kosmonavt Edvin Aldrin Aya ayaq basar-basmaz ilk hərəkətinin dua və ibadət etmək olduğunu açıqlamışdır. Aldrin və Nil Armstrong Aya enən kimi, bütün dünya onlardan xəbər gözləyərkən Hyuston Kosmos Mərkəzi ilə radio əlaqəsində bir sakitlik yaranmış və bu müddət ərzində Aldrin öz inancına uyğun olaraq dua etmişdir (Cilacı, 1982, 18). Duanın, hətta elm və texnologiyanın ən yüksək zirvələrində belə insan həyatının ayrılmaz bir hissəsi olduğunu bu nümunədən görə bilirik. Kosmonavtlar kimi elm və texnologiyanın ən qabaqcıl nümayəndələri belə, ən kritik anlarda duaya müraciət edirlər. Bu, duanın insanın daxili dünyasını sakitləşdirmək və ona ümid vermək qabiliyyətinin nə qədər güclü olduğunu göstərir.

Duanın mənəvi təsiri

Duanın mənəvi təsirinə gəldikdə, buna “ruhi təsir” də deyə bilərik. Gözlə görünməyən bu təsir müşahidələr nəticəsində müəyyən edilmişdir. Bir növ, “zehni dəyişiklik” adlandırılacaq biləcəyimiz dua vasitəsilə, sanki şüurun dərinliklərində bir işıq parlayır. İnsan özünü olduğu kimi görür. Beləliklə, nəfəsində mövcud olan hərislik, qürur və egoizm kimi hissləri yaxşıca tanıyaraq, əxlaqi vəzifələrini yerinə yetirmək üçün özünü hazırlayır. Şəxs həm fikir, həm də zehni baxımdan təvazökarlıq əldə edir; beləcə, ruhi bir rahatlıq qazanır, əsəbi hərəkətlərini nəzarət altına alır. O, ölüm qarşısında möhkəm durur. Xəstəlik, əzab və ən sevdiyi insanları itirmək kimi halları dözümlə qarşılayır (Cilacı, 1982, 46).

Duanın mənəvi təsiri insanın daxili dünyasına dərin şəkildə nüfuz edir və onun psixoloji, emosional, mənəvi tarazlığını qoruyub saxlayır. Dua insanın daxili dünyasını yalnız müvəqqəti bir şəkildə deyil, həm də uzun müddət və dərinləşdirilmiş bir təsire məruz qoya bilir.

Dua – insanın mənəvi inkişafının əsas dayaq nöqtəsidir. O, yalnız çətin anlarda sığınacaq deyil, həm də ruhun Allaha qovuşmaq üçün

daimi bir ehtiyacıdır. Karrelin də qeyd etdiyi kimi, “Dua – ruhi aləmin sirlri sonsuzluğu ilə əlaqəmizi təmin edir. Dua ilə insan Allaha çatır və Allah onun qəlbinə daxil olur. Dua etmək normal inkişafımız üçün zəruri sayılır. Duanı yalnız zəif ruhların, dilənçilərin və ya miskinlərin məşğul olduqları bir fəaliyyət kimi qəbul etməməliyik” (Carrel, 2021, 59). Həqiqətən də, dua yalnız zəif və aciz anlarda deyil, güclü olduğumuz zamanlarda da ruhumuzu gücləndirən bir vasitədir. O, insanı maddi dünyanın təsirindən uzaqlaşdırır, mənəvi aləmlə ünsiyyət qurmağa kömək edir. Dua – insanın özünü tanıması və Yaradana yaxınlaşması üçün ən təsirli yoldur.

Dua insanı uğura çatdırır; ruzinin genişlənməsinə, sağlamlığın artmasına, ömrün bərkətlənməsinə və Allahın köməyinə nail olmağa vasitəçilik edir. Dua vasitəsilə insan Allaha itaətini sübut edir (Cilacı, 1982, 46). Duanın Allahın lütfünə və köməyinə nail olmaq kimi nəticələri, onun insanın maddi və mənəvi həyatına necə dərinədən nüfuz etdiyini göstərir.

Karrel duanın aşkar olan təsirini çox əminliklə belə qeyd edir: “İndiyə kimi əminliklə bildiyim budur ki, dua əllə toxunula bilən, gözlə görünə bilən təsir yaradır. Nə qədər qəribə görünəsə də, bu, bir həqiqət kimi qəbul edilə bilər: hər kim bir qapını döyərsə, qapı ona açılır və əgər istəsə, içəri buraxılır (Carrel, 2021, 53). Dua etmək üçün, sadəcə, bir səylə Allaha yönəlib, qəlbinə Ona bağlamaq kifayət edir. Bu səy ağıl və düşüncə yolundan çox sevgi, bağlılıq hissi ilə özünü bürüzə verir. Məsələn, yalnız Allahın böyüklüyünü düşünmək kifayət deyildir. Bununla yanaşı, ən azından, bir eşq və iman ifadəsi daşmalıdır. Beləliklə, dua düşüncənin sevgi və eşqə çevrilməsi üçün, ilk növbədə, əqli və fikri düşüncələrdən hərəkət edir. Uzun və ya qısa olsun, səslə və ya daxildən olsun, dua bir uşağın atası ilə danışmasını, söhbətini xatırlatmalıdır (Carrel, 2021, 39).

Nəticə olaraq duanı “Allah insanı dinləyir və ona cavab verir” kimi də başa düşmək olar. Duanın təsiri bir xəyaldan ibarət deyildir. Kainatın sirləri və ətrafı əhatə edən təhlükələr qarşısında insanın hiss etdiyi qorxunun nəticəsini dini duyğuların mahiyyətini azaltmamaqla dəf etmək lazımdır. Duanı yalnız sakitləşdirici bir dərman və ya əzab, ölüm, xəstəlik qorxusu qarşısında müraciət olunan bir vasitə zənn etməməliyik (Carrel, 2021, 55). Dua – insanın Rəbbi ilə daim ünsiyyətini qoruduğu, həm çətin, həm də şükür anlarında bu əlaqəni saxladığı ilahi bir

dialogdur. O, çətinliklərdə nə qədər sığınacaq vasitəsi olsa da, eyni zamanda, sevinc anlarında şükrün ifadəsidir.

