

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 17 • İYUN (HAZİRAN) 2012

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

REDAKTOR / EDITÖR
akademik Vasim Məmmədəliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut
Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev (Bakı Dövlət Universiteti) • Prof. Dr. Celal Erbay (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Mustafa Altundag (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Muammer Erbaş (9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Yrd. Doç. Dr. Akif Köten (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut • Dos. Salman Süleymanov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • Dos. Çimnaz Mirzəzadə (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Namiq Abuzərov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Qoşqar Səlimli (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Adilə Tahirova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Mübariz Camalov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Elşad Mahmudov • i.f.d. Mehriban Qasımova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Aqil Şirinov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Elnur Əzizova (Xəzər Universiteti) • i.f.d. Ülker Abuzərova (Xəzər Universiteti).

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

Əhməd Cəmil 41 A/Yasamal/Baku
bduilahiyat@yahoo.com
Tel: 510 65 45, Faks: 510 39 62

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

**Məcmuəmiz hakəmlı bir məcmuədir.
AAK tərəfindən təsdiq olunmuşdur. İldə iki dəfə nəşr olunur.
Nəşr olunan məqalələrin elmi məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.**

№ 17 • İYUN (HAZİRAN) 2012 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

YÂSÎN VE MÜLK SÛRELERİNİN MUKAYESELİ BİR İNCELEMESİ

Ali BULUT..... 5

QƏZA VƏ QƏDƏR MƏSƏLƏSİ ÇƏRÇİVƏSİNDƏ İNSAN İRADƏSİ

i.f.d. Adilə TAHİROVA 23

MƏHƏMMƏD İQBAL FƏLSƏFƏSİNDƏ DİNİ VƏ SOSİAL-MƏDƏNİ İSLAHATLAR

i.f.d Mehriban QASIMOVA 35

THE PERIPATETICISM OF NASİR AL-DİN AL-TUSİ

Dr. Agil SHİRİNOV 45

POSSIBILITIES OF ISLAMIC PLURALISM: SOME NOTES ON SCRIPTURE

Elnura AZIZOVA..... 53

MÜƏYYƏNLİK-QEYRİ MÜƏYYƏNLİK SEMANTİK KATEQORIYA KİMİ

Salman Səfəralı oğlu SÜLEYMANOV 65

F.NİTSŞE FƏLSƏFƏSİNDƏ ROMANTİZM MEYİLLƏRİ

F.ü.f.ed. Afaq MƏMMƏDOVA..... 77

Ə.HAQVERDİYEYİN YARADICILIĞINDA MÖVHUMATIN TƏNQİDİ VƏ DİNƏ MÜNASİBƏT

Mənsurə ALIŞOVA 87

MƏDƏNİ SOSİALLAŞMA VƏ MENTALİTET: NƏZƏRİ-METODOLOJİ MƏSƏLƏLƏR

Sahibə Hidayət qızı ƏLİYEVƏ..... 95

HƏZRƏTİ MƏHƏMMƏD VƏ NİTQ MƏDƏNİYYƏTİ

Anar Eldəniz oğlu EYVAZOV..... 107

**NƏSİRƏDDİN TUSİNİN “ƏXLAQİ-NASİRİ” ƏSƏRİNDƏ
DİNİ-ƏXLAQİ BAXIŞLARI**

Leyla RƏHİMİ..... 117

ƏMƏVİ SÜLALƏSİ DÖVRÜNDƏ ƏRƏB-XƏZƏR MÜNASİBƏTLƏRİ

Məhərrəm Novruz oğlu ƏHMƏDOV..... 125

BAĞLILIGIN FORMALAŞMASINA TƏSİR EDƏN PSIXOLOJİ AMİLLƏR

Monteziriniya Əkbər Firidun oğlu 135

**SİFƏTUN MOVSUFUN (UZLAŞAN TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏSİ)
HAQQINDA BƏZİ MÜLAHİZƏLƏR**

Qurbanəli Rəhman oğlu SÜLEYMANOV 145

DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İBADETLER (NAMAZ və HAC ÖRNEĞİ)

Esmə Sayın 151

**ƏLLAMƏ MƏHƏMMƏD BAĞIR MƏCLİSİNİN “BİHARÜL-ƏNVAR”
ƏSƏRİNDƏ DİN-TİBB MÜNASİBƏTLƏRİ**

İbrahim Zöhrab oğlu QULİYEV..... 169

**XX ƏSRİN 20-50-Cİ İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN MƏNƏVİ
MƏDƏNİYYƏTİNİN FƏLSƏFİ İDEYALARI**

Vüsalə Kərəm qızı MUSAYEVA 187

**ƏLİ BİN ƏBU TALİBİN (Ə) “NƏHCÜL-BƏLAĞƏ” ƏSƏRİNDƏ
DÜNYAYA BAXIŞ**

Rüfət Ələkbər oğlu QARAYEV..... 195

YENİYETMƏLƏRİN İDRAKININ FƏALLAŞDIRILMASI YOLLARI

Şükufə İnşallah qızı XANKİŞİYEVA 207

ƏRƏB DİLİNDƏ SABİT SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ

Yücel Men 217

YÂSÎN VE MÜLK SÛRELERİNİN MUKAYESELİ BİR İNCELEMESİ

Ali BULUT*

I-Giriş

Mushaftaki sıralamada otuz altıncı sırada¹ yer alan Yâsîn ile altmış yedinci sırada² bulunan Mülk sûresi, Müslümanlar tarafından en çok tilavet edilen sûrelerin başında gelmektedir. Müslümanların bu sûreleri çokça okumalarının, diğer bir ifade ile bunlara özel önem vermelerinin başta gelen sebeplerinden birisi, sûrelerin faziletine ilişkin hadislerin bulunmasıdır. Özellikle Hz. Peygamber (as)’ın Yâsîn’i “Kur’ân’ın kalbi” olarak nitelendirmesi ve “ölenlere okunması”nı³ tavsiye buyurmasına ilişkin rivâyetler çeşitli hadis⁴ ve tefsir⁵ kaynaklarında yer almıştır. Hatta

* Yard. Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi - Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Mushafın farklı nüshalarındaki tertibine göre Yâsîn sûresi; İmâm Mushafında 36, İbn Mesûd Mushafında 29, Übeyy b. Ka’b’ın Mushafında 34. sırada yer almaktadır. Cinn sûresinden sonra inen Yâsîn sûresinin iniş sırasıyla ilgili farklı rakamlar verilmektedir. Buna göre “Mukâtil an Ricâlih” nüzü’l tertibine göre 36, “Mukâtil an Ali” nüzü’l tertibinde 31, İbn Abbas nüzü’l tertibinde 39, İbn Vâkîd ve Cafer-i Sadık nüzü’l tertiplerinde 40. sıradadır. Hz. Osman’ın sıralamasına göre 41. sıradadır. Yâsîn sûresinden sonra ise Furkân sûresi inmiştir (Şehristânî, Ebu’l-Feth, Muhammed b. Abdilkerim, *Tefsîru’ş-Şehristânî el-Musemmâ Mefâtihi’l-Esrâr ve Mesâbihi’l-Ebrâr*, Tahkik: Muhammed Ali Âzerşeb, Merkezi’l-Buhûs ve’d-Dirâsât li’t-Turâsi’l-Mahtût, Tahran, 2008, I, 20- 25). Ayrıca bakınız: Suyutî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire, tarihsiz, I, 10, 66.

² Mushafın farklı nüshalarındaki tertibine göre Mülk sûresi; İmâm Mushafında 67, İbn Mesûd Mushafında 54, Übeyy b. Ka’b’ın Mushafında 52. sırada yer almaktadır. Tûr sûresinden sonra inen Mülk sûresinin iniş sırası rivâyetlerde farklı sayılarla ifade edilmektedir. Buna göre “Mukâtil an Ricâlih” nüzü’l tertibine göre 71, “Mukâtil an Ali” nüzü’l tertibinde 65, İbn Abbas nüzü’l tertibinde 74, İbn Vâkîd ve Cafer-i Sadık nüzü’l tertiplerinde 76. sıradadır. Hz. Osman’ın sıralamasına göre 77. sıradadır. Mülk sûresinden sonra ise Hâkka sûresi inmiştir (eş-Şehristânî, *Mefâtihi’l-Esrâr*, I, 21-26). Ayrıca bakınız: Suyutî, *el-İtkân*, aynı yer.

³ Ölenlerin ardından Kur’ân -özelde Yâsîn ve Mülk sûreleri- okunması hususunda bilgi için bakınız: Özel, Mustafa, “Ölünün Ardından Kur’ân-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, Nisan 2006, s.477-486.

⁴ *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, V, 26; *Sunenu’d-Dârimî*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân II, 726 (Hadis No: 3418-3422); *Sunenu’t-Tirmizî*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân V, 162 (Hadis No: 2887); Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (Tahkik: Habîburrahmân el-A’zamî, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983, III, 372. Ayrıca Mülk sûresinin faziletine dair rivâyetler için bakınız: *Sunenu’t-Tirmizî*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân V, 164 (Hadis No: 2890-2892).

sûreye has tefsirler de telif edilmiştir. Bu makalede amaç, yeni bir Yâsîn sûresi veya Mülk sûresi tefsiri yazmak değil; bu iki sûrede geçen kelime ve kavramları mukayeseli olarak ele almaktır. Zira seksen üç âyetten oluşan Yâsîn sûresi ile otuz âyetten ibaret olan Mülk sûresinde lafız ve anlam irtibatı açısından dikkat çekici âyetler bulunmaktadır. İşte bu makalede, Mekkî karakter taşıyan her iki sûredeki söz konusu âyetlerin, ana mevzular çerçevesinde bir incelemesi yapılacaktır.

II- Yaratan, Yaşatan ve İbadet Edilen Tek Ma'bud: Allah

Yâsîn ve Mülk sûreleri, diğerlerinde olduğu gibi, Kur'ân'ın en temel konularından birisi olan tevhidi muhatabına etkileyici bir tarzla anlatmaktadır. Sûrelerde geçen âyetlerin birbiriyle insicamı, lafız ve mana bütünlüğü, ona kulak veren insanı etkileyici bir özelliğe sahiptir. Sözelimi Yâsîn sûresi “... فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ /her şeyin melekûtu elinde olan Allah sübhandır...” şeklinde biterken; Mülk sûresi “... الْمَلِكُ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ /hükümlerlik (mülk) elinde olan Allah ne yücedir...” şeklinde başlamaktadır. Buna göre Yâsîn sûresindeki âyet Allah'ın yaratılmışlara ait her türlü eksikliklerden münezzehliğini belirten فَسُبْحَانَ ifadesi ile; Mülk sûresindeki âyet ise Allah'ın yüceliğini anlatan تَبَارَكَ ifadesi ile başlamaktadır. Her iki âyet “الَّذِي بِيَدِهِ” ifadesi ile devam etmekte ve akabinde aynı kökten gelen الْمَلِكُ ve mülkiyette mübalağayı ifade eden مَلَكُوت kelimeleri zikredilmektedir. Böylece Allah'ın yüceler yücesi olduğu, her şeyin mülkü ve hükümlerliğinin O'nun elinde bulunduğu Kur'ân'ın veciz üslûbuyla bir kez daha serdedilmektedir.

Kur'ân'da Esmâü'l-Hüsnâ⁶ şeklinde vasfedilen Allah'ın isimlerinin Yâsîn ve Mülk sûrelerindeki sayıları da câlib-i dikkattir. Yâsîn sûresinde geçen isimler

⁵ Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Mussesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, tarihsiz, V, 35; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000; s.901; Tabresî, Ebu Ali, el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, tarihsiz, V (XIII), 3-4; Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985, XV, 1-3; Neseî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Neseî el-Musemmâ bi Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki'k-Te'vîl*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1989, III, 1451; Zerküşî, Bedruddîn, Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, tarihsiz, I, 444; Suyutî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, (Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî), Kahire, 1423/2003, XII, 310-319; Aynı Müellif, *el-İtkân* II, 154; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Vefâ', 1415/1994, IV, 347-348; Âlûsî, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhû'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1417/1997, XXII, 209-210.

⁶ Bakınız: A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

şunlardır: *Allah*-Lafza-i Celâl (üç defa),⁷ *er-Rahmân* (dört defa),⁸ *Rabb* (altı defa),⁹ *el-Alîm* (üç defa),¹⁰ *er-Rahîm* (iki defa),¹¹ *el-Azîz* (iki defa),¹² *Kâdir* (bir defa) ve *el-Hallâq* (bir defa).¹³

Mülk sûresindeki isimler ise şunlardır: *Allah*-Lafza-i Celâl (üç defa),¹⁴ *er-Rahmân* (dört defa),¹⁵ *Rabb* (iki defa),¹⁶ *Alîm* (bir defa),¹⁷ *el-Gafûr* (bir defa),¹⁸ *el-Latîf* (bir defa),¹⁹ *el-Habîr* (bir defa),²⁰ *Basîr* (bir defa),²¹ *el-Azîz* (bir defa).²²

Her iki sûrede ortak olarak zikredilen Allah'ın isimleri ve bunların sayıları bir tablo halinde şöyle gösterilebilir:

Kelimeler	Yâsin Sûresindeki Sayısı	Mülk Sûresindeki Sayısı
<i>Allah</i>	3	3
<i>er-Rahmân</i>	4	4
<i>Rabb</i>	6	2
<i>el-Alîm</i>	3	1
<i>el-Azîz</i>	2	1

Tabloya göre *Allah* Lafza-i Celâl ve *er-Rahmân* isimlerinin sayıları birbirine eşit iken; *Rabb*, *el-Alîm* ve *el-Azîz* isimlerinin sayıları farklıdır. Bunların haricinde *er-Rahîm*, *el-Hallâq*, *Kâdir*, *el-Gafûr*, *el-Latîf*, *el-Habîr* ve *Basîr* de geçtiğinden, bu iki sûrede Esmâü'l-Hüsna'nın toplam on ikisinin zikredildiği görülmektedir.

⁷ Yâsîn,36/47, 74.

⁸ Yâsîn,36/11, 15, 23, 52.

⁹ Yâsîn,36/16, 25, 27, 46, 51, 58.

¹⁰ Yâsîn,36/38, 79, 81.

¹¹ Yâsîn,36/5, 58.

¹² Yâsîn,36/5, 38.

¹³ Yâsîn,36/81.

¹⁴ Mülk,67/9, 26, 28.

¹⁵ Mülk,67/3, 19, 20, 29.

¹⁶ Mülk,67/6, 12.

¹⁷ Mülk,67/13.

¹⁸ Mülk,67/2.

¹⁹ Mülk,67/14.

²⁰ Mülk,67/14.

²¹ Mülk,67/19.

²² Mülk,67/2.

Yâsîn ve Mülk sûrelerinde Allah'ın yaratmasıyla ilgili fiiller ise şunlardır:

-خلق/Halaqa: Yâsîn sûresinde خلق:yarattı fiili ve خ-ل-ق kökünün türevleri on yerde geçmektedir. Buna göre Şanı Yüce Yaratıcı, yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve daha bilinemeyen nice şeylerden bütün çiftleri (خَلَقَ (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) yaratmıştır,²³ O, her yaratılmışı ve yaratmanın her türlüşünü (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) bilmektedir.²⁴ Bu fiil ve müştakları, sûrenin sadece seksen birinci âyetinde üç defa zikredilmektedir: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ /*Ya o gökleri ve yeri yaratan onlar gibisini yaratmaya kâdir değil midir? Elbette kâdirdir. O Hâllaktır ve Alîmdir.*²⁵ Söz konusu âyette Allah'ın *Kâdir*, *el-Hallâk* ve *el-Alîm* vasıfları zikredilmekte; Mülk sûresinin başında ise aynı şekilde Allah'ın her bir şeye hakkıyla kâdir bulunduğu ve onun ölümü ve hayatı yaratan olduğu (وَالْحَيَاةَ...) bildirilmektedir. Mülk sûresinde bu fiil (خلق:yarattı), üç yerde ve türevi olan خلق mastarı bir yerde geçmektedir. Buna göre ölümü, hayatı (وَالْحَيَاةَ) ve yedi kat semayı yaratan Allah'tır (خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ),²⁶ onun yarattığında hiçbir nizamslılık görülemez (مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاطُتٍ),²⁷ Yüce Yaratıcı her bir şeyi bilmektedir (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ).²⁸

-جعل/Ceale: Yaratmak, dönüştürmek gibi anlamlara gelen²⁹ bu fiil Yâsîn sûresinde beş, Mülk'te ise üç âyette geçmektedir. Yâsîn sûresindeki âyetlerde Allah'ın, inkârcıların boyunlarına halkalar geçirdiği,³⁰ önlerinden bir sedd ve arkalarından bir sedd çektiği,³¹ mü'min kulunu ikram olunan kullardan kıldığı,³² ölüyken diriltip yeşerttiği toprakta hurma bahçeleri ve üzüm bağları türünde bağlar-bahçeler var ettiğı (وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ),³³ yeşil ağaçtan bir ateş yaptığı (الَّذِي (جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا) konu edilmektedir. Mülk sûresinde ise Allah'ın, dünya semasını kandillerle donattığı ve onları şeytanlar için bir rücûm/atmalar yaptığı,³⁵

²³ Yâsîn,36/36.

²⁴ Yâsîn,36/79.

²⁵ خلق fiili ve müştaklarının geçtiğı diğer âyetler ise şunlardır: Yâsîn,36/42, 68, 71, 77, 78.

²⁶ Mülk,67/2.

²⁷ Mülk,67/3.

²⁸ Mülk,67/14.

²⁹ Ezherî, Ebu Mansur, Muhammed, *Tehzibu'l-Luga*, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964, I, 373; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, I, 141.

³⁰ Yâsîn,36/8.

³¹ Yâsîn,36/9.

³² Yâsîn,36/27.

³³ Yâsîn,36/34.

³⁴ Yâsîn,36/80.

³⁵ Mülk,67/5.

yeryüzünü insanların emrine amade kıldığı (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا)³⁶ insanları ilk defa yaratıp onlara dinleyecek kulaklar, görececek gözler, duyup anlayacak gönüller verdiği (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ)³⁷ bildirilmektedir.

-Enşee: Yaratmak,³⁸ yaratmaya başlamak,³⁹ gibi anlamlara gelen bu fiil, her iki sûrede birer defa geçmektedir. Yâsîn sûresinde inkârcı insanın kendisinin nasıl yoktan yaratıldığına bakmadan öldükten sonra dirilişin gerçekleşmeyeceği iddiasına dair darb-ı mesel getirmesi üzerine⁴⁰ insanı ilk defa yaratan Allah'ın onu yeniden dirilteceği (قُلْ يُخَيِّبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) haber verilmektedir.⁴¹ Mülk sûresinde de insanı ilk defa yaratanın ve ona işitme, görme ve gönüller bahşedenin Allah olduğu (قُلْ هُوَ (الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) anlatılmaktadır.⁴²

-Fatura: “*Hilkat*” kelimesinin karşılığı olan “*fitrat*” kelimesinin türediği “yaratmak” anlamındaki⁴³ bu fiil, Yâsîn sûresinde bir yerde geçmektedir: “وَمَا لِي لَا / *Hem ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim?*”⁴⁴ Bu âyette, insanın kendisini yaratan Allah'a kulluk etmesi gerektiği, tek mabudun Allah olduğu veciz bir ifade ile belirtilmektedir.

-Zerae: Çoğaltarak yaratmak anlamına gelen⁴⁵ bu fiil, Mülk sûresinde bir yerde geçmektedir: “قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ... / *O'dur sizi yeryüzünde zürriyet halinde yaratıp yayan...*”⁴⁶ Âyete göre insanların yeryüzünde çoğalıp dağılmasını

³⁶ Mülk,67/15.

³⁷ Mülk,67/23.

³⁸ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979, I, 77.

³⁹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut, 1410/1990, I, 170.

⁴⁰ Rivâyetlerde âyetin ölümünden sonra diriliş gerçeğini kabul etmeyen Übeyy b. Halef, el-As b. Vâil, Ebu Cehil gibi Mekke müşriklerinin ileri gelenleri hakkında nâzil olduğu bildirilir. Rivâyetler hakkında bakınız: Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru'l-Taberî el-Musemmâ Câmia'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, X, 464; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (Tahkik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VII, 332; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000, XI, 383-385; Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr*, XII, 377-381.

⁴¹ Yâsîn,36/78-79.

⁴² Mülk,67/23.

⁴³ Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, XIII, 325; Cevherî, *es-Sihâh*, II, 781.

⁴⁴ Yâsîn,36/22. Aynı kelime, Kur'ân'da Hz. İbrahim'in dilinden فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (Zuhurf,43/27) şeklinde de geçmektedir.

⁴⁵ Ezherî, *Tehzibu'l-Luga*, XV, 3; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 51; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 79-80.

⁴⁶ Mülk,67/24.

sağlayan Allah'tır. Yâsîn sûresinde ise bu fiil ile aynı kökten gelen⁴⁷ ذَرِيَّة kelimesi zikredilmektedir.⁴⁸

Netice itibariyle söz konusu sûrelerde Esmâü'l-Hüsna'dan isimlerin yanı sıra çeşitli özellikleri ile Allah'ın yaratmasını anlatan beş ayrı fiil (خلق /Halaka, جعل /Caale, أَنشَأَ /Enşee her iki sûrede; فطر /Fatara Yâsîn'de, نَرَأَى /Zerae de Mülk sûresinde) geçmektedir.

III- Dirilere Fayda Veren Nezîr: Kur'ân ve Hz. Peygamber

Gerek Yâsîn Sûresinde gerekse Mülk Sûresinde direkt ya da dolaylı olarak hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber (as)'a dair önemli vasıflar zikredilmektedir. Yâsîn sûresinde hurûf-ı mukattanın akabinde Kur'ân üzerine yemin (kasem) edilmektedir.⁴⁹ Bir yeminin hem vasıtası (مُقَسَّمٌ بِهِ) hem de gayesi (مُقَسَّمٌ عَلَيْهِ) bulunduğundan buradaki yemin her iki açıdan oldukça dikkat çekicidir. Çünkü kendisiyle yemin edilen Hakîm Kur'ân iken (وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ); yeminin gayesi de, Hz. Peygamber (as)'ın peygamberlikle görevlendirilmesi ve risâletinin doğruluğudur.⁵⁰ Fahreddin Râzî (ö.606/1210)'nin belirttiği bir görüşe göre, âyette sadece yemin değil; yemin şeklinde gelmiş bir delil söz konusudur. Yani الْقُرْآنُ الْحَكِيمُ âyeti, kâfirler inkâr ettiklerinden,⁵¹ Hz. Peygamber (as)'ın risâletinin bir delili olan Kur'ân'a yemin formatında gelmiştir ki; bu üslûp, kulağa ve kalbe hitap etmektedir.⁵² Ebussuûd Efendi (ö.982/1574)'ye göre ise, söz konusu âyette Kur'ân'a yemin edilmesi ve Kur'ân'ın Hakîm vasfı ile vasıflandırılması çeşitli gayelere matuftur. Bunlardan birisi Kur'ân'ın şanını yüceltmektir. Diğer de Kur'ân'ın, mu'ciz olan ve bedii hikmetleri içeren nazmı itibariyle Hz. Peygamber (as)'ın risâletine şahitlik etmek ve onun Hz. Peygamber (as)'ın risâletine şehadet ettiğine tembihte bulunmaktır. Yemin ile yeminin cevabı arasında bir irtibat söz konusudur ki, burada kasem, cevabın bir şahidi ve delili konumundadır.⁵³

⁴⁷ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, XV, 4; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 51; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 80. Ayrıca bu kelimenin köküyle ilgisi hakkında bakınız: Cevherî, *es-Sihâh*, II, 663; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 403.

⁴⁸ Yâsîn, 36/41.

⁴⁹ Yâsîn, 36/2. الْقُرْآنُ الْحَكِيمُ âyetinin kasem olmakla birlikte, hurûf-ı mukattaaya (يس) atfının da caiz olduğu belirtilmiştir. Bakınız: Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXII, 211.

⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fî Aksâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz, s.267.

⁵¹ Nitekim bir başka âyette, kâfirlerin iddiası ve buna karşı Hz. Peygamber (as)'ın vereceği cevap şöyle bildirilmektedir: اَوْفُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتُ مُرْسَلًا فَلْكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ "Kâfirler: 'Sen bir peygamber değilsin' diyorlar. De ki: 'Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter; bir de yanında Kitap ilmi bulunanlar.'" (Ra'd, 13/43).

⁵² Fahreddin Râzî, Muhammed, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXVI, 41.

⁵³ Ebussuûd, Muhammed, *Tefsîru Ebi's-Suûd el-Musemmâ İrşâdi'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz, VII, 158-159. Karşılaştığımız: Turan, Abdülkâbi,

Yâsîn sûresinde zikredilen Kur'ân'ın isimleri ise şunlardır:

-Kur'ân: Vahiy olarak gönderilen bu Yüce Kitap, sûrede iki defa “*Kur'ân*” ismiyle zikredilmiştir.⁵⁴

-Zikr: Kur'ân'ın ikinci ismi olan “*Zikr*”, sûrede iki defa geçmektedir. Âyetlerin ilkinde Kur'ân'ın kendisine ittiba edilecek bir kitap olduğu vurgulanmıştır.⁵⁵ *إِنَّ هُوَ إِلَّا* *ذِكْرٌ* *وَقُرْآنٌ مُبِينٌ* âyetine göre ise Allah Hz. Peygamber (as)'a şiir öğretmemiştir. Kur'ân, şiir değildir; bilakis *Zikr* ve *Kur'ân-ı Mübîn*.⁵⁶ Görüldüğü gibi âyette Kur'ân'dan *Zikr* diye de bahsedilmiş; yine Kur'ân “*Mübîn*” sıfatıyla nitelendirilmiştir. Kur'ân kendisine kulak verene, aklını kullanana ve tâbî olana hakkı ve batılı açıkça bildirmektedir.

-Hakîm: Kur'ân'ın temel vasıflarından birisi olan “*Hakîm*”,⁵⁷ onun muhkem olması ve hikmetli sözler içermesi şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁸ Kur'ân'ın bir başka âyetinde de belirtildiği gibi,⁵⁹ o öyle muhkemdir ki ona hiçbir batıl ya da tenakuz ulaşamaz; aynı şekilde o, nazmında ve manalarında öyle muhkemdir ki ona hiçbir zarar dokunamaz.⁶⁰ Kur'ân, hikmetle konuşan bir delil (دليل ناطق بالحكمة) olarak da tarif edilmiştir.⁶¹

-Tenzîl: Kur'ân, herhangi bir beşerin ürünü değil, Allah'ın indirdiği (*Tenzîl*) bir kitaptır.⁶² Kur'ân'ın “*Tenzîl*” vasfıyla peygamberlik arasında sıkı bir irtibat söz konusudur. Çünkü peygamberlik, Yüce Kitap'ın “*Tenzîl*”i sebebiyledir.⁶³

Bütün bu isimlerden başka, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber (as)'ı vasfeden kavramlardan birisi de *inzâr*dır. Öncelikle Yâsîn sûresinde *inzâr*, *Zikr* ve *Mübîn* özellikleriyle muttasıf Kur'ân'ın gönderiliş amaçlarından birisini oluşturmaktadır. Fakat onun *inzârı* -yani uyarması, korkutması- herkese fayda vermemektedir.

“Kur'an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 1986, s.107.

⁵⁴ Yâsîn,36/2, 69.

⁵⁵ Yâsîn,36/11.

⁵⁶ Yâsîn,36/69.

⁵⁷ Yâsîn,36/2.

⁵⁸ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, IV, 446; Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, V (XIII), 8; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, 1997, XII (XXII), 345.

⁵⁹ *أَخْبَثَ آيَاتُهُ* / “onun âyetleri muhkem kılınmıştır.” (Hûd,11/1).

⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, XV, 5.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s.890; *Tefsîru'n-Nesefî*, III, 1433.

⁶² Yâsîn,36/5.

⁶³ *Tefsîru't-Taberî*, X, 425.

Kur'ân'ın *inzâr*ının fayda vereceği kişiler ise, ölü kalplilerden ziyade dirilerdir. Yani Kur'ân ölüleri değil ancak dirileri uyandırır, nankörlere de azabın hak olduğunu bildirir.⁶⁴ *İnzâr*, ikinci olarak Hz. Peygamber (as)'ın görevidir. Zira toplumlar bir peygamber vasıtası ile uyarıldıklarından, Hz. Peygamber (as) da başta toplumu olmak üzere bütün insanları uyarmak üzere gönderilmiştir. Hz. Peygamber (as), bu görevini Kur'ân ile gerçekleştirmektedir. Fakat iman etmeyenler için *inzâr* etmek ile etmemek arasında onlar açısından hiçbir fark yoktur. Çünkü onlar “*Nezîr*” vasfını taşıyan hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber (as)'a kulak vermemekte, iman etmemektedirler. Bu sebeple Hz. Peygamber (as)'ın uyarısı ancak şu iki şartı taşıyan insanlara fayda verecektir:

1-Zikr'e (Kur'ân) uyan,

2-Görmediği halde Rahman'dan korkan.⁶⁵

Böylece *inzâr*, hem Kur'ân'ın hem de Hz. Peygamber (as)'ın temel vasıflarından birisidir. Mülk sûresinde ise *inzâr* kelimesinin ism-i fâili olan *nezîr* kelimesi üç yerde geçmektedir. Söz konusu âyetlerde peygamberlerin hususiyle de Hz. Peygamber (as)'ın “*Nezîr*” vasfı öne çıkmaktadır. “*Mübîn*” sıfatı, Yâsîn sûresinde Kur'ân'ın bir vasfı olarak (إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ)⁶⁶ geçtiği gibi, burada da Hz. Peygamber (as) için (وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ)⁶⁷ kullanılmıştır.

Kur'ân ve Hz. Peygamber (as)'la ilgili her iki sûrede geçen önemli bir ıstılah da “sırât-ı müstakim”dir. Buna göre Yâsîn sûresinde Hz. Peygamber (as)'ın yolunun sırat-ı müstakim olduğu bildirilmekte,⁶⁸ sûrenin başka âyetinde ise “وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا”⁶⁹ şeklinde sırât-ı müstakim Allah'a ibadet etme yolu olarak tarif edilmektedir. Mülk sûresinde de, konu bir temsil ile anlatılmakta; yüz üstü kapanarak giden ile dosdoğru bir yol üzerinde giden mukayese edilerek bunların aynı olmayacağı (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ) bildirilmektedir.⁷⁰

Her iki sûrede, müşriklerin eziyet verici ve inkâr edici sözleri karşısında Hz. Peygamber (as)'ı teselli eden âyetler de birbirine mütenasip ifadelerle gelmiştir.

⁶⁴ Yâsîn,36/69-70.

⁶⁵ Yâsîn,36/6, 10-11. Zeccâc (ö.311/923), وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ âyetini لا يراه أحدٌ şeklinde “korkmak” fiili ile izah etmiştir (Zeccâc, Ebu İshâk, İbrahim, *Meâni'l-Kur'ân ve I'râbuh*, Şerh ve Tahkik: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1408/1988, IV, 281).

⁶⁶ Yâsîn,36/69.

⁶⁷ Mülk,67/26.

⁶⁸ Yâsîn,36/4.

⁶⁹ Yâsîn,36/61. Sûrenin 66. âyetinde de الصِّرَاطُ kelimesi geçmektedir.

⁷⁰ Mülk,67/22.

Buna göre Yâsîn sûresinde müşriklerin sözlerinin kendisini üzmemesi istenmekte, zira Allah'ın açık da olsa gizli de olsa onların söylediği bütün sözleri bildiği (فَلَا يَحْزُنُكَ) (قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) haber verilmektedir.⁷¹ Mülk sûresinde ise muhatap siygası ile gizli açık bütün sözlerin, bütün sinelerde olanın Allah tarafından bilindiği (وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ), zira yaratanın yarattığı varlıkların her şeyini hakkıyla bileceği vurgulanmaktadır.⁷²

IV- Va'd Edilen Hayat: Âhîret

Kur'an'ın genelinde olduğu gibi Yâsîn ve Mülk sûrelerinde de âhiretin varlığı oldukça mühim bir yer tutmaktadır. Nitekim şu âyet, lafız olarak aynen tekrar etmektedir: وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ / “Ve ‘Ne zaman bu va'd, eğer doğru iseniz’ diyorlar.”⁷³

Yâsîn sûresinde âhirete dair haberler bağlamında, söz konusu âyetin akabinde inkârcıları bekleyen korkunç akıbet bildirilmekte; onların yeniden diriltilecekleri gündeki pişmanlıkları, Allah'ın va'dinin gerçekleştiği ve peygamberlerin verdikleri haberin doğru çıktığına dair itirafları anlatılmaktadır: Kıyamet vakti sûra üflenmiştir. İnsanlar, kabirlerinden Rablerine doğru akın akın gelmektedirler. Rahman'ın va'di gerçekleşmiş, bütün insanlar tek bir sayfa ile Allah'ın huzurunda toplanmışlardır. O gün hiç kimseye zulmedilmeyecektir; herkes ancak yaptıklarının karşılığını görecektir.⁷⁴ İman edenlere ve Allah'a kullukta bulunanlara Cennet vaat edilmiş; Cennet ehli nimet ve ikramlarla karşılaşmışlardır. Buna karşın Cehennem de va'd edilen bir dönüş yeridir. Mücrimler diğerlerinden ayrılırlar. İnsanın büyük bir düşmanı olan Şeytan'ın peşinden giden, Allah'a kulluk etmeyen, yoldan çıkan ve inkâr eden nesillerin varacağı yer Cehennem'dir. Azap, onların inkârlarına karşılıktır. O gün insanların ağızları mühürlenir, elleri ve ayakları şahitlik eder.⁷⁵

Mülk sûresinde de kâfirlerin uğrayacağı akıbet haber verilmekte, Cehennem tasvir edilerek inkârcıların itirafları bildirilmektedir: Kâfirler için fena bir akıbet olan Cehennem azabı öyle bir azaptır ki, kâfirler, içine atıldıkları Cehennem'in hıçkırışını duyarlar. Cehennem kaynamaktadır ve öfkeden patlayacak hale gelmiştir.

⁷¹ Yâsîn,36/76.

⁷² Mülk,67/13-14.

⁷³ Yâsîn,36/48; Mülk,67/25. Aynı lafızların geçtiği diğer âyetler ise şunlardır: Enbiya,21/38; Neml,27/71; Sebe,34/29. Ayrıca Kur'an'da كُنْتُمْ صَادِقِينَ şeklinde el-Feth kelimesinin geçtiği bir başka âyet (Secde,32/28) de vardır.

⁷⁴ Yâsîn,36/49-54.

⁷⁵ Yâsîn,36/55-65.

Cehennem'in bekçileri vardır. Bekçiler ile oraya atılan kâfirler arasında bir konuşma gerçekleşir. Bu konuşma, kâfirlerin küfürlerini itiraf niteliğindedir. Buna göre bekçiler kendilerine bir *nezîr* gelip gelmediğini sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Dünyadayken kendilerine bir *nezîr* gelmiştir; ancak ona inanmamışlar, onu yalanlamışlar ve Allah'ın hiçbir şey indirmedığını, onların büyük bir dalâlet ve aldanış içinde olduklarını söylemişlerdir. Aynı şekilde onlar, *Nezîr*'e kulak vermeme ve akletmemenin pişmanlığını dile getirirler. Zira dünyadayken kendilerine yapılan çağrıya kulak vermiş ve düşünmüş olsalar *ashâb-ı saîr*⁷⁶ içinde bulunmayacaklardır. Böylece kâfirler, günahlarını itiraf etmişlerdir.⁷⁷

Bu bağlamda her iki sûrede gerek Kur'ân'ın indiği dönemdeki kâfirlerin Kur'ân karşısındaki, gerekse Hz. Peygamber (as) öncesi dönemlerdeki inkârcıların vahiy karşısındaki tavırları bildirilmektedir. Fakat burada dikkati çeken en önemli husus, Yâsîn sûresinde inkârcıların “وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ / *Rahman hiçbir şey indirmedir*”⁷⁸ şeklinde dünyadaki sözleri verilirken; buna karşın Mülk sûresinde, onların dünyadayken kendilerine gönderilen peygamberi yalanlamaları ve “مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ / *Allah hiçbir şey indirmedir*”⁷⁹ şeklinde söz söylemelerinin âhiretteki bir itirafı olarak aktarılmasıdır. Mülk sûresinin sonuna doğru ise, küfredenlerin isteyip durdukları azapla yüzleşmeleri anlatılmaktadır. Buna göre küfredenler sürekli yalanlayıp sorup durdukları azapla karşılaşınca yüzleri simsiyah kesilecektir. Allah'a iman etmemenin ve ona tevekkülde bulunmamanın neticesi olarak kâfirleri acı bir son beklemektedir. Neticede onlar, asıl yanlış yolda gidenlerin kendileri olduklarını yakinen bileceklerdir.⁸⁰

Yâsîn sûresi, insanların yalnızca Allah'a döneceğini ve O'nun huzurunda toplanacağını bildiren وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ âyeti ile bitmektedir. Dikkate değer bir husus şudur ki, sûrede bu ifade iki defa⁸¹ zikredilmekte; Mülk sûresinde de وَإِلَيْهِ التُّشْوُرُ ve وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ifadeleri⁸² ile aynı şekilde iki ayrı vurgu yer almaktadır.

⁷⁶ Saîr, “Tutuşturulmuş alevli ateş”; *Ashâb-ı saîr*, “Ehl-i nâr” anlamına gelmektedir (Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 166, 168).

⁷⁷ Mülk, 67/6-11.

⁷⁸ Yâsîn, 36/15.

⁷⁹ Mülk, 67/9.

⁸⁰ Mülk, 67/27-29.

⁸¹ Yâsîn, 36/22, 83.

⁸² Mülk, 67/15, 24.

V- İnsanı Çevreleyen Kâinat

Yâsîn sûresinde “وَأَيُّهُ لَهُمْ” diye başlayan üç âyet⁸³ vardır. Söz konusu âyetler ve devamında insanın içinde yaşadığı yeryüzü, gökyüzü ve kâinata ilişkin Allah’ın kudretine işaret eden alametlerden bahsedilmektedir. “وَأَيُّهُ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ” şeklinde başlayan otuz üçüncü âyetten otuz altıncı âyete kadar, ölü toprağın yeniden hayat bulması ve ondan yiyeceklerin çıkarılması gibi konular insanın idrakine sunulmaktadır. Buna göre tabiatın vakti gelince yeniden hayat bulması, canlanması, kuru toprağın hayat bulması ve topraktan çeşitli meyve ve sebzelerin, tahıl ve gıda ürünlerinin çıkması, yeryüzünde hayatın kaynağı olan suyun depolanması tamamen Allah’ın yaratması neticesindedir. Mülk sûresinde ise yeryüzünün insanın emrine amade kılındığı ve ondan yerli yerince istifade etmesi gerektiği (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ) bildirilmektedir.⁸⁴ Sûrede mevzu bununla da sınırlı değildir; yeryüzünün insanın rızık kaynağı olduğu, bu kaynağı Allah’ın kesmesi durumunda ondan başka rızık verenin kim olacağı soru üslûbuyla bildirilmektedir.⁸⁵ Hatta sûrenin son âyeti, insan hayatı için elzem bulunan, hem hayatın kaynağı hem de en önemli rızıklardan birisi olan suyun Allah’ın bir ihsanı olduğu vurgusunu içermektedir. Su kaynakları çekilirse, Allah’tan başka onu getirecek hiç kimse yoktur.⁸⁶ Dolayısıyla insan, yeryüzünü yaşamasına elverişli olarak yaratan ve rızıklandıran Allah’a kulluk etmelidir.

Yâsîn sûresinin وَأَيُّهُ لَهُمُ اللَّيْلُ şeklinde başlayan otuz yedinci âyeti ve müteakip üç âyette mevzu edilenler ise; gece ve gündüzün ardı sıra gelmesi, güneşin tayin edilen yörüngede deveren etmesi, gecenin gündüze gündüzün de geceye ve güneşin aya ayın da güneşe ulaşamaması, her birinin yörüngesinde akıp gitmesi gibi kâinatın varlık ve olaylarıdır. Bunlar; mutlak güç sahibi, her şeyi hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.⁸⁷ Mülk sûresinde ise insanın dikkati “سَبْعَ سَمَوَاتٍ/ yedi semaya” çekilmektedir. İnsan mütemadiyen semaya baksa, bakmaktan yorulup usanacak; ancak onda herhangi bir çatlaklık ve kusur göremeyecektir. Allah, semayı kandillerle (yıldızlar) donatmıştır.⁸⁸

⁸³ Yâsîn,36/33, 37, 41.

⁸⁴ Mülk,67/15.

⁸⁵ Mülk,67/21.

⁸⁶ Mülk,67/30.

⁸⁷ Yâsîn,36/37-40.

⁸⁸ Mülk,67/3-5.

Yâsîn sûresinin *الْمَشْحُونِ فِي الْفُلْكِ* âyeti ve sonraki âyette,⁸⁹ insana verilen nimetler arasında ulaşım vasıtalarından gemi ve benzerleri mevzu edilmektedir. Ulaşım vasıtalarından olan gemiler ağırlıkları binlerle tona ulaşan yükleri taşıyabilmekte; geçmişten geleceğe teknolojik imkânlar geliştikçe bunlar da gelişmektedir. Bu bağlamda aynı sûrede hayvanları yaratanın ve insanların emrine amade kılanın Allah olduğu; onların (özelliğine göre binilmesi, etinden ve sütünden istifade edilmesi gibi) çeşitli faydalar sağladığı hatırlatılmaktadır.⁹⁰

Son olarak belirtmek gerekir ki her iki sûrede, Allah'ın insanlara verdiği bunca lütuf ve ihsana karşın onların çok az şükrettikleri (*قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ*)⁹¹ hatta şükretmedikleri (*أَفَلَا يَشْكُرُونَ*)⁹² uyarısı yapılmaktadır. Gerek bu iki sûrede anlatılan gerekse Kur'an'ın tamamında sayılan tüm nimetler, Allah'ın insanlara verdiği birer lütuf ve ihsandır ve şükredilmesi gereken birer ibret verici olaylardır. Öyleyse insanlar, akıllarını kullanmalı, Allah'ın verdiği bütün bu nimetlerin farkında olmalı ve O'na şükretmelidirler.

VI- Yâsîn ve Mülk Sûrelerine Dair Karşılaştırmalı Bir Tablo

Aşağıdaki tabloda sûrelerdeki âyetler içerisinde tespit edilebilen ortak kelime ve kavramlar verilmiş; bu kelimelerin altı çizilmiştir. Tabloda her iki sûreden otuzun üzerinde âyet karşılaştırması yapılmıştır.

YÂSİN SÛRESİ		MÛLK SÛRESİ	
Âyet	Âyet No	Âyet	Âyet No
وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	48	وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	25
عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	4	عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	22
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ	61		
وَحَشِيَ الرَّحْمَنُ بِالْغَيْبِ	11	إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ	12
فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ	11	لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ	12
إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى	12	الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ	2
وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ	15	وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ	9

⁸⁹ Yâsîn,36/41-42.

⁹⁰ Yâsîn,36/71-73.

⁹¹ Mülk,67/23.

⁹² Yâsîn,36/35, 73.

29	فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ	24	إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
9	إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ	47	إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
8	أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ	6	لَتُنذِرَ قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ
9	قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا	10	وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ
10	مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ	55	إِنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهُونَ
23	قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ	35, 73	أَفَلَا يَشْكُرُونَ
15	وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ	47	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ
15	وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ	35	لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ
15	وَالْيَهُ النَّشُورُ	22,	
24	وَالْيَهُ تُحْشَرُونَ	83	وَالْيَهُ تُرْجَعُونَ
10	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ	62	أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ
		68	أَفَلَا يَتَعْقِلُونَ
9	قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا	14	إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا
11	فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ	59	وَامْتَارُوا الْيَوْمَ أَنيَّهَا الْمُجْرِمُونَ
29	قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا	10	وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
		25	إِنِّي أَمُنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ
30	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ	34	وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ
13	وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ	76	إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ
14	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ	38	ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
2	وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ	27	بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي
2	وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ	38	ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
15	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ دَلُولًا	80	الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا
15	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ دَلُولًا	72	وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ
20	أَمْ مَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ	75	لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُخَضَّرُونَ
23	قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ	79	قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ

10	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ	25	إِنِّي أَمْنْتُ بَرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ
23	قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ	66	وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ
19	أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ	71	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا
24	قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ	41	وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ
1-2	وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ	81	أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ
1	تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ	83	فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ

VII-Sonuç

Yâsin ve Mülk sûreleri kelime, kavram ve mevzular açısından mukayese edildiğinde, İlâhî Kelâm'ın yüceliğini ve vahyin tek bir kaynaktan geldiğini gösteren câlib-i dikkat bir tablo ortaya çıkmaktadır. Söz konusu tabloda, Yâsîn sûresi ile Mülk sûresinde, bir kelime veya kelime grubunun benzerliği veya âyet tekrarı şeklinde lafız ve anlam irtibatı açısından çok sayıda (otuzun üzerinde) âyet öne çıkmaktadır. Bu iki sûrede, sözgelimi Esmâü'l-Hüsnâ'dan *Allah* Lafza-i Celâl'i üçer defa, *er-Rahmân* ise dörder defa geçmekte, *وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* / “*Ve ‘Ne zaman bu va’d, eğer doğru iseniz’ diyorlar.*” âyeti tekrar etmektedir. Yine Kur’ân ve Hz. Peygamber (as)’la ilgili olarak *nezîr*, *sırât-ı müstakîm*, *mübîn* gibi temel kavramların zikredildiği âyetler her iki sûrede de yer almaktadır. Bu bağlamda kâfirlerin dünyadaki inkârcı tavır ve davranışlarından ölümden sonraki diriliş gerçeğine, inkârcıların âhiretteki pişmanlık ve itiraflarından onları bekleyen acı akıbet, mü’minlerin dünyada ve âhirette ulaşacağı üstün nâiliyyetlerden Yüce Yaratıcı’nın kudretine işaret eden kâinattaki alâmetlere kadar çok sayıda mevzuyla ilgili âyetler lafız ve anlam irtibatı yönüyle öne çıkmaktadır. Netice itibarıyla Yâsîn ve Mülk, Kur’ân’ın lafız ve anlam bütünlüğünü ve sûreler arasındaki irtibatı göstermesi açısından örnek verilebilecek sûrelerden sadece ikisini oluşturmaktadır. Kanaatimiz odur ki, sûrelerin mukayeseli bir üslûp ile okunması, baştan sona Kur’ân’ın hayret verici bütünlüğünü bir kez daha hatırlatacak ve sûrelerdeki ilahi mesajların idrak edilmesine mühim katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (Tahkik: Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983.

Âlûsî, Mahmud b. Abdillâh, *Rûhû'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1417/1997.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (Tahkik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Ebussuûd, Muhammed, *Tefsîru Ebi's-Suûd el-Musemmâ İrşâdi'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz.

Ezherî, Ebu Mansur, Muhammed, *Tehzîbu'l-Luga*, ed-Dâru'l-Misriyye, Kahire, 1384/1964.

Fahreddîn Râzî, Muhammed, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, 1997.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut, 1410/1990.

İbnu'l-Cevzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz.

Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Mussesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, tarihsiz.

Musnedu Ahmed b. Hanbel, Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, II. Baskı, İstanbul, 1413/1992.

Mustafa Özel, “Ölünün Ardından Kur'ân-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7 (s.477-486), Nisan 2006.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî el-Musemmâ bi Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki'k-Te'vîl*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1989.

Sunenu'd-Dârimî, Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, II. Baskı, İstanbul, 1413/1992.

Sunenu't-Tirmizî, Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, II. Baskı, İstanbul, 1413/1992.

Suyutî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, (Tahkik: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî), Kahire, 1423/2003.

-----, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire, tarihsiz.

Şehristânî, Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdilkerîm, *Tefsîru's-Şehristânî el-Musemmâ Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, (Tahkik: Muhammed Ali Âzerşeb), Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Turâsi'l-Mahtût, Tahran, 2008.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenniyyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Vefâ', 1415/1994.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemmâ Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Tabresî, Ebu Ali, el-Fadl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, tarihsiz.

Turan, Abdalbaki, "Kur'an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, (s.97-114) Konya, 1986.

Zeccâc, Ebu İshâk, İbrahim, *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, (Şerh ve Tahkik: Abdulcelîl Abduh Şelebî), Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

-----, *Esâsu'l-Belâga*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Zerkeşî, Bedruddîn, Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, tarihsiz.

Yâsîn ve Mülk Sûrelerinin Mukayeseli Bir İncelemesi

Anahtar Kavramlar: Yâsîn Sûresi, Mülk Sûresi, lafız, anlam, benzerlik, irtibat, Kur'ân üslûbu.

Özet

Müslümanlar tarafından en çok tilavet edilen sûreler arasında yer alan Yâsîn ve Mülk sûreleri, içerdği kelime ve mevzular açısından mukayese edildiğinde oldukça ilginç neticeler ortaya çıkmaktadır. Zira seksen üç âyetten oluşan Yâsîn sûresi ile otuz âyetli Mülk sûresinde lafız ve anlam irtibatı açısından dikkat çeken âyetler bulunmaktadır. Bu, bazen tam bir âyet olabileceği gibi bazen de bir kelime veya kelime grubunun benzerliği şeklinde gerçekleşmektedir. Bu makalede, Mekkî karakter taşıyan her iki sûredeki söz konusu âyetlerin; Tevhîd, Kur'ân, Hz. Peygamber, Âhiret, kâinat gibi Kur'ân'ın ana mevzuları çerçevesinde bir incelemesi yapılmıştır. Makalenin sonunda, incelemesi yapılan âyetlere ilişkin mukayeseli bir tablo verilmiştir. Söz konusu tabloda her iki sûreden otuzun üzerinde âyet karşılaştırması yapılmıştır.

A Comparative Study of the Surahs Yâsîn and al-Mulk

Keywords: Surah Yâsîn, Surah al-Mulk, words, meaning, similarity, relation, the style of the Qur'ân.

Abstract

The surahs Yâsîn and al-Mulk are among the most recited surahs of the Qur'an by Muslims. Some very interesting results appear when these surahs are compared according to their words and contents. Thus, there is a close similarity between the surah Yâsîn, which comprises of 83 verses, and the surah al-Mulk which comprises of 30 verses in terms of the words and topics. This similarity appears either in the whole verse or in the word groups of a verse or in a simple word. In this study, the similar verses of these Meccan surahs are compared regarding to the basic topics of the Holy Qur'an namely the Tawhid, the Qur'an, the Prophet, the Last Day, the Uni-

verse etc. It is given a comparative table regarding the examined verses at the end of the article. The comparison of more than 30 verses of both surahs has been made in the aforementioned table.

Сравнительное исследование сур Ясин и Мульк

Ключевые слова: Сура Ясин, Сура Мульк, слово, смысл, связь, Коран, Пророк, Товхид, потусторонний мир, вселенная.

Резюме

При сравнении слов и тем из чаще читаемых мусульманами сур Ясин и Мульк выявляются интересные результаты. Поскольку в суре Ясин, включающая 83 аят и в суре Мульк, состоящая из 30 аят существуют айаты, привлекающие внимание с точки зрения взаимосвязи слов и значений. Это наблюдается в виде сходство аят, а порой, лишь одного слова или словосочетаний. В данной статье исследуются айаты из обеих сур, ниспосланных в Мекку представленные в рамках основных тем Корана в виде Товхид, Коран, Пророк, потусторонний мир, вселенная. В конце статьи приводится таблица с исследуемыми аятами. В данной таблице проводился сравнительное исследование на основе 30 аят из двух вышеуказанных сур.

Çара tövsiyə edən: i.f.d. Aqil Şirinov.

QƏZA VƏ QƏDƏR MƏSƏLƏSİ ÇƏRÇİVƏSİNDƏ İNSAN İRADƏSİ

i.f.d. Adilə TAHİROVA

Bakı Dövlət Universitetinin

İslam elmləri kafedrasının müəllimi

Keywords: fate and divine decree (qada and qadar), will (irada), power (qudra), acquisition (kasb), creation (khalq), justice (adl).

Ключевые слова: судьба, воля, могущество, создание, справедливость.

Açar sözlər: Qəza və qədər, iradə, qüdrət, kəsb, xəlqu-l əfal, ədl.

Dini araşdırmalar sahəsindəki klassik ənənəyə sadıq qalaraq qısaca da olsa qəza və qədər lüğəvi və termin mənasını, sonra Qurani-Kərim və hədislərdəki anlamını izah etməklə yanaşı məsələyə məntiq, psixologiya, pedaqogika və digər sahələrin nöqteyi-nəzərindən diqqət yetirərək fərqli bir yanaşma tərzini ortaya qoymağa çalışacağıq. Çünki qəza və qədər məsələsi insan zəhnini ta qədim dövrlərdən etibarən məşğul etdiyi üçün mövzu ilə əlaqəli düşüncə tarixində çox fikirlər söylənmiş, çox izahlar irəli sürülmüşdür. Lakin indiyə qədər bu məsələ tam həllini tapmadığı üçün hələ də tədqiqat obyektı olaraq qalır.

Qədər lüğətdə bir şeyin hüdudu, miqdarı, ölçüsü, qiyməti mənalarına gəlir.¹ Qurani-Kərimdə Fəcr 89/16, Mursəlat 77/23, Ənam 6/91, Maidə 5/34, Ənbiya 21/87, Rad 13/8, 26, Ənkəbut 29/62, Bələd 90/5, Qəmər 54/49, Furqan 25/2 ayələrində bu söz istifadə olunur. Qur'ani-Kərimdə sinonim və yaxın mənalı sayılan qədər, təqdir və miqdar sözləri 17 ayədə, müxtəlif feil formaları ilə də 25 yerdə Allaha nisbət edilir.² Bu Qur'ani sözlər termin mənasından çox “hesablanmış və ölçülmüş şəkildə yaradıb idarə etmə” kimi lüğət mənalarında istifadə olunur.³ Allah hər şeyi yaratmış və hər şeyə bir ölçü qoymuşdur. Bəzi alimlərin fikrinə görə *qədər*, kainatın ümumi

¹ İbn Mənzur, **Lisanu-l arab**, *qədər*ə maddəsi.

² Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi, **Mucəmu-l-Mufəhrəs**, Tehran 1372, səh. 662.

³ Fəzlurrahman, **Ana konularıylə Kuran**, Ankara 1993, səh. 56.

qanunları, əşyanın varlığını davam etdirmə və yox olması qanunlarıdır. Quranda keçən *qədər* sözü və törəmələri çox keçsə də bunların heç biri imanla əlaqəli deyil.⁴

Məsələnin tarixi arxaplanına gəldikdə isə Yunan filosoflarından etibarən bu mövzu müzakirə mövzusu olmuşdur. Epikür kimi bəziləri insan azaddır və buna görə qədər yoxdur demişlər. Yəhudi dini təfəkküründə də müzakirələr qədər, cəbr və ixtiyar məsələləri ətrafında cərəyan etmişdir. Qarailər cəbr və qədərçilik əqidəsinə meyl etmişlər. Rəbailər isə azad iradə və ixtiyara üstünlük verən bir fikri mənimsəmişlər. Şərq xristianlığında isə ümumi təmayül insan iradəsinin azadlığına inanma istiqamətindədir. Pelagiusa görə bəndənin yaxşı və pis feilləri qarşısında məsuliyyətinə inanması zəruridir. Əks təqdirdə əxlaq qanunları böyük bir təhlükəyə məruz qalar. Şərq kilsəsinin ən böyük teoloqlarından birisi olan Yuhanna əd-Diməşqi din fəlsəfəçiləri arasında insanın düşündükdən sonra verdiyi qərara bağlı olaraq sırf öz iradə və ixtiyarı ilə ortaya çıxan ixtiyarı feilləri ilə insanın zorla və ya xarici bir təsir altında işlədiyi iztirarı (qeyri-ixtiyari) feillərini bir-birindən ayıran ilk filosof olaraq bilinir. Yaqubilər isə Cəbriyyə fikrinə meyl etmişdir. Yeni Avropa filosoflarından Spinoza iradə azadlığını tamamilə inkar etmişdir. Leybnitsin də buna bənzər cəbr fikri vardır. Kant isə iradə azadlığı üçün digərlərindən fərqli əxlaq qanununa istinad edən yeni bir əsas qoymuşdur.⁵

Məsələnin İslamda inkişaf tarixinə gəldikdə isə müzakirələr ilk mərhələdə bu fikirlərə gətirib çıxarmışdır. Birincisi Allaha qədəri nisbət etmək ki, buradakı *qədər* Onun məxluqatından hasil olacaq işləri əzəli elmiylə bilməsi mənasındadır. İkinci olaraq Allahın bəndələrin işlərinə aid əzəli elminin cəbrə gətirib çıxarmadığı, icbar və iztirar (məcburiyyət) mənalılarına da gəlmədiyi, şərrin dəstəklənməsi və Allaha həvalə edilməsi yönündə istifadəsinin doğru olmadığı düşüncəsi ortaya çıxmışdır.

İkinci mərhələyə gəldikdə bu mərhələdə əqli münaqişələr müsəlmanlardan bir qrupun mənimsədiyi və xalqa izah etməyə başladığı bir məzhəb halına gəlmişdir. Qədər məsələsinin ortaya çıxış səbəblərini xarici səbəbə- şərq xristianlığına bağlayan Von Kremer, Nallino, De Boer, Joseph Schacht kimi şərqşünas alimlər Yuhanna əd-Diməşqi və tələbəsi Theodor Əbu Qurranın təsiri ilə izah edirlər. Məbəd əl-Cühəninin İslamda başladığı qədər məsələsi ətrafındakı müzakirələrin Əbu Yunus Sənsəveyhdən aldığı da söylənilir.⁶ İkinci qrupun fikrincə bu müzakirələr Quran

⁴ Hüseyin Atay, **Kurana görə araştırmalar**, Ankara 1997, səh. 19.

⁵ İrfan Əbdülhəmid, **İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları**, İstanbul 1994, səh. 270-271.

⁶ İrfan Əbdülhəmid, **İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları**, səh. 280-283.

ayələrindən və İslam alimlərinin fikir yürütmələrindən qaynaqlanan daxili səbəblərə dayanır.

Cəbr və ixtiyar məsələsi əsasən iki məsələni tədqiq edir. Birincisi Allahın hər şeyi əhatə edən iradəsiylə insan iradəsi arasındakı münasibət, ikincisi Allahın mütləq qüdrəti ilə insan qüdrəti arasındakı münasibətdir. Əslində buna üçüncü bir məsələni də əlavə etmək mümkündür. Bu da Allahın mütləq elminin insanın əməllərinə təsiri məsələsidir.

İslam düşüncə tarixində qəza və qədərlə əlaqəli üç əsas mövqeyə rast gəlmək mümkündür. Bunlardan biri insanın öz əməlləri üzərində heç bir rolunun olmadığını düşünən Cəbriyyə, digəri insanı öz feilinin xalığı hesab edən Mötəzilənin fikirləridir. Digər mövqe isə bu iki uc nöqtələrdəki fikirləri uzlaşdırmağa çalışan Əhli-sünnə (xüsusilə Maturidilik) ilə Şiə (İmamıyyə) məktəbinin nümayəndələrinin düşüncəsini əhatə edir. Təbii olaraq eyni məktəbdən olan alimlər arasında belə mövcud olan təfərrüat fərqlərini, izah müxtəlifliyini bir tərəfə qoysaq kəlam tarixindəki fikirlər əsasən bunlardan ibarətdir.

Mötəziləyə görə qəza-xəbər vermə və bildirmə, qədər isə bəyan mənasına gəlib yaratma mənasına gəlməz. Çünki bu, insanın qüsurlarına və arzularına görə meydana gələn feillərinin və onların məsuliyyətinin Allaha isnad edilməsini lüzumlu edir ki, bu qəbul edilə bilməz. Mötəziləyə görə insan tam iradə azadlığına sahib olmaqla öz feillərinin yaradıcısıdır.⁷ Allah ancaq yaxşını diləyər, pisi istəməz (iradə etməz). Mötəziləyə görə pisi istəmək qəbihdir. Allahdan belə bir feil meydan gələ bilməz.⁸ Mötəzilənin insanın feillərini azad bir şəkildə meydana gətirməsi fikri kəlam ədəbiyyatında təfəviz olaraq adlandırılır.

Əhli-sünnədən sələfiyyə bu mövzuya toxunmur. Əşəriyyə isə Allahın iradəsini əsas alaraq qəza və qədəri izah edir. Mövzu iman-küfr məsələsi ilə belə izah edilə bilər. İman Allahın bir nemətidir, bunu fəzlindən verir, kafiri tərək etməsi isə insanda üsyan etmə gücünü yaratması ilədir. Onların küfrdə qalmaları məcburi olmayıb diləşələr iman edə bilərlər. Əşərilər Allahın iradəsinin hər şeyi əhatə etdiyini, insanın feillərinin də Allahın hüdudsuz iradəsi çərçivəsində olduğunu irəli sürürlər. Buna görə onların əl-cəbru-l-mutavassit (orta cəbr) anlayışını mənimsədikləri qəbul edilir.⁹

Maturidiyyəyə gəlinə bu məktəbin fikrini küfr-iman misalı ilə belə izah edə bilərik. Maturidiliyə görə isə insan cüzi iradəyə sahibdir. Allah insandan küfrü onun

⁷ Qazı Əbdülcabbar, *Şərhu-l-usuli-l-xəmsə*, Qahirə 1996, səh. 332.

⁸ Qazı Əbdülcabbar, *Şərhu-l-usuli-l-xəmsə*, səh. 317.

⁹ Taftazani, *Şərhu-l-əqaid*, İstanbul 1999, səh. 37.

ixtiyarı və istəyi ilə imana gücü olmaqla birlikdə diləyər. Məsiyə (Allah üsyan, günah) və şərin iki yönü vardır. O, bir yönü ilə Allaha nisbət edilir. Bunlar Onun yaratması ilədir. O, mülkündə dilədiyini edər. Amma bu feillər başqa bir yönü ilə insana nisbət edilir. O, insanın kəsb və ixtiyarı ilə meydana gəlir. Maturidiyə görə insanın ixtiyarı feilləri ortaya çıxan alternativlərdən birini seçərək iktisab etməyə əzm etməsidir. Bu isə bir qəsd və ixtiyara bağlı olaraq Allahın onda ikinci növ qüdrəti (əl-qüdrətu-l-muyəssirə) yaratmasıyla meydana gəlir.¹⁰

Şiəliyə gəlincə qəza –qətilik, qədər isə ölçü və miqdar kimi lüğətdə ələ alınır. Qədər əşyanın ölçüsü, qəza isə baş verməsidir. Burada İmamıyyənin qəza və qədər məsələsinin də yer verildiyi ədl prinsipindən bəhs etmək yerinə düşər. Allahın ədaləti üç yerə bölünür: 1. *Təkvini* işlərdə (kainatın yaradılışında) olan ədalət. Allah hər hansı bir məxluqa onun istedad və bacarığı qədər verir. Heç vaxt icad etmə məqamında qabiliyyəti gözardı etmir. 2. *Təşrii ədalət*. Allah peyğəmbər göndərərək şəriət qanunları təyin edərək doğru yola hidayət edir. İnsanın gücü yetmədiyi ilə məsul (mükəlləf) tutmur. İlahi təkliflər insanın əməl edərək nəticəsinə çatmaq məqsədilə yaradılmışdır və Allah üçün heç bir xeyir və mənfəət gətirmir. Buna görə də ilahi hikmət bu təkliflərin mükəlləf şəxslərin bacarıq və qüdrəti ilə mütənəsis olmasını tələb edir, çünki itaət etməyə imkan olmayan təklif boşluqdan ibarətdir. 3. *Cəzalandırma məqamında ədalət*: Allah heç vaxt mükafatlandırmaq və ya cəza vermək baxımından möminlə kafiri eyni tutmaz. Allah hər bir insana bacarıq və qabiliyyətinə görə mükafat və ya cəza verər. Allah peyğəmbər göndərməmiş insanları məsul tutmaz. Nəticə etibarilə İmamıyyəyə görə insan ixtiyar və iradəyə sahib varlıq olaraq yaradılmışdır. Allahın qəzası insanın öz iradə və gücü ilə bu və ya başqa feili yerinə yetirmək istədikdə Allahın onu gerçəkləşdirməsidir. Feil hər ikisinə aid edilmişdir. İnsanın əməllərində nə təfviz, nə də cəbr var. İnsan əməllərini təfvizlə cəbr arası bir mövqedə yerinə yetirir.¹¹ Görüldüyü kimi Maturidiyyə ilə İmamıyyə arasında bu mövqe baxımından bənzərlik vardır.

İradə bir davranışı seçərək həyata keçirmə gücünü bildirir. Rəğib əl-İsfahaninin ifadəsilə, “nəfsin yerinə yetirilməsinə hökm etdiyi bir işi həyata keçirməyi istəməsi və ona yönəlməsi” deməkdir. Psixologiyada isə düşüncənin ortaya qoyduğu bir məqsədə (hədəfə) doğru getmə hərəkəti olaraq tərif edilir. Məqsəd təsəvvürü, düşünmə, mühakimə, qərar və icra iradəli bir davranışın əsas mərhələlərini təşkil

¹⁰ Saim Yəprem, *İradə hürriyyəti və İmam Matüridi*, İstanbul 1997, səh. 285-286.

¹¹ Cəfər Sübhani, *Şiə əqidələrinin əsasları*, Tehran 2001, səh. 83-101.

edir. Günümüzə psixoloqlar bunu motivasiya, əzm, qəsd və niyyət mərhələlərinə ayırır. İradənin azad xarakter daşması üçün birincisi yalnız motivasiyaların nəticəsi olmayıb bunlardan birini seçən “mənin” qərarı olması və ikincisi isə xarakterdən meydana gələn bir qərar olmayıb əksinə irsi və qazanılmış xarakterin qatı cərhəvəsini sındırıb şüurlu formada xakeri dəyişdirə bilmə qabiliyyətinə sahib azad bir qərar olması lazımdır. Zərurətlərə bağılı olmayan saf bir iradə azadlığının psixofizik baxımdan var olduğunu söyləmək asan deyil.¹² Deməli insan özünü qərarlarında azad qəbul edib “məne” bağıladığı müddətcə azad iradəyə sahibdir.

Kəlam ədəbiyyatında iradə bəzən ixtiyar, məşiet, qəsd, əzm kimi sözlərlə də ifadə edilmişdir. İradə, şüurlu formada seçmə gücü olub insanı davranışlarına görə məsul hala gətirir. İradə insanı əmələ yönəldən və feilin həyata keçməsində önəmli rol oynayan bir funksiya daşıyır. Qurani-Kərimdə iradə həm Allaha, həm də insana nisbət edilərək 142 yerdə fərqli formalarda qeyd edilmişdir.¹³

Qüdrət də iradə ilə əlaqəli termin olub bir varlığın hər hansı bir feili yerinə yetirmə və ya tərək etmə iradəsiylə vəsfənməsidir. Kəlam əsərlərində insan qüdrəti “istitaət” olaraq keçir. Xüsusilə Əhli-Sünnəyə görə Allahın canlı varlıqlarda yaratdığı bir araz olub ixtiyari feillər üçün istifadə edilir. Eyni termini ifadə etmək üçün istitaət, qüvvət, taqət və başqa adlar da istifadə olunur. Cəbriyyəyə görə insanın heç bir şeyə gücü yoxdur. İnsana feilləri ağacın meyvə verməsi, suyun axması, günəşin çıxması misallarında olduğu kimi nisbət edilir. Feillər cəbri olduğu üçün cəza və mükafat da, təklif də cəbrdir. Mötəziləyə görə insan güc sahibidir. İnsanın istitaəti onun bədən sağıamlığına sahib olmasıdır. İnsanın feillərinin meydana gəlməsini təmin edən güc, yəni istitaət insanda feildən əvvəl (qablə-l-fil) vardır. Allah insanın feillərinin yaradıcısı deyil. Xeyir və şərri insan özü yaradır. Buna görə də öz etdiklərinə görə cəza və mükafat alır. Maturidilərə gəlinə iki cür istitaət vardır. 1. Fiziki orqanların sağıam olması, bu feildən əvvəl olan istitaətdir. 2. Görülən işin əxlaqi dəyər qazanması halı. Bu istitaət feillə birlikdədir (məa-l-fi’l). İkinci qisimdə yer verilmiş istitaət Allah tərəfindən yaradılır. Əşərilərə görə isə istitaət insanın özündə olmayan bir arazdır. Feillə birlikdə olub feil meydana gəldikdən sonra yox olur. Yəni bu, yaradılmış bir qüdrətdir.¹⁴

¹² Von Asterin **İradə hürriyyəti** adlı məruzəsindən (Saim Yəpremdən nəqlən, **İradə hürriyyəti və İmam Matüridi**, səh. 125-127).

¹³ Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi, **Mucəmu-l-Mufəhrəs**, səh. 414-417.

¹⁴ Saim Yəprem, **İradə hürriyyəti və İmam Matüridi**, səh. 175-227.

Mövzu ilə əlaqəli terminlərdən digəri *xəlqu-l-əfal* ifadəsinə gəldikdə Cəbriyyəyə görə insanın iradə və qüdrəti yoxdur, demək insan feillərini də yarada bilməz. Mötəziləyə görə insan güc sahibi olub Allahın insanda yaratdığı bir qüdrətlə öz feillərini azad bir şəkildə yaradır. Maturidilərə görə isə insanın feillərini yoxluqdan varlığa çıxaran Allahdır. Bununla birlikdə feillər insana şamil edilir. Çünki insan istəyərək, gücünü və iradəsini sərf edərək ixtiyari feillərini yerinə yetirir. Əşərilərə görə insanın feilləri Allah tərəfindən yaradılır. Dəlillərdən biri kimi işlərin hər zaman insanın istədiyi kimi cərəyan etmədiyi göstərilir. Əgər insan öz ixtiyarı ilə feilinin mucidi (yaradıcısı) olsaydı feilinin bütün təfərrüatlarını bilməliyi. İnsan üçün bu mümkün deyil. Bundan başqa insan öz qüdrət və ixtiyarı ilə feilinin yaradıcısı olsaydı o feili tərk etmək və yerinə yetirmək imkanına sahib olardı. Feilin yerinə yetirilməsini tərkinə tərcih edənə ehtiyac vardır. Bu da insan cinsindən ola bilməz, əks təqdirdə təsəlsül meydana gələr.¹⁵

Mövzu ilə əlaqəli başqa bir terminə olan *kəsb* isə rizq aramaq və istəmək mənalılarına gəlib fayda əldə etməyə və zərəri aradan qaldırmağa yönələn feildir. Allahın feili kəsb adlandırılmaz. Çünki O, mənfəət əldə etmək və zərər dəf etməkdən uzaqdır. İstilahi mənada bu termini ilk istifadə edən Əbu Hənifə olduğu ifadə edilir. Mötəzilə kəsbi qəbul etmir. İzah tərzlərində fərq olmaqla birlikdə Maturidiyyə və Əşəriyyə kəsbi qəbul edir. Maturidi məktəbində kəsb insanın iradə və qüdrəti ilə əlaqəli olub insanın ixtiyari feillərinə kəsb deyilir. Allahın feili isə kəsb deyil, xəlvə və yaratma adlanır. Kəsb insana, yaratma isə Allaha aiddir. Feil yaratma yönündən Allahın, fayda təmin edib zərəri dəf etmə yönündən isə insanındır. İnsan, iradə və qüdrətini istifadə edərək Allah tərəfindən yaradılan feili özünə kəsb edir. Əşəri kəlamında kəsb böyük yer tutsa da açıq deyil.¹⁶

İslam düşüncə məktəblərinin mövzu ilə əlaqəli fikirlərini müqayisə baxımından təhlil edərkən Əşərinin kəsbi “hadis qüdrətin məqdura təalluqu” mənasında istifadəsinə müqabil, Maturidi, bu kəlməni “bəndənin bir şeyi ixtiyar etməsi” kimi anlayır. Feillər yaradılmaları baxımından Allahın feili, qəsd və ixtiyarı yönündən isə insanların feilləridir. Maturidinin feil anlayışında iradə və qüdrət məfhumları birlikdə nəzərdə tutulur. Qulun feili olduğuna görə iradəsi də vardır. Bu iradə bir qəsd, seçim və ixtiyardır. O halda onu yerinə yetirəcək gücü də vardır. Əşəriyə görə isə bu mənadakı iradə belə Allah tərəfindən yaradılmışdır. Maturidi isə bunu sadəcə qula

¹⁵ Cürcani, *Şərhu-l-məvaqif*, VI cild, Daru-l kutubi-l ilmiyyə, Beyrut 1998, səh. 68-89 (iradə və qüdrət bəhsləri).

¹⁶ Saim Yeprem, *İradə hürriyyəti və İmam Matüridi*, səh. 215.

nisbət etməklə yetinmişdir. Sonrakı dövrlərdə “cüzi iradə” olaraq adlandırılmışdır. Maturidi məsələni psixoloji baxımından həll etməyə çalışan bir nəzəriyyə irəli sürmüşdür. İnsanın özünü azad hiss etdiyi müddətcə iradə hürriyyətinə sahib olduğu fikri və davranışın mərhələlərinin təhlili maraq doğuran bir nəzəriyyədir. Bundan başqa Mötəzilənin insanın həqiqi feili vardır, o halda qüdrəti də vardır məntiqini Maturididə də görmək mümkündür. Mütləq mənada qüdrətin Allah tərəfindən yaradıldığı fikrində isə Əşəri və Mötəzilə ilə eyni fikri bölüşür. Qüdrətin Allah tərəfindən bir nemət olaraq verildiyi fikrini isə Əşəri ilə paylaşır.

Cəbriyyənin bir məzhəb kimi ortaya çıxmasına səbəb olan amillərdən biri Qurani-Kərimdə bir çox yerdə qeyd edildiyi kimi Allahın özünü mütləq fəil olaraq ifadə etməsidir. Təkvir 81/29, Hadid 57/22, Tövbə 9/51, Həcc 22/18, Nisa 4/52, Ali-İmran 3/26-27, Ənam 6/125, Bəqərə 2/253 və başqa ayələrdə Allahın mütləq gücü, iradəsi və elmi vurğulanır. Əgər cəbr anlayışı doğru olsaydı, Ənam surəsinin 6/53 və 65-ci ayələrində, Casiyə surəsinin 45/22-ci ayəsi və Kəhf surəsinin 18/7-ci ayəsində ifadə edildiyi kimi insanın dünyaya gəliş səbəbi olan imtahana ehtiyac qalmazdı.

Bu ayələri oxuyarkən Qurani-Kərimin bəzən ritorik tərzinin də olduğu unudularaq sadəcə literal (ləfzi) bir şəkildə kontekstindən qoparılaraq oxunmamalı və hərtərəfli bir yanaşma tərzini seçərək Qurani-Kərimin digər ayələrində qeyd edilən insana verilən davranış sərbəstliyi və yüklənən məsuliyyət bir tərəfə qoyulmamalıdır. Əqli baxımdan insan iradəsinin nə üçün önəm kəsb etdiyinə nəzər salaq. İnsanın əməlləri üzərində heç bir rolu olmadığı təqdirdə bu dünyada gördüyü işlərə görə axirətdə savab və ya cəza verilməsi izah edilə bilməz. Çünki insan əməllərini cəbr altında yerinə yetirməyə məcbur, heç bir iradə sərbəstliyi və azadlığı olmayan bir varlıq kimi görülərsə yüklənən dini mükəlləfiyyətlər, məsuliyyətlər, əmrlər və qadağalar bir mənə kəsb etməzdi. Qurani-Kərimdə bir çox əmr, qadağa və tövsiyələrin verilməsi insanın məsuliyyət daşıdığına və bu əməlləri yerinə yetirmə və ya uzaqlaşma seçiminə sahib bir varlıq kimi qəbul edildiyini göstərir. Çünki əmr və qadağalarda tələb vardır. Tələb isə qüdrət və ixtiyara əsaslanır. Bundan başqa vəd və vəidin (mükafat və cəza) səbəbi olan savab və iqab da batil olar. Eyni zamanda peyğəmbərlərin göndərilməsinin mənası qalmaz. Çünki bu, bir dəvətdir. Dəvətdə isə ixtiyar olmalıdır.

Eyni zamanda cəzalandırma və mükafatlandırmanın da mənə daşması insanın müəyyən gücə sahib olduğuna bağlıdır. Əgər mövzuya psixoloji baxımdan yanaşsaq məmnuniyyət və peşmanlıq duyğuları haqqında düşünmək lazım gələcək. Görülən işin nəticəsində məmnun qalmayan bir insanın peşman olması başqa cür də davrana biləcəyinə dəlalət edir. Digər bir ifadə ilə həmin insanın başqa seçim imkanının da olduğunu göstərir. Məmnuniyyət duyğusu üçün də eynisini söyləmək mümkündür.

Yəni bir insan etdiyi hərəkətdən məmnun qaldıqda başqa əməli deyil məhz bunu seçdiyinə sevinər. Hər iki duyğu halı da insanın seçmədə bir payı olduğunu göstərir. Məhz bu pay insan azadlığıdır.¹⁷

Nəticə etibarilə Qurani-Kərimdə Allahın mütləq hökmranlığını vurğulayan ayələrlə yanaşı bəndənin məsuliyyətini də ifadə edən ayələr vardır. ər-Rad 13/11, Taha 20/81-82, İbrahim 14/7 ayələrindən isə göründüyü kimi insanlar yaxşıya doğru dəyişmədikcə Allah da onların vəziyyətini dəyişdirməz, rəhmət göstərməz. Yəni ilahi iradənin vurğulandığı ayələrdə belə insanın davranışlarından məsul olduğuna və ilahi ədalətə yer verilir. Bundan başqa insana doğru və yanlışın peyğəmbər vasitəsiylə göstərildiyi və onlardan hər hansı birini seçmə azadlığının olduğu isə Müddəssir 74/38, Nəcm 53/38-41, Zümər 39/41, 51, Fussilət 41/46, Şura 42/30, Rum 30/41, 44, İnsan 76/3 ayələrində bildirilir. Eyni zamanda yaxşı iş görməsinin insanın lehinə, pisi seçməsinin isə əleyhinə olduğu ifadə edilir. Demək ayələrə nəzər salarkən Qurani-Kərimin üslubu və ayələrin keçdiyi konteksti bir kənara qoymaq və sadəcə bu düşüncələrdən birinə dəlalət edən ayələri diqqətə almaq yanlış nəticələrə gətirib çıxara bilər.

Bəzən etiqadi fikirlərin populyarlaşmasında siyasət amilinin də rolunu izləmək mümkündür. Belə ki, cəbri düşüncəni sisteməlik şəkildə ilk dəfə Əməvi iqtidarı müdafiə etmişdir.¹⁸ Haqsızlıqların qanuniləşdirilməsi üçün və kütlələrin üsyan etməsinin qarşısını almaq üçün irəli sürülmüş bu ideya sonradan bir təsəlli teologiyasının başlanğıcını qoymuşdur.¹⁹

Lakin insan azadlığından bəhs edərkən bunun mütləq deyil, nisbi xarakter daşıdığını ifadə etmək lazımdır. Elə ana bətnindəki körpənin vəziyyətindən başlasaq hələ dünyaya gəlmədən onun sağlam və ya xəstə olmasına, uzun və ya qısa boylu olmasına, gözəl və ya çirkin olmasına, ağıllı olmasına təsir edən yaşadıqları yerlərin inkişaf edib etməməsi, yoxsul və ya varlı olması, iqlim və təbiət şərtləri kimi bir çox amil vardır. İnsanın azadlıq və seçim imkanına sahib olmasını qəbul etmək onun iradəsinin Allah tərəfindən müəyyən olunmuş qanunlar çərçivəsində meydana gələn təbiət hadisələrinin və ya aid olduğu cəmiyyətin təsirində qalmadığı mənasına gəlmir.²⁰ Azadlıq, bütün bu təsirə baxmayaraq insanın təbiət, tarix, cəmiyyət və öz mənliyinin mümkün təsirinə qarşı dirənmə, qarşı çıxma və bunları aşma gücüdür. İnsanın seçimini təyin edən və ya seçiminə təsir edən bir çox faktor vardır. Ailə,

¹⁷ Necati Öner, **İnsan hürriyeti**, Ankara 1995, səh. 30.

¹⁸ İrfan Abdülhamid, **İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları**, İstanbul 1994, səh. 284-285.

¹⁹ İlhami Gülər, **Allahın ahlakiliyi sorunu**, Ankara 1998, səh. 79, 128-129.