Duanın psixoloji təsiri

Dua insana müxtəlif cəhətlərdən təsir edir. Bu cəhətlərdən biri də insanın psixologiyası üzərində olan təsirdir. Yusufoğlunun dediyi kimi, “Duanın insan psixologiyası üzərində çox ciddi təsiri var. Təmin edilməmiş sonsuz istək və arzularımız şüuraltına atılaraq, bizdə gözənilməyən vaxtlarda müxtəlif böhranlara, daxili narahatlıqlara səbəb olur. Dua vasitəsilə ən gizli, şəxsi hisslərimizi ifadə edir, içimizi boşaldır, ümidimizi gücləndirir, qorxularımızı yüngülləşdiririk. Dua daxilimizə misilsiz rahatlıq gətirir, gərginliklərimizi aradan qaldırır. Dua ilə özümüzü Allaha daha yaxın hiss edirik. Duasız insan işıqsız bir zirzəmiyə bənzəyir. Duasız insan tənhalığın qaranlıq həbsxanası məngənəsində çırpınan bir bədbəxtidir. Dua ilə mənlilik divarlarını aşsa bilərik. Çünki dua maneə və məsafə tanımır. Dua ilə sonsuz acizliyimizi Uca Allahın nəhayətsiz qüdrətinə bağlama səadətinə qovuşuruq. Dua ilə ruh gücümüzü qanadlandırırıq. Duada daxili varlığımız işıqlanır. Duada öz gücümüzlə deyil, Allahın sonsuz qüdrəti ilə daxili və xarici düşmənlərimizə meydan oxuyuruq” (Yusufoğlu, 2011, 17).

İnsanlığın ən çətin və ən çıxılmaz anlarında sığındığı ən böyük liman duadır. İnanan bütün insanlar üçün bu yönəliş qaçılmazdır. Dua ilə sıxıntıları dilə gətirən fərd özünü rahat və güvəndə hiss edir. Çünki insanın gücsüzlüyünü və çarəsizliyini aradan qaldırmaq ehtiyacı onun ən təməl ehtiyaclarındandır. Güc – insan çiyinə yüklənmiş böyük məsuliyyətdir və uzun müddətdə yorucu təsirlər doğurur. Aşiq olduğu bir varlığa sığınmaq, Ona təslim olmaq və Ondan dilənmək ruhən rahatlaşdırıcı bir hadisədir. Aciz olduğunu etiraf zəiflik deyildir, əksinə, sağlam bir ruh quruluşu üçün terapevtik hərəkətdir (Kocaçoban, 2019).

Dua keyfiyyətinə, şiddətinə və təkrarına görə ruh və bədən üzərində təsir göstərir. Duanın təkrarını və müəyyən ölçülərdə şiddətini müəyyən etmək asandır. Lakin onun keyfiyyəti müəmma olaraq qalır; çünki başqasının eşq və iman dərəcəsini ölçəcək bir vasitəmiz yoxdur. Bununla belə, dua edənin həyat tərzi bizə Allahın hüzuruna göndərdiyi istəklərinin, yalvarışlarının keyfiyyəti haqqında məlumat verə bilər. Duanın, hətta çox zaman dəyərsiz hesab edilən və şüursuzcasına oxunan bəzi nümunələri belə, davranışlar üzərində müəyyən təsir

buraxır. İnsanın müqəddəslik və Allaha olan duyğusunu eyni zamanda gücləndirir (Carrel, 2021, 47). Dua – insanın daxili dünyasını köklü şəkildə dəyişdirən, onun psixoloji, ruhi və mənəvi sakitliyini qoruyan, hətta daha da inkişaf etdirən bir vasitədir. Dua – insanın düşüncə və duyğularını müsbət istiqamətə yönləndirir, onun qavrayışını artırır və davranışlarını daha balanslı edir. Bu təsirlər fərdin şəxsiyyətinin inkişafına və mənəvi tərəqqisinə köməklik göstərir. Duanın təsir gücü fərdin duadakı səmimiyyətindən, dərin inamından və duanın davamlılığından asılıdır. Səmimi və davamlı şəkildə edilən dualar insanın psixoloji vəziyyətini daha tez və effektiv şəkildə yaxşılaşdırır.

Müşahidə və tədqiqatlar duanın insanın bütün psixoloji mexanizmləri, ruh və bədən sağlamlığı üzərində təsirli olduğunu göstərir. Dua insanın düşüncəsini, duyğularını, qavrayışını, istək və arzularını, davranış və tutumlarını, qıyası, bütün şəxsiyyətini təsir altına alır. Bu təsir fərddən-fərdə fərqlilik göstərir, xüsusilə duadakı səmimiyyət, dərin inam və davamlılıq təsir gücünün müəyyən edilməsində mühüm rol oynayır (Hökelekli, 2010. s.197). Karrelin dediyi kimi, dua bir vermiş halına gəldikdə və səmimiyyətlə edildikdə onun təsiri daha aydın olur. Sanki şüurun dərinliklərində bir işıq yanır. İnsan özünü olduğu kimi görür. Öz eqosunu, hərisliyini, səhvlərini, qürurunu kəşf edir. O, əxlaqi vəzifələrini yerinə yetirməyə hazır olur, zehni təvazökarlıq və yetkinlik qazanmağa çalışır. Beləliklə, dua insan qarşısında yaxşılıq sənətinin qapılarını açır. Şəxs, tədrisən, ruhi rahatlıq əldə edir. Sınır və ruhi fəaliyyətlərinə ahəngdarlıq hökmran olur. Yoxsulluğa, iftiraya, kədəre qarşı böyük bir səbir qazanır. Ölümə, xəstəliyə, əzaba, yaxınlarının itirilməsinə möhkəm dözümlü nüməyiş etdirir. Duaya başlayan bir xəstəsinə görə həkim sevənə bilər. Duanın yaratdığı rahatlıq müalicədə güclü bir köməkçidir (Carrel, 2021, 48).

İnsan gücü məhdud olan, lakin sonsuz ehtiyac və arzularla təchiz edilmiş bir varlıqdır. Məhdud gücə malik olan bu varlıq mütləq və əbədi bir iradə gücünə sahib olan mənbə ilə əlaqə qurmaq məqsədilə ibadət edir. Beləliklə, şəxs ilahi qüvvə tərəfindən qorunduğu hissini yaşayır. Sonsuz güc mənbəyi olan Qadiri-Mütləq ilə əlaqə qurmaq arzusu onda sarsılmaz bir inam yaradır. Bu yönəliş və yalvarış dərinmənalı, səmimi bir ibadətin ifadəsidir. Öz acizliyini anlayan və gücünün hüdudlarını bilən bir insan duanın faydalarını qısa müddətdə görəcekdir. Duanın ən mühüm faydası insana tək olmadığını hiss etdirmək və ümid duyğusunu

canlı saxlamağa kömək etməkdir (Tarhan, 2016, 101). Tək olmaq insana qorxu və ya narahatlıq verir. Bu, təbiidir. Dua isə insanı bu təklilik və yalnızlıq hissindən xilas edə bilər. Dua edərkən insan Allahla rabitəsini hiss edir, Onunla birlikdə olduğunu anlayır. Bu, əvəzolunmaz bir hissdır. İnsan, bəzən, cəmiyyət daxilində belə özünü tənha hiss edir, qəlbindəki hissləri və sözləri heç kimlə bölüşə bilmir. Dua isə bu yalnızlıq hissini aradan qaldırır, onun gətirdiyi gərginlik, stres və narahatlığı yox edir. İnsan dua edərkən bilir ki, onu dinləyən, anlayan, köməklik göstərən, hər zaman sığınacağı bir varlıq mövcuddur. Bu hiss insana güvən verir, onu qorxudan və narahatlıqdan qurtarır.