²⁰ Necati Öner, **İnsan hürriyeti**, səh. 140.

məktəb, dostlar, içində yaşadığı cəmiyyət, adət, ənənə, əqidə kimi faktorlar insanın seçiminə təsir edən başlıca amillər arasındadır. Bunları üç qismə ayırmaq mümkündür: İnsanın ətraf mühiti, irsiyyət, tərbiyə.²¹ İnsan sosial bir varlıqdır. Həyatda qarşılaşdığı insanlarla qohumluq və ya dostluq münasibətləri varsa bu təsir daha güclü olur. Məsələyə bəzi ayələrin işığında baxsaq bir çox yerdə insanın ətrafındakılara diqqət edərək yanlış insanları dost seçməməsi tövsiyə edilir. (Ali-İmran 3/100, 149, Nisa 4/ 140, Həcc 22/25, Mümtəhinə 60/1, Nisa 4/139, Maidə 5/51) Bundan başqa Qurani-Kərimdə insanın mühitini aşma gücünün olduğu da vurğulanmışdır. (Təhrim 66/10-12) İrsiyyət faktoru haqqında genlərin insanın xarici görünüşü, sağlamlığı və hətta xarakteri haqqında valideynlərdən və digər qohumlardan nəsilən nəsə ötürülən məlumat daşdığını söyləmək mümkündür.²²

Bundan başqa Qurani-Kərimdə insana təsir edən varlıqların olduğu da bildirilir. Hər insanın bir mələk, bir də şeytan olmaqla iki yoldaşı vardır. Qur'ani-Kərim birincisinə “şahid”, ikincisinə “saiq” (sövq edən) demişdir. (Qaf 50/21) Ancaq şeytanın vəsvəəsini dinləyib dinləməmə insanın seçiminə qalmışdır. Bundan başqa insanı doğruluğa, yaxşılığa səsləyən mələklərin də olduğunu qeyd etmək lazımdır. Mələklərin bu dünyada insanlar üçün dua etdikləri əl-Mu'min 40/7-9 və əş-Şura 42/5-ci ayələrdə ifadə edilir. əl-Əhzab 33/43-cü ayədə isə onların dualarının nəticəsi olaraq saleh bəndələrin hər növ qaranlıqdan aydınlığa çıxarıldığı bildirilir.

Nəticə olaraq insanın mütləq mənada geniş bir iradə və qüdrətə sahib olan və Allahın heç bir şəkildə təsiri olmadığı feilləri olduğunu söyləmənin mümkün olmadığı kimi, insanın məcbur bir varlıq kimi əməlləri üzərində heç bir rol olmadığı düşünmək də yanlış nəticələrə gətirib çıxara bilər. Bu eyni zamanda Qurani-Kərimin məzmununa zidd bir fikir olardı. Demək ki, feil, üzərində yaratma baxımından Allahın, qərar verib seçmə və yönəlmə baxımından da insanın roludur. Lakin hər nə qədər həyatını planlayıb o plan üzrə hərəkət etməyə çalışan bir insan belə olsa hesablama bilmədiyi, planlarına mane olacaq hadisə və səbəblərin ola biləcəyini və bu hədəflərin bir risk daşdığını da anlayır. Bütün işlər hər zaman insanın istədiyi, xəyal etdiyi, qərar verdiyi və planladığı şəkildə alınmır və bəlkə də qədər in ilahi yönünü burda axtarmaq lazımdır. Bunu da qeyd etməliyik ki, qəza və qədər in və bunun bir parçası olan insan iradəsinin bütün yönləriylə izahını psixologiya, pedaqogika, genetik mühəndislik, məntiq və digər sahələrdə axtarmağa

²¹ Çiğdem Dikeçligil, **Birey, kişilik, toplum, Aile yazıları**, Ankara 1991, s. 3-4; Feriha (Balkış) Baymur, **Genel psikoloji**, İstanbul 2004, səh. 226-240.

²² M. Əli əl-Bər, **Kurani-Kerim ve modern tibba göre insanın yaratılışı**, Ankara 1996, səh. 53.

çalışsaq da davranışların meydana gəlişi və insan iradəsi haqqında müəyyən məqamdan sonra cavablardan çox cavablana bilməyən suallarla qarşılaşdıq. Bəlkə də “qədər” kodlaşdırılmış məlumatlardan ibarət olan gen xəritəsində və ya daha kəşf olunmayan və bizim bilmədiyimiz başqa aspektlərdə axtarmaq lazımdır. Bütün bunlar “qədər”in bir sirr olduğu” hədisinin də anlamına zəmin təşkil edir. Lakin qədər”in əsrarəngiz və açıqlaya bilmədiyimiz yönünü bir kənara qoysaq faktiki olaraq bu məsələnin sadəcə nəzəri bir problemdən ibarət olduğunu ifadə etməliyik. Hər bir insan real həyatda faktiki olaraq hansısa bir hərəkəti, feili yerinə yetirərkən bunun üzərində çox düşünmür. Başqa bir ifadəylə insan özünü azad hiss etdiyi müddətcə azaddır ifadəsi reallığa daha uyğun görünür. Hərəkətlərimizə görə məsuliyyət daşdığımızı və pis əməllərimizə görə cavab verəcəyimizi, yaxşı davranışlarımıza görə isə mükafat alacağımızı bilərək feillərimizi həyata keçirmək, amma bununla birlikdə hər şeyin sadəcə bizim əlimizdə olmadığını da fərqləndirən bu məsələ ilə əlaqəli reallığa və nəssə (dini mətnlər) uyğun bir nəticə sayıla bilər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve teodise**, Ankara 1997
2. Cəfər Sübhani, **Şiə əqidələrinin əsasları**, Tehran 2001
3. Cürçani, **Şərhü-l-məvaqif**, VI cild, Beyrut 1998
4. Çiğdem Dikeçligil, Birey, **kişilik, toplum, Aile yazıları**, Ankara 1991
5. Əhmədi Numan Zəki, **Qəza və qədər**, 1381, nəşr olunduğu yer yoxdur
6. Feriha (Balkış) Baymur, **Genel psikoloji**, İstanbul 2004
7. Fəzlurrəhman, **Ana konuları ilə Kuran**, Ankara 1993
8. Hüseyin Atay, **Kurana görə araştırmalar**, Ankara 1997
9. İbn Mənzur, **Lisanu-l arabi-l-muhit**, Beyrut, tarixsiz.
10. İlhami Gülər, **Allahın ahlakiliyi sorunu**, Ankara 1998
11. İrfan Abdülhamid, **İslamda itikadi mezhepler ve akaid esasları**, İstanbul 1994
12. Qazı Əbdülcabbar, **Şərhü-l-usuli-l-xəmsə**, Qahirə 1996
13. M. Əli əl-Bər, **Kurani-Kerim ve modern tıbbə görə insanın yaratılışı**, Ankara 1996
14. Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi, **Mucəmu-l-Mufəhrəs**, Tehran 1372
15. Necati Öner, **İnsan hürriyeti**, Ankara 1995
16. Taftazani, **Şərhü-l-əqaid**, İstanbul 1999

The problem of fate and divine decree (qada and qadar):**The assessment of the human will****SUMMARY**

The article underlines the importance and the historical background of the problem of fate. In sum we focus our attention on the question of free will. Human will is an important aspect of this question. The article attempts to explain the fundamental character of will (*irada*), power (*qudra*), acquisition (*kasb*) and creation (*khalq*). This issue generates a great deal of debate among theologians of different schools and philosophers. We cannot discuss this problem without considering other aspects of will; especially affect of divine will to human's action. Both divine and human will's research is necessary to gain a full picture of the situation. The structure of human will is complex and this article illuminates factors affecting human's actions. Researchers remain in the dark about all aspects of this problem and it has not solid solution till now.

Проблема свободной воли в рамках проблемы судьбы**РЕЗЮМЕ**

В статье подчеркивается важность проблемы судьбы. Основное внимание в статье уделено свободе воли. Человеческая воля является важным аспектом этого вопроса. В статье объясняется фундаментальный характер *судьбы, воли, всемогущества и создания*. Этот вопрос порождает много споров среди теологов различных школ и философов. Мы не можем обсуждать эту проблему без учета других аспектов воли, особенно влияния божественной воли к человеческим деяниям. Исследование божественной и человеческой воли является необходимым, чтобы получить полное представление о ситуации. Структура человеческой воли сложна и эта статья освещает факторы влияющие человеческим деяниям. Ученые не до конца изучили всех аспектов этой проблемы и этот вопрос до сих пор не имеет твердого решения.

Çapa tövsiyə edən: i.f.d. A.M. Şirinov

Bu məqalə BDU (2011-2012 tədris ili üçün)

“Universitetdaxili 50+50 grant proqramı” layihəsinə əsasən yazılmışdır.

MƏHƏMMƏD İQBAL FƏLSƏFƏSİNDƏ DİNİ VƏ SOSIAL-MƏDƏNİ İSLAHATLAR

(Religious and socio-cultural reforms on the Muhammad Iqbal's philosophy)

i.f.d Mehriban QASIMOVA

BDU İlahiyyat

Açar sözlər: İqbal, İslam, mən, dini islahatlar, sosial-mədəni islahatlar, müsəlman cəmiyyətlər

Key words: Iqbal, Islam, ego, religious reform, socio-cultural reforms, Muslim societies

Sosioloji düşüncə tarixinin əvvəllərindən bu günə qədər bütün sosial mütəfəkkirlərin diqqətini çəkən və hər bir cəmiyyətdə müşahidə edilən “sosial dəyişmə” prosesi, İslam cəmiyyətlərində xüsusilə XIX əsrin sonlarından etibarən sosial-siyasi, hüquqi və iqtisadi baxımdan köklü dəyişmələrlə özünü göstərdi. Belə ki, modernləşmə prosesində Qərb mədəniyyətinin siyasi, hüquqi və sosial təsirləri qarşısında İslam cəmiyyətlərində “özə qayıdış” kontekstində, İslamın, zamanın şərtlərinə görə yenidən şərh edilməsinin vacib olduğu fikrini müdafiə edən düşüncə cərəyanları, sosial dəyişmənin də istiqamətini müəyyən etdilər. Bu mənada İslam dinini bir həyat tərzı olaraq qiymətləndirən Məhəmməd İqbal, Pakistan bölgəsinin 1920-ci illərdəki intellektual lideri kimi insanlara qələmə aldığı əsərlərində “özə qayıdış” (Qur’ani Kərimə dönüş) mesajını verməyə çalışdı.

1. İSLAM: DİN VƏ DÜŞÜNCƏ

M.İqbalın İslam düşüncəsi ilə əlaqəli fikirlərində ilk əvvəl onun “din” haqqındakı düşüncəsini müəyyən etmək vacibdir. Belə ki, mütəfəkkirə görə dinin təməli inancdır. Lakin bu inanc saf duyğu demək deyildir. Yəni qısaca din, bir bütünün qismi məsələsi deyildir. O, nə saf düşüncə, nə saf duyğu, nə də saf hadisədir. O, insanın ümumi bir ifadəsidir (1, s.16-17). Burada sözsüz ki İqbal, dini təcrübədən bəhs etmiş və bu dini təcrübəni insanın ifadəsi olaraq təhlil etməyə çalışmışdır. Ən əsası isə, o, bu təcrübənin mütləq mənada koqnitiv referansının olduğunu bildirmişdir. Belə ki, mütəfəkkirə görə din, elmin əhkamlarından daha çox, öz mütləq prinsiplərin-

in rasionallıq əsasına ehtiyac duyur. İqbal bu fikri belə izah edir ki: “elm, rasionallıq metafizikaya əhəmiyyət verməyə bilər, ki bu günə qədər də o belə etmişdir. Lakin din isə, çətin ki, insanlığın mövcud olduğu mühiti göz ardı etməyə və təcrübənin ziddiyyətlərinə uyğunlaşma axtarışlarına məhəl qoymasın.”(1, s.17) Bu fikri ilə o, A.Uaythedin inanc ilə rasionallıq arasında qurmuş olduğu münasibətdən* təsirləndiyini nümayiş etdirmişdir. Lakin İqbal, inancın rasionallaşmasını, fəlsəfinin din üzərindəki üstünlüyü kimi görmür. O din ilə fəlsəfə arasındakı münasibətdən bəhs edərkən fəlsəfinin, dinin mərkəzi mövqedə durduğunu və başqa bir yolun olmadığını qəbul etməsinin və eləcə də dinin reflektiv sintez prosesində mühüm yerə sahib olduğu ilə razılaşmasının vacibliyini ifadə etmişdir (1, s.17).

İqbal dini inanc ilə teoloji metodu bir-birindən fərqləndirmişdir. Daxili təcrübənin xüsusi bir növünü təşkil edən dini inanc, bir ruh olaraq qəbul edilə bilsə, bu inancı rasionallaşdıran və onu izah edən teoloji metod isə, həmin ruhun mənimsədiyi forma kimi düşünülə bilər. Dini inanc sabit olduğu halda, teoloji metod isə müəyyən şərtə bağlıdır: yəni o, müəyyən bir dövrdə düşüncənin özünə məxsus qəlibləri tərəfindən qaldırılmış məsələlərə cavab olaraq inkişaf edir və bu qəliblərin sonrakı dövrlərdə dəyişməsi, cavablara da yenidən baxılmasını və ya əvəz edilməsini tələb edir (2, s.81). İqbala görə, müsəlmanların düşüncə və mənəvi quruluşu konkret fikir təmayüllü müasir ağılın ortaya qoyduğu məsələlərə effektiv cavab verməyə acizdir və bu da öz növbəsində müsəlman dini fəlsəfəsinin yenidən ələ alınması faktını ortaya qoyur (2, s.81).

İmanın sadəcə hissdən ibarət olmadığı fikri İqbalın təkidlə ifadə etdiyi bir fikirdir. Həqiqəti əldə edə bilmək üçün nə sadəcə ağıl, nə də sadəcə iman kifayət edir. Həm ağıl, həm də iman birlikdə insanı həqiqətə aparacaq vasitələrdir. İnsanı bir bütün olaraq ələ alan İqbalın fəlsəfi düşüncəsinin təməlinə mənlik məfhumu durur ki, bu məfhum insanı izah edir. İnsanın daxili və xarici dünyası isə onun həqiqət axtarışından ibarətdir. İqbal burada dinin əsas məqsədini, insanın başqa bir sahəyə aid olan təcrübəsini, yəni dini təcrübəsini izah etməkdə görür (1, s.35). Əslində din özü bir həyat tərzidir olduğu üçün, həqiqətə aparan yeganə yoldur. İqbal dini, insan şüurunu aydınlatan bir faktor kimi ifadə etməsi ilə, dinin daha geniş və əhatəli həyat axtarışından ibarət olduğunu və bu dini həyatın üç mərhələdən meydana gəldiyini bildirmişdir: İnanc, düşüncə və kəşf (mərifət) (1, s.216-217). Bu mərhələlərin

* Uaythedin bu düşüncəsi üçün bax: A.N.Whitehead, Religion in the Making, Cambridge University Press, UK, 2011

şərhində İqbalın Qəzzalının imanın mərhələləri təsnifindən (3, s.117-130) təsirləndiyini görmək olar. Belə ki, İqbalın dini həyatındakı ilk mərhələ olan inanc mərhələsində fərd və ya cəmiyyət bir hökmü, onun mənasını və məqsədini rəşional təfəkkürdən uzaq, tərəddüt etmədən qəbul edir. Bu mərhələ Qəzzalidə imanın “təqlid” mərhələsi kimi qeyd olunur. Bu mərhələdə Qəzzali imanın təqlid yolu ilə ətrafdakılardan öyrənilməsindən və yaşanmasından bəhs edir. Əslində İqbalın inanc mərhələsi ilə Qəzzalının təqlid mərhələsindəki əsas bənzərlik də məhz bu mərhələdə rəşional düşüncənin olmamasıdır.

Dini həyatın ikinci mərhələsində İqbal, dini həyatın metafizika ilə əlaqələndirildiyini ifadə edir və bu mərhələdə rəşional inancdan bəhs edir. Düşüncə mərhələsində məntiq baxımından ahəngli kainat fikri formalaşır və iman edilən dəyərlər idrak edilir, məntiqi əlaqələr qurulur. Qəzzalidə isə bu mərhələ “bilik” (elm) mərhələsidir ki, buna qiyas da deyir. Yəni inanc obyektini digər sahələrdən əldə edilmiş dəlillərlə möhkəmlətməkdir. Qəzzalının üçüncü mərhələsi isə “zövq” mərhələsidir ki, bunu müşahidə mərhələsi olaraq qiymətləndirir. Yəni dəyərlərin təcübə edilməsidir. İqbal isə buna kəşf (mərifət) deyir. Bu mərhələ Mütləq Həqiqətlə bir başa təmas, arzu və həvəsin bəslənməsidir. İqbal fəlsəfəsi bu mərhələ üzərində qurulmuşdur. Çünki bu mərhələdə fərddə müstəqil və azad şəxsiyyət formalaşır. Belə bir şəxsiyyətin formalaşması isə, dini dəyərlərdən uzaq qalaraq deyil, tam əksinə, öz şüurunun dərinliklərində dinin həqiqi mənbəsini tapmaqla mümkündür.

Məhəmməd İqbal öz fəlsəfi sistemini, A.Şimmelin də ifadə etdiyi kimi, “qapalı sistemini”, Tövhid prinsipi üzərinə qurmuşdur ki, burada Allahın mütləq təkliyi, fərdi həyatın birliyində, eləcə də dini-siyasi qrupların vəhdətindəki təzahüründə öz əksini tapır (4, s.86). Yəni yeni mədəniyyət məhz Tövhid prinsipində dünya birliyinin əsasını tapır. İslam, bir dövlət olaraq, bu prinsipin təşəkkülünün bəşəriyyətin intellektual və emosional həyatında canlı bir faktor kimi sadəcə praktiki ifadəsidir. Lakin bu, Allaha sədaqətli olmağı tələb edir, krallığa deyil. Belə ki, Allah, bütün həyatın mütləq mənəvi əsasıdır, Ona sədaqətlə bağlanmaq faktiki olaraq, insanın öz ideal təbiətinə sadıq qalmaqla üst-üstə düşür. İqbalın qələmə aldığı əsərlərdə məhz bu fikrə olan vurğunu görmək olar. O, xüsusilə “Əsrar-i Rümuz” (Mənləyin işarələri) əsərində “Məhəmməd *ümmətinin* ideali, Tövhid qorumaq və təbliğ etməkdir” fikrində, ümməti dini-siyasi icmalar olaraq izah edir*. İqbalın Tövhid düşüncəsində insanın da xüsusi rol alması,

* Daha geniş məlumat üçün bax: Esrari-Rumuz (Benliğin İşaretleri), trc: Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 2005

onun Qur'ani-Kərimə istinad edərək insan üçün üç əsas xüsusiyyətin olması ilə əlaqəlidir: İnsan, Allahın yaratdığı ən şərəfli varlıqdır; insan, sahib olduğu bütün nöqsanlara baxmayaraq, Allahın yer üzündəki naibi və təmsilçisidir; insan, özünü təhlükəyə ataraq, qəbul etmiş olduğu hür şəxsiyyətinin əmanətçisidir (1, s.110). Yəni, həm özünün, həm də yaşadığı aləmin taleyini müəyyən edə biləcək yüksək qabiliyyət və keyfiyyətlərə sahib olan insan, bu xüsusiyyətlərini Təvhid inancına görə davranmaqla daha da inkişaf etdirə bilər (5, s.94).

Nəticə etibarilə din, daha geniş və əhatəli bir həyat axtarışdır. Belə bir axtarış içində olan insan da, öz həqiqi “məni”ni tapacaqdır. Yəni əslində dinin əsl məqsədi insan şüurunu aydınlatmaqdan, şəxsiyyəti formalaşdırmaqdan ibarətdir (1, s.216). Daha doğrusu İqbala görə təcrübənin intellektual səviyyədə fəlsəfi tənqidi göstərmişdir ki, Həqiqət mənəvi xarakter daşıyır və o, bir “mən” (ego) kimi qəbul edilməlidir. Din, daha irəli gedərək, bizə bu Həqiqəti təcrübə etmə vədəni verir (2, s.86).

2. DİNİ VƏ İCTİMAİ HƏYATDA İSLAHATLAR

Dövrünün ictimai siyasi həyatında aktiv rol alan İqbal, İslam dinin təməlinin yenidən obyektiv şəkildə tədqiq edilib, qiymətləndirilməsini vacib hesab edirdi. Ümumiyyətlə İqbalın düşüncəsində islahatların aparılması vacib olan ünsürlər, xüsusilə müsəlmanların geriləməsinə səbəb olan ünsürlərdir. Belə ki, onun fikrinə görə, bu addım daha əvvəlki düşüncəyə zidd olsa da, keçmişin bir etiqad mövzusu olmaqdan çıxarılıb, bir bilgi mövzusu halına gətirilməsi bu mərhələdə ən əsas şərtidir (6, s.37). Dini düşüncədəki islahatların həyata keçməsi isə iki mərhələ ilə mümkün görünməkdir ki, bunlardan ilki, İqbala görə, Müsəlmanların bu günkü vəziyyətini və bunun tarixi və müasir səbəblərini müəyyən etməkdir. Bu mərhələni müəyyən mənada diaqnostik mərhələ də hesab etmək olar. İkinci əsas mərhələ isə, müalicə xüsusiyyəti daşıyan mərhələdir ki, burada əvvəlcə əqidə mərhələsində, daha sonra isə siyasi-sosial münasibət mərhələsində reallaşması vacib olan yenilənmə və ya dəyişmənin əsasları şərh edilir (7, s.154). Qeyd etmək lazımdır ki İqbal, dini düşüncədəki islahatı, fərd və cəmiyyət olaraq müsəlmanın mövcud vəziyyətini dəyişməyi arzu etməyə əsaslandırır. Müsəlmanın mövcud vəziyyəti onu göstərir ki, o, maddi və mənəvi baxımdan geri qalmış və öz dininin zənginliyindən ya xəbərsizdir, ya da onu yanlış anlamışdır. Çünki İslam dininin əsl hədəfinin insanın daxili və xarici dünyasına istiqamətlənmək və onu təməldən dəyişmək olduğunu vurğulayan İqbal (1, s.16), maddi dünyadan üz çevirmənin İslam dinində yerinin

olmadığını açıq şəkildə ifadə etmişdir. Bununla da onun dini islahatları arasında sadəcə Mütləqi doğru şəkildə tanımaq deyil, eyni zamanda dünyanı də əldə etmək mücadiləsi vardır. Çünki əsas məqsəd ümumbəşəri düşüncənin vəhdətini təmin etməkdir (8, s.13).

Bu ifadələr İqbalı, digər müasirləşmə tərəfdarı olan mütəfəkkirlərdən fərqləndirir. Mevlut Uyanığın izahlarında qeyd edilmişdir ki, bəzi mütəfəkkirlər müasirləşməni siyasi, iqtisadi və mədəni sahədə qərb millətləri tərəfindən ortaya qoyulan dəyişmə, proqressiya kimi aktual və cazib məfhumlardan ibarət bir həyat tərzinin mənimsənməsi olaraq görürlər. Onlar, müsəlman cəmiyyətlərin inkişafında sufi şərhərdən meydana gələn əxlaq və İslam mədəniyyətini tərk etmənin doğru olduğuna inanırlar. Lakin İqbal isə, belə bir anti-sufizmi qəbul etmir (9, s.89). M.Uyanık burada çox əhəmiyyətli bir nüansa da işarə edir. Dini dəyərləri xürafələrdən təmizləmək məqsədi ilə ilk dövr sünni sufizminin mirası da rədd edilir. Lakin bunun nəticəsində isə səhih dini təcrübənin ifadəsi də çətinləşir və eləcə də tarixdən alınan dərsələr də göz ardı edilir. Bu da, yeni və daha kəskin xürafələrin meydana çıxmasına zəmin yaradacaq dünyəvi (secular) mədəniyyətin formalaşmasına imkan yaradacaqdır. Yəni modernistlər, sufi təcrübələrin əsasını ortadan qaldırmaqla, həm sufilərin Allah eşqi fikrini, həm də dinin mənəvi qidasını yox etməyə çalışmışdılar (9, s.90). Lakin İqbalın dini islahatında belə bir cəhd yoxdur. Çünki ona görə din, nə sadəcə düşüncə və duyğu, nə də sadəcə əməldir. Din – bütöv bir insanın ifadəsidir (1, s.17).

İqbalın fəlsəfi düşüncəyə əsaslanan dini islahatlarında fərdin içtimai həyatına böyük yer verilmişdir. Belə ki o, insanın daxili və xarici dünyasını bir bütün olaraq qiymətləndirmiş və insanın mənliyinin varlığını, onun hədəflər müəyyən etməsi və ona nail olması ilə əlaqələndirmişdir. Burada insan xarakterinə də toxunan İqbal, xarakteri insanın bütün davranışlarının mənbəyi kimi qiymətləndirmişdir. Mənliyin bir göstəricisi olan xarakter insanın qədəri ilə də yaxından əlaqəlidir. Sükunətin gücü və davranışın qərarlılığı ondan asılıdır. Belə olduğu halda, kainat həyatı da nəticə etibarilə mənin sağlamlığına görədir (10, s.28). İqbalın mənlilik fəlsəfəsində əsas aldığı İslam təfəkkürü, əslində özə qayıdış, daha doğrusu “Qur’ana dönüş” prinsipinə əsaslanır. Qur’anın və sünnənin millətlərə inam və qüdrət verdiyini ifadə edən İqbal, millətlərin istiqlalıyyət arzusuna nail olmaları üçün, Qur’andan ayrılmaalarını məsləhət görmüşdür (11, s.55-56). Dövrünün müsəlman cəmiyyətinin sosial-siyasi problemləri ilə birbaşa təmas halında olduğu üçün, o öz fəlsəfəsində də, daha çox şəxsiyyət probleminə toxunmuşdur.

Şəxsiyyət, ego, mənlik kimi məfhumlarla fəlsəfi sistemini zənginləşdirən İqbal, cəmiyyətin dirçəlişini də məhz onu meydana gətirən fərdlərin şəxsiyyət problemini aşmalarında görürdü. Çünki mənlik, elə bir əsas reallıqdır ki, bütün fəaliyyətlərin mərkəzində yerləşir (12, s.42). Hər mənlik, fərdiləşmə yolundadır. Bunun insan üçün müsbət və mənfi tərəfləri vardır. Mənliyin məsuliyyətləri və hər tərəfə açıq olma imkanları sadəcə insanda mövcuddur. Burada İqbal, “Allahın əxlaqı ilə əxlaqların” hadisinə diqqət çəkərək, Allahın yeganə Mütləq Mən (Ultimate Ego) və insan məninin də, mümkün olduğu qədər özünü Mütləq Mənə bənzətməyə çalışan bir mən olduğunu ifadə edir (13, s.54). Hər bir insan müstəqil hüviyyətə sahib, hür bir “məndir”. Demək ki, bütün hadisələrin və faktların sirri məhs bu “məndə” toplanmışdır. Buna görə də “Məndən” uzaq qalmamaq, onu unutmamaq lazımdır. İqbala görə, mənliyi unutdurmaq, məğlub olan insanların və qövmlərin icadıdır. Bu gizli metodla daha əvvəl onları məğlub edən millətləri zəiflədir və məhv edirlər (10, s.41). İqbal, bu gün müsəlman cəmiyyətinin dini, siyasi, iqtisadi, mədəni problemlərini məhs mənliyin zəifləməsi ilə əlaqələndirir.

Daha əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi insan, bir sıra qabiliyyətlərə sahib varlıqdır. Psixoloji çalışmalara görə, bunların ən üstün olanı isə bilgi və iradədir. Eyni zamandan insanın zəif tərəfləri də vardır. Şəhvət və arzu kimi. Bu arzular insanı Allaha vermiş olduğu əhdi pozaraq, doğru yoldan uzaqlaşdırı bilər. Qısacası, insan mənəvi baxımdan ən üst mərtəbəyə çıxı bilər biləcək qabiliyyətdə olduğu kimi, ən aşağı səviyyəyə düşə bilər qabiliyyətə də sahibdir (13, s.56). Demək ki, mənin təcrübəsi, haldan hala keçir, durmadan dəyişir, davamlı olaraq meydana gəlir prosesində axır gedir. Bununla da mən və ya mənlik, zehni hallar olaraq adlandırdığımız bu hadisələrin bütünü şəklində özünü ifadə etmiş olur. İqbal, zehni bütünlüyü fiziki bütünlükdən qəti şəkildə ayırır. Belə ki, bədən məkandan asılıdır. Zehni hallar isə müstəqildir (1, s.113).

İqbal, müsəlman cəmiyyətin ən əsas problemi olaraq gördüyü mənliyin zəifləməsində çıxış yollarından da bəhs etmişdir. Mənliyin möhkəmlənməsində əsas xüsusiyyətlərdən birinin “eşq” olduğunu ifadə edən İqbal, eşqsiz insanın öz mənliyini inkişaf etdirə bilməyəcəyini də bildirmişdir. “Mən”, eşq sayəsində digər mənrlərlə əlaqə qurur və ictimai həyat bu şəkildə formalaşır (14, s.32). Eşq, passiv və sükunət halında olmayıb, aktiv göstəriciyə sahibdir. İqbal öz əsərlərində XX əsrin müsəlmanlarında belə bir eşqin olmadığını da ifadə etmişdir. Mənin möhkəmlənməsi üçün davamlı mücadilə edib, yeni arzular yaratmağın da vacibliyini vurğulayan İqbal, “... Biz arzunun işığı ilə aydınlanırıq, işıq saçırıq” (14, s.35) deyərək, mənliyin möhkəmlənməsində mücadilənin əhəmiyyətindən bəhs etmişdir. O, mənliyin

möhkəmlənməsinə əngəl olan ünsürlərlə mücadilə etməyə diqqət çəkmişdir. Bu ünsürlər isə İblisin şəxsində təcəssüm etmişdir. Hz. Adəmin cənnətdən çıxırılmasına səbəb olan İblis, əslində insanlara “yaxşı” və “pis” arasındakı fərqi seçməyi öyrətməmişdir. Çünki, əgər bu hadisə baş verməsəydi, insanlar belə bir fərqi bilməyəcək və seçmə zövqündən xəbərsiz olacaqlardı. İblis insanı qısqandıqı üçün, Allaha yox, insana düşman olmuşdur. Məhs bu prosesdə İblislə mücadilə, insanın mənliliyini möhkəmlədir (15, s.261).

Mənliliyin möhkəmlənməsində digər əhəmiyyət kəsb edən amillərdən biri də, dünya nemətlərinə qəlbən bağlanmayıb, dünya həyatını tək bir məqsəd kimi görməməkdir. Çünki, sadəcə bu dünyanı qiymətli görüb, onun üçün yaşamaq, şirkdən başqa bir şey deyildir. Bu mənada fəqirlik (fəqr) mənliliyin möhkəmlənməsinə təsir edən ünsürlərdəndir. İqbal həqiqi fəqrin nümunəsini Hz. Əlidə görürdü. O, dövrünün müsəlmanlarından çıxış edərək, onların zühd və fəqri, təbəllik və miskinliklə səhv saldıqını ifadə etmişdir. Məhs buna görə də, onlar, fəqrin təmsali olan Hz. Əli və Səliman Fərisinin şəxsiyyətini öz ruhlarında daşıyamayacağını, eyni zamanda da dünyəvi səltənətin təmsali olan Hz. Süleymanın şəxsiyyətini öz dünyalarında təzahür etdirə bilməyəcəklərini qeyd etmişdir (13, s.61).

İqbalın mənlilik düşüncəsi milli təfəkkürlə də yaxından əlaqəlidir. O, digər sosial və mədəni fəaliyyətlərdə olduğu kimi, təhsildə də islahatların olmasını dilə gətirərək, təhsilin əsas hədəfinin, bütün insanların fərdiyyətlərini qüvvətləndirmək olduğunu ifadə etmişdir (16, s.23). Bu mənada assimilyasiya və aktiv anlama gücünə sahib olmayan fərdlər inkişaf edə bilməz, kreativ və proqressiv ola bilməzlər. Yəni belə fərdlərdən meydana gələn cəmiyyət də, ölü bir cəmiyyət olacaqdır. Nəticə etibarilə, içtimai maariflənmə fərdiyyətin qüvvətlənməsini hədəfləməli və milli təfəkkürü əldə etməlidir. Milli təfəkkürdə mənsubiyyət duyğusundan bəhs edən İqbal, vətən sevgisinin coğrafi aidiyyət duyğusu olduğunu və məhz bu duyğu sayəsində fərdin mənsubiyyət duyğusunun inkişaf edəcəyinə də diqqət çəkmişdir (17, s.112). Bu mövqedən çıxış edərək o, İslam dinindəki millilik aspektinə də diqqət çəkilmişdir.

NƏTİCƏ

İqbalın yaşadığı dövrü, xüsusilə İslam dünyasında müsəlmanların mənliliklərində fikri, əxlaqi və dini quruluşlarının dağılma və tənəzzül dövrü olaraq qiymətləndirmək olar. Daha doğrusu İqbal, öz əsərlərində müsəlmanların mənliliklərindəki müşahidə edilən tənəzzülü əks etdirmiş, bu tənəzzülün səbəbləri və nəticələrinə diqqət çəkmiş

və bunları ortadan qaldırmaq üçün həll yollarını da öz növbəsində verməkdən çəkinməmişdir. Müsəlman cəmiyyətlərin mənəviyyat problemi ilə qarşı-qarşıya gəldiyini ifadə edən İqbal, mənəviyyat pozulmalarının nəticəsi olan eşq və cəzbin yox olmasını, müsəlmanların maddi və mənəvi ölümləri kimi qiymətləndirmişdir. Lakin İqbalın ideal həyat düşüncəsinə görə, ictimai qurumların əsas məqsədi, insanı kainatın maddi güclərini fəth etməyə hazırlamaq və insanın ruhi ucalığı əldə etməsi üçün kreativlik və orijinallıq yolu ilə şəxsiyyətini inkişaf etdirmək olmalıdır. İnsanın həm fəlsəfi həm də dini düşüncədə inkişafı üçün onun özə qayıdaraq, yenidən qurulmasının vacibliyi İqbal fəlsəfəsinin mərkəzi düşüncəsini təşkil edir.

RESUME

Iqbal's point of view about reformation of Islamic thought has been drawn in the article. In two subtitles has been tried to illustrate the problem of reformation of religious thought and its social effects. In the first subtitle named "Islam - religion and thought", has been described the term of "religion" according to Iqbal. Problems of social life and Iqbal's solution ways to these problems have been illustrated in the second subtitle named "Reformations in the religious and social life". The comments about the idea of reformation of religious and social life according to Muhammad Iqbal has been analysed in the conclusion.

РЕЗЮМЕ

В статье, состоящей из двух глав, дается анализ взглядов М. Икбала на реформирование исламской мысли и его социальных последствий. В главе «Ислам – религия и мышление» комментируется трактовка М.Икбалом понятия «религия». Проблемы социальной жизни и пути решения этих проблем согласно М.Икбалу анализируются в главе «Реформация в религиозной и общественной жизни». В заключении комментируется икбаловская идея реформирования религиозной и общественной жизни.

ƏDƏBİYYAT

1. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Feedbooks
2. Muntasir Mir, *Iqbal*, Oxford Centre for Islamic Studies, London, 2006
3. Hasan Kayıklık, "Gazali'de Dinsel Yaşayışın Evrimi", *Dini Araştırmalar*, Ankara, Eylül-Aralık 2002, C:V
4. A.Schimmel, *Gabriel's Wing*, Netherlands, 1963
5. İbrahim Kaplan, "M.İkbal'ın Tevhid Yorumu: Tevhid İnancının Dinamik Yapısı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12:1 (2007), F.U.İ Fakültesi, Elazığ
6. Mevlut Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi", *Dini Araştırmalar*, Ankara, C.4, S.11
7. Sekban Halifat, "İkbal'in İhya Projesinin Analizi", *Uluslararası M.İkbal Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 1997
8. Annemarie Schimmel, *Muhammaed İkbal*, çev: Senail Özkan, İstanbul, 2007
9. Mevlüt Uyanık, "Muhammed İkbal'e Göre "Çağdaşlı" Kavramı", *İslami Araştırmalar*, Ankara, C.7, S.1, 1993-94
10. Muhammed İkbal, *İslami Benliğin İç Yüzü*, terc: Ali Yüksel, Ankara 2007
11. Muhammed İkbal, *Yolcu*, (*Ey Şark Kavimleri; Kölelik Kitabı*), çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1976
12. Mehriban Qasimova, "Məhəmməd İqbal Fəlsəfəsində İnsan və Mənlik Düşüncəsi", BDU İlahiyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, Aprel, 2011, Bakı
13. Cevdet Kılıç, "Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi", *Tasavvuf – İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999
14. Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, tərc. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 2005
15. Muhammed İkbal, *Cavidname*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara, 1989
16. Necmettin Tozlu, "İkbal'in Egitim Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, S.16, Yaz 1995, Ankara
17. Mehriban Qasimova, "Mənəviyyat Fəlsəfəsində "Benlik" və "İnsan": Muhammed İkbal ve Salahaddin Halilov", *Özne (Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları)*, Özel Sayı, Şubat:2012, Adana

Bu məqalə BDU (2011-2012 tədris ili üçün)

"Universitetdaxili 50+50 grant proqramı" layihəsinə əsasən yazılmışdır.

Çapa tövsiyə edən: akad. V.M. Məmmədəliyev

THE PERIPATETICISM OF NASĪR AL-DĪN AL-TUSĪ

Dr. Agil SHIRINOV

Açar Sözlər: Nəsirəddin Tusi, İbn Sina, Südur, Şərh əl-İşarat, Füsul, Təcrid, Varlıq, Tanrı

Ключевые Слова: Насир ад-Дин ат-Туси, Ибн Сина, Эманация, Шарх аль-Ишарат, Таджрид аль-Етикад, Фусуль, Бытие, Бог.

Keywords: Nasir al-din al-Tusī, Avicenna, theory of emanation (sudur), Sharh al-Isharat, Tajrid al-I'tiqad, Fusul, Existence, God

Nasir al-din al-Tusī has been usually considered in the history of philosophy as a peripatetic philosopher¹ who followed Avicenna. Indeed this view has objective reasons. Namely, al-Tusī wrote a commentary on Avicenna's famous work *al-Isharat wa-al-tanbihat* (*Remarks and Admonitions*) and defended him against the major Ash'arite, Fakhr al-Dīn al-Rāzī. He also wrote his *Musari al-Musari* (*Struggling with the struggling*) against Muhammad b. 'Abd al-Karim al-Shahrastani's *Kitab al-Musara'a* (**Struggling with the Philosopher**), which was the criticism of Avicenna's views, and tried to prove the weaknesses of al-Shahrastani's arguments. There are also a number of treatises written by al-Tusī in peripatetic style.

Considering al-Tusī's abovementioned activities, some researchers of his thought accepted him as a loyal representative of the peripatetic philosophy. Our main thesis is that this approach does not wholly reflect al-Tusī's thought system. By being based on abovementioned works, claiming that al-Tusī was a loyal peripatetic who followed Avicenna in his all teaching, is not other than one-sided reading of al-Tusī's thought. In fact, al-Tusī was also one of the most outstanding representatives of the Medieval Islamic theology (*kalam*). He is considered as one of the founders of the post-Gazali period *kalam* tradition known as **mutaakhkhirin** (the later period). *Tajrid al-I'tiqad*, which is his major theological work, is a clear example of his activ-

¹ By peripatetics I mean here al-Farabi, Avicenna and their followers. I exclude here Averroes and non-Muslim peripatetics who had special peripatetic system which differed from those of al-Fārābī and Avicenna.

ities in this field. More than 200 commentaries have been written on this book by the scholars of the different *kalam* schools. It shows, in turn, how important is al-Tusī in *kalam* tradition.

For determining the thought tradition to which al-Tusī belonged, it is important to look at his main philosophical and philosophico-theological works as well as to his views on the major points of disagreement between peripatetic and *kalam* traditions.

It is undeniable that the most famous and influential philosophical work of al-Tusī is *Sharh al-Isharat*. This book is considered as one of the greatest explanations of al-Isharat *wa-al-tanbihat*, where Avicenna put forward his views on logic, physics and metaphysics. The commentary was written by al-Tusī in 644/ 1256, while he was in the castle of Nizari Ismai'lis. From the explanations of the author at the end of the book, we learn that the book was written in hard times. After praising Avicenna and his book at the beginning of the book, al-Tusī touches on Fakh al-din al-Razi's critical commentary on Avicenna's abovementioned work. al-Razi, he says, wrote a commentary to explain the views of Avicenna, but nevertheless he overstepped the bounds of criticism in his book and for this very reason some people said that al-Razi's work was a severe criticism (*jarh-injury*) rather than commentary (*sharh*). Whereas, for al-Tusī, it is necessary for commentators to pull out all the stops to explain the purpose of the author; in this case he will not be a critique but a commentator. If a commentator encounters a view in the text, which cannot be put into the right direction, then he can justly express his dissatisfaction. It means that for al-Tusī, the work of commentators is not to criticize the author of the book that they comment, but their work is to explain what the author means by what is said. al-Tusī also emphasizes that he will be in conformity with this rule in his commentary.²

Indeed, he obeys the rule while expounding the text, and even in cases when he does not agree with Avicenna he reminds readers of the term that he has put forward at the beginning of the book and tries to explain what Avicenna means.³ Considering this fact, it could be said that the approach, which considers al-Tusī as a peripatetic only by basing on *Sharh al-Isharat*, is simply wrong.

For us, al-Tusī's philosophical- theological works, like *Tajrid* and *Fusul*, are the main sources for determining his views on the controversial issues between peripatetic and *kalam* traditions. For, he is neither a commentator here as he is in *Sharh al-*

² *Sharh al-Isharat*, published by Karim Fayzi, Qom, 1383, vol. 1, pp. 75-77

³ *Ibid*, vol. 3, p. 331

Isharat, nor a critique as he is in *Musari al-Musari* and *Talkhis al-Muhassal* as well as he is not here a transponder of different views like he is in *Qawaid al-Aqaid*. In these abovementioned works, he clearly puts forward his own views on different subjects and tries to prove them. Considering all these, it is possible to regard the two books, in particular *Tajrid*, as the core works of al-Tusi's thought.

He departs in this works from the peripatetic tradition in a number of issues like his approach to the theory of emanation (*sudur*), which has an important place in Avicenna's thought. In *Tajrid*, he assumes a sceptical attitude on this theory. At the same time, he is very critical of it in *Fusul*. For his deduction in *Fusul*, the acceptance of emanation leads us to accept that one of any two beings should be, directly or indirectly, the cause of another one. For the theory of emanation makes it necessary for all beings to be in one chain. Thus, all beings should be, directly or indirectly, related to one another because of the causal link between them. However, it does not correspond to what we see in the sensory world. In addition, for al-Tusi, the multiplicity that exists in the first intelligence is either existential (*wujudi*) or non-existential (*adami*). If it is existential then two options are possible: this multiplicity has emanated either from God, therefore **from the One**, or it has emanated from one other than God, then the necessary being should not be one but many. In case it is non-existential then it should be accepted that the non-existential multiplicity has an effect upon existential ones, and this is, in turn, impossible.

By putting forward the impossibility of all these options, al-Tusi deduces that the theory of emanation is incorrect.⁴ Although he rejected Emanationism in *Fusul*, his undecided attitude towards this theory in *Tajrid* as well as his defence of it in his treatise called *Risala fi Isbati al-'aql al-mufariq* (the treatise on the proof of the separated intellect)⁵ show that he did not reach a final conclusion on this subject. In his correspondences with Sadr ad-Din Qunawi, al-Tusi emphasized the difficulty of the above-mentioned problem⁶ as well as in his letter to Shams al-Din Khosrowshahi he

⁴ See. *Fusul*, published by Abdallah Nimat, Beirut, 1986, p. 65; Abdallah Nimat, *al-Adilla al-Jaliyya*, pp. 67-72; al-Suyuri al-Hilli, *al-Anvaru al-Jalaliyya fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyya*, published by Ali Hadi Abadi-Abbas Jalali Niya, Mashad, 1420/1999, pp. 81-82

⁵ See. *Risala fi Isbat l-'aql l-mufariq*, within *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405, pp. 479-481

⁶ al-Tusi, *Ajvebat Masail Sadr al-Din al-Qunawi*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, published by Abdallah Nurani, Tehran, 1383, pp. 230-232

acknowledged that he could not have solved the problem of how the multiplicity-the universe was generated from the One, which is unitary.⁷

As is known, one of the controversial subjects between peripatetic and *kalam* traditions is the conception of God. *Kalam* scholars accept God as a freely choosing agent (*al-fail al-mukhtar*) and peripatetics, in turn, as a necessitating cause (*mujib*). In his *kalam* works al-Tusī defends the *kalam* conception of God. For him, it is impossible for the effect of a necessitating cause to be after its cause, and this, in turn, necessitates either the pre-eternity of the universe or the after-existence of the cause. For the reason that they lead to infinite regress (*tasalsul*) both options are impossible.

At the result, al-Tusī comes to a conclusion that the creator of the universe is a freely choosing agent.⁸ However, unlike other *kalam* scholars, like Fakhr al-Din al-Razi⁹, he does not claim that Avicenna and other peripatetic philosophers do not accept God's omnipotence as a freely choosing agent. He claims that peripatetics do not completely dismiss the conception of freely choosing agency. For al-Tusī, 'the omnipotent (al-qadir) is one who is free to act, or, not to act towards bringing things into existence'. The omnipotent chooses one of two options (to create, and vice versa) when will is added to power (omnipotence). Peripatetic philosophers, he claims, do not reject this notion and they accept God's omnipotence in this sense. Furthermore, philosophers accept the free will of God, though they explain it differently from theologians. For them, every agent who acts with his own will is a freely choosing agent.¹⁰ The main difference between peripatetics and *mutakallims* (*kalam* scholars) lays in the possibility or the necessity of creation. That is to say, is creation necessary in case the above-mentioned attributes become together? For the reason that Avicenna and other peripatetics accept God as a necessitating cause, they defend that creation is necessary. For *mutakallims*, in turn, God is free to create or not create; He is under no obligation, and creation is not necessary but contingent on God's free choice and will.¹¹ Moreover, by force of their above-mentioned notion, peripatetics claimed the pre-eternity of the universe (*qidam*). *Kalam* scholars, in turn, advo-

⁷ *Masail Nasir al-Din al-Tusī an Shams al-Din al-Khosrowshahi*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, published by Abdallah Nurani, Tehran, 1383, p. 268; This letter later on was responded by Mulla Sadra. See. Mulla Sadra, *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, within *Majmua Rasail Sad al-Muallihinin*, published by Hamid Naji Isfahani, Tehran, 1375, pp. 171-177

⁸ *Tajrid*, published by Muhammad Javad Husaini Jalali, Qom, 1407/1986, p. 191; Ibn Mutahhar Hilli, *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*, published by Hasan Hasanzadeh Amuli, Qom, 1425, pp. 393-394

⁹ See al-Rāzī, *Muhassal*, tr. Huseyin Atay, Ankara, 2002, p. 164

¹⁰ *Qavaid al-'Aqaid*, within *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405, p. 445; *Sharh al-Isharat*, Vol. 3, p. 98

¹¹ *Qavaid al-'Aqaid*, p. 445

cated the conception of the createdness and newness of the universe (*huduth al-'alam*) and creation ex nihilo¹².

By expressing that 'nothing else is eternal except God'¹³ al-Tūsī seems to be inclined to accept the *kalam* notion. At the same time, by saying 'time is not considered important in true eternity and newness' he accepts the notion of essential eternity (*al-qidam al-dhati*) not temporal eternity (*al-qidam al-zamani*), and this is, in turn, an attempt towards reconciling the Avicennian Peripatetic conception with that of *kalam* tradition. Namely, Avicenna also accepts that the universe is created in terms of essence (*dhat*).

Another separation point between the two above-mentioned traditions is 'God's knowledge of particular material things'. It was written in some medieval *kalam* books that for the philosophers (Farabi, Avicenna and their followers), because of His simplicity God knows the particular things according to their universal attributes within Him, accordingly, he does not know them particularly. So, did Avicenna really claim that? Although al-Tūsī severely criticizes Avicenna in this very subject in *Fusul*, in *Sharh al-mas'alat-l-ilm* (the commentary of the problem of knowledge) he claims that Avicenna has been misunderstood. For him, the beings which depend on time and space need the internal and external senses for cognizing things. Thus they cognize changings exactly when they happen and they also judge about their existence and non-existence as well as about other characteristics that appear within the frame of time and space. As to a being, who does not depend on time and space, His way of cognition is universal (*kulli*) and includes the knowledge of all things. He knows when a thing comes to existence and what is the time interval between it and other things before and after its existence.

However, unlike the beings, which are dependent upon time and space, He does not judge that a thing that existed before no longer exists. It means that God does not judge about the past or present states of things. Al-Tūsī gives an interesting example for the elucidation of this issue. He says: 'think of a person who reads the list of books. He will read the list, of course, by following and seeing the sequential letters. But let us think of one who keeps the list folded. His attribution to all letters is equal. Furthermore, because he possesses the whole list he is aware of what it includes. Nothing big or small is out of his knowledge.' al-Tūsī quotes here the following

¹² *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405, pp. 269-270

¹³ *Tajrid*, p. 120

verse from the Qur'an: 'And with Him are the keys of the unseen; none knows them except Him. And He knows what is in the land and the sea. Not a leaf falls but that He knows it. And no grain is there within the darkness of the earth and no moist or dry [thing] but that it is [written] in a clear book' [the sura of al-An'am-the cattle, 6:59]. For al-Tusī, the peripatetic philosophers put forward this notion for establishing the transcendence of God (*al-tanzih*). That is to say, just as we say that God knows testable, smellable and tactile things, but because of His transcendence we do not say that He is one who tastes, smells and touches, likewise, by saying that He knows particular things (*juz'i*) universally (*kulli*), we absolve Him from the organic cognition.¹⁴

In his correspondence with Sadr al-Din al-Qunawī and al-Bayarī, al-Tusī comes up with similar conclusion in the issue in question. For him, it is a misunderstanding of their views to claim that the philosophers accept that God is not cognizant of particular things and events. Moreover, it is not possible in their thought systems to put forward such claims, because they accept the principle that the knowledge about cause necessitates the knowledge about effect.¹⁵ Avicenna's similar explanations of this issue in *al-Isharat*¹⁶ verifies al-Tusī's views.

In conclusion, it could be said that al-Tusī takes an eclectic approach towards the separation points between Muslim-peripatetic philosophy and *kalam* tradition. Therefore, it would be a wrong attitude to claim that he was a peripatetic philosopher who followed Avicenna in his all views. His thought system seems to be a reconciliation between the two abovementioned thinking traditions.

¹⁴ *Sharh al-Mas'alat al-Ilm*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, pp. 97-100

¹⁵ *Ajvebat Masail Sadr al-Din al-Qunawi*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, Tehran, 1373, pp. 232-233; *Sharh al-Isharat*, vol. 3, pp. 335-338; *Ajvebat Masail Fakh al-Din Muhammad b. Abdallah Bayari*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, pp. 44-46

¹⁶ See. Avicenna, *al-Isharat wa-al- Tanbihat*, tr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, pp. 166-167; see also Avicenna, *at-Ta'liqa*, Qom, 1421, pp. 27-28

BIBLIOGRAPHY

1. al-Hilli, Ibn Mutahhar, *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*, published by Hasan Hasanzadeh Amuli, Qom, 1425
2. al-Rāzī, Fakhr al-Din, *Muhassal*, tr. Husain Atay, Ankara, 2002
3. al-Suyuri al-Hilli, Miqdad b. Abdallah, *al-Anvaru al-Jalaliyya fi Sharh al-Fusul al-Nasiriyya*, published by Ali Hadi Abadi-Abbas Jalali Niya, Mashad, 1420/1999
4. Al-Tusi, Nasir al-Din, *Sharh al-Isharat*, published by Karim Fayzi, Qom, 1383, vol. 1
5. -----, *Ajvebat Masail Fakh al-Din Muhammad b. Abdallah Bayari*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*
6. -----, *Ajvebat Masail Sadr al-Din al-Qunawi*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, Tehran, 1383
7. -----, *Ajvebat Masail Sadr al-Din al-Qunawi*, within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, published by Abdallah Nurani, Tehran, 1383
8. -----, *Masail Nasir al-Din al-Tusi an Shams al-Din al-Khosrowshahi* within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, published by Abdallah Nurani, Tehran, 1383
9. -----, *Qavaid al-'Aqid*, within *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405, p. 445; *Sharh al-Isharat*, Vol. 3, p. 98
10. -----, *Risala fi Isbat l-'aqli l-mufariq*, within *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405
11. -----, *Sharh al-Mas'alat al-Ilm*, , within *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, Tehran, 1383
12. -----, *Tajrid*, published by Muhammad Javad Husaini Jalali, Qom, 1407/1986
13. -----, *Talkhis al-Muhassal*, Beirut, 1985/1405, pp. 269-270
14. -----, *Fusul*, within *al-Adilla al-Jaliyya* published by Abdullah Nimat, Beirut, 1986
15. Avicenna, Husain b. Abdallah, *al-Isharat wa-al- Tanbihat*, tr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul , 2005
16. -----, *at-Ta'liqa*, Qom, 1421
17. Mulla Sadra, Muhammd b. Ibrahim, *Ajvebat Masail al-Nasiriyya*, within *Majmua Rasail Sadr al-Mutaallihin*, published by Hamid Naji Isfahani, Tehran, 1375
18. Nimat, Abdallah, *al-Adilla al-Jaliyya*, Beirut, 1986

NƏSİRƏDDİN TUSİNİN PERİPATETİKLİYİ

XÜLASƏ

Nəsirəddin Tusi bir çox fəlsəfə tarixçisi tərəfindən İbn Sinanın ardıcılı olan peripatetik bir filosof kimi qəbul edilir. Bu məqalədə qeyd olunan görüşün həqiqəti tam mənası ilə əks etdirmədiyi iddia olunur. Belə ki, Tusinin başda *Musariu-l-Musari* və *Şərh əl-İşarat* olmaqla İbn Sinanı Əbul-Fəth Şəhristani və Fəxrəddin Razi kimi əşəri kəlamçıların hücumlarına qarşı müdafiə etdiyi əsərlərinin mövcudluğu bir faktdır. Lakin eyni zamanda onun başda südur (Эманация) nəzəriyyəsi olmaqla İbn Sina düşüncəsinin bəzi önəmli ünsürlərinə şübhə ilə yanaşdığı və ya rədd etdiyi *Təcrid əl-E'tiqad* və *Fusul* kimi əsərləri də mövcuddur. Qeyd olunan faktlardan çıxış edərək Tusinin düşüncə sisteminin kəlam və peripatetik ənənələrini özündə ehtiva edən eklektik bir struktura sahib olduğunu iddia etmək mümkündür.

ПЕРИПАТЕТИЗМ НАСИР АД-ДИНА АТ-ТУСИ

РЕЗЮМЕ

Насир ад-Дин ат-Туси воспринимается многими историками философии как философ-перипатетик и наследник Ибн Сины. В статье утверждается, что вышеуказанное мнение не отражает реальность полностью. Является фактом что, во главе с **Мусари аль-Мусари** и **Шарх аль-Ишарат**, у Н.Туси есть множество произведений, которые защищали Ибн Сину от таких критиков как *Абуль-Фатх аш-Шахристани* и Фахр ад-Дин Рazi. Но тем временем, у него есть такие произведения как **Таджрид аль-Етикад** и **Фусуль** которые, относятся с подозрением и отрицанием к важнейшим деталям мысли Ибн Сины. Таким образом, вышеуказанные и многие другие факты показывают, что сознательная система Туси является эклектической структурой, которая воплощает в себя высказывания и традиции перипатетизма.

Çара tövsiyə edən: i.f.d. N.G. Abuzərov

POSSIBILITIES OF ISLAMIC PLURALISM: SOME NOTES ON SCRIPTURE

Elnura AZIZOVA (Ph.D)

Khazar University

Keywords: Pluralism, Scripture, Quran

Açar sözlər: Pluralizm, Müqəddəs kitablar, Quran

Although religious diversity has been addressed by philosophers and theologians from various religions throughout history, religious pluralism has emerged more recently as a result of several factors: changes in the structures of modern states and society; religiously different people becoming more aware of each other through advances in communication technology; and according to some contemporary scholars as Talal Asad and Peter Beyer¹, as a result of globalization the academy now sees and portrays religions vastly differently from before. As a consequence, how the sacred books of religion explain this issue theoretically and how members of different religions view each other have become topics of intense interest among theologians, sociologists and even politicians. Further, due to social, economic, and political factors, these questions have been more pointedly asked regarding Muslims. In this paper I am going to focus on some aspects of the Quranic attitude toward other religions, as well as impact of current attitudes regarding “other” religions on Islamic society.

In exploring this topic the following questions will be addressed: Does (and if so how) the Quran describes Islam as a religion among others? How does the Quran look at sectarian and religious differences? How does the Quran approach others’ truth claim while defending its own? According to the Quran how can a believer show respect to others’ truth claims while maintaining his/her religious identity? What are Quranic teachings about salvation for adherents of other religions? Finally,

¹ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003); Peter Beyer, “Globalization and the Institutional Modeling of Religions” (in Peter Beyer, Lori G Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston, Brill), pp. 167-86.

in addition to attending to Quranic answers to these questions, I will also attempt to address these from the perspective of societal norms in several Islamic settings.

I. Quranic Approach to Islam as a Religion

What does The Quran claim Islam is? The term “islam” is derived from the root *slm*, whose dictionary descriptions are: salvation, submission, surrender, making peace, peace, and trust. Hence, the etymological meanings of “islam” are “submit and comply voluntarily enter to the environment of peace,” “bow to the purpose of peace and salvation, and be subject to surrender.”² The term “islam” occurs in the Quran eight times, having the meanings: “turning toward Allah” (Al-Baqarah 2/212; Loqman, 31/22), “to surrender to Allah” (Al-Baqarah 2/131; Al-Mu’min, 40/66), “to believe in *Tawhid*” [the “oneness” of Allah] (Al-Anbiya, 21/108), “to carry out what sincere commitment to Allah entails” (az-Zumar, 39/54), “true religious commitment to Allah as the only religion acceptable by Allah (Ali Imran, 3/19, 85), “the perfect religion chosen by Allah” (Al-Maida, 5/3).

According to the Quran, Islam is not the name of a new religion established by the Prophet Muhammad in Mecca in 610. It is the name of the religion which was revealed to all prophets by Allah and symbolizes the submission and surrender to Allah. It is the first and the last religion. In these verses the Quran explains clearly that the religion which was revealed to Noah, Abraham, Moses, and Jesus is the same one that was revealed to Muhammad: “*He has made plain to you of the religion what He enjoined upon Noah and that which We have revealed to you, and that which We enjoined upon Abraham and Moses and Jesus, that keep to obedience and be not divided therein...*” (Shûrâ, 42/13). In another verse of the Quran, Ali Imran 3/84, it is mentioned that being a Muslim means believing in the principles of faith announced by prophets without any discrimination among them (prophets): “*Say we believe in Allah and what has been revealed to us, and what was revealed to Abraham and Ismail (Samuel) and Ishak and Yaqoub and the tribes, and what was given to Moses and Jesus and to the prophets from their Lord; we do not make any distinction between any of them, and to Him do we submit*” (Muslimûn/نحن له مسلمون)

Taking into account these Quranic verses, the use of the term of “Muslim” in the Quran for other prophets besides Prophet Mohammad, is not surprising: “*Abraham*

² Ibn. Mandhûr, *Lisânu 'l-'Arab*, I-XV, Beirut, “SLM”; Râghib al-Isfahânî, *Mufradâtu Alfâdhi 'l-Qur'ân*, (ed. Safvân 'Adnân Dâvûdî) Beirut 1992, p. 421-424.

was not a Jew nor a Christian but he was (an) upright (man), a Muslim, and he was not one of the polytheists” (Ali Imran, 3/67). It is also mentioned in another verse where Abraham asks Allah to make both himself and his son Ismael “Muslims” and his descendants a “Muslim nation”: “*Our Lord! And make us both submissive (Muslims) to Thee and (raise) from our offspring a nation submitting (Muslims) to Thee...*” (Al-Baqara, 2/128). However, some Quranic verses might seem ambiguously to support both Islamic exclusivism and Islamic pluralism. These are verses Ali Imran 3/19 and 85: “*Surely the (true) religion with Allah is Islam...*” and “*And whoever desires a religion other than Islam, it shall not be accepted from him, and in the hereafter he shall be one of the losers*”. However, after seeing the above explanation of how the Quran uses the term “islam,” one must conclude that even in these two verses “islam” also means submission to Allah – and they have been understood in this way by contemporary Muslim thinkers.

Considering the Quranic view of Islam, we would not be distorting the Quranic understanding of “Muslim” if we were to transfer the term “Anonymous Christians” coined by Karl Rahner, a Christian theologian well known for his inclusivist view of Christianity,³ to the Islamic pluralistic view of other believers who submit themselves to Allah, as “Anonymous Muslims.” Indeed, within the context of the Quranic interpretation of “Islam,” Goethe’s verses from his *Divan* are a poetic expression the same idea:

Stupid that everyone in his case
Is praising his particular opinion!
If Islam means submission to God,
We all live and die in Islam.
(Narrisch, dass Jeder seinen Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heisst,
In Islam leben und sterben wir alle.)
(Goethe, WA I, 6, 128)

II. Quranic Approach toward Differences and Religiously "Others"

Before we begin to discuss the Quranic approach toward other religions, it would be better to speak of general approach of the Quran toward differences. These

³ Karl Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions,” as quoted by John Hick, ed., *Christianity and Other Religions* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 75.

differences include racial, sexual, and ethnic differences, which we will call “physical differences” These are not choices which are in one’s power; whereas “religious differences” are choices people can make for themselves.

A. Physical Differences: The Occasion of Visual Wonder and Reflection, not Superiority

1. Differences as One of the Signs of God

Differences such as gender, race, ethnicity, etc. are seen by the Quran first of all as of signs of God for to people to reflect on. “And one of His signs is that He created mates for you from yourselves that you may find rest in them, and He put between you love and compassion; most surely there are signs in this for a people who reflect. And one of His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colors; most surely there are signs in this for the learned” (Rum, 30/21-22).

2. Differences as Opportunities for People’s Mutual Acquaintance, not Superiority over Others

According to the Quran, another reason for the differences, because of our natural curiosity concerning “others,” is for people to become acquainted, merge, add richness, moving us toward dialogue with each other. Thus, differences should not lead to the claim of superiority of one group over others. The Quran states this in its verses Hucurat 49/13: “*O people! Surely We have created you of a male and a female, and made you tribes and families that you may know each other; surely the most honorable of you with Allah is the one among you most careful (of his duty); surely Allah is Knowing, Aware.*” It is necessary to rethink about these universal messages which were revealed fourteen centuries ago by an *ummi* – illiterate – Prophet to his first listeners who were Arabs of *Jahiliyya* – the state of ignorance. Compare this message with the theory developed by one of the 20th century’s scientifically and culturally most advanced nations aimed at different ethnicities with the goals of “prejudice, dislike, violence, discrimination, oppression and even to carry out massacre” and with its depressing consequences and bitter fruits for all humanity. Is this not thought-provoking, challenging?

B. Religious/Ideational/Ideological Differences: Reasons for Competing for Just Actions, not a Reason for Contention

It is generally understood that the above Quranic verses about differences are aimed at urging people to become acquainted and learn from each other, to enter into dialogue – in sum, they are for humankind’s social utility. In the same way, the Quranic approach to religious-ideational-ideological differences we see that the

Quran emphasizes that they must lead to justice, but these apparent differences should not be allowed to distract us. They can be formulated as follows:

1. God Wishes Diversity—By Giving Different Ways (Sharia in Arabic) to Different Nations So They Might Compete in Just Actions

The Islamic description of the meaning of human life assumes that human creation is a kind of trial. “He created death and life that He may try you – which of you is best in deeds” (Mulk, 67/2). According to the Quran, the most important reason for religious diversity and multiplicity is to encourage people – who are created for a kind of trial – to compete in just actions and thus to try them: “...For every one of you did We appoint a law and a way, and if Allah had pleased He would have made you (all) a single people, but that He might try you in what He gave you, therefore strive with one another to hasten to virtuous deeds; to Allah is your return, of all (of you), so He will let you know that in which you differed” (Maida, 5/48). This verse assumes that people who believe in Allah are a community of prophets and should strive toward the goals to which the prophets invite them, rather than lose time debating one another about different views, politics and complaining about unfair advantage.

In another verse of the Quran, differences in faith and ideology are depicted as ornaments of the earth and the Prophet Muhammad is recommended not to be sorry about for peoples not responding to his proclamations: “Then maybe you will kill yourself with grief, sorrowing after them, if they do not believe in this announcement. Surely We have made whatever is on the earth an embellishment for it, so that We may try them (as to) which of them is best in works” (Kahf, 18/6-7).

2. There Is No Compulsion in Religion but Freedom of Belief/Disbelief

Contrary to the centuries-old traditional opinion about Islam’s being of “a religion of sword,” the Quran’s obvious statement about “there is no compulsion in religion” (Baqara 2 / 256) clearly sets out the principle of defending liberty of conscience. In another verse, it is recorded that people have free will in believing or rejecting: “And say: The truth is from your Lord, so let him who please believe, and let him who please disbelieve...” (Kahf, 18/29). The Quranic section called “Kafirun” (unbelievers) is on the very subject of unbelievers’ freedom of disbelief: “Say: O unbelievers! I do not serve that which you serve, nor do you serve Him Whom I serve: nor am I going to serve that which you serve, nor are you going to serve Him Whom I serve: You shall have your religion and I shall have my religion” (Kafirun 106/1-6). According to the Quranic verses emphasizing freedom of belief and will, the Prophet Mohammad was warned from time to time while proclaiming

his teachings that he must stress freedom of will equally: “*And if your Lord had pleased, surely all of those who are in the earth would have believed, all of them; will you then force men till they become believers?*” (Yunus, 10/99). This principle of freedom of thought has been found in Muslim societies throughout history, and therefore members of different faiths and religions in the Islamic world were not forced to convert, nor subjected to mass killings and deportations because of their faiths. Exceptionally radical groups like the well-known Khawaridjs and other similar marginal groups, who emerged as a result of political conflicts in the first period of Islam, were marginalized by the majority of society because of its being contrary to the spirit of Quranic freedom of belief and will.

3. To Each Nation Was Sent a Worship Style

The Quran explains the differences of religions’ worship forms and shapes as being in accordance with the will of Allah: “To every nation We appointed acts of devotion which they observe, therefore they should not dispute with you about the matter and call to your Lord; most surely you are on a right way. And if they contend with you, say: Allah best knows what you do. Allah will judge between you on the day of resurrection respecting that in which you differ.” (Hac, 22/67-69).

4. To Each Nation Was Sent a Prophet in Its Own Language

The Quran emphasizes the element of different languages among people as an important factor in explaining and interpreting Ultimate Reality: “*And We did not send any apostle but with the language of his people, so that he might explain to them clearly...*” (Ibrahim, 14/4). Hence, it would be appropriate to note here Leonard Swidler’s approach to the deabsolutizing of truth in different languages related to the perceptions of truth when he states: “... a limited and limiting, as well as liberating, quality of language is especially clear in the talk of the transcendent. Any statements about the transcendent (that which goes beyond our experience) Must be deabsolutized Thus far beyond the limited and perspectival character seen in ordinary statements.”⁴

5. Freedom of Worship: Monasteries, Synagogues, Churches and Mosques as Places Where God’s Name Is Mentioned Are Sacred and Precious

On the basis of the principle of the religious freedom for other religions, the Quran values not only mosques, where Muslims worship, but also other religions’ sacred places as holy places where God is worshiped, and calls for protection of

⁴ Leonard Swidler, *After the Absolute* (St. Paul, MN: Fortress Press, 1990), p. 10.

these places: “... And had there not been God’s repelling some people by others, certainly there would have been pulled down cloisters and churches and synagogues and mosques in which God’s name is much remembered...” (Hajj, 22/40).

6. The Declaration Of Religious Freedom: With Wisdom, Good Advice Is The Best Way To Combat, Not With Coercion:

The Quran, which attributes the multiplicity and diversity of religions to Allah’s will, offers certain methods of proclaiming religions without the coercion of the human person or injuring human dignity. These methods are using wisdom and offering: “Call to the way of your Lord with wisdom and goodly exhortation, and have disputations with them in the best manner...” (Nahl, 16/125). Again, the Prophet Mohammad was advised not to be sad if the results of his preaching were not always what he had hoped – as noted above: “Then maybe you will kill yourself with grief, sorrowing after them, if they do not believe in this announcement. Surely We have made whatever is on the earth an embellishment for it, so that we may try them (as so) which of them is best in works” (Al-Kahf, 18/6-7).

III. Quranic Principle of Salvation: Faith and Good Deeds

The Quranic attitude toward the salvation of others as related to Muslims’ truth claims is an important, deep topic which has been widely discussed, especially in the theologies of the monotheist religions. Does the Quran regard other religious traditions as ways of achieving salvation? What kind of individual or collective way of salvation does the Quran offer for other religions? Is the Quranic teaching of salvation exclusivist, inclusivist or pluralist?

From the following statements in the Quran, we see that the subject of salvation was one of the issues discussed by members of other monotheist religions during that period and place: “And they say: None shall enter the garden (or paradise) except he who is a Jew or a Christian. These are their vain desires. Say: Bring your proof if you are truthful” (Baqara, 2/111) and “And the Jews say: The Christians do not follow anything (good) and the Christians say: The Jews do not follow anything (good) while they recite the (same) Book. Even thus say those who have no knowledge, like to what they say; so God shall judge between them on the day of resurrection in what they differ” (Baqara, 2/113).

It also seems from Quranic verses that the first Muslims who considered themselves descendants of Abraham’s religion, also participated in this discussion: “(This) shall not be in accordance with your vain desires nor in accordance with the vain desires of the followers of the Book; whoever does evil, he shall be requited with it... and whoever does good deeds whether male or female and he (or she) is a

believer – this shall enter the garden, and they shall not be dealt with a jot unjustly. And who has a better religion than he who submits himself entirely to Allah?” (Nisa, 4/123-125).

Since therefore, the Quran states that the question of who is superior to others, who is on the right track, who is on the right way or on the wrong way does not depend on subjective speculations or desires, but will be acknowledged justly and evaluated according the divine system of values. For this reason, the Quranic approach to its people about salvation is not certain, but conditional, and is related to their faith, attitude of worship, and good deeds: “O you who believe! Bow down and prostrate yourselves and serve your Lord, and do good that you may succeed” (Hajj, 22/77).

The Quran, clearly formulates its principle of salvation in joining the discussion with the two other dominant religious traditions of Arabian peninsula, Christians and Jews. According to the Quran, belief in Allah and the Last Day and righteous deeds are designated as principle: “Surely those who believe, and those who are Jews, and the Christians, and the Sabian, whoever believes in Allah and the Last day and does good, they shall have their reward from their Lord, and there is no fear for them, nor shall they grieve” (Baqara, 2/62) and “Surely those who believe and those who are Jews and the Sabeans and the Christians whoever believes in Allah and the last day and does good – they shall have no fear nor shall they grieve” (Maida, 5/69). These verses which are basis of religious pluralism in Islam, helped establish a richer social unity – *ummah* –including not only followers of the Prophet Muhammad, as it is misconceived sometimes, but also members of other religions, *dhimmis* living within its body.⁵

In addition to the differences of the verses mentioned above, there are other groups of the Quranic verses where the rewards of faith and righteousness are promised to everyone without limitation because of religion: “Whoever does good whether male or female and he/she is a believer, We will most certainly make him/her live a happy life, and We will most certainly give them their reward for the

⁵ Although some historical examples could be given about the unjust policies of the particular caliphs and governors against non-Muslim citizens of Islamic states, they should not be considered as a general Islamic view toward non-Muslims, because time to time Muslim citizens were also suffered due to wrong policies by government. For an objective and scholarly research results derived from both early Islamic and Jewish sources about Jews as a religious minority in Islamic society see Nuh Arslantash, *Jews in Islamic Society: Juridical, Religious and Social Life of Jews under Abbasids and Fatimids*, Istanbul 2008.

best of what they did” (Nakhl, 16/97). The question of salvation is related to Allah’s principle of justice, as the Quran declares that none of the actions of people – whose purpose of creation is to be tested for their behavior – will remain unanswered on the Last day: “Whoever has done an atom’s weight of good shall see it and s/he who has done an atom’s weight of evil shall see it” (Zilzal, 99/7-8). Taking these verses into account, it is possible to say that according to the Quran salvation is provided not only or persons from the above mentioned religious traditions, but also for persons from other religions/ideologies is.

IV. Come to "Common Word" for Social Coherence and Be Patient about the Differences—God is the Best Judge

Now that the Quranic approach toward differences and the position of religiously others has been analyzed, let us look at the methods presented by the Quran concerning these differences in carrying them out in peace and tolerance as elements of a society. The Quranic approach to this issue is clear as well: the notion of “common word”, in Ali Imran 3/64, also called “dialogue verse”: “*Say: O followers of the Book! Come to an equitable proposition between us and you that we shall not serve any but Allah and (that) we shall not associate aught with Him, and (that) some of us shall not take others for lords besides Allah; but if they turn back, then say: Bear witness that we are Muslims*”. The phrase *kalmia sava beynana wa bainakum* – “كلمة سواء بيننا وبينكم” – which is translated as “common word” or “equitable proposition” is explained in interpretations of the verse as “a fair, straight, expression of the middle way, a promise of justice and fairness,” meaning not to accept any power except Allah, not to take any person or authority as a lord besides Allah, and its real meaning is to believe in *tawhid*, Allah’s oneness.

Thus, according to the Quran, to meet in the common word means that the People of the Book accept the idea that both their own religion and the religion announced by Prophet Mohammad believe in *tawhid*, and in gathering in the “Islamic” circle – meaning “islam” in the previously described broad sense of “islam.” The Quran accepts as a common subject and leaves other differences to the private relations between humankind and God, instead of converting people from their own religions and cultures. Indeed, in many Quranic verses related to the issue of faith it is recommended both to unbelievers and to those who claim their belief is absolutely true, that they be patient concerning differences. The Quran announces that “...Allah is our Lord and your Lord; we shall have our deeds and you shall have your deeds; no plea need there (now) between us and you: Allah will gather us together, and to Him is the return” (Shura, 42/15) and declaring in many verses that

“Allah is the best of judges” it recommends patience in the issue of deciding who is right: “And if there is a party of you who believe in that with which I am sent, and another party who do not believe, then wait patiently until Allah judges between us; and He is the best of Judges” (Araf, 7/87).

As mentioned above, according to the Quran, differences have been created by Allah’s will and for humankind’s wellbeing. Let us remember Maida 4/48: *“For every one of you We appoint a law and a way, and if Allah had pleased He would have made you (all) a single people, but that He might try you in what He gave you, therefore strive with one another to hasten to virtuous deeds; to Allah is your return, of all (of you), so He will let you know that in which you differed.”* To compete in good deeds is possible and meaningful only with existence of different groups. Without different groups there would not be any competition. Two important values for humankind are stressed in this idea: freedom of choice and the virtue of patience. Freedom of choice regarding differences is presented and people are asked to compete in goodness using what they have chosen through their free choice. However, in doing so, they are asked not to create an environment of hostility and polemic by acting superior to others, but they are recommended to be patient enough to wait to be judged not by humankind with its limited knowledge of reality, but to be judged by a “Just,” “Knowing,” and “Wise” Allah.

XÜLASƏ

Bu məqalədə İslama görə dini pluralizm mövzusu tədqiq edilib. Qur’anı-Kərimə istinad edən İslam plüralizminin imkanı və sərhədləri mövzusu araşdırılıb. Bu perspektivdən Qur’anı-Kərimin digər dinlər arasında İslamı necə təsvir etdiyi, digər dinlərin həqiqət iddiasına necə yanaşdığı, möminün həm başqa dinlərin həqiqət iddiasına hörmət edib həm də öz dinində necə qala biləcəyi mövzularının izahına çalışılıb.

ÖZET

Bu makalede İslam’a göre dini çoğulculuk konusu araştırılmıştır. Kur’an’a dayalı İslam çoğulculuğunun imkan ve sınırları üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken Kur’an’ın diğer dinler arasında İslam’ı nasıl tanımladığı, diğer dinlerin doğruluk/gerçeklik iddialarına nasıl yaklaştığı, müminin diğer dinlerin gerçeklik iddiasına saygı gösterirken kendi dininde nasıl karar kılabileceği konularına ışık tutulmaya çalışılmıştır.

RESUME

The topic of religious pluralism from Islamic perspective is explored, as well as possibilities and limits of Islamic pluralism is researched. In exploring this topic these questions are addressed: How does the Quran describes Islam among other religions? How does the Quran approach other's truth claim, according to the Quran how can a believer show respect to other religions' truth claim still defending his/her own?

РЕЗЮМЕ

В данной статье предметом исследования является религиозный плюрализм с позиции Ислама. Здесь основываясь на Коран был изучен возможности и границы Исламского плюрализма. Кроме этого были исследованы описание Ислама среди других религий в Коране, отношение в Коране к утверждениям истины разных религий. Была попытка комментировать с призыва Корана как мусульманин может лояльно относиться к утверждениям истины разных религий при этом оставаясь верным Исламу.

BIBLIOGRAPHY

Arslantash, Nuh, *Jews in Islamic Society: Juridical, Religious and Social Life of Jews under Abbasids and Fatimids*, Istanbul 2008.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.

Beyer, Peter, "Globalization and the Institutional Modeling of Religions", in Peter Beyer, Lori G. Beaman (eds.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston, Brill, pp. 167-86.

Ibn Mandhûr, *Lisânu 'l-'Arab*, I-XV, Beirut.

Al-Isfahânî, Râghib, *Mufradâtü Alfâdhi 'l-Qur'ân*, (ed. Safvân 'Adnân Dâvûdî) Beirut 1992.

Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions," as quoted by John Hick, ed., *Christianity and Other Religions*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Swidler, Leonard, *After the Absolute*, St. Paul, MN: Fortress Press, 1990.

Çapa tövsiyə edənlər: i.f.d. N.G.Abuzərov

MÜƏYYƏNLİK-QEYRİ MÜƏYYƏNLİK SEMANTİK KATEQORİYA KİMİ

Salman Səfəralı oğlu SÜLEYMANOV

Açar sözlər: müəyyənlik, qeyri-müəyyənlik, dilçilər

Ключевые слова: определенность, неопределенность, лингвистов

Key words: definite, indefinite, linguists

Bildiyimiz kimi, ərəb dilində ad qruplu sözlər «müəyyənlik» və ya «qeyri-müəyyənlik» bildirmək xüsusiyyətinə malikdirlər. Bu xüsusiyyət isə, müvafiq olaraq, dilin qanunauyğunluqlarından doğan bir sıra hallarla şərtlənir. Bu baxımdan ərəb ədəbi dilində müstəqil bir kateqoriya kimi müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik öyrənilməsi, zənnimizcə, həlli yalnız bu kateqoriyanın çoxplanlı fəaliyyətinin hərtərəfli analizi sayəsində mümkün olan mürəkkəb bir problemdir. Bir çox hallarda müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik əslində dil sistemi həddlərini aşan və insan təfəkkürü prosesinə toxunan bir sıra həqiqətlərə əsaslanır. Beləliklə, müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik kateqoriyasının müstəqil bir semantik kateqoriya kimi, hər şeydən əvvəl ilkin, nominativ funksiyasının araşdırılmasının gərəkliyi meydana çıxır.

Müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik kateqoriyasının bu yönü ənənəvi ərəb dilçilik elmində özünün geniş əksini tapmışdır. Ərəb dilçiləri belə bir nəzəriyyədən çıxış etmişlər ki, «müəyyənlik» və «qeyri-müəyyənlik» bütün məna ifadə edən dil vahidlərinə məxsusdur və bu vahidlər həmin mənalara məlum vasitələrin işlədilməsi nəticəsində yiyələnməyib, öz təbiəti və mahiyyətlərinə görə sahib olurlar.

Ənənəvi ərəb dilçilik nəzəriyyəsində ad qruplu sözlərin «müəyyən» və «qeyri-müəyyən» almaq üzrə iki qrupa bölünməsi məsələsinə böyük diqqət yetirilir. Bu məsələnin tədqiqinə qeyri-müəyyən adlar sinfinin müzakirəsilə başlanılır. Ənənəvi qrammatika nümayəndələrindən olan Yə'iş bunu belə izah edir: «Elə bir müəyyən ad tapmaq mümkün deyil ki, o özünün ilkin vəziyyətində qeyri-müəyyən ad almamış olsun...»¹.

¹ Leipzıg 1882. 68. ابن يعيش شرح المفصل ص.

Ərəb dilçiləri adları həm forma, həm də mahiyyət baxımından araşdırırlar. Qeyri-müəyyən ad formal planda onunla səciyyələndirilir ki, o 'əl müəyyən artikli qəbul edə və ya «rübbə» («çox») sözüylə işlədilə bilər. Əz-Zəməxsəri «rubbə»nin işlədilməsi adın qeyri-müəyyənliyini izah edən bir nişanə kimi xüsusi olaraq qeyd edir, belə ki, onun fikrincə «rubə [sözü]» yalnız qeyri-müəyyən adlarla işlənir»².