İnanan insanın ən mühüm sığınacağı duadır. Duanın üç mühüm psixoloji faydası var:

1. Problemlərini sözlərlə ifadə etməyə imkan verir. Problemin qarışıqlıq və qeyri-müəyyənlikdən qurtulmasına köməklik göstərir.

2. Dua insana yükünün bölüşüldüyü və tək olmadığı hissini verir. Ən çarəsiz və ümitsiz vəziyyətlərdə hər şeyi eşidən, bilən və qüdrəti yetən bir qüvvəyə inanmaq, sığınmaq, güvənmək insana sakitlik və rahatlıq bəxş edir. Dua güvən hissini inkişafına və qorxularını aradan qaldırmağa kömək edir.

3. Çarəsiz insan passivdir, o, heç bir şey edə bilmir. Dua vasitəsilə isə “nəsə etmək” mövzusunda bir addım atmış olur (Tarhan, 2021, 117).

Duanın özünümüdafiə və problemlərin ifadəsi və həlli, təklilik hissini azaldılması və passivlikdən aktivliyə keçid kimi faydalarını, onun insanın daxili aləminə, psixoloji vəziyyətinə müsbət təsirini qeyd edə bilərik.

Stresin lüğəvi və terminoloji mənası

Stres müasir dövrdə ən çox qarşılaşılan problemlərdən biri kimi qəbul edilir. Psixoloji və fiziki tərəfləri olan stres müxtəlif çətinliklərlə mübarizədə fərdlərin qabiliyyətinə təsir göstərə bilər. Stresi həyatımızda, günümüzdə tez-tez qarşılaşacağımız hal kimi qəbul edə bilərik. Bu baxımdan, stresin lüğəti mənası bu mürəkkəb anlayışın daha yaxşı başa düşülməsinə kömək edir. Fərqli mənbələrdə stresin tərfi və təsiri haqqında müxtəlif məlumatlar mövcuddur. Stresin lüğəti mənalara və ədəbiyyatda necə əks olunduğuna diqqət etsək, görərik ki, “stres” sözü latınca “stringere” sözündən gəlir, “sıxmaq”, “sıxışdırmaq”, “bağlamaq” mənalara gəlir. Fransız dilindəki “etreindre” sözü

də bu kökdən törəmişdir, “bədənlə və ya qollarla sıxıcı şəkildə əhatə etmək”, “qarşılıqlı duyğular içində sıxmaq” mənalarını ifadə edir (məsələn, birini qəlbində və ya sinəsində sıxıcı şəkildə qucaqlamaq mümkün olduğu kimi, onu boğmaq, boğarcasına sıxmaq da mümkündür). “Boğmaq” sözü isə bizi “əzab vermək”, “canını sıxmaq”, “sıxışdırmaq” kimi anlayışlara, yəni narahatlıq, qayğı, ürək və ruhsızıntısı, kədər kimi duyğulara aparır. Buradan isə yenə “stringere” sözündən törəyən, ehtiyac, təhlükə, ağrı kimi vəziyyətlərdə hiss olunan tərk edilmək, tənhalıq və zəiflik duyğularını ifadə edən “detresse” (sızıntı, kədər, dağıntı) sözünə gətirib çıxarır (Stora, 1992, 7). “Stres” anlayışı “Oksford İngiliscə Lüğəti”ndə “çətin bir vəziyyətin və ya bu hala gətirəcək vəziyyətə səbəb olan böyük narahatlıq” kimi qeyd edilib. (<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/stress>)

Stres canlı orqanizmin tarazlığını pozan və onun mübarizə qabiliyyətini çətinləşdirən və ya həddindən artıq yükləyən təhrikədi hadisələrə verdiyi reaksiyadır (Gerrig, Zimbardo, 2012, s.379). Lüğətdə qeyd olunan bu tərifi çətin bir vəziyyətin insanlarda yaratdığı ruhi gərginlik və narahatlığı təsvir etdiyini görürük. Həyatda, bəzən, gözənilmədən müxtəlif hadisələr və çətinliklər meydana gələ bilər. Bu cür vəziyyətlər insan psixologiyasına və şəxsin emosional vəziyyətinə ciddi şəkildə təsir göstərir. Məsələn, iş yerindəki problemlər və çətinliklər, ailədaxili münaqişələr və anlaşılmazlıqlar, sağlamlıq məsələləri və ya maddi çətinliklər kimi səbəblər insanın gündəlik normal həyatını çətinləşdirə və ya ona narahatlıq yaradar.

Stres – psixologiyada tez-tez qarşımıza çıxan bir anlayışdır. İnsan həyatında hər an stres yaşaya biləcəyi hadisələrlə qarşılaşır. Bu səbəbdən də stres psixologiyada ən çox araşdırılan mövzulardan biridir. Bu termin psixologiya kontekstində ilk dəfə 1940-cı illərdə macarəsilli kanadalı endokrinoloq Hans Selye (1907–1982) tərəfindən təsvir edilmişdir (Vandenbos, 2007, 1036).

Stres – orqanizmin fiziki-ruhi sərhədlərinin təzyiq altında qalması və təhdid edilməsi nəticəsində yaranan vəziyyətdir (Baltaş, Baltaş, 1990, 40). Bu narahatlıq, bəzən, insana o qədər mənfi təsir edir ki, fərdin özünənamını azaldır, qərar vermə qabiliyyətini zəiflədə bilər. Çox vaxt yaranmış vəziyyətin özü deyil, onun səbəb olacağı təsirlər və nəticələr daha çox narahatlıq doğurur. Məsələn, işsizqalma halı maddi çətinliklər

yaratdığı kimi, eyni zamanda, insanın gələcək perspektivləri, özünəinamı və sosial əlaqələrinə də mənfi təsir göstərir. Nəticədə bu narahatlıqlar insan düşüncələrini mənfi istiqamətə yönləndir, daha dərin narahatlıq girdabına salır.

Stresi yaradan səbəblər

Stres müasir günümüzdə insan həyatının ayrılmaz bir hissəsinə çevrilib. Fərdi, eləcə də ictimai səviyyədə müxtəlif amillər tərəfindən təqib olunan insan psixikası üçün stres yalnız zehni deyil, həm də fiziki və sosial problemlər mənbəyinə çevrilir. Stresin səbəbləri müxtəlif ola bilər: ekoloji şəraitdən tutmuş, fərdlərarası münasibətlərdə geniş aspektdə təzahür edən bu amillər insanın həyat keyfiyyətini əhəmiyyətli dərəcədə aşağı salır. Sirel Karakaşın "Psixologiya Lüğəti"ndə qeyd etdiyi kimi, stres daha çox zehni və ya fərdlərarası məsələlərdə yaşanır. Stres amillərinə misal olaraq, ekstremal ekoloji şərait (məsələn, həddindən artıq soyuq, həddindən artıq rütubət), təbii fəlakətlər, insanlararası problemlər, boşanma, həyatımızda önəmli rol oynayan şəxslərin dünyasını dəyişməsi, valideyn münaqişəsi, son tarix, qarşıdan gələn imtahan, maliyyə problemləri, müflis olmaq, işdən çıxarılma, ciddi sağlamlıq problemlərini göstərə bilərik. (https://www.psikolojisoslugu.com/searchapi1?search_api_views_fulltext=stress)

Həmçinin işi itirmək qorxusu, dost və ya həyat yoldaşının mənfi davranışlarından narahat olmaq, kinoya bilet tapa bilməmək, konsertə gecikmək qorxusu, avtobusa, dərsə və ya görüşə vaxtında çata bilməmək ehtimalı və yüzlərlə başqa səbəb gərginlik reaksiyasını hər gün yaşamağa vadar edən stres növləridir (Baltaş, Baltaş, 1990, 21).

Stresin nəticə və əlamətləri

İnsanın öz həyatının hər sahəsində yaşadığı gərginlik ciddi problemlərdən olaraq onun şüuruna mənfi təsir göstərir. Fərdi, eləcə də ictimai səviyyədə müxtəlif amillər tərəfindən təzyiqlərə məruz qalan insan şüuru üçün stres yalnız zehni deyil, həm də fiziki və sosial problemlərin əsas səbəblərindən birinə çevrilir.

Stres insan bədəninin, demək olar ki, bütün üzvlərinə təsir göstərən dəyişikliklərə gətirib çıxarır, fərdlərin hisslərinə və davranışlarına təsir edir. Məsələn, bu, ürəkdöyüntüsü, tərləmə, ağızquruluğu, nəfəsdar-

lığı, hərəkətlilik, sürətlənmiş nitq, mənfi duyğuların güclənməsi (əgər artıq mövcuddursa) və stres yorğunluğunun daha uzun müddət davam etməsi ilə özünü göstərə bilir (Vandenbos, 2007, 1036). Stresə qarşı reaksiyalar uzun zaman ərzində xroniki xəstəliklərin inkişafı üçün zəmin yarada bilir. Stresin tez-tez təkrar olunması və intensivliyi bu prosesi sürətləndirir. Bu xəstəliklər başağrısı, yüksək təzyiq, ürək mərzələri kimi fiziki əlamətlər ola biləcəyi kimi, psixoloji-zehni nasazlıqlara da gətirir. İnsanlar bu hallara qarşı davranış modellərinə və zehni xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq, stres qarşısında psixoloji reaksiya kimi geriçəkilmə, qəbuletmə, müqavimətgöstərmə və ya qorxu, narahatlıq, depressiya kimi ruhi problemlərini inkişaf etdirə bilirlər. Digər tərəfdən, diqqətin azalması, zehni bir mövzu üzərində fokslanma çətinliyi, müxtəlif mövzular arasında əlaqəqurma mürəkkəbliyi, həddindən artıq unutqanlıq, obsesiv düşüncələr zehni səviyyədəki problemlərdən bəziləridir (Baltaş, Baltaş, 1990, 58-59).

Stresin təsiri müxtəlif formalarda özünü göstərə bilir: fiziki əlamətlərdən ruhi və sosial problemlərədək geniş aspektdə təzahür edən bu izlər insanın həyat keyfiyyətini əhəmiyyətli dərəcədə aşağı salır. Sirel Karakaşın "Psixologiya Lüğəti"ndə qeyd etdiyi kimi, stres əlamətləri dörd əsas kateqoriyaya bölünür: fiziki, ruhi, zehni və sosial keyfiyyətlər.

1. Fiziki əlamətlər: tez-tez nəfəs alıb-vermə, ağızquruluğu, gərginlikdən yaranan başağrısı, əzələağrısı, çənədə qıcolma, diş qıcırması, həddindən artıq tərləmə, yerində dura bilməmə, yorğunluq, enerji itkisi, yuxuda nizamsızlıq, iştahda dəyişiklik, həzmsizlik, qəbizlik, ishal, kolit, xora, dəridöyüntüləri, yüksək təzyiq, ürəktutması, tik (ani refleks).

2. Ruhi əlamətlər: narahatlıq, təşviş, depressiya, asanlıqla ağlamaq, əhval-ruhiyyənin tez və davamlı dəyişilməsi, əsəbilik, gərginlik, etibarsızlıq hissi, həddindən artıq həssaslıq, psixoloji cəhətdən tezincimə, qəzəb partlayışları, aqressivlik, tükənmə hissi (özünü yetərsiz hiss etmək).

3. Zehni əlamətlər: diqqət çatışmazlığı, qərar verməkdə çətinlik, mühakimənin zəifləməsi, unutqanlıq, əqli qarışıqlıq, tək bir fikir və ya düşüncəyə ilişib-qalmaq, aşağı məhsuldarlıq, iş keyfiyyətində azalma, səhvlərin artması, aşağı mizah anlayışı.

4. Sosial əlamətlər: qarşdakına güvənməmə, onu günahlandırma, sosial həyatdan uzaq durmaq, çilgınlıq, həddindən artıq müdafiəçi

münasibət, hədsiz həssaslıq, nitqin azalması, qida qəbulunda ifrat dərəcədə vasvasılıq, zərərli və psixotrop maddələrin istifadəsində kəskin artım. (https://www.psikolojiozluglu.com/searchapi1?search_api_views_fulltext=stress)

Duanın stres üzərində təsiri

Hər kəs üçün streslə mübarizədə etibarlı sayılacaq ümumi və düzgün həll yoxdur. Bu onu göstərir ki, stresin mənbələri, eləcə də streslə mübarizə məsələsi fərddir. Fərdin şəxsiyyət xüsusiyyətləri və sosial dəstək qaynaqları ilə yanaşı, onun dini-mənəvi həyatı da streslə mübarizədə əhəmiyyətli potensiala malikdir (Acar, 2024, 58). İnsan həyatın çətinlikləri ilə üzləşərkən dini inanc və mənəvi dəyərlər ona dəstək olur, ümid və rahatlıq yaradır. Dua, ibadət və digər dini rituallar insanın daxili dünyasını sakitləşdirir, stresin təsirlərini azaltmağa kömək edir. Bu, dini həyatın təkcə mənəvi deyil, həm də psixoloji faydalarını göstərir.