Qeyri-müəyyən adların bu iki formal əlamətlərindən başqa, bir çox ərəb dilçiləri, həmçinin, «lə» (ل) inkar ədatını qeyd etmişlər. Məsələn, əz-Zəməxsəri bu barədə yazır: «Lə»nin idarə etdiyi ad qruplu söz yalnız qeyri-müəyyən ola bilər»³. Lakin 'əl artiklinin tətbiq edilə bilinməsini ərəb dilçiləri qeyri-müəyyən adın xarakterizə edilməsində ən əsas meyar kimi qiymətləndirmişlər. Məsələn, Sibəveyhi hesab edir ki, «qeyri-müəyyən ad – ilkin formadır; daha sonra ona o şey əlavə edilir ki, onun vasitəsilə ad müəyyən olur»⁴. Digər bir alim İbn Malik də özünün mənzum qrammatik əsərində bu fikrin tərəfdarı kimi çıxış edir. İbn Malik qeyri-müəyyən adı «tə'siredici artikli qəbul edən» və ya «göstərilən növ adların əvəzinə çıxış edən» söz kimi səciyyələndirir.

Bu müddəa onunla maraqlıdır ki, bəzi xüsusi adlar öz formalarına görə ümumi isimlərdən fərqlənmirlər. Məsələn, حسن [hasənun], سليم [səlimun], محمد [muhammədun] kimixüsusi adlar tənvin sonluğuna malik olub, dildə qeyri-müəyyən ad qruplu sözlər kimi fəaliyyət göstərən حسن «yaxşı», سليم «sağlam», محمد «tə'rif olunan» tipli adlardan heç nə ilə fərqlənmirlər. Lakin bu hala baxmayaraq, birincilər qeyri-müəyyən adlar kimi qəbul edilmirlər. Bu isə yalnız semantik deyil, həmçinin formal xüsusiyyətlərlə şərtlənir. Başlıca xarici əlamət budur ki, xüsusi adlar 'əl artikli qəbul etmir, deməli bu növ adlardakı tənvin 'əl artikli ilə kateqoriya müxalifətinə girmir.

İbn Malikin burada 'əl artiklini «təsiredici» 'əl kimimüəyyənləşdirməsi faktı da diqqətəlayiqdir. Əl – 'Əşmuni öz şərhində yazır: «O [İbn Malik] «təsiredici» ifadəsiylə 'əl qəbul edən xüsusi adları istisna etməyi nəzərdə tuturdu. Bu adlardakı 'əl onlara müəyyənlik ifadəsi baxımından təsir göstərmir və buna görə də ölələri qeyri-müəyyən adlar hesab edilmirlər»⁵. Burada söhbət

الحسن, الحارث tipli xüsusi adlardan gedir ki, bunlarda da 'əl elementi, həqiqətən, müəyyənlik nöqtəyi-nəzərindən heç bir funksiya daşımayır.

² الزمخشري - كتاب المفصل في علم العربية مصر 1321 هـ . ص. 86

³ Yəni orada, səh. 289.

⁴ سيبويه - الكتاب . بولاق 1316 هـ . ص. 6-8

⁵ الأشموني - شرح على الفية ابن مالك . مصر . ص. 86

İbn malikin bu müddəasının ikinci hissəsi də maraqlı və artıq müasir ərəb dilçiliyi elmində də təsdiqlənmiş bir fikirdir. Buradakı «göstərilən növ adların əvəzinə çıxış edən sözlər» ifadəsiylə dildə sual və ya nisbi əvəzlilik kimi işlənən

من «kim?» və ya «kim ki» və « ما » «nə?» və ya «nə ki» kəlmələri nəzərdə tutulur ki, bunlar da انسان «hansısa, hər hansı bir insan» və « شيء » «hansısa, hər hansı bir şey» sözlərini əvəz edir, bu sözlər isə, məlum olduğu üzrə, 'əl artıqlı qəbul edə bilirlər.

Ənənəvi ərəb dilçilik nəzəriyyəsində müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik kateqoriyasının nominativ səviyyədə xarakteristikası çox vaxt «ümumi» və «xüsusi» kimi anlayışlara əsaslanır. Bu cür nəzəri yanaşmaya, məsələn, əz-Zəməxşərinin belə bir fikri nümunə ola bilər ki, «qeyri-müəyyən ad elə bir addır ki, o hər hansı müəyyən sinfin bütün üzvlərinə aid olur»⁶. Müəyyən ada gəlincə, onun üçün spesifik bir əlamət kimi xüsusiyyət halı müəyyənləşdirilir. Beləliklə, Sibəvəhiyə görə müəyyən ad onunla səciyyələnir ki, o, «müəyyən bir sinfin qalan digər üzvlərinə toxunmadan konkret bir obyektə» işarə edir⁷.

Ənənəvi dilçilik elmi nümayəndələrinin əsərlərində tez-tez «daha xüsusi» və «daha ümumi» kimi ifadələrə rast gəlmək mümkündür. Bu isə onunla izah edilir ki, burada müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik (və ya xüsusiyyət-ümumilik) sisteminin tədqiqi sadəcə qəti şəkildə iki kənar nöqtənin ayırd edilməsilə bitməyib, müəyyən və qeyri-müəyyən (xüsusi və ümumi) qütblərinin əhatə dairəsinə daxil olan bir sıra «daha müəyyən», «daha qeyri-müəyyən» kimi qiymətləndirilən aralıq kateqoriyaları da özündə əks etdirir.

Müəyyənlik kateqoriyası daxilindəki dərəcələrə bölmə prosesi bu baxımdan daha rəngarəngdir. Bu prinsip, əsasən, iki istiqamətdə tətbiq olunur. Bir tərəfdən bu müqayisə adların müxtəlif sinfləri arasında aparılır. Məsələn, ərəb dilçiləri aydınlaşdırmağa çalışmışlar ki, şəxs əvəzliyimi, xüsusi isimmi, işarə əvəzliyimi və ya nisbi əvəzlikmi daha müəyyən mənaya sahibdir. Deməliyin ki, burada bir neçə nöqtəyi-nəzər mövcuddur və bir çox hallarda bu müxtəliflik öyrənilən məsələyə olan yanaşmanın fərqliliyindən irəli gəlir. Məsələn, Bəsrə qrammatika məktəbi nümayəndələri hesab edirlər ki, ən müəyyən olan şəxs əvəzliyidir, daha sonra isə xüsusi ad və nəhayət işarə əvəzliyi gəlir. Xüsusi isimlərin nisbətən zəif müəyyənliyi ilə bağlı tezislərini onlar bununla əsaslandırırlar ki, xüsusi ad şəxs əvəzliyindən fərqli

⁶ الزمخشري - كتاب المفصل في علم العربية مصر 1321 هـ . ص. 198

⁷ سيبويه - الكتاب . بولاق 1316 هـ . ص. 220

olaraq təyin olunma bilirlər ki, bu da onların fikrincə, «ondakı müəyyənlik mənasının zəifliyinin əlamətidir»⁸. Bəsrə dilçilərinin bu müddəası onların məsələdə dil hadisələrinin formal tədqiqi mövqeyindən yanaşmasından xəbər verir.

Kufə qrammatika məktəbi təmsilçiləri isə xüsusi ismi ən müəyyən ad sayırlar; bunun ardınca isə şəxs əvəzliyi və işarə əvəzliyinin gəldiyini söyləyirlər. Bunu izah edərək onlar göstərirlər ki, «şəxs əvəzliyi istənilən göstərilən adla əlaqədar işlədilər bilər və heç bir konkret şeyi ifadə etmir; bundan əlavə qeyd olunan ad qeyri-müəyyən də ola bilər və bu halda şəxs əvəzliyi də qeyri-müəyyən kimi çıxış edir»⁹. Görünür ki, bu mülahizələr dil vahidlərinin funksional xüsusiyyətləri hesab alınmadan müəyyənlik-qeyri-müəyyənliyin tədqiqinin yalnız nominativ aspektinə əsaslanır.

Digər müəlliflər, məsələn, İbn Sərrac işarə əvəzliyini daha müəyyən hesab edir. Öz fikirlərini həmin müəlliflər belə izah edirlər ki, «işarə əvəzliyinin müəyyənliyi iki amilə – görmə və qavrama amillərinə əsaslanır, digər ad qruplu sözlərsə yalnız qavrama səviyyəsində müəyyəndirlər»¹⁰. Burada isə biz tədqiqatçıları müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik probleminin lingvistik aspektdən daha çox məna aspektinin maraqlandırdığının şahidi oluruq.

Müəyyənlik kateqoriyasında dərəcələnmənin ikinci istiqamətini ayrı-ayrı siniflər daxilində edilən müqayisəli araşdırmalar təşkil edir. Bu məsələ ilk növbədə şəxs əvəzliliklərinə aiddir. Onları öyrənməklə ərəb dilçiləri məhz hansı şəxsə Aid əvəzliyini daha müəyyən hesab edilməli olduğunu dəqiqləşdirməyə cəhd etmişlər. İbn Ya'ış şəxs əvəzliliklərinin müəyyənlik dərəcəsini qaydada müəyyən edir: danışan şəxs, qulaq asan şəxs və söhbətdə iştirak etməyən şəxs (yəni I, II və III şəxslər).

İşarə əvəzlilikləri və xüsusi isimlər də bu planda analiz edilir. Əz-Zəməxsəri, məsələn, hesab edir ki, işarə əvəzliliklərinin müəyyənliyi dərəcəsilə vasitə işarə olunan predmet yaxınlığından asılıdır. Xüsusi adlara gəlinə, əz-Zəməxsəriyə görə ən müəyyən yer adlarıdır (çünki bunlarda ümumilik ən aşağı səviyyədədir), sonra insan və nəhayət sinif adları.

Ümumi isimlərin qeyri-müəyyənlik dərəcəsinin müəyyənləşdirilməsi problemində dilçilərin diqqətindən kənarda qalmamışdır. Məsələnin həlli, əsasən, leksik vahidlərin semantik yönünün öyrənilməsi ilə həyata keçirilmişdir. Məsələn, İbn Yə'ış hesab edir ki, **شيء** «şey» sözü **جسم** «bədən» sözünə nisbətən daha qeyri-müəyyən

⁸ ابن يعيش شرح المفصل ص. 282. Leipzig 1882.

⁹ Yəni orada

¹⁰ ابن يعيش شرح المفصل ص. 283. Leipzig 1882.

məna daşıyır, ona görə ki, «doğrudur ki, hər bir bədən – şeydir, lakin doğru deyildir ki, hər bir şey - bədəndir»¹¹.

Qeyd etdik ki, ənənəvi ərəb dilçilik elmində qeyri-müəyyənlik formal olaraq, əsasən, 'əlartiklinin olmaması ilə, semantik planda işə, başlıca olaraq, «ümumilik» xüsusiyyətilə xarakterizə edilmişdir. Bununla belə, burada müasir dilçilikdə qeyri-müəyyən sözün başlıca əlaməti sayılan tənvinin söz yaradıcılığındakı rolu tam araşdırılmamışdır. Lakin bizim də burada bu mürəkkəb məsələni ətraflı şərh etməyimizə, zənnimizcə, elə bir zərurət yoxdur¹².

Beləliklə, ərəb dilində qeyri-müəyyən halın göstəricisi, başlıca olaraq, qeyri-müəyyən artıqlıqda çıxış edən tənvin, bir sıra məhdud hallarda isə tənvin sonluğunun (n səsinin) olmamasıdır. İkinci növ göstərici elmi ədəbiyyatda çox vaxt «sıfır artıqlı» də adlandırılır¹³. Bu tip qeyri-müəyyən sözləri isə, məlum olduğu üzrə, ikihecalı adlar təşkil edir.

Ərəb ədəbi dilində müəyyən və qeyri-müəyyən hallar qrammatik kateqoriya kimi həm sintaktik, həm də semantik funksiyalar yerinə yetirir. Bu fəsildə biz onun yalnız semantik vəzifələrini qeyd edirik.

Qeyri-müəyyən halın dildəki semantik funksiyası belə izah olunur: «Qeyri-müəyyən hal qeyd olunan əşyanın (təzahürün) adının mətndə və ya danışmada ilk dəfə çəkildiyini, onun haqqında hələ heç bir məlumat verilmədiyini göstərir»¹⁴. Məsələn:

رجل يرجع الى بيته

[hansısa bir] Kişi öz evinə qayıdır – نشبت مناقشة بينهما

Onların arasında [nəsə bir, hansısa bir] münaqişə baş verdi

Müəyyənlik kateqoriyasına gəlinə, deməliyik ki, müəyyən ad qruplu söz sinifləri vardır ki, bunlar öz təbiətlərinə görə müəyyənlik mənası daşıyırlar. Ərəb dilində ilkin müəyyənlik mənasına malik olan bu adlar hələ ənənəvi dilçilik elmində sistem şəklində müəyyənləşdirilmişdir. Bunlar aşağıdakılardır:

¹¹ İbn Yəşin qeyd edilən əsəri, səh. 684.

¹² Tənvinin artıqlıqda olub-olmaması ilə bağlı elmi ədəbiyyatda iki mövqe mövcuddur. Alimlərin bir qrupu tənvinin qeyri-müəyyən artıqlıqda olduğunu söyləyirlər. Tanınmış polşalı dilçi E.Kuriloviç, fransız L.Massinyon, rus alimləri A.A.Kavalyov, Q.Ş.Şarbatov, ərəb alimləri İbrahim Mustafa, İbrahim əs-Səmərram və digərləri bu qrupa daxildirlər. Digər qrup alimlərsə tənvinin qeyri-müəyyənlik artıqlıqda olmadığını, lakin əksər hallarda bu funksiyayı yerinə yetirdiyini söyləyirlər. Bunlardan məşhur Azərbaycan alimi Ə.Məmmədov, rus dilçiləri B.M.....

¹³ V.S.Seqal və başqalarını göstərmək mümkündür.

«Sıfır artıqlı» anlayışının yaranması fransız dilçi alimi Q.Qiyomun Adı ilə bağlıdır. O ilk dəfə isimlərin artıqlıqsız işlənməsini xüsusi bir forma kimi öyrənmiş və bu formanın sahib olduğu halı «sıfır artıqlı» (zero article) adlandırmışdır.

¹⁴ Ə.Məmmədov. Ərəb dili, B., 1971.

a) xüsusi isimlər (xarici formalarından asılı olmayaraq):

və s. الحسن , يوسف , زيد , العراق , أذربيجان

b) şəxs əvəzlilikləri;

v) işarə əvəzlilikləri;

q) nisbi əvəzliliklər.

İlkin müəyyənlik mənasına sahib olan qeyd etdiyimiz adlardan fərqli olaraq digər ad qruplu sözlər (ümumi isimlər, məsdərlər, sifətlər və saylar) həmin mənada məlum vasitələrin köməyi ilə yiyələnmə bilirlər və buna görə də bu hal çox vaxt «törəmə müəyyənlik mənası» kimi qiymətləndirilir.

Adların nominativ planda müəyyənlik kəsb etməsinə qulluq edən vasitə, bildiyimiz kimi, 'əl müəyyənlik artıqlıdır. 'Əl artıqlının semantik funksiyaları aşağıdakı hallarda müşahidə olunur:

1. Söhbəti gedən əşyanın (şəxsin, hadisənin) qabaqcadan artıq qeyd edilmiş olduğu halda:

اقترب منه رجل و همس في أذنه شيئا ثم التفت يمنة و يسرة و انصرف .

«Ona [hansısa] bir kişi yaxınlaşıb qulağına nəsə pıçıldadı, sonra isə [həmin] bu kişi sağa-sola boylandı və getdi».

مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب

«Onun nuru, içində çıraq olan bir taxçaya bənzər; taxçadakı o çıraq bir qəndilin içindədir, o qəndil isə sanki parlaq bir ulduzdur»¹⁵.

Bu növ artıqlı ənənvi ərəb dilçiliyində «xatırladılmaya görə məlum (müəyyən) predmetə işarə edən adla işlənən müəyyən artıqlı kimi səciyyələndirilmişdir»¹⁶.

'Əl artıqlının göstərilən mənada işlənməsi, əsasən isimlərlə müşahidə olunur. Lakin bəzən bu hal sifət və ya saylarda da müşahidə olunur (təbii ki, bu zaman onlar isimləşirlər). Məsələn:

إنه عرض على البيع قميصان أحمر و أزرق و لم يهتم أحد بالاحمر طول اليوم

«O satışa iki köynək çıxartdı, biri qırmızı, biri göz. Bütün gün ərzində qırmızıyla (qırmızı köynəklə) bir nəfər də maraqlanmadı».

كان له ثلاثة بنين و أما زيد فكان أصغر الثلاثة

«Onun üç oğlu var idi. Zeyd o üçündən (o üç oğuldan) ən kiçiyi idi».

2. Adın əvvəlcədən qeyd edilmədiyinə baxmayaraq, verilmiş şərait üçün yeganə olduğu üçün kontekstdən məlum olduğu halda. Məsələn:

¹⁵ Qurani Kərim, «Nur» surəsi, 35-ci ayədən parça.

¹⁶ ابن هشام . مغني اللبيب . ص. 50

Müdür (məlum müəssisənin müdiri) gəldi – جاء المدير

Onlar artıq evə (məlum ailənin evi) qayıtmışlar – إنهم قد رجعوا الى البيت .

Dən yuvarlanıb yenə dəyirmanı

(dənin üyüdüldüyü dəyirmanı) qayıdar – الحبة تدور و إلى الرحي ترجع

'Əl artikli ilə işlənən bu cür söz ənənəvi ərəb qrammatikasına görə hər hansı bir müəyyən assosiasiyaya görə anlaşılan məfhumı işarə edir və nəzərdə tutulan məlum məfhum kimi xarakterizə edilir¹⁷.

3. Söhbət konkret əşya (şəxs, təzahür) deyil, müəyyən əşyalar növü, sinfihaqda getdiyi halda:

İnsan zəif yaradılmışdır. – خلق الانسان ضعيفا

Buradakı الانسان ismi həmcins məfhumların bütöv bir sinfinin adı kimi çıxış edərək, faktiki olaraq həmin sinfin bütün üzvlərini əhatə edir. Buradakı artiklə rəb ənənəvi dilçiliyində ümumiləşdirici növ artikli kimi səciyyələndirilir. Bu ümumiləşdirmənin isə səviyyələri müxtəlif ola bilər. Məsələn, الانسان sözündən fərqli olaraq الرجل və المرأة sözləri insanların iki ayrı hissəsinin nümayəndələrini özündə birləşdirirlər.¹⁸ المسلمون, الامويون və s. kimi sözlər də bu qəbildəndirlər.

Ərəb ənənəvi dilçiliyindən 'əl artiklinin, həmçinin məcazi ümumiləşdirməyə xidmət etdiyi də göstərilməkdədir. Burada artikl əlavə olunmuş söz ifadə etdiyi qrupun üzvlərini deyil, qeyd edilən həmcins üzvlər üçün ümumi olan xarakter xüsusiyyətləri əhatə edir. Məsələn الرجل أفضل من المرأة fikrində الرجل və المرأة

kəlmələriylə konkret individumların məcmusu deyil, bu qruplara xas ümumi xüsusiyyətlər nəzərdə tutulur¹⁹.

b) toplu isimlərlə:

«insanlar» -	البشر	«ağac(lar)» -	الشجر
«alma(lar)» -	التفاح	«bulud(lar)»-	السحاب
«ağcaqanad(lar)» -	البعود	«qərənfil(lər)»	القرنفل və s.

v) maddə, cisim bildirən isimlərlə (bu zaman adı çəkilən maddə ümumi məfhum və ya həmin maddədən müəyyən miqdar nəzərdə tutulur):

«taxta» -	الخشب	«su»	الماء
«neft» -	النفط	«kağız»	الورق
«qurğuşun» -	الرصاص	«pambıq»	القطن

¹⁷ 50 ابن هشام . مغني اللبيب . ص.

¹⁸ 113 ابن هشام شرح " قطر الندى و بل الصدى " مصر . 1963 ص.

¹⁹ Yəni orada.

Qurani Kərimdən olan aşağıdakı parçada 'əl artiklinin bu cür işlənməsinin şahidi oluruq:

* وجعلنا من الماء كل شيء *²⁰

Aşağıdakı atalar sözü də bun misal ola bilər:

Dəmiri dəmir ilə döyərlər – الحديد بالحديد يفلح

Ənənəvi ərəb dilçiliyi nümayəndələri belə hesab etmişlər ki, növ artikli ilə işlənən söz «xüsusiyyət» çalarını itirərək «ümumilik» mənası qazanır və bununla da qeyri müəyyən ada yaxınlaşır. Bununla yanaşı onlar bu iki qrupu bir-birində ayıran bəzi sırf üslubi anların mövcudluğunu göstərməyə çalışmışlar. İbn Hişam ümumiləşdirici 'əltartikli ilə işlənən sözlə ümumiləşdirilmiş qeyri-müəyyən söz arasındakı fərqi şərtlənən olanla mütləq olan arasındakı fərq kimi səciyyələndirərək yazır: «Əlif-ləmlə söz verilən real anlayışı o zaman ifadə edir ki, o (yəni həmin anlayış - ...) yaddaşda olmuş olsun; ümumiləşmiş qeyri-müəyyən söz isə qeyd edilən real anlayışı mütləq formada, hər hansı bir şərti nəzərə olmadan ifadə edir»²¹.

4. Ad öz-özlüyündə yeganə olan bir cism və ya anlayışı ifadə etdikdə:

«İslam» -	الاسلام	«Quran»	القرآن
	«Yer»		
		الأرض	

«Günəş»	الشمس	«Ay»	القمر
---------	-------	------	-------

Qurani Kərimin «Ənbiya» surəsinin 4-cü ayəsində deyilir:

قال ربي يعلم القول في السماء و الأرض و هو السميع العليم

«Göydə, Yerdə söylənilən hər şeyi bilir Rəbim. Eşidəndir hər şeyi, biləndir hər işi o «dedi Rəsul».

5. Mücərrəd isimlərlə işləndiyi halda:

«qəhrəmanlıq»	البطولة	«vətənpərvərlik»	الوطنية
		«həqiqət» -	الحقيقة
«kasıblıq»	الفقر	«mərhəmət» -	الرحمة
			və s.

Təmizlik səni imana dəvət edir (Məhəmməd peyğəmbər (s.s.))

النجافة تدعوك الى الايمان

²⁰ Qurani Kərimin «Ənbiya» surəsi, 30-cu ayədən parça.

²¹ سيبويه – الكتاب . بولاق 1316 هـ ص. 51-50

Şərəfət elm və ədəblədir, əsl-nəcabətlə deyil (Əli əleyhissəlam).

الشرف بالفضل و الادب لا بالاصل النسب

Şərin azı da çoxdur (Atalar sözü) – الشر قليله كثير

Bildiyimiz kimi, 'əl artikli bəzən xüsusi adlarla da işlənir. Məsələn, الحسن «Həsən», النيل «Nil», الفراط «Fərat», القدس «Qüds» və s. Lakin buradakı 'əl artiklinin işlənməsinin semantik funksiyalarla deyil, dilin tarixən formalaşmış qanunauyğunluqları ilə şərtləndiyini söyləməliyik.

Ərəb ədəbi dilində müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik kateqoriyasının semantik tərəfinin maraqlı məqamlarından biri də ismin qeyri-müəyyənliyini xüsusi şəkildə qeyd etmək üçün müxtəlif əlavə vasitələrdən istifadə olunmasıdır. Həmin vasitələrdən başlıcaları bunlardır:

1. Bu tipli ifadələr:

«tələbələrdən biri» (hərf.tələbələrdən bir tələbə) – طالب من الطلاب

«hansısa bir iş» (hərf.işlərdən bir iş) – امر من الامور

Bu ifadələr bəzən qısaldılmış variantda da işlədilər bilirlər:

من الطلاب , من الامور

إنه أخذ كتابا من الكتب وبدأ يقرأ

«O (hansısa) bir kitab götürdü və başladı oxumağa».

2. أي qeyri-müəyyən əvəzliyi ilə ondan sonra gələn qeyri-müəyyən ismin izafət konstruksiyası:

«hansısa bir ölkə» - أي بلد

«hər hansı bir layihə» - أي مشروع

«hansısa bir kitabxana» - أية مكتبة

(أية) أي əvəzliyi özündən sonra gələn isimlə, adətən, cinsə görə uzlaşır, lakin müasir ərəb dilində bu vacib hesab edilmir, yəni أية مكتبة əvəzinə أي مكتبة də demək mümkündür.

و سألني الجمركي إذا كنت في أي بلد أنبي من قبل

«Gömrükxanaçı məndən əvvəllər hər hansı bir xarici ölkədə olub-olmadığımı soruşdu».

3. İsimdən sonra gələn ما qeyri-müəyyən əvəzliyi vasitəsilə:

«hansısa bir kişi» - رجلاً ما

«hər hansı bir qəzet» - جريدة ما

«hər hansı bir səbəb» - سبب ما

Onu da deməliyik ki, burada sözün tənvin sonluğu çox zaman «mim» səsi ilə assimilyasiya olunur: [cəridətum-mə], [raculum-mə] və s.

و ما زال الطفل يبكي بسبب ما

«Uşaq hansı bir səbəbdənsə ağlamağa davam edirdi».

Bu vasitələrdən əlavə ərəb dilində əşya və ya şəxsi tamamilə qeyri-müəyyənliyini ifadə etmək üçün شيءٌ «şey», أحدٌ «nə isə» və «biri(si)», «kimsə» sözlərindən istifadə edilir. Məsələn:

و رأيتُ أحداً داخلًا القاعةَ بشيءٍ في يده

«və mən əlində (nəsə) bir şey zala daxil olan birisini gördüm».

Bəzən بعضُ الناسِ «kimsə», «birisi» sözü və ya نَعُضٌ «kimsə», «birisi», «bir nəfər» ifadəsi də bu mənada işlədirlər. Məsələn:

يقال إنَّ بعضاً (بعض الناسِ) حضر ذات اليوم إليه و زوّده بمعلوماتٍ قيمةٍ في صدد الحادثة

Deyirlər ki, elə həmin gün onun yanına kimsə gəlib və hadisə xüsusunda dəyərli məlumatlar verib.

Yuxarıda qeyd olunanlarla yanaşı, əşyanın və ya şəxsin qeyri-müəyyənliyinin ifadə edilməsinə qulluq edən və dildə kifayət qədər geniş istifadə edilən bir neçə digər birləşmələri də göstərmək olar. Məsələn: أَيْمًا «hər hansı bir şey», «nə olursa olsun», أي واحد «hər kimsə», «kim olur, olsun», həmçinin شيءٌ «hər nə», «nəsə bir şey», أحدٌ «hər kim», «kim olsa», «birisi».

Müəyyənlik-qeyri-müəyyənlik kateqoriyasının nominativ, semantik aspekti barədə söhbətimizi yekunlaşdıraraq deyə bilərik ki, ərəb ədəbi dilinin malik olduğu zənginlik bu mənada da özünü tam açıqlığıyla büruzə verir. Bizim bu problemə etdiyimiz ən ötəri nəzərdən belə, istər müəyyən, istərsə də qeyri-müəyyənlik mənalarının çalarlarının müxtəlifliyi, onların təzahür formalarının genişliyi, eyni zamanda bütün bunların hələ ənənəvi ərəb dilçilik elmində, yəni əsrlər öncədən öyrənilərək bir sistem şəklinə salınmış olması aydınlaşır.

РЕЗЮМЕ

О номинативном и семантическом аспекте определенной и неопределенной категории можно сказать, что обогащение, пресущее арабскому литературному языку проявлялся и в этой области. Краткий обзор данной проблемы выявляется многозначимость как определенности, так и неопределенности, показывает широту их форм проявлений, в тоже время выясняется что они изучались и систематизировались в классической арабской лингвистике, а может и веками раньше.

SUMMARY

About the nominative and semantic aspect of the definite and indefinite category, we can say that, the richness of the Arabic literary language manifests itself in this sense, too.

The brief review of this problem clarifies the variety of shades of both definite and indefinite meanings, the broadness of their appearance forms, as well as the systematization of all these in the classical Arabic linguistics learned ages ago.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ə.C.Məmmədov Ərəb dili .1971.
2. Qurani Kərim
3. ابن يعيش شرح المفصل ص.68. Leipzig 1882
3. الزمخشري كتاب المفصل في علم العربية مصر 1321 هـ .
4. سيبويه – الكتاب . بولاق 1316 هـ
5. الاشموني – شرح على الفية ابن مالك . مصر
6. ابن هشام . مغني اللبيب . ص. 50
7. ابن هشام شرح " قطر الندى وبل الصدى " مصر . 1963 ص.113
8. ابن يعيش شرح المفصل ص.68. Leipzig 1882
9. الزمخشري كتاب المفصل في علم العربية مصر 1321 هـ .
10. سيبويه – الكتاب . بولاق 1316 هـ
11. الاشموني – شرح على الفية ابن مالك . مصر

Çapa tövsiyə edən: f.f.d. Ç.H. Mirzəzadə

F.NİTSŞE FƏLSƏFƏSİNDƏ ROMANTİZM MEYİLLƏRİ**F.ü.f.ed. Afaq MƏMMƏDOVA***AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq**İnstitutu, Böyük elmi işçi**E-mail: mamedov.afaq@yandex.ru*

Tarixi fəlsəfi irsin bir sıra problemlərinin çağdaş nəzəri metodoloji prinsiplər və meyarlar əsasında yeni baxış müstəvisindən tədqiqi və təshihə zərurəti yaranmışdır. Müasir dövrün mövcud tarixi-mədəni və ictimai-siyasi gerçəklikləri humanitar fikrin görkəmli simalarının, o cümlədən, Alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi olan Fridrix Vilhelm Nitsşenin (Friedrich Wilhelm Nietzsche) (1844-1900) yaradıcılığını bəşəri dəyərlər kontekstində dəyərləndirmək və fərqli səpgilərdən təhlil etmək imkanını reallaşdırır.

F.Nitsşe dünyagörüşünün nəzəri əsasları romantizm fəlsəfəsindən qaynaqlanmışdır. Romantizmin görkəmli nümayəndələri Bayron, Höte, Helderlin, Vaqner və digərlərinin yaradıcılıqlarından bəhrələnən Nitsşe yaradıcılığının erkən çağlarında daha çox romantik filosof təəssüratı bağışlayır. Nitsşenin “Musiqi ruhundan faciənin doğulması” (1871), “Zərdüşt belə demişdir” (1883-1885), “Hakimiyyət iradəsi” (1887), «Vaqner kazusu» (1888) və s. kimi əsərlərində romantizm meyilləri daha qabarıq nəzərə çarpır. Romantizm fəlsəfəsi üçün səciyyəvi olan ezoterizm, fəlsəfi estetizm, irrasional idrak vasitələri Nitsşe yaradıcılığının ideya nəzəri qaynaqlarını təşkil edir. Romantik filosofların sənət, musiqi, din haqqındakı mülahizələri Nitsşe yaradıcılığında yüksək dəyərləndirilir.

Nitsşe özünün şah əsəri (*magnum opus*) sayılan “Hakimiyyət iradəsi”-in girişində qeyd edirdi ki, alman fəlsəfəsi bir tam kimi - Leybnits, Kant, Hegel, Şopenhauer kimi dahilərlə birlikdə - özündə romantika və vətən həsrətinin bu vaxta qədər mövcud olmuş ən yaxşı əsaslandırılmış növünü əks etdirir [4.,s-186].

Nitsşe Romantizm fəlsəfəsi nümayəndələrinə xüsusi rəğbət bəsləyirdi. O, Höteni alman ədəbiyyatının fəxri kimi dəyərləndirirdi. “Höte milli ədəbiyyatdan daha yüksək ədəbiyyata mənsubdur. ... Höte təkcə gözəl və böyük insan deyil, Höte bütöv bir mədəniyyətdir” [7.s.483].

Nitsşe qədim Şərq və Yunan mifologiyasını fəlsəfi problematikanın həllinə cəlb etdikləri üçün romantik filosofları təqdir edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, romantizm fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi F.V.İ.Şelling yazırdı ki, «əgər formal səbəbləri hərfi mənada maddi əsas kimi qəbul etsək, onda, ideya varlığa çevrilir, möcüzəyə və ya nağıla dönür. Əgər bu sehirli möcüzəli ideyanı təyin olunmuş istiqamətdə fəaliyyət göstərən hərəkətverici səbəb kimi başa düşürüksə, təsəvvürümüzdə öz şəxsi məqsədləri üçün öz-özünə fəaliyyət göstərən sehirli, möcüzəli varlıqlar yaranır. Bu miflərdir» [6.s.88]. Nitsşeyə görə, romantiklərin əsl müdrikliyi miflərdə axtarılması yeni tədqiqatlar üçün geniş imkanlar yaradır. Çünki, mədəniyyətin inkişafı mifin yarandığı məkandan başlamışdır. O, «Həyat üçün tarixin faydası və zərəri haqqında» (1847) əsərində varlığın substansional əsaslarını dərk etmək üçün mifi tədqiqat obyektinə gətirən fəlsəfi romantizm nümayəndələrinin fikirlərini yüksək dəyərləndirir.

Nitsşe romantizm fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən olan Helderlinə xüsusi rəğbət bəsləyirdi. Onun fikrincə, Helderlinin yaradıcılığı fəlsəfi müha-kimələr üçün geniş meydan açır, oxucunu düşünməyə sövq edir. Nitsşe Helderlin kimi fəlsəfi yaradıcılığında yunan mifologiyasına məftunluğunu əks etdirir, antik filosofların şəxsi həyatlarındakı faciəli məqamlara xüsusi diqqət yetirirdilər. Helderlini və Nitsşeni daha çox Empedoklun faciəsi maraqlandırır. Lakin Nitsşe Sokrat, Platon və Aristotelin fəlsəfəsinə dair özünəməxsus tənqidi mülahizələrlə çıxış edirdi. Romantik filosoflar Helderlin, Vinkelman, Şelling və Hegel də bir tərəfdən antik yunan fəlsəfəsinə ideallaşdırmağa cəhd edir, digər tərəfdən, antik filosoflara kəskin tənqidi münasibət bildirirdilər.

Nitsşe romantik mütəfəkkir Helderlin kimi antik yunan dövrünü romantik ideala müvafıqlaşdırır və onun mövcud ictimai praktikaya tətbiqini xəyal edirdi. Antik yunan dünyası romantiklərdə olduğu kimi Nitsşeyə də öz vətəni qədər doğma idi. Romantizmin görkəmli nümayəndəsi Novalis fraqmentlərinin birində fəlsəfə haqqında yazırdı ki, «fəlsəfə özlüyündə hər yerdə evdə olmaq həsrəti, həvəsi, niyyəti və meylidir» [3. s.179].

Alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi Hegel də antik Yunan fəlsəfəsində öz rahatlığını və deməli öz «vətəninini» tapmışdır: «Bu rahatlığın mövcudluğunda, rahatlıq ruhunda, onların fiziki, vətəndaş, hüquqi, əxlaqi və siyasi baxımından özlərində mövcudluğu nəzərə çarpır, bu gözəl tarixilik xarakterində düşüncə azadlığı və fəlsəfənin təşəkkülünün zərurəti mövcuddur. Yunanların öz evlərində olduqları kimi, fəlsəfə də insanın öz evində, öz ruhunda ola bilməsi üçün evdə olduğu kimi rahatlığı təmin edir. Əgər biz yunanların yanında özümüzü rahat

hiss ediriksə, belə halda xüsusilə, özümüzü onların fəlsəfəsinin evindəki kimi hiss etməliyik” [2.s-186].

Qeyd etmək lazımdır ki, Hegelin dünyagörüşü romantizm fəlsəfəsi ilə qarşılıqlı təsir və əlaqədə formalaşmışdı. Bu baxımdan bir çox tədqiqatçılar Hegeli romantizm cərəyanının nümayəndəsi hesab etmişdilər. Hegelə görə, “yunanların düşüncəsində ideya təbiət və ruhun substansional vəhdəti ideyası əsas yer tuturdu... Yunan şüurunun pilləsi gözəlliyin pilləsidir. Çünki gözəllik idealdir, ruhdan hasil olan fikirdir...” [2.s-188].

Şelling “İncəsənət fəlsəfəsi»-ndə belə bir mühakimə ilə çıxış edirdi ki, simvollarla ideal ilə real olanın, sonsuz ilə sonlunun, ümumi və xüsusi vəhdəti əks olunur. Yunan mifologiyasında universum təbiət, xristianlıqda isə “əxlaq dünyası” kimi dərk olunur. Şelling yazırdı ki, “Təbiət sonsuz və sonlunun ayrılmaz vəhdətindən ibarətdir: sonlu olan üstünlük təşkil edir, lakin onun daxilində ümumi örtük altında mütləq qərarlaşmış, sonlu və sonsuzun eyniyyəti qoyulmuşdur. Mənəvi aləm - azadlıq – ziddiyyətlərin mütləq kənarlaşdırılması ilə yanaşı sonlu və sonsuz olanların ziddiyyətlərini əks etdirir. Lakin hətta bu dünya sonlu olanlar vasitəsi ilə sonsuzluğu ifadə edir. Bu səbəbdən ziddiyyətlər ayrılıqda dəf olunduğu halda, bütövlükdə aradan qalxması qeyri mümkündür”. [6. s.173-174]

Yunan mifologiyasında sonlu olanlar sonsuzun həqiqi simvolu kimi çıxış edir, xristianlıqda isə bu simvollaşdırma sonsuzluq sferasında həyata keçirilir. Sonsuz olan özünü sonluluqda ifadə etdiyində biz özümüzü ali səviyyədə hiss edirik, sonlu olan sonsuz olanla ifadə olunduqda isə biz gözəlliyi aşkar edirik. Şelling tərəfindən nəzərdən keçirilən Şillerin sadələvh və sentimental dünyagörüşü arasındakı ziddiyyət də buna aiddir. Şellingin fikrincə, sadələvh və sentimental şair arasındakı bütün fərqləri belə bir fakta gətirmək olar ki, birincidə yalnız obyekt fəaliyyət göstərir, ikincidə isə subyekt çıxış edir. Birinci sanki öz subyektini dərk etmir, ikincisi isə onu dəyişilməz olaraq öz şüuru ilə müşaiyyət edir... Birinci təbiət kimi öz obyektində soyuq və hissizdir, ikincisi isə bizə öz hissini ayırır. [Bax: 6.s. 129].

Nitsşe Şillerin sadələvhlik və sentimentallıq arasındakı fərq haqqında fikirlərinə münasibət bildirərək yazırdı ki, “insan tərəfindən böyük ehtiras və kədərlə dərk olunan ahəng, insan və təbiətin vəhdətidir, bunun ifadə olunması üçün Şiller “sadələvh” terminindən istifadə etmişdi”.

Nitsşenin Romantizm fəlsəfəsinə marağı Şopenhauerin “Dünya, iradə və təsəvvür kimi” kitabı sayəsində daha da dərinləşmişdir.

Nitsşe Şopenhauerin insanın varlığını ağıl deyil, instinktiv həyat iradəsinin müəyyənləşdirdiyinə dair fikirlərini bir çox əsərlərində ifadə edir. Nitsşenin fikrincə, Şopenhauer ölüm vahiməsi və şeytan vəsvəsindən qorxmayaaraq həqiqət uğrunda mübarizə aparan həqiqi fikrin tənha cəngavəridir. Tənha adam üçün özünə Dürerin zireh atından möhkəm və sərt baxışlarla baxan, onu əhatə edən dəhşətlər arasından öz yolunu tapmağı bacaran, qəribə yol yoldaşlarından təşvişə düşməyən, amma yenə də atının belində və öz iti ilə bərabər ümitsiz və tənha obraza malik, “ölüm və şeytanla yanaşı cəngavər” simvolundan daha yaxşı vasitə tapıla bilməzdi. Belə Dürer cəngavəri Şopenhauer idi. O, bütün ümidini itirmişdi, lakin həqiqət ehtirası sönməmişdi. Bu baxımdan o həqiqətdən də dahidir.

Nitsşe Şopenhauerin faciə haqqındakı düşüncələrindən bəhrələnmişdi. Şopenhauer “Dünya, iradə və təsəvvür kimi” kitabında qeyd edirdi ki, faciə dünya və həyatın məmnunluq verə bilməməsi və buna görə də onların bizim bağlılığımıza layiq olmadıqları haqqında fikrin dərk edilməsinin başlanğıcıdır. Nitsşe fəlsəfəsində faciəvi olan özlüyündə bütün varlığın fundamental cəhəti kimi çıxış edir və faciənin əbədi geri dönüşü ideyası əsaslandırılır. Nitsşe məsələləri tarixi planda nəzərdən keçirərək Avropa və bütünlükdə Qərb üçün faciə dövrünün başladığını elan edir. Onun fikrincə, insanların əksəriyyətinin xəbərsiz olduğu faciə artıq Avropada başlamış və tam sükut şəraitində, gizli proses kimi davam etməkdədir. “Ən sakit sözlər burulğan gətirənlərdir. Dərin addımlarla irəliləyən fikirlər dünyanı idarə edirlər” [5.s.106]. “Lakin yeni səs-küy ixtiraçıları ətrafında, yeni dəyər ixtiraçıları ətrafında dünya fırlanır; o, səssiz fırlanır” [5. s-95]. Nitsşe sənət haqqındakı konsepsiyasında faciənin estetik sferaya məxsus olması haqqında mühakimələr irəli sürür. İncəsənət, hər şeydən əvvəl, həyatın “metafizik fəallığıdır”. Çünki məhz həyat varlığın iradə kimi başa düşülməsi baxımından bütün varlığın ümumən mövcud olma üsulunu müəyyən edir. Əgər faciə ali incəsənətdirsə, belə halda bununla əlaqədar faciə daxilən istənilən növ varlığın metafizik mahiyyətinə xasdır. Özlüyündə faciə dəhşətli ana malikdir, lakin bu, heç də dəhşətin qorxu yaratması mənasını ifadə etmir. Dəhşət qorxuducu deyildir, o, hər şeydən əvvəl, sarsıdıcıdır və həyatın ilkin əsası ilə olmaqla yanaşı, eyni zamanda gözəlliklə qarşılıqlı əlaqə kəsb edir. Faciə dəhşətin, ilk baxışdan sanki gözəlliyə xas olan ziddiyyətin olduğu yerdə üstünlük təşkil edir. Nitsşe “Hakimiyyət iradəsi” traktatının eskizlərində yazırdı ki, həqiqi əzəmətə nə isə bir faciəvilik xasdır. Çünki xristianlıqda da həqiqi inamın dərinliyində Allah qorxusu dayanır. Əzəmət və ən yüksək ali zirvələr ən dəhşətli

dərinliklərlə yanaşı mövcuddurlar. Dəhşət əzəmətli gözəllikdən və böyüklükdən ayrılmazdır, lakin bu, ilk baxışdan ziddiyyət təşkil edən ünsürlər bir-birilərindən ayrılırlar, bu zaman faciəvi dünya qavrayışı formalaşır. Belə ayrılma nəticəsində Nitsşenin “qəhrəman” adlandırdığı anlayış ortaya çıxır. Nitsşenin fikrincə, eyni zamanda özümüzün ən böyük əzabına və ən ali ümidinə doğru getməyimiz bizi qəhrəman edir.

Romantik estetikada qəhrəmanlıq faciənin ən mühüm meyarlarından biridir. Qəhrəmanlıq naminə nəinki öz bədbəxtliyinə, həmçinin uğuruna sahib olmaq vacibdir, əks təqdirdə, komik olanın hakimiyyəti başlayacaqdır. Nitsşeyə görə, tarixi reallığın fundamental aspektlərində həyatın mahiyyət və məqsədlərini öyrədən bir çox böyük müəllimlər olmuşdur. Lakin indiyə qədər həmin böyük məqsəd müəllimləri üzərində gülüş, ağıl, təbiət hökm sürmüşdür: qısa faciə son nəticədə hər zaman əbədi mövcudluq komediyasına keçir. Faciəvi ruh daim ziddiyyətin və qeyri-müəyyənliyin təcəssümü kimi çıxış edir. Faciə həqiqət sferasında, obyekt və subyektin vəhdətində təzahür edir. Nitsşenin fikrincə, ali faciəvi motivlər indiyə kimi dərk olunmamışdır, ümumiyyətlə toxunulmaz qalmışlar, çünki şairlər hələ də yüz minlərlə həqiqəti dərk etmək həvəsində olan insanın həyatında daimi baş verən faciə təcrübəsinə əsaslanan idrakdan məhrumdurlar.

Nitsşe qeyd edirdi ki, bu vaxta qədər bizim estetiklər “faciənin səciyyəlandırılması ilə yorulmadan məşğul olurlar və onun mahiyyətini qəhrəmanın tale ilə mübarizəsində, əxlaqi dünya intizamının qələbəsində və ya faciə yolu ilə affektlərin boşaldılmasında görürlər” [5, s.85]. Bununla da, bir qayda olaraq, həddən artıq əxlaqi düşüncəni nəzərdə tuturlar, həqiqi faciə zamanı isə söhbət, ilk növbədə, incəsənətdən, bədii-estetik fenomendən gedir. Aristotel zamanından başlayaraq, hələ heç vaxt faciəvilik belə izah olunmamışdır. Belə izahdan çıxış edərək dinləyicinin bədii xüsusiyyətləri və estetik fəaliyyəti haqqında fikir söyləmək mümkündür. Bəzən belə hesab olunur ki, ürəyi boşaltmaq üçün təəssüf və qorxu təsvir olunan hadisələrin ciddi əhəmiyyətini azaldır. Digər tərəfdən, xeyirxah qüvvələrin qələbəsi naminə qəhrəmanın qurban verilməsi ilham və həvəs hissi yaradan əxlaqi dünyagörüş mənasında əks etdirilir.

Nitsşe qeyd edirdi ki, insanlar, estetiklərin əksəriyyəti kimi faciəni ali incəsənət kimi qavramırlar. O, yazırdı: “Adı çəkilən patoloji boşluq, filoloqların hələ də, dərk etmədikləri Aristotel katarsisidir, onun tibbi və ya əxlaqi fenomenlərə münəcər edilməsi məsələsi mənə Hötenin gözəl bir fərizyəsini xatırladır. O, deyirdi ki, canlı patoloji maraq olmadan mən hər hansı faciəvi

vəziyyəti ifadə edə bilmirdim, çünki mən onu axtraib tapmaqdan, ondan qaçırdım. Mənim fikrimcə, qədim mütəfəkkirlərin üstün cəhəti ondadır ki, onlar üçün ali pafos yalnız estetik bir oyun idi, biz isə belə bir situasiyanı yaratmaq üçün təbiiliyi, təbiətə sədaqəti işə salmalıyıq” [4.s-146].

Nitsşe qeyd edirdi ki, faciə ali incəsənətdir. Və hətta yalnız musiqili faciənin ali pafosu “yalnız estetik oyun kimi çıxış edə bilər” [4.s-178]. Faciə əxlaqi fenomen deyil, o, hətta hər hansı estetik sferadan kənarda təsirə malik olan oyun fenomenidir. Faciəvi fenomendə düşünülen və özünə varlığı daxil edən oyun istənilən formada təsadüfdən azad olan ali bir oyundur və bu oyunun sirri azadlıq və zərurətin dialektikası kimi başa düşülür. İndi sual belə səslənir, “biz öz rolumuzu oynayırıqmı və bu oyuna necə tabe oluruq”.

Nitsşeyə görə, həqiqi faciədə biz indi dərk etmənin və eyni zamanda bu idrakin sərhədlərindən kənarda yerləşən nəyəsə can atmanın mahiyyətini anlayırıq. Bunu bədii dissonansa münasibətdə belə ifadə etmək olar, biz dinləmək istəyirik və eyni zamanda eşidilə biləcək səsin sərhədlərindən kənarda yerləşən səsi də duymağa çan atırıq. Sonsuzgüa doğru bu can atma, darıxan qəlb belə qanad çalması, aydın şəkildə qavranılmış fəaliyyətlə bağlı ali sevinclə yanaşı bizə xatırladır ki, biz hər iki vəziyyətdə yaradılma və məhv edilmə oyununda bizim üçün təkrarən ilkin sevinc məqamlarını açan dionistik fenomeni qəbul etməliyik. Lakin baş verən hər şeyin görünməsi və qarşılaşdığımız hər şeyin dərk edilməsi əvvəlcə və ilk olaraq sözdə öz təzahürünü tapır. Bütün baş verənlər özünü sözün görünən sferasında aşkar edirlər. Yunanlar varlıq anlayışının rəngarəngliyini yalnız sözdə deyil, həm də heykəltaraşlıq, memarlıq, musiqi və rəssamlıqda da təcəssüm etdirirdilər.

Helderlinin mifoloji poeziyası, Şopenhauerin nihilist fəlsəfəsi ilə yanaşı Romantizmin görkəmli nümayəndəsi Rixard Vaqnerin romantik musiqisi də Nitsşenin yaradıcılıq mənbəyini təşkil edirdi. Nitsşenin Vaqnerin musiqisinə coşğun məhəbbəti onunla şəxsi tanışlığı və dostluğu ilə tamamlanır. O, Vaqnerin “Tirstan və İzolda” və “Nyurinberq Maysterzinqerdən” uverturasını dinlədikdən sonra 1868-ci ildə R. Vaqnerlə görüşür. Vaqner operalarındakı inqilabi romantikanın dinləyicilər tərəfindən çətin anlaşıldığından gileylənirdi. Vaqner Nitsşe ilə söhbəti zamanı Şopenhaueri onun musiqisini başa düşən və qiymətləndirə bilən yeganə mütəfəkkir hesab edirdi. Nitsşe 1854-cü ilin sonunda Frensis Listə göndərdiyi məktubunda Şopenhaueri Kantdan sonrakı ən böyük filosof adlandırmışdı. Onun fikrincə, yalnız Şopenhauerin fəlsəfəsində sakitlik və rahatlıq tapmaq və ölüm vahiməsindən xilas olmaq mümkündür.

Vaqnerin musiqili dramları Nitsşe üçün Şopenhauerin fəlsəfi düşüncələrindən az əhəmiyyət kəsb etmirdi. Vaqner Nitsşeni öz şagirdi, tərəfdarı və pərəstişkarı kimi qəbul edir, filosofun onu Şopenhauerlə eyni səviyyədə qiymətləndirməsindən məmnunluq hissi keçirirdi. Nitsşe eləcə də, öz mühazirələrində ardıcıl olaraq Vaqnerin traktatlarından sitat gətirirdi. Vaqnerin fikrincə, musiqi «insan ruhudur ... Ruh özünü səslərin köməyi ilə ifadə edir. Musiqi onun şüuri bədii dilidir. O qəlbədən gələn sevgi selidir» [1.s.177] Ona görə, dünya iradəsi öz mütləq ifadəsini, ilk növbədə musiqidə tapır. Vaqner yaradıcılığında musiqi mif, şənlik, bayram və həqiqi faciə kimi çıxış edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Nitsşe romantizmin görkəmli nümayəndəsi Vaqnerin estetik nəzəriyyəsi ilə yox, mifologiyayı öz məğzinə çevirmiş musiqi əsərləri ilə maraqlanırdı. Vaqner mifik musiqili dram nəzəriyyəsini yaratmışdı. O, belə hesab edirdi ki, məhz mif vasitəsilə xalq ən həqiqi və canlı incəsənətin yaradıcısı ola bilər, çünki mif, hər şeydən əvvəl, ibtidai, ilk dünyagörüşün poeziyasıdır. Nitsşe isə iddia edirdi ki, faciə musiqi ruhundan yaranır. Yəni o, nə eposdan, nə də mifdən yaranmır, daima oynayan və hərəkət edən musiqili insandan yaranır. Nitsşenin erkən əsərlərindən başlamış, bütün mif yaradıcılığı universal və “mükəmməl cism” yaradılmasına həvəsi ifadə edir. Bu isə hər şeydən əvvəl, “ekstatik cismi” - əvvəlcə Dionisin, sonra isə Zərdüştnin bədənidir. Cismanilik insan aqlını və əsas etibarilə, onun qavrayışını müəyyən edir. Eyni zamanda söhbət sadəcə olaraq, müvafiq funksiyalara malik olan bio-psixofizioloji bədənəndən getmir. İşin mahiyyəti özlüyündə bədənəndən fenomenindədir. Bədən ən zəngin, aydın və hiss olunan fenomendir: Bütün zamanlarda bizim ən yaxın mülkiyyətimiz, bizim ən böyük varlığımız və nəhayət bizim *ego*-muz bizim ruhumuz yox, bədənəndən olmuşdur. Bir sözlə, bədənə inam hələ ki, ruha inamdan daha güclüdür. Onu dağıtmaq istəyən kəs isə bu yolla ən əsaslı şəkildə ruhun nüfuzuna inamı da dağıtmış olur. Nitsşədə ideal cismani olan bioloji, psixofizioloji və mədəni-tarixi proseslər arasında vasitəçi rolunda çıxış edir [Bax: 5.s.194].

Nitsşe romantizm fəlsəfəsində mistik musiqi anlayışına rəqs elementini də əlavə edir. Onun fikrincə, yalnız rəqs edən insan öz psixoloji təəssüratlarında kosmoloji vəhdətə nail ola bilər. Nitsşenin fikrincə, ali təfəkkür qabiliyyəti kimi rəqsə yiyələnək lazımdır, çünki zərif rəqs etmək qabiliyyəti olmadan alicənab tərbiyəli insan olmaq qeyri-mümkündür. Dərin mənalı əsərlər yazarkən qələm söz və anlayışlarla rəqs etməlidir. Nitsşenin fikrincə, filosofun ruhu yaxşı rəqqas olduqda dərin fikirləri və həqiqəti ifadə edə bilər. Rəqs edən insan təkcə daxili

bioritmlərə təbə olan cismani hərəkətilərin müxtəlif konfigurasiyalarını əks etdirmir. Rəqs edən bədən artıq sadəcə cisim deyil, xalis ekstaz vəziyyətində o, özündə xaos və qanunayğunluğun vəhdətinə qayıdışı təcəssüm etdirir. Rəqs modeli bədənə dionistik təsəvvürüdür; məhz bu mənada Nitsşe həqiqi fərdiləşməni şərtləndirən təcrübəni nəzərdən keçirirdi. Çevikliyi, sıçrayışları və şıltaqlıqları sayəsində rəqs edən insan varlığın dərin qatlarına daxil ola, onlarda əks oluna və daha yeni simalara malik ola bilər. Nitsşe məhz bu məqamda “vəhdətin əbədi geri qayıtması hadisəsi” fikrini irəli sürür. Nitsşenin rəqsin mistik nurlanma, ekstaz vəziyyəti yaratdığına dair fikirləri onun sanki, sufizmdən qaynaqlandığı təəssüatı yaratmışdı. Lakin o, bu ideyaları daha qədimə - Zərdüştə münəcər edirdi. Nitsşe «Zərdüşt belə demişdir» əsərində rəqs edən insanı ali insanın simvolu kimi dəyərləndirir. Zərdüşt deyirdi ki, “Bir dəfə mən heç vaxt oynamadığım kimi rəqs etmək istəyirdim” [5.s.80].çünki, “yalnız rəqs edərkən mən ali şeylər haqqında simvollarla danışa bilirəm və indi mənim bədən hərəkətləri ilə söylənilməmiş ən yüksək simvolum qalıb” [5.s.89].

Nitsşe Bayronun Manfred, Hötenin Faust, Şellinin azad olunmuş Prometeyindəki romantik xüsusiyyətləri özünün ali insan obrazı olan Zərdüştün simasında ümumiləşdirilmiş səviyyədə ifadə etmişdir.

Nitsşe Şopenhauerin musiqiyə dair fikirlərinə istinad edirdi. O, musiqini obrazlı şəkildə Şopenhauerin iradəsinə bənzədirdi. Filosof Şopenhauer kimi belə düşünürdü ki, dünya öz əsasını estetik fenomenlərdə tapır. Şopenhauerə görə, əgər musiqini dünyanın ifadəsi kimi nəzərdən keçirsək, o, yüksək səviyyədə ümumiləşmiş dildir və habelə, anlayışların ümumiliyinə görə ayrı-ayrı şeylərə məxsusdur. Lakin bu ümumilik mücərrəd boşluğu əks etdirmir. Musiqi hər zaman aşkar müəyyənliyə malikdir. Bu mənada o, qeyri-mücərrəd və müəyyən həndəsi fiqur və rəqəmlərə bənzəyir. İradənin bütün mümkün göstəriciləri və insanın daxilində baş verən prosesləri sonsuz melodiylar vasitəsilə ifadə oluna bilər. Bütün şeylərin həqiqi mahiyyəti ilə musiqi arasındakı münasibət olduğuna dair fikir irəli sürən Nitsşe, belə bir qənaətə gəlir ki, hər hansı bir hərəkət, hadisə, şərait musiqi ilə müşayiət olunarkən sanki musiqi bizə həmin hadisələrin ən gizli mahiyyətini açır və bu hadisələrin ən düzgün və aydın ifadəçisi kimi çıxış edir.

Bütövlükdə, romantizm cərəyanı nümayəndələrinin din, poeziya, musiqi və sənətə fəlsəfi baxışları Nitsşenin bədii və fəlsəfi ideyaları, mif, sənət və din haqqındakı fikirlərinin başlıca ideya mənbəyinə çevrilmişdir. Nitsşe romantizm fəlsəfəsi ənənələrini davam etdirərək sənət, bədii yaradıcılıq, din və fəlsəfə sferasında mifin canlanması və istifadə edilməsi zərurətini əsaslandırmışdı.

Романтические тенденции в философии Ницше **Резюме**

В статье к исследованию привлекается творчество выдающегося представителя немецкого неоромантизма Ницше. Автор утверждает, что Ницше использовал в своей философии характерные для романтизма эзотерические, мифологические учения, философию искусства и музыки. По мнению автора, Ницше - продолжатель философского романтизма. В статье обосновывается идея о необходимости оживления мифа и использования его в искусстве, художественном творчестве, в религии и философии.

Ключевые слова: романтизм, философия романтизма, эзотеризм, традиция философии романтизма, неоромантизм.

Inclination to romanticism in the philosophy of Nietzsche **Summary**

In the article the eminent representative of German philosophy is drawn to study as a representative of neoromanticism. The author puts forward his judgements on using by Nietzsche the doctrines on esotericism, philosophical aestetizm, mythology, art and music characteristic of romanticism philosophy. In the article necessity of reviving myth, its use in art, artistic creation, religion and field of philosophy, relying on tradition of romanticism philosophy, in creation work of Nietzsche has been substantiated.

Keywords: Romanticism, philosophical romanticism, esotericism, tradition of romanticism philosophy, neoromanticism.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Вагнер Ф. Избранные работы, М., Искусства, 1979, 695 с.
2. Гегель Г.В.Ф, Лекции по истории. Кн.1.СПб.: «Наука» 1993.
3. Novalis. Schriften. Hg. Minor. Jena, 1923.Bd.2. s. 179, fragment 21
4. Ницше Ф. Воля к власти, М. Refl-book, 1994.
5. Ницше Ф. Как говарил Заратустра, М. Интербук, 1990, 301с.
6. Шеллинг Ф.В.Философия искусства, М., Мысль, 1966.
7. Fridrix Nitsşe. Hakimiyyət əzmi, Yolçu və kölgəsi. Bakı, «Zəkioglu» nəş. 2008, 588 s.

Çapa tövsiyə etdi: prof. Z.Q.Məmmədəliyev

Ə.HAQVERDİYEVİN YARADICILIĞINDA MÖVHUMATIN TƏNQİDİ VƏ DİNƏ MÜNASİBƏT

Mənsurə ALIŞOVA

*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və
Hüquq İnstitutunun dissertantı*

Azərbaycan xalqının millət kimi formalaşmasında, ictimai-siyasi şüurunun inkişafında böyük mərhələ təşkil edən maarifçilik hərəkatının nümayəndələrinin, o cümlədən Əbdürrəhimbəy Haqverdiyevin dinə münasibəti elmi-nəzəri, həm də praktiki əhəmiyyət kəsb edir. Maarifçilik işığında dinə münasibətin tədqiqi ilk növbədə bütövlükdə maarifçilik ideologiyasında dinin yeri haqqında fikirlərə aydınlıq gətirilməsini tələb edir. Klassik Avropa maarifçiliyində dinə münasibət deist səciyyə daşıyır. Deizmə görə Allah yalnız ilk səbəb, dünyanın yaratıcısıdır və şəxssiz başlanğıc olub, yaradıldığı gündən müstəqil fəaliyyət göstərən dünyaya qanunlarını bəyan etmişdir. Maarifçi filosoflar zəkali inam prinsipini irəli sürərək, vəhy haqqında təlimin təhrif olunmuş formaları kimi çıxış edən bir çox əhkam və mistik ayinləri inkar edirdilər. Onların dinə münasibəti daha çox xristianlığa immanent xas olan ziddiyyətlərlə müəyyənlanmışdır.

XIX əsrin II yarısı –XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan Maarifçilərinin dinə münasibəti xüsusi bir mövzudur. Təəssüf ki, sovetlər birliyi dövründə həmin problem birtərəfli təfsir və təhlil edilmişdir. Bu məhz sovet fəlsəfəsinin əsaslandığı marksist ideologiyasının mahiyyətindən irəli gəlirdi. Marksist – leninçi fəlsəfənin prinsiplərinə görə nəinki hər bir fəlsəfi sistem, hətta ən adi bir fəlsəfi aforizm də materializm və idealizm dixotomiyası, iki barışmaz(antoqonist) siniflərin dünyagörüşü kontekstində təfsir edilməli idi. Din, din xadimləri və dini təsisatlar birmənalı olaraq hakim sinfin, istismarçı təbəqənin təkcə hamisi yox, həm də əlaltısı elan olunurdu. Problemə belə yanaşma Azərbaycan maarifçilərinin baxışlarının şərhində də özünü göstərmiş, onların mövhumatı, savadsız mollaları tənqidi qatı ateizm kimi dəyərləndirilmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, iqtisadi və mədəni gerilik, mövhumat və cəhalətin hökmranlığı maarifçiliyin meydana gəlməsini şərtləndirən əsas amillərdir. Nəzərə alınmalıdır ki, belə şəraitdə insanlar nəinki elmdən, maarifdən kənarda qalır, hətta

dinin mahiyyətindən də xəbərsiz olurlar. Yəni kütlənin yazıb oxuya bilməməsi onların təkcə dünyəvi elmlər deyil, həm də gerçək dinin qayda və qanunları, onun sosial, əxlaqi və mədəni funksiyaları haqqında elementar biliklərinin olmamasını şərtləndirir. Belə vəziyyətdə isə dini mövhumat və xurafat, fanatizm daha geniş yayılır. Bütün maarifçiləri, o cümlədən Ə. Haqverdiyevin ən əsas qayəsi məhz dini xurafata qarşı mübarizə olmuşdur.

İlk öncə onu qeyd edək ki, ədib heç də birbaşa dinə qarşı çıxmayıb. Bu hətta sovetlər birliyi vaxtında da etiraf olunmuş və Ə. Haqverdiyev bu səbəbdən daim tənqiddə məruz qalmışdır. Azərbaycan maarifçilərinin dinə münasibətini təhlil edən f.e.d. professor Ə. Həsənov yazırdı: “M. F. Axundov, S. Mehmandarov, M. Şahtaxtılı feodal –dini məfkurəni tənqid etməkdə mübariz materializm və ateizm mövqeyinə yüksəltdiyi halda, H. Zərdabi, S. Ə. Şirvani, N. B. Vəzirov, Ə. Haqverdiyev cahil və pozğun din xadimlərini, irrasional ehkamları tənqid etməkdən irəli getməmişdilər”(1, s.34). Göründüyü kimi, Ə. Haqverdiyevin əsasən yalnız dini xurafatı, savadsız və cahil din xadimlərini, dini mərasimlərdə icra olunan bəzi ayinləri ciddi tənqid etməsinin özü də bir çox hallarda sovet tədqiqatçılarını razı salmamışdır. Onun şərtərədək nəfslərin, ehtirasların simvolu olan İblisin, Şamama cadunun və əcinnələrin təsvir olunduğu, əsas məqsədi “nəfsi -əmmarəni” tənqid etmək və onun faciələrini göstərməklə insanı mənəvi kamilliyə, haqqa, düzlüyə çağırmaq olduğu “Pəri Cadu” əsəri xüsusilə ciddi tənqid olunmuşdur. Ədib özü bu haqda yaxın dostu Əziz Şərifə 7 may 1927-ci il tarixli məktubunda yazırdı: “Necə ki, bilirsən “Azərnəşr” mənim yazılarımı çap edir, amma... “Pəri Cadu”nu buraxmaq istəmir. Səbəbi – mənim orada cin və şeyatin ortalığa çıxarmağıma mövhumat mənası verirlər”(2, s.455). Qeyd edək ki, “Pəri Cadu” pyesi 1901-ci ildə yazılsa da, yalnız 1956-cı ildə nəşr edilmişdir.

Əsas qayəsi dini mövhumatla mübarizə olan maarifçi ədibin “Pəri Cadu” əsərində mövhumatın təbliğ edilməsi iddiası müəyyən təhlil tələb edir. Dövrü mətbuatda əksini tapmış tənqidi yazılarda pyes əsasən iki səbəbdən tənqid edilir: pyesdəki İblis, Şamama cadu və cinlərin dinlə əlaqələndirilərək mövhumatın təbliği; pyesin apofeyazasında (müqəddimə) Dərvişin Pərinə səbir etməyə, zülmə dözməyə çağırışı. Fikrimizcə ikinci amil daha çox etik-mənəvi problemlərlə bağlı olduğu üçün burada yalnız birinci amilə diqqət yetirmək lazımdır. Lakin məhz burada da Ə. Haqverdiyevi göstərilən səbəblərlə günahlandırmaq doğru deyil. Çünki, pyesdəki obrazlar simvolik səciyyə daşımaqla bərabər, həm də Azərbaycan mifoloji dünyagörüşünə heç də yad olmayan obrazlardır. Burada tədqiqatçı Abbas Zamanovun Ə. Haqverdiyevi “soldan” tənqiddə şərhə də maraq doğurur: “Vulqar

sosiologiya cəbhəsindən çıxış edən tənqidçilər İblis, Şamama Qarı, Əcinnə kimi şərtliliklərin pyesə daxil edilməsini mövhumat adlandırır, onun zərərli olduğunu sübuta çalışmış, hətta bir zaman onun səhnədən götürülməsini belə tələb etmişlər. Onlar unudurlar ki, İblis, Şamama qarı və əcinnə surətlərinin pyesə daxil edilməsi mövhumat deyil, bədii yaradıcılıqda bir vasitə kimi istifadə edilən şərtlilikdir. İnsanı pis yola çəkən şər qüvvələrin təmsili kimi verilmiş bu şərtlilikləri mövhumat adlandırmaq olmaz” (3, s.66). Açıq deyilməsə də, burada A.Zamanovun Ə.Haqqverdiyevin yararlandığı, lakin sovet realizminin qəbul etmədiyi simvolizm üsuluna rəğbəti hiss olunur.

Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin tədqiqatçısı Ə. Əhmədov maarifçilərin dinə münasibəti haqda yazırdı: “Maarifçilərin əsas müzakirə predmetləri şiə misteriyalarının mənşəyi və mahiyyəti məsələsi olmuşdur” (4, s.133). Xüsusilə məhərrəm ayında təşkil edilən şəbih, şaxsey –vaxsey mərasimlərinin əsas tənqidçilərindən biri də H.Zərdabi olmuşdur. O nəşiri olduğu “Əkinçi” qəzetində, sonralar yazdığı əsər və publisistik məqalələrində bu problemi diqqət mərkəzində saxlamışdır. Qəzetlə əməkdaşlıq edən digər müəlliflər də bu mövzuda məqalələr yazmış, xalqı bu əməllərdən çəkəndirməyə çalışmışlar. “Əkinçi” qəzetinin fəal müxbirlərindən olan Əhsənül-Qəvid 1877-ci ildə “Əkinçi” qəzetinin 1-ci nömrəsində, aşura günü ilə əlaqədar olaraq şiələrin icra etdiyi şaxsey-vaxsey mərasiminin qeyri-insani xarakterini açıb göstərir və qeyd edir ki, bu cür mərasimlərin xalqın fırvan və xoşbəxt inkişafı üçün heç bir əhəmiyyəti yoxdur. “Nə ehtiyac vardır ki, müsəlmanlar: kimi zəncir, kimi xəncər və bıçaq götürüb ağ köynək geyinib bədənlərini qana qərq etsinlər. Bu cür mərasimin əhəmiyyəti nədir? Bu yalnız bir ovuc fırıldaqçının pul qazanmaq və xalqın ipini öz əllərində saxlamaq hərisliyindən başqa bir şey deyildir” (5, s.150). Həsənbəy Zərdabının diqqət yönəltdiyi məsələlərdən biri də əsasən müsəlman şiələrinin təşkil etdiyi bu mərasimlərdə sünnilərin də iştirak etməsi, sünni ruhanilərin şəxsi mənafə güdürək belə mərasimlərin təşkilində şiə ruhaniləri ilə əlbir çalışması olmuşdur.

Bu fikirlərin bütövlükdə Ə.Haqqverdiyevin də yaradıcılığında əksini tapdığını söyləmək olar. O, bir çox hekayə və pyeslərdə xüsusilə İran və digər şiə -müsəlman ölkələrində geniş yayılmış məhərrəm mərasimlərində icra edilən ayinləri tənqid etmişdir. Bu sıradan onun “Marallarım” silsiləsindən yazdığı “Şəbih” hekayəsi xüsusi maraq doğurur. Hekayənin anti-qəhrəmanı İrandan müəllifin simvolik ad verdiyi, cəhalət və mövhumatın tüğyan etdiyi Dəcəlalabada gələrək meydanlarda şəbih çıxardan ağayi Füzulüz-zakiridir. O, özünü müxtəlif qiyafələrə salaraq və insanların dini inanclarından istifadə edərək pul qazansa da, sonda əməllərinin

qurbanı olur. Oxşar səhnəyə ədibin “Vaveyla” pyesində rast gəlmək olar. “İranda falabaxan, Qafqazda mərsiyəxan” Molla Kazım, “İranda meymunoyndan, Qafqazda şəbihgərdan” Molla Cabbar, “İranda dərviş, Qafqazda şəbihgərdan” Molla Qurban kimi tiplər kəskin tənqid olunur. Hər üç qəhrəmanın əxlaqi keyfiyyətlərini, əslində dindən çox uzaq olmalarını Ə.Haqqverdiyev bu üçlük arasındakı söhbətdə ustalıqla göstərə bilmişdir:

“Molla Qurban. Salaməleyküm, ağa Molla Kazım, ağa Molla Cabbar! Əhvali-şərif, dimaği-lətif, nə əcəb siz də burdasız!

Molla Cabbar. Və Əleyküməssəlam, ağayi Molla Qurban, sən də deyəsən bu lotuluqla meydana çıxıbsan, indi də dərvişlik edirsən.

Molla Qurban. Nə etməli, İlin on bir ayını bekarıq, çörək lazımdır. Arvad –uşağı ac saxlamaq olmaz, görək əldə bir vəsilə olsun.

Molla Kazım. A kişi sənin peşən gözəl peşədir (Molla Cabbarı göstərir). Bu bədbəxt oğlu meymun oynatmaqla çörək qazanır.

Molla Cabbar. Mən meymun oynadıb, xalqın pulunu alıb, heç olmasa əvəzində bir tamaşa verirəm. sən nə qayıırısan, Yalan –palan cadularla xalqın başını tovlayıb, pulunu alırsan.

Molla Kazım. Əslinə baxanda biz hamımız meymun oynadanıq! Öz aramızdır, bir yad adam yoxdur. Onu söyləyin görək məhərrəm ayı yaxınlaşıb, haraya getmək lazımdır?

Molla Qurban. Mənim xəyalım Gəncə-Qarabağ tərəfə getməkdir. Xeyirli –bərəkətli camaatdır. Hər il gedirəm və yaxşı mənfəətlə qayıdıram.

Molla Kazım. Mən özümü Bakı-Lənkəran tərəfə vuracağam. Orda mənim müridlərim çoxdur. Budur neçə ədəd kağız yazıblar, məni dəvət edirlər.

Molla Cabbar. Mənim əlimdən mərsiyəxanlıq gəlməz. Meymunumu, ayıb olmasın, uşaqların anasına tapşırıb, düşəcəyəm yola, gedib Şirvan tərəfdə şəbih çıxarıb dolanacağam. Bir dənə uzun bayraq, dəbilqədən, zirehdən, qalxandan eşşəyə yükləyib düşəcəyəm kəndbəkənd. Özüm də çox yaxşı Yezid, İbn-Səid, Şümür və Haris şəbihləri oluram. Yoldaşlarım da məndən qalmazlar”(6, s.288-289).

Dialoqdan görünür ki, mənən kasad, mahiyyətə fırıldaqçı olan bu yalançı dindarların məqsədi əslində nəyin bahasına olursa olsun pul qazanmaqdır. Burada camaatın avamlığından istifadə edən şəbihgərdan və mərsiyəxanların soyğunçuluğu və əxlaqsızlığı məharətlə tənqid atəsinə tutulmuşdur.

Ədibin “Dəccalabad” hekayəsi də oxşar mövzuya həsr edilmişdir. Dəccalabad artıq haqqında yuxarıda söhbət açılmış “Şəbih” hekayəsində hadisələrin cərəyan etdiyi “Kaspi dənizinin kənarında, Hacıtərxan ilə Ənzəli arasında” yerləşən, əslində

simvolik verilmiş şəhərdir. Fikrimizcə, şəhərin qeyri-müəyyən məkanda yerləşməsi, onun Azərbaycanın şimalı (Hacıtərxan) və cənubu (Ənzəli) arasında alması, orada baş verən hadisələrin əslində Azərbaycanın hər bir şəhəri üçün xarakterik olduğunu göstərmək məqsədi daşıyır. Bu şəhərin sakinləri də Ə. Haqqverdiyevin özünəməxsus şəkildə adlandırdığı “Marallardan” təşkil olunmuşdur. Burada ədəbin məqsədi xurafat və mövhumatın hökm sürməsinin əsas səbəbi kimi əhalinin savadsızlığı, maarifdən kənarda qalmasını göstərməkdir. Yəni, söhbət təkcə İrandan gələn fırıldaqçı “dindarlarla” bitmir. Onların fəaliyyəti üçün münbit şəraitin mövcudluğu qabarıq şəkildə göstərilir: “...Dəcəlabaddan mərsiyəxan əskik olmaz. İran dursun kənarda. Hələ Qarabağdan da oraya mərsiyəxan gəlib çıxır. Bir vaxt Karyagindən bir nəfər mərsiyəxan gəlib orada bir ay mərsiyə oxuyub min manat pul almışdı. Axırda bir neçə cənab axundun bir nəfər dul arvada elmi –izdivacdan leksiya oxuduğunu görüb hərçənd bədgüman olub, bir qədər narahat eləmişdilər, amma sonra həqiqəti anlayıb axundu ehtiramla yola salmışdılar. Belə danışmışdılar ki, mərasimi –ehtiramat əsasında axundun iki qabırğası sınıb, papağı da yox olub” (2, s.169). Hekayədə belə “dindarların” nəinki avam kütləyə soyğunçu münasibəti hətta onların bir-birinə kələk gəlməsi, yığılmış nəzəri oğurlaması təsvir edilmişdir.

Ədəbin “Xortdanın cəhənnəm məktubları” povesti də cəhalət və mövhumatın tənqidinə həsr edilmişdir. Povestin ana xəttini mövhumat və nadanlığın ifşası təşkil edir. Burada da “cəhənnəm” sözü simvolik mənada işlədilir. Ədəbin öz sözləri ilə desək “cəhənnəm mənfi tiplər cəmiyyəti mənasında başa düşülməlidir”. Savadsızlığın, cəhalətin hökm sürdüyü “cəhənnəmə” səyahət etməyi təhlükəli sayan Ə. Haqqverdiyev bunun üçün əvvəllər naməlum məkanlara səyahət etmiş məşhur səyyahların malik olduğu cəsarət tələb etdiyini bildirərək, əsərin müqəddiməsində yazırdı: “Məgər mən Xristafor Kolumbdan əskik oğlanam: getdi Amerikanı açdı və ya Magellandan əskikəm ki, dünyanı dörd dəfə dolanıb nə qədər bilinməz yerlər, cəzirələr tapdı. Doğrudur, yolda vəhşilər onu öldürüb bozbaş bişirdilər. Bu da onun taktikasıdır. Bir “ismi -əzəm” oxuyub onların gözlərinə üfürsəydi, hamısının gözləri tutulardı... və ya Vasqo-de-Qamadan, ya Nansendən qalanam... mən bu adamların heç birindən geri qalan və heç birisindən aciz oğlan deyiləm. Gərək mən də gedib cəhənnəmi səyahət eləyib oradan xəbər gətirim” (2, s.30).

Əsərdə ədəbin satirasının əsas tənqid hədəfi yenə də yalançı din xadimləri, onların avam xalqı aldaraq qarət məqsədilə özlərindən uydurduqları müxtəlif müalicə üsulları, o cümlədən, heç bir müqəddəsliyə malik olmayan pir və ocaqlardır. Bu povestə daxil olan kiçik hekayələrin adlarından da görmək olar: “Xan tüpürçəyi”, “Topal seyid”, “Deşikli ağac”, “Qazax qəbri və Xəlfəli ocağı”, “Cındırlı pir”, “Cicim

ocağı". Bütün bu hekayələrdə və bütövlükdə povestdə ədibin əsas məqsədi təkcə yalançı dindarları ifşa etmək yox, həm də xalqı elmə, maarifə səsləməkdir.

Adətən müəlliflər hər hansı ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi təzahürə, əsərlərində yaratdığı qəhrəmanların dili ilə münasibət (bu ya mənfi, ya da müsbət ola bilər) bildirirlər. Ə. Haqverdiyevin daha çox müsbət qəhrəmanlarının dilindən din əleyhinə hər hansı mənfi ifadəyə rast gəlinmir. Əksinə, bir çox hallarda onlar mömin müsəlman kimi təqdim olunur. Burada daha çox din və əxlaqın qovuşması, əxlaqi prinsiplərin dini inancdan qaynaqlandığı nəzərə çarpır. Məsələn, "Dağılan tifaq" pyesinin qəhrəmanı Sona xanım inanlı, mömin və ibadət edən zadəgan xanımdır. Pyesin ikinci məclisi Sona xanımın namaz qılması və monoloqu ilə başlayır. Zamanın neqativ təmayüllərindən, insanların hüquqsuz vəziyyətdə yaşamasından şikayətlənən Sona xanım köməyi Allahdan istəyir: "Ey yerin, göyün bir pərvərdigarı! Rəhm elə bizə, kömək elə bizə, bəlkə gələcəkdə də bizim sözüümüz olsun" (6, s.61). Bunu təkcə qəhrəmanın düşüüyü çarəsiz durumundan doğan hal kimi yox, onun din-imana bağlılığı kimi dəyərləndirmək olar. Eyni ifadələr ədibin başqa bir qəhrəmanının dilindən səslənir. "Bəxtsiz cavan" pyesinin maarifçi qəhrəmanı Fərhad da əsər boyu İlahi, Allah, Pərvərdigarə kəlmələrini dəfələrlə təkrarlayır. Onun son sözləri də belə səslənir: "Allah! Şahid ol!... Pərvərdigarə, sən özün məzlumları zalımların əlindən xilas elə...!" (6, s.112).

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, sovet dövrü tədqiqatlarında dinlə bağlı hər hansı tənqidi məqam bütövlükdə dinin, konkret olaraq islamın qəti inkarı kimi dəyərləndirilmişdir. Lakin xüsusi qeyd olunmalıdır ki, Azərbaycan maarifçilərinin, o cümlədən Ə. Haqverdiyevin yaradıcılığında hər hansı müqəddəslikdən məhrum pır və ocaqların tənqidi heç də bilavasitə dinin, və yaxud dindən törəmiş təzahürlərin tənqidi kimi başa düşülməlidir. Burada əsas məqam, bu adət və ənənələrin heç də birbaşa islamla əlaqədar olmamasıdır. Hələ ibtidai cəmiyyətdə bu adət və ənənələr mövcud olmuş, kollektiv şüurda özünə möhkəm yuva salmışdır. İbtidai cəmiyyətlərdə geniş yayılmış etiqad formalarında biri də fətişizmdir. "İbtidai insanların müxtəlif predmetlərdən, məsələn, daşlardan, ağaclardan, sonralar isə amuletlərdən (gözmuncuqlardan, dualardan və s.) bütələrdən və s. fəvqəltəbii kömək almaq ümidi fətişizmdə əks olunurdu" (7, s.71). İnsanların mövhumat və cəhalətin girdabında olmasında yalançı ruhanilərin təqdim etdiyi dinlə bərabər belə qədim ayinlərin də rolunun olduğu hətta sovet dövrü tədqiqatlarda da etiraf olunmuşdur. Lakin, ideoloji prinsipləri əldə rəhbər tutmaqla, bu mövzuda istənilən tənqidi fikir dinə mənfi münasibət kimi qələmə verilmişdir.

Yuxarıda deyilənləri nəzərə alaraq bu nəticəyə gəlmək olar ki, maarifçilərin dinə münasibəti təhlil olunarkən, gerçək dinlə mövhumat və xurafatı fərqləndirmək lazımdır. Elə bütün maarifçilərin, o cümlədən Ə. Haqverdiyevin də əsas qayəsi mövhumat və xurafatın gerçək dindən fərqlərini göstərmək, cəhalətin mahiyyətini aşkara çıxarıb onunla mübarizə aparmaq olmuşdur.