Aparılan bir çox araşdırma dini inanc, ibadət və ayinlərin stres və gərginliklərlə mübarizədə insanlara dözümlü və səbir gücü verdiyini göstərir (Hökelekli, 2010, 206). Din duyğusu çox zaman dua ilə ifadə olunur. Dua din duyğusu kimi tamamilə ruhi bir hadisədir. Ruh aləmi isə texnologiyamızın çatmadığı və nüfuz edə bilmədiyi bir məkandır (Carrel, 2021, 34). Müasir dövrdə elm və texnologiyanın sürətli inkişafına baxmayaraq, bu tərəqqinin çata bilmədiyi bir mənəvi sahənin mövcud olduğunu müşahidə edə bilirik. Bu sahə insanın ruhi və ya mənəvi dünyası kimi təqdim edilir ki, bunun da maddi vasitələr və ya texnoloji yeniliklərlə tam şəkildə anlaşıla və ya təsir edilə bilmədiyi görünür. Araşdırmalar göstərir ki, insanın mənəvi aləmlə əlaqə qurma cəhdləri, əsasən, ibadət və dua ayinləri vasitəsilə reallaşa bilər. Müxtəlif tədqiqatlar çərçivəsində aydın olur ki, dua insanın maddi məhdudiyətlərdən müvəqqəti azad olmasına və mənəvi təcrübələr əldə etməsinə kömək göstərə bilər və bu nəzəriyyə müəyyən dərəcədə dəstəklənir. Bu prosesin fərdin daxili dünyasının inkişafına və mənəvi ehtiyaclarının ödənilməsinə müəyyən dərəcədə töhfə verdiyi irəli sürülür.

Dua, ilk növbədə, fərddə rahatlıq və sükunət yaradır, sinirlərini sakitləşdirir. Narahatlıq və stres vəziyyətində olan bir insanda yüngüllük və rahatlıq hissi yaradır. Orta məktəb şagirdləri üzərində aparılan bir araşdırmada şagirdlərin 93 faizi dua edərkən bir yüngüllük hiss

etdiklərini və rahatlıq duyduqlarını bildirmişdir. Dua edən şəxs narahatlığını, dərini Allaha danışaraq, etdiklərini və gözlentilərini Onunla bölüşərək ruhən sakitləşir. Duanın ən mühüm faydası insanın tək olmadığını hiss etməsidir. Dua və ibadətlə Allaha sığınan və bu dünyada tək olmadığını bilən insan müasir dövrdə ən çox rast gəlinən xəstəliklərdən biri olan depressiyanın yaratdığı gərginlik, qəmlilik, narahatlıq, dağınıqlılıq, unutqanlıq və diqqət cəmləmə çətinliyindən böyük dərəcədə qorunur. Dua edən fərdin gələcəklə bağlı narahatlıqları azalır, həyata mənfi yanaşmır; əksinə, yaxşı və gözəl gözlentilər içində olur. Dua, eyni zamanda, insana çalışmaq və uğur qazanmaq gücü verir. Şəxsə çətinliklərlə, maneələrlə savaşımaq, mübarizə aparmaq, təslim olmamaq, dözümlülük və səbir etmək qüvvəti qazandırır. Dua cəsaret və inam bəxş edir (Hökelekli, 2010, 197). İbadət insana gərginlik və stresdən qurtulmaqda, mənəvi sağlamlığını qorumaqda köməklik göstərir. İnsan gündəlik həyatın problemləri ilə üzləşərkən tez-tez gərginlik yaşayır, narahat olur və zehni cəhətdən yorulur. Məhz bu baxımdan, İslamda tez-tez edilməsi tövsiyə olunan namaz ibadəti, insanı gündəlik həyatın tələblərindən və zehni narahat edən problemlərdən uzaqlaşdıraraq, qısa müddət də olsa, dinlənməsini və stresdən azad olmasını təmin edir. Namaz, eyni zamanda, bir məşğuliyyət olduğu üçün insanı ruh sağlamlığını pozan düşüncələrdən uzaqlaşdırır. Dəstəməz alıb namaz qılmaqla insan rahatlayır, həmçinin namazın müəyyən fasilələrlə təkrar olunması nəticəsində bir müddət sonra mənfi düşüncələrdən tamamilə azad olur (Peker, 2008, s.119). Təsadüfi deyildir ki, ərəb dilində “saləh” olaraq ifadə edilən “namaz” sözünün kökü “dua” mənasına gəlir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/sala>).

Digər tərəfdən, öz acizliklərini, çarəsizliklərini və zəifliklərini anlayan, Allahdan kömək və dəstək istəyən gənclərin gündəlik həyat tələbləri zamanı qarşılaşdıqları stres, depressiya və ümitsizliklə daha rahat mübarizə apara bildikləri, nəticə etibarilə intihar ehtimallarının daha aşağı olduğu müəyyən edilmişdir (Hökelekli, 2010, s.183). İntihar fikrinə qapılan şəxs, sanki dərini və səsini heç kəsə eşitdirə bilmir. O, dua vasitəsilə onun səsini eşidən, dərini anlayan və ona köməklik göstərə biləcək qüdrətli bir Varlığın – Allahın olduğunu anlayır. Bu inam və mənəvi dəstək insanın stres, depressiya və ümitsizlik kimi ağır duyğulardan daha tez xilas olmasına kömək edir. Dua insanın daxilindəki boşluğu doldurur və ona yenidən ümid və güc verir.

Müasir cəmiyyətlərdə müşahidə edilən ruhi pozuntular, sinir xəstəlikləri ümidini və mənəvi dəstəyini itirmiş, imansız və ümitsiz insanlar arasında daha çox rast gəlinir. Statistik məlumatlar da göstərir ki, intiharlar dua edən və imanlı insanlar arasında, demək olar ki, müşahidə edilmir. İntiharların, təxminən, 95 faizi imansız, mənəvi dəstəkdən məhrum olmuş şəxslər arasında qeydə alınır. Duanın əxlaq və şəxsiyyət üzərində də böyük təsiri mövcuddur. İnsanlığı əxlaqsızlığa sürükləyən səbəblər arasında ümitsizlik, mənəvi və ruhi intizamın zəifləməsi də vardır. Dua insanın duyğularını yüksəldir, kiçik və əhəmiyyətsiz ehtiraslardan qurtarır, ruha rahatlıq və aramıq verir. İnsanın özünü ifadə edən şəxsiyyətinin güclənməsinə köməklik göstərir (Pazarlı,1972, 196).

Duanın psixi sağlamlığa təsiri ilə bağlı aparılan bir sahə araşdırmasında müəyyən edilmişdir: həddindən artıq stres və narahatlıq hallarında dua etmək ehtiyacı hiss edən və duanı yaşadığı psixoloji gərginlikdən qurtulmaq üçün dini mübarizə üsulu sayan yeniyetmələrin faizi 91,03 göstəricisində olmuşdur. Eyni araşdırmanın nəticələrinə görə, müntəzəm və davamlı şəkildə dua edilməsinin psixi sağlamlığa müsbət təsirləri olduğuna inananların faizi isə 98,72 civarında müşahidə edilmişdir (Koç, 2002, s.127-129). Bundan əlavə, həddindən artıq stres və narahatlıqdan yaranan psixoloji problemlərin aradan qaldırılmasında duanın müsbət təsirlərinin olduğu müşahidə edilir (Hız, 2024, 84).

Nəticə

Bu tədqiqatda duanın streslə mübarizədəki rolu və insan psixologiyasına təsiri geniş və əhatəli şəkildə araşdırılmışdır. Yaşadığımız müasir dövrdə stres insan həyatının ayrılmaz bir parçası halına gəlib. Fərdi, eləcə də ictimai səviyyədə müxtəlif səbəblər insan psixikasına təsir edir, stres yalnız zehni deyil, həmçinin fiziki və sosial problemlərin əsas səbəblərindən birinə çevrilir. Stresin səbəbləri geniş, müxtəlif səpkilərdə təzahür edir: ekoloji şəraitdən tutmuş, fərdlərarası münasibətlərdə genişlənən bu hal insanın həyat keyfiyyətini ciddi şəkildə aşağı salır.