Açar sözlər: maarifçilik, ədəbiyyat, mövhumat, ədəbi-tənqidi, din, ayin, cəhalət.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Həsənov Ə. Azərbaycan maarifçiləri tərəfindən islamın tənqidi (XIX əsrin ikinci yarısı - XX əsrin əvvəlləri) B., Yazıçı, 1983, 224 s.
2. Haqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri: iki cildə. C.2, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1971, 491 s.
3. Zamanov A. Əməl dostları. Bakı, Yazıçı, 1979, 371 s.
4. Ахмедов А. Философия азербайджанского Просвещения. Б., Азернешр, 1983, 291 с.
5. Rüstəmov İ. Həsənbəy Zərdabi. Bakı, Gənclik, 1969, 169 s.
6. Haqverdiyev Ə. Seçilmiş əsərləri: iki cildə C.1 Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1971, 550 s.
7. Şükürov A. Kulturologiya (dərslük). Bakı, "Adiloğlu", 2003, 274s.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются вопросы отношения к религии в творчестве Абдуррегимбека Ахвердова. Особенно отмечается борьба прозаика, как истинного демократа просветителя, против невежества и мракобесия. Указывается на то что, такие негативные явления, непосредственно не связаны с религией, а больше с первобытной магией и идолопоклонничеством.

Ключевые слова: просвещение, литература, суеверие, литературная критика, религия, обряд, мракобесие.

ABSTRACT

The article considers attitudes to religion in creativity of Abdulraghimbek Akhverdiyev. Particularly the prose writers struggle is noted, as a real democratic enlightener, against the ignorance and obscurantism. Paper considers that such negative occurrences are related to religion, it is related to primitive magic and idolatry.

Keywords: enlightenment, literature, fanaticism, critique, religion, rite, obscurantism.

Çapa məsləhət etdi: f.e.d. A.A. Əlizadə.

UDC 101.1::316

MƏDƏNİ SOSIALLAŞMA VƏ MENTALİTET: NƏZƏRİ-METODOLOJİ MƏSƏLƏLƏR

Sahibə Hidayət qızı ƏLİYEVƏ

Bakı Dövlət Universitetinin

Sosial fəlsəfə kafedrasının dissertantı

Key words: communication, adaptation, acculturation, inculturation.

Ключевые слова: Коммуникация, Адаптация, Аккультурация.

Xülasə: Son araşdırmalar göstərir ki, şəxsiyyətin mədəni sosiallaşması prosesi, bununla bağlı onun mentalitetində baş verən mühüm dəyişikliklər hazırda tədqiqatların aktual problemlərdən birinə çevrilmişdir. Ən ümumi şəkildə sosiallaşma fərdin konkret cəmiyyətdə uğurlu fəaliyyəti üçün zəruri olan davranış nümunələrini, psixoloji mexanizmlərin, sosial norma və dəyərlərin mənimsənilməsi prosesidir [11,3-21]. Cəmiyyətin sosiomədəni inkişafı baxımından bu fenomenin mühüm formalarından biri mədəni sosiallaşmadır. Mədəni sosiallaşma fərdin öz təcrübəsində sosial təcrübəni, sosial əlaqələr və münasibətlər sistemini mənimsəməsi və fəal təkrar istehsal etməsi prosesidir. Bu, vəziyyətin cəmiyyət və sosiomədəni həyatın labüd hissəsi, mədəniyyət subyektinin təşəkkülü və inkişafının universal faktorudur [7].

Tədqiqatçı A.V.Lukovun fikrincə, müxtəlif sosiallaşma tipləri içərisində mədəni sosiallaşma inteqrasiya edən və ümumi sosiallaşma prosesinə əsas istiqamət verən fenomendir [15]. Mədəni sosiallaşma cəmiyyətin daim ötürdüyü və fərdin bütün həyat boyu insitutların vasitəsilə (dil kommunikasiya vasitəsi kimi, oyun fəaliyyəti, təhsil, KİV) mədəni dəyərlərin, davranış normalarının mənimsədiyi prosesdir.

Digər tərəfdən, mədəni sosiallaşmanı dərk etmək baxımından Amerika sosial etnoloqu A.Kardinerin irəli sürdüyü kateqoriya mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onun fikrincə, hər bir mədəniyyətdə, həmin mədəniyyətin formalaşdırdığı bir dominant şəxsiyyət tipi mövcuddur. O, bunu mövcud mədəniyyətin əsas şəxsiyyət strukturu olan baza şəxsiyyəti adlandırır [8, 62].

Baza şəxsiyyəti meyllər, təsəvvürlər, başqa adamlarla əlaqələr vasitəsidir. Məhz bu keyfiyyətlər şəxsiyyətə müəyyən mədəniyyəti maksimum qazanmaq qabiliyyətlərini verir və müəyyən nizam çərçivəsində qane olmağa və sabit olmağa imkan verir, yəni baza şəxsiyyəti müəyyən mədəniyyətdə həyatın fundamental reallıqlarına uyğunlaşmasıdır. Bunsuz, bizcə, mədəni sosiallaşma tam dolğunluğu ilə mümkün deyil.

Açar sözlər: Sosiallaşma, kommunikasiya, Adaptasiya, Akkulturasıya.

Sosiallaşma prosesində insanın cəmiyyətdə normal həyat fəaliyyəti, öz sosial əhatəsi ilə düzgün qarşılıqlı münasibətlər qurması üçün lazım olan ictimai mənada bəyənilən və dəyərləndirilən keyfiyyətlər, dəyərlər, əqidə formalaşır. Sosiomədəni sosiallaşma iki ziddiyyətli meyllərin vəhdətidir: unifikasiya və fərdiləşmə. Fərd bir qayda olaraq, həmin prosesdə hamının rəhbər tutduğu ünsiyyət və fəaliyyət vasitələrinə yiyələnməyə çalışır. Bu zaman fərd unifikasiya prinsiplərinə yiyələnir, yəni başqaları kimi olmaq istəyir. Digər tərəfdən, isə, o, kütləvi şüur stereotiplərinə və mental xüsusiyyətlərinə yiyələnmərkən fərdiliyini də itirmək istəmir, başqa sözlə şüurlu olaraq onun orijinallığına təminat verən və qoruyan «mən»ini saxlamaq istəyir. Bu prosesdə mentalitetin özü ziddiyyətli formada təzahur etsə də, buna baxmayaraq, fərdin bütövlüyünün qorunmasında məhz nisbi sabitliyini saxlayan mühüm sosiomədəni mexanizm kimi çıxış edir. Bunu qeyd etmək vacibdir ki, konkret cəmiyyətin tarixən təşəkkül tapmış sosial norma və dəyərləri məcmu şəkildə şəxsiyyətin sosiallaşmasında sosiomədəni faktor rolunu oynayır. Sosioloq V.V.Moskalenko hesab edir ki. «sosiallaşma» anlayışının özündə həmin prosesin məzmunu da ehtiva olunub. Belə ki, bir tərəfdən, cəmiyyətdə sosial-tarixi təcrübənin, bilik formasında sosiomədəni informasiyanın, davranış qaydaları və normalarının, dəyər yönümlərinin və predmetləşmiş mədəniyyətin ötürülməsi, digər tərəfdən, onların fərd tərəfindən mənimsənilməsi, təcrübənin ötürülməsi həm şəxsiyyətə məqsədyönlü təsir kimi, həm də onun formalaşmasına kortəbii, pərakəndə proses kimi həyata keçirilə bilər [9, 18-19]. Bizə elə gəlir ki, sosiallaşmanın fəaliyyət kontekstindən nəzərdən keçirilməsi daha məhsuldar yanaşmadır. Belə halda sosiallaşma ikitərəfli proses kimi nəzərdən keçirilir. Bu proses özündə, bir tərəfdən, fərdin sosial təcrübənin sosial mühitə, sosial əlaqələr sisteminə daxil olmaq yolu ilə mənimsəməsini, digər tərəfdən isə, tədqiqatlarda çox vaxt kifayət qədər toxunulmayan fərd tərəfindən onun sosial mühitə fəal qoşulması hesabına sosial əlaqələr sisteminin fəal təkrar istehsalı prosesini ehtiva edir [1, 241].

Sosiallaşmanın mexanizmlərindən biri insanın real həyat şəraiti ilə uzlaşan idealıdır. Əks halda sosiallaşma mifə çevrilə bilər. Əgər sosiallaşma geniş mənada götürülsə, bunu şəxsiyyətin əvvəlki nəsillərin təcrübəsinə yiyələnməsi vasitəsilə cəmiyyətin rəngarəng proseslərinə cəlb olunması kimi qəbul etsək, deməli, söhbət mədəniyyətdə öz rolları ilə çıxış edə biləcək şəxsiyyətdən getməlidir. Fəaliyyətin motivləşməsinə gücləndirən emosional vəziyyətlərdə şəxsiyyət təsir obyektindən fəaliyyət subyektinə çevrilir. Məlumdur ki, insanı fiziki əhatədən daha çox onun identifikasiyasını müəyyənləşdirən biliklər, dəyərlər, norma və qaydalar sistemi formalaşdırır. Mentalitetin yeni cizgilər kəsb etməsinə istiqamətləndirən bu prosesdə nüfuz sahibinin də mühüm rolu vardır. Biz hesab edirik ki, həyat faktı da sosiallaşma amili kimi bütün hallarda nəzərə alınmalıdır. Məlumdur ki, hər bir cəmiyyət şəxsiyyətin maraqlarına xələl gətirməmək şərti ilə müəyyən davranış modeli işləyib hazırlamaq üçün məqsədyönlü təsir vasitələrindən istifadə edir. Bu çox mühüm həyat faktıdır. Bu işdə, hər şeydən əvvəl, mədəniyyət və nüfuz sahibi müstəsna rol oynayır.

Mədəniyyətdə sosiallaşma və sosiallaşma mədəniyyəti – heç də ritorika xatirinə deyilən anlayışlar deyil. Buna aydınlıq gətirmək üçün bir məsələyə toxunaq. İstəyimizdən asılı olmayaraq, şəxsiyyət anlayışı bütün həyat anlarında qiymətləndirici xarakter daşıyır, insanı şəxsiyyət kimi tanıyan, yaxud qəbul etməyən onun ətrafı, qrup və cəmiyyətdir. Bu tanıma öz ideya və maraqlarına, müəyyən norma və qaydalara sadıq olan şəxsiyyət üçün sanki bir mükafatdır. Lakin bununla belə hər bir yanaşma nisbidir.

Məlumdur ki, fəlsəfənin mənəvi-psixoloji qaynaqlarından biri mifologiya, mifoloji şüurdur, yəni özündə ilkin mifoloji mentalitetin daşıyıcısı olan fenomenlərdir, ilkin psixoloji sosiallaşmanı təmin edən amillərdir. Həm Şərqdə, həm də Qərbdə əxlaqi normalar bir mənəli şəkildə şərh olunmamışdır, başqa sözlə nisbilik prinsipi bir çox nəsillərin mədəni irsində yaratdığı stereotiplərin, mentalıq elementlərinin izahında da mühüm yer tutmuşdur. Həmin stereotiplər həyat formaları olmasa da, başqa sözlə, qanunun zorakılığı ilə qəbul etdirilsə də sosiallaşmanın ilkin mərhələsində öz nüfuzunu saxlaya bilmişdir. Yalnız sosiallaşmanın sonrakı mərhələlərində həmin stereotiplər öz yerini daha elmi məzmun kəsb edən dəyərlərə çevirmişdir. Bu proseslərdə adaptasiya qabiliyyəti mühüm rol oynamışdır və təsadüfi deyildir ki, bəzi müəlliflər sosiallaşmada mədəniyyətin adaptasiya potensialını xüsusi fərqləndirirlər [6,16]. Sosial psixologiyada adaptasiya orqanizmin xarici mühitin qeyri-qənaətbəxş təsirinə uyğunlaşmanı nəzərdə tutur. Sosioloqlar isə bu fenomeni şəxsiyyətin

sosiallaşmasının birinci fazası kimi qiymətləndirir, onu əsasən insan tərəfindən təcrübənin mənimsəməsi ilə bağlayırlar. Daha geniş şəkildə adaptasiya təkcə orqanizmin uyğunlaşması deyil, həmçinin şəxsiyyətə tətbiqən sosial adaptasiya kimi, yəni insan təcrübəsinin fəal mənimsənilməsi və müxtəlif sosial vasitələrlə dəyişən mühitə uyğunlaşma prosesidir [10, 160-167].

Sosial-psixologiyada adaptasiya fərdin yeni sosial mühitin şəraitinə uyğunlaşması prosesi və bu prosesin nəticəsi kimi təqdim edilir [11, 2]. Belə ki o, yeni şəraitdə çevik hazırlanmış axtarış fəallığı kimi, fərdin hazır forma çərçivəsinin hüdudlarından çıxmaq üçün geniş yayılır.

Maddi mühitə uyğunlaşmaq fərdlərin fəaliyyətini zənginləşdirir, onların peşə və sosial statusunun artırmaq imkanlarını açılmasını fəallaşdırır. Uyğunlaşma belə halda yeni vərdislərin, ixtisasların təlim vasitəsilə öyrədilməsi, yeni norma və dəyərlərin mənimsənilməsi və qəbul edilməsi formasında baş verir [3, 210].

Mədəni adaptasiya deyərkən insan birliklərinin, sosial qrupların və ayrıca fərdlərin şüur və davranış stereotiplərin, sosial təşkilin və tənzimlənmənin, norma və dəyərlərin, həyat tərzinin və dünya mənzərəsinin elementlərinin, həyati təminatmə vasitələri ilə, fəaliyyət istiqamətlərinin və texnologiyalarının, həmçinin onun məhsullarının sosial təcrübəsinin kommunikasiyalaşdırma və ötürülməsi vasitəsilə dəyişən təbii-coğrafi və tarixi həyat şəraitinə uyğunlaşmaları başa düşülür. Mədəni adaptasiya bütövlükdə kulturgenezin, mədəniyyətin tarixən dəyişməsinin, innovasiyaların və cəmiyyətin digər sosiomədəni transformasiyalarının, həmçinin ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin şüur və davranışının cəhətlərinin dəyişməsinin əsas faktorlarından biridir. Prosesi fərdi səviyyədə götürsək, deyə bilərik ki, bu növ adaptasiya, hər şeydən əvvəl, fərdin özü üçün yeni olan sosial, yaxud milli mühitə, yaxud onun sosial-siyasi şəraitinin radikal surətdə dəyişməsi ilə bağlıdır. Mədəni adaptasiyanın özünəməxsus təzahür formaları vardır. O, bir qayda olaraq, akkulturasıya mərhələsindən başlayır.

Qeyd edək ki, uzun müddət akkulturasıya problemini yalnız etnoloqlar öyrənmişlər. Məsələn, R.Redfier, R.Finton və M.Herskovits hesab edirlər ki, qrupların müxtəlif mədəniyyətlərlə bilavasitə, uzunmüddətli əlaqəsinin nəticəsidir [4]. Əvvəllər akkulturasıya qrup səviyyəsi fenomeni kimi nəzərdən keçirilirdi, yalnız sonralar elmə psixoloji akkulturasıya anlayışı daxil edilmişdir. Əgər akkulturasıya qrupun mədəniyyətindəki dəyişiklikdirsə, psixoloji akkulturasıya isə fərdin psixologiyasındakı dəyişiklikdir. Lakin bu halda da ümumi akkulturasıyaya məruz qalan qrupun fərdlərinin dəyər yönümlərinin, davranışlarının, sosial yönümlərinin dəyişməsi nəzərdə tutulur.

Bununla əlaqədar sosial-psixoloji ədəbiyyatda akkulturasiya və sosiallaşma kontekstində “mədəni şok” və buna bənzər “keçid şoku”, “mədəni yorğunluq” anlayışları işlədilir. “Mədəni şok” termini Amerika antropoloqu K. Overq tərəfindən təklif edilmişdir. Onun fikrincə, yeni mədəniyyətə daxil olmaq dəyər yönümlərində, sosial və şəxsi identiklikdə çəşqınlıqla müşayiət olunur. Başqa insanlarla əlaqə qarşısında qorxu, ümumi narahatlıq, özünə inamsızlıq, “dayanıqlı kədər, yalnız vətən haqqında düşünmək, pozulmuş yuxu, gücdən düşmə, iştahanın itməsi, qorxu hissi və s. “Mədəni şokun” simptomlarıdır [14,74-77]. Sivilizasiyaya nəzarəti itirmə, öz səriştəsizliyinin və arzularının yerinə yetməməsi fərdə köçdüğü ölkədəki əhaliyə qarşı qəzəb, aqressivlik və düşmənçilik reaksiyası yarada bilir ki, bu da şəxsiyyətlərarası harmoniyaya ziyan vurur və deməli, özgə mühitdə sosiallaşma prosesini ləngidir. Lakin əsasən neqativ nəticələr törədən “mədəni şok”un pozitiv nəticəsi də olur. İlkin diskomfort bəzən yeni dəyərlərin və davranış modellərin fərd tərəfindən qəbul edilməsi ilə nəticələnir ki, bu da onun inkişafı üçün yeni stimula çevrilir. Kanada psixoloqu bundan çıxış edərək, “mədəni şok” anlayışını “akkulturasiya stressi” termini ilə əvəz etməyi təklif edir. Bu prosesdə fərdi xarakteristikalar, fərdin həyat təcrübəsinin şərtləri, mədəniyyətlər arasında fərdlər, köçkünlərin öz mədəni xüsusiyyətləri, köçdüyü ölkənin xüsusiyyətləri mühüm faktorlar kimi çıxış edir. Bu faktorların rəşional dərk edilməsindən sonra yeni mühitin təsiri altında assimilyasiya prosesi başlayır, yəni əvvəlki dəyərlərin, nümunələrin, normaların qismən itirilməsi mərhələsi başlayır. Belə bir prosesin məntiqi nəticəsi olaraq fərdlər tam formada yeni dəyərlər sisteminə keçməyə başlayırlar [12,44].

Deyilənlərlə bağlı “inkulturasiya” anlayışı barədə də bir neçə mülahizə söyləmək yerinə düşərdi.

Qeyd edək ki, “inkulturasiya” terminini mədəniyyət antropologiyası elminə tanınmış Amerika mədəniyyət antropoloqu M. Xerskovits daxil etmişdir. Digər Amerika antropoloqu K.Klakxon “Navaxonun Magiyası” əsərində kulturalizasiya (“inkulturuşasiya” yaxın termin kimi) anlayışını təklif etmişdir. Ona görə ki, antropoloqların fikrincə o dövrdə “sosiallaşma” anlayışı mədəniyyətin koqnitiv aspektlərinin (biliklərin, etiqadların, dəyərlərin və. s) mənimsənilməsi proseslərini əlavə etmişdir [7, 157-188]. Daha dəqiq desək, biz, “sosiallaşma” termininin mahiyyətinin açılmasında “inkulturasiya” kateqoriyasının funksional rolu mühümdür. Fərdin ictimai həyatın və mədəniyyətin normalarını mənimsədiyi “inkulturasiya” və “sosiallaşma” aksiyaları məzmunca üst-üstə düşür, çünki hər iki anlayış fərd tərəfindən müəyyən cəmiyyətin mədəni

formalarının mənimsənilməsini nəzərdə tutur. Mədəni formalar deyərkən təfəkkürün, davranışın, qarşılıqlı təsirin texnologiyalarının dayanıqlı məcmusu, hərəkətlərin ardıcılığı, reallıq haqqında müəyyən təcrübələri əks etdirən müəyyən mədəniyyət düsturları və simvollarının cəmi başa düşülür. Ona görə də müasir elmi ədəbiyyatda “inkulturasiya” və “sosiallaşma” anlayışları bəzən sinonim kimi işlədilir.

Sosiomədəni problemlərin tədqiqi göstərir ki, müxtəlif cəmiyyətlərdə şəxsiyyətin keyfiyyətləri müxtəlif cürə qiymətləndirilir. Konkret cəmiyyətdə şəxsiyyətin keyfiyyətlərinin formalaşması və inkişafı, bir qayda olaraq, tərbiyə yolu ilə baş verir, yəni ləyaqətli davranış norma və qaydalarının məqsədyönlü şəkildə yaşlı nəsilədən gənc nəslə ötürülməsi yolu ilə həyata keçirilir. Hər bir mədəniyyətdə tarixə qəbul edilmiş normalar özünəməxsus şəkildə təlim edilir, tərbiyə mexanizmləri olur.

Sosiallaşmadan fərqli olaraq inkulturasiya anlayışı insanın bir konkret mədəniyyətin norma və ənənələri çərçivəsində tərbiyə olunmasını nəzərdə tutur. Bu, insanla onun mədəniyyəti, mental xüsusiyyətləri qarşılıqlı mübadilə münasibətləri prosesində baş verir. Bu zaman, bir tərəfdən mədəniyyət insanın şəxsiyyətinin əsas cəhətlərini müəyyən edir, digər tərəfdən, insan özü öz mədəniyyətinə təsir göstərir. İnkulturasiya özündə insanın başlıca vərdişlərinin, məsələn, başqa insanlarla ünsiyyət tiplərini, öz davranışına və emosiyaları üzərində nəzarət formalarını, əsas tələbatların ödənilməsi vasitələrini, ətraf mühitin müxtəlif təzahürlərinə qiymətləndirici münasibətini ehtiva edir. İnkulturasıyanın nəticəsi kimi insanın həmin mədəniyyətin başqa üzvləri ilə emosional və davranış oxşarlığı, onun başqa mədəniyyətlərin təmsilçilərindən fərqli çıxışı nəzərdə tutulur. Öz xarakterinə görə inkulturasiya prosesi sosiallaşmadan daha mürəkkəbdir. Məsələn burasındadır ki, həyatın sosial qanunlarının mənimsənilməsi mədəni normaların, dəyərlərin, ənənələrin və adətlərin mənimsənilməsindən daha tez baş verir. Fərdi səviyyədə inkulturasiya prosesi insanın bir mədəniyyətdə özünə bənzər insanları, qohumları, dostları, tanışları, yaxud tanımadıqları ilə gündəlik ünsiyyətdə ifadəsini tapır.

Bütün bunlara baxmayaraq, “sosiallaşma” və “inkulturasiya” anlayışları məzmun və məna tərəflərinə görə mübahisəli xarakter daşıyır. Belə ki, M. Midin fikrincə, sosiallaşma, ümumiyyətlə, sosial öyrənmədir, inkulturasiya isə spesifik mədəniyyətdə baş verən real prosesləri öyrənməkdir. D. Mavsumov isə hesab edir ki, sosiallaşma insanların istədiyi sosial və mədəniyyət normalarının dərk etdikləri proses və mexanizmlərdir, inkulturasiya isə sosiallaşmanın məhsullarıdır [5, 352].

Praktiki olaraq bütün tədqiqatçılar belə fikirdədirlər ki, sosiallaşma daha universal fenomendir, inkulturasıya isə mədəniyyətdə spesifik anlayışdır. Şübhəsiz ki, inkulturasıya və sosiallaşma kateqoriyaları qırılmaz şəkildə əlaqədədirlər, yalnız birgə rahat proses kimi çıxış edirlər. Hər bir insan özünün fərdi inkişafında həmin mədəniyyət üçün spesifik sosiallaşma və ümumi inkulturasıya halına keçirir.

Bu mənada, şübhəsiz ki, inkulturasıyasız və sosiallaşmasız insan cəmiyyət üzvü kimi mövcud ola bilməz və ümumiyyətlə bu prosesdən kənarda qalmaq mümkündür.

Bu kontekstdə inkulturasıyanın birinci və ikinci mərhələlərinin xarakteristikalarını nəzərdən keçirmək problemin ümumi şərhinə aydınlıq gətirə bilər.

Hər bir insan həyatı boyu həyat tsikli adlanan müəyyən mərhələləri yaşamalı olur. Hər bir həyat tsiklində inkulturasıya prosesi öz nəticələri və nailiyyətləri ilə səciyyələnir. Bu nailiyyətlərdən asılı olaraq, adətən, inkulturasıyanın iki əsas mərhələlərini-ilkin, uşaqlıq, gənclik mərhələsini və yaşlı, ikinci iki başqa mərhələlərini fərqləndirirlər.

Birinci mərhələdə uşaqlar öz mədəniyyətlərinin ən mühüm elementlərini, onun əlifbasını öyrənir, normal sosisomədəni həyat üçün vacib olan vərdisləri mənimsəyir. Onların həyatında inkulturasıya prosesləri bu mərhələdə əsasən məqsədyönlü tərbiyə və qismən də öz təcrübəsi əsasında reallaşır. M.Xerskovitsin fikrincə, uşaq inkulturasıyanın passiv elementi olmasa da, o, oyunçu deyil, alət kimi iştirak edir. Yaşlılar cəza və mükafatlandırma sistemləri tətbiq etməklə onun seçim, yaxud qiymətləndirmə meyarlarını məhdudlaşdırırlar. Üstəlik də uşaqlar davranış, norma və qaydalarını şüurlu qiymətləndirməyə qabil deyillər, onlar bu fenomenləri tənqidi mənimsəyə bilmirlər. Ona görə də onlar yaşadıkları dünyanın qaydalarını yerinə yetirməlidirlər. Hər bir mədəniyyətdə uşağın sosiallaşma qabiliyyətini artırmaq üçün müəyyən oyun mühiti yaradılmalıdır. Məsələn, fiziki oyunlar uşaqda fiziki aktivliyi inkişaf etdirir, strateji oyun qaydaları istənilən fəaliyyətin mümkün nəticələrini proqramlaşdırmaq və bu nəticələrin ehtimallığını qiymətləndirmək bacarığını formalaşdırır, uşağı təsadüfi proseslərlə, uğurlarla, nəzarət olunmayan şəraitdə, riskli oyun qaydaları ilə tanış edən oyunlar, rol oyunlarının gedişində uşaq ona gələcəkdə yerinə yetirməli funksiyaları mənimsəyir. Bu cür oyunlarda intellekt, fantaziya, təxəyyül, təlim qabiliyyət kimi şəxsiyyətə vacib xasiyyətləri inkişaf etdirilir. Məhz bu mərhələdə, yəni ilkin inkulturasıya mərhələsində mənimsənilən keyfiyyətlər mədəniyyətin sabitliyinin qorunmasına kömək edir, çünki burada başlıca məsələ artıq əldə edilmiş nümunələrin təkrarlanmasına, mədəniyyətə təsadüfi və yeni

elementlərin nüfuz etməsinə nəzarət həyata keçirilir. Aydınır ki, mədəni ənənənin saxlanılmasında inkulturasıyanın ikinci mərhələsi yaşlıların fəaliyyəti ilə bağlıdır, çünki insanın mədəniyyətə daxil olması onun təkmilləşməsinə nail olmaqla başa çatır.

Yaşlı adamlarla bağlı inkulturasıya fraqmentar xarakter daşıyır və yalnız mədəniyyətin son vaxtlar yaranmış ayrı-ayrı elementlərinə aiddir. Adətən bu, insanın həyatını xeyli dəyişən kəşflər və innovasiyalar, yaxud başqa mədəniyyətlərdən əxz edilmiş ideyalardan ibarətdir. Inkulturasıyanın ikinci mərhələsinin fərqli xüsusiyyətləri insanın mövcud cəmiyyətdə müəyyən edilmiş sosiomədəni ətrafının müstəqil mənimsəmək qabiliyyətinin inkişaf etdirilməsidir. İnsan öz həyatı üçün əhəmiyyət kəsb edən bilikləri və vərdisləri kombinasiya etmək imkanı əldə edir, onun özü və başqaları üçün əhəmiyyət kəsb edən qərarlar qəbul etmək qabiliyyəti genişlənir. O, mühüm sosiomədəni dəyişikliklərə gətirib çıxara bilən fəaliyyətdə iştirak etmək hüququ qazanır. Çünki məhz yaşlılar özlərinin və başqalarının davranışlarını, eləcə də mədəniyyətin dəyər və normalarının ikinci mərhələsi cəmiyyət üzvlərini mədəniyyətdə eksperimentlər aparmaq üçün öz üzərinə məsuliyyət, mədəniyyətdə müxtəlif miqyaslı dəyişikliklər etmək üçün götürmək imkanı ilə təmin edir. Başqa sözlə, fərd mədəniyyətin ona təqdim etdiklərindən istədiyini seçə bilər, yaxud da istəmədiyindən imtina edə bilər. O, diskussiyaya və yaradıcılığa qoşulmaq imkanını reallaşdırmaqla bilər. Bu dövrdə peşə hazırlığına xüsusi diqqət yetirilir. Bu da faktır ki, gənc nəsil məhz bu mərhələdə yaşlıların həyat təcrübəsinin rəşional elementlərini mənimsəmək imkanı əldə edir.

Yetginlik dövrünün inkulturasıyası dəyişikliklərə yol açır və sabitliyin durgunluğa keçməməsinə imkan yaradır və çalışır ki, mədəniyyət nəinki saxlansın, həm də inkişaf etsin.

Bunu da qeyd edək ki, bütün hallarda mədəni sosiallaşmanın pozitiv mahiyyəti hər bir şəxsiyyəti təşəbbüskar, yaradıcı fəaliyyət subyektinə çevrilməsidir, mentalitetə yeni keyfiyyətlər gətirməkdir. İnsan ünsiyyətinin müsbət təcrübəsinə dərindən inanan və onu başlıca davranış modeli sayan bəzi fərdlər hesab edirlər ki, müxtəlif ölkələrin və xalqların nümayəndələri arasında bilavasitə əlaqələrin yaradılması öz-özünə, az qala avtomatik olaraq etimad yaradacaqdır. Halbuki, yeni mədəni mühitə alışmaq sosial-psixoloji və sosiomədəni baxımdan o qədər də asan iş deyildir. Bütün hallarda yerli sakinlərlə ünsiyyətə girərkən başqa xalqın nümayəndəsi istər-istəməz məhz sosiomədəni və mental çətinliklərlə üzləşirlər, onlar yerli əhalinin davranış modellərinə necə alışacaqlarını özləri üçün müəyyənləşdirə bilmirlər. Təbii ki, neqativ stereotipləri, xüsusilə yad mədəni

mühitdə miqrantların düşüncə mentalitetinin xüsusiyyətlərini dağıtmaq çox çətin məsələdir. Belə ünsiyyət prosesində yadlara münasibət, özünəməxsus «mədəni şok» effektini yaradır, yəni yeni mədəniyyətlə üzləşərkən başqa ölkədən gələn fərd xoşagəlməz hisslər keçirir – dostlarını və statusunu itirir, başqa mədəniyyətlər arasında fərqləri dərk edərkən, özünü diskomfort hiss edir, dəyər yönümlərini seçməkdə çətinlik çəkir. Sosial və şəxsiyyət identikliyi, müəyyən mənada psixoloji böhran keçirir. Bu baxımdan yazıçı V.V.Svetovun “Reandzi bağının onbeşinci daşı” əsərində 25 ildən artıq vaxt ərzində bütün planeti səyahət edən bir fransız səyyahının dili ilə bunları deyir: “Mən Yaponiyaya gələndə elə bilirəm ki, Marsa enirəm” [13, 63]. Lakin mədəniyyətlər üzləşəndə mentalitetin mahiyyətinin açılması baxımından pozitiv effekt də yaranır. Ona görə də mədəniyyətdə adaptasiya məsələsi sosiallaşmanın komponenti kimi həmişə mühüm aktualıq təşkil edir. Mədəni adaptasiya ətraf mühitin insan tərəfindən öyrənilməsi, sosial davranış və hərəkət nümunələrini və bilikləri mənimsəyir, qrupun, kollektivin, ərəzi ümumiliyini, norma və dəyəri ilə ünsiyyətə girir, bununla da yeni mədəni mühitdə iz yönümünü tapır. Belə ünsiyyətdə həm də aydın olur ki, müxtəlif mədəniyyətlərdə insanlar müxtəlif düşüncə tərz, müxtəlif mentalitetlər nümayiş etdirirlər. Belə halda ola bilsin ki, insanlar heç mentalitet anlayışını işlətməsinlər. Lakin onların düşüncələri, hətta mühüm təsəvvürləri, xülyaları ictimai həyatlarında heç də iqtisadiyyatdan az əhəmiyyət kəsb etmir. Mədəniyyətin, insani dəyərlərin köməkliyi ilə tanış olmayan mədəni mühitdə adaptasiya prosesi cəmiyyətin hansı dəyərlər əsasında, niyə məhz bu dəyərlər əsasında yaranmasını, həmin dəyərlərin ruhunun mentalitetdə təcəssüm tapmasını görmək mümkündür. Məsələ burasındadır ki, tarixi hadisələrin əhəmiyyətini nəzərə almaqla yanaşı, konkret mədəniyyətin daşıyıcısı olan xalq mentalitetində təcəssüm tapmaq, dərin dünyagörüşü dəyərlərinin, idealların və ənənələrin təhlili və sübutlu sintezini bilmək böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bütün bunlar cəmiyyətin sosiomədəni dayaqlarını formalaşdırılmasında sistem yaradan faktorlardır. Əlbəttə, cəmiyyətin mədəni həyatında mental cəhətləri və üstünlüklərini dərk etmək çoxçalarlı sosial-psixoloji problemdir. Amerika sosioloqu və kulturoloqu D.Buratinin belə bir mülahizəsi çox maraqlıdır. Səhra şəraiti, Köhnə Dünyanın elm mərkəzindən uzaqlaşmış vəhşi, zəngin universitet kitabxanalarından uzaq düşmüş puritanlar, onlara düşmən, qeyri-sivilizasiyalı Amerikada xüsusi bir həvəslə ilahiyyətlə bağlı mübahisələrə başladılar. Bunun üçün İçveçrədə Jan Kalvin, yaxud Hollandiyada Uilyams Eyme üçün ölçüyəgəlməz dərəcədə üstünlüklər olmuşdur. Lakin ilahiyyət dəyərlərinin sınaqdan çıxarmaq başqa

şeydir. Puritanlar Yeni dünyada kalvinizmi öz axtarışlarının çıxış nöqtəsi etsələr də bununla yalnız kifayətlənməli oldular. Onlar öz təlimlərini dərhal praktikada həyata keçirdilər, çünki ilahiyyat nəzəriyyələri yeni amerikalıları maraqlandırmırdı, onlar yalnız Bibliya ilə bağlı yazılara və şərhlərə üstünlük verirdilər. Amerikada Yeni İngiltərə icması könüllü şəkildə konformist ideologiyayı qəbul etmişdilər [2, 11-43]. Bu mülahizə göstərir ki, yeni mədəni mühidə tolerantlıq ideologiyası hakim olsa belə (çünki Amerikada bir-birindən tamamilə fərqlənən mədəniyyət subyektləri nümayəndələri məskunlaşmışlar), başqa mentaliteti təcəssüm etdirən mədəniyyətin yeni mühidə adaptasiyası çox ağır keçir. Yuxarıdakı nümunədən göründüyü kimi puritanizm və Yeni Amerika reallıqları yeni mədəniyyətlərin üzləşməsi, yalnız yeni mentalitetlərin uyuşmaması faktını üzə çıxarmışdır. Amerika mühacirlərinin, yəni yeni amerikalıların düşüncəsində mühüm mental dəyər praktik ağıla üstünlük verməkdir. Bu baxımdan mədəniyyətin mühüm adaptasiya funksiyası xalqın milli hissini qorumaq, insanlara öz xalqına məxsusluğunu aşılamaqdır. Bu son dərəcə real milli birliyi təmin edən faktordur. Beləliklə mədəniyyət, mədəniyyətdə yaşamaq, mental xüsusiyyətləri mənimsəmək, insanın mahiyyət qüvvələrini, onun bilik və bacarıqlarını inkişaf etdirir, ictimai rəyə və ölkənin qanunlarına müəyyən sosiomədəni istiqamət verir, onu idarəetmə normalarına hörmət və mentalitetdə yeni vərdişlər formalaşdırır.

Təqdim olunan paraqraf “Mədəniyyət - Mentalitet” kontekstində mühüm məsələ olduğu üçün biz bəzi məqamlara toxunmaq istərdik.

Təhsil mədəni sosiallaşmanın texnoloji mexanizmidir, çünki başlıca funksiyası dinamik inkişaf edən cəmiyyətin tələblərinə adekvat cavab verən gənc nəsl yetişdirməkdir. Azərbaycanın təhsil məkanı üçün təhsil xidməti sahəsində valyuntarist metoda imkan verməmək, cəmiyyətin “mədəni nüvəsini” qorumaq, deməli, mədəniyyətin “milli genini” pozmamalı səciyyəvidir. Bu gün gənclərimizin həyat strategiyasında təhsil sosial maddilik faktoru kimi çıxış edir. Bizə elə gəlir ki, Azərbaycan cəmiyyəti artıq belə bir vəziyyəti etiraf etmək iqtidarındadır: ənənəvi sosiallaşma institutları cəmiyyətin intellektual səviyyəsini artırmaq gücünü itirmişdir. Hazırda gəncləri sosiomədəni dəstəkləmək konsepsiyasına yenidən baxmalı, təhsil sahəsində islahatların həyata keçirilməsi yolunda maneələri tezliklə aradan qaldırmaq lazımdır.

Cəmiyyətin və elmin müasir inkişaf mərhələsində şəxsiyyətin sosiallaşması prosesinin bir bütövlük kimi öyrənilməsi, sosiallaşmanın subyektiv mahiyyətinin dolğun dərki üçün müxtəlif metodoloji yanaşmaların sintezindən ibarət plüralistik metodologiyadan istifadəyə üstünlük verilməlidir.

Azərbaycan gənclərinin mədəni sosiallaşması və onların mentalitetinin yeni müstəvidə formalaşması avropasentirizmlə milli dünyagörüşün, xüsusilə azərbaycanlılıq ideologiyasının paralel təsiri şəraitində keçir. Azərbaycanda tarixi inkişafı və müasir tranzitiv cəmiyyətin sosial reallıqlarını nəzərə almaqla üç əsas mədəni sosiallaşma modeli təşəkkül tapmışlar: ənənəvi, modelləşmə və modernizə modelləri, bunların hər birinə özünəməxsus xarakteristikaları xasdır.

Müasir mədəni sosiallaşma psosesində insanlarımızın əsas özünütəşkil mexanizmləri bunlardır: ənənəvi (ailə və mikrososial ətraf vasitəsilə), institutsional (təhsil və digər institutlar vasitəsilə), stilləşdirmə (submədəniyyətlər vasitəsilə), şəxsiyyətlərarası (əhəmiyyətli, nüfuzlu şəxslər vasitəsilə), refleksiz (fərdi yaşantı və dərkətmə). Cəmiyyət üzvlərinin özünü təşkilatlandırması sosiomədəni qarşılıqlı təsirin nəticəsi kimi təşəbbüs vasitəsi və nəslə indentifikasiyadan ibarətdir. Bu gün isə gənclər mədəniyyəti formalar vasitəsilə özünü təşkilatlandırma, həqiqətən də cəlbədicə sosial hadisə kimi gənclərin sosial qeyri-dövlət iştirakı formasıdır.

Bu baxımdan gənclərin mədəniyyətdə fəal sosiallaşması, eləcə də onların mentalitetində sağlam elementlərin yer tutması baxımından dövlətin gənclər siyasətini müəyyənləşdirən konsepsiyalara yenidən baxması vacibdir. Gənclər məkanı-mədəni özünü ifadəətmə və özünütəşkil sahəsidir. Bu, çox həssas bir sosiomədəni məkandır. Ona görə də ictimai elmlər, xüsusilə sosial fəlsəfə sahəsində gənclər problemini və cəmiyyət üzvlərinin mədəni sosiallaşma modellərini işlənilib hazırlanmalıdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Андреева Г. М. Социальная психология. М. Аспект – Пресс 1996. 366с.
2. Буротин Д. Американцы: колониальный опыт. М.: Прогресс, 1993, 247 с.
3. Большая Российская Энциклопедия. М. 2004, Т. 1. 608 с.
4. Berry J.W./ Immigration, acculturation and adaptation // *Applica psychology: an international reviva* .1997. Vol. 46(1) p.7
5. Грушевичкая Т.Г., Понков В.Д, Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М. ЮНИТИ – ДАНА. 2002. 352 с.
6. Круглова Л.К. Дефицит культур: пути преодоления. Л.: Знание, 1990, 16 с
7. Культурология. Большой толковый словарь. М.: ВЕГЕ. АКТ, 2003, 380 с.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Прогресс, 1983, 348 с.

9. Москаленко В.В. Социализация личности (философский аспект). Киев: Вища школа, 1986, 158 с.
10. Михайлова Л.И. Социология культуры. М.: 1999, 232 с
11. Российская ментальность. Материалы «Круглого стола» // «Вопросы философии». 1994, №1, с. 3-21.
12. Тейлор Э. Первобытная культура. М.: Наука, 1989, 573 с
13. Цветов В.Я. Пятнадцатый камень сада Реанди. М., Политиздат. 1991. 213 с
14. Юнг К.Г. Психология бессознательного М.: Канун, 1994, с.74-77
15. www. Зпу-жорнал.ру /е-зпу/2008/3/Луков А. В

С.Г.Алиева

**Культурное социальность и менталитет:
теоретика- методологические вопросы.**

Резюме

В статье рассмотрено влияние Азербайджанского менталитета в молодую в вопросах мировоззрение, в активном социальном позиции и формирование зрелых, положительных элементов менталитета. А также формировании государственной политики в отношении к молодежи.

S.H.Alieva

**Cultural socialization and mentality:
theoretical and methodological problems**

Summary

The article deals with the national outlook to life, the active socialization of youth in culture, the new outlook of our state about the political problems of youth from the point of view of the healthy elements in their mentality.

Çara məsləhət gördü: prof. H.R.İmanov

HƏZRƏTİ MƏHƏMMƏD VƏ NİTQ MƏDƏNİYYƏTİ

Anar Eldəniz oğlu EYVAZOV

AMEA, Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı,

Qafqaz Universitetinin Pedaqoji fakültəsinin

Ərəb dili və ədəbiyyatı kafedrasının müəllimi

Bakı/ AZƏRBAYCAN

aevvazov@qu.edu.az / eyvazli@yahoo.com

Açar sözlər: Məhəmməd Peyğəmbər, xitabət, söz, xütbə

Ключевые слова: Пророк Мухаммед, проповед, обращение, речь

Key words: Prophet Muhammad , rhetoric (khitabet), word, khutbah

GİRİŞ

Yaradılışın, varlığın qayəsi və eyni zamanda başlanğıcı olan söz ilə varlıq bu aləmə öz addımını atmış və bu kainatı bəzəmişdir. Uca Yaradanın “ kun ” (ərəbcə “ ol ” deməkdir) sözü ilə, onun əmrinə tabe olan kainatın əsrəfi sayılan insan sözlə zinətlənmiş, sözlə mələklərdən daha yüksək mövqeyə sahiblənmiş və ya tam tərsinə olaraq, sözlə uca zirvədən bir anda düşərək ən rəzil bir quyuya yuvarlanmışdır. Söz hər zaman sehirli bir qüvvə olmuş, hər zaman insanları tilsimə salınmış kimi öz təsirində saxlamış, dünya nə qədər dəyişsə də heç bir vaxt öz qüvvəsini, qüdrətini itirməmişdir. Qüdrət qələminin ucundan yoxluğa axan mürəkkəbin ilk damlası, xalqlə məxluq arasında sirli münasibəti kəşf edib ortaya qoyan söz, daim sehirli bir açar olmuşdur. [9, 40 \ 3, 836] Elə bir açar ki, Uca Yaradan ona Qurani Kərimin Taha surəsində “ قول لين – *yumşaq, şirin söz* ” , əl- Bəqərə surəsində “ قول معروف – *xoş söz* ” , əl- Əhzab surəsində “ قول سديد – *doğru söz* ” , ən-Nisa surəsində “ قول بليغ – *təsirli söz* ” adını vermiş və bununla da sözün təsir gücünü vurğulayaraq, sözə dəyər vermişdir. [5, 130] Eyni zamanda, diqqət edəndə görürük ki, Ulu Xaliq bizi sözün yaxşısına, doğrusuna tərəf yönəldir. Bunun da hikməti ondadır ki, gözəl, təsirli bir söz üslubu ən qatı və tərs insanları ram etməyə, ən qəddar insanları belə yumuşaltmağa qadirdir.

Təbii ki, verilmiş əmrə ilk riayət edən, ilk əmr olunan kimsədir və nəzərə alsaq ki, Qurani Kərimin və digər səmavi dinlərin əsas qaynağı olan müqəddəs kitabların ilk müraciət etdikləri, ilk əmr olunan kimsələr- peyğəmbərlər olmuşlar, o zaman sözə verilən qiymətin nə qədər ali, dəyərli olduğunu anlaya bilərik. Bu baxımdan, söz sultanı olan,

“ *أَعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَأَخْتَصِرَ لِيَ الْكَلَامِ – Mənə Cəvamiul-kəlim verildi (az sözlə çox şeyi ifadə etmə) və sözlər mənim üçün qısa və vəciz (ecazkar) hala gətirildi* ” [15, 43] buyuran və bu gün də söylədiyi sözləri dilimizin əzbəri olan Məhəmməd Peyğəmbərin xitabətinə, söz və ifadə tərzinə baxarkən, qarşılaşdığı hadisə və ya tərəflər arasındakı mövzuya rəy bildirərkən, qarşısındakı fərdlərə söz söyləyərkən istifadə etdiyi bəyanla dolu cümlələri izlərkən, o sözlərin hikməti bizləri valeh edir və o mənə dolu sözlərin gözəlliyinə vurulur, oxuduqca bir də oxumaq, dinlədikcə bir də dinləmək istəyirik. [8, 47]

Peyğəmbər xitabətinin ilham qaynağı: Vəhy

Sözlərdən ən gözəl şəkildə, yerində istifadə edən Məhəmməd Peyğəmbər, Qurani Kərimin ər- Rahman surəsində Allahın buyurduğu kimi “ *عَلَّمَهُ الْبَيَانَ* ”

Ona danışmağı (fikrini və duyğularını bəyan etməyi) öyrətdi.” sirri ilə hər zaman ictimai topluma, mənəviyyata susamış camaata rəhmətlə səsləndi, istifadə etdiyi kəlamları tam bir bəyan içərisində, ən gözəl bir tərzdə söylədi, ən gözəl bir şəkildə açıqladı. [9, 40-41] Təbyin, (sözü və ya hər hansı bir şeyi açıqlamaq, bəyan etmək) Məhəmməd Peyğəmbərin əbədiyyətə qovuşanadək ən əsas vəzifəsi olmuş, necə deyirlər ən son nəfəsinədək təbyin vəzifəsini yerinə yetirmişdir. Allah onun dilinə elə bir güc bəxş etmişdi ki, xoş qoxulu bir gülün başına pərvanətək dönən arılar kimi, insanlar da onun ətrafına toplaşar, dönər- baxar və o “ gülün ətrindən ” məst olar, o dilin ifadə gözəlliyinin qarşısında sanki tilsimlənmiş kimi dayanar, onu dinləməkdən doymazdılar.

Məhəmməd Peyğəmbərin dövrü sözün qılıncdan daha kəsərli, mizraqdan daha iti olduğu bir dönəm olsa da, insanların artıq qəbiləsi ilə öyünən və ya müharibəyə səsləyən, yaxud şan- şöhrət və sairə dolu “ qana bulanmış ” sözlərə ehtiyacı yox idi. Tam tərsinə olaraq insanlığın saflığa, doğruluğa, qardaşlığa, dəyərli ülvə hissələrə çağıran kəlməyə, kəlamə, böyük bir nəticə ehtiyacı var idi. Elə bir nəticə ki, qandan-irindən bezmiş, öz qızını diri-diri torpağa basdıran, cəhalətin zülmündən inləyən, qadının ən dəyərsiz bir əşyadan da aşağı qiymətləndirilməsindən yorulmuş dünya, onunla dərindən rahat nəfəs alsın, bütün insanlar onunla illərcə gözlərinin qarşısını tutan cahillik adlı qara pərdəni yırtıb atsın, ağzından nur tökülən bir xilaskarın başına

toplansın. Məhz Məhəmməd Peyğəmbərin fəvqəladə, təsirli və cəlbədicə xitabətindəki bəyanı, ecəzkar olduğu qədər füsunkar və dürdanə sözlərinin natiqliyə təcəllisi və təbii ki, Allahın inayət və kərəmi ilə, insanoğlu illərdir həsrətində olduğuna qovuşdu.

Bəli, Məhəmməd Peyğəmbərin xitabəti həyatın hər bir sahəsini əhatə edib, həyatı gözəlləşdirən müqəddəs Qurani Kərimin xitabəti idi. O xitabət ki, onun təsirinə düşən Məkkənin ən tanınmış insanları Əbu Cəhil, Əbu Süfyan və əl-Axnəs bin Şurayq hər gecə bir-birindən xəbərsiz, xəlvəti surətdə peyğəmbərin evinin ətrafında saatlarla oturur, Qurani dinləyər, nə qədər Qurani, İslamı inkar etsələr belə yenə də o müqəddəs bəyanı dinləməkdən zövq alardılar. [8, 44] Məhz Məhəmməd Peyğəmbər də üstün xitabəti, Qurani Kərimdən qaynaqlanan fəsaḥəti ilə dövrünün bir çox görkəmli şəxslərini heyrətləndirərdi. Çünki Quranın dili ilə desək:

" وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ " *O, kefi istəyəni (havadan) danışmır və bu, ancaq (Allah dərgahından) nazil olan bir vəhydir* " ayəti kəriməsinin sirrinə əsasən danışdı. [2, 538] Ərəb qəbilələri arasında ən məşhur, ən fəsih ləhcə olan Qureys ləhcəsini ən gözəl şəkildə danışan Allah Rəsulu, bütün ərəblərə üz tutaraq, xitabətdə ən üstün olduğunu bu hədisi şərifində bəyan etmişdi: " *Mən ərəblərin ən fəsihiyəm (ən səlist, gözəl danışanı), ona görə ki, mən Qureyşdənəm və Bəni Sad bin Bəkr oğulları içində böyüdüm* ". [7, 43] Bəli, həqiqətən də tarixin tozlu səhifələrini incələyərkən görürük ki, o dövrün söz ustaları Məhəmməd Peyğəmbərin xitabətində, sözlərindəki bəyanında, kəlmələrindəki fəsaḥət və tələffüzündə heç bir qüsurlu tapa bilməmişdilər. Əgər tapa bilsəydilər, hər vəchlə onu gözdən salmağa çalışar, onun insanlarla əlaqəsini kəsmək üçün bundan silah kimi istifadə edərdilər. Amma Məhəmməd Peyğəmbər nəinki onların öz ləhcələrində, hətta digər yaxın və uzaq qəbilələrin də ləhcəsində fikrini asan və səlis şəkildə çatdırırdı. O, qəbilələrin ləhcəsində o qədər gözəl danışdı ki, Bəni Nəhd qəbiləsindən gələn heyətə onların öz ləhcəsində xitab edərkən Həzrəti Əli özünü saxlaya bilməyib: " *Ey Allahın Rəsulu! Biz eyni ata və ananın övladları olduğumuz və Bəni Sad qəbiləsində böyüdiyümüzə rəğmən, sənin söylədiklərimdən heç bir şeyi başa düşmədim.* " demiş, söz sultanı da cavabında buyurmuşdu: " *أَدْبِي رَبِّي فَأَحْسَن تَأْدِي* " - *Mənə ədəbi Rəbbim öyrətdi, ən gözəl ədəbi mənə O verdi* ". [10, 139]

Peyğəmbərin xitabətlərindəki əsas xüsusiyyətlər:

1. Allah Rəsulu çox açıq və başa düşülən şəkildə danışdı. Qarşı tərəfin fikri tam başa düşməsi və söylənən sözləri ətraflı mənimsəməsi və qavraması üçün Məhəmməd Peyğəmbər söylədiyi sözləri yavaş-yavaş deyər və xitab etdiyi hər kimsə

onun nə dediyini anlar, çox rahat başa düşərdi. Hətta Həzrəti Aişə, onun danışarkən sözlərini saymaq istəyənin rahatlıqla sayı biləcəyini bildirmişdi. Başqa bir rəvayətə görə, Peyğəmbər danışarkən sözləri tək-tək aramla söylər və ətrafındakı insanlar onun danışığını əzbərləyə bilərdilər. Bundan başqa, peyğəmbərin danışığda istifadə etdiyi kəlmələr əsas mənaya dəlalat edərdi. Yəni mövzunun məzmununa əsasən elə kəlmələr istifadə edərki ki, bu da mənayı daha da gücləndirərdi. [1, 114 / 8, 44-45]

Allah Rəsulunun xitabətində söz israfına əsla rast gəlinməzdi. Sözü dolandırmaq, məna baxımından çətin kəlmələrdən istifadə etmək onun xitabətinə tamamilə yad olan bir xüsusiyyət idi. Çünki o, müqəddəs və ali bir təbliğlə vəzifələndirildiyi üçün, hər bir saniyə, hər bir fərd onun üçün hər şeydən daha qiymətli idi.

Bəli, Məhəmməd Peyğəmbər söylədiyi sözü əvvəl özü düşünüb hiss edər, sonra onu söylərdi, yəni qəlbi ilə dili arasında sıx bağlılıq vardı. Peyğəmbərimizin həyatındakı səhifələri vərəqləsək görərik ki, hər şeydən öncə Allah Rəsulu ancaq lazım gəldiyi zamanda danışar, yəni söz israfından qaçardı. Danışmaq lazım gəldiyində isə səsini ucaldar, mübarək üzündən söylədiyi sözlərin təsirində olduğu bəlli olunardı.[16, 368]

2. Onun mübarək üzü kimi, səsi də gözəl idi. Allah Rəsulu o gözəl səsi ilə ecəz dolu kəlmələrini bir araya gətirib xitab edəcəyi kimsəyə səslənər, öz ali missiyasını kamil bir şəkildə yerinə yetirərdi. Danışarkən səsini çox gözəl nizamlayar, mövzuya uyğun olaraq, həm də qarşısındakı fərdə görə bəzən ucadan danışar, bəzən çox aşağı səs tonu ilə ona müraciət edərki:[12, 57]

a) Abdullah bin Ömərden gələn rəvayətə görə Rəsulullah bir gün qiyamət günü haqqında hekayə edərkən, o günün dəhşətini və Allahın əzəmətinə elə bir səs tonu ilə ifadə edir ki, üzərində dayandığı minbər yırgalanır və ordakı insanlar Rəsulullahın yıxılacağından qorxurlar.

b) Rəvayətə görə bir ağac kölgəsində dincələn Allah Rəsulunun başının üstünü qılıncla kəsdirib onu öldürəcəyi ilə hədələyən kafirin “ *Səni məndən kim qurtaracaq?* ” sualına “ *Allah* ”, deyər cavab verən Peyğəmbərin səs tonundakı güc və əzəmət, kafirin qılınıcını əlindən yerə salmışdı. [1, 49-50]

3. Rəsulullahın xitabətdə istifadə etdiyi ən güclü təsir vasitələrindən biri də onun jestləri, başqa sözlə, “bədəni dili” idi.[17, 179] Peyğəmbər xitabətinə bədən dilinə aid jestlərdən istifadə edərək bir az daha güc qatmış və lazım olduğu zaman ondan ictimai toplumun məsələni və ya mövzunu daha yaxşı dərk etməsi üçün istifadə etmişdir. Məsələn, bir çox mötəbər hədis kitablarını incələdiyimiz zaman, bir müsəlmanın digər müsəlmanla vəhdət, birlik halında olması məsələsini izah edərkən barmaqlarını bir-birinə keçirib və bununla da o, müsəlmanların bir olmasının əhəmiyyətinə işarə

etmişdir.[19] Bundan başqa, günahlardan qorunmaq üçün Muaz bin Cəbələ məsləhət verərkən öz dilini əli ilə tutaraq “ *Bunu qoru* ”-deyə buyurmuşdur. Başqa bir hədisidə günahların tökülməsini, əlindəki əsanı ağacın qurumuş yarpaqlarına vurub yerə tökməklə izah etmişdir. [1, 51-52] Bu kimi misalların sayını artırmaq mümkündür. Bir çox elm adamları, psixoloqlar bədən dilinin, jestlərin insana olan təsirini, söylənən sözdən daha çox olduğunu deyirlər. [13, 82]

4. Allah Rəsulunun söylədiyi sözlər sadəcə yaşadığı dövrü deyil, ümumiyyətlə, dünya durduqca öz varlığını qoruya biləcək kəlamlar olmuş və ictimai təbəqənin hər bir mərhələsinə şamil olunmuşdur. Onun buyurduğu kəlamlar vəciz olmuş, yəni az sözlə çox şey ifadə etmişdir. Əgər diqqət yetirsək bu sözlərdə böyük hikmətin mövcud olduğu görə bilərik. Buna ən bariz misal olaraq Məhəmməd Peyğəmbərin “ *الاعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ – Əməllər niyyətlə görünür.*”[18, 4] hədisi şərifini yuxarıda söylədiyimiz xüsusiyyətləri özündə cəmlənmişdir. İslam alimləri bu hədisin islami qanunların üçdə birini əhatə etdiyini ifadə etmişlər. [8, 47]

Bəli, bütün zaman dilimlərinə xitab edilən Allah Rəsulunun xitabəti, məhz bu baxımdan, bütöv bir insanlığa edilmiş müraciət kimi qəbul olunur. İllər bir-birini sürətlə təqib edib, zaman köhnəlsə belə, Məhəmməd Peyğəmbərin xitabəti köhnəlmir, özünün canlılığını qoruyub saxlayır.

5. Məhəmməd Peyğəmbərin xitabətindəki ən böyük üstünlüklərdən biri də, onun xitabətinin hər zaman irticalən olması idi. Yəni o heç vaxt xütbəyə əvvəlcədən hazırlaşmazdı. Ümmi- yəni oxuyub yazmaq bilməyən Peyğəmbər, xütbələrini heç bir hazırlıq görmədən, necə deyərlər- bədahətən söylərdi. Ümumiyyətlə, xitabətin bir neçə növü vardır ki, onlardan biri də heç bir vasitədən, yəni şifahi və ya yazılı heç bir hazırlıq olmadan edilən çıxışdır. Məhz bu baxımdan da “*dinləyicilər yazılmış yazıları oxuyanlara nifrət edər, bezər və çox gözəl ədəbi üslubda olsa belə yazıya baxaraq çıxış edənin nitqini dinləməkdənsə, sərbəst surətdə edilən üç cümləlik çıxışı dinləməyə daha çox üstünlük verərlər*”.[5, 37-38]

Məsələnin bir az daha dərinliyinə varsaq, Allah Rəsulunun oxuyub- yaza bilməməsi, onun əvvəlcədən hər hansı mövzuya hazırlaşmasına da imkan vermirdi. Bu isə, onun söz sənətində ən üstün bir mövqeyə sahib olmasını göstərir. Çünki, nitqə öncədən yazılı olaraq hazırlaşmamaq və əlavə olaraq, bədahətən söz söyləmək və söylədiyi kəlmələrin məzmununa uyğun gəlməsi, habelə, söz israfının olmaması - bütün bu özəlliklər xitabət sənətinin ən uca zirvəsi, ən ali mərtəbəsidir ki, Allah Rəsulu bütün həyatını bu zirvədə yaşayıb, bütün həyatını buna həsr edib.

6. İnsanların zəka, ağıl, ədəbi qabiliyyət baxımından bərabər olmaları təbii ki, mümkün deyil və hər bir insanın mənəvi hal və vəziyyətinə görə onun rəftarı da

fərqlidir və qarşı tərəfdən də hər zaman fərqli davranış tələb edir. Məhz ictimai toplumun fərdləri arasındakı bu fərqlilikləri göz önündə tutaraq, onların istəklərinə uyğun davranış göstərmək və sözdə bunu ifadə etmək, xülasə onların səviyyəsinə görə söz söyləmək, o çıxışı edən natiqin yüksək xitabətə sahib olmasından xəbər verir.

Xitabətin bu üstünlüyünü özündə cəmləşdirən Məhəmməd Peyğəmbər bu məsələyə hər zaman çox ciddi yanaşmış, müxtəlif ictimai təbəqələrin fərdlərinə qarşı söylədiyi sözləri onların zəka, qavrama, ədəbi qabiliyyətlərinə görə nizamlamışdır. Peyğəmbərimizin bir bədəvi ilə söhbətinə diqqət yetirsək, bir qəbilə başçısı ilə və ya uzaqdan gələn heyətlə söhbəti arasındakı fərqi aşkar görürük. O söhbətlərdəki kəlmələrin mənə çalarlarına nəzər yetirsək, bir-birindən necə fərqli olmasının şahidi olarıq. Allah Rəsulunun kiçik yaşlı uşaqlara xitabı ilə, yaşlı insanlara xitabı və yaxud qadınlara xitabı ilə gənclərə xitabındakı incəliklər, Peyğəmbərin xitabətə dərinədən bələd olmasından xəbər verir. Çox önəmli bir nöqtə isə, istər azyaşlılara, istərsə də yaşlı kimsələrə xitab edərkən və hətta zarafat edərkən belə, doğru danışmış, heç kimin qəlbini qırmamışdır. Məsələn, Peyğəmbər çox sevdiyi Ənəsə on yaşından etibarən *“Yə zəl uzuneyn”* (ey iki qulaqlı) deyərək zarafat etmişdir. Digər bir rəvayətdə deyilir ki, Vəda həccindən dönərkən Əncəşə adlı bir səhabə, Peyğəmbərin xanımlarını aparan dəvələrin önündə sarvanlıq edirmiş. Yol boyunca o sürətli bir ritmlə mahnı oxuyur, bu səs dəvələri coşdurur, onlar yolu tez-tez getməyə başlayırlar. Bunun müqabilində Məhəmməd Peyğəmbər *“ Ey Əncəşə! Dəvələri yavaş sür ki, büllurlar qırılmasın.. ”* deyərək, dəvələrin üstündəki xanımların zərif olduqlarına işarət edir və zarafat şəklində bunu Əncəşəyə xitab edərək bildirir. [11, 198]

7. Allah Rəsulu gördüyü, eşitdiyi xoş xəbəri təqdir edər, savab iş görmüş kimsəni açıq bir şəkildə tərifləyər, tam tərsinə olaraq nalayiq bir əməl sahibinin qüsurlarını üzünə vurmaz, onun heç adını da çəkməz, lakin bu əməlin doğru olmadığını, öz xütbələrində heç kimin inciməyəcəyi şəkildə ifadə edər. Həzrəti Aişədən edilən bir rəvayətdə deyilir ki, Məhəmməd Peyğəmbər bir gün kimdəsə xoş olmayan bir hərəkət görür. Həmin kimsənin adını söyləmədən və bu hərəkətin doğru olmadığını bütün müsəlmanlar bilsin və ibrət götürsün deyə, əsil söz ustası bunu belə ifadə edir: *“ Bəzi insanlara nə olub ki, belə deyirlər...? ”* Göründüyü kimi Allah Rəsulunun bu ifadə tərz, qarşısındakı müxətabın şərəf və ləyaqətini qorumaq üçün, ustalıqla atılan bir addımdır. [1, 130]

8. Allah Rəsulu, öz xitabətində Allah kəlamlarına çox yer verir və hər bir söhbətində, mütləq olaraq Allahın nazil etdiyi ayələrdən misallar verir. Bununla da insanları doğru yola dəvət edirdi. Bununla yanaşı, Allah Rəsulu sözü çox uzatmağı,

boş və mənasız sözlərdən istifadə etməyi, qəliz, anlaşılmaz çətin olan sözlərdən istifadəni əsla sevməzdi.

“اَبْعُدْكُمْ مِئِّيْ مَجَالِسَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الرَّثَاوُونَ وَ الْمُتَشَدِّقُونَ وَ الْمُتَفَقِّهُونَ” – *Qiyamət günü mənə ən uzaq olanlar, sözü qarmaqarışq söyləyənlər, boş yerə uzadanlar və aşırı mübaliğə edənlərdir*” kəlamı ilə Allah Rəsulu, sözün nə qədər böyük dəyəri olduğunu vurğulayır və bir başqa yerdə, insanın öz dili altında gizli olduğunu söyləyərək, hər insanın qiymət və dəyərinin onun danışığı ilə həmahəng olduğunu bəyan edir. [4, 226]

Yekun olaraq “*zər qədrini zərgər bilər*” atalar sözünə istinad edərək, sözün və əsil söz üstadının dəyərini, qiymətini elə söz üstadı bilər deyir, məşhur ədib, ərəb ədəbiyyatının öndə gedən söz sultanlarından Cahizin, Peyğəmbərin xitabəti ilə bağlı, Allah Rəsulunun ecazkar söz üslubu, heyrətamiz bəyanı haqqındakı bu kəlamları ilə fikrimizi bitirmək istəyirik:

“O, az sözlə çox məna ifadə etmə gücünə sahibdi, saxta rəftar və hərəkətlərdən uzaqdı. Uzun danışmaq lazım olan yerdə uzun, az danışması lazım olan yerdə isə az danışardı. Qəliz kəlmələrdən uzaq durar və küçə-bazar ifadələrindən istifadə etməzdi. O ancaq hikmət mirasından danışar, ismətlə əhatə olunmuş, ilahi dəstək və ilahi lütfə asanlaşdırılmış sözlər söylərdi. Elə sözlər ki, Allahu Təala o kəlmələri sevgi və məhəbbətlə doldurmuş, rızası ilə o sözləri dəyər və qiymətə yüksəltdi. Uca Yaradan onun sözlərində izzət və gözəlliyi birləşdirmiş, az bir kəlamla gözəl ifadə tərzini bir arada vermişdir. O, eyni sözləri təkrar etməyə ehtiyac duymaz və onu dinləyənlər də, eşitdiklərini bir daha eşitməyə ehtiyac duymazdılar. Onun sözlərində əskik kəlmələr olmazdı. O, xitab edərkən, əsla dil xətası etməzdi. Heç bir hüccət və heç bir düşmən ona tab gətirə bilməmiş, heç bir xətib də onu susdura bilməmişdir... İnsanlar ondan ancaq faydalı, doğru, vəzn baxımından düzgün, üslub etibarlı ilə daha gözəl, qayəsi şərafli, təsiri güclü, məxrəci rahat, mənası asan sözlər eşidirdi...”. [14, 121]

Bəli, aləmlərə rəhmət olaraq göndərilmiş Məhəmməd Peyğəmbərin həyatında ondan və onun sözlərindən inciyən, kəsən kimsəni görməmiş mümkündür deyil. Məhəmməd Peyğəmbər çox əsəbi olduğu halda belə, sözü elə bir şəkildə deyirdi ki, qarşı tərəf onun söylədiyi sözlərdən əsla inciməsin, onların qəlbinə dəyməsin. Səhabələrdən Üsəmə bin Zeydin oğurluq edən bir qadının, əsil-nəcəbətlə bir ailədən olduğunu nəzərə alaraq, əfv olunması üçün Peyğəmbərdən rica etməsinə Allah Rəsulu çox əsəbiləşir. Lakin bunun üstünü açmadan və gənc Üsəməni də utandırmaq üçün ona bir söz demir. Ancaq minbərdən ümumi halda bu sözləri söyləyir: “*Ey insanlar! Sizdən əvvəlkilər, nüfuz sahibi olan günahkarların cəzasını vermədilər. Ancaq nüfuz sahibi olmayan, zəif və gücsüz kimsələri dərhal cəzalan-*

dırdılar. Bu ədalətsizlikdən ötrü də həlak oldular. Allaha and olsun ki, oğurluq edən mənim qızım Fatimə olsaydı belə, onun da əlini kəsərdim. ”. [6, 69-70]

Allah Rəsulunun dövrü ədəbiyyatını incələrkən, islamdan əvvəlki dövr şair və xətiblərinin çox güclü ədəbi bilgiləri, zəngin söz ehtiyatları və bu sözlərin bəlağətli bir surətdə məqamına görə istifadələri qarşısında, insan heyranlığını gizlədə bilmir. Ərəb dili tarixi və ya ərəb ədəbiyyatı tarixindən bir çoxumuza yaxşı bəllidir ki, o dövrün ədəbiyyat ustadları sözün istifadə yerinə və ya sözün ifadə etdiyi mənaya görə bir-biri ilə yarışır və bu söz cəngavərlərinin istisnasız hər birinin əsas istəyi rəqibin söz xətasını tapmaq və üzə vurmaq, özünün söz sənətində daha üstün olduğunu bəyan etmək idi. Lakin oxumağı və yazmağı bilməyən, kiçik yaşlarından yetim böyüyən və yaşıdları müəllim yanında elm öyrənib, söz məclislərində oturubdurarkən, çobanlıqla məşğul olan Allah Rəsulunun həyatı boyunca söylədiyi kəlamlarda, şeirləri Kəbənin divarlarını bəzəyən o məşhur şairlər, xətiblər, söz sənətkarları heç bir qüsurla tapıla bilmədilər və tapa bilmələri də qeyri-mümkün idi. Çünki onun sözlərinin mənbəyi, sadəcə Kəbənin sahibi deyil, bütün kainatın sahibi olan Uca Yaradanımız- Allah idi.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Kazancı.A.Lütfi, Peygamber efendimizin hitabeti, Marifet yayınları, İstanbul, 1980
2. Qurani Kərim, Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Bakı, Çıraq nəşriyyatı, 2005
3. Musayev Ə. Səhih əl-Buxari (tərcümə), Şərq-Qərb mətbəəsi.2009,
4. Özdoğan.M.A, Arap dili və edebiyatı kaynaklarında Hz.Peygamberin dil və edebiyatdakı yerinə bir baxış, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cild 5, sayı 4, 2005, s. 223-242.
5. Soysaldı M.Dini hitabet, Bizim büro basımevi, Ankara, 2005,
6. Seyfullah Kara, Hz.Peygamber Döneminde Gençliğin Eğitime Tarihsel Bir Yaklaşım, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cild 2, sayı 1, 2002, s. 65-73
7. Uzunoğlu.M.Vecih, Hz. Peygamberin edebi yönü, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat fakültesi dergisi, sayı 32, s.41-76
8. Yeni Ümit -Dini ilimler ve kültür dergisi, sayı 90, Ekim-Kasım-Aralık 2010.
9. Yeni Ümit-Dini ilimler ve kültür dergisi, sayı 92, Nisan-Mayıs-Haziran 2011.

10. Yılmaz A. Tilavet adabı, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 27, Erzurum, 2007, s. 137-160
11. Yusuf Doğan, Hz.Peygamber ve mizah, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cild 8/2, aralık 2004, Sivas, s.191-203
12. Yusuf Taşan, Dini Tebliğde Hutbenin Yeri Ve Hz.Peygamberin Hutbe Tarzı, Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2007.
13. Yüzendağ Ahmet, Hitabet dersleri, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1964
14. شوقي ضيف. تاريخ الادب العربي، ج2 ، العصر الاسلامي ، دار المعارف، القاهرة، 1989
15. مجدي الشهاوي. خطب الرسول، المكتبة التوفيقية
16. محمد خضر. ادب صدر الاسلام، طبعة خاصة 1981
17. سميح عباس (تحقيق). اوصاف النبي للامام الترمذي، دار الجبل ، بيروت
18. شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري. نهاية الارب في فنون الادب، دار الكتاب المصرية، 1924
19. www.usveihasene.com/ic_konusurken_jest_mimik.htm

РИТОРИКА И ПРОРОК МУХАММАД РЕЗЮМЕ

Обращение всегда играло роль самого сильнейшего орудия с точки зрения воздействия на мысли и соображения собеседника. Освоение речевой способности, которое сопровождается высказыванием красивого и риторического слова, несомненно, было самым заветным желанием каждого, на что стремились все и всегда. Любое омерзительное слово грех, тогда как красивое слово достижение и Господь всесторонне раскрыл в святом Коране цену слова и отождествлял прекрасное слово с деревом, чьи корни зарыты глубоко в землю, а ветви поднимаются до небес. Оратор, тот, кто мастерски владеет словом, а способность пользоваться словом называется ораторством. Именно, самым достойным хозяином ораторства был никто иной, как владыка слова – пророк Мухаммед. Слово «Аллах» приобрело своего величия устами пророка и как молвил Гасан ибн Сабит : *«Я не возвысил Мухаммеда своими словами. Но его именем высказал красивое слово»*. Слово Господни возвысилось устами пророка, приобрело большую цену, и его прекрасное Имя сделало все слова прекрасными. Каждое слово пророка Мухаммеда, отправленного Богом, чтобы сотворить молитву за упокой людской души, стало настоящим успокоением, все достигло своего совершенства его приходом, и слово при этом стало совершен-

ным. Именно в этой статье пристальное внимание уделяется ценности слова, а также тому, какое место занимает слово в жизни пророка Мухаммеда, и в том числе ораторской речи Мастера слова, которое сроднилась со словом, а также произведен анализ подобного преимущества пророка Мухаммеда в ораторстве в лице самого искусного оратора.

SPEECH HABITS AND HZ. MUHAMMAD

S U M M A R Y

Elocution has always been the strongest weapon to affect the opponent. Undoubtedly, being able to make excellent speeches with eloquent and fine words has been a dream of all and everyone tried to gain such ability. Since the bad word is considered like sin, the fine word is accepted like benefit and Allah glorified the value of the word in Koran describing it as a tree with stems in depth of the ground and branches up to the sky. The person who uses the word skillfully is called orator, and the art of using the word skillfully is called oratory. Namely, the most decent master of this miraculous art was the Lord of the word Hz. Muhammad. Allah enriched the word with his noble speech, and the word – as Hassan ibn Sabit said: “*I didn’t praise Muhammad with my words. However, I praised and eulogized my words with him.*”- reached the summit with Allah’s prophet and his speech, gained a greater value, and his beautiful name gave beauty to all beautiful words. Each word of Hz. Muhammad who was sent as a mercy to the universe was a mercy, everything became perfect with his arrival, and the word got its share from that perfection. Exactly in this article the value of the word was examined in Hz. Muhammad’s life, the word was approached from eloquent and marvelous speech of the Master, and the prophet’s superior skill as a talented orator within the art of public speaking was investigated.

Çapa tövsiyə etdi: Dr.Qafar Ocaqlı

NƏSİRƏDDİN TUSİNİN “ƏXLAQİ-NASİRİ” ƏSƏRİNDƏ DİNİ-ƏXLAQİ BAXIŞLARI

Leyla RƏHİMİ

M.Füzuli adına Əlyazmalar

İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: Nəsirəddin Tusi, “Əxlaqi-Nasiri”, dini baxışlar, əxlaq, nəfs, fəzilət.

Ключевые слова: Насираддин Туси, «Ахлаг-и Насери», религиозные взгляды, этика, нафс, добродетель.

Key words: Nasir ad-Din Tusi, “Akhlaq-e Naseri”, religious views, ethics, inner-self, virtue (moral excellence).

Görkəmli Azərbaycan alimi Nəsirəddin Tusi (1201-1274) müsəlman Şərqinin ən məşhur şəxsiyyətlərindəndir. Zəngin elmi-ədəbi irsə malik olan bu alim riyaziyyatçı, astronom, fəqih və mütəkəllim olmaqla yanaşı, fəlsəfə sahəsində də dəyərli əsərlər yazmış, hətta onu dövrünün “fəlsəfə və kəlamda böyük ustadı” adlandırmışlar (7, 78). “Əllamə”, “mühəqqiq”, “həkim”, “ustad” və digər bu kimi ləqəblərlə şöhrət tapmış Tusiyə müxtəlif mənbələrdə 100-dən çox əsər aid edilmişdir ki, bu əsərlər sırasında ən məşhurlarından biri “Əxlaqi-Nasiri” əsəridir.

Məlum olduğu kimi, “Əxlaqi-Nasiri” əsəri İsmaili hökmdarı Nəsirəddin Əbülfəth Əbdürrəhman ibn Mənsurun (vəf. 1257) istəyi ilə yazılmışdır. Qohistan qalasının hakimi olan Nəsirəddin Tusini yanına dəvət edərək ondan Əbu Əli Miskuyənin (vəf. 1030) dövrün əxlaq haqqında ərəb dilində yazılmış ən gözəl əsəri hesab edilən “Təharətül-Əraq” adlı kitabını fars dilinə tərcümə etməsini istəyir. Lakin Tusi Miskuyənin əsərinin hikmətə deyil, yalnız hikmətin bir bölümü olan əxlaqa aid olduğunu düşünərək yeni bir əsər yazmaq fikrinə düşür. Alim özü bu barədə “Əxlaqi-Nasiri”nin müqəddiməsində belə yazır: “Bu qədər gözəl mənalara çevirmək, onların qəşəng libaslarını soyundurub buruvuz paltar geyindirmək adamı meymun şəklinə salıb eybəcərləşdirməyə oxşar... Adı çəkilən kitabda hikmət fəsillərinin ən əziz fəsilləri verilmiş olsa da, orada iki fəsil yox idi: şəhərlər salmaq və ev qurmaq fəsli. Halbuki bu iki hikmət, zamanın tələbinə görə indi böyük əhəmiyyət kəsb etmiş, onun şərh və izahı vacib və zəruri olmuşdur. Yeni bir əsər

yazılısaydı, o böyük alim İbn Miskuyənin kitabında olan bütün hikmətlərin xülasəsini verməklə həmin iki məsələ haqqında, başqa alimlərin fikirlərini də əlavə etməklə, təzə bir kitab yaradılmış olardı” (1, 34, 35; 2, 36, 37).

Beləliklə, Tusi İbn Miskuyənin əsəri ilə yanaşı, İbn Sina (vəf. 1037), Farabi (vəf. 951), Aristotel (vəf. e.ə.322), Platon (vəf. e.ə.348) və bir sıra digər məşhur alimlərin əxlaq, tərbiyə, fəlsəfə sahəsində yazılmış əsərlərindən bəhrələnərək, yeni və fərqli bir əsər yazmağa müəssər olur və özünün də “Əxlaqi-Nasiri”nin müqəddiməsində qeyd etdiyi kimi, kitabın yazılması Nəsirəddinin əmri və təşviqi ilə olduğu üçün adını “Əxlaqi-Nasiri” qoyur (1, 34, 35; 2, 35, 36).

“Əxlaqi-Nasiri” Tusi tərəfindən ən azı üç dəfə yenidən işlənmişdir. Birinci dəfə 1232-33-cü illərdə Qohistan hakiminin təkidi ilə onun adına yazılmış, ikinci dəfə 1254-55-ci illərdə İsmaililər məğlub edildikdən və moğollar hakimiyyət başına keçdikdən sonra, üçüncü dəfə isə təxminən 1272-73-cü illərdə Əbdüləziz Nişaburinin istəyi ilə yenidən nəzərdən keçirilmişdir (bax: 1, 12).

Tusi əsəri yenidən nəzərdən keçirməklə, əlbəttə ki, orada dövrünün tələbinə uyğun olaraq bir sıra dəyişikliklər etmişdir. Həmçinin, o, moğol hökmdarının yanına gəldikdən sonra “Əxlaqi-Nasiri”nin müqəddiməsində dəyişiklik edərək, Qohistan hakiminin adının yerinə moğol hökmdarının adını qoymuşdur (2, 54).

“Əxlaqi-Nasiri” əsəri dərin mənalı əsər olmaqla yanaşı, qəliz elmi dili ilə də seçilir. Lakin bu qəlizliyə baxmayaraq, alimin şərh etdiyi məsələlər çox yığcam, aydın verilmişdir. Əsərdə haqqında bəhs edilən mövzuların bir hissəsi nəzəri fəlsəfə prinsiplərinə əsaslanır. Bu minvalla deyə bilərik ki, bu kitabda bəhs olunan əxlaq bəhsi elmdən çox əxlaq fəlsəfəsi hesab edilə bilər. Doğrudur, əsərdə fəzilətlərə yiyələnmə, rəzil sifətlərdən uzaqlaşmadan, həmçinin əsas və mühüm hədəf və məqsədin səadətə yetişmək olmasından bəhs edilməklə yanaşı, fəzilət və rəzilətin mənası, səadətin mahiyyəti, nəfsi-natiqənin sayı və növləri haqqında ayrıca mövzu olaraq bəhs edilmişdir.

“Əxlaqi-Nasiri”də haqqında danışılan mətləblərə Tusidən əvvəlki alimlərin də kitablarında rast gəlinir və Tusinin əlavələri haşiyə, izah qəbildən olmaqla, çox azdır. Əsər “Müqəddimə və kitabın yazılması səbəbi”, “İlk qeydlər və elmlərin bölgüsü” və üç məqalədən ibarətdir. Bu məqalələr aşağıdakılardır:

- 1 – Əxlaqın saflaşdırılması haqqında;
- 2 – Evqurma (evdarlıq elmi) haqqında;
- 3 – Ölkəni (şəhərləri) idarəetmə qaydaları haqqında.

Birinci məqalə iki hissə, on yeddi fəsildən; ikinci məqalə beş fəsildə və üçüncü məqalə səkkiz fəsildən ibarətdir.

Əvvəl də qeyd etdiyimiz kimi, Tusi hər üç fəsli digərlərinə istinadla, çox az əlavələrlə yazmış və digərlərindən gətirdiyi fikirlərə öz mənfi və ya müsbət münasibətini bildirməmişdir.

Məlum olduğu kimi, Tusi əsəri İbn Miskuyənin “Təharətül-Əraq” əsərinə istinadən yazmışdır və qeyd etmək lazımdır ki, İbn Miskuyə öz əsərini yazarkən Porfiriyin (vəf. 306) Aristotelin əxlaqi baxışlarına yazdığı təfsirdən bəhrələnmişdir. Bu kitabı o baxımdan əxlaq fəlsəfəsi adlandırma bilərik ki, əxlaqın şərhı Aristotelin əsərlərində fəlsəfi baxımdan verilmişdir. Lakin Tusi əxlaqi-fəlsəfi şərh və tənzimə can atmamış, əxlaqi fəzilətlər və rəzilətlərin növlərini şərh etməyə çalışmış və daha çox dini təlimə diqqət yetirmişdir. O, həmçinin əsəri yazarkən Qurani-Kərim və hədislərdən, eləcə də, Hz.Əlinin kəlamları ilə yanaşı bir sıra digər əsərlərə də müraciət etmişdir ki, bu da “Əxlaqi-Nasiri”nin dini baxımdan etibar və dəyərini daha da artırmışdır.

Tusi ailə üzvlərinin əxlaqi və münasibətlərindən bəhs etdiyi ikinci məqalədə Aberusen adlı naməlum Pifaqorçu alimin kitabından bəhrələnmiş, lakin öz dünyagörüşünə uyğun fikirlərini, eləcə də sələfləri, üləmalardan və dini əsərlərdən götürdüyü mətləbləri də əlavə etmişdir (5, 112-115).

Tusi III hissədə siyasətdən bəhs etmiş və bu fəsli yazarkən Farabının “Mədinə-i Fəzile” (“Əxlaq şəhəri”), İbn Sinanın “Siyasət risaləsi” və Platonun vəsiyyətiindən bəhrələnmişdir.

Bəşər övladı maddi ehtiyacları ilə yanaşı, öz mənəvi ehtiyaclarını təmin etmək üçün, yarandığı gündən hər zaman təşəbbüs içindədir. Həqiqətin nə olduğu, hansı səylərin gözəl olduğu məsələsi də heç şübhəsiz bu mənəvi axtarışın – hikmət axtarışının əsas məğzi olmuşdur.

“Hikmət” məfhumu din və fəlsəfədə çox mühüm yer tutur. Tusi “hikmət” sözünün tərifini aşağıdakı kimi verir:

“Mərifət sahibləri arasında hər şeyi olduğu kimi dərk etməyə, hər işi lazımı kimi yerinə yetirməyə “hikmət” deyilir; bunun nəticəsində insanın mənəviyyatı mümkün qədər təkmilləşməli, arzu edilən səviyyəyə yüksəlməlidir” (1, 35; 2, 37).

Bu tərif hikmət elmini iki hissəyə – elmi və əməli hikmətə bölən alimlərin fikri ilə üst-üstə düşür. Tusiyə görə, bu iki hikmətə – fəzilətə sahib olan kəs, “ən müdrik insan, ən kamil alim hesab edilər, onun yeri bəşər övladının tuta biləcəyi ən yüksək mövqeyin fəvqündə olar” (1, 35; 2, 38; 6, 99). Alim öz fikrinin təsdiqi üçün Qurani-Kərimin “əl-Bəqərə” surəsinin 269-cu ayəsini misal gətirir: “Allah istədiyi şəxsə hikmət bəxş edər. Kimə hikmət bəxş edilmişsə, ona çoxlu xeyir (əbədi səadət) verilmişdir. Bunu ancaq ağıl sahibləri düşünüb dərk edərlər!” (2, 38).

Onu da qeyd edək ki, görkəmli Azərbaycan şərqşünası Rəhim Sultanov (1912-2000) Tusinin “hikmət”, eləcə də “elm” və “əməl”ə verdiyi təriflərin mütərəqqi elm baxımından hələ də öz əhəmiyyətini itirmədiyini yazır. Alimin fikrincə, bu təriflərdə həm insan mənəviyyətinin təkmilləşməsi, həm də bəşər həyatının inkişaf və zənginləşməsi əsas şərt qəbul edildiyindən bu təriflər xüsusi əhəmiyyət kəsb edir (1, 14).

İranda qədim zamanlarda da bu məsələ mühüm hesab edilmiş, insan kamalından bəhs edilərkən, nəzəri və əməli hikmətə işarə olunmuşdur. Qədim İranda Fərvəhərin həyat nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən “gözəl düşüncə, xoş söz, yaxşı əməl” (“pendar nik, qoftar nik, kerdar nik”) şüarını buna misal göstərə bilərik. Bu şüar qədim İranda ictimai həyatın əsasını təşkil etmişdir. “Düşüncə” (“pendar”) sözü burada daha çox fikri və əqli qavrama mənasını verir ki, bunu “hikmət” hesab edə bilərik.

Qədim dövr mütəfəkkirlərinin fikrincə, əməli hikmətə daha çox əxlaqın saflaşdırılması, mənzil tədbiri və “siyasəti-modon” (cəmiyyətlə bağlı məsələlərin idarəsi haqqında qədim elm – *L.R.*) aid edilir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, “siyasəti-modon” daha çox “ölkə idarəsi” kimi anlaşılmaktadır. “Ölkə idarəsi” deyildikdə, ilk baxışdan sultan və hökmdarların vəzifələrinin məcmusu göz önünə gəlsə də, əslində bu məfhum daha çox insanların rəftarları, bir-birinə qarşı vəzifələrini bəyan etməkdədir. Buna “ictimai rəftar qaydaları” da deyə bilərik. Bu səbəbdən, “siyasəti-modon” yalnız “ölkə idarəsi” deyil, “insanların (ictimaiyyətin) idarəsi” kimi də qəbul edə bilərik (3, 43). Tusinin nəzərincə isə, əməli hikmət insanın iradi hərəkətlərini məqsədə uyğun şəkildə idarə etməsinə, sənət və peşəni, həyatlarını nizama salmaq, məişətlərini təmin etmək, rifah hallarını get-gedə yaxşılaşdıraraq kamala çatdırmaq bacarığına deyilir (1, 37; 2, 39).

Əməli hikmətə əxlaqın saflaşdırılmasını, evqurmaq qaydasını və şəhərsalmaq siyasətini aid edən alim birinci bəhsi – əxlaqın saflaşdırılmasını insan, ailə, bəşər və dövlət üçün ən vacib, ən şərəfli və ən faydalı sənət hesab edir. Tusinin fikrincə, hər bir işi görən insandır və bu səbəbdən insanın tərbiyəsi hər şeydən vacibdir. Tərbiyə Tusinin nəzərində ən mühüm və özül bəhslərdən biridir. Ümumiyyətlə, alim “Əxlaqi-Nasiri”də tərbiyəyə həsr etdiyi ayrıca bir fəsildən əlavə, ondan yeri gəldikcə söz açmış, bu məsələyə xüsusi önəm vermiş, uşaqların və gənclərin mənəvi-əxlaqi tərbiyəsini digər məsələlərdən üstün tutmuşdur.

Alim əsərdə fəzilətlərdən danışarkən elm, bilik və zəkamı ona aid edir və onu səadətin əsası hesab edir. Sonra Tusi niyyətin əhəmiyyətini vurğulayaraq, elm əldə etmək üçün bu yolda qarşıya çıxacaq hər bir problem və çətinliklərə qarşı təlaş və çalışqanlığın zərurətindən bəhs edir.

Tusi qeyd edir ki, “əxlaq elmi” nəfs-i natiqənin əldə edə biləcəyi xüsusiyyətlərin bəyanıdır və bu elm elə xüsusiyyətlərdən bəhs edir ki, onun iradəsi ilə əldə edilən bütün davranış və rəftar gözəl, tərifi layiq olsun (1, 42; 2, 47). Alimin fikrincə, hər şeydən əvvəl, insani nəfsin nədən ibarət olduğu, onun kamillik dərəcəsinin sonu, qüvvələrinin sayı, bunlardan doğru istifadə edildikdə arzu olunan səadət və xoşbəxtliyə nail olmağın yolunu, eləcə də əksini – kamilliyə mane olan şeylərin nə olduğunu, səhvlərin, günahların və müvəffəqiyyətsizliklərin səbəbini öyrənmək lazımdır (1, 42; 2, 48). “Nəfs-i natiqə”nin varlığının sübutu məsələsi digər varlıqlara nisbətən daha üstün və önəmli, həmçinin müstəqil bir varlıq olması baxımından mühüm və özül məsələdir. Bu məsələyə dəqiq diqqət yetirilməzsə, əbədi səadət və kamaldan da söz açıla bilməz. Bu mövzu insanın yaradılış mahiyyəti, bəşər övladının əxlaqı və zəti, bu zat və əxlaqın dəyişdirilə biləcəyi, və ya bu məsələnin mümkünsüzlüyünün açılıb-göstərilməsi olaraq çox əhəmiyyətli bir mövzu hesab edilir (bax: 4, 360).

Bu əsərdə haqqında danışılan mühüm məsələlərdən biri də xeyir və səadət arasında mövcud olan fərq məsələsidir. Tusinin fikrincə, xeyir hər kəs üçün eynidir, lakin səadət insanlara və yerinə görə dəyişir. Tusi bu barədə belə fikir yürüdür: “... qədim alimlər xeyrin iki növ olduğunu deyiblər: “mütləq” və “nisbi”. “Mütləq xeyir” ona deyirlər ki, bütün mövcudatın və bütün arzuların son məqsədi odur. “Nisbi xeyir” isə o şeylərə deyilir ki, onların müəyyən cəhətdən faydası olsun. “Səadət” də “xeyir” cinsindəndir, lakin hərənin özünə görə öz səadəti vardır və bu kamilliyə yalnız nəfsi iradə, şüurlu fəaliyyət nəticəsində nail olmaq mümkündür. Demək, bir insanın “səadəti” digərinin “səadəti” deyildir, “xeyir” isə hamı üçün eynidir” (1, 64; 2, 81).

Tusi bəzi alimlərin “səadət” terminini heyvanlar haqqında da işlətmələri məsələsinə toxunaraq, qeyd edir ki, bu istilah əslində heyvanlar haqqında yalnız məcazi mənada işlənə bilər, çünki heyvanlar kamillik səviyyəsinə öz fikir və şüurları ilə deyil, fitri istedadları əsasında yüksələ bilərlər. Bəzi heyvanlara nəsim olan nemətlər (məsələn, yemək, içmək, rahatlıq və s.) əsl səadət deyil, sadəcə olaraq təsadüf və bəxtin gətirməsidir (1, 64; 2, 81).

“Əxlaqi-Nasiri” əsərinin ən mühüm və mərkəzi mövzularından biri əxlaqi fəzilətlər və rəzilətlərin növləridir. Məntiq elmində fərd sinifləri, siniflər növləri, növlər də cinsləri təşkil etdiyi kimi, əxlaqi fəzilətlərdə də hər hissə cinslərə və cinsləri əhatə edən növlərə bölünür.

Əxlaqi fəzilət cinslərini təşkil edən 4 fəzilət mövcuddur: 1) hikmət; 2) şücaət; 3) iffət; 4) ədalət. Hikmət – nəzəri qüvvənin tərbiyəsi və ya saflaşdırılması; şücaət – qəzəb qüvvəsinin tərbiyəsi və ya saflaşdırılması; iffət – şəhvet qüvvəsinin tərbiyəsi

və ya saflaşdırılması; ədalət – əməli qüvvənin tərbiyəsi və ya saflaşdırılmasıdır... Ədalət çox sadə vicdan halıdır ki, digər üç fəzilətin, yəni hikmət, şücaət və iffətin tərkibi və birləşməsindən əldə olunur. Bu dörd cins özləri özlüyündə müxtəlif növ və sifətlərə bölünür (1, 83, 84; 2, 110, 111).

Tusi fəzilət cinslərinə zidd olan rəzilət zümərələrindən də bəhs etmişdir. Fəzilətlər dörd cins olsa da, onların ziddi olan rəzilət cinslərinin sayı səkkizdir. Yəni, hər bir fəzilət cinsinə zidd iki rəzilət cinsi vardır. Əslində, hikmətin ziddi – avamlıq; şücaətin ziddi – ağciyərlilik; iffətin ziddi – çılğınlıq; ədalətin ziddi – zülmkarlıqdır. Lakin Tusi fəzilətin hər cinsinin özlüyündə müəyyən həddi olduğuna istinad edərək, bu həddin artıb-azalması səbəbilə hər hansı bir fəzilətin rəzilətə çevrilə bilmə ehtimalından bəhs edir. Fəzilət baxımından yerinə yetiriləcək işlərdə ləngimək, və yaxud əksinə, məsləhət olmayanlara riayət etmək fəzilətin rəzilətə çevrilməsinə səbəb olur. Başqa sözlə desək, fəzilət – “mərkəz”də, onun ziddinə olan rəzilətlər isə “ətraf”dadır. Hər fəzilətin qarşısında sonsuz rəzilət olar, çünki mərkəz (orta) məhdud, ətraf isə naməhduddur. Demək, fəzilət mərkəzdə yerləşməklə sayı birdir, onun ifratı və çatışmazlığından meydana gələn rəzilətlərin sayı isə ikidir (qaydasından çox – ifrat və qaydasından az – çatışmazlıq). Tusi dörd fəzilət cinsi olduğunu nəzərə alaraq, bu fəzilətlərə zidd rəzilətlərin sayının səkkiz olduğunu bəyan edir (1, 88, 89; 2, 117, 118).

Dörd fəzilət cinsinə qarşı səkkiz rəzilət cinsi bunlardır: hikmətə qarşı – “səfehlik” və “əbləhlik”; şücaətə qarşı – “dəlisovluq” və “ağciyərlilik”; iffətə qarşı – “çılğınlıq” və “süslük”; ədalətə qarşı – “zalımlıq” və “məzlumluq” (1, 90; 2, 118). Ümmiyyətlə, Tusi “fəzilət” və “rəzilət”ə aid olan hissədə bu fəlsəfi anlayışları özünə xas məntiqi ardıcılıqla müqayisə etmiş və çox incə məqamları üzə çıxarmışdır.

Yuxarıda sadaladıqlarımız dini-əxlaqi bəhslər “Əxlaqi-Nasiri” əsərindəki zəngin məzmunların az bir hissəsini əks etdirir. Belə ki, bu əsərdə ictimai, iqtisadi, siyasi, fəlsəfi və tərbiyəvi səciyyə baxımından xüsusi əhəmiyyətə malik mövzulardan da bəhs olunur. Bu baxımdan, belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, Şərq xalqları arasında xüsusi yeri olan “Əxlaqi-Nasiri” əsərinin yaranma səbəbi yalnız Qohistan hakiminin əmri olmamışdır, çünki belə olsaydı, Tusi ibn Miskuyənin “Təharətül-Əraq” kitabını fars dilinə tərcümə etməklə kifayətlənərdi. Tusi belə düşündü ki, insanlar arasında artıq dərin düşüncə və əqli məsələlər öz əhəmiyyətini itirmiş, islam cəmiyyəti mədəni tənəzzülə uğrayaraq düşüncə çirkabına mübtəla olmuşdur. O dövrün elmi-dini hövzələrinin əsas fəaliyyəti hədislərdən zahiri təfsir, müxtəlif dini-məzhəbi məktəblər haqqında faydasız və mənasız bəhslərdən ibarət idi. Tusi bu tənəzzül və çirkabın aradan qaldırılmasına səy göstərərək, çalışdı ki, işlərin cərəyanını təqliddən əqli həyata yönəltsin və insanların öz işlərində doğru və məntiqi düşüncəyə istinadına nail

olsun. Başqa sözlə desək, Tusi bir fikri-mədəni inqilab meydana gətirmiş və insanların fikri-mədəni həyatlarının bir-birindən qopmuş bağlarını moğolların viranedicı hücumlarından əvvəlki dövrə düyün vurmağa nail olmuşdur (4, 354).

Tusi bilirdi ki, düşüncə qüvvəsi və elm nuru insanların qəlbinə yol tapacaq və qəlblərin fəthi bir çox problemlərin həlli deməkdir. O inanırdı ki, elmsiz və doğru düşüncəsiz cəmiyyəti islah etmək mümkün deyil, çünki insanları heyvandan üstün edən amil məhz elmdir. İnsanın mələklərdən belə üstünlüyü onun elmi və düşüncə qüvvəsi ilə izah edilə bilər. Bu səbəbdən, əbədi səadətə yetmək üçün əməli kontrol və idarə edən elmdən başqa yol yoxdur. Bütün bunları nəzərə alaraq, deyə bilərik ki, elm, bilik və ondan törəyən əməl hər bir insanın, eləcə də ümumilikdə bir cəmiyyətin səadətidir və həqiqət və düzgün tərbiyə də elm və buna uyğun əməlsiz mümkün deyil.

Dahi alimin fikri-mədəni inqilabı bir çoxlarının düşüncəsində dəyişiklik meydana gətirdi və bu dəyişikliklərin nəticəsində Hülakü xanın ölümündən sonra (1265) hakimiyyətə gələn Abaqa xan (vəf. 1282) İslam dinini qəbul etdi və bununla kifayətlənməyərək, bütün moğolların öz məzhəblərini dəyişərək müsəlman olmalarını əmr etdi. Beləliklə, hərbi baxımdan talançı və qarətçi bir tayfaya məğlub olmuş bir ümmət fikri-mədəni cəbhədə öz qaliblərini məğlub etdilər və onlara doğru, əbədi səadətə aparan yolu göstərdilər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Tusi, Xacə Nəsirəddin. Əxlaqi-Nasiri (farscadan Azərbaycan dilinə tərcümə, müqəddimə və şərh Rəhim Sultanovundur). Bakı: Elm, 1980
2. Tusi, Xacə Nəsirəddin. Əxlaqi-Nasiri (Təshih və şərh Məctəbə Minəvi və Əlirza Heydəri). Çapi-pəncom, Tehran: Xorəzmi, 1373
3. Xacə Nəsirəddin Tusi. Ousafi-ələsrəf. Be kuşəşə Seyid Mehdi Şəmsəddin. Sazmane çap-o-enteşarate vezarete fərhang-o-erşade eslami. Tehran, 1369
4. Nəsirəddin Tusi-filosofə qoft-o-qu. Qolamhoseyn İbrahimi Dinani, Çape dovvom. Tehran: Hermes, 1388
5. Əxlaq-o-siyasət əz didqahe eslam. Əndişeye Xacə Nəsirəddin Tusi dər qoft-o-qu ba Seyid Hoseyn Nəsr. Ruznameye Fərhixteqan, 5 Esfənd 1389, şomareye 501
6. Təəmmolate siyasi dər tarixe təfəkkore eslami. Be ehtemame Musa Nəcəfi, celde dovvom. Tehran: Pejuheşqahe olume ensani və motaleate fərhangı, 1375
7. Bonyade daneşnameye bozorge farsı. Xolaseye zendeginameye elmiye daneşmendan. Tehran: Enteşarate elmiye fərhangı, 1374

Лейла Рахими

**Религиозные и этические взгляды Насир ад-Дина Туси
в «Ахлаки-Насири»**

«Ахлаки-Насири» («Насирова этика») считается одним из самых известных сочинений Насир ад-Дина Туси, знаменитого ученого-энциклопедиста в области астрономии, медицины, философии, теологии и т.д. Это произведение состоит из трех глав («макала»), где излагаются взгляды автора по морально-этическим нормам и социальным вопросам. Данная же статья посвящена религиозным и этическим взглядам Насир ад-Дина Туси, изложенных в «Ахлаки-Насири». В статье также дается сведение о первоисточниках исследуемого труда.

Leyla Rahimi

Religious and ethical views of Nasir al-Din Tusi in “Akhlāq-e Nasiri”

“Akhlāq-e Nasiri” (“Nasirean ethics”) is known as one of the best works of Nasir al-Din Tusi, the famous scientist-encyclopaedist on astronomy, medicine, philosophy, theology, etc. This work, consists of three chapters (“maqaleh”), where there is given author’s views about moral and ethical norms and social problems. This paper is devoted to the religious and ethical views of Nasir al-Din Tusi, given in «Akhlāq-e Nasiri». Also there is information about original sources of this work.

Çapa tövsiyə edən: f.e.d. Möhsün Nağısoylu

ƏMƏVİ SÜLALƏSİ DÖVRÜNDƏ ƏRƏB-XƏZƏR MÜNASİBƏTLƏRİ

Məhərrəm Novruz oğlu ƏHMƏDOV

Açar sözlər: əməvilər, münasibətlər, xilafət, xəzərlər.

Ключевые слова: омейядов, отношения, халифат, хазары.

Keywords: umayyads, relations, caliphate, khazars.

Əməvi sülaləsi dövründə (661-750) Ərəb-Xəzər münasibətləri indiyədək xüsusi tədqiqat obyektı olmamışdır. Məhz buna görə də bu mövzuya müraciət olunur. Doğrudur, həmin mövzu türk tarixi, ərəb tarixi, xəzər tarixi və islam tarixi baxımından müəyyən dərəcədə işıqlandırılmışdır. Lakin tarixin məhz həmin dövrünü işıqlandıran, Ərəb-Xəzər münasibətlərinə həsr olunmuş xüsusi tədqiqat əsəri yoxdur. Ərəb-Xəzər münasibətlərinin tarixi təqribən 300 illik bir dövrü əhatə edir. Bu cəhəti nəzərə alsaq, həmin münasibətlərlə bağlı olan bir çox detalların araşdırılması zərurəti diqqətimizi cəlb edir. Qeyd etmək olar ki, məhz bu mövzuya həsr olunmuş əsərə təsadüf etmədik. Bunu nəzərə alaraq aktual hesab etdiyimiz həmin problemi araşdırmaq qərarına gəldik. Bu mövzu Qafqaz tarixinin öyrənilməsi baxımından da maraqlı və aktualdır. Çünki ərəblərlə xəzərlər arasındakı təmasların əksəriyyəti strateji əhəmiyyət daşıyan bu bölgədə baş vermişdir. Məqsədimiz bu günədək məlum olan mənbələri və tarixşünaslığı araşdırmaq, aşkar etdiyimiz elmi dəlilləri əlavə edərək tarixi gerçəklikləri əks etdirən obyektiv səciyyəli məqalə yazmaqdan ibarətdir.

Məqalə Əməvi sülaləsinin Xilafətdə hakim olduğu 661-750-ci illəri əhatə edir (16,157). Bu tarixi dövrü iki mərhələyə bölmək olar: 1) Əməvi sülaləsinin Müaviyyə b.Əbu Sufyan qolunun hakimiyyəti illəri (661-684), 2) Əməvi sülaləsinin Mərvan b.Hakəm qolunun hakimiyyəti illəri (684-750). Ərəb-Xəzər münasibətlərinin fəallığına və yaxud qeri-fəallığına görə iki mərhələsi təqribən göstərilən illəri əhatə edir. Çünki Müaviyyə b.Əbu Sufyanın və ondan sonra Xəlifə olmuş Yəzid b.Muaviyyənin və Muaviyyə b.Yəzidin hakimiyyəti təqribən 22 ili əhatə edir (16,158). Əməvi sülaləsinin Mərvan qolu ilə müqayisədə Muaviyyə qolu Ərəb-xəzər münasibətləri baxımından qeyri-fəallığı ilə seçilmişdir.

Mövzuya tarixi ədəbiyyatda qismən toxunulmuş, lakin göstərilən tarixi dövüdə ərəb-xəzər münasibətləri xüsusi tədqiqat obyektı olmamışdır. Tədqiqatlar xəzərlərə ,onların yaratdığı dövlətə,ərəb- bizans münasibətlərinə ,islam tarixinə həsr edilmişdir.

Tanınmış xəzərşünaslardan D.M.Dunlopun “Xəzər Yahudi Tarixi” əsəri, M.İ.Artamanovun “Xəzərlərin tarixi ” əsəri, A.Kostlerin “Onüçününcü qəbilə” əsəri bu fikrimizi təsdiq edən nümunələrdir.

Yazılı mənbələrin məlumatına görə, Ərəb-Xəzər münasibətlərinin köklərinə VII əsrin ortalarından təsadüf olunur(17,25). Ərəblər məhz bu dövüdə Sasani İmperiyasını tarix səhnəsindən silmiş və Yaxın Şərqi tam nəzarətə almışlar.Raşidi xəlifələri və Əməvi sülaləsi dövründə Ərəb-Xəzər münasibətləri daimi müharibələrlə səciyyəvi olmuşdur(4,105-113). Abbasi xəlifələri dövründə isə həmin münasibətlər qarşılıqlı əlaqələrə çevrilmişdir.Bu məqamda Ərəb xilafəti və Xəzər xaqanlığı haqqında qısaca bir arayış vermək məqsədə uyğun olar. İslam tarixində 632-ci ildə Məhəmməd peyğəmbərin ölümündən sonra hakimiyyətə gəlmiş ilk dörd xəlifənin hakimiyyəti illəri Xulafayı Raşidin dövrü kimi təqdim edilir .Xilafət” ərəb sözüdür və”Xələfə”felinin məsdər şəkilidir və vəkillik mənasını daşıyır.Əbu Bəkir b.Qahafə (632-634), Ömər b.Xəttab (634-644), Osman b.Əffan(644-656) və Əli b. Əbu Talib (656-661) ilk dörd xəlifə olmuşlar.Xəlifə Əlinin öldürülməsindən sonra hakimiyyətə Əməvi sülaləsindən olan Muaviyyə b. Əbu Sufyan sahib oldu və onun mənsub olduğu sülalə 661-750-ci illərdə Ərəb xilafətini idarə etdi.Xilafəti təqribən 90 il ərzində 14 xəlifə idarə etmişdir (16,157).

Xəzər Xaqanlığı VII-X əsrlərdə Qara dənizlə Xəzər dənizi arasındakı ərazidə, Qafqaz dağlarının şimalında və İdil (Volqa) çayı sahillərində mövcud olmuş, hegomonluq etmiş türk dövləti idi.Tarixçilər bu dövlətin 630-cu ildə yarandığını qeyd edirlər (1,170).

Ərəb –Xəzər münasibətlərindən bəhs edərkən onların ilk dəfə nə zaman qarşılaşdıqlarını müəyyənləşdirmək zəruridir. Xəzər-Ərəb münasibətlərinin kökləri ərəblərin Cənubi Qafqazı ələ keçirdikləri dövrə gedib çıxır. Bəzi tarixçilər ilk Ərəb – Xəzər qarşılaşmasının Ömər b. Xəttabın (634-644) hakimiyyəti zamanına təsadüf etdiyini bildirirlər. Xəlifə Ömər b. Xəttab Azərbaycanın fəth olunmasına böyük əhəmiyyət verirdi (14,59). Azərbaycanın şimal-şərqindəki Şirvan vilayətini və Babul-Əbvabı (Dərbəndi) islam dövlətinə birləşdirməyə xüsusilə can atırdı(14,59). Suraqə b.Əmrin başçılığı altındakı ərəb ordusu Şirvanı tutmağa müvəffəq oldu .Təbəri və İbn-əl-Əsir Dərbənd şəhərinin də həmin ildə fəth olunduğunu bildirirlər (H.22-ci,m.643-cü ildə). Məsələn daha dərinəndən araşdırsaq məlumatın məntiqi olmadığı qənaətinə gəlmək mümkündür. Çünki onun ələ keçməsi haqqında

Şəhribaraz və Süraqə arasında bağlanmış müqvilədə qeyd yoxdur. Əl-Bələzuri və Moisey Kalankaytuqlu ərəblərin gəlişi məqamında Gürcüstanın və Arranın şimalının xəzərlərin nəzarəti altında olduğunu qeyd edirlər (14, 62). Daha sonrakı illərdə Əbdürrəhman b. Rəbiənin Bələncər qalasını mühasirəyə almasından, Salman b. Rəbiənin Dərbəndi fəth etməsindən bəhs edən mənbələrimizdə 643-cü ildə Süraqənin Dərbəndi ələ keçirdiyini qeyd etmədiklərini nəzərdən qaçıрмаq olmaz. Süraqənin ölümündən sonra, Xəlifə Ömər Əbdürrəhman b. Rəbiəni onun yerinə təyin etmiş, Əbdürrəhman isə Xəzərlərin ölkəsinə bir neçə uğurlu yürüş həyata keçirmiş və həmin hücumlardan birində müsəlman qoşunları Xəzər ölkəsinin daxilinə təqribən 200 fərsəx irəliləmiş və coxlu qənimətlə geri qayıtmışdır. Əbdürrəhmanın xəzərlərə qarşı bu uğurlu yürüşləri Ət-Təbərinin ifadəsincə “qənimət və ərəzi ucbatından kufəlilərin xəlifə Osmana qarşı çıxmasınadək davam etdi” (15, V c, 1987s). Xəlifə Osman Kufə valisi Səid b. əl-Əsə məktub yazıb Salman b. Rəbiəni Dərbəndə, Əbdürrəhmanı isə ona yardım üçün göndərməyi əmrini verdi. O, Əbdürrəhməyə aşağıdakı məzmununda məktub da göndərdi: “Müsəlmanların çoxu izafi yeməkdən və toxluqdan təqətsiz hala düşmüşlər, mən sənə onları təhlükəli vəziyyətə üz-üzə qoyacağından qorxuram” (14, 72s). Əbdürrəhman Osman b. Əffanın icazəsi olmadan Bələncəri mühasirəyə aldı. Lakin bu mühasirə ərəblərin məğlubiyyəti və Əbdürrəhmanın həlak olması ilə nəticələndi. Ət-Təbəri, İbn əl-Əsir, İbn Kəsir Bələncərin mühasirəsindən və Əbdürrəhmanın öldürülməsindən hicri 32-ci (m. 652-653-cü) il hadisələri başlığında bəhs edirlər. Xəlifə Osman b. Əffan Bizans cəbhəsində döyüşən (3, 420-421) əl-Cəzirə valisi Həbib b. Məsləməyə Ərməniyyəyə gedib, orada hərbi əməliyyatlar keçirməyi əmr etdi (2, 257). Həbib b. Məsləmə 6 min ordu ilə oraya yürüş etdi və Kalika şəhərini fəth edərək əhalini cizyə verməyə məcbur etdi. Xristiyan sərkərdəsi Armeniakusun ərəblərə qarşı abxazlardan və xəzərlərdən ibarət olan muzdlu qoşunla gəldiyindən xəbər tutmuş Məsləmə, Mədinəyə məktub göndərərək xəlifədən yardım istədi. Xəlifə Şam valisi Muaviyyə b. Əbu Süfyana və Kufə valisi Səid b. əl-Əsə Məsləməyə yardım göndərmək əmrini verdi. Səid Salman b. Rəbiənin başçılığı altında 6 minlik ordu göndərdi. Salmanın başçılığı altındakı ordu gələnədək Məsləmə öz qüvvələri ilə Armeniakusu məğlub etdi. Salmanın başçılığı altındakı Kufə ordusunun bu qələbədə rolu olmamışdı. Lakin, buna baxmayaraq həmin sərkərdə əldə olunmuş hərbi qənimətdən pay istədi. Bu tələb suriyalılarla kufəlilər arasında narazılığa səbəb oldu. (10, c. 3, 70-73).

Göründüyü kimi, xəlifə Ömər b. Xəttab dövründə yaranmış ərəb-xəzər qarşılaşmaları Osman b. Əffan dövründə daha da ciddiləşmişdi (9, 380).

Osman b. Əffanın qətlindən sonra ərəblər arasında fitnə-fəsad halları imperiyanı zəiflətdi, xilafətdə bütün qüvvələr daxili çəkişmələrə yönəldildi. Xilafətdə başlıca simalar xəlifə Əli b. Əbu Talib və Şam valisi Müaviyyə b.Əbu Süfyan idilər .Həmin münaqişə xilafəti iki qismə parçalamışdı. Xilafətdə əsas qüvvələr daxili ziddiyyətlərə sərf olunduğuna görə xəlifə fəal xarici siyasət yeridə bilmirdi. Ərəb işğalı altında olan bəzi bölgələrin siyasi qüvvələri bu hadisələrdən istifadə edərək, ərəblərə qarşı üsyanlar qaldırırdılar.Həmin ixtilaf xəlifə Əli b. Əbu Talib qətlə yetirilənədək davam etdi. Bundan sonra xəlifə taxtına onun oğlu Həsən b. Əli seçildi. Həsən b.Əli 6 ay xəlifə olduqdan sonra hakimiyyət müəyyən şərtlə Muaviyyə b.Əbu Süfyana verdi (661ci ildə). Bu zamandan etibarən Əməvi sülaləsi xilafətdə hakimiyyəti ələ keçirdi. Həmin sülalənin hakimiyyəti illəri İslam tarixində “Əməvi xilafəti” adı ilə tanınır. Muaviyyə xilafət daxilində siyasi sabitliyi bərqərar etdikdən sonra, itirilmiş mövqeləri yenidən geri qaytarmaq üçün fəal xarici siyasət yeritməyə başladı.O, ilk növbədə əsarət altına alınmış bölgələrdə üsyanları yatırmaq və İslam dövlətində ixtilaflardan istifadə edərək müsəlmanlara hücum edən ,onları xərac verməyə məcbur edən Bizansla hesablaşmaq qərarına gəldi (15, c.3, 1347). Yeni xəlifənin fəal mövqeyə keçməsinin əsas məqsədi ərəblərin daxilində baş vermiş ziddiyyətləri unutturmaq və xilafət ordusunun əhval-ruhiyyəsini qaldırmaq idi (1, 227). Bu məqsədlə O, 662-ci ildə Bizans hakimiyyəti altında olan Anadoluya və Qafqaza hücumlar etdi.Lakin Muaviyyə Qafqazda aparılan müharibələrə böyük qüvvə sərf etmək istəmirdi. Xəlifənin başlıca məqsədi Bizans ərazilərini işğal etmək idi. Muaviyyə 670-ci ildə Konstantinopol üzərinə ordu göndərdi və bu şəhəri mühasirəyə aldı.Lakin həmin şəhərin mühasirəsinin uzanması,iqlim şəraitinin ərəblər üçün qeyri-qənaətbəxş olması,aclıq və xəstəlik,Avropadan dəniz yolları ilə Bizansa göstərilən yardımlar,müsəlmanları mühasirədən əl çəkərək geri çəkilməyə məcbur etdi.(11, 12) .Xilafət ordusu Muaviyyə dövründə Şimali Afrikada, Türkünstanda, Egey adalarında böyük hərbi zəfərlər qazanmışdı. Ərəblər bir neçə cəbhədə döyüşməli olmuşlar. Müaviyyə b. Əbu Süfyan 680-cı ildə vəfat etdi ,taxtda onun yerini oğlu I Yəzid tutdu(16,168).Yəzidin hakimiyyətə gəlməsilə Xilafət yenidən ixtilaflar məngənəsinə düşdü, daxilə ziddiyyətlər yenidən siyasi vəziyyəti mürəkkəbləşdirdi, dövlət daxili çəkişmələrin səhnəsinə çevrildi.Yəzidin, II Muaviyyənin, Mərvan b.Hakem dövründə Xilafətin xarici siyasəti qeyri –fəal olmuş,dövlət daxilində iki hakimiyyətlik höküm sürmüş, qiyamlar və üsyanlar baş vermişdir. Bu cür vəziyyət təqribən 5 il davam etmişdir.Əbdülməlik b. Mərvan hakimiyyətə gəldikindən sonra (685-705) Xilafət daxilindəki ixtilaflar aradan qaldırıldı, dövlət ərazisində sabitlik bərpa olundu, başlıca potensial xarici siyasətə yönəldildi. Onun dövründə ərəblər və xəzərlər

arasında müharibələr bərpa olundu. Xəlifənin qardaşı Məhəmməd b. Mərvan və oğlu Məsləmə b. Əbdülməlikin başçılığı altında ərəb ordusu 706-714-cü ildə xəzərlərə qarşı ardıcıl müharibələr aparmışlar (13,13). Həmin müharibələrdə ərəblər tam qələbə qazana bilməsələr də xeyli miqdarda hərbi qənimət və əsir ələ keçirdilər(1, 165).Əbdülməlik b.Mərvandan sonra xəlifə mövqeyinə onun oğlu Vəlid b.Əbdülməlik keçdi.Vəlidin hakimiyyəti dövründə Əməvi dövlətinin sərhədləri xeyli genişləndi. Bu uğurların qazanılmasında Vəlidin siyasi və hərbi istedadının böyük rolu olmuşdur. O, Xilafətdə bir sıra islahatlar apararaq imperiya əhalisinin rifahını xeyli yaxşılaşdırdı. Yeni ərəb fəthlərinin uğurla nəticələnməsində məhz bu amilin rolu az olmamışdı.İspaniya,Xorasan,Mavərünnəhr və Anadolu bu dövüdə fəth edildi(2,198). Lakin bütün bu uğurlara baxamayaraq, ərəblər xəzərlər üzərində zəfər qazanaraq, onların Avropaya hərəkətinin önünü açabiləcək, qalıcı bir qalibiyyət əldə edə bilmədilər.Məsləmə b.Abdülməlik 706-720-ci illərdə xəzərlərə qarşı döyüşlər aparmış ən məşhur sərkərdə olmuşdur. Lakin bunu da qeyd etmək lazımdır ki, ərəblər daha çox bizansla müharibəyə önəm verirdilər, bu səbəblə də xəzərlərlə döyüşə kifayət qədər ordu göndərə bilmirdilər. Bizans-Xəzər hərbi-siyasi ittifaqı ərəbləri eyni bölgədə hərbi qüvvələrini bölməyə məcbur edirdi. Ərəblər iki cəbhədə qəti qələbə qazanmaq imkanından məhrum idilər. Xəzərlərlə ərəblər arasında baş vermiş qanlı döyüşlər əl-Cərrah b.Abdullah əl-Hakəmin valilik etdiyi illərə təsadüf edir.721/722 ci ildə 30 minlik Xəzər ordusu Azərbaycana hücum etdi. Lakin bu ordu ərəb ordusu tərəfindən məğlub edildi.əl-Cərrah Dərbənd şəhərini ələ keçirdi, şimala doğru irəlledi, xəzərlərin qala və şəhərlərini işğal etdi, xeyli əsir ələ keçirərək onları Qəbələdə yerləşdirdi (4,107). Həmin döyüşlərdə Bələncər hakiminin ailəsi də əl-Cərraha əsir düşdü .Əl-Cərrah bundan siyasi məqsədlə istifadə etmək üçün Bələncər hakiminə aman verilməsi haqqında fərman göndərirdi.Təbiidir ki, bu vali həmin fərmanı xəlifə Yəzid b. Abdülməliklə razılaşdırmışdı .Fərmanın məzmununa görə, əl-Cərrah hakimin var-dövlətni, ailəsini və nöqərlərini qaytarmalı idi. Əl-Kufinin yazdığına görə, vali öz vədinə əməl etdi. Bu yaxşılığın müqabilində isə Bələncər hakimi əl-Cərraha qası xəzər xaqanının böyük ordu hazırladığını xəbər verdi (5, 205). əl-Cərrah ordunu geri cəkərək Şəki şəhərində yerləşdi və oradan xəlifə Yəzid b. Əbdülməlikə məktub göndərərək apardığı döyüşlər haqqında hesabat verdi, yaranmış hərbi-siyasi vəziyyəti izah edərək xəlifədən əlavə qoşun istədi. 724-cü ilin Yanvar ayında xəlifə Yəzid vəfat etdi, onun yerinə qardaşı Hişam b. Əbdülməlik keçdi (7,41). Yeni Xəlifə yardım göndərəcəyini vəd edərək əl –Cərraha dərhal döyüşə başlamaq əmrini verdi. İstənilən yardımı ala bilməmiş əl-Cərrah Ərdəbil yaxınlığında xəzər xaqanının oğlunun başçılığı altındakı ordu tərəfindən məğlub edildi. Həmin

döyüşdə əl-Cərrahın ailəsi də xəzərlərə əsir düşdü və özü isə öldürüldü (13,23). Hişam b. Əbdülməlikin xəlifəliyi dövrü Ərəb-Xəzər münasibətləri baxımından xüsusi yerə malikdir. Təqribən 20 il iqtidarda olmuş Hişam xəzər cəbhəsində bir sıra uğurlar qazandı. Lakin ərəblər Əməvi dövlətinin süqutuna aparan siyasi səhvlərin də şahidi oldular. Hər şeydən öncə Hişam dövlət xəzinəsinin gəlirlərini artırmaq üçün əhali üzərinə haqsız əlavə vergilər qoydu. Bu tədbir xilafətdəki daxili sabitliyi pozdu, imperiya daxilində üsyanlar baş verdi. Xəlifə milli-etnik məsələlərdə də uğursuz tədbirlər gördü. Ömər b. Əbdüləzizin zamanında ərəb olmayan əhali üçün verilmiş siyasi və ictimai hüquqlar aradan qaldırıldı. Bu haqların aradan qaldırılması farslar və bərbərlər arasında üsyana səbəb oldu. Bütün bunlara güclənən Abbasi müxalifətini də əlavə etsək, Əməvi səltənətini sonununu yaxınlaşdıran səbəblər bizə aydın olar. Məhz bu dövüdə ərəblər İspaniyada franklara qarşı döyüşdə məğlubiyyətə uğradılar.

Hişamın hakimiyyəti dövründə digər cəbhələrdə uğursuzluqlar olsa da, xəzər qarşıdurmasında uğurlar çox olmuşdur. Xəlifə Hişamda xəzərlərlə müharibəyə xüsusi önəm verirdi. Yalnız bu faktı qeyd etmək kifayətdir ki, Hişam xəzərləri tam və qəti məğlub etmək üçün 3 vali dəyişdirmişdi. Əl-Cərrahdan sonra Səid b. Əmr əl-Hərəşi vali təyin olundu. O, xəzərləri əvvəllər tutduqları yerlərdən böyük itkilər verərək geri cəkilməyə məcbur etdi. əl-Kufinin məlumatına görə, xəzərlər geri qaydarkən ərəblər çoxlu qənimətlər ələ keçirdilər. əl-Hərəşidən sonra valilik vəzifəsinə xəlifə Hişam b. Əbdülməlikin qardaşı Məsləmə b. Əbdülməlik təyin edildi (4,108-109). Məsləmə Bizansa qarşı apadığı müharibələrdə özünü istedadlı sərkərdə və dövlət məmuru kimi göstərmişdi. O, Əməvi xilafətinin möhtərəm, xəlifəlik məqamına layiq olan bir nümayəndəsi idi. Məsləmə xəlifə Əbdülməlikin oğlu idi. Lakin buna baxmayaraq, anası ərəb olmadığına görə Xilafət taxtında əyləşə bilmədi. Qeyd etmək lazımdır ki, ərəb sülalələri arasında “Əməvi xilafəti” özünün qatı millətçiliyi ilə seçilmişdir. Lakin bütün bu obyektiv səbəblər Məsləməyə idarəçilik və hərbi sahədə istedadını göstərməyə maneə olmadı. O, üsyanların yatırılmasında, Xəzər xaqanlığına və Bizans imperiyasına qarşı apardığı uğurlu döyüşlərdə Əməvi xilafətində böyük şəxsiyyətlərdən biri olduğunu sübut etdi. Məsləmənin valiliyi illərində Xəzər və ərəb orduları arasında uzunmüddətli döyüşlər baş verdi. Məsləmənin ordu başçılarından Səid b. Amr xəzərlərə qarşı müntəzəm çıxışlar ilə xəzər ordusunu xeyli zəiflətdi (7,44). Azərbaycan və Ərməniyyə valisi Məsləmə b. Əbdülməlikin döyüşlərdə və idarə etmə sahəsində hər hansı bir xətası yox idi. Lakin o, fitnə-fəsadlar nəticəsində valilikdən kənarlaşdırıldı. Onun yerinə Mərvan b. Məhəmməd təyin olundu. Əslində Məsləmənin valilikdən kənarlaşdırılmasında

Mərvanın da rolu olmuşdur. Mərvan təcrübəli siyasətçi və sərkərdə idi. Ərəblər onun başçılığı altında xəzərlər üzərində tam və qəti qələbə qazanmışlar. Həmin dövrdə ərəblərin bir çox cəbhələrdə məğlubiyyətə uğradıqlarını nəzərə alsaq, bu vəzifə dəyişikliyinə labüd olduğunu görürük. Mərvan bölgəyə getməzdən öncə xəlifə ilə görüşdü və xəzərlərə qalib gəlməyin xilafət üçün böyük əhəmiyyət daşıdığını ona bildirdi. Nəticədə o, hökmüdərdən böyük hərbi dəstək ala bildi. O, 120 min əsgəri həlledici döyüşlərə hazırlayaraq hücumla başladı (13,46). Xəzərlərlə toqquşmadan öncə üsyan qaldırmış gürcüləri cəzalandırdı. Üsyan yatırılarkən həddindən artıq zülmkar olduğuna görə gürcülər ona kar mənasını verən “kru” ləqəbini vermişdilər (4, 202). Gürcülərin üsyanlarını yatırırdıqdan sonra Mərvan xəzərlərin üzərinə hərəkət etdi. Kesək və Səməndər məntəqələri arasındakı döyüşlərdə ərəblər xəzərlərin 40 minlik ordusunu məhf etdilər və xəzərlərin paytaxt Beydaya qədər irəlilədilər. Ərəb hücumlarına qarşı bütün müdafiə gücünü itirmiş xəzər xaqanı sülh istəmək məcburiyyət qarşısında qaldı (637-ci ildə)(7,46). Mərvan xəzər Xaqanın sülh təklifinə bir şərtlə razılıq verdi. O, bildirdi ki, sülh müqviləsinin bağlanması üçün xaqanın İslam dinini qəbul etməsi zəruridir. Məcburiyyət qarşısında qalmış xaqan bu şərtə razı olaraq İslam dinini qəbul etdi. Lakin, onun bu razılığının səmimi olmadığı ərəblər geri çəkildikdə özünü göstərdi. Xaqan yenidən öz dininə qayıtdığını elan etdi. Mərvan xaqanın İslam dinini qəbul etməsindən istifadə etdi: O, İslam dinini xəzərlər arasında yaymaq üçün xaqanlıqda iki din alimini Nuh b. Sabiti və Əbdürrəhman b. Havləvini saxladı (7,46). Bu tarixdən sonra ərəblər və xəzərlər arasında qızğın döyüşlər baş verməmiş və İslam dini Xaqanlıq ərazisində qismən yayılmağa başlamışdı. Mərvanın valiliyi zamanında ərəblərin uğurlu döyüşləri “xəzər cəbhəsində” rahatlıq yaratdı. Ərəblər əmin idilər ki, onların hakim olduqları digər bölgələrdə olduğu kimi, Xəzər xaqanlığında da İslam dini sürətlə yayılacaq. Bu hadisə baş verəndisə bölgədə ərəb hökmüranlığı qərarlaşardı. Lakin onların ümidləri doğrulmadı. Xəzərlər İslama meyil etmədilər. Bu halın özündə bir sıra səbəblərlə bağlı idi. 1) Xəzərlər arasında digər İslamlaşdırılmış bölgələrdə olduğu kimi, ərəblərin “işin yüngüləşdirəcək” ictimai və siyasi münasibətlər yox idi. 2) Ölkədəki dinamik həyat, ticarətin inkişafı, müxtəlif millət və din mənsublarının sülh şəraitində yaşaması ərəbləri (əməviləri) cazibəli etmədi. 3) Möhkəmləndirilmiş dövlət quruluşu, gəlirli ticarət fəaliyyəti, müxtəlif dinlərə və etnoslara münasibətdə dözümlülük, təbəələrinin siyasi cəhətdən birliyi Xəzər xaqanlığını güclü bir dövlətə çevirmişdi. 4) Mərvanın zamanında xəzərlərə vurulmuş ağır zərbələr onları ərəblər üçün zərərsiz hala salmışdı, lakin ərəblər Xəzər xaqanlığı ərazisində ordu saxlaya bilmirdilər və məhz bu hal Xəzər dövlətini süquta uğramaqdan xilas etdi. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin

illərdə Əməvi xilafətində ictimai və siyasi vəziyyət ürək açan deyidi. Bir müddətdən sonra Əməvi sülaləsi çox faciəli şəkildə hakimiyyətdən əl çəkməyə məcbur oldu (750-ci ildə).

Xəzərlərin Rəşidi və Əməvi xəlifələri dövründə müsəlman ərəblərə qarşı apardığı müharibələr dünya tarixi baxımından ciddi nəticələrə gətirib çıxardı. Tarixçilərin rəyinə görə, əgər ərəblər Xəzər maneəsini dəf edərək Şərqi Avropaya daxil ola, İslam dinini orada yaya bilsə idilər, tarixi inkişaf daha fərqli ola bilərdi(12,31). Əslində Əməvi xilafəti dövründə Şərqi Avropada ərəblərə qarşı çıxma biləcək hərbi, siyasi qüvvə yox idi. Şərqi Avropada siyasi və mədəni inkişaf zəif olduğuna görə İslam dini orada daha tez yayıla bilərdi. Xəzərlərin ərəblərə qarşı uğurla mübarizə apara bilməsinin səbəblərindən biri də dövlət daxilindəki siyasi və iqtisadi sabitlik olmuşdur. Ərəblərin eyni zamanda bir neçə cəbhədə mübarizə aparması və xəzərlərin Bizansla olan ittifaqı bu uğurun ikinci səbəbi idi. Bizans imperiyası Sasanilərə qarşı mübarizədə xəzərlərlə yaratdığı ittifaqı yeni düşməne ərəblərə qarşı da qoruyub saxladı. Bu ittifaq ərəblərin Qafqaz dağlarını aşma keçməsinə əngəl törətdi və Bizansı məhv olmaqdan xilas etdi. Təbii ki, xəzərləri və Bizansı birləşdirən cəhətlər ümumi təhlükə və qarşılıqlı mənfəət idi. Çünki xəzərlər Qafqazda Bizans isə həm Qafqazda, həm də Anadoluda sıxışdırılırdı. Onlar bu ittifaqı hətta qohumluq əlaqələri ilə gücləndirməyə çalışmışlar. Bizans hökmdarları II Yustinian (688-695) və III Konstantin xəzər şahzadələri ilə evlənmişdilər. III Konstantinin xəzər şahzadəsi Çiçəkdən olan oğlu Leon eyni zamanda “Xəzər Leon” adlandırılmışdı (3, 475). Xəzərlərin VII-X ci əsrlərdə Şərqi Avropa tarixində böyük bir rol aldığı kimi, İslam tarixində də mühüm bir yeri vardır. Xəzər Xaqanlığı Ərəb Xilafətinə qarşı 100 ildən artıq müqavimət göstərmiş və bəzən həmin gücə qalib gəlmiş dövlətlərdən idi. Ərəblərin az bir müddət ərzində Sasani dövlətini tarix səhnəsindən çıxardığını və Bizans imperiyasını diz çökdürdüyünü nəzərə alsaq, Xəzər Xaqanlığının tarixdə mövqeyi anlaşılar. Ərəblər psixoloji baxımdan dünyanın ən təsirli ideologiyası İslamla silahlanmışdılar. Xəzərlərin bu qüvvə qarşısındakı dəyanəti böyük bir uğur idi. İslamiyyətdən öncə Ərəbistan yarımadasından kənara çıxmamış və qəbilə halında, qəbilə təəssübü ilə yaşamış ərəblər, İslamın verdiyi ideoloji güclə vəhdət halına gəlməklə, millətləşmək yolunda böyük uğur əldə etmişdilər. Ərəblərin “millət olma”şüuru ilə islamı yayma həvəsi birləşdikdə onlar hərəkətli, qarşısı alınmaz bir qüvvəyə çevrildilər.

**АРАБО-ХАЗАРСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПЕРИОД
ПРАВЛЕНИЯ ДИНАСТИИ ОМЕЙЯДОВ
(Статья первая)**

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются вопросы, связанные с арабо-хазарскими отношениями в период правления династии Омейядов (661-750 гг.). В необходимых случаях автор статьи на основании арабоязычных первоисточников и научной литературы рассматривает внутреннее состояние Арабского Халифата на каждом этапе арабо-хазарских отношений исследуемого периода.

Автор в результате критического анализа первоисточников и научной литературы приходит к такому выводу, что арабо-хазарские отношения указанного периода сыграли роль своеобразных «весов», которые воспрепятствовали продвижению арабов на север, а хазар – на юг и юго-запад.

M.Ahmadov

**ARAB-KHAZAR RELATIONS
DURING THE REIGN OF UMAYYAD DYNASTY
(First article)**

SUMMARY

In this article the issues regarding the Arab-Khazar relations during the reign of Umayyad dynasty (661-750) are being studied. Where necessary, the author of article based on primary Arabic sources and scientific literature examines the internal situation of the Arab Caliphate at each new stage of Arab-Khazar relations of the studied period.

As a result of a critical analysis of primary sources and research literature, author comes to the conclusion that, Arab-Khazar relations of that period played a role peculiar "balance" that impede the progress of Arabs to the north, and Khazars - to the south and southwest.

Çapa tövsiyə edən: baş elmi işçi Xeyribəy Qasımov

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. M.İ.Artamonov.Xəzər tarixi,Ankara 2004.670 s.
2. İrfan Aycan.Səltənətə gedən yolda Müaviyə b.Əbu Sufyan,Ankara 1990,s 257
- 3.Bəlazuri.Fütuhu-l- buldən ,tər. Mustafa Fayda,Ankara 1987,s 420-421.
- 4.Z.Bünyadov. Azərbaycan 7-9 cu əsrlərdə, Bakı 1989, cəm 316s.
- 5.K.A.Brook.Xəzər-Bizans münasibətləri.Ankara 2002, 474s.
- 6.M.F.Bosset. Gürcüstan tarixi. Ankara 2003, 202 s.
- 7.M.Eldarov.İslamiyyətin Xəzərlər arasında yayılması,Kayseri 2006 (Yüksek Lisans Tezi)
- 8.İbn əl Əsir.Əl-kamil fit-tərix.c IV,Beyrut 1987.
- 9.Həsən İbrahim Həsən.İslam Tarixi.İstanbul 1987 , 7000s.
- 10.İbn Xaldun .Tarixi ibn Xaldun,Beyrut 1971 ,c III,s 70-73
- 11.İbn Kəsir.əl –Bidayə və ən-Nihayə, VIIIc,288s.[http://www Shomeb.ws](http://www.Shomeb.ws)
- 12.Artur.Kostler.Onüçüncü qəbilə,İstanbul 1993,cəm 277s.
- 13.əl-Kufi.Kitəbul fütuh.Bakı 1995,cəm 79s(Z.Bünyadovun tərcüməsi)
- 14.E.Nəsirov.Rəşidi xəlifələri dövründə Azərbaycanın fəthi.Bakı 2006,s 62, cəm-103s.
- 15.Təbəri.Təbəri tarixi,c III,s 1347
- 16.Nuri Ünlü.İslam Tarixi,İstanbul 1992,cəm 572s.
- 17.N.Vəlixanlı.Ərəb xilafəti və Azərbaycan,Bakı 1992,cəm.153s.

BAĞLILIQIN FORMALAŞMASINA TƏSİR EDƏN PSIXOLOJİ AMİLLƏR

Monteziriniya Əkbər Firidun oğlu

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və

Hüquq İnstitutunun dissertantı

E-mail: Shafigh2007@Yahoo.com

Açar sözlər: uşaqlarda bağlılığın formalaşması, anaların depressiyada olması, sosial-psixoloji amillər.

Ключевые слова: формирование привязанности у детей, депрессия у матерей, социально-психологические факторы.

Keywords: formation of attachment at children, depression at mothers, socially-psychological factors.

Tematik əlaqələr üzrə tədqiqatçıların nəzəriyyələrində uşağın inkişafında ananın rolu olduqca ciddi və əhəmiyyətli hesab edilir. Belə ki, onların bəzisinin, o cümlədən; Vinnikotun (Winnicott. D. W) fikrincə “həyatın ilk başlanğıcında ananın olması uşağın varlığını şərtləndirir”. Tədqiqatçıların fikrincə, ilk əlaqələr uşağın şəxsiyyətinin təməlini və əsasını təşkil edir. Onların fikrincə uşaq ona görə bağlılıq fiquruna (təsvirinə) yəni anaya bağlanır ki, o, özünün oral tələblərinin ana vasitəsi ilə təmin olduğunu tədricən başa düşür [1, s. 96].

Digər konsepsiyalarda və yanaşmalarda da ana-körpə əlaqəsinin bağlılıq prosesinə təsiri diqqət mərkəzində saxlanılır. Məsələn, öyrənmə nəzəriyyəsinə əsasən bağlılıq davranışları mürəkkəb proses olan ana-körpə arasındakı qarşılıqlı əlaqənin vasitəsi ilə formalaşır. Deməli bu yanaşmaya əsasən bağlılıq instinktiv bir hadisə deyil. Lakin bu yanaşmanın əksinə olaraq naturalist etoloqlar (Ethologists) hesab edirlər ki, bağlılıq tələbatı ilkin və təməl tələbatdan biridir və bağlılığın bir çox cəhətləri (o cümlədən, böyüklərin qayğı xarakterli reaksiyaları və uşaqların həmin qayğıya doğru meyl etməsi və cəzb olması) təbii və instinktiv mənşəyə malikdirlər [6, s. 61].

Boulbi (Bowlby) hesab edir ki, uşaqla böyüklər arasındakı müsbət yanaşma və qarşılıqlı cazibənin əsas səbəbi cütlüyün (ana-uşaq) fiziki iştirak və davranışdır. Belə

ki, tərəflərin biri bağlılıq fiquru ilə yaxınlıq və birlikdə olmağı qorumağa çalışır və bunu o qədər davam edir ki, əlaqənin davamlı olacağından əmin olmuş olsun. Deməli bağlılığın əsa iki ünsürü (elementi) uşağın bağlılıq fiquruna yaxın olmaq cəhdi və ayrılıq momentlərində çarəsizlik hissidir [6, s. 85-88]. Ana-uşaq arasındakı bağlılığın əsasını təşkil edən “bağlılıq fiqurunun” və “Mən”in praktik nümunəsi uşağın bağlılıq fiquru ilə olan gündəlik təcrübələrinin təsiri nəticəsində formalaşır. Həmin nümunələr əslində “bağlılıq fiqurunun” və “Mən”in daxili təsvirinə əsaslanır və uşağın yetkinlik yaşındakı şəxsiyyətinin, emosional və bağlılıq davranışlarının fundamental elementlərini təşkil edir [9, s. 95 və 10, s. 273].

Psixoloji pozuntuları tədqiq edən alimlərin diqqətini daha çox depressiya (uşağa baxan fərdin depressiyada olması) problemi cəlb etmişdir. Çünki bu patoloji əlamət tam açıq formada ana həssaslığı və ana reaksiyasına təsir edir. Bu xəstəliyin əsas əlaməti stimula və həyəcana qarşı passivlikdir. Depressiyada olan şəxslər kədərli və qəmgin olmaqla yanaşı həm də həyəcanlanmayan və stimullara passiv reaksiya verən olurlar. Bu amillər səbəb olur ki, depressiyada olan analar bir valideyn kimi uşağa qarşı passiv olmuş olsunlar [5, s. 59].

Yuxarıda qeyd edilən nəzəriyyənin yoxlanılması məqsədi ilə iştirak edən respondentlərdən (analardan) “susqun sima” metodundan (still-face) istifadə etmək xahiş edilmişdir. Yəni analar öz körpələri ilə olan təbii davranışlarında dəyişiklik etməli və üz mimikalarında sakitlik, susqunluq və neytrallıq nümayiş etdirməli idilər. Həmin tədqiqatda iştirak edən bəzi analardan “susqun sima” metodu ilə yanaşı həm də özlərini depressiv göstərmək xahiş edilmişdir. Nəticələr göstərmişdir ki, bəzi körpələr bir neçə saniyə anaya baxıb gülümsədikdən sonra uzun müddət anaya uzaqdan diqqətlə baxıb və daha gülümsəmirdilər. Ananın dəyişilmiş davranışı bir neçə dəqiqə uzandıqı təqdirdə körpə narahat və gərgin olub, ağlamağa başlayırdılar [6, s. 85-88].

Ananın depressiya vəziyyətinin təsirlərini təsdiq edən tədqiqatların nəticələrinə baxmayaraq bəzi tədqiqatların nəticələri tam fərqli olmuşdur. Məsələn Seiferin həyata keçirdiyi tədqiqatın nəticələri göstərmişdir ki, ananın psixoloji problemləri və xüsusilə onun depressiyada olması 4-12 aylıq körpələrin davranışına ciddi təsir etmir. Öldə edilən bu nəticələr (ananın depressiyada olması ilə uşağın bağlılığı arasında ciddi əlaqənin olmaması) başqa tədqiqatlarda da öz təsdiqini tapmışdır. Seifer və həmkarlarının geniş miqyaslı tədqiqatının nəticələrinə görə ananın psixoloji problemləri və depressiya vəziyyəti ilə uşağın bağlılıq davranışı arasında heç bir ciddi təsir əlaqəsi yoxdur [12, s. 280].

Frankel və həmkarları (1991) uşaqların etibarlı (təhlükəsiz) şəkildə bağlanması ilə ananın depressiya vəziyyətinin arasındakı əlaqəni öyrənmişdirlər. Əldə edilmiş nəticələrə göstərmişdir ki, ananın depressiyada olması ilə uşağın bağlılıq nümunəsi arasında (3 yaşında) heç bir ciddi əlaqə yoxdur. Lakin inamsız (təhlükəli) bağlılıq nümunələri daha çox intensiv və xronik psixoloji pozuntuları və problemləri olan anaların övladlarında müşahidə edilmişdir [6, s. 98].

Yuxarıda qeyd edilənlərdən fərqli olaraq bəzi tədqiqatlarda uşağın bağlılığı və anan depressiyada olması arasında ciddi əlaqənin olduğu sübut edilib. Güman edilir ki, bu fərqli nəticələrin əldə edilməsi istifadə edilən metodlardan, həmçinin depressiyanın növü və intensivlik dərəcəsindən asılı olmuşdur. Yəni tədqiqatların nəticələrinin təhlili də göstərir ki, müxtəlif növ depressiyaların heçdə hamısı uşağın etibarsız bağlılığına səbəb olmur. Sadəcə çox intensiv və xronik depressiyalar uşağın inamsız şəkildə bağlanılmasına səbəb olur.

Tədqiqatçılar əldə edilən nəticələrin ziddiyyətli olmasını fərqli formada izah edirlər. Hesab edilir ki, depressiyanın intensivlik və xroniki olub-olmaması nəticələrin biri-birindən fərqlənməsinə səbəb olur. Belə ki, Campbell və həmkarlarının (1992), Lyons-Ruth və həmkarlarının (1990), həmçinin Teti və həmkarlarının (1995) həyata keçirdiyi tədqiqatların nəticələrinə görə, ananın depressiya vəziyyətinin intensivliyini və depressiyanın növü ilə uşağın etibarlı bağlılığının arasında ciddi əlaqənin mövcudluğu sübut edilmişdir [3, s. 29-47].

Eyni zamanda aydın olmuşdur ki, həyəcan və təhlükə hissi yaşamaq analarda ən çox müşahidə edilən digər patoloji əlamətlərdən biridir və həmin patoloji vəziyyət ilə uşaqların bağlılıq forması arasında əhəmiyyətli dərəcədə əlaqə mövcuddur. Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki, intensiv olaraq təhlükə hissi yaşayan analar ümumən körpəlik çağlarında öz anları ilə inamsız (təhlükəli) əlaqəyə malik olub və öz analarına inamsız şəkildə bağlanmış uşaqlar olublar. Bu ilkin təhlükə hissi və inamsız bağlılıq onların daxili praktik nümunələrinə çevrilərək həyatın müxtəlif dövrlərində onların digər insanlarla əlaqələrinə və münasibətlərinə mənfi təsir etmiş olur. Bu tip analar “nəsillərərsə ötürmə” metodu (vasitəsi) ilə təhlükə hissini öz uşaqlarına da ötürmüş olurlar.

Həyəcan və təhlükə hissi yaşayan analar elə bir qayğı və tərbiyə mühiti yaradırlar ki, həmin mühit anaya məxsus patoloji əlamətləri (o cümlədən, ümitsizlik, kədər, tərk edilmək hissi, səbirsizlik, əsəbilik və tündməzaclıq) özündə əks etdirir. Çox ehtimal ki, potensial olaraq həyəcan və təhlükə hissi yaşayan fərdin də davranış və qayğı tərzı uşaqla əlverişli emosional əlaqənin yaranmasına mənfi təsir etmiş

olsun. Boulbinin fikrincə emosional cəhətdən problemləri olan anaların əks-qayğı davranışları onların uşağa qayğı və yanaşma tərzinə mənfi təsir edir [2, s. 213].

Depressiya problemini istisna etməklə demək olar ki, anaların digər patoloji əlamətlərinin təsiri ilə əlaqədar tədqiqatın həcmi və sayı demək olar ki, çox azdır və həmin az tədqiqatların nəticələrinin biri-birindən fərqi o qədər də ciddi deyildir. Məsələn analarda həyəcanla bağlı psixoloji pozuntular və həmin pozuntuların uşağın bağlılıq nümunəsinə təsiri ilə əlaqədar müstəqil tədqiqatlar çox az olmuşdur. Ümumən ananın həyəcanlı olmasının təsiri digər patoloji əlamətlərlə birlikdə tədqiq edilmişdir. Məsələn üçün Lyons-Ruth və həmkarları (1993) ananın sosial-psixoloji problemlərinin davranış, bağlılıq davranışı və uşağın bağlılıq tərzinə təsirlərini öyrənmişdirlər. Əldə edilən nəticələr göstərmişdir ki, ananın psixoloji problemlərinə (xüsusilə həyəcan) nəzərən uşaqların öz yaşadlarına münasibətdə aqressiv olub-olmayacağını proqnozlaşdırmaq olar [8, s. 572].

Stevenson-Hinde və həmkarlarının həyata keçirdikləri tədqiqatların (1995) nəticələri göstərmişdir ki, “ambivalent” uşaqların anaları digər uşaqların analarına nisbətən daha həyəcanlı və narahat analardan ibarət olduqları halda “etinasız” uşaqların anaları ambivalent uşaqların analarına nisbətən daha normal və yaxşı vəziyyətə malik olurlar. Teti və həmkarların tədqiqatlarının (1996) nəticələrinə əsasən həyəcan kimi patoloji əlamətlər ikinci övladın doğumundan sonra ilk uşağın bağlılıq tərzini proqnozlaşdırmağa imkan verir. Lakin Egeland və Farberin araşdırmaları (1984) göstərmişdir ki, etibarlı şəkildə bağlanmış uşaqlarla inamsız şəkildə bağlanmış uşaqların analarının patoloji vəziyyəti (həyəcanlı olması) uşaqların bağlılıq formasına təsir etmir [4, s. 771].

Deməli bu anormal vəziyyətlə (həyəcanlılıq) bağlı tədqiqatların da nəticələri ziddiyyətlidir və eyni deyil. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, həyəcan bir çox psixoloji pozuntuların ortaq əlaməti kimi ana-uşaq əlaqələrinə mənfi təsir edə bilər və bu məsələ daha dərinlən öyrənilməlidir.

Digər əhəmiyyətli dəyişənlərdən biri də ananın təhlükəsizlik yaxud təhlükə hissi yaşaması və bu hissin uşağın bağlılıq tərzinə təsir etməsidir. Lakin bu problemə bağlı etibarlı və dəqiq araşdırmalar olduqca azdır. Hər-halda əldə edilən nəticələrə əsasən demək olar ki, “ana həssaslığı” ilə ananın normal yaxud anormal xüsusiyyətləri arasında ciddi əlaqə mövcuddur. Çünki əvvəlki tədqiqatlarda da müşahidə edilmişdir ki, ananın patoloji əlamətləri ana həssaslığının səviyyəsinə təsir edir. Ümumən psixoloji problemi olan analarda ana həssaslığı zəif olur, uşaqları ilə az kontaktda (təmasda) olurlar, daha çox irad bildirib və uşağı məhdudlaşdırırlar və passiv olurlar [13, s. 364-374].

Zeynəb Xancani və Pərirux Dadsitanın həyata keçirdiyi tədqiqatın (2003) nəticələrinə görə, ananın həyəcan və təhlükə hissi yaşaması və digər patoloji əlamətləri uşaqların bağlılıq tərzinin proqnozlaşdırmaq üçün ən əlverişli nişanələrdir. Digər tərəfdən ananın təhlükə hissi yaşaması patoloji bir əlamət olmaqla yanaşı həm də uşağın davranış problemləri və sosial-psixoloji problemləri ilə əlaqədardır. Eyni zamanda anaların depressiyada olması və qeyri-kompromisliyi ilə uşağın davranış problemləri və bağlılıq forması arasında ciddi əlaqə mövcuddur. Başqa sözlə ananın intensiv olaraq həyəcan və təhlükə hissi yaşaması uşaqların inamsız bağlanması ehtimalını artırır.

Digər araşdırmalar və tədqiqatlar göstərmişdir ki, körpə-ana arasındakı qarşılıqlı bağlılıq əlaqəsi uşaqların inkişafında və sonrakı dövrlərdə kompromist (uyğunlaşan) olmasına ciddi formada təsir göstərir. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu mövzu ilə həyata keçirilən tədqiqatlar əsasən bağça və ibtidai məktəb yaşlı uşaqları əhatə edib. Son zamanlar tədqiqatçılar İnsorsun “yad situasiya” metoduna əsasən 5-7 yaşında uşaqların bağlılıq tərzlərini müəyyənləşdirmək üçün müvafiq şkala yaradıblar. Şkalanın müəllifləri hesab edirlər ki, etibarlı şəkildə bağlanmış uşaqlarda yüksək səviyyədə əməkdaşlıq, valideynlə qarşılıq əlaqə və keyfiyyətli əlaqə və münasibətlər kimi spesifik cəhətləri müşahidə etmək olur.

Hesab edilir ki, bu tip uşaqların anaları uşaqları ilə əlaqə və mübadilə zəminində daha effektiv və səmərəli olurlar. Bunun əksinə olaraq inamsız şəkildə bağlanmış ambivalent uşaqlar və inamsız şəkildə bağlanmış qeyri-mütəşəkkil uşaqlarda əlaqə, münasibət və əməkdaşlıq çox aşağı səviyyədə və zəif olur. Əvvəlcə bağlılıqla əlaqədar tədqiqatda iştirak etmiş 121 fransız dilli uşaq yenidən bağlılıq tərzinə əsasən qruplaşdırılmış və sonra “yad situasiya” yoxlamasına (testinə) cəlb edilmişdirlər. Əldə edilən nəticələr əvvəlki tədqiqin əsas fərziyyələrini (körpəlik dövrünə aid interaksiya nümunələrinin uşaqlıq, bağça və ibtidai məktəb yaşlarında da davam etməsi) təsdiq etmişdir.

Əldə edilən ən son nəticələr ananın patoloji əlamətləri ilə uşağın sosial qabiliyyətləri arasında əlaqənin olduğunu göstərir. Ananın patoloji əlamətlərindən biri olan təhlükə hissi daha önəmli rola malikdir və uşağın sosial kompromis səviyyəsinə ciddi təsir göstərir. Finman və Luyesin tədqiqatları (1983) göstərmişdir ki, ananın uşaqla ən kiçik yaşlarından etibarən davranışı sonrakı illərdə onun cəmiyyətə və ətrafındakılara münasibətinə təsir edir. Həmin tədqiqata əsasən, uşaqlar o zaman yad insanlarla “dostcasına” əlaqə yaradırlar ki, anda dostcasına həmin insanlarla əlaqə yaratmış olsun.

Hindenin tədqiqatları (1983) göstərmişdir ki, uşaq öz anası ilə aqressiv əlaqəyə malik olduğunda digər uşaqlarla da daha aqressiv davranır və onlara qarşı düşmənçilik mövqeyində olur. Lakin öz anası ilə müsbət interaksiyaya malik olduqda öz yaşadları ilə daha sağlam və normal sosial əlaqə yarada bilir. Aydınır ki, psixoloji problemi olan və təhlükə hissi yaşayan bir ananın öz övladı ilə müsbət interaksiya və münasibət yaratmaq qabiliyyəti zəif olacaq.

NƏTİCƏ

Şübhəsiz ki, ana, onun psixoloji sağlamlığı, təhlükəsizlik hissi və digərləri ilə normal münasibəti uşağın sosial inkişafına müsbət təsir edir. Psixoloji cəhətdən sağlam olan ana ümumilikdə dünyaya və ətrafındakılara qarşı inamla və dostcasına yanaşır. O, başqaları ilə əlaqədə şən, sakit və münaqişələrdən uzaq olur. Belə bir ana öz müsbət emosiyalarını və yanaşma tərzini öz uşağına da ötürə bilər. Uşağın özü və başqaları haqda praktik nümunəyə və təcrübələri bağlılıq fiquru ilə əlaqə və qarşılıqlı təsir zəminində formalaşır. Əgər uşaq hiss etsə ki, lazım momentlərdə həmişə kimsə onu himayə edir, inamlı şəkildə anadan ayrılabilir və digərləri ilə sağlam ictimai əlaqələr yarada bilər. Deməli psixoloji cəhətdən sağlam və etibarlı anaları olan uşaqlar digərləri ilə birlikdə normal yaşamaq, özlərinə hörmət və digərlərinə inanmaq qabiliyyətinə malik olurlar. Onlar sosial əlaqələrində xüsusi cəsarət nümayiş etdirirlər və daha yaxşı davranırlar. İnamsız (təhlükəli) şəkildə bağlanmış anaları olan uşaqlara daha az diqqət və qayğı göstərildiyi üçün və ana tərəfindən optimal reaksiyanı təcrübə etmədikləri üçün, onlar qarşılıqlı əlaqə və təsir zamanı daha zəif əməl edirlər, başqalarından məsafə saxlayırlar və daha passiv olurlar. Onlar sosial münasibətlərində müstəqil olmurlar və öz valideynləri və yaxud yaşlı adamlardan daha çox asılı olurlar.

Son olaraq qeyd etmək lazımdır ki, hələ şəxsiyyəti formalaşmaqda olan məktəb yaşa qədər uşaqlar üçün psixoloji cəhətdən sağlam ananın olması həyati bir məsələdir. Çünki normal və sağlam bir ana uşaq üçün ən etibarlı sığınacaq ola bilər. Buna görə də ana və uşağın psixoloji sağlamlığının qorunması üçün, psixoloji problemi olan anların müalicəsi məqsədi ilə kliniki və köməkçi müdaxilələr olmalıdır. Çünki bu tip müdaxilələr ana və uşaqda psixoloji gigiyena və sağlamlığı qorumaq zəminində ciddi əhəmiyyətə malikdir.

СВЯЗЬ МЕЖДУ ФОРМИРОВАНИЕМ ПРИВЯЗАННОСТИ У ДЕТЕЙ К МАТЕРИ И ЕЕ ПАТОЛОГИЧЕСКИМ СОСТОЯНИЕМ

Абстракт

Проблема формирования привязанности между ребенком и матерью находится в центре внимания многих исследователей. В статье рассматривается связь между формированием привязанности у детей и патологическим состоянием матери. Состояние депрессии у матери и ее бескомпромиссность оказывают серьезное воздействие на характер привязанности ребенка к ней. Здоровье матери очень важно для формирования нормальных взаимоотношений между нею и ребенком. Это особенно важно для детей дошкольного возраста: психологическое здоровье матери оказывает решающее влияние на формирование как психического развития ребенка, так и на его социально-психологическое развитие. Нормальная в психическом отношении и здоровая мать является для ребенка самым здоровым убежищем. Именно поэтому в целях охраны психического здоровья матери и ребенка необходимо лечение матери как в условиях клиники, так и в условиях повседневной жизни. Необходимо обеспечить психическую гигиену и здоровье матери и ребенка на основе подобных профилактических работ.

COMMUNICATION BETWEEN FORMATION OF ATTACHMENT AT CHILDREN TO MOTHER AND ITS PATHOLOGICAL CONDITION

Abstract

The problem of formation of attachment between the child and the mother is located in the center of attention of many researchers. The article considers the relationship between the formation of attachment in children and pathological state of the mother. The state of depression has a mother and her uncompromising have a serious impact on the child's attachment to her. The health of the mother is very important for the formation of normal relations between her and the child. This is especially important for children of pre-school age: the psychological health of the mother has a decisive influence on the formation of how mental development of the child, and on the socio-psychological development. Normal mentally and a healthy mother is for a

child of the most healthy of refuge. That is why in order to protect the mental health of the mother and the child needs treatment of the mother as in clinic conditions, and in conditions of everyday life. It is necessary to ensure mental health and the health of the mother and of the child on the basis of such preventive work.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SIYAHISI

- 1- Bowlby, J. Attachment and loss (Vol. 1 Attachment) MHVI: Basic Books, 1969, 429 p.
- 2- Bowlby, J. Attachment and loss: separation. New York: Basic Books, 1973, 520 p.
- 3- Campbell, S. B.; Cohn, J. F.; Flanagan, C. & Poppers, S. Course correlates of postpartum depression during the transition to parenthood. Development and Psychopathology. 1992, 576 p.
- 4- Egeland, B. & Farber, E. A.. Infant-mother attachment: Factors related to its development and changes overtime. Child Development. 1984, 1200 p.
- 5- Field, T.; Healy, B.; Goldstein, S.; Perry, S.; Bendell, D.; Schangberg, S.; Zimmerman, E. A. & Kuhn, C. Infant of depressed mothers show "Depressed" behavior even with no depressed adults. Child Development, 1988, 1630 p.
- 6- Fogel, A. Infancy: Infant, family, and society. West Publishing Company. New York, 1997, 480 p.
- 7- Lyons-Ruth, K.; Connell, D. B.; Grunenbaum, & Botein, S. Infants at social risk: Maternal depression and family support services as mediators of infant development, and security of attachment. Child Development, 1990, 640 p.
- 8- Lyons-Ruth, K.; Alpern, L. & Re Pachoil, B. Disorganized infant attachment classification and maternal psychosocial problems as predictors of hostile-aggressive behavior in the preschool classroom. Child Development, 1993, 1130 p.
- 9- Main, M. & Solomon, J. Discovery of an insecure-disorganized/disoriented attachment pattern. In T. B. Brazelton & M. W. Yogman (Eds.) Affective Development in Infancy. 1985, 95-124.
- 10- Mikulincer, M. Florian, V. & Tolmac, Z. R. Attachment styles and fear of personal death: a case study of affect regulation. Journal of Personality and Social Psychology. 1990, 360 p.
- 11- Stevenson-Hinde & P. Marris(Eds.), Attachment across the life cycle. 273p.

12-Seifer, R.; Sameroff, A. J.; Anagnostopolou, R. & Elias, P. K. Mother-infant. 1992, 553p.

13-Teti, D. M.; Goldfand, D. M.; Messing, D. S. & Isabella, R. Maternal depression and quality of early attachment: An examination of infants, preschoolers, and their mothers. *Developmental Psychology*, 1995, 650 p.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. R. C. Əzimova

SİFƏTUN MOVSUFUN (UZLAŞAN TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏSİ) HAQQINDA BƏZİ MÜLAHİZƏLƏR

Qurbanəli Rəhman oğlu SÜLEYMANOV

Bu məqalə uzlaşan təyini söz birləşmələrinin ifadə vasitələrinə həsr edilmişdir. Ərəb dilində sıra sayları digər saylardan (məsələn: miqdar saylarından) daha çox sifətlilik (təyinlik-sifətun) xüsusiyyətinə malik olmaları ilə fərqlənirlər.¹ Bu xüsusiyyət həm onların formasında, həm də məzmununda özünü biruzə verir. Belə ki, onlar bir sıra üslub tələbləri istisna olmaqla, bir qayda olaraq, təyin etdikləri isimdən sonra gələrək onunla cinsə, hala və müəyyənlik-qeyri-müəyyənliyə görə uzlaşırlar. başqa sözlə desək, əgər miqdar saylarına «neçə?», «nə qədər?» sualları verilsə, sıra sayları «neçənci?» və «hansı?» suallarına cavab olur. Aşağıdakı misallara müraciət edək:

əd-dərsur-abiu – dördüncü dərs

əd-dərsus-sadisu vas-səlasunə - otuz altıncı dərs

əl-beytul-miətu var-rabiətu val-işrunə – yüz iyirmi dördüncü ev

əz-zairul-əlfu vat-tisumiəti vas-sabu vas-səmanunə – min doqquz yüz səksən yeddinci ziyarətçi.

Tabəət əddaulətus-səfəviyyətu hukməhu minəl-qərnir-rabii iləl-qərnis-səbiə əşərə – Səfəvilər dövləti dördüncü əsrdən on yeddinci əsrə qədər öz hökmranlığını davam etdirmişdir.

İnnəl-əbbasiyyəinə qadav əlal-əməviyyəinə təqribən fil-qərnis-səmini – həqiqətən, təqribən səkkizinci əsrdə əbbasilər əməviləri aradan apardılar.