Streslə mübarizə üçün müxtəlif üsullar mövcuddur. İnanclı insanlar üçün dua ən təbii və faydalı vasitələrdən biridir. Dua təkəcə dini ritual deyil, eləcə də şəxsin daxilində sakitlik yaradan, ona ümid və rahatlıq gətirən əvəzolunmaz vasitədir.

Məqələmizdə duanın mənə və mahiyyəti, insan hisslərinə, fərdin psixoloji vəziyyətinə və mənəvi həyatına təsiri geniş şəkildə təhlil edilib. Duanın stresi azaltmaq, ruhi tarazlığı bərpa etmək və daxili rahatlıq yaratmaq, zehni sağlamlığa dəstək kimi funksiyaları məqələmizdə diqqət mərkəzində olmuşdur. Müxtəlif tədqiqatlar, araşdırmalar və elmi mənbələr əsasında duanın psixoloji faydaları və streslə mübarizədə təsirli və effektiv bir vasitə olduğu yazıda müzakirə edilmişdir. Səhə araşdırmaları, aparılan tərcübələr və digər fəaliyyətlər duanın stres üzərindəki müsbət təsirini ortaya çıxarmışdır. Məqələnin nəticələri göstərir ki, dua stresin azaldılması, ruhi tarazlığın qorunması və daxili rahatlığın təmin edilməsində əhəmiyyətli vasitədir.

Tədqiqatımız yazının giriş hissəsində irəli sürülən iddiaları təsdiqləyir və duanın streslə mübarizədəki əhəmiyyətini vurğulayır. Son olaraq vurğulayaq ki, dua insanın daxili dünyasını zənginləşdirir, şəxsə ümid və güc verir, stres və digər psixoloji problemlərdən azad olmasında əvəzedilməz rol oynayır. Qeyd edək ki, dua müasir dövrdə daha vacib bir vasitəyə çevrilib. Dua insanın mənəvi-psixoloji sağlamlığını qoruyub-saxlayan, həyatın çətinlikləri ilə üzləşərkən ona dəstək olan mənəvi mənbədir. Gələcək tədqiqatlar duanın müxtəlif stres növlərinə təsirini, fərqli yaş qruplarında və mədəniyyətlərdə rolunu daha ətraflı araşdırma bilər. Bu səbəbdən, duanın streslə mübarizədəki rolu və faydaları haqqında daha çox tədqiqatların aparılmasına ehtiyac duyulur.

Ədəbiyyat

- Cambridge Dictionary. (2025). Stress. <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/stress> (25.02.2025).
- Karakaş, S. (2025). Psikoloji Sözlüğü. https://www.psikolojisozlugu.com/searchapi1?search_api_views_fulltext=stress (25.02.2025).
- Baltaş, A., & Baltaş, Z. (1990). Stres ve Başa Çıkma Yolları. İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş. (s. 332).
- Gerrig, R. J., & Zimbardo, P. G. (2012). Psikoloji ve Yaşam: Psikolojiye Giriş (19. baskı, G. Sart, Çev.). İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Vandenbos, G. (2007). APA Dictionary of Psychology (2nd ed.). England: American Psychological Association. (p. 1204).
- Acar, M. C. (2024). Stres ve din. In N. Gencer, M. Cengil, ve diğ. (Ed.), Ruh Sağlığı ve Din (ss. 57-80). İstanbul: Ertem Kafkars Yayınları.
- Tarhan, N. (2021). Mutluluk Psikolojisi ve Stresle Başa Çıkma: Stresi Mutluluğa Dönüştürme. Beykoz: Timaş Yayınları. (s. 185).
- Peker, H. (2008). Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları. (s. 256).
- El-İsfahani, R. (2021). Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü (6. baskı, Y. Türker, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları. (s. 1648).
- Çanga, M. (2016). Mecmeu'l-Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü (6. baskı). İstanbul: Timtaş Yayınları. (s. 735).
- Cilacı, O. (2025). Dua. İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dua> (09.03.2025).
- Cilacı, O. (1982). Psiko-Sosyal Açından İlahi Dinlerde Dualar. Konya: Arı Basımevi. (s. 159).
- Carrel, A. (2001). Dua (4. baskı, A. Yüçetürk, Çev.). İstanbul: Yağmur Yayınevi. (s. 64).
- Pazarlı, O. (1972). Din Psikolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi. (s. 271).
- Hökelekli, H. (2017). İslam Psikolojisi Yazıları (3. baskı). İstanbul: Dem Yayınları. (s. 324).
- Hökelekli, H. (2010). Din Psikolojisi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi. (s. 33).

Tarhan, N. (2016). İnanç Psikolojisi ve Bilim (12. baskı). İstanbul: Timaş Yayınları. (s. 288).

Koç, M. (2003). Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VII(1), 373-397.

Hız, A. (2024). Dua Psikolojisi: Bireylerin Dua Etme Motivasyonlarına Yönelik Psikolojik Bir Araştırma (Yüksek lisans tezi). Ordu Üniversitesi. (s. 100).

Yusufoğlu, K. (2011). Hayatın İçinden Türkçe Dualar. İstanbul: Halk Kitabevi. (s. 2128).

Kocaçoban, Ş. (2019). İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki (Yüksek lisans tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi. (s. 123).

Stora, J. B. (1992). Stres (A. Kalın, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (s. 137).

Özcan, N. (2025). Sala. İslam ansiklopedisi.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sala> (17.03.2025).

Din Araşdırmaları Jurnalının nəşr qaydaları

Din Araşdırmaları Jurnalında dinin teoloji, fəlsəfi, tarixi, sosioloji, psixoloji, ədəbi və digər aspektlərdən tədqiq olunduğu məqalələrin qəbulu aparılır.

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun Din Araşdırmaları Jurnalı Ali Attestasiya Komissiyasının elmi jurnallar qarşısında qoyduğu tələblərə və beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə ildə iki dəfə nəşr olunur və yayımlanır.

Jurnalda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları yalnız yazı müəllifinə aiddir. Elmi nəşrə göndərilən və qəbul edilən məqalələr üçün heç bir ödəniş tələb olunmur. Məqaləsi nəşr olunan hər bir müəllif jurnalın çap nüsxəsindən hər hansı ödəniş etmədən redaksiyadan əldə edə bilər. Jurnalda dərc olunacaq hər məqalə üçün DOI (Digital Object Identifier) təsisçi tərəfindən təmin edilir.

Jurnala elmi dərəcəsi olan xarici ölkə və yerli alimlərin, o cümlədən doktorantların, həmçinin magistrantların məqalələri qəbul edilir.