Yuxarıda artıq qeyd edildiyi kimi, bəzən sıra sayları təyinləndəndən əvvəl gələ bilər. Belə olduqda substantivləşə bilmə xüsusiyyətlərindən yararlanaraq özündən sonrakı isimlə izafət təşkil edirlər. Bu vəziyyət isə özünü xüsusən ilk iki sıra sayında göstərir. Unudulmamalıdır ki, sayın isimdən əvvələ keçməsi çox vaxt üslub tələbləri ilə izah olunur. Bu variantdan, məsələn, sözün bir deyil, bir neçə

¹ Ə.С. Мəммədov, Əрəб dili. Bakı, 1998, s. 166; Б.М. Гранде, Курс Арабской Грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963, с. 360; А.А. Ковалев, Г.Ш. Шарбагов. Учебник арабского языка, М., 1960, с.203.

təyini olduqda istifadə edilir ki, say təyinlənəndən aralı düşməsin. Fikrimizi sübut etməkdən ötəri misallara müraciət edək:

Əvvəlu səyyarətin- birinci avtomobil; ilk avtomobil

Əvvəlu əqdini-qtisadiyyin hammin – birinci (ilk) mühüm iqtisadi kontrakt

Sani nəsihətin la məsilə ləha – ikinci misilsiz məsləhət.

Qeyri-müəyyən saylarla ifadə olunan təyin

Qeyd edilməlidir ki, Azərbaycan dilində bir sıra qeyri-müəyyən saylar vardır ki, onlar əşyanın ümumi, qeyri-dəqiq, təxmini kəmiyyətini bildirməyə xidmət edir (məsələn: az, çox, xeyli və s.).² Lakin bu o mənada başa düşülməməlidir ki, ərəb dilində qeyri-müəyyən sayı bildirmək üçün hər hansı vasitədən istifadə edilmir. Əksinə, bu dildə həmin məqsədə xidmət edən bir çox söz və söz birləşmələri mövcuddur. Həmçinin ümumi dilçilik nöqteyi-nəzərindən yanaşıldığı üçün şərti olaraq «qeyri-müəyyən saylar» kimi qəbul edib onların təyinin ifadə vasitələrindən biri formasında öyrənilməsi mümkündür.

Bu məqalədə ərəb dilində «qeyri-müəyyən say» anlayışını şərti qəbul edilməsinin əsas səbəblərindən biri budur ki, bu şəkildə qəbul oluna bilən sözlərin bir qismi ərəb dilçiliyində bir, digər qismi isə başqa nitq hissəsi kimi öyrənilir. Məsələn: məlum olduğu kimi qəlilun «az», yaxud kəsirun «çox» sözləri təyin etdikləri sözdən sonra işlənərək onunla tam uzlaşdığından sifət hesab edilir. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün digər söz və söz birləşmələri formaları isə birmənalı olaraq isim kimi qəbul edilirlər.

Beləliklə, ərəb dilində qeyri-müəyyən sayı bildirmək üçün müxtəlif söz və söz birləşmələrindən istifadə olunur ki, onlar da sayılan predmetlə birlikdə işləndikdə, digər saylar kimi həmin sözlərin təyini rolunu oynayır. Onu da unutmaq olmaz ki, «bir neçə» mənasını verən «iddəton» və bıdun (bıdatun) sayları cəmdə qeyri-müəyyənlikdə olan sözlə izafət əmələ gətirirsə, qalan saylar cəmdə müəyyənlikdə olan sayılan isimlə «min» ön qoşması (hərfi-cərri) vasitəsilə əlaqə yaradırlar:

Uddətu kutubin – bir neçə kitab

Bıdu varaqatin – bir neçə vərəq

² Muxtar Hüseynzadə, müasir Azərbaycan dili, Bakı, 2007, s. 90-92.

Kəsirun minər – rical – çoxlu adamlar (kişilər); çox sayda adam (kişi)
Ədədun kəbirun minəl-cəmiyyat – çoxlu cəmiyyətlər; çox sayda cəmiyyət.
Ədədun qəlilun minət-tələbəti – az (sayda) tələbə
Cumlētun minəl-hüqul – bir sıra (çox) sahələr
Cəmun kəsirun minət-tədabir – bir sıra (çox) tədbirlər və s.

Uzlaşmayan təyini söz birləşmələrində (izafətdə) təyinin ifadə vasitələri

Məlum olduğu kimi ərəb dilində geniş işlənən söz birləşməsi şəkillərindən biri də genetiv (yiyəlik hal) birləşmə, yaxud izafətdir.³

Atributiv birləşmədən fərqli olaraq, tərəfləri bir-birilə uzlaşmadığından, bu birləşmələr elmi ədəbiyyatda həmçinin «uzlaşmayan təyini söz birləşmələri» kimi də adlandırılır.

Yuxarıda adları çəkilən müəlliflərin (Ə.C.Məmmədov – Ərəb dili, Б.М. Гранде – Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении və s.) əsərlərində yazılır: Uzlaşmayan təyin yiyəlik halında olan isimlə və ya isim mənasında çıxış edən digər sözlə ifadə oluna bilər. O həmişə təyin edilən sözdən sonra gəlir.

Ərəb ədəbi dilində genetiv (yiyəlik hal) birləşmələrin digər birləşmələrlə müqayisədə nisbətən daha geniş istifadə olunduğunu qeyd edən Seqal bunun bu tip substantiv söz birləşmələri-müəyyən keyfiyyət xüsusiyyətləri ilə əlaqəli olduğunu ehtimal edərək yazır: «Həqiqətən ərəb ədəbi dilindəki atributiv birləşmələr yalnız təyini münasibətləri ifadə edə bildiyi halda genetiv birləşmələrdə yiyəlik və yiyəlik təyini münasibətlər öz əksini tapır» (uçebnik... s. 139-142).⁴

İzafətin dərinədən öyrənilməsi klassik ərəb qrammatikasında mühüm yer tutur.⁵ Burada bu tip birləşmələrdəki birinci sözün (muzafın) mənasının yiyəlik halında olan ikinci sözün (muzaf iləyhin) köməkliyi ilə dəqiqləşdirildiyi, izah edildiyi və məhdudlaşdırıldığı deyilir.

³ О.С. Ахманова, Словарь лингвистических терминов, М. 1969, с. 96.

⁴ В.С. Сегаль, Начальный курс арабского языка, М. 1962, с. 139-142; Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998, s. 58; B. Topaloğlu, Hayrettin Karaman, Sarf-Nahiv kitabı, Kadıköy, 1994, s. 213.

⁵ Camiul-müqəddəmat, c.2, s. 259-264, (şərh ünmuzəc liz-Zəməxşəri, Tehran, 1406 h.)

Ərəb müəlliflərindən M. Zəməxşəri «Ünmuzəcdə» izafətin iki növünü şərh etmişdir: həqiqi izafət (izafətin mənəviyyətun, izafətin məhzətun)-«məntiqi izafət və formal, yaxud qeyri-həqiqi izafət» (izafətin ləfziyyətun, ya da izafətin ğeyru məhzətin).

Formal izafət haqqında danışarkən burada birinci tərəfi keyfiyyət bildirən sifət, yaxud feli sifətlə ifadə olunan birləşmələr (məsələn, həsənul-vəchi) nəzərdə tutulur. Buna məcmuənin 15-ci sayında məqalə həsr edilmişdir (s. 59-64). Həmin məqalədə səbəb sifəti ilə ifadə olunan təyin haqda rəy bildirilib. Orada bildirilmişdir ki, forma cəhətcə həqiqi izafətdən seçilməyən bu birləşmələr funksiya və məna baxımından ondan ciddi şəkildə fərqlənirlər.

Belə ki, həqiqi izafət bütövlükdə isim kimi qəbul edildiyi halda formal izafət (idafə geri mahda) birinci tərəfinin sayəsində vahid şəkildə sifət funksiyasını daşıyaraq təyin rolunu oynayır.

Əsl (həqiqi) izafətə gəlincə, ərəb dilçiləri onu da öz növbəsində üç növə ayırırlar:

1) «li» (ön qoşması) mənasında olan izafət (ifadə bimənal-lam), məsələn, Ğulamu Zeydin-Zeydin oğlu, yəni ğulamun lizeydin.

2) «min» (ön qoşması) mənasında olan izafət (ifadə biməna «min»), məsələn, xatəmu fizzətin-«gümüş üzük», yəni xatəmun min fizzətin;

3) «fi» (ön qoşması) mənasında olan izafət (izafətin biməna «fi»), məsələn, səlatul-fəcri-«sabah namazı», yəni səlatun fil-fəcri-«sabah namazı».

Unudulmamalıdır ki, bu formalar vasitəsilə ərəb dilində olduqca geniş münasibətlər ifadə olunur. Bakıda çap olunmuş «Ərəb dili» dərsliyində uzlaşan təyini söz birləşməsindəki (sifə movsuf) təyinlər uzlaşmayan təyini söz birləşməsindəki (izafətdə) təyin arasında mühüm qrammatik və məna fərqləri olduğu yazılır: «Birincisi ismin necəliyini, keyfiyyətini göstərir, eyni zamanda aid olduğu isimlə uzlaşır. İkincisi isə son dərəcə müxtəlif məna əlaqələri, o cümlədən malikiyyət (Həsənin kitabı), nisbət (Nil çayı), zaman (qış fəslı), məkan (kənd həyatı), bütöv-hissə (kitabın vərəqi), obyekt (Həsənin döyülməsi) və s. bildirir. İsmın bir təyin kimi vəzifəsi də bu məna əlaqələrini iqrar etməkdən ibarətdir».⁶

Əvvəlki məqalələrin birində (İlahiyyat fakültəsi məcmuəsinin «15-ci sayında s. 59-64») qeyd edilmişdir ki, ərəb dilçiliyinə görə, yalnız isimdən sonra gələn və onunla uzlaşaraq keyfiyyətini və əlamətini bildirən sifət təyin kimi qəbul edilə

⁶ Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1971, səh. 48.

bilər. İsmə gəldikdə, ərəb dilçilərinin ona verdikləri addan (ismul-movsuf) da görünür ki, o, dildə ancaq təsvir edilən, səciyyələnən bir söz kimi çıxış edə bilər. Bununla belə məsələyə ümumi dilçilik nöqteyi-nəzərindən yanaşdıqda, xüsusən də izafətin ikinci tərəfi kimi çıxış edən ismin məhz təyin kimi qiymətləndirilməsi təbiidir.

Azərbaycan dilində olduğu kimi, ərəb dilində də isimlər konkret və mücərrəd, ümumi və xüsusi olurlar. Lakin biz ərəb dilində təyinin (əslində sifətin) ifadə vasitəsi kimi çıxış edən isimlərin morfoloji, semantik və sintaktik xüsusiyyətlərini də diqqətdə saxlamaqla bərabər, onları, sifətlərdə olduğu kimi, daha çox formal baxımdan sadə izafi və mürəkkəb (qeyri izafi) isimlər kimi araşdırmalıyıq.

Nəticə olaraq deməliyik ki, sadə və mürəkkəb sifətlərə və onların ifadə vasitələrinə dair bu məqalədə çox maraq doğuran məsələlərin araşdırılmasına cəhd göstərilsədə bu kiçik həcmli məqalədə mövzunu tam həll edilmiş hesab etmək olmaz.

ƏDƏBİYYAT

- 1.Ахманова О.С., Словарь лингвистических терминов, Москва, 1969, с. 96.
- 2.Гранде Б.М., Курс Арабской Грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963,с. 360.
- 3.Ковалев А.А., Шарбатов Г.Ш., Учебник Арабского языка, Москва, 1960, с. 203.
- 4.Məmmədov Ə.C., Ərəb dili, Bakı, 1971, s. 48.
- 5.Məmmədov Ə.C., Ərəb dili, Bakı, 1998, s. 166.
- 6.Muxtar H., Müasir Azərbaycan dili, Bakı, 2007, s. 90-92.
- 7.Əz-Zəməxşəri. M. Şərh Ünmuşəs, Tehran, 1406 hic. S. 259-264, (bax: Camiul-Müqəddəmat, c.2).
- 8.Сегаль В.С., Начальный курс арабского языка, Москва, 1962, с. 139-142.
- 9.Topaloğlu B., Hayrattin K., Sarf-Nahiv kitabı, Kadıköy, 1994, s. 213.

Курбанали Сулейманов

РЕЗЮМЕ

В статье исследованы прилагательные на арабском языке и является что прилагательные на арабском языке же, как на азербайджанском языке: простые производные, сложные.

Поставленный вопрос, исключая некоторых моментов, похожий на арабском, азербайджанском и др. языках.

Gurbanali Suleymanov

SUMMARY

The adjectives in the Arabic language have been analyzed and it is occurred that they are simple, derivative and composite as in the Azerbaijani language.

The given matter, except some moments, becomes similar in the Arabic, Azerbaijanian and other languages.

Çapa tövsiyə edən: f.e.d. Salman Süleymanov

DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN İBADETLER (NAMAZ ve HAC ÖRNEĞİ)

*Esma Sayın**

ÖZET

Değerler eğitimi, tasavvufî ve psikolojik açıdan ahlakî ve manevî gelişim için, insanî ve evrensel değerlerin insan davranışları üzerinde ortaya çıkmasını hedefleyen bir eğitimidir. Tasavvuf kültüründe ibadetler ise, beden ile ruhun birleştiği bir mana ifade ederler. Bu nedenle bu çalışmada, madde ile mananın bütünleştiği namaz ve hac ibadeti, manevî ve tasavvufî yönleriyle ele alınacaktır. İbadetlerin manevî ve tasavvufî yönleriyle kavranması, onların ahlakî ve manevî değerlerin gelişmesi ve kazanılmasındaki önemi ve yerini ortaya koyar. Zaten değerler eğitimi, ahlakî eğitimin en önemli unsurudur. İbadetler de; psikolojik, manevî ve ahlakî eğitimi sağlayan yönleriyle değerler eğitimine ciddi bir katkı sağlarlar. Bu bağlamda makalede ibadetlerin bazı değerlerin eğitimi üzerindeki katkısı ifade edilecektir.

İbadetler içerisinde namaz ve hac ibadeti, değerler eğitimine en fazla katkı sağlayan ibadetlerdir. Mesela namaz, sözlükte “Dua, tebrik, rahmet, övgü, bağlılık, yüceltme, yüce yaratıcıyı anma” anlamlarına gelir. Kelime manası itibarıyla bile namaz, Yaratıcıyla kurulan bağ ve ahlakî gelişim açısından değerler eğitimine katkı sağlayan yönüyle karşımıza çıkar. Bu çalışmada biz, namaz ibadetini tasavvufî açıdan değerlendirerek namaz ibadetinin değerler eğitimi üzerindeki etkisini ortaya koyacağız. Yine bu konuda namaz ibadetini tasavvufî açıdan ele alırken, tasavvuf klasiklerinin bazılarında da faydalanacağız.

Hac ise, madde ile mananın; beden ile ruhun birleştiği bir ibadettir. Zahirî hac, Allah’ın yasaklarından uzaklaşma ve O’nun emirlerine uymadır. Batınî hac ise, Allah

* Yrd. Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü
Cep Tel : 0534 2810036
İş Tel : 0438 211 08 07
E Mail : esmasayin16@gmail.com

ile yakınlaşmayı sağlar ve Allah için yapılır. Başta namaz ve hac olmak üzere, bu ibadetlerin ortak olan manevî ve psikolojik yönleri ele alınarak; bu ibadetlerin sorumluluk duygusu, zaman ve çalışma disiplini, sabır, dürüstlük, vefa gibi değerlerin eğitime sağladıkları katkılar ise, çalışmanın ana çatısını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Değerler Eğitimi, İbadet, Tasavvuf Kültürü, Namaz, Hac

WORSHIPS IN TERMS OF EDUCATION OF VALUES (THE SAMPLE OF PRAYER AND HAJJ)

*Esma Sayın**

ABSTRACT

Education of values, an education which aims at the emergence of human behaviour, mystical and psychologically for moral and spiritual improvement in humanistic and universal values. In Sufi culture worshipping expresses a meaning which combines the body and soul. Therefore in this study, the worshipping of prayer and hajj (pilgrimage) which integrates the body and soul, is dealt with in spiritual and mystical aspects. Understanding the spiritual and mystical aspects of worship reveals the importance of gaining and developing the moral and spiritual values. The education of values is the most important element of moral education. Worshipping contributes the education of values psychologically, spiritually and moral aspects. In this context, worshipping's contribution on education of values will be deal with on this article.

Among the worships, the prayer and hajj (pilgrimage) make the greatest contribution on education of values. For instance in the dictionary, prayer means "Pray, greeting, mercy, praise, devotion, exaltation and memorializing the supreme creator". As the meaning of the word prayer; it appears contributing the education of values in terms of bonding with creator and moral development. In this study, we express to the impact of prayer on education of values with evaluating the mystical perspectives

* Assist. Prof. Dr. Esma SAYIN Hakkâri University Faculty of Education Department of Primary School Education on Religion and Ethics
Mobile : 0534 2810036
Office phone : 0438 211 08 07
E Mail : esmasayin16@gmail.com

of prayer. And again on this issue while we are dealing with the worship of prayer, we also benefit from some of the Sufi classics.

Hajj (pilgrimage) is a worship which combines the matter and meaning, body and soul. In one hand ostensible pilgrimage is moving away from Allah's prohibitions and abiding his commands. On the other hand, esoteric Hajj is done for Allah and it enables you getting closer to Allah. At first, prayer and Hajj including the consideration of the spiritual and psychological aspects that are common to the worshipping are the frameworks for the study contributing the education of values such as; sense of responsibility, discipline, patience, honesty and loyalty.

Key Words: Education of Values, Worshipping, Sufi Culture, Prayer, Hajj (Pilgrimage)

DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN NAMAZ ve HAC İBADETİ

GİRİŞ

İnsanın ruhsal yaşantıları ve davranışları ile ilgilenen bir araştırmacı için, onun manevî ve ruhsal yönünün olgunlaşması hususunda birtakım ahlakî ve manevî değerlerin önemini fark etmesi çok önemlidir. Değerler eğitimi, tasavvufî ve psikolojik açıdan ahlakî ve manevî gelişim için, insanî ve evrensel değerlerin insan davranışları üzerinde ortaya çıkmasını sağlayan bir eğitimidir. Bu eğitim, insan davranışları ve onun manevî gelişimi için bu değerlerin önemini fark ettirmek ve değerleri uygulamaya yönelik bir eğitimidir. Zaten değerleri dikkate almadan insanın gerçek tabiatını ve ruhsal gelişimini anlama imkânı yoktur. Bu bağlamda insanın ruhsal ve psikolojik gelişimini gerçekleştirme noktasında değerler eğitimi, ahlakî eğitimin en önemli unsurudur. İbadetler de; psikolojik, manevî ve ahlakî eğitimi sağlayan yönleriyle değerler eğitimine ciddi bir katkı sağlarlar. Zaten değerler eğitimi, ahlakî eğitimin en önemli unsurudur. Bu bağlamda makalemizde ibadetlerin; sorumluluk duygusu, zaman ve çalışma disiplini, sabır, dürüstlük, vefa gibi bazı değerlerin eğitimi üzerindeki katkısı ele alınacaktır. İbadetlerin bazı değerlerin kazanılmasındaki katkısını fark etmek, hem insanı tanımada hem de onun ruhsal gelişimini ve ruh sağlığını gerçekleştirmede önemli bir yere sahiptir.

a) Namaz ve Hac İbadetinin Sorumluluk Duygusunun Gelişimine Katkısı

Namaz ve hac ibadeti, değerler eğitimi açısından ortak değerlere sahip iki önemli ibadettir. Namaz ve hac ibadeti insana; Allah’a, kâinata ve bütün insanlara karşı sorumluluk bilincini kazandırdığı için vicdan melekesinin gelişimine katkıda bulunur. “Bu bağlamda vicdan; insanı hayvandan ayıran belli norm ve değerlere sahip kılan, kendisi ve diğer insanların hakkına riayet etmesini sağlayan, fiil ve davranışlarını beşerî planda hür iradesiyle gerçekleştirmesini temin eden bir olgunluk derecesidir. Vicdan, insanın değer şuurunun farkına varması ile gelişmeye başlar. ‘Vicdanlı’ kişi denildiğinde de başkalarının halini anlayabilen, kendisini onların yerine koyarak ‘empati’ yoluyla hem kendisine, hem de diğer insanlara sevgi ve şefkatle bakabilen bir şahsiyet kastedilmektedir.”¹ Namaz ve hac ibadetinin ruhuna işleyen, dua, niyaz ve tesbihlere yansıyan “Biz” bilinci, hem kendisine hem de diğer insanlara empati ve duygusal duyarlılıkla bakabilen vicdanlı bir insan şahsiyetini ortaya çıkartabilecektir.

Namaz esnasında kıyam durumunda insan, “Bizleri doğru yola hidayet et. Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet. Öfkene uğramışların ve sapmışların yoluna değil.”² duasıyla ve aynı anda sağ eli sol el üzerine bağlayarak; iyiliği, güzelliği ve adaleti; kötülük, çirkinlik ve zulme tercih eder. Bu duayla ve sağ eli sol el üzerine bağlama hareketinin içinde hissettirdiği manayla, kişide vicdan melekesi ve yeteneği gelişir. “Bu manada vicdan, yapılan ve düşünülen eylemlerin doğru veya yanlış olduğuna karar veren içselleştirilmiş ahlakî ilkeler toplamıdır.”³ “Aynı zamanda vicdan, doğru ile yanlış ayırma sezgisi ve yeteneğidir ki; ahlakî değerlendirmeler ve referanslar hep vicdanla şekillenir.”⁴ Bu bağlamda namaz esnasında kıyam durumunda şekillenen iyiliği kötülüğe tercih ediş kararı, vicdan melekesinin içselleştirilmesine neden olur.

Namaz esnasında yapılan, “Bizleri doğru yola istikamet üzere ilet.”⁵ duası kişiye zihin, sel ve davranışa dayalı istikrar ve uyum diye ifade edeceğimiz bilişsel tutarlılık denilen yeteneği de insana kazandırır. “Zihinsel tutarlılık; kişinin inançları, tercihleri, tutumları vb. arasında tutarlılık olmasıdır.”⁶ Bu tutarlılık, hayat tarzımıza ve tercihlerimize uyum ve istikrar olarak yansır. Eğer bilişsel tutarlılık, manevî ve

¹ Uysal, Veysel, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, T.D.V. Yay., Ankara, 1994, s. 157.

² Fatiha, 1/5-7.

³ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 810.

⁴ Langston, Douglas C., *Conscience and Other Virtues*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001, s. 176.

⁵ Fatiha, 1/5.

⁶ Bourne, Edmund, *Personality Disorder*, New Harbinger Press, Washington, U.S.A., 2011, s. 67.

ruhsal dünyamıza hâkim olmazsa ne yazık ki, bölünmüş kişilik tarzı hayatımıza hâkim olur. “Bölünmüş kişilik, kişilik tarzı olarak çoklu kişilik yerine kullanılan popüler bir terimdir.”⁷ Bölünmüş kişilik, davranış ve algılayış tutarsızlıkları yaşayan zayıf bir kişiliktir. Bu kişilik tarzı, bütünleşmiş kişilik tarzının zıddını benimseyen zayıf bir mü'min figürünü insana hatırlatır. Namaz ibadetinin insana kazandırdığı vicdanlılık şuuru, insana tutarlılık ve istikrar olarak yansır ki, bunun en açık örneği Fatiha suresindeki istikâmeti dilediğimiz duanın okunması ve hissedilmesidir.

Vicdan melekesi gelişince, kendisini muhasebe ve murakabeyle nefsinin terbiye eden bir kul, “Arafat ve Müzdelife’de vakfe esnasında; seyr u sülûkun sonundaki ahirete yolculuğunu, kıyâmeti, haşir hallerini tecrübe eder.”⁸ “Müzdelife ise, yakınlık anlamı taşır. Amel de, yaklaşıtıdır. Yakınlık mahallinde yakınlaşmayı yitiren kimse, hac yapamamış sayılır. Çünkü hac, bütün bu fiillerden meydana gelen yetkin bir yapıdır.”⁹ Bu nedenle Müzdelife ve Arafat’ta vakfe esnasında kişi; kendi ahiret yolculuğunu, kıyametini ve haşirini yaşar. Namazda kıyam duruşu esnasında insan, Allah’ın huzurunda ahireti, mahşeri ve yakınlığı tecrübe eder. Bu tarz bir yakınlık, vicdanlılık ve sorumluluk duygusunun gelişimine katkıda bulunur.

Vicdan melekesinin gelişiminde, hac esnasında tecrübe edilen tavaf, önemli bir yer tutar. Çünkü tavaf esnasında Kâbe’nin insan ruhaniyetini saran; mana âlemini harekete geçiren bir yönü vardır. İnsan, tavaf esnasında Allah’ı ve O’nun tecellilerini kalp ile görmeyi sağlayan müşâhedeyi fark ederken aynı zamanda Allah’a ve kâinata dair olan sorumluluğunun da farkına varır. “Sufiler taifesinin ‘müşahede’ sözünden muradı, Allah’ı ve O’nun tecellilerini kalp ile görmektir. Çünkü müşahede halinde bulunan zat, تنها yerde de topluluk içinde de Hakk Teâlâ’yı kalp gözü ile görür.”¹⁰ Rabbini kalp gözü ile gören bir kişi için, ilâhî isim ve sıfatların tecellilerini fark etmek hiç de zor değildir. Allah, kişinin kalbini murâkebe ile gözlerken; kul da buna karşılık, Allah’ın ilâhî isim ve sıfatlarını gözler. Bu gözlemlene hali, insanın kendisine ve çevresine yönelik olan sorumluluk duygusunu geliştirir. Sorumluluk duygusunun gelişimi ise, vicdan denilen melekenin olgunlaşmasını sağlar.

⁷ Budak, a.g.e., s. 156.

⁸ Yunus Vehbi Efendi, *Haccın Sırları*, (haz. Veysel Akkaya, Nesibe Akkaya), Okul Yay., İstanbul, 2003, s. 53.

⁹ İbn Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye fî Marifeti'l-Esrarü'l-Malikiyye ve'l-Mülkiyye*, Daru İhya et-Türâs, Beyrut, 1998, C. 3, s. 401.

¹⁰ Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, (thk. Mahmûd Âbidî), İntişârât-ı Sâdâ ve Simâ, 1384, hş, 2006, s. 492; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Hakikat Bilgisi, (haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 1996, s. 474.

“İyi hareketlerde bulunmak için doğuştan gelen istek şeklinde tanımlanan vicdan, sorumluluk duygusunun insan varoluşundaki temel merkezidir.”¹¹ Nitekim Kur’ân-ı Kerim, namazını dosdoğru, hakkını yerine getirerek sürekli kılmayan bireylerde, “vicdan” denilen ahlâkî bilincin gelişmediğini vurgulayarak “Vay o namaz kılanların haline ki, onlar namazla rından gaflet edenlerdir. Onlar, gösteriş için ibadet ederler ve onlar, insanlara en ufak bir yardımı dahi men ederler.”¹² diyerek sert bir dille eleştirmektedir. Demek ki hem namaz hem de hac ibadeti, insanda vicdan melekesini olgunlaştırarak ondaki sorumluluk duygusunu geliştirirler.

b) Namaz ve Hac İbadetinin Zaman ve Çalışma Disiplinine Katkısı

İslam toplumunda hayatın ritmi ve düzeni, büyük ölçüde günlük beş vakit namaz tarafından belirlenir. “Günümüzde bile inananları namaz kılmak üzere toplamak için yapılan namaz çağrısıyla, insan bu durumun farkına varır.”¹³ Namazın hayatımızı düzene koymasının bir nedeni de, günün belli vakitlerinde farz olmasıdır. “Şüphesiz ki namaz, inananlar üzerine vakitli olarak farz kılınmıştır.”¹⁴ ayeti de namaz ibadetinin, namaz kılan bireylerin hayatını belirli bir zaman ve çalışma disiplini içerisinde bir düzene koyduğunu kanıtlamaktadır. Bu nedenle namaz ibadeti, geçmiş ve gelecek zamanla meşgul olmayarak anı değerlendiren ve zamanın değerini bilen bir insanı inşa ederken, aynı zamanda ona çalışma disiplini kazandırır.

Zamanı kendine has ahengi içerisinde düzene koyduğumuz rükûn, namazı en iyi hissettiğimiz mekân olan tavaftır. Namazın en iyi anlaşıldığı makam olan tavaf; tesbih, tenzih, hamd, aşk ve gaybet ile zamanı insanın lehine tanzim eder. Çünkü tavaf, namazın en güçlü yaşandığı mekân olduğu gibi, aynı zamanda da bir gaybet mekânıdır. “Gaybet, nefsin arzularının kaybolduğu manevî ve ruhanî arzuların ruha hâkim olduğu bir mekândır.”¹⁵ Bu manasıyla tavaf, gaybettir. Aynı zamanda tavaf, kulun dünyaya ait bütün istek ve arzularını yok ederken, onun algı dünyasını geçici bir süre içerisinde dış dünyaya kapatır. Bu dışa kapanış süreciyle beraber namaz ve tavaf, kulun nefsanî arzularını en aza indirirken zamanı insanın lehine düzenler. Bu iki ibadet, zaman ve çalışma programı olarak hem zihni hem de gönlü Allah’la bütünlük arz eden bir kıvamda düzenler.

¹¹ Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, (çev. Ayda Yörükan), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1995, s. 157.

¹² Maûn, 107/5-7.

¹³ Sachiko, Murata, William Chittick, *İslamın Vizyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 66.

¹⁴ Nisa, 4/103.

¹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, Mektebetü’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, Kahire, 1980, s. 140.

Belli vakitlerde belirlenen hikmetler üzerine bina edilen namaz ve hac ibadeti, insanlar için belli bir zaman ve çalışma programı olarak düzenlenmiştir. Böylece insan; bu ibadetlerin getirdiği iş ve zaman disipliniyle, hayatı belli bir düzen içerisinde belli zaman dilimlerine bölerek değerlendirmeyi öğrenecek; başarı dolu bir yaşamı yakalayabilecektir.

c-) Namaz ve Hac İbadetinin Sosyal ve Ahlâkî Değerleri Koruma Erdemine Katkısı

İnsanı hem kendisine hem de topluma karşı yıkıcı eğilimlerden kurtararak onda birtakım sosyal ve ahlâkî değerleri geliştiren ibadetler, özellikle namaz ve hac ibadetidir. Kur’ân-ı Kerim’de namaz kılan insanların, “ıffetlerini korudukları ve nikâh yoluyla meşru şekilde sahip oldukları dışında isteklerini frenledikleri”¹⁶ ifade edilmiştir. Bu ayette namaz kılan kişilerin ıffet, namus gibi sembolik değerlerin yanında ahlâkî olduğu düşünülen toplumun devamını sağlayan bütün değerleri korumaya karşı duyarlı oldukları anlaşılmaktadır. Sosyal ve ahlâkî değerlerin korunmasında duyarlı olan bireyler, kendi değerlerinin korunmasına özen gösterdikleri gibi diğer insanların da değerlerini korumaya özen göstermekle sorumludurlar.

Namaz ibadeti sayesinde toplumsal düzenin ayakta kalmasını sağlayan ve ahlâkî değerlerin korunması hususunda duyarlılık kazanan bireyler; ruhlarını, ailelerini ve toplumlarını olumsuz her durumdan korurlar. “Olumsuz fiillerden, akla, sağduyuya ve ahlâkî emirlere aykırı olan tutum ve düşüncelerden, mahrem yerlerini akıl ve duygularını koruyarak temizlenirler. Bu özelliklere sahip bireyler; soyun, ailenin, cemiyetin hesapsız mahvolmasını ve beşerî-şehvî güdülerin olumsuz etkilerini önlemiş olacaktırlar.”¹⁷ Toplumsal ve ahlâkî değerleri hisseden insanlar, aynı toplum içerisinde; duygu birliğini tecrübe ederler. “Duygu birliğinin özü, insanın bir başka kişiyle, ‘birlikte acıyı çekmesi’ ya da daha geniş anlamda ‘birlikte hissetmesi’ dir.”¹⁸ Birlikte ortak bir ruhla hissetmek, sosyal ve ahlâkî değerlerin korunmasına katkıda bulunacaktır. Akla ve sağduyuya aykırı her türlü davranıştan ibadetler sayesinde korunan insanlar, birlikte aynı acıyı ya da huzuru hissedebileceklerdir.

¹⁶ Mü’minun 23/5-6; Mearic 70/29-30; Bkz. Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı Meal Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 1187.

¹⁷ Kutub, Seyyid, *Fizilâli'l-Kur’an*, (çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), Hikmet Yayınevi, İstanbul, 1972, C. 1, s. 301.

¹⁸ Fromm, Eric, *Umut Devrimi*, (çev. Şemsa Yeğin), Payel Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 92-93.

Toplumsal ve ahlakî değerleri koruyarak duygu birliğini yaşadığımız ibadetler, namaz ve hac ibadetidir. Duygu birliğinin mekânı olan ve insanı Hz. İbrahim'in insanlığa sunduğu tevhit inancıyla buluşturan makam ise, hac esnasında yaşanan Minâ'dır. Kendi nefsinin karanlığından çıkararak cahilliklerini yenen ve Minâ'yı feth eden insan, İbrahim olmaya hak kazanmıştır. Minâ'yı feth eden insan, İblis'i yenmiştir. Şeriatî bu durumu şöyle ifade eder: "Zafer şenliği düzenle, bayram et, ihramdan çık. Hayat elbisesini giy, koku sür, tıraş ol, eşini kucakla... Özgürsün. İnsansın. Minâ'yı fethettin, İblis'i altettin. Artık İbrahim'sin!"¹⁹ İbrahim olmayı ya da başka bir deyişle Hz. İbrahim'in yaşadığı ahlakî yaşamayı başaran kişi, sosyal ve ahlakî değerlerin korunmasına özen gösterebilir. Bu manada hac ibadeti, duygu birlikteliği ile birlikte evrensel değerlerin farkına varmayı da insan için mümkün kılabilir.

Toplumsal değerlerin hissedildiği ve ahlakî değerlerin fark edildiği tavaf da, ihlâstan beslenir ve ihlâsı besler. Cüneyd ise, ihlâs hakkında şöyle demiştir: "İhlâs, Allah Teâlâ ile kul arasında bulunan bir sırdır; melek bilemez ki sevabını yazsın, şeytan bilemez ki ifsat etsin, hevâ ve heves bilemez ki saptırsın."²⁰ İhlâs, işlerin ve niyetlerin gerçek yüzünü ortaya çıkartan bir turnusol kâğıdı gibidir. Bu nedenle ihlâs olmadan tavafı yapmak, sadece Kâbe etrafında dönmektir. Ancak ihlâsla tavafa sarılmak, Allah ile kul arasında çok özel bir bağ kurmaktır. Bu bağ kurulurken araya ne bir melek, ne şeytan, ne de nefis girebilir. Bu bağlamda tavaf, sosyal ve ahlakî değerlerin korunması hususunda namaz ibadeti gibi ihlâsı güçlendirme açısından etkili olur. Samimiyeti güçlenen bir kul ise, evrensel bir bilinçle sosyal ve ahlakî değerleri koruyabilir.

Ahlakî değerleri koruma erdemini kazanırken insanı aşağıların aşağısına düşüren şeytanını taşıyan kişi, şeytan taşıma esnasında nefsini hesaba çeker ve bu yolla ihlâsını güçlendirir. Nefsini hesaba çeken kişi, şeytandan sonra nefsini de taşlar. "Kişi, iş ortağını hesaba çektiğinden daha dikkatli ve titizlikle nefsini hesaba çekmeden, takva ehlinde sayılmaz."²¹ Bu bağlamda kişi, menfaat ilişkisi içerisinde olduğu kişilerden önce nefsini hesaba çekmelidir. Bu durum nefsin hoşuna gitmez, nefis kaçamak savunmalar yapsa da nihayetinde teslim olmak zorunda kalır. İnsanın

¹⁹ Şeriatî, Ali, *Hac*, (çev. Mustafa Çoban), Özgün Yay., İstanbul, 2006, s. 126.

²⁰ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 2003, s. 291.

²¹ Muhasibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillâh*, (Edited By. Margaret Smith), London, E.J.W. Gibb Memorial Series, London, 1984, s. 60.

egolarını terbiye etmesi olarak düşünülen nefis terbiyesi, hac ibadeti gibi namaz ibadetinde de sosyal ve ahlakî değerlerin korunmasında etkili olur.

Sosyal ve ahlakî değerlerin varlığını tavafla fark eden insan, vücuttaki her şeyin tavaf ettiğini idrak eder. “Mesela kan, yürek merkezli insan bedenini tavaf eder. Eğer kan; bu tavafını bir süre durdursa, insanın bu dünyadaki misafirliği son bulur. Ay, dünyayı tavaf eder. Dünya, güneşi tavaf eder. Güneş sistemiyle birlikte ait olduğu galaksinin merkezini tavaf eder.”²² Demek ki tavaf, kişiye yaratılış amacını gösterirken; aynı zamanda onu yaşamın merkezinin tavaf hareketinde saklı olduğuna ikna eder. İnsanın yaratılış amacının farkında olması, onu insan kılan özelliklerin ve ahlakî değerlerin farkında olması manasına gelir.

Namaz ve hac ibadeti esnasında kanın deveranı gibi hissedilen değerler, hem insanın kendi benliğine hem de diğer insanların benliğine ve yaşamlarına saygı duymasına neden olur. “Zaten kendimizin yaşamına duyduğumuz saygı gibi başkalarının yaşamına duyduğumuz saygı, ruhsal sağlığın bir koşuludur. Başkalarına karşı duyulan yıkıcılık ise, patolojik bir olaydır.”²³ Bu nedenle hem hac hem de namaz ibadeti, bireyin ruhundaki ahlakî ve sosyal değerleri koruyarak hem kendi yaşamımızın hem de diğer insanların yaşam kalitelerinin yükselmesine hizmet ederler.

Kişinin değerlerinin farkında olarak sosyal ve ahlakî değerleri korumasının en önemli ön şartı, namazdaki kıyam duruşu ve hac ibadetindeki tavaf esnasında hem hesap gününü yaşaması hem de benlik arayışını tatmin edici süreçlerle bu ibadetleri tamamlamasıdır. Namazdaki kıyam duruşu esnasında kişi, hesap gününü yaşarken aynı zamanda varlığının anlamını tatmin eden sorulara da cevap verir. “Benlik arayışını, özellikle ergenlik döneminde düzgün bir şekilde atlatamayan bireyler, ilerleyen dönemlerde ciddi bir bunalımla karşı karşıya kalabilirler.”²⁴ Bu bunalımı neredeyse hiç yaşamadan atlatan kişiler, sosyal ve ahlakî değerlerin farkındalığını namaz ve hac esnasında yakalayan kişilerdir.

Namaz ve hac ibadeti esnasında yaşanan Allah'a duyulan saygı ve tevazu; tesbih ve tenzih anlayışı; tevbe ve teslimiyet anlayışı kişide hem değerlere bağlanmayı sağlarken aynı zamanda mevcut bağlanma bozukluğunu tedavi ve terapi eder. “Zaten bağlanma bozukluğu, kişinin sevgiye dayalı kalıcı ve yakın ilişkiler kurmakta zorluk

²² İslâmoğlu, Mustafa, *Hac Risalesi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 77.

²³ Fromm, Eric, *Kendini Savunan İnsan*, (çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul, 1982, s. 215.

²⁴ Bkz. Budak, a.g.e., s. 124.

çekmesiyle tanımlanan bir rahatsızlıktır.”²⁵ Bağlanma bozukluğunun en güçlü tedavisi, kulluk bilinci ve teslimiyet duygusuyla sağlanır. Bu duygular da, en güçlü haliyle namaz ve hac ibadeti esnasında yaşanır. Rabbine hem kalben hem de zihnen bağlanan kişi, ahlakî değerlerini geliştirerek sosyal ve ahlakî değerleri tam manasıyla koruyabilir.

d-) Namaz ve Hac İbadetinin Sabır ve Kendini-Kontrol Yetisinin Gelişmesine Katkısı

Bireye kendi davranış ve dürtülerini kontrol etme imkânı veren namaz, kul ile Allah arasında bir bağ ve buluşmadır. Namaz kalbin kuvvet aldığı, ruhun Allah’a bağlılığını hissettiği, insanın kendisini kontrol etmeyi tecrübe ettiği bir süreçtir. “Mesela Mevlânâ’ya göre, ‘Allah en büyüktür.’ manasına gelen tekbirin gerçek anlamı, ‘Ya Rabbi, biz senin huzurunda kurban olduk.’ demektir. O’na göre koyun keserken, ‘Allahu Ekber’ denildiği gibi kötü duygu, düşünce ve fiillerin kaynağı olan nefsi keserken de, ‘Nefsin kurbanını kestim.’ denilir. Nefis için, ‘Allahu Ekber’ keskin bir kılıçtır. Onunla nefsi kestiği zaman, ruh fanilikten kurtulacaktır. Sonuç itibarıyla kurban kesmekle, namaza durmak arasında bir benzerlik vardır. Kurban esnasında bir hayvan kurban edilir. Namaza durulunca da, nefsin boş arzu ve hevesleri öldürülür. Çünkü namaza duran kimse, namazın erkânından başka bir harekette bulunmaz. Bulunmayınca da serbestliğe ve hürriyete alışmış nefsin isteği yapılmamış ve nefis öldürülmüş olur.”²⁶ Serbestliğe alışmış insan nefsi, terbiye edilerek ona ahlakî değer eğitimi muhasebe ve murakebe yoluyla verilirse, nefis kendini-kontrol etme ve sabır yetisini kazanabilir.

Hac ibadeti esnasında, Allah’ın emirlerine itaat edip yasaklarından sakınan bir kişi için kurban kesmek, nefsin kurbanını kesmektir. Nefsin kurbanını kesmek ise, takvaya ulaşmanın sırrıdır. “Takva, Allah’tan gelen bir nur ile O’nun sevabını ümit ederek O’na itaat etmektir.”²⁷ Nefsin kurbanını kesmek, nefse vurulan en büyük darbe ve onu muhalefet kılıcıyla kesmektir. Nefsi kontrol altına alarak sabrı ve kendini-kontrolü kişiye fark ettiren kurban ibadeti, insanın değerlerini hissederek nefsin terbiye etmesini sağlar. Bu yönüyle insan, namaz ve hac ibadeti esnasında kendini kontrol etme yetisini, içerisindeki sabır gücünü geliştirerek tecrübe eder.

²⁵ Budak, a.g.e., s. 106.

²⁶ Mevlânâ, Celâleddîn Rumî, Mesnevî-i Mânêvî, (thk. Reynold A. Nicholson), İntişârât-ı Hermes, Tahran, 2003, s. 78

²⁷ Muhasibî, a.g.e., s. 51.

Birçok kişi, hayatı boyunca dürtülerinin kölesi olarak yaşar. Hâlbuki kendini irade kuvvetini harekete geçirerek denetlemek, niyet ile eylem arasında bir alan oluşmasını sağlar. “Kendini denetleyip davranış ve düşüncelerini kontrol etme, bireye anlık bir rahatlama sağlayacak; hatta zevk verecek; ama aynı zamanda karşısındaki insana acı verebilecek, onun aklını karıştırabilecek ya da öfkelenmesine yol açacak bir şeyi söylemekten bireyi alıkoyabilecektir. Kendini tutma ya da davranış, düşünce ve duyuları kontrol yeteneği, hem insanın sevgisini ifade etmeye yarar; hem de başka insanların hayatlarının insanın kendisinin hayatı kadar değerli olduğunu görmesine fırsat tanır.”²⁸ Bu bağlamda nefsinin sabırla kontrol ederek ego kontrolünü insana sunan namaz ve hac ibadeti, onun hem sabır gücüne hem de kendini-kontrol yetisini geliştirmesine katkı sağlar.

e-) Namaz ve Hac İbadetinin Dürüstlük Erdeminin Gelişimine Katkısı

Kur’ân-ı Kerim’de namaz ibadetini yerine getiren bireylerin, “emanetlerine ve ahitlerine riayet edecekleri”²⁹ vurgulanmıştır. Yani namaz kılan bireyler; kendilerine emanet edilen söz, mal, evlat, görev ve sorumluluklara Allah haklarına ve kul haklarına riayet ederler. Namaz ibadetinin yanı sıra dürüstlük erdeminin gelişmesi açısından hac ibadeti esnasında yapılan şeytan taşlamak ve kurban kesmek, insana nefis mücâhedesini öğretir. Dihlevî bu durumu şöyle ifade eder: “Dostların mücâhedesini, kendi iradeleri olmaksızın Hakk’ın onlardaki fiili ve kahrı eritmesidir. Onun eriştiği tümü ile okşamak ve lütuftur. Gafillerin mücâhedesini ise, kendi iradeleri ile yaptıkları kendi fiilleridir. Bu ise, karışıklıktan ve dağınıklıktan başka bir şey değildir.”³⁰ Buradan anlaşıldığı üzere dostların mücâhedesini, Allah’ın ikramıyla, nefsi terbiye etmektir. Gafillerin mücâhedesini ise, kendi fiilleri ile nefsi etkisiz hale getirmektir. Nefsi etkisiz hale getirince, doğruluk ve dürüstlük eylemi kişinin ruhunda hâkim olur.

Hesap gününü kişiye yaşatmasıyla bilişsel tutarlılık ve dürüstlük erdeminin insana en iyi hissettiren nokta, hac esnasındaki sa’y noktasıdır. “Safa ile Merve arasında sa’y etmek, padişahın yanına girip çıktıktan sonra, dileğinin kabul olunup olunmadığını bilmediği için sarayın etrafında dönüp dolaşan kimsenin durumuna benzer.”³¹ Kişi hem sevaplarını hem de günahlarını muhasebeye çekerek Safa ile

²⁸ Dowrick, Stephanie, *Sevginin Halleri*, (çev. Gürol Koca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 142-143.

²⁹ Mearic, 70/32.

³⁰ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 319; Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 38.

³¹ Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ-ı Ulûmi'd-dîn*, Müessesetü'r-Riclibî, Kahire, 1974, C. 1, s. 330.

Merve arasında gelir gider. Bazen günahların uyandırdığı saygı ve tevazu, bazen de sevapların coşkusu ve mutluluğu, kişiyi Safa'dan Merve'ye; Merve'den Safa'ya yürütüp durur. Aynı ruh halini kişi, namazda “Allah'ın hesap gününün sahibi”³² olduğunu ifade ederken yaşar. Bu kişi de, sevap-günah hanesini tartıp onların muhasebesini tutarak sevabın mütevazı coşkusu, günahın bağışlanma umudu ve saygısı içerisinde rukû'ya eğilir. Kulun kendisini bağışlanma umudu ile hesabı verememenin endişesi içerisinde hesaba çekmesi, ona doğruluk ve istikamet içerisinde bir yaşam sunar. Böylece dürüstlük erdemi, bu süreçlerden geçen bir kişi için içselleştirilebilir.

“Doğruluk egemen olunca, toplumun bireyleri arasında güven duygusu pekişir, ilişkiler ve işler hak, kolaylık ve hayır çizgisinde gelişme gösterir. Ama yalan egemen olunca bireyler arasında güven kaybolur; toplumsal bünyede çatlama, çökmeler meydana gelir.”³³ Bireyin emanet ve sözlerine riayet etmemesi yalancı bir tabiata sahip olması, inanılan değerler ile davranışlar arasında bir tutarsızlık oluşturur. Bu inanç-davranış tutarsızlığı, kişilik bölünmesine neden olur. Bu noktada namaz ve hac ibadeti, insana hesap gününü yaşatarak ve dürüstlük duygusunu içselleştirerek inanç-davranış bütünlüğü oluşturacağı için bütünlüğe ulaşmış kişilik özelliklerine sahip bireylerin ve birbirlerine güven duyan şahsiyetlerin gelişmesinde etkili olacaktır.

f-) Namaz ve Hac İbadetinin Tevazu Erdeminin Gelişmesine Katkısı

İnsan, namazda Allah'ın huzurunda durup O'nun hesap gününün sahibi olduğunu tasdik ederken Allah, hesaba çekmeden önce kendisini hesaba çeker; kendi hata ve eksiklerini sorguya çeken insan, hatalarını görerek kusursuz olanın sadece Yüce Yaratıcısı olduğunun farkına varır. Rükû'daki bu hissiyat, tevazu ve huşu anlayışının kaynağını oluşturur. Rükû esnasında namaz kılan kişinin tecrübe ettiği tevazu ve huşu duygusu, Kur'ân-ı Kerim'de namaz kılan inançlı bireylerin, “namazlarını huşu içerisinde yerine getirdikleri”³⁴ ayetiyle ifade edilmiştir. “Namazında huşu içinde olan kimsenin Allah'a karşı sevgi merkezli bir korku duygusu ile beraber son derece itaatkâr bir ruh hali içerisinde tevazu ile boyun eğmiş ol-

³² Fatıha, 1/3.

³³ Derveze, İzzet, *et-Tefsîrü'l-Hadis, Nuzul Sırasında Göre Kur'an Tefsiri*, (çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen), Ekin Yayınevi, İstanbul, C. 3, s. 319.

³⁴ Mü'minun, 23/1-2

ması beklenmektedir.”³⁵ Zaten huşu, Allah korkusuyla beraber tevazu duyguları içerisinde insanın kendisini oluşturan maddî-manevî bütün unsurlarıyla sükûnet bulmasıdır.

Huşu içerisinde namaz kılanların, “alçak gönüllü bir duyarlılık içerisinde”³⁶ namazlarını yerine getirdikleri vurgulanmıştır. Bu durum bize namazın Allah’a ve insanlara karşı alçakgönüllü bir duyarlılık içerisinde davranmayı, nimetin sahibini tanıyarak kibir ve gururdan arınmayı öğrettiğini göstermektedir. Namazda özellikle rükû ve secde durumunda tevazu ile eğilen bireyde, insanların şahsiyet haklarına saygı ve duyarlılık oluşacaktır.

Tevazu duygusunun ve insanlar arası sevgi kaynaklı bütünleşmenin en güçlü tecrübe edildiği nokta, hacda Arafat’ta vakfe esnasında yaşanır. “Durulan ve durulaşan, durulaştıkça sükûnete eren insanların aynı zaman ve mekânda, Allah’ın rahmetini arzulayarak, samimiyetle dua ve niyaz ederek, yalvarıp yakararak bir araya gelip toplanmaları, bereketlerin inmesi ve ruhaniyetin yayılmasına neden olur. Bunun içindir ki, şeytan o gün, son derece hor, hakir ve perişan olur.”³⁷ “Bu bağlamda Allah’a sığınma duaları, insanı aciz bırakan durumlardan hem Allah’a hem de O’nun kullarına ve bütün âleme karşı saygı ve tevazu duyma noktasıdır.”³⁸ İnsanların toplu maneviyatlarından yayılan manevî enerji, melekî duyguların yayılmasına ve şeytanî özelliklerin ortadan kalkmasına vesile olur. Melekî duygunun en açık yaşandığı ruh hali ise, tevazu ve samimiyetin dua ve niyazla birleştiği vakfe anıdır.

İlahî ve insanî ilişkiler kurmayı başaran bir kişi için kıyam esnasında başlayan, rükû’da olgunlaşan, secde de ise zirveye ulaşan duygular; saygı, yakınlık ve özellikle tevazu duygusudur. Kıyam’da Allah dışındaki bütün sevgilileri tekbirle arkada bırakan, sonra hesap gününü yaşayan bir kişi için rükû’da hesabını hakkıyla verememekten dolayı saygı ve tevazu duyguları içerisinde eğiliş; bu duyguların namazda ne kadar da güçlü yaşandığını gösterir. Rükû’da ise bu süreç, tenzihle hataları itiraf ediş sonrası tekrar huzura davet edilişle yaşanır. Coşku duygusu, secdede “Yüceler Yücesi Rabbim Seni tesbih ve tenzih ederim.” niyazıyla zirveye ulaşır. Coşkuyu ve saygıyı takip eden ya da motive eden en güçlü duygu, yine tevazu duygusudur.

³⁵ Razi, Fahrudin, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, (çev. Suat Yıldırım, Lutfullah Çelebi, Sadık Kılıç, Sadık Doğru), Akçağ Yay., Ankara, 1988, C. 16, s. 386-387.

³⁶ Bkz. Mü'minin, 23/1-2.

³⁷ Dihlevî, Şah Velîyullah, *Hucetullâhi'l-Baliğa*, Dârü İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1990, s. 168.

³⁸ Sayın, Esma, *Dua Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011, s. 73.

Tevazu duygusunun eksikliği, insanda üstünlük kompleksinin gelişmesine neden olur. Üstünlük kompleksinin en güçlü tedavi ve terapisi de namazda kıyam, rükû ve secde duruşuyla, hac esnasında da vakfe ve mültezemdeki dua ve niyaza duran insanın duasıyla sağlanır. Böylece bu ibadetlerle hem mana hem de şekil itibarıyla saygı ve tevazu duygusunun en üstünü yaşanarak üstünlük kompleksine darbe vurulur. “Bu kompleks, kişinin başkalarınınkine kıyasla kendi fiziksel, zihinsel ve duygusal özelliklerine veya yetilerine gerçeğe uymayan aşırı, abartılı bir önem vermesiyle ve bu temelde kendini herkesten üstün ve önemli görmesiyle tanımlanan bir tutumdur.”³⁹ Şekil, mana ve lafız beraberliğiyle kişiye tevazu ve saygının en yücesini yaşatan namaz ve hac ibadeti, hem Allah’a hem de O’nun kullarına ve bütün âleme karşı saygı ve tevazu duyma noktasıdır. İşte bu nedenle üstünlük kompleksinin en güçlü manevî terapi yolu, namaz ve hac ibadetindedir. İnsan namaz ve hac ibadeti esnasında, kendi yetenek ve üstünlüklerinin sahibinin ve ikram edicisinin Allah olduğunu hissederek Allah’a şükran duyar, o yeteneklerin sahibine güven duyarak öz-güven yetisini geliştirir.

h-) Namaz ve Hac İbadetinin Vefa ve Değerbilirlik Erdemine Katkısı

Namaz ve hac ibadeti, vefa ve değerbilirlik erdemlerini en sistematik tarzda geliştiren ibadetler içerisindedir. Zaten vefa duygusu, yapılan bir iyilik karşılığında minnet duymayı, yapılan iyiliği unutmayarak, iyiliğe yine iyilikle karşılık vermeyi motive eden ahlâki bir erdemdir. Vefa duygusunu hisseden bir kişi, teşekkür ve takdir etmeyi görev sayan ve iyilik yapana karşı saygı ve memnuniyet duygusu taşıyan bir insan demektir. İnsan namaz ibadeti esnasında, Allah’ı; nimetlerin sahibi olarak tanıyarak, O’nun sunduğu nimet ve iyiliklere karşılık vefa ve teşekkür hislerini sunmayı tecrübe ettiği için, insanların iyiliklerine de teşekkür, takdir ve övgü ifadeleri içerisinde karşılık vermeyi öğrenecek; kendisine yapılan iyilikleri, iyiliklerin gerçek sahibi Yüce Yaratıcıyı her namazında hatırladığı için unutmayacaktır. Günde beş defa tekrarlanan Allah’la insan arasındaki karşılıklı şükür, vefa, takdir alışverişi, vefa duygusunun bireyde yerleşmesine neden olacak; bu duygu, olumlu karakter özelliği olarak bireyler arası ilişkileri etkileyecektir.

Kur’an nazarında şükür ve hamd tek taraflı olmayıp karşılıklıdır. Allah’ın ikramlarına karşılıklı şükretmek görevi insana düşüyorsa, Allah’ın da bu şükran, minnet ve övgüye; kulunu övülmüş kulların içerisine katarak karşılık vermesi beklenmektedir.

³⁹ Budak, a.g.e., s. 801.

“Namaz kılan insan, Salli-Barik duaları ile Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed’in şahsında tevhit inancını benimsemiş inananları vefa duygusu içerisinde dua ile anmaktadır.”⁴⁰ “İslam dini, toplumlar arası bir hadise olarak görülen vefa erdemini evrensel boyutlarda bütün insanlığı kapsayan bir erdem anlayışına dönüştürmüştür. Bu suretle vefa, toplumlararası ilişkilerde de işlerliğini icra edebilecek ahlâkî bir güç olmuştur.”⁴¹ Bütün bu yönleriyle namaz ibadeti, İslâm dininin vefa vurgusunu yansıtarak Allah’a duyduğumuz vefa ve sevgiyi; kendi benliğimize, bütün insanlığa ve kâinata yöneltmemizi sağlar.

Vefa erdemini, toplumlararası ilişkilerde de işlerliğini icra edebilecek ahlâkî bir güç haline getiren ibadet, hac ibadetidir. Vefa duygusunun en derûni tarzda yaşandığı nokta da, hac mekânlarından biri olan sa’y noktasıdır. Bu bağlamda İbn Arabî’ye göre, Hz. Hacer’in koşması ve gayreti; sa’y adında bir ibadete dönüşmüştür. Hz. Meryem ve Asiye’den sonra bir kadının fiil ve ahlakı yüceltilmiş; uygulaması ibadet vecdiyle kutlanmıştır. İbn Arabî bu durumu şöyle anlatır: “Hz. Peygamber, Meryem ve Asiye’nin kemallerine tanıklık etmiştir. Bu nedenle Safa ile Merve arasında İsmail’in annesi Hacer tavaf yapmış, vadinin içinde de yedi kez koşmuştur. Bu esnada Hacer, oğlu İsmail’in maruz kaldığı susuzluğu giderecek birisinin gelmesini bekliyordu. Annesi, oğlunun yok olmasından endişeleniyordu ki, hadise meşhurdur. Allah, Hacer’in fiilini Safa ile Merve arasında koşma yapmış ve haccın meşru uygulamalarından birisi saymıştır.”⁴² Annelik şefkati ve annenin evladının susuzluğuna son verme çabası, vefa erdeminin Hz. Hacer’in şefkati üzerinden evrensel bir değer haline getirilmesidir. Ayrıca sa’y rûknû da, namazdaki salli-barik dualarındaki duyarlılıkla benzer olarak tevhit inancına vefa, tarihe kültüre ve bütün insanlara vefa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün insanlara vefanın sembolü olarak karşımıza çıkan bir diğer hac mekânı ise, Arafat’tır. “Bu manada tevhit inancına sahip iman eden bütün insanlar için dua ve niyazın ölümsüzleşmesi açısından vefa erdeminin en etkili olduğu mekân olan Arafat, ubûdiyyete açılan bir kapıdır.”⁴³ “Aynı zamanda kutsal mekânları hac ibadeti esnasında ziyaret etmek, tarihe ve kültüre vefanın gereğidir.”⁴⁴ Böylece kişi, gönül derinliklerinde saygı ve değerini sakladığı Mekke ve Medine’yi ziyaret ederek o

⁴⁰ Sayın, Esma, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 146.

⁴¹ İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 127-128.

⁴² İbn Arabî, a.g.e., C. 3, s. 371.

⁴³ Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beyrut, 2003, s. 325.

⁴⁴ Dihlevî, a.g.e., C. 2, s. 183.

saygı ve coşkunun bu ziyaretle ortaya çıkmasını sağlar. O mekânların değeri ve saygınlığı, edilen bu ziyaretle daha da artar. Değer ve saygı bilinci, beraberinde vefa erdeminin gelişmesine neden olur.

Rükû esnasında hesap anında hesabını verememenin saygısı ve tevazusu içerisinde eğilen bir kul, "Yüce olan Rabbim Seni tesbih ve tenzih ederim." diyerek hem hatalarını itiraf eder; hem de Rabbini ilahî isim ve sıfatları ile tesbih edip yüceltir. Hem kulun tenzih ile hatalarını itiraf edişi, hem de Rabbini tesbih ederek yüceltişi, Allah'ın rızasına uygun düşer. Allah, kulunu ikinci defa övüp yücelterek huzuruna alır. Allah'ın kendisini yüceltip övmesine ve tekrar huzura almasına çok mutlu olan kul, "Allah hamd edenin hamdını işitti." diyerek coşkusu ifade eder. "Şüphesiz hamd ve övgü Rabbimiz içindir." diyerek Allah'ın hamdine yani kendisini övmesine ve tekrar huzura almasına, "hamdle" yani şükür ve minnet duygularıyla karşılık verir. Bu karşılıklı hamd ve saygı iletişimi, kulun kendi benliğine saygı duyması manasına gelen öz-saygı sürecinin olgunlaşmasına neden olur. "Öz-saygı kişinin kendi değerine ilişkin olumlu bir değerlendirmede bulunmasıdır. Eğer kişinin benlik saygısı yeterli düzeyde değilse, birey kendisi için en iyi şekilde olacak şekilde davranamaz."⁴⁵ Aslında öz-saygı dediğimiz benlik saygısı yüksek olan kişi; kibir içerisinde kendini evrenin merkezinde gibi veya başkalarından üstün görmez. Ama kendisini başkalarından daha kötü, değersiz ve önemsiz bir varlık olarak da görmez. Rükû'da daha önce ifade edilen bu dengeyi yakalayan, ayrıca Allah'ın kendisine duyduğu saygıyı ve verdiği değeri fark ederek benlik saygısını geliştirebilen bir kişi, önce Rabbine; sonra kendisine; en son olarak da âlem ve insanlığa saygısı yüksek olarak benlik saygısı yüksek bireylerden olmanın ayrıcalığını yaşayabilir.

SONUÇ

Günümüzde karşılaştığımız ruhsal sorunların önemli bir kısmının belli değerlere uygun bir hayat tarzından uzak kalmanın bir sonucu olduğu görüşü, konunun uzmanlarınca genel kabul görmeye başlayan bir görüştür. Tasavvuf ve psikoloji ise, ahlaktan bağımsız olarak düşünülemez. Gerçekte birçok ruhsal sorunun temelinde ahlakî sorunlar yatar. Bu nedenle biz, bu makalede insanın ruhsal ve manevî yönden gelişimini sağlayan namaz ve hac ibadetinin, mukayeseli bir biçimde sorumluluk

⁴⁵ James, William, *Psycholog's Principles*, Harvard University Press, New York, 1983, s. 87.

duygusu, çalışma disiplini, sabır, dürüstlük, vefa gibi değerlerin eğitimine sağladıkları katkıları ortaya koymaya çalıştık. Böylece namaz ve hac ibadetinin, ahlakî değerlerin en önemli kaynağı olduğunu ve bu ibadetlerin ruhsal gelişimi sağlamadaki gücünü idrak ettik. İbadetlerin değerlerin korunması ve geliştirilmesi üzerindeki katkısını fark etmek, onların tüm insanî ve evrensel değerlerin teşvikçisi ve koruyucusu olduğunu fark etmektir. Bu yönleriyle ibadetler anlaşıldığında, onların hem kişinin ahlakî değer yargılarını eğiten; hem de ruh sağlığını sağlayan fonksiyonu anlaşılabilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Ankaravî, İsmail. (1996), *Minhacü'l-Fukara*, (haz. Saadettin Ekici), İstanbul: İnsan Yayınları.

Budak, Selçuk. (2000), *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Bourne, Edmund. (2011), *Personality Disorder*, Washington, U.S.A.: New Harbinger Press.

Derveze, İzzet. (1998), *Et-Tefsîrû'l-Hadis, Nuzul Sırasında Göre Kur'an Tefsiri*, (çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen), 1-3. Cilt, İstanbul: Ekin Yayınevi.

Dihlevî, Şah Veliyullah, (1990), *Huccetullâhi'l-Baliğa*, , Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm.

Dowrick, Stephanie. (2000), *Sevginin Halleri*, (çev. Gürol Koca), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Esed, Muhammed. (1997), *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları.

Fromm, Erich. (1995), *Erdem ve Mutluluk*, (çev. Ayda Yörükân), , İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

-----,(1982), *Kendini Savunan İnsan*, (çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları.

Gazâlî, Ebû Hâmid. (1974), *İhyâ-ı Ulûmi'd-dîn*, 1-3. Cilt, Kahire: Müessesetü'r-Riclibî.

Hucvirî, Ali b. Osman. (2006), *Keşfü'l-Mahcûb*, (thk. Mahmûd Âbidî), İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, 1384, hş.

-----, (1996), *Keşfü'l-Mahcûb*, Hakikat Bilgisi, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Arabî, (1998), *Futuhatu'l-Mekkiyye fî Marîfeti'l-Esrarü'l-Malikiyye ve'l-Mülkiyye*, 1-3. Cilt, Beyrut: Daru İhya et-Türâs.

İslâmoğlu, Mustafa. (2006), *Hac Risalesi*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.

İzutsu, Toshihiko. (1997), *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yayınları.

James, William. (1983), *Psycholog's Principles*, New York: Harvard University Press.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed. (1980), *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye.

Kula, Naci. (2001), *Kimlik ve Din*, İstanbul, Ayışığı Kitapları.

Kuşeyrî, Abdülkerim. (2003), *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Beyrut: Daru'l-Hayr.

Kutub, Seyyid. (1972), *Fizilâli'l-Kur'an*, (çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), 1-10. Cilt, İstanbul: Hikmet Yayınevi.

Langston, Douglas C. (2001), *Conscience and Other Virtues*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Mevlânâ, Celâleddîn Rumî. (2003), *Mesnevî-i Mânevî*, (thk. Reynold A. Nicholson), Tahran: İntişârât-ı Hermes.

Muhasibî, Hâris. (1984), *er-Riâye li Hukukillâh*, (Edited By. Margaret Smith), London: E.J.W. Gibb Memorial Series.

Razî, Fahrüddîn. (1988), *Tefsîr-i Kebîr, Mefâtihu'l-Gayb*, (çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Çelebi, Sadık Kılıç, Sadık Doğu), C. 1-23, Ankara: Akçağ Yay.

Sachiko, Murata. (2000), William Chittick, *İslamın Vizyonu*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Sayın, Esmâ. (2006), *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

-----, (2011), *Dua Terapisi*, İstanbul: Nesil Yayınları.

Şeriatî, Ali. (2006), *Hac*, (çev. Mustafa Çoban), İstanbul: Özgün Yayınları.

Uysal, Veysel. (1994). *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, Ankara, T.D.V. Yayınları.

Yunus Vehbi, (2003), *Haccın Sırları*, (haz. Veysel Akkaya, Nesibe Akkaya), İstanbul: Okul Yayınları.

ƏLLAMƏ MƏHƏMMƏD BAĞIR MƏCLİSİNİN “BİHARÜL-ƏNVAR” ƏSƏRİNDƏ DİN-TİBB MÜNASİBƏTLƏRİ

İbrahim Zöhrab oğlu QULİYEV

*Bakı İslam Universitetinin müəllimi,
AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı*

Açar sözlər: Əllamə Məclisi, Biharül-ənvər, din

Ключевые слова: Аллама Меджлиси, Бихарул-Анвар, религия

Key words: Allama Maclisi, Biharul-Anwar, religion

A. Tibbin əhəmiyyəti və tarixçəsi

Allahın kainat üçün qoymuş olduğu bir sıra qanun və prinsiplər vardır. Bütün elmlər bu qanun və prinsiplərin məhsuludur. Tibb elmi də bu qanun və prinsiplərin bir hissəsidir.

Hansısa bir insanın fiziki və ya mənəvi xəstəliyə tutulmaması mümkün deyildir. Hər iki xəstəliyin müalicəsi də din və tibblə mümkündür. Maddi vücudun arxasındakı qüvvə və onun hərəkətlərindəki mərkəz nöqtə ruhdur. Din bədənə laqeyd yanaşmamaqla bərabər xüsusilə ruhu dinamik tutacaq ifadələrlə insanları müəyyən nöqtlərə çatdırmağı hədəf alır. Əksəriyyəti ruhda meydana gələn xəstəliklərin bədəndə də əks olunacağını düşünməli olsaq, dinin insan sağlamlığı adına ortaya qoyduğu hökmlərin əhəmiyyəti daha yaxşı anlaşılaçaqdır.

İslam fizika, kimya, astronomiya kimi dəqiq elmlərə “*fərzi-kifayə*” nəzəri ilə baxır. Tibb elmi də bunların arasındadır. Bu isə bizə tibbin hər əsr və hər zamanda mütləq hər hansı bir şəxs tərəfindən öyrənilməsinin zəruri olduğunu anlatmaqdadır.

İslam tibbi də təməldə Yunan və Kiçik Asyadakı xalqların qədimdən tətbiq etdikləri tibbi müalicə üsullarından təsirlənmişdir. İslamiyyətin ilk dövrlərində tibbi tətbiqlər əsasən Hz. Peyğəmbərin (s), daha sonra isə onun əhli-beytinin (ə) və səhabələrinin verdiyi məlumatlar çərçivəsində yerinə yetirilirdi. Qurani-kərim və hədislərdə insanları araşdırmağa sövq edən tibbi ifadələr, müalicə olunmağı əmr etməklə bərabər, ediləcək müalicə üçün mütəxəssis həkimin seçilməsi zəruriliyini, müalicənin təvəkkül və qədərə əngəl təşkil etməyib, əksinə müalicə olmağın, İslamın

anlatdığı mənada bir təvəkkül və qədər anlayışı olduğunu, xəstəliyi maddi planda müalicə üçün çalışmaqla bərabər əhval-ruhiyyənin də xəstəliyi müalicə etməkdə böyük təsiri olduğunu anlatmaqdadır.

Tibb sağlamlıq elmləri sahəsi insan sağlamlığının davam etdirilməsi ya da pozulan sağlamlığın yenidən düzəldilməsi ilə məşğul olan, xəstəlikləri sağaltma (müalicə etmə), xəstələrin əziyyətlərini sakitləşdirməyə, xəstəlik və yaralanmalardan qorumağa istiqamətli işlərdə olan bir çox elm sahəsindən ibarət olan elmi intizamların adıdır (1. cild XIX, səh-70).

Həm bir məlumat sahəsi-bədən sistemlərinin və bunların xəstəliklərinin və müalicələrinin elmi, həm də bu məlumatın tətbiq olunduğu peşədir. Tibb tarix boyunca yoluna fasiləsiz davam etsə də bəzən fasilələr, hətta geriləmələr olmuşdur (2. cild IV, səh-234).

Görkəmli alim Əllamə Məclisi tibb elmi haqqında yazır; “Tibb elmi dəqiq və doğru elmdir. Bu elm sabit olub, yolu isə vəhydir. Belə ki, alimlər bu elmi peyğəmbərlərdən öyrəniblər. Çünki dərdi və onun dərmanını yalnız onu bilən qüvvədən eşitməklə bilmək olar. Deməli, bu elmi bilməyin yolu bütün gizlinlərdən xəbərdar olan Allahdan öyrənməkdir” (16. cild 62, səh-75).

Tibb üçün istifadə edilən başqa bir söz də təbabətdir. Merriam-Webster tibbi belə izah etmişdir: “Sağlamlığın qorunması və xəstəliyin aradan qaldırılması, sakitləşdirilməsi və ya önənməsi ilə maraqlanan elm və sənət tibbidir”.

Tibbin müxtəlif şöbələri vardır. Məsələn, kardioloji, nevroloji, hematoloji və ya digər fərqli tibbi sahələr.

Tibb sözü eyni zamanda baytarlıq üçün də istifadə edilir. Baytarlıq müxtəlif heyvan növlərinin sağlamlığıyla maraqlanan elm sahəsidir.

Tibb elə bir sahədir ki, heç kəs bu elm sahəsinə girən bütün şöbələrini bilə bilməz. Bu səbəblə, digər peşələrin çoxunda olduğu kimi tibdə də ixtisaslaşma vardır (3. cild XVII, səh-185)

Bəzi mütəxəssislərə görə tibb tarixinin ilk dövrləri demək olar ki, əsasən cadugərlikdən ibarətdir. Bunu biz dövrümüzdə belə bir çox bölgələrdə müasir tibbi inkişaflara baxmayaraq hələ də bu cadugərliklə müalicə inancının yaşamasında görməkdəyik. Lakin bu fikri tam mənası ilə qəbul etmək doğru deyildir. Çünki hədisi-şəriflərin də bizə verdiyi məlumatlardan belə məlum olur ki, tibb bir elm kimi ilk dəfə olaraq Adəmə (ə) verilmişdir. Bu fikri məşhur islam mütəfəkkiri Əli bin Tavus belə ifadə etmişdir; “Allah Adəmi (ə) cənnətdən endirdi və ona hər şeyi öyrətdi. Öyrətdiklərinin içində astronomiya və tibb elmləri də vardı” (21. cild I, səh-9).

Deməli bu fikirdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, tibb elmi Allah tərəfindən ilk insana öyrədilmiş bir elmdir və onun tarixini cəfəngiyyata bağlamaq doğru deyil.

Elm tarixi ilə məşğul olanlara görə isə qədim tibb eramızdan 4-5 əsr əvvələ qədər gedib çıxır. Cəmiyyətə iki min ildən artıq bir müddət boyunca xidmət edən bu tibb eyni zamanda universal olmuş, dünyanın hər tərəfində etibarını qorumuşdur. İslam dünyasının da rəsmi tibbi olmuşdur. Bu tibbi keçmiş Yunan təbiblərindən Hippokrat və Qalen təmsil edir (4. səh-24). Tibbin hiss, instinkt, təbii məlumat və təcrübələrlə meydana gəldiyi, Hermesin (İdris Peyğəmbər) bu mövzudakı ən təməl bilgiləri ortaya qoyan şəxs olduğu, digər tərəfdən xüsusilə başda səmavi dinlərin ortaya çıxmış olduğu bölgələr olmaqla Misir, Mesopotomiya, İran, Yəmən və Yunan torpaqlarında tibbin ilk təməllərinin atıldığı deyilə bilər (5. səh-37).

Qədim tibb ilə müasir tibbin məqsəd və hədəfləri eynidir, ancaq müalicə üsulu və metodları baxımından fərqlilik göstərməkdədir. Nümunə olaraq, "Keçmişdə artıq dərəcədəki bir qan axmanı dayandırmaq üçün isidilmiş xüsusi bir dəmir ilə dağlama edilirdi. Bu günkü modern tibbdə isə bu proses elektrikli dağlama aləti (electrocautry) ilə edilməkdədir" (6. cild I, səh-12).

Tarix boyunca dünyanın fərqli yerlərində fərqli tibbi sistemlər meydana gəlmişdir. Bu gün müasir biotibb böyük nisbətdə dünyanın hər yerində təsirli olan sistem olaraq görünsə də, müasir tibb alimləri tibbin bir çox şaxələrindən (tibbi pluralizm-medical pluralism) danışmaqdadırlar. Qədim dövrə aid Ayurvedik tibb, ənənəvi Çin tibbi və bənzəri kompleks tibbi sistemlərlə bərabər, qəbilələrdə rast gəlinən daha sadə tibbi sistemlər də bu gün varlığını, biotibblə birlikdə davam etdirməkdədir. Tibb sistemləri baxımından müasir biotibb gərək xarakteristikaları, gərək göstərdiyi çoxalma səbəbilə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Zaman-zaman Qərb mənşəli olduğu üçün bu tibbi sistem və ənənəyə "Qərb tibbi" (Western medicine) deyilsə belə, xüsusilə sosioloqlar tərəfindən bu terminin yerinə "biotibb" termininin istifadə edilməsi daha üstün görülür. Bəzən bu tibbi ənənə üçün "elmi tibb" və "Hippokratik tibb" terminlərinin də istifadə edildiyi müşahidə olunur. Qərb ölkələrində də müasir zamanda varlığını davam etdirən, fərqli qaynaqlara sahib müxtəlif tibbi ənənələr vardır. Məsələn, naturpatçı tibb kimi. Bununla birlikdə Qərbdə müasir çağda təkrar varlığını hiss etdirən bu kimi ənənələrin bir çoxunun elmi hər hansı arxa planı yoxdur və rəsmi mənada vəziyyətləri biotibb qədər dəqiqləşmiş deyil.

Din insan tarixi ilə başladığı kimi, onun sona çatmasına qədər davam edəcəyi də bir həqiqətdir. İlk insan Hz. Adəm (ə) eyni zamanda ilk peyğəmbər olmuş və ilk ilahi mesaj onunla başlamışdır. İnsan amili olan yerdə xəstəlik və problemlərin də

olacağını nəzərə alsaq dinlə tibbin əkiz doğulduğu qənaətinə gələ bilərik. Xəstəlik hər insan üçün qaçınılmaz bir haldır. Hətta bir mənada xəstəliyə ən çox məruz qalanlar Allahın ən sevgili qulları olaraq da xarakterizə edilmişdir. Çünki bunu dəstəkləyənlərdən Hz. Peyğəmbərdən (s.ə.s) “Bələlara ən çox məruz qalanların başında Allahın ən seçkin bəndələri olan peyğəmbərlərin gəldiyini, daha sonra da dərəcələrinə görə digər insanların bəla və müsibətlərə məruz qaldıqlarını” öyrənirik (7. zöhd-58). Bu bizə ilk insan Hz. Adəmin (ə) də xəstələndiyini və xəstəliyini müalicə üçün bir şey etdiyini xatırladır. Bunun nəticəsində isə tibb elminin hələ ilk insanla başladığı nəticəsi ortaya çıxır.

B.İslamın tibbə baxışı

İslam tibbi Orta əsr İslam mədəniyyətində İslam mədəniyyətinin dili ərəbcə ilə ifadə edilən tibb nəzəriyyəsi və tətbiqatlarının hamısına verilən addır. Tibb tarixində ərəb tibbi termini də istifadə edilməklə yanaşı, dövrün önəmli bəzi şəxsləri ərəb olmadığı kimi Rey, Həmədan kimi fars şəhərlərində yaşayırdılar (8. səh-676).

İslam mədəniyyətində tibb üç mərhələdən keçmişdir:

1. Birinci mərhələ, digər dillərdən ərəbcəyə tərcümə mərhələsidir. Bu əsasən VII və VIII əsrləri əhatə edir.
2. İkinci mərhələ, tibbə yeniliklər, bu sahə üzrə yeni şöbələr açaraq, bu sahəyə bir çox töhfələr verərək müsəlman həkimlərin bu sahədə üstünlük əldə etmə mərhələsidir. Bu mərhələ IX əsrdən başlayaraq XIII əsrə qədər davam edir.
3. Üçüncü mərhələ isə, bu dövr XIII əsrdən etibarən başlayır ki, bu dövr tibb sahəsi üzrə geriləmə dövrüdür. İslam alimlərinin digər sahələr üzrə maraqları tibb sahəsini bu dövrdən etibarən zəiflətməmişdir (9. səh-8).

İslam tibbi deyildiyində Qərbdə uzun müddət ərəb tibbi başa düşülmüşdür. Bunun səbəbi İslam dünyasında tibbi əsərlərin ərəbcə olaraq qələmə alınmasıdır. Halbuki, İslam dünyasında çoxlu sayda xalqlar yaşamaqdadır. “İslam tibbi” çox sayda müxtəlif xalqlar tərəfindən meydana gətirilmişdir. İslam dünyasında ərəbcənin ortaqlıq dil olması belə bir yanlışlığa səbəb olmuşdur. Sözü gedən tibb orta əsrdə İslam sivilizasiyası içindəki Ərəb, Türk, İran kimi çoxlu sayda millətin ortaqlıq məhsuludur (10. səh-3). İslam tibbi İslam Peyğəmbəri Hz. Mühəmməd (s) dövründəki ənənəvi ərəb tibbindən olduğu qədər, antik Helen (Yunan-Roma) tibbi Unanidən, antik Hind tibbi Ayurvedadan təsirlənmişdir (11).

Allahın kainat üçün qoyduğu bir sıra qanun və prinsiplər vardır. Bütün elmlər bu qanun və prinsiplərin məhsuludur. Tibb elmi də bu ilahi sistemdən öz payına düşəni almış və almağa da davam edəcəkdir.

İslam dininin ortaya çıxmasından sonra ərəblərin qonşu ölkələrdə yayılmaları elm və fəlsəfə sahəsində xüsusilə VIII-XII əsrlərdə mühüm nəticələr əmələ gətirmişdir. Həmin bu əsrlər daxilində elm və düşüncə Qərbi Avropa və Şimali Afrikadan, Şimali Hindistan və Orta Asiyaya qədər bölgələrdə İslam dünyası sayəsində daşınmışdır. İslam Dövlətinin genişlənməsi və xüsusilə keçmiş Yunan və Roma torpaqlarını da hakimiyyət sahəsinə qatmasıyla müsəlmanlar bu yerlərdəki elmi və mədəni mirasla qarşı-qarşıya gəlmişlər. Müsəlmanlar əldə edə bildikləri elmi və mədəni zənginlikləri özünüləşdirmə yoluna girdilər. İslam dünyası xüsusilə o günə qədər yazılmış olan məlumatları yığma istiqamətinə yönəlmişlər. Köhnə Yunan və Roma cəmiyyətinə aid tarixi məlumat zənginliyinin ərəbcəyə çevrilmiş əsərlərlə qorunaraq gələcək nəsillərə nəqli təmin edildi.

İslam tibbinin təməlində Peyğəmbər (s), onun əhli-beytinin (ə) və bəzi səhabələrinin buyurduqları tibbi hədislərlə birlikdə Yunan tibbi ilə İslam dünyasındakı cəmiyyətlərin ənənəvi tibbi təbiiqatları yer alır. Yunan tibbinin İslam dünyasına girişindəki ən önəmli hadisə xristianlığın bir məzhəbi olaraq nasturilərin İstanbuldan sürgün edilmələridir. Miladi 428-ci ildə İstanbulda patriarxlıq edən Nestorius anlaşılmazlıq səbəbilə din əhlinin reaksiyasıyla qarşı-qarşıya gəlmişdir. Bu səbəblə alınan qərarla Nestorius ilə ona inanclar İstanbuldan sürgün edilmişlər. Bugün süryanilər olaraq da bildiyimiz bu dini qurup getdikləri yerlərə inanclarını daşımışlar və tibb sahəsində xidmət etmişlər. Nasturilər əvvəlcə Urfaya (Edessa) yerləşiblər və buradakı bir məktəbin idarəsini boyunlarına götürmüşlər. Bu məktəbdə xəstələrin müalicəsinə məxsus bir bölmə də vardı və tibb təhsilinin edildiyi önəmli bir yer halına gəlmişdi.

Nasturilər miladi 489-cu ildə Urfadan da qovulduqdan sonra İranın cənubunda Şahabad qəsəbəsi yaxınlarında Cundişapur məktəbini qurdular. Beləliklə İslam tibbinin Yunan tibbi ilə təması bu məktəblə başladı. Cundişapur məktəbindəki həkimlər vasitəsilə Yunan tibbi İslam dünyasına yol tapmışdır. Hippokrat, Qalen, Dioskorides kimi yazıçıların əsərləri əvvəlcə süryanicəyə, daha sonra İslam dünyasının ortaq dili olan ərəbcəyə çevrilmişdir. Xüsusilə Abbasilər dövründə (750-1258) çox ciddi şəkildə bir tərcümə dalğası yaşanılmışdır.

İslamiyyətdən əvvəl ərəblər xarici mədəniyyətlərdən çox təsirlənmədən özlərinə xas şəxsiyyətləri ilə tarixdə yer alırdılar. Quranın dini və əxlaqi ümumi xüsusiyyəti göz önünə alındığında, şübhəsiz onda geniş əhatəli tibbi məlumatlar axtarmaq gərəksizdir. Bununla birlikdə bəzi tibbi məlumatların varlığı da inkar edilməzdir. Quranda səhhəti qorumaq və tiblə bağlı məlumatlara yer verilir. Bundan əlavə sağlamlıqla əlaqəli mövzularda bəzi hökmlər yer alır.

Bədən insana verilən ən böyük əmanətdir. Bu əmanəti qoruma vəzifəsi də yenə insana verilmişdir. Tibbin vəzifəsi isə insana verilən bu əmanəti qoruma yollarını araşdırmaqdır.

İslamiyyətin doğuş illərində İslam dünyasında tibbi məlumat və tətbiqatlar daha çox Hz. Peyğəmbərin (s), onun əhli-beytinin (ə) və səhabələrinin etdiyi açıqlamalar çərçivəsində yer almışdır. Bu açıqlamalar bilindi ki kimi daha çox sağlamlıqla əlaqəlidir. Peyğəmbərin (s) yeyilməməli olan qidaları və içkiləri açıqlamasıyla bərabər tibbi dəstəkləyən və sağlamlığın əhəmiyyətini vurğulayan hədislərinə rast gəlinir. Bundan sonrakı illərdə tibb sahəsindəki inkişafın dövlət adamları tərəfindən dəstəkləndikləri deyilə bilər.

Hz. Peyğəmbərin (s) “Qocalıq və ölümdən başqa bütün xəstəliklərə çarə tapıla bilər” (12. cild III, səh-156) deməsi tibbin inkişafı adına söylənilmiş mükəmməl bir ifadədir və sadəcə bu söz İslamın tibbə baxışını anlatması baxımından kifayətdir. Burada insanın ölümə qədər bütün xəstəliklərin çarəsinin tapıla biləcəyinə işarə edilir (13. Səh-30).

İstər Qurani-Kərim, istərsə də hədislərdə anladılaraq insanları araşdırmağa sövq edən tibbi ifadələr müalicə olunmağı əmr etməklə bərabər, ediləcək müalicə üçün mütəxəssis həkimin seçilməsi zəruriliyini, müalicənin, təvəkkül və qədərə əngəl təşkil etməyib, əksinə müalicə olmağın İslamın anlatdığı mənada bir təvəkkül və qədər anlayışı olduğunu, xəstəliyi maddi planda müalicə üçün çalışmaqla bərabər əhval-ruhiyyənin də, xəstəliyi müalicə etməkdə böyük təsiri olduğunu vurğulayır.

Qurani-Kərimdə insanın yaradılışı ilə bağlı olaraq rüşeym, döllənmə (14. Muminun, 23/12-14, Həcc, 22/5, Mumin, 40/67) və bu günkü elmin də təsdiqlədiyi rüşeymin inkişaf mərhələləri (15. səh-248), hamiləlik (14. Əraf, 7/189, Rəd, 13/8, Ali-İmran, 3/6), doğum (14. Həcc, 22/5, Məryəm, 19/23), əmzdirmə (14. Bəqərə, 2/233), süd bacı və qardaşların bir-birilə evlənməməsi (14. Nisa, 4/23), qısırlıq (14. Şura, 42/50), qısırlığın bəzi hallarda aradan qaldırıla biləcəyinin mümkün olması (14. Məryəm, 19/5-9), evlənmə, kiminlə evlənilə biləcəyi və evlənilə bilinməyəci (14. Nisa, 4/23), qocalıq (14. Mumin, 40/67, Rum, 30/54), ağılı itirmək (14. Zümər, 39/9, Səba, 34/46; Saffat, 37/138) və s. kimi tibbi mövzulara toxunulmuş və bəzən də işarə edilmişdir. Hətta anatomiya və fiziologiyadan da bəhs edilmişdir (14. Muminun, 23/14, Nəhl, 16/66).

C).Əllamə Məclisinin “Biharül-Ənvar”ında tibbi hədislər

Əllamə Məclisi də yazdığı “Biharül-Ənvar” əsərində tibbə aid müxtəlif hədislər nəql etmiş və yeri gəldikcə onları açıqlamışdır. Onun həmin hədislərə verdiyi

açıqlamalarından belə məlum olur ki, müəllif öz dövründə olan bəzi tibbi biliklərə də yiyələnibmiş. O, “Tibbun-Nəbi” və “Tibbul-Əimmə” adlı kitabları bütövlükdə “Biharül-Ənvər” əsərində yerləşdirmişdir. Bundan əlavə o, adı çəkilən kitablarda mövcud olmayan bəzi tibbi hədisləri də rəvayət etmiş və onların sənəd və mətninə münasibət bildirmişdi. Müəllif əsərində Peyğəmbərimiz (s) buyurduğu bu hədisi-şərifini: “İki nemət vardır ki, insanların çoxu bu nemətlərin istifadəsində aldanmışdır: Bunlar səhhət və boş vaxtdır” rəvayət etmiş və sağlamlığın insan həyatı üçün mühüm amil olduğunu vurğulamışdır. Sonra o, sağlam bir həyat yaşamağın iki əsas yolu olduğunu açıqlamış və sağlamlığın Allah tərəfindən insanlara bir nemət olaraq verildiyini diqqətə çatdırmışdır. Müəllifə görə birincisi xəstələnmədən əvvəl sağlamlığı qoruma, ikincisi isə, xəstə olduğumuz zaman əvvəlki sağlamlığımıza dönmə bilməyimiz üçün müalicə olunmaqdır. Buradan göründüyü kimi Əllamə Məclisi tibb elmini yüksək qiymətləndirməklə onun elmi əhəmiyyətini önə çəkmiş və xəstələnmə zaman bu elmin qanunlarından yararlanmanı zəruri bilmişdir. O, bu haqqda əsərində belə bir hədis rəvayət edir; “Bil ki, sağlamlıq axtarmaq kimi elm, qəlb sağlamlığı kimi sağlamlıq yoxdur” (16. Cild 78, səh-164, hədis № 1). Həmçinin o, ən önəmli olanı isə sağlam olmağı davam etdirə bilmə olduğunu da sevimli Peyğəmbərimizin (s) bu hədisindən öyrənirik deyib ondan aşağıdakı hədisi-şərifini rəvayət etmişdir: “Beş şey gəlmədən əvvəl qiymətini bilin. Ölüm gəlmədən əvvəl həyatın, xəstəlik gəlmədən əvvəl sağlamlığın, məşğuliyyət gəlmədən əvvəl boş vaxtın, qocalıq gəlmədən əvvəl gəncliyin, kasıblıq gəlmədən əvvəl zənginliyin” (16. Cild 74, Beyrut çapı, cild 77, İran çapı).

Əllamə Məclisi Peyğəmbərdən (s) tibbin əhəmiyyəti haqqında belə bir hədis nəql etməkdədir; “Elm iki qismdir: din elmi və tibb elmi” (16. cild I, səh-220, hədis № 52). Həmçinin o, Həzrətin belə buyurduğunu da rəvayət edir; “Dörd elm vardır: dinlər üçün fiqh, insanın sağlamlığı üçün tibb, dil üçün qrammatika və zamanı bilmək üçün astronomiya” (16. cild I, səh-217, hədis № 42).

Bundan başqa o, Həzrət Peyğəmbərdən (s) tibbə aid aşağıdakı hədisləri də rəvayət edir: “Merac gecəsində mələklərdən hər hansı bir qrupa baş çəkdim sə, mənə: “Ey Mühəmməd! Sizə, xəstəliklərdən müalicə olunmaq üçün qan aldırmanızı tövsiyə edirik! Ümmətinə də qan aldırmaqlarını tövsiyə et!” deyirdilər.”

“Cəbrailin mənə xəbər verdiyinə görə, insanların müalicə olduqları şeylərin ən faydalısı, qan aldırmaqdır.”

“Misvaq mövzusunda o qədər çox əmr olundum ki, az qalsın bunun haqqında ayaq enəcək zənn etdim.”

“Cəbrail hər gəldiyində mənə misvaqdan istifadə etməyimi tövsiyə edərdi, elə bu səbəblə misvaqdan çox istifadə etməyimə görə qabaq dişlərimin və diş ətinin dağılacağından qorxdum.”

“Hər xəstəliyin müalicəsi vardır. Xəstəliyə (yaxşı diaqnoz qoyulub ona) görə müalicə olunarsa, Allahın izni ilə yaxşılaşar” (16. cild 62, səh-74), “Dərd verən Allah şübhəsiz dərmanını da birlikdə verər” (16. cild 62, səh-73, hədis № 30).

Hz. Mühəmməddən (s) “Müalicə olaq mı?” - deyər soruşduqda, “Bəli, ey Allahın qulları müalicə olun. Çünki Allah yaratdığı hər xəstəliyin dərmanını da yaratmışdır, sadəcə bir xəstəlik istisna” şəklində cavab verdikdən sonra o xəstəliyin nə olduğunu soruşan səhabəyə “qocalıq” - deyər cavab vermişdir.

Göründüyü kimi hədislər, müalicə olmağı təşviq etməklə yanaşı, bunlar bir əmr mənası da daşıyırlar. Hər xəstəliyin müalicəsinin tapıla bilinəcəyi bildirilən hədisdə “xəstəliyə (yaxşı diaqnoz qoyulub) görə müalicə olunarsa” ifadəsi də, müalicə edildiyi halda yaxşılaşmayan xəstəliklər üçün gerçək müalicənin tapıla bilməmiş olmasına diqqət yetirilərək daha çox araşdırmağa yönəlməli və bu hədisə qarşı edilməsi ehtimal olunan etirazlara, bu başdan cavab vermək surətiylə də, müalicə adına müxtəlif alternativləri istifadə etməyin lazımlılığı izah edilir.

Edilən işlərin ən üst səviyyədə gerçəkləşdirilməsi istənilən İslamiyyətdə, həkimlərin də ixtisaslarında tam bir məlumata sahib olmalarının vacibliyi ifadə edilərək, mütəxəssis olmadıqları halda, müdaxilə nəticəsində xəstəyə zərər verən şəxslərin, səbəb olduqları zərəri təzmin etmələri istənilmişdir. Məsələn, “Həkim olduğu bilinməyən (başqa bir rəvayət “təbabət bilmədiyi halda həkimlik edən”) şəxs (bir zərər meydana gəldiyi zaman) təzmin etməlidir” kimi hədislər bu gerçəyi ifadə edir. Əllamə Məclisi də həkim olan şəxsin öz vəzifəsini mükəmməl olaraq bilməsinin zəruri olduğunu önə çəkmiş və onun ucbatından xəstəyə ziyan gələrsə, o ziyana zəmin olduğunu vurğulamışdır (16. cild 62, səh-71).

Xəstəni müalicə etmək üçün gələn iki şəxsə Hz. Peyğəmbər (s): “Hənsinizin həkimliyi daha güclüdür?” şəklində sual verməsi, müalicə kimi önəmli bir məsələdə səlahiyyət sahibi olmayanların, xəstəyə müdaxilə etməmələrinin vacib olduğunu, digər bir ifadə ilə, bu işi daima mütəxəssis olanların etməsinin vacibliyini anlatması baxımından önəmlidir.

Əllamə Məclisi müalicədə qədər və təvəkkül amilini müalicənin əhəmiyyətli olması üçün mühüm şərtlərdən olduğunu vurğulamış və bu haqda olan bir neçə hədis rəvayət etmişdir. Ona görə, gerçək mənada xəstəliyi verən də, dərmanını verən də Allah olduğu kimi müalicə, eyni zamanda qədərdən sayılır.

Hz. Peyğəmbərə (s) müxtəlif xəstəliklərə qarşı müalicə olmağın, qədəri dəyişdirib-dəyişdirməyəcəyi soruşulduğunda, müalicəni qəsd edərək: "Bu, Allahın qədəridir" cavabını vermişdir. Müalicənin qədər baxımından faydası soruşulduğunda isə Hz. Peyğəmbər (s): "Müalicə qədərdəndir və Allahın izniylə mütləq faydası olur" demişdir. Müəllif bu hədisləri nəql etdikdən sonra yazır; "Müalicənin, təvəkkülə maneə olmadığı məlumdur. Çünki təvəkkül insanın edə biləcəyi hər şeyi, səbəblərə riayət edərək etdikdən sonra nəticəsini Allahdan gözləməsidir. Odur ki, yemə və içmə təvəkkülə maneə olmadığı kimi Allahın qüdrət və iradəsi bilinib, Onun təqdiri idrak edildikdən sonra müalicə olmağın da təvəkkülə hər hansı maneəsi yoxdur".

Ümumiyyətlə müəllif müalicə zamanı insanın psixoloji durumunun da yaxşı olmasını müalicənin effektiv olmasında lazım bilir. Ona görə müalicə olunan şəxs gərək yüksək əhval ruhiyyədə olsun və tezliklə sağalacağına ümidli olsun. Müəllifə görə ruh və bədəndən meydana gələn insanın, ruhu ilə bədəni arasında çox sıx bir əlaqə vardır. Ancaq insana onun mahiyyəti bildirilməmişdir. İnsanlar xəstəliklər və onların müalicə üsullarını araşdırarkən bəzi xəstəliklərin ruhi problemlərdən meydana gəldiyi ortaya çıxmışdır. Bədənə aid bir çox xəstəliyin ruhi narahatçılıqlardan irəli gəldiyi dövrümüzdə əksəriyyət tərəfindən qəbul edilmişdir.

Bədənin xəstələnməsində ruhi quruluş mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi kimi, onun yaxşılaşmasında da böyük funksiyasının olduğu inkar edilə bilməz. Bu yəndən baxıldığında hər zaman olduğundan daha həssas bir psixologiya içində olan xəstəni, mənəvi yəndən gücləndirməyin əhəmiyyəti də ortaya çıxmış olur. Xəstəliyi verənin də, onu yaxşılaşdıracaq olanın da Allah olduğunun bilinməsi, xəstənin əhvalının yüksəlməsi baxımından əhəmiyyətlidir.

Müsəlman qardaşını xəstə olduğu zaman ziyarət etməyi bir vəzifə olaraq söyləyən Hz. Peyğəmbər (s) özü şəxsən bu vəzifəni yerinə yetirmək surətiylə, ziyarətlərinə gətirdiyi xəstələrə ruh yüksəkliyi təlqin etmişdir (12. cild III, səh-175).

Əllamə Məclisinin müalicə üsullarından birinin də dua olduğu qənaətinə gəlməsi əsərdə qeyd edilmişdir. Səbəblərə riayət edərək, müalicə yollarını araşdırıb istifadə etmək dua olduğu kimi, məruz qalınan xəstəliklərdən qurtulmaq üçün dil ilə dua etmək də ayrı bir müalicə metodudur. Çünki sağlamlıq Allahın lütfüdür və onun davamı da Allahın lütfkarlığına bağlıdır. Onun lütfünü cəlb etməyin ən yaxşı yolu da Ona müraciət edərək ehtiyaclarını dilə gətirməkdən keçir.

Hz. Peyğəmbər (s) Fələq və Nas surələri nazil olana qədər, cinlər və nəzərə qarşı onların şərlərindən müxtəlif şəkillərdə Allaha sığınarkən, bu surələrin enməsindən sonra digərlərini buraxaraq bu iki surə ilə Allahın qüdrət və iradəsinə sığınmışdır (7. Tibb-16).

Əllamə Məclisinin bir fəqih kimi münasibət bildirdiyi məsələlərdən biri də haramla müalicə üsulunun qadağan olunmasıdır. O, bu yolla olan müalicənin islam şəriətində qadağan olduğunu vurğulamış, belə müalicə zamanı xəstə şəfa tapsa belə Allahın hökmünü pozmuş olduğu qənaətinə gəlmişdir. Müəllif “Biharül-Ənvar” əsərində xüsusi bir fəsil açmış və ona “Babut-Tədavî bil-Həram” adını vermişdir. O, bu barədə Peyğəmbərimizin (s) belə buyurduğunu əsərində qeyd etmişdir;

“Şübhəsiz ki, Allah, xəstəliyi də müalicəni də endirmiş və hər xəstəliyin öz müalicəsini də göndərmişdir, müalicə olunun (amma) haramla müalicə olunmayın.” Digər bir hədisdə deyilir; “Heç bir haramda şəfa yoxdur” (16. cild 62, səh-67, hədis № 16). Həmçinin o, digər bir hədisi əsərində belə rəvayət etməkdədir; “Heç kəsə yaraşmaz ki, özünü haramla müalicə etsin” (16. cild 62, səh-78, hədis № 12).

Məlumdur ki, haram maddələr deyildiyində xüsusilə spirtli və narkotik maddələr nəzərdə tutulur. Fiqh kitablarında spirtli içkilərlə müalicə deyildiyində, içki və içki bənzəri sərxoş edici içkilərin müalicədə istifadə edilməsi qəsd edilir. Ancaq bugün toz və dərman şəklində və ya damara yeridilə bilən narkotiklər də vardır. Bu səbəblə bu növ maddələrin həkim məsləhəti olmadan qəbul edilməsi, dozası və alınış məqsədi də mövzumuz baxımından eyni şəkildə əhəmiyyət kəsb edir. Bu maddələr alkoqol kimi həm müalicə, həm də ləzzət maddəsi olaraq istifadə edilə bilindiyindən, haram maddə ilə müalicə mövzusundakı mübahisələr bu ikinci qrup maddələrlə müalicəni də maraqlandırır.

Yeyilməsi və içilməsi haram olan maddələrlə müalicə mövzusunda İslam alimlərinə görə ortaya qoyulan görüşləri üç bənddə xülasə etmək mümkündür:

a). İslam alimlərinin böyük əksəriyyəti haram maddələrlə müalicəni caiz saymamışlar. İçki içməyin mübah sayıldığı və yaygın bir adət halına gəlmiş cahiliyyə dövrü ərəb cəmiyyətində, içki dərman olaraq da istifadə edilməkdəydi. İslam gəldikdən sonra içki qadağasıyla bərabər, Rəsulullah (s) tərəfindən içki ilə müalicənin də qadağan olduğu bildirildi. Belə ki, Tariq bin Süveyd əl-Cafidən nəql edilən bir hədisə görə, bir adam Hz. Peyğəmbərə (s) şərabın hökmünü soruşdu. Rəsulullah (s) isə şərabın haram olduğunu ifadə etdi. Sualı soruşan şəxs, “Biz onu müalicə üçün istifadə edirik” dedikdə, Hz. Peyğəmbər: “O, dərman deyil, xəstəlikdir” –dedi (17. əsribə-3). Xüsusilə, şərab ilə müalicə olmağı qadağan edən, onun dərman olmayıb xəstəlik olduğunu açıqlayan bir çox hədis vardır. Bu hədisləri əsas alanlar, bunlarla müalicənin doğru olmadığı qənaətindədirlər. Əllamə Məclisi də bu qənatda olan fəqihlərdəndir.

Bu görüşün sahiblərinə görə haram olan yemək və içkilərlə müalicə də doğru deyildir. Bu görüş sahiblərinin xəstəlik halını, haramları mübah qılan bir zərurət

olaraq qəbul etmədiyi və bu səbəbdən aclıq üzündən darda qalıb murdar heyvan yeyən şəxslə əlaqədar hökmü bu vəziyyətə tətbiqi məqsədəuyğun görmədikləri aydın olur. Bu qrupdakı bəzi alimlər iki vəziyyəti ayırd etmək üzrə belə deyirlər: "Aclıq səbəbilə dara düşmüş şəxs, zərurəti aradan qaldıracaq, haram edilən yeyiləcək şeylərdən başqa bir şey tapa bilmir. Halbuki xəstəlik belə deyildir, çünki xəstəliyi müalicə üçün tək çarə bu yeməkləri və içkiləri istifadə etmək deyildir, bir çox dərman və müalicə üsulu vardır."

b). İslam alimlərinin az bir qismi isə yeyilib içilməsi haram maddələrlə müalicəni caiz hesab etmişlər. Bu qrupu Zəhiri alimləri təşkil edir. Zəhirlərə görə haram olunan şeylərlə müalicə caizdir. Zəhiri hüquqşünas İbn Həzm belə deyir: "Şərab, darda qalan, zərurət halına düşən üçün mübahdır. Susuzluğu aradan qaldırmaq, müalicə olunmaq və ya boğulmanın qarşısını almaq üçün şərab içən şəxsə cəza tətbiq edilməz. Çünki müalicə zərurət hallarından biridir. Zərurətlər isə haram olan şeyləri mübah edir. İbn Həzm "Caiz deyildir" deyənlərin əsaslandığı hədisləri ayrı-ayrı ələ almış, bir qisminin zəif olduğunu irəli sürmüş, bir qisminə də belə bir açıqlama gətirmişdir: "zərurət halında müalicə məqsədilə haram edilmiş şeyləri içmək mübah olduğuna görə, bunlar "nəcis" (dinə görə pis sayılan) maddələr əhatəsi xaricinə çıxmış deməkdir" (18).

c). İslam alimlərinin bir hissəsi isə haramla müalicəni müəyyən şərtlərlə caiz hesab edirlər. Ancaq hər bir qrup halal olması üçün fərqli ön şərt və qeyd irəli sürür. Onlara görə haram ilə müalicə olmağın caizliyi, qəti olaraq şəfa verəcəyinin bilinməsinə, heç olmasa yaxşılaşma ehtimalının kifayət qədər olmasına bağlıdır. Şəfa verəcəyi qəti olaraq bilinmirsə, müalicə məqsədli haram qidalar istifadə edilə bilməz. Dərman da qida maddələri kimi həyatın zəruri ehtiyacıdır, darda qalan şəxs haram ilə müalicə oluna bilər. Bu fikri təsdiqləyən alimlər "Peyğəmbər (s) kişilərə ipək geyinməyi qadağan etdiyi halda, dəri xəstəliyi səbəbindən bəzi səhabələrə icazə vermişdir" (19. Libas-29) hədisini dəlil gətirirlər. Haram olmasının dəlili olaraq göstərilən hədis halal dərmanın tapıldığı normal vəziyyətə görədir. Halal maddə ilə müalicə imkanı olmadığında, müalicəni təmin edəcək dərman mübah dərman halına gəlir və hədisin əhatəsinə girməz.

Səhhət Allahın insana bəxş etdiyi ən mühüm nemətlərdən biridir və insanların çoxu, bu nemətin idrakından acizdir. Hz. Peyğəmbər (s): "İki nemət vardır ki, onlarda insanların çoxu aldanırlar. (bu nemətlər) səhhət və boş vaxtdır" buyuraraq, sağlamlığın önəminə diqqət çəkir. Beş şeyin qiymətinin, əldən getmədən yaxşı bilinməsini istədiyi yerdə də Hz. Peyğəmbər (s), "Xəstəlikdən əvvəl sağlamlığın qiymətini" bu beş məsələnin içində qeyd etmişdi. Qüvvətli möminin zəif mömindən

Allaha daha çox sevimli olduğu da, Peyğəmbərimiz (s) tərəfindən bildirilmiş və sağlam bədənə sahib olmağın əhəmiyyəti anladılmışdır. Çünki müsəlmanlardan etmələri istənilən hərəkətlərin bir çoxu səhhət üzərinə qurulmuşdur. Namaz, oruc, zəkat və həccin yerinə yetirilməsi üçün sağlam olmaq vacib olduğu kimi, dinin əmr və ya qadağalarını başqalarına nəql etmə vəzifəsi üçün də səhhətin yerində olması şərtidir.

Allahın insana bəxş etmiş olduğu bədən əmanətindən, axirətdə hesaba çəkiləcəyinin bildirilməsi də bu məsələ üzərində İslamın, nə dərəcə etina ilə durduğunu göstərməsi baxımından kifayətdir. Hz. Peyğəmbər (s) Qiyamət günündə, Rəbbinin hüsurundaykən Adəm oğlunun beş şeyin hesabını vermədən ayağını bir addım belə atmasının mümkün olmadığını anladığından sonra bu beş şeyin arasında ömrünü harada sərf etdiyini, cismnin harada istifadə olunduğunu da saymaqdadır.

Çünki “sağlamlıq elə bir şeydir ki, onun qədr-qiymətinə ancaq xəstələr bilər.”

Əllamə Məclisi fiziki sağlamlıq və İslamın bir-birlərinə olan münasibətlərini də diqqət mərkəzində saxlayaraq islamın fiziki sağlamlığa xüsusi diqqət yetirdiyini vurğulamışdır. Hətta o, öz əsərində müalicəyə tam ehtiyac olmadan müalicə etdirməyi qadağan edən hədisləri də rəvayət edərək onları dəyərləndirmişdir. “Nə qədər ki, xəstəlik sizdən uzaqdır, təbiblərin müalicəsindən qaçın. Çünki müalicə ev kimidir, azı çoxa gətirib çıxardır (yəni tikdigeçə tikmək istəyirsən) (16. cild 62, səh-63, hədis № 4) hədisini nəql edən alim sağlam olmağın yolları haqqında aşağıdakı hədisi də rəvayət edir; “Hər bir şeyin yolu var. Dünyada sağlam olmağın da dörd yolu vardır: az danışmaq, az yatmaq, az yerimək və az yemək” (16. cild 62, səh-267, hədis № 45).

Bədən sağlamlığı xüsusunda İslamın hələ ilk dövrdə ortaya qoymuş olduğu əsasların səviyyəsinə, bugünün modern cəmiyyətinin çatdığı hələ deyilə bilməz. Çünki İslam kainat və içindəkilərlə bərabər insanı ən yaxşı tanıyan Allah tərəfindən göndərilmiş və prinsiplərini insanın istifadə edə bilməsi üçün ortaya qoymuşdur. Onun ortaya qoyduğu əsaslarda ən önəmli xüsüs də insanın heç xəstə olmadan, mövcud səhhətini qoruya bilmə yollarını göstərərək, sistemli yaşamağı tövsiyə etmişdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz hədisləri şərh edən görkəmli alim Misbah Yəzdi yazır; “Sağlamlıq və asudəlik, Allah-təalanın insanlara bəxş etdiyi iki qiymətli nemətdir. Lakin insanların əksəriyyəti onun qədrini bilmirlər və çox asanlıqla əldən verirlər. Bu cəhətdən Peyğəmbər (s) öz nəsihətində Əbuzərə, başqaları kimi bu nemətləri ucuz satmamasını, onların qədrini bilməsini tapşırır (20).

Allah-təala insanın ixtiyarında saysız-hesabsız dəyərli, son dərəcə qiymətli nemətlər qoymuşdur. Lakin insan bu nemətləri çox asanlıqla və heç bir qarşılığı olmadan, müftə əldən verir. Bəlkə də, insan bu nemətlərin qazanılmasında heç bir zəhmət çəkmədiyi üçün belə edir. İnsan nəinki özündə olan nemətlərin haqqını ödəmir, üstəlik bu nemətləri özünə heç bir faydası olmayan günah işlərdə sərf edir.

Belə dəyərli nemətlərdən biri də sağlamlıqdır ki, sağlam insan ona heç vaxt diqqət yetirmir. Onun qədrini ancaq xəstələnəndən sonra bilir. Balıq nə qədər ki, sudadır, suyun qədrini bilmir, elə ki, sudan qırağa atıldı, onda suyun əhəmiyyətini başa düşür.

İnsan çox az hallarda ona əta olunan nemətlər, o cümlədən danışq qabiliyyəti barədə düşünür və həmin nemətlərə görə Allaha şükr edir. Onun əhəmiyyətini ancaq səsi batandan sonra dərk edir. Fərqi nə varmadığı həmin nemətin yenidən geri qayıtması üçün bütün varını-yoxunu belə xərcləməyə razı olur.

Bir an öz sağlamlığımız haqqında düşünək. Minlərlə xəstəliyin, bəlanın cismimizi təhdid etdiyi bir vaxtda sağ-salamat ömür sürürüksə, bundan böyük nemət nə ola bilər?! Biz həyatımızın hər bir anında böyük nemətlərin daşıyıcısıyıq. Halbuki, bu nemətlər həmişəlik deyil və hər an onu itirə bilərik.

Buna oxşar sözü Peyğəmbər (s) başqa bir yerdə də buyurmuşdur:

"İki böyük nemət vardır ki, heç vaxt onun qədrini bilmirik: Sağlamlıq və əmniyyət"(16. cild 81, fəsil 1, səh. 170).

Əllamə Məclisinin rəvayətindən də göründüyü kimi Peyğəmbərin (s) işarə etdiyi ikinci nemət boş vaxt olub rahatlıq, asudəlik mənasındadır.

İnsan həyatı boyu müxtəlif hadisələrlə üzləşir. O, həyatının bəzi vaxtlarını rahat və sakit yaşayır. Belə anlarda onun özü və gələcəyi haqqında düşünmək imkanı olur. İnsan bu anları fürsət bilib, öz əxlaqını saflaşdırmalı, ruhi vəziyyətini düzəltməyə çalışmalıdır. Öz taleyi haqqında düşünüb, təfəkkür etməlidir. Sakit bir guşəyə çəkilib ibadətlə məşğul olmalı və ya xatircəmliliklə mütaliə etməlidir. Hər halda insan, ömrünün müəyyən anlarını cismi və ruhi cəhətdən sağlam və sakit yaşayır. İnsan ömrünün bu anları həddən artıq qiymətli hesab olunur; kamala yetişmək və düşünüb-daşınmaq üçün əlverişli fürsət yaradır. Ola bilər ki, insan həyatı boyu müxtəlif problemlərlə üzləşsin və bu səbəbdən də, başı həmişə dünyəvi işlərə qarışsın. Ömrü boyu rahatlığın nə olduğunu bilməsin. Bir an asudə nəfəs almağın, dərddən, problemdən uzaq olmağın həsrətini çəksin. Amma nə etmək olar ki, zaman geri qayıtmır. Ələ düşən fürsətlərdən lazımınca istifadə etmək barədə həzrət Əlinin (ə) belə bir sözü var:

”İnsan ömrü (və ələ düşən fürsətlər) bulud kimi keçib gedir. Əlverişli fürsətləri əldən buraxmayın”.

İnsanın qarşılaşdığı problemlər, əsasən ailədə baş vermiş anlaşılmazlıqlar üzündən və ya ailənin ağır məsuliyyətləri səbəbindən, bəzən də cəmiyyətdə bağlı olduğu məşğuliyyətlər üzündən ortaya çıxır. Bu problemlər insanın bütün fikrini özünə məşğul edir. Bir an da olsun ona özü, keçmişi və gələcəyi barədə düşünməyə imkan vermir. Əksinə, bəzi insanlar da vaxt boşluğundan şikayətlənirlər, həmişə başlarını qarışdırmağa əyləncə, məşğuliyyət axtarırlar. Öz qiymətli vaxtlarından necə istifadə etməyi bilmirlər. Krossvord həll edir, saatlarla televizoru qabağında oturub o kanala-bu kanala baxır, ya da qabaqlarına bir torba tum qoyub çırtlayırlar. Belələri həmin o dövlətliyə bənzəyirlər ki, əlində olan hesabsız sərvəti, pulu xərcləməyə, məsrəf etməyə yer tapa bilmir və belə fürsət əlinə düşəndə də pulunu havaya sovuraraq, bu hərəkətindən ləzzət alır. Əgər belə adama rast gəlsək, onun dəli olduğunu güman edərik. Daha xəbərimiz yoxdur ki, bizim əksəriyyətimiz elə bu cür divanələrdənik. Dünya sərvətləri ilə müqayisəolunmaz ömür sərmayəmizi orda-burda nəfsimizin atəşinə qurban veririk” (20. cild I, səh-14).

Əllamə Məclisi Peyğəmbərin (s) buyurduğu “Sağlamlığı xəstəlikdən, imkanı, gücü kasıblıqdan və pərişanlıqdan qabaq qənimət bil” hədisini rəvayət edərək sağlamlığın Allah tərəfindən verilmiş üstün bir nemət olduğunu vurğulamış və onun qorunmasında insanın məsuliyyət daşdığını qeyd etmişdir.

Sadə həyatınızda maddi ehtiyaclarınız üzündən başqalarına möhtac olmamış, Allah eləməmiş, kasıbçılıq kimi ağır bir müsibətə düşər olub, bir tikə çörəkdən ötrü ona-buna əl açmamış əlinizdə olan nemətin qədrini bilin. Əgər hal-hazırda sadə imkanlara maliksinizsə və qənaətlə axşamı səhərə çıxara bilir, həyatınızı davam etdirməyə gücünüz çatırsa, bunları özünüz üçün qənimət bilməlisiniz. O gündən qorxun ki, həmin bu sadə yaşayış da əlinizdən çıxsın və məcbur olub hər şeyi atıb, iş axtarmaq üçün qapı-qapı gəzəsiniz. Əgər zahidcəsinə ömrü başa vurmağa gücün çatırsa, bu fürsətdən istifadə et. Səndə olmayan və çatışmayan şeylərin fikrini etməkdənsə, əlində olanlar barəsində düşün və onların qədrini bil. Əgər imkanlı bir şəxssənsə, bu sənin başqalarına kömək etmək üçün əlində olan yaxşı bir fürsətdir. Fırsət əlindən çıxmamış, fəqirlik, pulsuzluq başının üstünü almamış ehtiyacı olanların əlindən tut.

Diqqət yetirilməsi zəruri olan bir məsələ də budur ki, insan şəxsiyyətini alçaldan, onun şərəfini aradan aparən kasıbçılıq, insanlıq şəninə yaraşmayan pis bir sifət kimi tənqid edilir. Allah-təala Öz bəndəsinə bu cür zilləti rəva bilmir, əksinə bəndəsini həmişə vüqarlı, izzətli görmək istəyir. İnsan mümkün qədər çalışıb, ələbaxımlıqdan

qurtulmalıdır. Bunun üçün insanın özü də bəzi şeylərə əməl etməlidir. Məsələn, qənaət, imkana uyğun xərcləmək, şöhrətpərəstlikdən uzaq olmaq, israfa yol verməmək və s. əməlləri özündə cəm etməlidir.

”Dördüncü, fərağət və rahatlığı, cürbəcür problemlərə giriftar olmamışdan əvvəl qənimət bil”.

Əvvəldə bu barədə müəyyən qədər söhbət oldu. Lakin bunu da xatırlatmaq yerinə düşərdi ki, Həzrətin (s) “rahatlığın qədrini bil” deməkdə məqsədi, insanın məsuliyyətdən yaxasını kənara çəkib, hər cür yükü boynundan atması deyildir. Yəni insan «rahatlıq qənimətdir» deyib, işdən boyun qaçırmamalıdır. Bu yanlış fikir və səhv nəzərdir. Həzrətin (s) bu nəsihətləri söyləməkdə məqsədi, insanı firavan və rahat həyat sürüb, əlində xeyir və savab işlər görməkdən ötrü lazımı fürsət və imkan olduğu müddətdə onun öz istək və arzusundan asılı olmayaraq, başının üzərini ala biləcək qəfil müsibətlər və problemlərdən xəbərdar etməkdir. Zamanın cövrü-cəfası öz növbəmizdə bizi də məcburən bəzi işlərə vadar etməmiş, əlimizdə ixtiyar varkən, səy və iradəmizin vasitəsi ilə əlimizdə olan fürsətlərdən lazımınca istifadə edib, faydalanmalıyıq.

İslamın insanlara təqdim etdiyi həyat tərzinə baxıldığında, xəstəliklərə qarşı ən orijinal və can alıcı tədbirlərin alındığını görürük. Şübhəsiz ki, bu tədbirlərin başında təmizlik gəlməkdədir. Əllamə Məclisi də “Biharül-Ənvər” əsərində Peyğəmbər (s) və onun əhli-beytindən təmizlik haqqında çoxlu sayda rəvayətlər nəql etmiş və islamın gigiyenik xüsusiyyətlərini açıqlamışdır.

Təmizliyi imanın yarısı olaraq dəyərləndirən İslam, bu mövzu üzərində əhəmiyyətlə dayanaraq, insanlara təmiz bir şərait hazırlayacaq tövsiyələr etmişdir

Gündə beş dəfə qılınan namaz üçün alınacaq dəstəmaz belə, əslində təmizliyə verilən önəmi anlatması baxımından kifayətdir. Hər gün beş dəfə, namazla mənəvi kirlərdən təmizlənən mömin, eyni zamanda beş dəfə də dəstəmaz almaqla, maddi kirlərindən təmizlənməkdədir. Bugün artıq, dəstəmaz üzvlərini yumaqdan dolayı əldə edilən mənfəət və səhhət baxımından qazanılan bağışlanma, idrak edilmişdir.

Əllamə Məclisinin “Biharül-Ənvər” əsərində tibbi hədislərlə əlaqədar diqqət çəkən məsələlərdən biri də xəstəliklərin insanlar üçün Allah dərğahında həm kəffarə olması, həm də bir imtahan vəsiləsi olmasıdır. Müəllif mövzu ilə əlaqədar aşağıdakı hədisləri rəvayət etməkdədir; “Xəstəlik yer üzündə Allahın qəmçisidir, onunla bəndələrini tərbiyələndirir”, “Adəm övladında üç şey olmasaydı, başqa heç nə onun başını (Allah qarşısında) əyə bilməzdi: xəstəlik, yoxsulluq və ölüm. Bunların hamısı insanda var və o, bunlara görə baş əyməyə məcburdur” (16. cild 72, səh-54, hədis ¹ 82). Həmçinin o, Peyğəmbərin (s) əhli-beytindən belə bir hədis nəql etmişdir; “Bədən xəstələnməsə,

tüğyan edər. Tüğyan edən bədəndə də xeyir yoxdur” (16. cild 78, səh-158). Müəllif xəstəliyin bir kəffarə olması haqqında isə aşağıdakı hədisləri rəvayət etmişdir; “Xəstəlik günahları məhv edir” (16. cild 67, səh-244, hədis ¹ 83), “Xəstəliyin saatları günahın saatlarını aradan aparır” (16. cild 67, səh-244, hədis ¹ 84).

Əllamə Məclisinin tibbi hədislər haqqındakı fikirlərini öyrəndiyimiz zaman məlum oldu ki, o, tibbi - xəstəliklərdən qorunmanı və cəmiyyətin sağlamlığının təmin olunmasını İslam hökmlərinin əsas məqsəd və mühüm hikmətlərindən biri hesab etmişdir. Həmçinin müəllif tibbin tarixini və onun əhəmiyyətini ilahi qüvvəyə bağlı olduğunu və ilk tibbin Allah tərəfindən öyrədildiyi qənaətində olmuş və Məsumların (ə) bütün elmlərlə yanaşı tibb elmlərinə də mükəmməl bələd olduqlarını qeyd etmişdir.

Tibbi hədislərdən düzgün istifadə etməyin ən yaxşı yolunu təcrübədə görən müəllif onların cəmiyyətdəki tətbiqini sağlam və uzun ömürlü olmaq kimi mühüm ilahi nemətə çatmağın nəticəsi bilmişdir.

РЕЗИОМЕ

Наш пророк говорил, что «Наука состоит из двух частей: наука о религии и наука, о медицине». Соотношение между религией и медициной в произведении «Бихарул-Анвар» Аллама Меджлиси очень важен. Его можно сравнить соотношением головы к телу. Потому как человек состоит из духа и тело. И если эти два показателя соединены в одном живём существе - это говорит о том, что он здоров и телом и душой.

Имам Али говорил, что «Смысл жизни, её вкус состоит в здоровье». Этим он указывал на то, что насколько важен здоровый образ жизни. Этим ещё раз доказывается тот факт, что все правила и законы Ислама призваны насыщать и обогащать человека во всех направлениях. Ислам считает физическое здоровье одни из божьих дарований. В своём знаменитом произведении «Бихарул-Анвар» Аллама Меджлиси собрал воедино множество о здоровье. Этим самым он попытался разъяснить медицинские достижения тех времён.

SUMMARY

The religions – medicine relation in the work “Biharul - Anwar” by Allama Mahammad Baghir Maclisi

“The science is divided into two types: the science of religious and medicine” said our prophet (p.b.u.h) and showed its particular importance. Really the unity of religious and medicine like the unity of head to body. Because the human being us consists of two parts – the spirit and the body. So the health of spirit and the body show the existence of human. “The taste of life is felt by the health of soul” said Imam Ali (a.s) and showed its significance. It is known from this that the philosophy of rules and laws of Islam are to make the perfect the human society from the point of material and morality. Islam considers the moral health and the health of soul the foundation of divine riches.

Allama Maclisi also gathered hadith about the health of soul in his work “Biharul - Anwar” and tried to explain them from the point of the medical success in his time.

MƏNBƏLƏR

1. Yeni Rehber Ansiklopedisi, Türkiye Gazetesi, İstanbul-1994.
2. Thema Larousse, *Tematik Ansiklopedi*, Milliyet Gazetecilik, 1993-1994.
3. *Temel Britannicca Ansiklopedisi*, Ana Yayıncılık, İstanbul-1993.
4. İbrahim Canan, *Hiz. Peygamberin Sünnetinde Tıp*, Akçağ yayınları, İstanbul, tarixsiz.
5. Levent Öztürk, *Hiz. Peygamber Devrinde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, Ayışığı kitapları, İstanbul-2001.
6. Ali Rıza Karabulut, *TİBB-I NEBEVİ Ansiklopedisi*, IV baskı, Mektebe Yayınları, Ankara, tarixsiz.
7. Məhəmməd bin İsa ət-Tirmizi, I nəşri, Dəməşq-1424/2004.
8. Lawrence I. Conrad, *Arab-Islamic Medicine*, in WF Bynum and Roy Porter (eds), *Companion Encyclopedia to the History of Medicine*, London – Routledge-1993.

9. Sharif Kaf Al-Ghazal, *The Infulence Of İslamic Philosophy and Ethics on the Development of Medicine in the İslamic Civilisation*, FSTC Limited Publisheries, United Kingdom-2007.
10. Erdem Aydın, *Deontoloji, Tıp Etiği ve Tarihi AD.*, n.y., İstanbul -2009.
11. http://tr.wikipedia.org/wiki/İslam_tibbi (14.01.2010).
12. Əhməd bin Hənbəl, *Müsnəd*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1992.
13. Safvet Senih, *Kuran ve İlimler*, Nil Yayınevi, İzmir-1991.
14. Qurani-Kərim.
15. Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kurani Kerim ve Bilim “La Bible, le Coran, et la science”* (tərc. Suat Yıldırım), VIII Baskı, T.Ö.V. Yayınları, İzmir tarixsiz.
16. Əllamə Muhəmməd Baqir Məclisi, *Biharul-Ənvar*, ikinci nəşri, Beyrut-1403/1983.
17. Müslim bin Həccac Nişapuri, *Səhihi-Muslim*, I nəşri, Dəməşq-1424/2004.
18. <http://www.islamgunesi.com/haramlar-ve-helaller/441-haram-maddelerle-tedavi.html> (05.12.2009).
19. Məhəmməd bin İsmail əl-Buxari, *Səhihul-Buxari*, I nəşri, Dəməşq-1424/2004.
20. Misbah Yəzdi, *Axirət Azuqəsi*, Bakı-2006.
21. Məhəmməd Reyşəhri, *Tibbi Hədislər Toplusu*, Bakı, nurlar nəşriyyatı, 2008.
22. Hacı Sabir Həsənli, *İslam Mədəniyyətində Elm*, Bakı-1998.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. N.G.Abuzərov

XX ƏSRİN 20-50-Cİ İLLƏRİNDƏ AZƏRBAYCAN MƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTİNİN FƏLSƏFİ İDEYALARI

Vüsalə Kərəm qızı MUSAYEVA

*Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfə tarixi
və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının dissertantı*

Açar sözlər: fəlsəfi özünüdərk, musiqi sənəti, estetik şüur, Azərbaycan sənəti.

Ключевые слова: философское самопознание, музыкальное искусство, эстетическое сознание, Азербайджанское искусство.

Keywords: philosophical self-knowledge, musical art, aesthetic consciousness, the Azerbaijanian art.

Məlumdur ki, bədii yaradıcılıq insanın mənəvi aləminin mühüm tərkib hissəsidir. Azərbaycan xalqının bədii yaradıcılığı, mənəvi mədəniyyəti özünəməxsus milli ənənələrə malikdir. XX əsrin Azərbaycan mənəvi mədəniyyətinin inkişafında incəsənətin rolu olduqca böyük olmuşdur. Bu sənət realist sovet sənəti həddlərində inkişaf etsə də, özündə nikbinlik, humanizm və digər ümumbəşəri dəyərləri cəmləşdirirdi. Bu zaman incəsənət sahəsində, musiqidə bir çox sənətkarlar formalaşdı, yeni janrlar və növlər, milli bədii məktəb yarandı. Həmin məktəb çox mürəkkəb yaranma və çiçəklənmə dövrlərini yaşamışdır. XX əsrin 50-ci illərində incəsənət sahəsində bir sıra mühüm tədqiqatlar aparılmışdır.

Məlumdur ki, XX əsrdə Azərbaycanın bir sıra bölgələrində səmərəli arxeoloji və etnoqrafik çöl tədqiqat işləri aparılmış, olduqca dəyərli maddi mədəniyyət nümunələri aşkar edilmişdir. Həmin faktik materiallar əsasında ayrı-ayrı abidələrə həsr olunmuş xeyli monoqrafik əsər və çoxsaylı məqalələr yazılmışdır. Mənəvi mədəniyyət sahəsində də mühüm nailiyyətlər əldə edilmişdir. Tədqiq etdiyimiz dövrdə sovet mənəvi mədəniyyəti bir çox istiqamətlərində, o cümlədən musiqişünaslıq çərçivəsində tədqiqatçılar tərəfindən geniş şəkildə öyrənilmişdir. Burada mühüm tədqiqat sahəsi həm də Azərbaycan xalq musiqisi olmuşdur. Azərbaycan xalqının musiqi mədəniyyət tarixi bir neçə min illiyi əhatə edir, bunu biz Qobustan lövhələrindən də görə bilərik.

Musiqi sənətinin dərin tarixinə həm də müxtəlif, ictimai həyatda musiqinin rolundan bəhs edən çoxsaylı rəvayətlər və əfsanələr dəlalət edir. M.İsmayılov və L.Qaragıçeva sovet ideologiyasına uyğun olaraq Azərbaycan milli mədəniyyətinin müəyyən abstrakt müsəlman və yaxud ərəb - iran musiqi mədəniyyətinin tərkib hissəsinin olmasına qarşı çıxış edir, sübut etməyə çalışırdılar ki, milli Azərbaycan musiqisi - tarixi hadisədir və bütün ictimai – tarixi hadisələrlə həmahəng inkişaf edir [2, s.8].

Azərbaycan xalq musiqisinin şifahi xarakteri onun nəsilən-nəsilə ötürülməsi xüsusiyyətlərinə təsir edirdi. Burada musiqi alətlərin xüsusiyyətlərinin, mahnı nümunələrinin əhəmiyyəti var. Həmin dövrdə musiqiçilər xalq musiqisinin özünəməxsus ənənə və prinsiplərindən faydalanaraq digər xalqların musiqisi ilə ümumilik cizgilərini nəzərə alıb, daha cəsarətli və orijinal musiqi nümunələrini yaradırdılar. Burada novator rolunu Ü.Hacıbəyov oynamışdır.

Azərbaycan musiqi alətlərinin geniş imkanlarından istifadə edən kompozitorlar yeni əsərlərində müxtəlif melodiyalardan istifadə etmişlər. Azərbaycan musiqisinin özünəməxsusluğu xanəndəlik sənətində də ifadə olunur. Muğamat Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyəti praktikasında formalaşan musiqi – poetik, lokal – instrumental formasıdır. Muğamda musiqinin inkişaf prinsipləri poetik formaların qanunauyğunluqları ilə çulğalaşır və lirik bir ifadəsini tapır.

Burada musiqi mövzusu görkəmli şairlərimiz Nizami, Nəsimi, Şirvani, Fizuli, M.V.Vidadi, M.P.Vaqif, Ə.Vahid, S.Vurğun və başqalarının əsərlərində sevgi, fəlsəfi və seyrətmə mövzusu ilə özünü biruzə verir [yənə orada s. 47]. Xalqın mənəvi aləminin tərkib hissəsi həm də aşiq yaradıcılığıdır. Aşiq musiqi yaradıcılığı öz kökləri ilə xalqın həyatı, onun mənəviyyəti ilə sıx əlaqəlidir. Aşiq mahnılarında xalq kütlələrin həyat tərz, məişəti, adət-ənənələri, əmək fəaliyyəti öz əksini tapmışdır. Aşiq yaradıcılığında sevgi lirikası da böyük yer tutur. İlk aşiq yaradıcılığı nümunələri Kitabı Dədə Qorqud dastanında ifadə olunmuşdur. Bir çox xalq dastanlarında baş qəhərmənlər mahnı qoşur, sazda çalır və oxuyur, bədii yaradıcılıqda öz mənəvi - əxlaqi dəyərləri ifadə etməyə çalışırdılar.

Xalqın özünüdərk etməsində aşiq yaradıcılığı gündəlik həyat tərz vasitəsilə əks olunurdu. Aşiq sənəti sinkretik xarakter daşıdığı üçün burada musiqi, poeziya və teatr elementləri bir – birilə sintez halını almışdır. Aşıqlar bütün mərasimlərdə iştirak edir, müxtəlif formalarda (deyişmə, tək oxuma və s.) ifaçılıq sənətini təqdim edirdilər.

Aşiq sənəti yalnız doğma dildə inkişaf edirdi. Bu da özünəməxsusluqdur, aşiq repertuarına və xalqın məişətinə daxil olmuş bir çox ənənəvi və klassik musiqilər var (60-dan çox). Bu melodiylar Azərbaycan musiqi yaradıcılığının intonasiya, ritm,

bədii ifadə baxımından əsl sərvətlər xəzinəsidir. Burada həm də şikəstə və bayatı formalarından istifadə olunur.

Sovet illərində aşiq yaradıcılığı sosializm quruculuğu problemlərini özündə əks etdirirdi.

Tədqiq etdiyimiz dövrün mənəvi mədəniyyətinin fəlsəfi əsaslarını xalq yaradıcılığı ilə yanaşı peşəkar musiqiçilərin yaradıcılığı da səciyyələndirir. Hələ Nizami qeyd etmişdir ki, musiqi ictimai – tərbiyəvi mahiyyət daşımalı, insanın ruhunu paklaşdırmalı və təsirli olmalıdır [yenə orada, s. 123-131]. 50-60-cı illərin tədqiqatçıları xalq yaradıcılığı marksizim-leninizm ideologiyası mövqeyindən qiymətləndirərək qeyd edirdilər ki, orta əsrlər feodal münasibətləri şəraitində xalqa qarşı zülmkar siyasəti yeridilir, müsəlman ruhaniliyi isə musiqini tam qadağan edirdilər və buna baxmayaraq xalqın musiqi yaradıcılığı inkişaf edir, bununla da tarixdə gözəl sənət nümunələri qorunub saxlanılırdı.

Həmin dövrün tədqiqatçıları musiqi sənətinin daha bir xüsusiyyətini qeyd edirdi – guya Şərq və Qərb tədqiqatçıları şərq musiqisindən danışarkən Azərbaycan musiqisinin orijinallığını, özünəməxsusluğunu və inkişaf yolunun mustəqilliyini inkar edirdi. Tədqiqatçılar sübut etməyə çalışırdılar ki, Azərbaycan musiqisi xalqın mənəvi həyatında böyük rol oynayır. Qeyd edilirdi ki, böyük şairlər Nizami, Füzuli, Xəqani və s. yaradıcılığı da musiqi sənətinin inkişafına böyük təkan vermişdir. Bu əsərlərdə yaradılan lirik obrazlar indiyə qədər musiqidə istifadə olunur və mənəvi mədəniyyətdə özünə layiq yer tutur [2, 1961, 374 s., s.88].

Tədqiq edilən dövrdə Azərbaycan kompozitorluq məktəbi çiçəklənmiş və onun əsasında duran Ü.Hacıbəyov musiqi sənətinin yeni fəlsəfi çalarlarını yaratmış, xalqın mənəvi mədəniyyətini zənginləşdirmişdir. Ü.Hacıbəyovun bütün əsərləri – “Koroğlu”, “Şeyx Sənan”, “Leyli və Məcnun”, “Əsli və Kərəm” və s. musiqili komediyaları ahəngdar şəkildə özündə Şərq və Qərb musiqi sənətinin xüsusiyyətlərini birləşdirir, xalqda yüksək ülvəi hissləri formalaşdırır, estetik zövqü kamilləşdirir, fəlsəfi dünyagörüşünü zənginləşdirirdi. Ü.Hacıbəyov öz yaradıcılığı ilə Azərbaycan musiqisinin milli məhdudluğunu aradan qaldırmış, xalq musiqi yaradıcılığını yeni müstəviyə qaldırmışdır.

Öyrənilən dövrün musiqi həyatı olduqca zəngin və çoxşaxəli idi. Peşəkar musiqi yaradıcılığının inkişafı ilə yanaşı xalq musiqisi təbliğ olunur və öyrənilirdi. Qeyd etdiyimiz kimi, bu zaman bir sıra mədəniyyət sahəsində müxalifətçi mövqeyi tutan tədqiqatçılara qarşı məhz Ü.Hacıbəyov çıxmışdır. O, qəti bildirmişdir ki, Azərbaycan musiqisi heç də İran musiqisi deyil, onun öz tarixi və özünəməxsusluğu var. Musiqi mədəniyyətin sonrakı inkişafı bu fikrin doğruluğunu təsdiqləyir. Böyük

Vətən müharibəsi illərində musiqi sahəsində həm elmi-tədqiqat işləri aparılmış, həm yeni əsərlər yaradılmış, həm də ki, musiqi sənəti qələbə naminə təbliğ olunurdu. Bu işdə musiqi ictimaiyyətin xidmətləri danılmasdır [yenə orada, s.125].

Ümumiyyətlə XX əsrin 20-50 illərində musiqi sənətində novatorluq ruhu çox güclü olmuş, milli özünüdərkini təşəkkül tapmasında, Qərb və Şərq mənəviyyətinin qarşılıqlı şəkildə bir-birinə təsir etməsində və son nəticə etibarilə müasir dövrün qloballaşma mərhələsinə layiqincə gəlib çıxmasına səbəb olmuşdur. Musiqinin qüdrəti xalqın mənəviyyətinə nikbinlik bəxş etmiş, onu yeni mədəni üfüqləri fəth etməyə sövq etmişdir.

Burada yaşayıb yaratmış kompozitorlar Ü.Hacıbəyov, M.Maqomayev, S. Hacıbəyov, Q.Qarayev, C.Hacıyev, F.Əmirov, musiqi teatr ustaları Hüseyn Qulu Sarabski, Məmməd Hənəfi Terequlov, Mirzə Ağa Əliyev və b., musiqi ifaçıları Şövkət Məmmədova, Həqiqət Rzayeva, Məmməd Tağı Bağirov, Hüseynağa Hacıbababəyov, Murtuza Məmmədov (Bülbül), balet ustaları Qəmər Almaszadə, Leyla Vəkilova və başqaları opera və balet sənətinin inkişafına təkan vermiş, Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin dünyaya tanınmasına səbəb olmuşlar. Bütövlükdə musiqi – səhnə ifaçılıq mədəniyyətinin artması bir neçə nəsil qabiliyyətli usadların, yaradıcı əməyin nəticəsi olmuşdur. Bu gün də fəaliyyətdə olan sənətsünas kadrları həm peşəkar mədəniyyətini, həm yaradıcılıq dühasını həmin dövrdə yaşayıb yaradan ustalardan öyrənmişlər və bu estafeti gələcək nəsillərə ötürməyə hazırdırlar.

Qeyd edilən dövrdə mənəvi mədəniyyətin mühüm tərkib hissəsi olan musiqidə, bütün sovet incəsənətində olduğu kimi realizm istiqaməti vurğulanır, onun inkişafına təkan verilirdi. Realizm dedikdə burada ilk növbədə sosial həyatın bütün çarları qabarıq şəkildə ifadə olunması nəzərdə tutulurdu. Həmin dövrdə fəlsəfi - metodoloji əsasını həm də sovet beynəlmiləçilik prinsipi təşkil edirdi. Hesab olunurdu ki, köhnə dünyanın zülmkar, azadlığın əleyhinə siyasəti yeni həmrəylik dünyasının siyasəti əvəz etməli, burada əsas şüar - bütün millətlərin və xalqların bərabərliyi olmalıdır. İncəsənətdə də beynəlmiləçilik prinsipi özünüifadə etməli idi, yəni qonşu xalqların estetik ideyaların və ümumbəşəri dəyərlərin bədii yaradıcılıqda öz əksini tapmalı idi [yenə orada, s. 8-9].

Hesab olunurdu ki, sovet Azərbaycan mədəniyyətinin bütün nümunələri sovet vətənpərvərliyi, əsl beynəlmiləçilik və nikbinlik ruhunda yazılmalıdır. Lakin biz bilirik ki, görkəmli sənət ustalarının yaradıcılığı həm xalqın yaradıcılığından, həm də digər xalqların sujet və yaxud musiqi nümunələrindən qidalanırdı [1, 193s.].

Həmin dövrün musiqi korifeyləri, musuqi ictimaiyyətinin nümayəndələri dövrünün mürəkkəb və çox xassəli hadisələrini öz yaradıcılığında əks etdirməyə

çalışırdılar. Məsələn, görkəmli sənətkar Qara Qarayevin yaradıcılığında musiqi, folklor, bütövlükdə xalq musiqisinin bütün janrları ilə əlaqəsi xüsusi melodik və harmonik təfəkkür prinsipləri üzərində qurulması duyulur [4, s.231]. Q.Qarayevin əsərlərinin ümumi ideya əsasını romantizm təşkil edir. Tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, məhz romantizm ideologiyası onun əsərlərinin münəvişə zirvəsini, emosiyaların yüksək həddini, müsbət və mənfi obrazlarının xarakteristikasının qütblülüyünü müəyyən edir. Müəllif öz əsərlərində müxtəlif emosional təbiətli qəhrəmanları toqquşdurur, onların çoxşaxəli, bəzən ziddiyyətli daxili aləminə böyük önəm verir [yenə orada, s. 232].

Q.Qarayevin öz ifadəsinə görə, “sənətkarın dünyagörüşünün əsasını mübariz mövqe təşkil edir, bu da yeni və köhnənin arasında gedən dialektik mübarizənin təzahürlərindən biridir” [5, s.62]. Q.Qarayevin əsərlərinin müxtəlif janrlarda yazılmasından asılı olmayaraq, yaşadığı dövrün estetik ideali burada öz ifadəsini tapır. Q.Qarayev öz əsərlərində böyük miqyasda götürülmüş problemləri əks etdirir. Digər görkəmli musiqiçilərin əsərlərində olduğu kimi, Q.Qarayevin əsərlərində də həm dünya miqyaslı, həm də milli ideyalar və xüsusiyyətlər öz təşəkkülünü tapmışdır.

Məlumdur ki, mənəvi dəyərlər sırasında estetik dəyərlərin xüsusi rolu və çəkisi var. Şərq musiqisinin özünəməxsusluğu dünyanın digər bölgələrində də musiqi sənətinin inkişafına təsir etmiş, musiqi mədəniyyətinin yeni zirvəyə çıxmasına səbəb olmuşdur. Bu proses qarşılıqlı şəkildə gedirdi; bunun parlaq ifadəsini Ü.Hacıbəyovun yaradıcılığında görmək olar. Ü.Hacıbəyovun gərgin axtarışları nəticəsində milli özünəməxsusluq imkanları genişləndirilmiş, dünyagörüşü yeni formada təşəkkül tapmışdır [7, s. 7-11].

Tədqiq edilən dövrün estetik şüurun inkişafında musiqi mədəniyyətinin rolu olduqca böyük olmuşdur. Məlumdur ki, musiqinin insana emosional təsiri ilə yanaşı həm də harmoniya, məntiqlə bağlı təsir də bağışlayır. Bu mənada Azərbaycan musiqisinin korifeyləri Ü.Hacıbəyov, Q.Qarayev, F.Əmirov, C.Cahangirov və digər sənətkarların yaradıcılığı olduqca dəyərlidir.

İlk növbədə burada Ü.Hacıbəyovun xidmətlərini qeyd etmək lazımdır. Q.Qarayev onun yaradıcılığı barədə qeyd etmişdir ki, “Ü.Hacıbəyovun yaratdığı musiqi dövrlə səslənən öz ideya dərinliyi, melodiya gözəlliyi, formaların əlçatmazlığı və uyğunluğu ilə səciyyələnir. Ən başlıcası isə - o, öz yaradıcılığı ilə Azərbaycan musiqisində əsl çevrilişə nail oldu: burada yeni ənənələrin yaranışı, xalq musiqisi sərvətlərindən sonsuz imkanlarından istifadənin yeni çalarları, yeni janr və forma axtarışı xüsusi olaraq qeyd olunmalıdır” [6, s. 12].

Diqqətimizi cəlb edən xüsusiyyətlər sırasında Azərbaycan bədii mədəniyyətinin fəlsəfi əsaslarıdır. Bu problemə öz münasibətini görkəmli Azərbaycan bəstəkarları, musiqişünasları da bildiriblər. Bu baxımdan Q.Qarayevin ideya və fikirləri xüsusi maraq kəsb edir. Onun sovet musiqisi haqqında fikirlərində öz dövrünə, yaşadığı mühitə uyğun xüsusiyyətlər var. İlk növbədə, Sovet musiqisinə qiymət verən sənətkar qeyd edirik ki, klassik musiqinin dəyəri olduqca yüksəkdir, amma, bunula yanaşı, uzun əsrlər boyu formalaşan bədii mədəniyyət daima yeniləşir, intellektual sahə olaraq, dövrün tələblərinə cavab verməyə çalışır [6, s. 22]. İlk növbədə nəslədən nəslə ötürülən əxlaqi ideal, yüksək humanizm və əxlaqi dəyərlər musiqinin inkişafında əsas rol oynamalıdır. Digər tərəfdən, musiqidə həm də milli zəminə əsaslanma, arxalanma imkanları da olduqca genişdir. Nəticədə milli mentallıqda öz izini buraxmış bir çox mənəvi və emosional imkanlar bir qədər də genişlənmiş olur [yenə orada]. Sənətkarın qeyd etdiyi daha bir xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, janr və forma müxtəlifliyi insanların kütləvi şüura, kütləvi psixologiyasında yeni stereotiplərin yaranmasına, dünyaya münasibətdə yeni dəyərlərin aşılmasına köməklik etməsidir.

Məlumdur ki, Sovet dövründə musiqi yaradıcılığı vasitəsilə insanların dünyagörüşünə, onun ideya – fəlsəfi əsaslarına təsir etmək imkanlarından olduqca geniş istifadə olunurdu. Bunun məqsədi həm insanların daxili aləmin zənginləşdirilməsi, həm də onların zövqünün, dəyərlərin, ideoloji yönümünün formalaşdırılması və istiqamətləndirilməsi idi.

Sovet ideologiyasının məqsədi – müəyyən istiqamətdə şüur stereotiplərin formalaşdırılması idi. Buna görə bir çox əsərlər partiya liderlərinə, “sovet” beynəlmiləçiliyinə, xalqlar dostluğuna həsr olunmuşdur. Eyni zamanda dövrün də inkişaf xüsusiyyətləri burada öz əksini tapırdı – müharibə, sülh uğrunda mübarizə, kommunist əxlaqı, fəhlə və kəndlilərin mənəvi aləmi və s. [yenə orada, s. 27].

Beləliklə, tədqiq edilən dövrün musiqi yaradıcılığının xüsusiyyətlərindən biri də mövzudan və öyrənilən dövründən asılı olmayaraq burada ifadə olunan ideyalar və fikirlərin öz zamanəsinə həmahəng səslənməsi müşahidə edilir [4, s.235].

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются вопросы развития духовной культуры Азербайджана в 20-50 года прошлого столетия. Отдельно рассматриваются проблемы философского самопознания в музыкальном искусстве Азербайджана в указанный период. На примере творчества У.Гаджибекова, К.Караева, Дж.Гаджиева, народного музыкального искусства делаются выводы об основных особенностях художественного мышления в указанный период. Отмечается, что, несмотря на рамки советской идеологии, авторитарный характер управления обществом, возможности обмена духовной информацией, развития отдельных сфер духовной жизни привели к расцвету некоторых сфер искусства и литературы, в том числе музыкальной культуры.

RESUME

The article examines the development of spiritual culture of Azerbaijan in the 20-50 years of last century. Separate examines discussions of the philosophical problems of self-knowledge in the musical art of Azerbaijan in this period. On the example of creativity U.Hadjibeyov, K.Karaev, Dzh.Gadzhiev, folk music draws conclusions about the main features of creative thinking in a given period. It is noted that, despite the scope of Soviet ideology and authoritarian control society, the possibility of exchanging spiritual information, development of separate spheres of spiritual life have led to the flourishing of certain areas of art and literature, including music.

Çapa tövsiyə edən: dos., F.F Fərəcova

ƏDƏBİYYAT

1. Аббасова Э. Оперы и музыкальные комедии У.Гаджибекова. Изд.АН Азерб ССР, Баку, 1961, 193 с.
2. Азербайджанская музыка. М. Государственное музыкальное издательство,1961, 374 с.
3. Касимов К. Музыкальная культура Азербайджана в XII веке по произведениям Низами // «Низами Гянджеви». Изд. АН Азерб. ССР, Баку, 1947, с. 123-131
4. Карагичева Л.В. Кара Караев. М.: Советский композитор,1960, 298 с.
5. Караев К. Несколько мыслей о трагическом в музыке // Советская музыка, 1967, № 4, с. 61-65
6. Кара Караев. Статьи. Писма. Высказывания. М., В сесоюзное изд. «Советский композитор», 1978, 463с.
7. Кафарова З. «Кероглу» У.Гаджибекова. Б.Язычы, 1961, 157 с.

ƏLİ BİN ƏBU TALİBİN (Ə) "NƏHCÜL-BƏLAĞƏ" ƏSƏRİNDƏ DÜNYAYA BAXIŞ

Rüfət Ələkbər oğlu QARAYEV

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: Dünya və ona baxış

Ключевые слова: Взгляд на мир

Key words: The view to the Universe

İnsanın ölümdən əvvəlki həyatı, bu həyatdaykən əlaqə yaratdığı varlıqlar, bunlarla əlaqədar meylləri, adət və davranışları üçün istifadə edilən bir terminə dünya desək yanlışdır. Dünya sözü "yaxın olmaq" mənasına gələn **"dünüv"** kökündən törəmiş **"ən yaxın"** mənasındakı ədna sözünün qadın cinsində olan formasıdır. Quranda axirət və axirət həyatının əksi olmaq üzrə çox vaxt, "yaxın həyat" mənasındakı əl-hayatüdinə formasında həyat sözünün sifəti olaraq, bəzən də müəyyən (mərifə) şəklilə ad olaraq istifadə edilmişdir. Hədislərdə, o cümlədən İmam Əlinin (ə) "Nəhcül-bəlağə" əsərində isə naməlum (nəkrə) olaraq da keçməkdədir. Bu yaxın həyatın ardından gələcək olan həyata, "sonrakı həyat" mənasında axirət adı verilmişdir. Dünya sözünün "alçaqlıq, pislik" mənasındakı **"dənaət"** kökündən gəldiyi də irəli sürülmüşdür. Quranda yer və yer üzü üçün ərz sözü istifadə edilmiş, bu anda yaşanan həyata "əl-hayatüdinə, təciliyə ula", sonrakı həyata "uqba, darül-qarar" kimi ad və sifətlər də verilmişdir. Beləcə, Qurani Kərimdə ərz coğrafi, dünya isə dini və əxlaqi bir termin olaraq mənalandırılmış, dünya pislənərkən kosmik varlığı deyil burada davam etdirilən və axirət duyğusunu geri planda buraxan həyat tərzı qəst edilmişdir. Dünya sözü səhih hədislərlə yanaşı Nəhcül-bəlağədə də bu anlamda işlədilmişdir. Yer üzü ilə burada yaşanan həyat arasında yaxın bir əlaqə olduğundan, dünya kəlməsi qrammatik baxımdan sifət xüsusiyyətini itirərək yer kürəsi adı halına gəlmiş və "günəş sistemindəki planetlərdən biri, yer kürəsi" şəklində tərif edilmişdir. Bu anlamda Nəhcül-bəlağədə dünya deyilincə, daha çox yer kürəsi (ərz) ağla gəlir.

Dünya həyatı Quranda ümumiyyətlə axirət həyatı ilə birlikdə xatırlanmış, bəzən ikisi arasında müqayisələr edilərək axirət həyatının üstün olduğu bildirilmişdir. Qurana görə dünya insanın mənəviyyatını korlamadığı halda qanuni bir nemət, hətta səadətdir. Necə ki, hədislərdə **"Rəbbimiz! Bizə dünyada da axirətdə də yaxşılıq ver"** deyərək dua etmələri tövsiyə edilmiş, **"Allah dünyadakı şeylərin hamısını sizin üçün yaratdı"** deyilmişdir. Bir çox ayədə peyğəmbərlərə və möminlərə xitab edilərkən dünya və axirət səadəti birlikdə vurğulanmış, bu vəziyyət Allahın xüsusi bir lütfü olaraq qeyd edilmişdir. İbrahim və İsa peyğəməbr dünya və axirət xoşbəxtliyini qazanmışdılar[Bəqərə, 130, Ali-İmran, 45]. Çünki dünya xoşbəxtliyi ilə axirət xoşbəxtliyi birbirinə zidd deyil, axirət xoşbəxtliyini qazanmaq üçün dünyadan imtina etmək doğru deyil, əksinə dünyada rifah içində yaşanaraq axirət xoşbəxtliyi əldə edilə bilər. Axirətlərini itirənlər dünyada da xoşbəxt ola bilməzlər: **"Kafirələr üçün dünyada və axirətdə şiddətli bir əzab vardır"** [Maidə, 33].

Əlinin (ə) Nəhcül-bəlağədəki sözlərinə diqqət yetirdikdə görürük ki, o, insanın dünya və axirət arasında seçim etmək məcburiyyətinə düşər olduğu zaman heç tərəddüd etmədən axirət həyatının seçilməsini istəmiş, bunun əksinə davrananları şiddətlə qınamışdır. Çünki axirət dünyadan daha xeyirlidir. "Əvvəl dünya" deyənlər "dünya qarşılığında axirəti satanlar" şəklində xarakterizə edilmiş, qiymətli və çox olanı verib dəyərsiz və az olanı satın almağın qazançı bir iş olmadığı ifadə edilmişdir. Bu anlayışa sahib olanların etdikləri işlər onlara dünyada və axirətdə bir xeyir gətirməz. Buna müqabil axirətlərini qazanmaq üçün dünyalarını satanlar övülmüşdür. Bunun ən gözəl nümunəsi şəhidlərdir ki, Quran onları salamat adlandırır.

Nəhcül-bəlağənin dünya haqqındakı tutduğu mövqeni doğru şəkildə başa düşülməsi üçün Quranın ilk həmsöhbətləri olan Ərəblərin dünyaya və axirətə baxış tərzlərinin diqqətə alınması lazımdır. İbn Xəldunun da qeyd etdiyi kimi Cahiliyyə dövrünün bədəvi Ərəbləri doğuşdan materialist və öz mənfəətlərinə düşkün idilər. İslam dini, dünyəvi imkanlara qarşı duyulan bu ifrat əlaqəni yumşaldıb onları mənəvi dəyərlərə yönəltmək üçün axirətə inanmağı təməl şərt olaraq ortaya qoymuş və onu mənimsətmək üçün dünyanı pisləmişdir. Qurana görə dünya həyatı hiyləçi bir mətahdır [Ali-imran, 185], yalnız bir oyun və əyləncədir [Ənkəbut, 64]. Dünyadakı mənfəətlər gözəl, lakin əhəmiyyətsiz faydalardır [Hədid, 20]. Quran axirət həyatını dünya həyatı ilə müqayisə edərkən xüsusilə bu nöqtlərə diqqət çəkir: Dünya həyatı keçici və əhəmiyyətsiz, axirət həyatı isə qalıcı və dəyərlidir. O halda mömin, qalıcı və qiymətli olan axirət həyatını fani və yalançı dünya həyatına daim seçim etmək məcburiyyətindədir. Dünya həyatı yağmurla bitən və yaşıllaşan, sonra da bir afətlə yox olub gedən bitkilər kimidir. İmam Əliyə (ə) görə də hiyləçi, əyləndirici,

məqsəddən uzaqlaşdırıcı, qəflətə salıcı və gəlib keçici bir bəzək olması dünya həyatının başlıca xüsusiyyətləridir. Mal və övlad dünya həyatının zinatidir. Qadın, övlad, qızıl, gümüş, cins atlar, davarlar və əkinlər, insanoğlunun xoşuna gələn dünya həyatının süsləridir. Kəfirlərin dünyanın ardınca qaçmaları bu həyatın onlara süslü göstərilməsindənəndir. Hərçənd Allahın bəndələri üçün yaratdığı zinətləri kimsə yasaqlaya bilməz, ancaq onlardan faydalanarkən dünya-axirət tarazlığını pozmamaya diqqət yetirmək lazımdır. Peyğəmbər (s) bu tarazlığı pozmağa meyilli bəzi səhabələri xəbərdar edərək ya dünya həyatının bəzəyini ya da Allahı, Rəsulunu və axirət yurdunu seçimlərini istəmişdir. Axirətə yüksək önəm verən Əli (ə) bu tarazlığın dünyaya çox meyl edilməsiylə pozulmasını pisləmişdir.

Əlinin (ə) adı çəkilən əsərdə dünya haqqında söylədiyi fikirlər eynilə Qurani-Kərimdən qaynaqlanır və müasir elmi nailiyyətlərin heç biri ilə ziddiyyət belə təşkil etmir. Allah dünyanı möhtəşəm və mükəmməl yaratmış və bütün gözəllik və özəlliklərlə bəzəmişdir. O, bu xüsusi yaranışa Qurani-Kərimin “Mülk” surəsində diqqət çəkərək belə buyurur: **“Yeddi göyü (bir-birinin üstündə) qat-qat yaradan da Odur. (Ey insan!) Sən Rəhmanın yaratdığında heç bir uyğunsuzluq görməzsən. Bir gözünü qaldırıb (səmaya) bax, heç orada bir yarıq, çatdaq (nöqsan) görə bilərsənmi?!”** “Sonra gözünü qaldırıb iki dəfə bax. Göz orada (axtardığını tapmayıb) zəif, yorğun düşərək yenə də sənə tərəf qayıdacaqdır!” (1.Mülk surəsi 3;4) Ayələrdən də göründüyü kimi Allah öncəliklə göyün yeddi qat olmasına diqqət çəkərək, kainatın necə mükəmməl yaradıldığına işarə edir və insanlara başlarını səmaya doğru qaldırıb Allahın bu möhtəşəm əsərində heç bir qüsurun olmadığını göstərir. Sonrada təkrar-təkrar baxmağımızı istəyərək, təkrar baxdığımızda isə gözlərimizin yorğun halda üstümüzə qayıdacağını bildirir. Allah digər bir ayədə isə göyün yeddi qat olduğunu bildirdiyi kimi yerin də bir o qədər olduğuna diqqət çəkərək belə buyurur: **“Yeddi (qat) göyü və bir o qədər də yeri yaradan Allahdır. Allahın hər şeyə qadir olduğunu, Allahın hər şeyi Öz elmi ilə ehtiva etdiyini biləsiniz deyə, Allahın əmri onların arasında (mövcud olan bütün məxluqata) nazil olar. (1.Talaq 65/12)”**

Əli (ə) isə “Nəhcül-Bəlağə” əsərində yer kürəsinin yaranışına diqqət çəkərək belə buyurur: *“(Uca Allah) ucsuz-bucaqsız səmaları yardı, onun ətraf və kənarlarını açdı, fəzanın yuxarısında hava və boşluq yaratdı. Daha sonra isə arasıkəsilməyən təlatümlü dalğaları olan və çoxluqdan bir-birinin üzərinə sıx yığılan suyu axdırdı. O, suyu möhkəm uğultu ilə əsən şiddətli və bərk küləyin belinə yüklədi, sonra isə küləyə o suyu (bir-birindən ayrılıb qopmaması üçün hər tərəfdən) qaytarmağı və möhkəm saxlamağı əmr etdi, küləyi suyun sərhədlərində*

saxladı və o suyun məkanında yerləşdirdi. Hava geniş və açıq küləyin altında, axan su isə yuxarısında (hərəkətdə idi). Bu zaman başqa bir külək yaratdı və onun əhatəsini məhdud etdi (O, küləyi başqa bir şey üçün deyil, yalnız su dalğası üçün yaratdı). Onu daima suyu hərəkət etdirməsi üçün yaratdı, onu möhkəm əsdirdi, onun yaranma mənşəyini (əsmə yeri öyrənilə bilinməyən hissəsini) alçatmaz etdi. Sonra isə ona bol olan suyu hərəkətə gətirib bir-birinə qarışdırmaq (hər bir hissəsini dalğalandırmağı əmr etdi). Sonra külək də suyu nehrə kimi çalxalayıb qarışdırdı, külək boş və geniş ərazidə əsirmiş kimi şiddətlə ona (doğru) əsdi. (O suyu elə çalxaladı ki,) suyun əvvəlini axırına qaytardı və hərəkətsizini, böyük su kütləsini yuxarı qalxıb, bir-birinin üzərinə sıx yığılmış su hissəsini köpükləndirəcəyi həddə qədər hərəkətə gətirdi. Sonra Allah-təala o köpükləri boş və geniş yerdə, açıq fəzada yuxarı qaldırdı, yeddi səmanı (O köpüklərdən heç bir ayrılıq olmadan yaratdı). O, səmaların altında axıb tökülməsin deyə dalğa yaratdı, onların üstündə isə saxlayıcı sütunları olmadan, onları nizamlayan mix (və ya kəndir) olmadan qorunan tavan yaratdı. Bu zaman O, səmaları ulduzlar və nur ələyənlərin işığı ilə zینətləndirdi. Onda günəşin nursaçan çırağını və parlaq ayı, dövr edən üfüqdə, seyr edən tavanda və hərəkətli lövhədə yerləşdiyi halda (ulduzların, günəşin və ayın hər birini) hərəkətə gətirdi. ” (2. səhfə 7; 3. səhfə 23; 4. səhfə 32; 5.səhfə 27)

Dünyanın (kainatın) başlanğıcı bəşəri daim düşündürən məsələlərdən biri olmuşdur. Belə ki, Qurani-Kərimin bir çox ayələrinə və Həzrət Əlinin (ə) “**Nəhcül-bəlağə**” əsərində də bu mövzuyla bağlı xeyli açıqlama verilmişdir. Kosmoloqlar da bu haqda müxtəlif fikirlər irəli sürmüş, bəziləri isə məlum elmi nəzəriyyələri Quranla uyğunlaşdıraraq onun elmi ecazkarlığını sübut etməyə səy göstərmişlər. Təfsir alimləri dünyanın yaranışı ilə bağlı Qurani-Kərimin “Fussilət surəsinin” 11-ci və “Ənbiya” surəsinin 30-cu ayələrinə diqqət çəkərək mövzu ilə bağlı mühüm nöqtələrə toxunmuşlar. Allah Qurani-Kərimdə belə buyurur: “**Sonra Allah tüstü** (duman, yerdən qalxan buxar) **halında olan göyə üz tutdu** (göyü yaratmaq qərarına gəldi). **O, göyə və yerə belə buyurdu: “İstər-istəməz vücuda gəlin!” Onlar da: “İstəyərək** (Allahın əmrinə itaət edərək) **vücuda gəldik!”-deyə cavab verdilər. Allah onları (səmaları) yeddi (qat) göy olaraq iki gündə əmələ gətirdi.** (Beləliklə, iki gün ərzində yer, sonra iki gün ərzində yer üzündə olanlar, daha sonra iki gün ərzində göylər xəlq edildi. Kainatın yaradılması altı gün ərzində başa çatdı). **O, hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi. Biz aşağı göyü (dünya səmasını) qəndillərlə** (ulduzlarla) **bəzədik** və (onu şeytanlardan, hər cür bələdan) **hifz etdik. Bu, yenilməz**

qüvvət sahibi olan və (hər şeyi) bilən Allahın təqdiridir (əzəli hökmü, qanunudur)” (1.Fussilət 41/11;12)

Digər bir ayədə isə Allah belə buyurur: **“Məgər kafir olanlar göylə yer bitişik ikən Bizim onları ayırdığımızı, hər bir canlıyı sudan yaratdığımızı bilmirlərmimi?! Yenədə iman gətirməzlər?** (Göylər ilk yaradılışda bir-birinə bitişik bir təbəqə olduğu halda, onların arası hava ilə açılib yeddi təbəqəyə ayrılımış, yer də bir təbəqə ikən sonra yeddi təbəqəyə bölünmüşdür. Bu Allahın qüdrət və əzəmətini sübut edən ən tutarlı dəlillərdəndir). **(1.Ənbiya surəsi 21/30)** Bəzi təfsirçilər “Fussilət” surəsinin 11-ci ayəsi haqqında yazırlar: Ayədə keçən **“hiyə duxanun”** ifadəsi göstərirki, göyün yaradılışı öncə geniş qaz kütlələri ilə başlamışdır. Bu ilk yaradılış haqqındakı son elmi tədqiqatlarla üst-üstə düşür. İndi də çoxlu sayda ulduz sıx qaz və tüstü formasındadır. Təfsir alimləri digər ayədə (Ənbiya surəsində) keçən **“rəttq”** və **“fəttq”** ifadələri (göylər və Yerin öncə bir-biri ilə bitişik bir vəziyyətdə olub sonradan hissələrə ayrılması) haqqında üç ehtimalla çıxış etmişlər:

a) Göy və Yerin öncə bir-biri ilə bitişik olması yaradılışın başlanğıcına işarədir. Alimlərin fikrincə Kainat öncə çox böyük vahid yanar (qızgın) buxar şəklində olmuş, daxili partlayış və hərəkət nəticəsində tədricən parçalanaraq ulduzları, planetləri, Yer kürəsini, ümumilikdə Günəş sistemini əmələ gətirmişdir. Kainat hələdə genişlənməkdədir.

b) Bitişik və ya bütövləşmədən məqsəd Kainatın maddələrinin öncə yeknəsəq, sonsuz kiçiklikdə vahid bir maddə şəklində olmasıdır. Lakin zaman keçdikcə maddələr bir-birindən ayrılaraq yeni tərkiblər əmələ gətirildilər. Beləcə göydə və Yerdə heyvanlar, bitkilər və digər varlıqlar meydana gəldi.

c) Göyün bitişik olmasından məqsəd əvvəllər yağışın yağmamasıdır. Yerin bitişikliyindən isə məqsəd əvvəllər heçbir bitkinin bitməməsidir. Lakin Allah bu ikisini bir-birindən ayırdı. Göydən yağış yağdırdı, Yerdə müxtəlif növ bitkilər bitirdi.