Əvvəllər hər hansı bir mənbədə dərc olunmamış və dəyərləndirmədə olmayan məqalə dərc olunmaq üçün jurnala göndərilə bilər.

Müəllif məqaləsini göndərmək üçün Din Araşdırmaları Jurnalının saytında qeydiyyatdan keçərək, şəxsi kabinet yaratmalıdır. Məqalələr yalnız sayt üzərindən qəbul edilir. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Məqalələr plagiatla bağlı müvafiq elmi tədqiqat bazalarında yoxlanılır. Uyğunluq göstəricisi isə 15 %-dən yüksək olan məqalələr qəbul edilmir.

Məqalədə iqtibas, istinad və ədəbiyyat siyahısı yazının ümumi həcmnin 30 faizindən çox olmamalıdır.

1. Məqalənin mətni "A4" formatında, "Arial" 12 şriftlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə, 1 intervalla, 1 nüsxədə olmalıdır.

2. Məqalənin ümumi həcmi 5000-9000 sözdən ibarət olmalıdır.

3. Hər bir məqalədə UOT (Universal Onluq Təsnifatı) indekslər və ya PACS (Picture Archiving and Communication) tipli kodlar göstərilə bilər. Kodlar məqalə başlığından yuxarıda, səhifənin solunda yuxarıda qeyd olunmalıdır.

4. Təqdim olunan araşdırmanın əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, elmi dərəcəsi və ya elmi adı, işlədiyi (təmsil etdiyi)

müəssisə, vəzifəsi, şəhər və ölkə, elektron poçt ünvanı və ORCID-kod göstərilməlidir.

5. Daha sonra məqalə yazılan dildə xülasə yazılmalı və açar sözlər qeyd edilməlidir. Xülasələrin həcmnin 200-250, açar sözlərin isə 5-8 sözdən ibarət olması tələb edilir. Açar sözlər ümumidən-xüsusiyyətdə doğru sıralanmalı, ilk açar söz məqalənin aid olduğu elm sahəsinin adı olmalıdır.

Xülasə və açar sözlər, ən azı, 3 (üç) dildə (məqalənin yazıldığı dil, rus və ingilis dilində) verilməlidir. Hər bir xülasədə məqalənin və müəllifin adı, elmi dərəcəsi və ya elmi adı, işlədiyi (təmsil etdiyi) müəssisə, vəzifəsi, şəhər və ölkə, elektron poçt ünvanı və ORCID-kod tam göstərilməlidir. Məqalənin yazıldığı dildə, həmçinin digər dillərdə olan xülasə və açar sözlər girişdən əvvəl yerləşdirilməlidir. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və yazının məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır.

6. Daha sonra giriş, ən azı, 2 (iki) yarımbaşlıq, nəticə və ədəbiyyat siyahısı olmalıdır.

7. Mövzu ilə bağlı son 10 ilin də elmi mənbələrinə istinadlar vacibdir.

8. Ədəbiyyat siyahısında olan digər dillərdəki adlar transliterasiya olunaraq yazılmalıdır.

Din Araşdırmaları Jurnalı 2020-ci ildən AAK tərəfindən fəlsəfə və psixologiya üzrə elmi məqalələrin dərc olunması tövsiyə edilən dövrü elmi nəşrlərin siyahısına daxil edilib.

Publication guidelines for the Journal of Religious Studies

The journal of Religious Studies accepts articles in which religion is studied from theological, philosophical, historical, sociological, psychological, literary and other sides.

The journal of Religious Studies of AIT is published and released twice a year in accordance with the requirements and international standards set by the Supreme Attestation Commission before scientific journals and is published digitally.

Copyright for articles published in the journal belongs only to the author of the article. No fee is charged for articles submitted and accepted for scientific publication. Each author whose article is published can receive a printed copy of the journal free of charge. DOI for each article to be published in the journal is empowered by the founder.

The journal accepts articles from foreign and local scholars with scientific degrees, as well as PhD and Masters students.

An article that has not been previously published in any source and has not been evaluated can be submitted to the journal for publication.

For the purpose of submission of article, the author must create a personal cabinet by registering on the website of the Religious Studies. Acceptance of articles is carried out only through the site. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Articles are checked for plagiarism in the relevant research bases. Articles with a compliance rate above 15% will not be accepted.

Citations, references and bibliography in the article should not be more than 30 percent of the total volume of the article.

1. The article should be arranged in "A4", "Arial" - 12 font, 2 cm from the top and bottom, 3 cm from the left, 1 cm from the right, line spacing - 1, in 1 copy.

2. The total word count for the article should be around 5000-9000.

3. UDC indexes or PACS type codes should be indicated in each article. Codes should be typed above the title of article and on the left part of page.

4. At the onset of the submitted study, after the title of the article, the full name of the author, academic degree and academic title, insti-

tution in which he/she works (represents), position, country, city, e-mail address and ORCID code should be indicated.

5. Subsequently, the abstract should then be written in the same language as the article and the keywords should be listed. The abstract should be 200-250 words and keywords should be 5-8 words. Keywords should be sorted from general to particular, the first keyword should match the name of the scientific field to which the article belongs.

Abstract and keywords must be provided in at least 3 (three) languages (language of the article, Russian and English). It is important to indicate the name of the article, the author, academic degree, institution in which he/she works (represents), position, country, city, e-mail address and ORCID code of the author in the summary. The abstract and keywords written in the language of article and in other languages should be placed before the introduction. The abstracts of the article drawn up in different languages should be identical and consistent with the content of the article. The author's scientific conclusion, novelty and importance of the work and etc. should be concisely mentioned in the abstract.

6. Subsequently there should be the introduction, at least 2 (two) subtitle, conclusion and bibliography.

7. To cite scientific sources published in the latest 10 years is necessary.

8. Names in other languages should be transliterated in the bibliography list.

As of 2020, the Journal of Religious Studies was included in the list of recommended philosophy and psychology publications approved by the Higher Attestation Commission under the President of the Republic of Azerbaijan

Правила публикации в журнале *Религиозные исследования*

В журнал *Религиозные исследования* принимаются статьи исследования религии с теологическими, философскими, историческими, социологическими, психологическими, литературными и другими аспектами.

Журнал АИТ *Религиозные исследования* издается и публикуется два раза в год в соответствии с требованиями, предъявляемыми Высшей Аттестационной Комиссией к научным журналам и международными стандартами.

Авторские права на статьи, опубликованные в журнале, принадлежат исключительно автору. Для статей, отправленных и принятых в научное издание, не взимается оплата. Каждый автор, статья которого издана, может безвозмездно получить от редакции распечатанный экземпляр журнала. DOI (Digital Object Identifier) для каждой статьи, подлежащей опубликованию в журнале, обеспечивается учредителем.

В журнал принимаются статьи зарубежных и местных ученых с ученой степенью, а также докторантов и магистрантов.

К публикации в журнал могут быть отправлены статьи, не опубликованные ранее в каких-либо источниках и неоцененные.

Для отправки статьи автор должен зарегистрироваться на сайте журнала *Религиозные исследования* и создать личный кабинет. Статьи принимаются только через сайт. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Статьи проверяются в соответствующих научно-исследовательских базах на плагиат. Статьи с показателем соответствия более 15 % не принимаются.

Цитаты, ссылки и перечень литературы в статье не должны превышать 30% от общего объема статьи.

1. Текст статьи должен быть предоставлен в формате A4, написан шрифтом «Arial» 12, отступ - 2 см сверху и снизу, 3 см слева, 1 см справа, 1 интервал, в 1-м экземпляре.

2. Общий объем статьи - 5000-9000 слов.

3. В каждой статье могут быть указаны индексы UOT (Универсальная десятичная классификация) или коды типа PACS (Picture Archiving and Communication). Коды должны быть указаны сверху заголовка статьи, на верхней левой стороне страницы.

4. В начале предоставленного исследования после заголовка статьи должны быть указаны имя, ученая степень и звание, место работы (место, которое он представляет), должность, город и страна, адрес электронной почты и код ORCID автора.

5. Далее должно быть написано резюме на языке статьи и указаны ключевые слова. Объем резюме должен составлять 200-250 слов, а ключевых слов должно быть 5-8. Ключевые слова должны быть перечислены от общих к специальным, первым ключевым словом должно быть название сферы науки, к которой относится статья.

Резюме и ключевые слова должны быть предоставлены как минимум на 3-х (трех) языках (язык, на котором написана статья, русский и английский язык). В каждом резюме должно быть указано название статьи и имя, ученая степень и звание, место работы (место, которое он представляет), должность, город и страна, адрес электронной почты и код ORCID автора. Резюме и ключевые слова на языке, на котором написана статья и на других языках, указываются до введения. Резюме к статье на различных языках должны полностью соответствовать друг другу по смыслу и структуре. В резюме в краткой форме указывается научное заключение, к которому пришел автор, новизна и значимость работы и т.д.

6. Далее должно быть указано введение, как минимум 2 (два) подзаголовка, заключение и список литературы.

7. Важно указывать ссылки на научные источники по теме за последние 10 лет.

8. Названия на других языках в библиографии следует транслитерировать.

Журнал Религиозные исследования с 2020 года включен ВАК в список периодических научных изданий, рекомендованных к публикации научных статей в области философии и психологии.

Din Arařtırmaları Dergisi Makale Yazım Kuralları

Din Arařtırmaları Dergisine dini teolojik, felsefi, tarihi, sosyolojik, psikolojik, edebi ve dięer yönlerden konu edinen ve daha önce hiçbir yerde yayınlanmamıř ve ya yayınlanması için gönderilmemiř arařtırma makaleleri kabul edilmektedir.

Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü Din Arařtırmaları Dergisi Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'na baęlı Ali Attestasiya Komisyonu'nun bilimsel dergilere yönelik taleplerine ve uluslararası standartlara uygun olarak yılda iki defa basılır ve elektron olarak yayımlanır.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları ve dięer sorumluluklar sadece yazara aittir. Dergiye gönderilen makale için hakem ve yayın sürecinde hiçbir ücret talep edilmemektedir. Makalesi yayınlanan her yazar derginin basılı halini hiçbir ücret ödmeden AİE -nin yayın sürecini yöneten biriminden elde edebilir. Dergide yayınlanan her bir makale için DOI (Digital Object Identifier) numarası kurucu kurum tarafından sağlanmaktadır.

Dergiye yerli ve yabancı akademisyenlerin, ayrıca doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin makaleleri kabul edilmektedir.

Yayın için Dergiye daha önce herhangi bir yerde yayınlanmamıř ve deęerlendirme sürecine alınmamıř makaleler gönderilebilir.

Yazar, makalesini göndermek için ilk önce Din Arařtırmaları Dergisinin e-sayfasında kayıtdan geçerek kendi profilini oluřturmalıdır. Makale yayın bařvurusu yalnız derginin e-sayfası üzerinden yapılır ve kabul edilir. <https://journal.ait.edu.az/daj>

Makaleler intihal durumunu tespit eden ilgili bilimsel arařtırma veritabanlarında taranarak kontrol edilir. Uyumluluk derecesi 15%`ten yüksek olan makaleleri sistem kabul etmiyor.

Makalede alıntı, atıf ve kaynakça arařtırmanın genel hacminin 30 %`den fazla olmamalıdır.

1. Makale metni "A4" biçiminde, "Arial" 12 punto, üstten ve alttan 2 sm, soldan 3, sağdan 1 sm boşluk, 1 aralıkla, 1 nüshada olmalıdır.

2. Makale hacmi, 5000-9000 kelime aralığında olmalıdır.

3. Her bir makalede UOT (Uluslararası Onluk Tesnifatı) veya PACS (Picture Archiving and Communication Systems) gibi dizinler gösterilebilir. Dizinler makale bařlığının üzerinde, sayfanın sol üst köşesinde belirtilmelidir.

4. Gönderilen makalede bařlıktan sonra yazarın adı, soyadı, akademik unvanı, çalıřtıđı (temsil ettiđi) kurum, görevi, řehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası belirtilmelidir.

5. Daha sonra makalenin yazıldıđı dilde zet yazılmalı ve anahtar kelimeler belirtilmelidir. zetler 200-250 kelime aralıđında olmalı, anahtar kelimelerin sayı 5-8 kelimedenden fazla olmamalıdır. Anahtar kelimeler genelden özele olacak řekilde yazılmalı, ilk anahtar kelime makalenin ait olduđu alanın adıyla ilgili olmalıdır.

zet ve anahtar kelimelerin, en az, 3 () dilde (makalenin yazıldıđı dil, ingilizce ve rusça) yazılması gerekmektedir. Tüm özetlerde makale ve yazarın adı, akademik derece veya akademik unvanı, çalıřtıđı (temsil ettiđi) kurum, görevi, řehir ve ülke, e-posta adresi ve ORCID numarası tam olarak belirtilmelidir. Makalenin yazıldıđı dildeki ve diđer dillerdeki zet ve anahtar kelimeler giriřten önce gelmelidir. Makalenin farklı dillerdeki zetleri içerik olarak birbirleriyle aynı olmalıdır. Makalenin özetinde çalıřmanın özgünlüđü, önemi ve yazarın geldiđi sonuç ve ya sonuçlar öz bir řekilde belirtilmelidir.

6. Makalede yapı itibariyle giriř, en az iki altbařlık, sonuç ve kaynakça olmalıdır.

7. Makalede konuyla ilgili son 10 yılın bilimsel kaynaklarına da atıfta bulunulmalıdır.

8. Kaynakçada yer alan diđer dillerdeki isimlerin transliterasyon řeklinde yazılması gerekmektedir.

Din Arařtırmaları Dergisi, 2020 yılından itibaren, Azerbaycan Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyası tarafından felsefe ve psikoloji ile ilgili bilimsel makalelerin yayınlanması için önerilen süreli yayınlar listesinde yer almaktadır.