Ayətullah Mərifət “Ənbiya” surəsinin 30-cu ayəsi haqqında geniş söhbət açıb və öncə qeyd etdiyimiz üçüncü ehtimalı (yağışın yağmaması versiyasını) rədd edir. Onun fikrincə bu ehtimal ayənin mənasına qarşıdır və bu məsələ ilə bağlı əlimizdə olan rəvayətlər zəifdir.

İkinci ehtimalı (müxtəlif varlıqların sonsuz kiçiklikdə vahid bir maddədən yaranması) Fəxr Razi tarixi ardıcılıqla, Qətadə, Səid ibn Cübeyr, Əkrəmə, İbn Abbasdan nəql edir və bunu keçmişdə və müasir dövrdə ən çox qəbul edilən nəzəriyyə hesab edir. O, Əbu Müslüm İsfahanidən (fəttq) sözünün digər mənasının olduğunuda nəql edir. Burada (fəttq) sözü icad etmək, izhar etmək mənalарını ifadə edir. Əli (ə) “Nəhcül-bəlağə” əsərində ayədə keçən xüsusa diqqət çəkərək belə

buyurur: **“Allah (ucsuz -bucagsız) səmaları yardı. Sonra isə səmaların arasını açdı.”** Əli (ə) da Qurani-Kərimdə olduğu kimi bu xüsusa özəlliklə (fətq) kəliməsi ilə toxunmuşdur.

Ayətullah Mərifətin fikircə, Əli (ə) da buyurduğu ifadələr “Fussilət” surəsinin 11-12-ci ayələrinə uyğundur. Yəni ayədə sözü keçən tüstüdən məqsəd göylərin və Yerin yaradılışındakı ilkin materiyadır. Həmin surədə oxuduğumuz (i`tiyəə) feli genetik (təkvini) əmr mənasını ifadə edir. Ayədən aydın olur ki, göylər yaranmazdan öncə (onların ilkin maddəsi) mövcud idi. Allah onları müəyyən formalara saldı. **(6. səhfə 31)**

Qurani-Kərimin ayələrində və Əli (ə) “Nəhcül-bəlağə” əsərində göründüyü kimi Allah kainatı və Yer kürəsini müxtəlif proseslərdən keçirərək yaratmışdır. Belə ki, Yer kürəsinin zavala uğramaması üçün burada möhkəm dağlar, gözlə görünməyən sütunlar (cazibə qüvvəsi), və Yer kürəsini öz oxu ətrafında fırladaraq bəlli bir zamana qədər tələf olmaması üçün Allahın sonsuz Qüdrəti göstərilməkdədir. Ayələrdə də buyrulduğu kimi; **“Yeri (insanların və başqa canlıların yaşaya bilməsi üçün) döşəyən (uzadıb-genəldən), orada möhkəm dağlar, çaylar yaradan, bütün meyvələrdən (erkək diş, yaxud şirin-acı, turş-meyxoş və s. olmaqla) cüt-cüt yetişdirən, gecəni gündüzlə (gündüzü də gecə ilə) örtüb bürüyən Odur.” (Rə 13/3)**“Allah göyləri, gördüyünüz kimi, dirəksiz yaratmış, sizi yırğalamasın, atıb-tutmasın deyə yerdə möhkəm durmuş dağlar bərqərar etmiş və ora (yer üzünə) cürbəcür heyvanlar səpələmişdir. (Loğman 31/10) **“Həqiqətən, Allah göyləri və yerləri zaval tapmasınlar (öz mehvərindən çıxmasınlar) deyə, tutub saxlayır. Əgər onlar öz mehvərindən çıxsalar, Allahdan başqa onları heç kəs tutub saxlaya bilməz. Doğrudan da, Allah həlim və bağışlayandır!” (Fatir surəsi 36/41)**

Maraqlı bir sualla mövzumuza davam edərək bunu demək istəyirik ki, bu qədər uzun prosesdən sonra yaradılmış Yer kürəsi kimə xatir yaradıldı? Təbii ki, cavab olaraq insan deyəcəksiniz. Elə isə biz də burada Qurani-Kərimin və Əli (ə) “Nəhcül-bəlağə” əsərinin işığı altında insanın dünya adlı bu sarayda necə yaşamasına və dünyadan necə istifadə edib, axirət həyatına üzü ağ getməsinə vəsilə olacaq kəlamlarla istiqamət verməyə çalışacağıq. Allah Qurani-Kərimin bir ayəsində belə buyurur: **“(Ey insanlar!) Bilin ki, dünya həyatı oyun oynucaq, bər-bəzək, bir-birinizin qarşısında öyünmək və mal-dövləti, oğul uşağı çoxaltmaqdan ibarətdir. Bu elə bir yağışa bənzəyir ki, onun yetişdirdiyi bitki (məhsul) əkinçilərin xoşuna gəlir. Sonra o quruyar və sən onun saralıb-solduğunu, daha sonra çör-çöpə döndüyünü görərsən. (Dünya malına aldananları) axirətdə şiddətli əzab, (dünya malına uymayanları isə) Allahdan bağışlanma və razılıq gözləyir.**

Dünya həyatı aldanışdan, yalandan başqa bir şey deyildir.” (Hədid 57/20) “Qadınlar, uşaqlar, qızıl-gümüş yığınları, yaxşı cins atlar, mal-qara və əkin yerləri kimi nəfsin istədiyi və arzuladığı şeylər insanlara gözəl göstərilmişdir. Lakin bütün bunlar dünya həyatının keçici zövqüdür, gözəl dönüş yeri isə Allah yanındadır.” (Ali-İmran 3/14) Əli (ə) da əsərdə dünyanın faniliyinə, əlçatmaz və aldadıcı olduğuna, orada yaşayanların isə həddən artıq gözüaçıq olub dünyaya ibrət gözü ilə baxmalarına işarə edərək, belə buyurur: *“Əvvəli əziyyət, sonu yoxluq olan bir sarayı necə vəsf edim? Halalının hesab-kitabı, haramının cəzası var. Onda varlı və ehtiyacsız olan fitnəyə, bəlaya düşər, möhtac və fəqir qəmgin olar. Onu əldə etməyə çalışan istəyinə çatmaz, dünya onun üçün çalışmayana üz tutar. Dünya ona (ibrət gözü ilə) baxanı gözü açıq və agah edər, zinətinə və bəzəyinə nəzər yetirəni kor edər. Ey insanlar! Həqiqətən dünya keçid evi, axirət isə qalmaq yeridir. Buna görə də keçid yerindən qərar tutulacaq yeriniz üçün (azuqə) götürün. Sizin sirlərinizi bilənin yanında pərdələrinizi tam götürməyin (Allaha itaətsizlik etməyin). Bədənləriniz dünyadan çıxarılmamışdan, qəlblərinizi ondan çıxardın. Siz dünyada sınaq qarşısındasınız və ondan başqası (axirət) üçün yaradılmışsınız. Biri ölən zaman (dünyapərəst) insanlar deyirlər: (Mal-dövlətdən) yerdə nə qoydu? Mələklər isə deyirlər ki: Qarşıya (ibadət və bəndəlikdən) nə göndərdi? (2. Səhfə 414; 3. Səhfə 343; 4. Səhfə 245; 5. Səhfə 321)* Burada Əli (ə), Allah Rəsulunda buyurduğu kimi “Dünya möminin zindanıdır” hədisinə uyğun olaraq, dünyada mömin kimi yaşayan bir insan təbii ki bir çox çətinliklər və bəlalarla qarşılaşacaqdır. Onun haramlarında əzab, halallarında isə hesab olduğunu bildirir və bizi dünyaya könül verməməyə, oranı əbədiyyət yurdu bilib, nəfsimizin istəklərinə uyaraq kölə kimi yaşamağı deyil, dünyanın faniliyini, yox olub dağılacağını bildirərək, əsil əbədiyyət yurdu olan axirət sarayını unutmamağa çağırır. Əli (ə) dünyanın misalını zəhərli bir ilana bənzədərək belə buyurur: *“Dnyanın misalı əl vuranda yumşaq, qarnında isə öldürücü zəhər olan ilan kimidir. Aldanmış nadan ona tərəf gedir, uzaqgörən ağıllı isə ondan uzaqlaşır”* (2. səhfə 732; 3. səhfə 233; 4. səhfə 153; 5. Səhfə 454). Buda dünyanın nə qədər təhlükəli və onunla nə qədər ehtiyatlı davranmağımıza kifayət edəcək bir dəlildir. İmam Məhəmməd Bağır (ə) buyurur: “Dünyaya könül verən onun bu üç zərərinə uğrayar: Tükənməyən qəm, gerçəkləşməyəcək arzu, çatılmayacaq ümid.” Digər bir yerdə isə; “Mömin dünyada qərirdir. Dünyada təzyiqlərə qarşı səbirsizlik göstərməz. Dünya üstünlüyü xüsusunda dünya əhli ilə rəqabət etməz” İmam davamında: “Dünyanı rahatlanmaq üçün əylənib köçəcəyin bir mənzil və ya yuxuda əldə edib, qalxdığında isə əlində olmayacaq bir mal kimi qəbul et.” (7. Səhfə 29) Əli (ə) bir kişinin dünyanı məzəmmət etdiyini

görüb ona: “ *Ey dünyanı məzəmmət edən kişi, onun hiylələrinə aldanmışan və puçluqlarına məftunsan! Dünyaya aldanmışan və onu məzəmmət edirsən?! Sən ona günah yükləyirsən, yoxsa dünya sənə günah yükləyir? Dünya səni harada və nə vaxt avara qoydu, yaxud nə vaxt aldatdı? Atalarının torpağa düşüb çürüdükləri yerlərlə, yoxsa analarının torpaq altındakı yataqları ilə? Öz əllərlə (təkcə yaxın xəstələrinin sağlması üçün) nə qədər kömək etdin və (xəstələrə) öz əllərlə nə qədər qulluq göstərdin? Onların sağalmalarını istədin, təbiblərdən dərmanının xeyrini soruşdun. Səhər sənin dərmanın onların ehtiyacını aradan qaldırmadı (onları sağaltmadı) və sənin göz yaşların (çəkdiyin əziyyətlər) onlara xeyir vermirdi. Sənin qorxun onların heç birinə fayda vermədi, onun barəsində öz istəyinə çatmadın (o şafa tapmadı) və öz gücünlə (xəstəliyi və ölümü) ondan uzaqlaşdırma bilmədin! Dünya həmin şəxsi sənə örnək, onun ölümünü sənin ölümün etdi. Həqiqətən dünya ona inanan üçün düzlük diyarıdır; başa düşən və onun xəbər verdiklərini dərk edən üçün (ilahi əzabdan) aman və xatircəmlik evidir; ondan azuqə götürən kəs üçün varlıq diyarıdır; ondan nəticə çıxaranlar üçün öyüd yeridir. Allah dostlarının ibadət və bəndəlik yeri, Allahın mələklərinin namazgahı (yaxud salam göndərmək və bağışlanma diləmə yerləri), ilahi vəhyin nazil olma məkanı, və Allahın dostlarının ticarət yerləridir ki, onda rəhmət və mərhəməti əldə edərlər və qazancları cənnət olar. Dünya (camaatı onlardan) uzaqlaşacağından xəbərdar etdiyi, ayrılacağı barədə haray saldığı və özünün və əhlinin (insanların) həlak olacağından ağah etdiyi halda onu kim məzəmmət edə bilər, halbuki o, öz çətinliyi ilə onlara çətinliyi (axirəy çətinliyini) göstərər və öz şadlığı ilə onları şadlıq və sevinclə (axirət şadlıqlarına) həvəsləndirib?! İnsanı (itaət və axirət işinə) həvəsləndirmək və şirinkləşdirmək, eləcə də (günah və itaətsizlikdən) qorxutmaq və çəkindirmək üçün sağ-salamat axşamlayır (və insan onun nəticəsində asayış və rahatlıqda olur) və çətinlik və kədərlə səhəri açır. Buna görə də peşmançılıq səhərində (əməllərin aşkar olacağı qiyamətdə) insanların bir dəstəsi (pis əməl sahibləri) onu məzəmmət edərlər (ondan incik və qəmgin olarlar). Digərləri (yaxşı əməl sahibləri) isə qiyamət günü onu tərifləyərler (ondan razı olarlar) ki, dünya (axirəti) onların yadlarına saldı və onlar da (onu) yada saldılar, onlara xəbər verdi və onlarda təsdiq etdilər, onlara öyüd-nəsihət verdi və onlar da qəbul etdilər (və əbədi səadətə qovuşdular). (2. Səhifə 738; 3. 345; 4. 242; 5. 146).*

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi dünya sözü lüğətdə alçaq, adi, aşağı, kiçik, dəyərsiz mənalarını bildirir. Digər bir mənası isə yaxın deməkdir. (8. Səhifə 280)

Qurani-Kərimdə axirət dünyası “yovmul-axir” yəni, sonuncu gün olaraq keçməkdədir. Qurani-Kərim bu ifadə ilə bizə iki mühüm məsələni bəyan edir:

1. İnsanın həyatı, başqa sözlə desək, dünyanın qət etdiyi mərhələ iki qismə bölünür və onların hər birini "gün" kimi tanımalıyıq. Onlardan biri ilk olaraq başlayır və digəri başlamazdan əvvəl sona çatır (yaşadığımız aləm). Sonrakı gün isə ikinci mərhələ olaraq başlayır, amma birincidən fərqli olaraq sona çatmayır (axirət dünyası).

Qurani-Kərimin bəzi ayələrində bu dünya "Ula"-yəni əvvəl, axirət dünyası isə "Axirət"-yəni son kimi ifadə olunur.

2. Digəri isə bundan ibarətdir ki, biz ilk mərhələdə bu dünyanı qət edirik və hələ ki, ikinci mərhələyə (axirət dünyasına) çatmamışıq, o bizdən gizli və pünhandır. İstər bu dünyada, istərsə də axirət dünyasında səadətimiz "axirət-dünyasına" iman gətirməkdən asılıdır. Bu dünyanın səadəti ona görə axirətə olan imandan asılıdır ki, biz bu dünyada gördüyümüz bütün işlərin əksül-əməlinə diqqət yetirməli oluruq. Belə ki, insan bu dünyada gördüyü bütün işlərin hesabını axirət günü məhşərdə verməli olacaq. Demək heç bir şey məhv olub aradan getmir. İnsanın aqibəti kimi bütün işlərin də axirətdə müəyyən hesabı olacaqdır. **(9. Səhfə 298)**

İslam dini, insan həyatını dünya və axirət yönü ilə bir bütöv olaraq dəyərləndirən, birini digərinin tarlası hesab edən, o biri aləmin gerçəklərinə laqeyd yanaşan və həyatı yalnız doğum-ölüm arası zaman kəsiyi ilə məhdudlaşdıran anlayışı qəbul etmədiyi kimi, dünya həyatında qopuq, təcrid olunmuş axirət həyatını da qəbul etmir.

İslamın dünya və axirətə baxışı və onların əlaqəsi ilə bağlı çox sayda ayələr nümunə göstərmək olar. Biz diqqətimizi "**Qəsəs**" surəsinin 77-ci ayəsinə cəlb edərək fikirimizi ifadə etməyə çalışacağıq. Ayədə dörd əsas ümumiləşdirilir.

1. Axirəti axtarmaq
2. Dünyanı unutmamaq
3. Allahın bizə lütf etdiyi maddi və mənəvi nemətləri başqaları ilə bölüşmək,
4. Yer üzündə fəsad (pozğunçuluq) törətməmək,

"Allahın sənə verdiyindən özünə axirət qazan (malını Allah yolunda sərf et).

Dünyadakı nəсібini də unutma. (O maldan qismətinin ancaq bir kəfən olduğunu bil. Pulunu mənasız yerə sağa-sola səpələmə; səhhətinin, sərvətinin, gəncliyinin qədrini bil. Sabah səni Allahın əzabından qurtara biləcək yaxşı əməllər et). **Allah sənə** (sərvət verməklə) **yaxşılıq etdiyi kimi, sən də** (varından yoxsullara, qohum-əqrabaya xərcləməklə) **yaxşılıq et. Yer üzündə fitnə-fəsad törətməyə cəhd göstərmə. Həqiqətən, Allah fitnə-fəsad törədənləri sevməz.!"** (Qəsəs surəsi 77)

Beləliklə, yuxarıda bir neçə maddə şəklində verilən dünya-axirət tarazlığının ilahi pirinsipləri fərdi və ictimai baxımdan tətbiq edilsə həm fərdi həyatda, həm də cəmiyyətdə ifrat və təfriti aradan qaldırar.

Bu məsələ təkcə müsəlmanlara xas deyil, eyni zamanda ümumi bəşəri səciyyə daşıyır. Belə ki, yəhudilik axirət, xristianlıq isə dünya həyatını ikinci dərəcəli qəbul etdiyi üçün bu dinlərin mənsubları daima problemlərlə üzləşmişlər. **(Bəqərə 2/94;95) (Əl-Əraf 7/169) (Mümtəhinə 60/13)**

Qurani-Kərimdə geniş mənada kainatın, dar mənada isə dünyanın təsviri verilir və üç əsas mövzu ətrafında ümumiləşdirmə aparılır.

1.Kainat bir yönü ilə Uca Allahın Zatına və Gözəl isimlərinə (əsmayi-hüsna) işarə edən ayələr məcmuəsidir. **(Yusif 12/41) (Fussilət41/37;53) (Ən-Nur 24/41)**

2.Qurani-Kərimə görə dünya imtahan meydanıdır. İnsanın öz iradəsi ilə mükəlləfiyyətlərini yerinə yetirdiyi məkandır. Başqa sözlə dünya insan üçün tərəqqi meydanıdır. **(Hud 11/46) (Mulk 67/2) (3 Bəqərə 2/143)**

Nəticə olaraq bunu demək olar ki, dünya axirətin tarlasıdır. Qurani-Kərim dünya həyatının müsbət tərəfləri ilə yanaşı mənfi tərəflərini də təsvir edir. Dünya, insanı Allahı xatırlamaqdan, yaradılış qayəsindən, uzaqlaşdıran bir oyun və əyləncədir, zahiri gözəlliyi ilə insanı aldadır və onun ilahi imtahandan məğlub çıxmasına çalışır. Sərvət və övladlarla boş-boşuna öyündürür **(Mühəmməd 47/ 36) (Hədid 57/20).**

3.Ayələrdə məhz dünya nemətləri zənginlik, övlad və başqa şeylərdən çox insanın bunlara münasibəti ön plana çəkilir. Dünya həyatı daima axirət həyatına görə qiymətləndirilir, insanı dünya həyatına bağlanıb, axirətini düşünməməsinin məsuliyyətindən boyun qaçırmasının yanlışlığı vurğulanır. Dünya həyatının ön plana çəkilməsi və axirətin unudulması dünyəviləşmənin səbəbi kimi göstərilir. **(Tövba 9/38), (10. səhfə 274)**

Son olaraq bunu demək istəyirik ki, dünya həyatı nə vəfalı deyil, nədə əbədi. Ancaq orada doğru və dürüst yaşayırıqsa bizə vəfalı olmağı qazandırır, əbədiyyət sarayına aparacaq gözəl bir vasitəçi olmaq imkanı var. Bura qədər bəzən dünyanı məzəmmət etdik, bəzən də həyatımızda müstəsna bir rolu olduğunu vurğuladıq. Qurani-Kərimin və Əli (ə) buyurduqlarından da anladıq ki, əslində dünyanı məzəmmət etməkdənsə özümüzü məzəmmət edib, ağılla düşünərək, dünyanın mahiyyət və əhəmmiyyətini dərinlən dərk edib, axirət evi üçün çalışacağımız lazımdır. Və hər birimizin vəzifəsidir ki, Əli (ə) kimi olmasa da Ona bənzər formada bizdə dünyaya təlaq verib, onu özümüzdən uzaqlaşdıraraq yolumuzun uzun, səfərimizin uzaq, daxil olacağımız yerin isə çətin olduğunun məsuliyyətini anlayaq, Allahın yazdığı ömür dilimini orada gözəl şəkildə yaşamağa davam edək. Necə ki,

Əli (ə) buyurur: *“Ey dünya, ey dünya, məndən gözünü çək! (Aldatmaq qəsdilə) özünü mənə təqdim edir, göstərirsən? Yoxsa mənə meyl salıb məni istəyirsən? Yaxınlaşmasın sən (aldatma) vaxtın! Sənin arzun nə qədər də uzaqdır! Başqasını aldat ki, mənim sənə ehtiyacım yoxdur. Sənin talağını üç dəfə vermişəm (sənə göz yummuşam) ki, onda qayıdış yoxdur. Beləliklə, sən həyatın qısa, əhəmiyyətin az, arzun isə alçaqdır. Əfsus ki, azuqə (ibadət və bəndəlik) az, yol uzun, səfər (axirət səfəri) uzaq və daxil olunacaq yer (qəbr, Bərzəx və qiyamət) isə çətinidir (2. səhifə 714; 3. 222; 4.145; 5.156).*

Title: The view to the Universe in “Nahchul Balaga” by Ali bin Abu Talib.

The work “Nahchul Balaga” by Ali bin Abu Talib (pbuh) is one of the most significant works, after Koran, in the muslim world. As in Koran, very important points were touched up in that work.

Along with the information about all spheres of human life, some interesting ideas of world outlook were given in that work as well.

His Excellency Imam Ali states that the God created the universe for certain purposes and he will destroy it in a certain period of time.

One of the interesting points of the work is some knowledge of celestial bodies, about the purpose of their creation and their system.

One of the significant points that should be paid attention in the work is the knowledge of the life on other planets, which hasn't been completely proved by science yet. From scientific point of view “Nahchul Balaga” is the work that is worth to be researched most of all. This opinion is confirmed with Imam's words: ‘I know the celestial ways better than terrestrial ways.’

In its turn, in this article, looking to the world through “Nahchul Balaga”, we tried to clear up a lot of scientific and moral points.

Название: ‘Взгляд на мир’ в произведение

Али ибн Абу Талиба ‘Нахчул Балага’

Произведение Али ибн Абу Талиба (мир ему) ‘Нахчул Балага’ считается одним из существенно-важных произведений в мусульманском мире после Корана.

Также как и в Коране в этом произведении затронуты очень важные моменты. Наряду со сведениями о всех областях человеческой жизни, здесь также даны очень интересные мнения об основах миропонимания.

Его величество Имам Али утверждает на то, что Аллах создал эту вселенную для определенных целей и разрушит ее через определенное время.

В произведение одним из интересных моментов также являются сведения о небесных существах, о целях их создания и построения.

Мысль, на которую следует уделить внимание – это сведения о жизни на других планетах, которые еще не совсем доказаны наукой. С научной точки зрения ‘Нахчул Балага’ является самым стоящим произведением для исследования. Эту мысль подтверждает само высказывание Имама : ‘Пути небесные знаю лучше путей земных’.

В свою очередь, смотря на мир глазами ‘Нахчул Балага’, в этом произведение, мы постарались прояснить многие научные и моральные моменты.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ MƏNBƏLƏR

1. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev. Tərtibat və nəşri R.Y.Dəmirli tarixsiz.

2. “Nəhcül-Bəlağə” İmam Əli(ə)-ın xütbə, məktub və kəlamları (tərcümə və şərh) Ayətullah Feyzul-İslam, “Nurlar” nəşriyyatı, Bakı, 2007.

3. “Nəhcül-Bəlağə” Muhəmməd Abduh şərh təhqiqli nüsxə, tərcümə edən Ahmet Çelen “Qələm” nəşriyyatı 2010.

4. “Nəhcül-Bəlağə” Ayətullahul-uzma şeyx nasir Məkarim Şirazi, “Nəfahatul vilayə şərhun- əsriyyun- cəmiun- linəhcül-bəlağəti” 1-ci cild Beyrut nəşriyyatı, hicri/1427, miladi/2006.

5. “Nəhcül-Bəlağə” Seyyid Abbas Əli Musəvi, “Nəhcül-Bəlağə”, “Darul-hidayə” nəşriyyatı, Beyrut hicri/1424-miladi/2004 .

6. Məhəmməd Əli Rzayi, “Quranın elmi ecazkarlığı”, çevirən Maqsd Sayılov, “Zərdablı ltd” nəşriyyatı, Bakı, 2009.

7. Həsən bin Əli Əl-Hərrani, “Tuhuful-uqul”, çevirən Əhməd Altan, “tuba” nəşriyyatı, İstanbul, 2009.

8. Sərdar Mutçalı Ərəbcə-Türkcə lüğət,”Dağarcıq” nəşriyyatı, Aralıq 1995.

9. Şəhid Mürtəza Mütəhərri, tərcümə edənlər İsmayıl Əhmədov, Cavanşir Quliyev, “İslam Dünyagörüşü”, “Mədhiyyə” nəşriyyatı, Tehran m/2000-h/1379 .

10. Nazim Ələkbərov, “Yaradılışın Qayəsi”, “Xəzər” nəşriyyatı, Bakı, 2010.

Çapa tövsiyə edən: i.f.d. İ.Ə.Əlmuradov

YENİYETMƏLƏRİN İDRAKININ FƏALLAŞDIRILMASI YOLLARI

Şükufə İnşallah qızı XANKİŞİYEVƏ
Bakı Dövlət Universitetinin Psixologiya
kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: yeniyyətlərin idrak fəallığı, təlim fəaliyyəti, öyrənmə marağı, koqnitiv proseslər.

Ключевые слова: познавательная деятельность подростков, учебная деятельность, интерес к познанию, когнитивные процессы.

Keywords: adolescent cognitive activity, educational activity, interest in learning and cognitive processes.

Məlumdur ki, yeniyyətlərin idrak fəallığı onların öyrənmə marağından, bu maraq isə təlim fəaliyyətindən əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır. Öyrənmədə iştirak edən, idrakın fəallaşmasını şərtləndirən psixi proseslər koqnitiv proseslər səviyyəsində assosiativ əlaqələr yaradır. Təlim psixologiyasında bu, psixi proseslərarası əlaqələrin qarşılıqlı müdaxiləsi (perseverasiyası) nəticəsində mümkün olur.

İlkin eksperimental tədqiqatlarda perseverasiya anlayışından düşüncədə assosiasiyaların məqsədyönlülüynü, məntiqi ardıcılığını izah etmək üçün istifadə olunub. Onun əsas mahiyyəti belədir ki, şüurda olan hər bir təsəvvür özü ilə bağlı başqa assosiativ təsəvvürlər yaradır. Eyni zamanda, bu qanunauyğunluq onun əksi olan perseverativ əlaqələrə də aiddir. Mahiyyət ondadır ki, şüura keçən hər bir təsəvvür şüurda möhkəmlənmək xassəsinə malikdir. Əgər bu təsəvvür onunla əlaqəsi olan başqa bir təsəvvür tərəfindən sıxışdırılırsa, o zaman hafizənin assosiativ prosesləri psixi hadisələrin axınına daxil olaraq idrakın fəallığını, yeni əlaqələr yaratmaq imkanın qoruyub saxlayır. Bütün bunlar təlim şəraitində idrak əməliyyatlarının ardıcıl, sistemli aparılması sayəsində yaranmış təcrübə əsasında mümkün olur. Onu bütövlükdə idrakın məşqi, fikirləşmək, problemi həll etmək bacarığı adlandıra bilərik. Müasir təhsildə bu məsələlər taksonomiya nəzəriyyəsində izah edilir.

Tələbatlarla şüur və ali əsəb fəaliyyətinin dərk olunmamış təzahürləri arasında sıx əlaqə var. İdrak fəallığının motivasiyası, geniş mənada onun məhsuldarlığını müəyyən edir. Interiorizasiya olunmuş “başqası” (“başqaları”), daxili “Mən” kimi sub-

yektiv qəbul olunanlar şagirdin yalnız özünün-özü ilə fikri dialoq qabiliyyəti yaratmır, həm də prinsip baxımından, bir şey düşünmək, başqa bir şey söyləmək imkanı əldə edir. Psixanalitik F.Dolto bunu nəzərə alaraq qeyd edir ki, şüuraltı insanın vital (həyatı) tələbatlardan instinktiv davranışa doğru çəkir” [11, s.41].

Məlum olduğu kimi, subyekt başqa heç bir vasitə ilə özünün ruhi həyatı haqqında etibarlı məlumatlar əldə edə bilməz. Bu sahədə bilik intellektual əməliyyatlar, struktur və metodlar vasitəsilə əldə olunur. Bu, bütövlükdə psixika haqqındakı təsəvvürlərə aiddir. “İdrak fəaliyyəti – bilik almadır, fəaliyyət - onun istehsalına həsr olunmuş hərəkətdir. Bilik, onun obyektə münisibətinə, fəaliyyət - biliklər əldə edilməsinə və ehtiyacına görə qiymətləndirilir” [13, s.1-2]

Fikirləşmək bacarığı taksonomiyada spesifik təlim məqsədidir [4]. Bu nəzəriyyədə əsas ideya odur ki, məktəbdə qurulan təlimin başlıca məqsədi də şagirdə fikirləşməyi öyrətməkdir. Qarşısına belə inkişafetdirici məqsədlər qoyan taksonomiya nəzəriyyəsi özündə bir sıra prinsipləri birləşdirməlidir [yenə orada, s.23].

Bilik səviyyəsi fənn sahəsində təlim informasiyasının baza elementlərinin yadda saxlamağa, tanımağa, yada salmağa yönəlmiş təlim məqsədlərinin işlənməsini nəzərdə tutur.

Təlim prosesində şagird çox vaxt kənar adamların köməyi olmadan, öz bilik və təcrübəsindən istifadə edərək, təfəkkür vasitəsilə cisim və hadisələrin mühüm əlamət və xüsusiyyətlərini dərk edə bilir” [1, s.89].

Təlim şəraitində idrak fəallığının səmərəli qurulması təfəkkür əməliyyatlarına nəzarətin səmərəli tənzimlənməsini tələb edir. Bu halda təfəkkür sisteminə daxil olan idrak proseslərinin integrasiyası yaranır. İdrak proseslərinin bu səviyyədə koordinasiyasında yeniyetmə ciddi nəzarət olmadan əməliyyat sistemini özü tənzimləyə bilər. Hazırda yaradıcılıq fəaliyyəti sahəsində koqnitiv psixologiyanın predmetini də bu istiqamətdə aparılan tədqiqatlar təşkil edir.

İnkişafetdirici təlimin yeniyetmələrin idrak fəallığına təsirini öyrənmək məqsədilə Bakı şəhəri 20 və 153 sayılı orta məktəblərində eksperimentlər keçirdik. Eksperimentlərdə V-IX siniflər üzrə hər sinifdən 20 nəfər olmaqla 100 şagird iştirak etmişdir. Tədqiqat müddətində şagirdlərlə maraq kurslarının əsasnaməsinə müvafiq qaydada seçdiyimiz fənlər üzrə “Həvəskarlar klubu” adı altında iş aparıldı. Ona görə də tədqiqatda bütöv siniflər deyil, siniflər üzrə tədqiqatda könüllü iştirak etmək istəyən şagirdlər cəlb olundu. Qeyd edək ki, onların heç də hamısı əlaçı şagirdlər deyil, 2.2. yarımfəslində apardığımız tədqiqata görə müvafiq fənlərə maraq göstərən şagirdlər olmuşlar. Tədqiqat 2009-2010-cu tədris ilində oktyabr - aprel ayları ərzində aparılmışdır.

Beləliklə, eksperimentdə aşağıdakı fənlər və mövzular üzrə iş aparıldı.

V sinifdə “Təbiətşünaslıq” fənni üzrə aşağıdakı mövzular müəyyənləşdirildi: “Planetlər. Günəş sistemində onların yeri”, “Yer - planetdir”, “Yerin və Günəşin ölçüləri”, “Yerin forması”, “Qlobus yerin modelidir”, “Yerin hərəkəti”, “Gecə və gündüzün növbələşməsi”, “İlin fəsillərinin əmələ gəlməsi”, “Səma cisimlərinin öyrənilməsi. Rəsədxanalar”, “Ay yerin peykidir. Ayla Yerin arasındakı məsafə”, “Ayın öyrənilməsi” [6, s. 8-22].

VI sinifdə “Ədəbiyyat” fənnindən “Azərbaycan, dünyam mənim” bölməsi üzrə: “Xəqani Şirvani. Savalan daşının tərifı”, “Abbas Səhhət. Vətən”, Fikrət Qoca. Neyləsin?”, Səməd Vurğun. Azərbaycan”, Bəxtiyar Vahabzadə. Bayraq” mövzuları götürülmüşdür [5, s. 65-81].

VII sinifdə “Zoologiya” fənni üzrə “Çoxhüceyrəli heyvanlar yarım aləmi” bölməsinə daxil olan “Yastı qurdlar tipi”, Sap qurdlar tipi”, “Həlqəli qurdlar tipi”, “Mol-yuskalar (ilbizlər) tipi” və “Buğumayaqlılar sinfi” mövzuları [3, 30-55].

VIII sinifdə “Azərbaycan tarixi” fənni. III bölmə: “Azərbaycan XV əsrdə”. VII fəsil. “Qaraqoyunlu dövləti”, VIII fəsil. “Ağqoyunlu dövləti və Ərdəbil hakimliyi”, IX fəsil. “Azərbaycanda ictimai-siyasi həyat və mədəniyyət” [7, s. 97-138].

IX sinifdə “Cəbr”. II fəsil: “Tənliklər və tənliklər sistemi”. “Birdəyişənli tənliklər”, “İkidəyişənli tənliklər sistemi”, III fəsil. “Ardıcıl, ədədi və həndəsi silsilələr”, “Ardıcılıq. Ardıcılığın limiti”, “Ədədi silsilə”, “Həndəsi silsilə” [8, s.75-105].

Tədqiqat müddətində yeniyyətlərin başqalarının təsiri ilə deyil, müstəqil fəaliyyəti üçün inkişafetdirici mühit yaradıldı. Çünki özünüidentifikasiya dövrünü yaşayan yeniyyətlərdə təlqin uşaqlardan fərqlənsə də bir sıra elementləri qorunub saxlanılır. Yeniyyətlərin təlqini onunla izah edilir ki, artıq hər hansı situasiyanı, insanı deyil, öz maraqlarına və motivlərinə uyğun gələnləri təlqin etməyə istiqamətlənə bilərlər. Yəni, yeniyyətlərdə təlqin artıq seçici olur, lakin burada müəllim şəxsiyyəti istisnalıq təşkil edir, lakin biz tədqiqatda mümkün qədər müəllimin özünün də belə təsir imkanlarını məhdudlaşdırmağa müvəffəq olduq. Maraq kursları bilavasitə fənn müəllimi tərəfindən deyil, onun köməyi ilə ekspert tərəfindən təşkil olundu.

V sinifdə “Təbiətşünaslıq” fənni üzrə V.İ.Reşetnikovun metodikasından istifadə olundu. O, öz metodikasında “Təbiətşünaslıq” fənni üzrə “Bitkilər” kursunun öyrənilməsində yeniyyətlərin idrakının fəallaşdırılması üsulları tətbiq etmişdir. Biz bu metodikanı modifikasiya edərək yuxarıda göstərilən mövzuların öyrənilməsinə tətbiq etdik. Bunun üçün şagirdlərə 3 tapşırıq verildi. Tapşırıqların nəticələrini ümumiləşdirərək qiymətləndirmə aparmaq üçün şagirdlərin diferensiallaşdırılması qaydası müəyyənləşdirildi.

- 1) yüksək idrak fəallığı göstərənlər (“əla” oxuyanlar);
- 2) fəallar (“yaxşı” oxuyanlar);
- 3) fənlərə maraqsız yanaşanlar, yaxud təlim motivasiyası zəif olanlar (“kafi və qeyri-kafi” alanlar).

I qrup “yüksək səviyyə”, II qrup “orta səviyyə”, III qrup “aşağı səviyyə” adlandırıldı.

I tapşırıq. “Planetlər. Günəş sistemində onların yeri” mövzuları üzrə əlavə mətnlər hazırlamaq. Bunun üçün yuxarı siniflərin dərsliklərindən, dərsliklərə əlavələrdən istifadə etmək.

II tapşırıq. “Yer - planetdir”, “Yerin və Günəşin ölçüləri”, “Yerin forması”, “Qlobus yerin modelidir”, “Yerin hərəkəti” mövzuları üzrə “Ağıl dəryası” adlı müsabiqə təşkil etmək. Müsabiqənin şərtləri belə qoyulmuşdur ki, göstərilən mövzulardan hər hansı biri üzrə ən yaxşı referat hazırlayan şagird bu müsabiqənin qalibi hesab olunurdu. I və III yerləri tutanlar da müvafiq hədiyyələrlə mükafatlandırılırdı.

III tapşırıq. “Gecə və gündüzün növbələşməsi”, “İlin fəsillərini əmələ gəlməsi”, “Səma cisimlərinin öyrənilməsi. Rəsədxanalar”, “Ay yerin peykidir. Ayla Yer arasında məsafə”, “Ayın öyrənilməsi” mövzuları üzrə “Tusi nəvəsi” mövzusunda diskussiya keçirildi. Diskussiyanın əsas şərti bir mövzu üzrə şagirdlərə verilmiş materialdan əlavə digər mənbələrdən istifadə edərək hazırlaşmaq, N.Tusi tərəfindən bu sahədə irəli sürülmüş ideyalar, Avropada həmin ideyaların kimlər tərəfindən davam etdirilməsi barədə fikirlər yürütmək olmuşdur. Qaliblər gizli səsvermə yolu ilə şagirdlərin özləri tərəfindən seçilmişdir.

VI sinifdə “Ədəbiyyat” fənni üzrə Z.Kərimovun metodikasından istifadə olundu [32]. İbtidai siniflərdə şagirdlərinin idrak fəaliyyətinin inkişafında müstəqil işlərin rolunun müəyyənləşdirilməsində tətbiq edilmiş həmin metodika VI siniflərə uyğunlaşdırıldı. Bunun üçün dərslikdəki mövzular qruplaşdırıldı. Xalq yaradıcılığı ilə bağlı mövzular, şerlər və hekayələr əsasında şagirdlərə 3 tapşırıq verildi.

Tapşırıqların hazırlanmasında biz A.N.Sokolova, L.L.Qurova, N.İ.Jinkinanın “Semantika, məntiq və intuisiya” [9] sahəsində apardıqları tədqiqatlarda verilmiş nəzəri məlumatlara əsaslanaraq ədəbiyyat dərslərində şagirdlərin idrakının məntiqi imkanlarını və bu imkanların artırılması sahəsində onların fəallıq səviyyəsini müəyyənləşdirdik. Qeyd etmək lazımdır ki, müxtəlif fənlərdə mətnlə iş zamanı baş verən idrak fəallığını subyektin (şagirdin) obyektə (informasiyaya) münasibəti kimi qiymətləndirilir. Bu prosesdə təfəkkür məsələlərin həlli vəzifəsini yerinə yetirir. Şagirdin fikri fəaliyyəti eynilə onun mövzular haqqındakı təsəvvürlərinə, ideyalara münasibətinə uyğun olaraq qurulur. Bu zaman İ.Piajenin qeyd etdiyi kimi, interiorizasiya -

“intellektin realılıqla fasiləsiz assimilyasiyası” baş verir [9, s. 12]. İnteriorizasiyanın səmərəli baş verməsi, onun eksteriorizasiyaya keçməsi üçün 3 tapşırıq arasında əlaqə yaradıldı. Verilmiş tapşırıqlar həm “Ədəbiyyat”, həm də “Azərbaycan dili” fənlərinin məqsədlərinin yerinə yetirilməsinə yönəldildi.

Deyilənlərə əsaslanaraq VII sinif şagirdlərinə 3 tapşırıq verildi.

I tapşırıq. Qruplaşdırılmış mövzular üzrə ən çox xoşladıkları şer və hekayə, nağıl və s. mətnlərini seçmək, onların məzmunu ilə yaxından tanış olmaq.

II tapşırıq. Seçilmiş konkret mövzularla bağlı özünün müstəqil fikirlərini, məsələn, məktub, inşa yazısı, referat formasında işləmək.

III tapşırıq. Mövzularda verilmiş fikirlərlə bağlı diskussiya keçirmək. Qeyd edək ki, bu işlər V siniflərə tətbiq edilmiş metodika ilə eyni ardıcılıqla aparılmışdır.

VII sinifdə aparılmış tədqiqatda “Zoologiya” fənni üzrə “Çoxhüceyrəli heyvanlar yarım aləmi” bölməsinə daxil olan “Yastı qurdlar tipi”, “Sap qurdlar tipi”, “Həlqəli qurdlar tipi”, “Mollyusklar (ilbizlər) tipi” və “Buğumayaqlılar sinfi” mövzuları əsasında 3 tapşırıq verilmişdir.

I tapşırıq. Müstəqil qaydada 3 mövzu seçmək.

II tapşırıq. Bu mövzular əsasında müstəqil tədqiqat aparmaq.

III tapşırıq. Mövzularla bağlı diskussiyada iştirak etmək.

VIII sinifdə “Azərbaycan tarixi” fənni üzrə tədqiqat aparıldı. Seçilmiş mövzular 3 qrupa bölündü. I qrupda “Azərbaycan XV əsrdə”, II qrupda “Qaraqoyunlu dövləti”, “Ağqoyunlu dövləti və Ərdəbil hakimliyi”, III qrupda “Azərbaycanda ictimai-siyasi həyat və mədəniyyət” mövzuları əhatə olundu.

I tapşırıq. Siyahı üzrə şagirdlər 3 qrupa bölündü. Birinci 7 nəfər I, ikinci 7 nəfər II, üçüncü qrupdakı 6 nəfər III qrupdakı mövzularla geniş tanış oldular.

II tapşırıq. Bu mövzular əsasında müstəqil tədqiqat aparıldı.

III tapşırıq. Mövzularla bağlı “Mənim tarixim” mövzusunda diskussiyada iştirak etmək.

IX sinifdə “Cəbr” fənni üzrə böyük yeniyyətlərin idrakının fəallaşdırılması istiqamətində tədqiqat aparıldı. “Tənliklər və tənliklər sistemi”. “Birdəyişənli tənliklər”, “İkidəyişənli tənliklər sistemi” mövzuları-I, “Ardıcıl, ədədi və həndəsi silsilələr”, “Ardıcılıq. Ardıcılığın limiti” mövzuları - II, “Ədədi silsilə”, “Həndəsi silsilə” mövzuları III qrup arasında bölüşdürüldü.

IX sinifdə verilmiş tapşırıqlar əvvəlkilərdən fərqlənmişdir. Burada L.M Fridmanın metodikasına müraciət olundu. Bu metodikadan “Tapşırığın həlli üzrə fəaliyyətin təhlili” bölməsindən istifadə olundu [12, s. 56-68]. Cəbr fənni üzrə idrak fəallığına görə şagirdlər əvvəlki qaydada 3 qrupa bölündü:

Cəbr kursu üzrə aparılan işlərdə şagirdlər məsələ və misal həlli ilə yanaşı nəticələrin digər: “Fizika”, “Biologiya”, “Coğrafiya” fənlərinin müvafiq mövzularına inteqrasiya yollarını tapmalı idilər.

Tədqiqatın nəticələrinin statistik təhlilini aparmaq üçün eksperimentdən sonra şagirdlərin təkrar diaqnostikası aparılmışdır. Bu zaman I mərhələdə verilmiş tapşırıqlar bir qədər mürəkkəbləşdirildi. İnkişafetdirici təsirlərin yeniyyətlərin idrak fəallığında əmələ gətirdiyi fərqləri 3.5. və 3.6. cədvəlində, eləcə də 3.3. və 3.4. diaqramlarında izləyə bilərik.

Bu nəticələrə görə ən böyük faiz fərqi IX siniflər üzrə olmuşdur. İkinci yerdə V siniflər durur. Ən aşağı fərq VII siniflərdədir. Bunu bir sıra amillərlə izah etmək olar.

1) Şagirdlərin seçilmiş fənnə münasibəti;

2) 12 yaşlı yeniyyətlərin öz maraqlarına hələ ziddiyyətli, qərsız yanaşmaları;

3) Bilavasitə mövzulara maraqsızlıq və s.

Kiçik yeniyyətlərin idrak fəallığının tədqiqinin eksperimentdən sonrakı nəticələri

Cədvəl 1

12 tapşırıq üzrə nəticələr faizlə	V sinif- 33 nəfər			VI sinif – 33 nəfər			VII sinif – 34 nəfər		
	yuxarı səviyyə	orta səviyyə	aşağı səviyyə	Yuxarı səviyyə	orta səviyyə	aşağı səviyyə	yuxarı səviyyə	orta səviyyə	aşağı səviyyə
eksperi mentdən əvvəl	28	51	37	32	35	33	40	27	24
eksperi mentdən sonra	34	53	13	34	49	17	58	28	14

Cədvəldəki nəticələrdən aydın olur ki, eksperimentdən sonra kiçik yeniyyətlərin idrak fəallığında əhəmiyyətli dərəcədə fərqlər yaranmışdır. Belə ki, eksperimentdən əvvəlki göstəricilərlə müqayisədə yuxarı nəticələr V sinifdə - 6, VI sinifdə- 12, VIII sinifdə - 18 faiz artmışdır. Yuxarı səviyyə üzrə ən yüksək nəticə VII sinifdə qeydə alınmışdır. Əksinə, aşağı nəticələr V sinifdə - 24, VI sinifdə- 20, VII sinifdə - 10 faiz azalmışdır. Burada ən yüksək nəticə V sinifdə olmuşdur. Ümumi inkişaf

fərqləri də V siniflərdə daha çoxdur. Oxşar müqayisə böyük yeniyyətlərin nəticələri ilə də aparılmışdır. Bunun üçün nəticələri əvvəlcə 3.6. cədvəlin də izləyək.

Böyük yeniyyətlərin idrak fəallığının tədqiqinin eksperimentdən sonrakı nəticələri

Cədvəl 1

3 tapşırıq üzrə nəticələr faizlə	VIII sinif- 50 nəfər			IX sinif – 50 nəfər		
	yuxarı səviyyə	orta səviyyə	Aşağı səviyyə	Yuxarı səviyyə	orta səviyyə	aşağı səviyyə
eksperimentdən əvvəl	25 %	26 %	49 %	27 %	27 %	47 %
eksperimentdən sonra	37 %	34 %	29 %	38 %	35 %	27 %

Nəticələrə görə VIII siniflərdə yuxarı nəticələr 12, orta nəticələr 8, aşağı nəticələr 20 faiz dəyişmişdir. Bu göstəricilər IX siniflərdə 11, 8 və 2. faizdir.

Beləliklə, apardığımız tədqiqat göstərdi ki, əlverişli təlim şəraiti yeniyyətlərin idrakını əhəmiyyətli dərəcədə fəallaşdırır. Onlarda müxtəlif fənlər üzrə diferensial qaydada aparılan işlər digər sahələrdə də öz təsirini göstərir. Bu, yeniyyətlərin icra etdikləri tapşırıqlar üzrə özünəinamın artırılması: müstəqil məsələ həlli, qərarvermə, nəticə çıxarma, potensialının reallaşdırma, yaradıcı fəaliyyət sayəsində mümkün olur.

Tədris vasitələri şagirdə real təsir obyektləri kimi xaricdən hazır şəkildə verilmədikdə, tədris prosesində onların özləri tərəfindən müəllimin tətbiq etdiyi vasitələr əsasında yenidən qurulduqda, yaxud müstəqil tapıldıqda inkişafetdirici stimula çevrilə bilər. Bunun üçün biz tədqiqatda yeniyyətlərə fənlər üzrə müstəqil tədqiqatlar aparmaq tapşırığı verərək onları yeri gəldikdə, müraciətlər əsasında istiqamətləndirdik. Beləliklə, əgər tədris işinin vasitələri anlayışı əvvəllər pedaqoji məzmun kəsb edirdisə, idrak fəallığına tətbiq edildiyi şəraitdə təhsil subyektlərinin şəxsi fəallığının mühüm elementinə çevrilərək psixoloji məzmun alır. Belə aydın olur ki, yeniyyətlərin idrak fəallığının müstəqil tənzimlənməsi şəraitində, onun motivasiya ilə şüurlu əlaqəsində biz fəallığın artıq koqnitiv, nizamlayıcı və şəxsi məna kəsb edən komponentlərindən danışmaq imkanı əldə edirik.

Tədqiqat müddətində yeniyetmələrin idrak fəallığı bu xüsusiyyətlərlə özünü göstərirdi.

- yerinə yetirilən əməliyyatların əvvəlkilərdən fərqlənməsi;
- öyrəndiyi obyekt və hadisələr arasında səbəbiyyət əlaqələrinin tapılması və qurulması;
- yerinə yetirdiyi tapşırıqlarda nəticə və ümumiləşdirmələrin təkrarçılığa yol vermədən, müstəqil aparılması;
- idraki tapşırıqların orijinal qaydada həlli və s.

Bunlar yeniyetmələrin idrak fəaliyyətində onun yaradıcı xüsusiyyətləri kimi özünü göstərmişdir. İdrak fəallığının belə yaradıcı səviyyəsi onlar tərəfindən təlim materiallarının fəal şəkildə mənimsənilməsinə, həmin materiallara tənqidi yanaşmaya imkan yaradırdı. Nəticədə tədqiqata cəlb olunmuş yeniyetmələrin idrakında yaradıcı keyfiyyətlər fəallaşaraq dinamik inkişaf yolu tutmuşdur.

Yeniyetmələrin öz tələbatlarını, motiv və maraqlarını reallaşdırmaq üçün göstərdikləri idrak fəallığı onlarda hansısa yeni şəxsi keyfiyyətlərin aşkar edilməsi ilə nəticələnir. Bunlar daha çox iki istiqamətdə baş verir: fərdi-psixoloji (dözümlülük, axtarıcılıq, problem üzərinə mərkəzləşmə, problem-situasiyaları dəyərləndirmə və həll etmə, iradilik və s.) və sosial münasibətlər sahəsində (təşəbbüskarlıq, əməkdaşlıq, qarşılıqlı kömək, xetirxahlıq, səmimilik, təəssübkeşlik və s.). Bu baxımdan yeniyetmələrin idrak fəallığına həm də onlarda “Mənlik şüuru” və “Mən-konsepsiya”nın, bütövlükdə şəxsiyyətin formalaşmasının prioritet məsələsi kimi baxmaq olar.

Bu o zaman baş verir ki, yeniyetmə idrak fəallığının bütün tərəflərindən: əqli, intellektual, dərk etmə və təlim fəallığına nail olur.

Tədqiqatlarda yeniyetmələrin səmərəli fəaliyyəti onların fənlər üzrə praktik işlərində təmin olunmuşdur. Praktik fəaliyyətdə mövzular üzrə tədqiqat apararaq, ümumiləşdirələr edərək, öz fikirlərini təqdimatını hazırlayaraq həm daxili, həm də xarici fəallığa nail oldular. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, tədqiqatda eksperimentə cəlb olunmuş yeniyetmələrin heç də hamısını səmərəli fəaliyyətə cəlb etmək mümkün olmamışdır. Bunun səbəbi təlim motivasiyasının olmaması, dərk etmə imkanlarının zəifliyi, melanxoliyalı davranışı və d. amillərlə bağlı idi.

Yeniyetmə üçün maraq doğuran, diqqətini cəlb edən hər hansı mövzu onun fəallaşmasına stimül yarada bilər. Əsas məsələ budur ki, yeniyetmənin mövzu üzrə daha dərinliklərə getməsi, axtardığı həqiqəti öyrənməyə nail olması üçün ona istiqamət vermək lazımdır. Bu zaman müəllim (valideyn) problemin mərhələli həllinə şərait yaratmalı, onu həvəsləndirməli, obyektiv qiymətləndirməli, bir sözlə, yeniyetmə öyrənmə, tədqiqat prosesinin icraçısı deyil, təşkilatçısı (yaxud təşkilatçılarından biri)

olmalıdır. Belə bərabər hüquqluluq şəraitində yeniyyətlər idrak fəallığına daha çox maraq göstərirlər. Təlim şəraitində yeniyyətlərin idrakının fəallaşmasını şərtləndirən amillər aşağıdakı sxemdə ümumiləşdirilmişdir.

Bu sxemdə yeniyyətlərin idrak fəallığına onların yeni bilik əldə etməyə cəhd etməsi, yalnız tədrisə deyil, həm də həyatın özü və d. situasiyalarla bağlı olan problemləri uğurla həll etmək bacarığı kimi yanaşılır.

Tədqiqatda bu məsələ fərziyyə olaraq irəli sürülmüş və özünü doğrultmuşdur. Maraqlı cəhət burasındadır ki, ənənəvi olaraq yeniyyətə şəxsiyyətinin inkişafı ilə əlaqədar aparılmış tədqiqatda belə yüksək nəticələr əldə edilmir. Bu, əlbəttə ki, yeniyyətlərin idrak imkanlarının spesifik inkişaf xüsusiyyətləri ilə izah oluna bilər:

- onların idrak fəallığının spesifik dinamik, çevik xüsusiyyəti;
- sosial təsirlərlə sıx əlaqəsi, bu təsirlərə qarşı refleksiya imkanlarının artması;
- yeniyyətlərin koqnitiv imkanlarının: hafizə, təfəkkür, xüsusilə də təxəyyül proseslərinin aralıq mərhələlərinin imkanlarının genişlənərək yaşlılar səviyyəsinə qalxması;
- cinsi inkişafı ilə bağlı yeniyyətlərdə artan psixi enerji potensialının sərf olunması tələbatının yaranması və s.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Ə.S. Şagirdlərdə təfəkkür müstəqilliyinin inkişafı və tərbiyəsi. Bakı: Maarif, 1966, 121 s.
2. Bayramov Ə.S. Şagirdlərdə əqli keyfiyyətlərin inkişaf xüsusiyyətləri. Bakı: Maarif, 1967, 350 s.
3. Əliyev S.V., Mikayılov T.R., Musayev M.Ə. VII sinif. Zoologiya Bakı: Çapaşoğlu, 2006, 126 s.
4. Əlizadə Ə.Ə., Sultanova I.H. Taksonomiya nəzəriyyəsi və təcrübəsi: müasir məktəbin işıqlı yolu. Bakı: 2008, 172 s. 23
5. Hüseynov Ə.M., Mirzəyev M.H., Əhmədova Z.Z. V sinif. Təbiətşünaslıq Bakı: Əlfərul, 2006, 126 s.
6. Kərimov Z. İbtidai sinif şagirdlərinin idrak fəallığının inkişafında müstəqil işlərin rolu. Bakı: Maarif, 1975, 24 s.
7. Mahmudov Y.M., Məmmədov S.A., Piriyeu V.Z. VIII sinif. Azərbaycan tarixi. Bakı: Təhsil, 2004, 207 s.

8. Mərdanov M.C., Yaqubov M.N., Mirzəyev S.S. və b. IX sinif. Cəbr. Bakı: Çarşıoğlu, 2009, 239 s.
9. Семантика, логика и интуиция в мыслительной деятельности человека. Под ред. А.Н.Соколова, Л.Л.Гуровой, Н.И.Жинкина. М.: Педагогика, 1979, 182. с.
10. Солсо Р. Когнитивная психология. С-Петербург: Питер, 2002, 590 с.129
11. Рибо Т. Психология чувствъ. М.: изд.Ф.А.Иогансона, 1897, 378с.
12. Fridman L.M. Loqiko-psixoloqıçeskoıy analiz şkolğnıx uçebnıx zadaç. M.: Pedaqoqıka, 1977, 208 s.
13. Psixoloqıçeskie issledovanıə tvorçeskoıy deätelğnostı. Pod red O.K.Tı-xomırova. M.: Nauka, 1975, 370 s.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматриваются проблемы активизации познавательной деятельности подростков путем совершенствования методики преподавания отдельных дисциплин в школе. На основе проведенных исследований было доказано, что развитие когнитивных процессов у подростков носит динамичный характер, зависит от реальной социальной среды и социально-психологических особенностей каждого из них.

RESUME

This article discusses the problem of enhancing cognitive function by improving adolescent methods of teaching particular subjects at school. Based on these studies it was shown that the development of cognitive processes in adolescents is dynamic, depending on the actual social environment and social and psychological characteristics of each.

Çapa tövsiyə edənlər: p.e.d. R.H. Qədirova

ƏRƏB DİLİNDƏ SABİT SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ

Yücel Men

Açar sözlər: dilini saxlamaq, lüğət, frazeologiya, dilçilik.

Key words: to preserve the language, vocabulary, phraseology, linguistics.

Ключевые слова: сохранять язык, словарь, фразеология, языковедение.

Nitqin dəqiqliyi və ekspressivliyi sözlərin, ifadələrin cümlələrdə qanunauyğun şəkildə işlədilməsindən çox asılıdır. Biz nitqimizi həqiqətən müəyyən qrammatik qaydalar əsasında formalaşan söz və ifadələr əsasında qururuq.

Ərəb dilinin lüğət tərkibi sabit ifadələrlə zəngindir. Sözlər kimi, bütövlükdə bir məna ifadə edən sabit birləşmələr dilimizin lüğət tərkibinin zənginləşməsində, artımında böyük rol oynayır. Belə ifadələr daha çox milli səviyyəlidir, çünki hər dilin özünəməxsus milli ifadələri vardır. Sabit söz birləşmələri “dilın xalq fizionomiyası, onun orijinal vasitəsi, varlıq və zəka zənginliyidir”. Bunlarda xalqın ağılı, biliyi, sevinci və kədəri, gülüşü və göz yaşları, məhəbbəti və nifrəti, düzlüyü və ayrılığı, zəhmətkeşliyi və tənbəlliyi əks olunmuşdur. Sabit söz birləşmələri milli geyim-biçimli olduğuna görə mənaca çox rəngarəngdir. İstənilən dilin belə birləşmələri ilə tanışlıq həmin xalqın tarixini və xarakterini dərinlən başa düşməyə imkan verir. Dildə sabit söz birləşmələri məfhumuyla bərabər, eyni mənada “frazoloji birləşmələr”¹ də işlədilir. Bir sıra hallarda isə frazeoloji birləşmələr sabit birləşmələrin bir növü hesab edilir.² Bu da göstərir ki, sabit birləşmələrin əhatə dairəsi hələ də dəqiq müəyyənləşdirilməmişdir.

Frazeologiya frazeologizmlərin (sabit söz birləşmələrinin) qanunauyğun inkişafını, mənşəyini və yaranmasını, xüsusiyyətlərini, semantik və qrammatik quruluşunu, söz və sərbəst birləşmələrlə əlaqəsini və s. tədqiq edir. Onun tədqiq etdiyi obyekt məna, quruluş və funksional axımdan rəngarəngdir.

¹ Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası, Bakı – 1957, s. 61-121

² Bayramov H., Sabit söz birləşmələri: “Müasir Azərbaycan dilində söz birləşmələri”, Bakı – 1979, s.92-114

Sabit söz birləşmələrinə iki və ya daha artıq sözün birləşməsindən əmələ gələn hər hansı birləşmə yox, adından da göründüyü kimi, məna bütöv abit leksik tərkibli və sintaktik quruluşlu ifadələr daxildir. Birləşmənin sabitliyi və ya onu təşkil edən sözlərin bir məfhum ifadə etməsi sözlərin leksik mənalardan, onların məcazlaşma və obrazlıq dərəcəsindən sılıdır. Əlbəttə, söz həmişə məcazlaşmır və obrazlıq bildirmir. Bunun üçün xüsusi dil şəraiti lazımdır.

Sabit söz birləşmələrinin bir neçə sözdən təşkil olunması zahiri cəhətdən sərbəst birləşməyə bənzəyir. Formal cəhətdən sabit və sərbəst birləşmələr arasında fərq yoxdur, onların tərəfləri qrammatik əlamətlərinə görə eyni vəziyyətdə olur, eyni qrammatik əlaqələrə əsaslanır, birləşmə xüsusiyyətləri, modelləri birdir. Onların bir-birinə bənzər ümumi cəhətlərini misallardan aydın görmək olar.

Sabit birləşmələr

امسك لسانه

ركب الاهوال

يوم الدين

Sərbəst birləşmələr

كتاب المكتبة

قلم التلميذ

مكتبة الجامعة

Əlbəttə, yuxarıda sadalanan ümumi, oxşar cəhətlər sabit birləşmələri və sərbəst birləşmələri bir-biri ilə eyniləşdirməyə əsas vermir. Dilçilik ədəbiyyatında sərbəst və sabit birləşmələri bir-birindən fərqləndirmək üçün bir sıra meyarlar irəli sürülmüşdür. Sabit söz birləşmələri üçün sabitlik (V. Vinqradov), idiomatiklik (A. İ. Smirnitki), məna bütövlüyü (S. İ. Ojeqov), məna monolitliyi, nominasiya bütövlüyü (O. S. Axmanov), obrazlılıq və ifadəlilik (J. A. Meheyk) əsas əlamət hesab edilir. Sərbəst və sabit birləşmələri fərqləndirmək üçün “normativ bütövlük” təklidə əsas meyar ola bilməz, çünki bu normativ funksiya bütün söz birləşmələrinə, hətta sözlərə xasdır.

Obrazlılıq sabit söz birləşmələrini müəyyənləşdirən əsas fərqləndirici əlamət kimi qeyd olunur. Lakin burada sözün bütöv şəkildə formalaşma əsasında yarandığı yaddan çıxarılır. Obrazlılıq birləşməni ayrı-ayrı komponentlərinə görə yox, birləşmənin bütövlükdə ifadə etdiyi mənaya əsasən yaranır.

Sabit söz birləşmələrinin əsas xüsusiyyətləri sadalanan mikrosabitliyi, onların quruluşca fərqliliyi, sabitliyi ənənəvi işlədilməsi ilə əlaqədardır. Ona görə də sabit söz birləşmələrini sərbəst birləşmələrdən sıırmaqda məna bütövlüyü, nominasiya bütövlüyü, məna monolitliyi, Onların hazır vahid kimi işlədilməsi meyarları ayrı-ayrılıqda həlledici, fərqləndirici amil ola bilməz. Leksik-semantik sabitlik və idiomatiklik (məna bütövlüyü) kimi əlamətlər birgə götürüldükdə sabit söz birləşmələrini müəyyənləşdirmək olar. Bu meyarlara əsaslanaraq sabit birləşmələri sərbəst birləşmələrdən aşağıdakı cəhətlərə görə fərqləndirmək olar.

1. Sərbəst birləşmələr nitqdə həmin dilin qrammatik normaları əsasında yenidən yaranır. Məsələn: ağ kağız (الورقة البيضاء), ağ əllər (الأيادي البيضاء), ağ ev (البيت الأبيض) və s. Sabit birləşmələr hazır şəkildə mövcuddur. Onlar nitqdə yenidən yaradılmır. Lakin yenidən təkrarlanır, canlandırılır. Nİtqdə hazır dil formaları kimi işlədilir. Fikrin tələbinə uyğun olaraq hazır formaları alıb istifadə edilir. Onlar həmin fikrə uyğun olaraq şüurda əvvəlcədə ayrı-ayrı sözlər k i m i yada gətirilir. Məs: fikrə getmək (فكر فى), xəyala dalmaq (نال فى) və s.

Sərbəst birləşmələr nitq, sabit birləşmələr dil sahəsinə aiddir.

2.Sabit birləşmələrin tərəfləri öz nominativ mənalarında yox, məcazi mənada işlədilir. Sərbəst birləşmələrin hər bir üzvü ayrılıqda olduğu kimi, birləşmə daxilində də öz müstəqilliyini saxlayır, nominativ mənada dərk edilir.

3.Sabit birləşmələrin tərkib üzvləri məcazi mənada işləndikləri üçün öz mütəhərrikiyini itirir, aralarındakı əlaqə və münasibət donuq hala keçir, bir məfhumu ifadə edən leksik vahidə çevrilir. Məsələn: qan uddurmaq (بصرى دما), qan qusdurmaq, qan ağlatmaq (عذب) və s.

Bu birləşmələr leksik vahid kimi dərk edilir.Bir məfhumla bağlıdır. Sərbəst birləşmələrin tərkib üzvləri öz mütəhərrikiyini saxlayır, aralarındakı əlaqə və münasibət yaradan vasitələr dinamik səciyyəli olur.

Sərbəst birləşmələrin tərəfləri real varlığın əşya və hadisələri arasındakı əlaqəni ayrı-ayrılıqda, sabit birləşmələrin tərəfləri isə əşya və hadisələr arasındakı obyektiv əlaqəni birlikdə əks etdirir.

4.Sabit birləşmələr strukturca sabit, dəyişməzdir, eyni komponentli olur, başqası ilə əvəz olunmur. Qeyd etmək lazımdır ki, sabit birləşmələrə dəyişməz, komponentlərinin başqaları ilə əvəz olunmaz kimi baxmaq müəyyən dərəcədə özünü doğrultmur. Sabit söz birləşmələrində də dəyişmə və əvəz etmə var. Lakin bunların bu cəhətləri sərbəst birləşmələrdəkindən fərqlənir. İfadələrdə sözləri sərbəst şəkildə istənilən vaxt dəyişmək olmaz. Çünki sabit söz birləşmələrin leksik tərkibində daimilik var. İfadələrin tərkib üzvləri arzu olunan zaman sərbəst şəkildə dəyişdirilsə, onda birləşmə ya öz sabitliyini, sözlər isə mənada müstəqilliyini itirmiş olacaq, ya da başqa mənalı yeni sabit birləşmələr alınacaq.

Sərbəst birləşmələrin strukturası dəyişkəndir, nitq situasiyasından, fikirdən asılı olaraq dəyişir. Hər dəfə nitq situasiyasında onun tərkibindəki sözlər onlara mənaca uyğun gələn başqa sözlə əvəz oluna bilər. Belə əvəzlənmədə əvəzlənən sözün əvəzinə əlavə olunan sözün mənası uyğun gəlməlidir.

Sərbəst birləşmələr struktur - semantik modellər arasında düzəlik. Ona görə də belə birləşmələrə nitq prosesində söz əlavə etmək olar, onlarda aparıcı sözü ayırmaq

mümkündür. Onun əsasında bir sıra birləşmələr düzəltmək olar, çünki daimi leksik tərkibə malik deyillər. Buna görə də onun sinonimi olmur. Sabit birləşmələrdə struktur möhkəm, sabit olduğu üçün onda aparıcı sözü ayırmaq olmur, struktur-semantik modelləri yoxdur. Sabit birləşmələrin struktur -semantik sabitliyi onların leksik tərkibinin sabitliyinə və struktur-semantik cəhətdən modelləşməyinə əsaslanır. Onlar hazır şəkildə təkrar olunduğuna görə yox, frazeoloji səviyyədə sabitliyə malik olduğuna görə sabitdir. Ona görə də sinonimi olur.

5. Sabit birləşmələr leksik, sərbəst birləşmələr qrammatik birləşmələrdir.³ Sabit birləşmələrin tərəfləri formaca sifra bərabərdir. Tərkib üzvlərə qədər hansı formada idisə, birləşmədə də həmin formanı mühafizə edir, o formada da sabitləşir. Sərbəst birləşmələr nitq prosesində öz qrammatik formasını dəyişir.

6. Sabit birləşmələrin sırası dəqiq və sabitdir. Onların tərkibini dəyişmək və sırasını pozmaq olmaz. Sabit birləşmələrin tərkibinin və komponentlərinin yercə, sıracı daimiliyi **sözün** tərkibində morfemlər kimidir. Sabit birləşmələrin tərkibində aparılan cüzii dəyişiklik danışanlar tərəfindən yeni yaranma, leksik neoloqizmlər kimi dərk edilir. Sərbəst birləşmələrin tərkibi və sırası dəyişkəndir, onları ayırmaq, aralarına söz daxil etmək olar.

Məsələn:

قلم الاستاذ – قلم استاذ الجامعة

Sabitlər qapalı leksik tərkibə malikdir. Üzvləri tərkib daxilində adətən başqa sözlə birləşməyə qabil deyil. Ciddi qrammatik formada qalır.

7. Sabit birləşmələr bir sözün ekvivalenti kimi işlədilir, yə'ni они bir sözlə əvəz etmək mümkündür. Sərbəst birləşmələr bir sözün ekvivalenti ola bilmir, daha doğrusu, они bir sözlə əvəz etmək olmur.

8. Sabit birləşmələrin çoxu bir dilə eyni ilə, hərfi tərcümə olunmur.

Onlar hərfən tərcümə ediləndə mənasız alınır. Sərbəst birləşmələr başqa dillərə hərfən **tərcümə** olunur. Məsələn:

مکتب شاگردی تلميذ المدرسة

sinif otağı غرفة الصف

9. Sərbəst birləşmələr nitqdə törədiyi üçün onları yadda saxlamağa ehtiyac duyulmur. Sabit birləşmələr nitqdə yaranmayıb hazır şəkildə istifadə olunduğu üçün onları yadda saxlamaq tələb edilir.

Sabit birləşmələrin əsas əlamətləri aşağıdakılardır.

³ Seyidov Y. Azərbaycan dilində söz birləşmələri, Bakı- 1992, s.74

1. Sabit vahidlər ümumi bir mənə ifadə edir.
2. Mənə və strukturca bütöv və sabitdir.
3. Tərəfləri məcazi mənada işlədilir.
4. Daimi leksik tərkiblidir.
5. Tərəfləri mənaca dəyişərək yeniləşir. Bu onlarda mənənin vahidliyi və təkrar edilməzliyi ilə bağlıdır.
6. Dildə hazır şəkildə mövcuddur.
7. Milli səciyyəlidir. Tərəfləri xalis sözlərdən düzəlidir.
8. Obrazlı, emosional və ifadəlidir.

Komponentlərin mənaca qovuşuq və ayrılmaz olması sabit söz birləşmələrinin sabitliyini göstərir. Sabit birləşmələrin mənaca quruluşunda inteqral(mənə birləşdirən) və differensial (mənə fərqləndirən) əlamətlər vardır. Differensial əlamətlər sabit söz birləşmələrinin mənaca rəngarəng olduğunu, inteqral əlamətlər isə bir sabit birləşmənin digərinə uyğunluğunu göstərir. Sabit söz birləşmələrinin mənası tərkib üzvlərinin mənaları əsasında yox, bütövlükdə müəyyənəşir. Bunların mənasını forma və məzmun vəhdəti baxımından yanaşmaqla açmaq mümkündür. Sabit birləşmələrdə onların konkret maddi əsasını təşkil edən sözlərə, struktur modellərinə diqqət yetirmək lazımdır. Sabit birləşmələr tərkibcə və sıracə sabit və mənəyə bütövdür.

Sabit birləşmələr mənə bütövlüyünə və nitqdə hazır şəkildə yenidən təkrar olunmasına əsasən həmişə bütöv vahid kimi dərk edilir. Onun tərkib hissələri bir-biri ilə möhkəm bağlıdır, sistem təşkil edir, leksik tərkibcə sabitdir, dəyişmir. Sabit söz birləşmələrinin leksik tərkibi ən azı iki müstəqil mənəli sözlərdən ibarət olur. Məsələn:

يوم الدين ، القى الكلام، ابيض وجهه. إتخذ قرارا⁴

Sözlər sabit birləşmələrin tərkibində öz eyniliyini və ayrılma xüsusiyyətlərinin bir hissəsini itirir, dilin leksik-semantik sisteminin vahidlərinə xas olan müntəzəm birləşmə qaydalarından müəyyən dərəcədə uzaqlaşır, lakin az da olsa, nominativ funksiyasını saxlayır.

Bir sözlə, komponent, mənə bütövlüyü, daxili forma sabitliyi, idiomatiklik və yenidən hazır şəkildə təkrar olunma kimi əlamətlərsiz sabit birləşmələrini təsəvvür etmək çətindir, sabit birləşmələr müstəqil sözlərə xas olan əlamətlərdən məhrumdur.

⁴ Məhluf H. M. , Quran Kəlimələri, Təfsi və bəyan, 1956, s.102

Sabit söz birləşmələri strukturca birləşmə (əsas qismi) və cümlə xarakterlidir. Bu cəhətdən sabit birləşmələri iki qismə ayırmaq olar:

1. Sözü mənə ekvivalenti kimi çıxış edən sabit birləşmələr.
2. Mənasına görə cümləyə bərabər sabit birləşmələr.

Birinci qrupa frazeologizmlər nominativ funksiyalıdır. Buna görə də bunları nominativ sabit birləşmələr də adlandırırlar. Nominativ sabit birləşmələri tərkib üzvlərinin bir-biri ilə bağlılığına və işlədilməsinə görə iki qismə bölmək olar.

1. Sabit səciyyəli sabit söz birləşmələri.
2. Keçid səciyyəli sabit söz birləşmələri.

Sabit səciyyəli birləşmələrin tərkib üzvləri məcazi mənaya keçərək öz mütəhərrikliyini itirir, bütövlüklə bir məfhumun ifadəsinə çevrilir. Sözlər arasında əlaqə və münasibət yaratma vasitəsindən və qrammatik xüsusiyyətlərindən uzaqlaşaraq donuq vəziyyət alır. Bunların tərkib üzvləri bir-biri ilə elə qovuşmuş olur ki, onları bir- birindən ayırmaq olmur, birini başqa sözlə əvəz etmək olmur, müstəqil mənada düşünülür, aralarına söz daxil ola bilmir, məfhumu dolayı yolla ifadə edilir. Keçid səciyyəli sabit birləşmələr də sabit birləşmələr kimi bir mənə ifadə edir. Lakin bu tip birləşmələr həmişə yox, müəyyən hallarda yerinə görə sabit birləşmələr kimi qəbul olunur. Bunlar keçid tiplidir, yerinə görə sərbəst, yerinə görə sabit birləşmə kimi verilir və dərk edilir.

Mənə baxımından cümləyə bərabər olan sərbəst birləşmələr kommunikativ funksiya daşıyır. Buna görə də bunlara kommunikativ sabit birləşmələr deyilir. Bunlar öz forma və məzmununa görə cümləyə bərabərdir, bütöv məlumat bildirir. Məsələn:

امسك العصا من الوسط، رضى الله عنه، صلى الله عليه وسلم

Sabit söz birləşmələri leksik və qrammatik mənalar, onların mənə məzmunu təşkil edir, ifadələri mənasız və formasız təsəvvür etmək olmaz. Sabit söz birləşmələrinin qrammatik tərkibi müxtəlifdir. Tərəfləri eyni və ya müxtəlif nitq hissələridir. Bunlarda bir söz qrammatik cəhətdən əsas, aparıcı olur. Həmin əsas söz hansı nitq hissəsinə aiddirsə, birləşmə də onun adı ilə əlaqədar olur. Ərəb dilində sabit söz birləşmələrinin aparıcı sözləri əsasən fel və isimdir. Əsas sözün qrammatik xüsusiyyətinə görə sabit birləşmələri iki qrupa ayırmaq olar: ismi sabit söz birləşmələri; feli sabit söz birləşmələri. Bu haqda daha sonra məlumat veriləcəkdir.

Sərbəst birləşmələrin sabit birləşmələrə çevrilməsi

Sabit birləşmələrlə sərbəst birləşmələr arasında əsaslı forma fərqi olmur, onların hər ikisinin komponentləri qrammatik cəhətdən eyni vəziyyətdə olur, eyni qrammatik əlaqələrə əsaslanır. Bu da onların mənşəyi ilə əlaqədardır. Artıq müxtəlif dillərin

materialları əsasında müəyyənləşdirilmişdir ki, sabit birləşmələr sərbəst birləşmələrdən əmələ gətirilir.⁵

Sərbəst birləşmələrin sabit birləşmələrdə keçməsi birdən-birə yox, tədricən, müəyyən dövrdə, tarixi prosesdə dildə daim və təkraran ümumiləşmiş obrazlılıq-məcəzilik kəsb etməsi ilə əlaqəlidir. Sərbəst birləşmələrin sabit birləşmələrə keçmə səbəbləri aşağıdakılardır:

1. Sərbəst birləşmələrinin ümumiləşmiş obrazlı mənada işlədilməsi.
2. Sərbəst birləşmələrdə sözlərin frazeoloji cəhətdən məhdudlaşma şəkildə işlədilməsi.
3. Sərbəst birləşmələrin həmin tarixi dövr üçün fəal olan bir məfhum ifadə etməsi.

Sərbəst birləşmələrin dildə ümumiləşmiş obrazlı mənada daim və təkrar işlədilməsi kommunikativ səciyyəli sabit söz birləşmələrinin əmələ gəlməsinə səbəb olur. Sərbəst söz birləşmələri dildə müxtəlif zamanlarda təkrar-təkrar işlədilərək sabit birləşmə şəklində sabitləşməyə başlayır. Bunların komponentləri tədricən öz ilk konkret mənasından uzaqlaşır, yeni məzmun kəsb edir. Sərbəst söz birləşmələrinin tərkib üzvləri öz həqiqi mənasını itirərək məcazi mənə əldə etməklə tərkibcə və mənaca sabit olan bütöv bir ifadə şəklinə düşür.

Sərbəst birləşmələr sabit birləşmələr yerinə keçdikcə onların tərkib üzvləri tədricən müəyyən şəraitdə məlumlaşır. Bu, tərəflərin uyuşması və qovuşması nəticəsində olur. Sərbəst birləşmənin müəyyən məqamda bir məfhumun ifadəçisinə çevrilməsi üçün tərkib üzvlərinin əvvəlcə uyuşması, sonra isə qovuşması lazımdır. Nəticədə mürəkkəb bir vahid kimi təsəvvür oluna bilsin.

Deməli, sərbəst birləşmələrin tərkibinə, quruluşuna və mənasına görə bütöv olan sabit birləşmələrə çevrilməsi üçün onların təkrar-təkrar işlədilməsi, məcazi mənə kəsb etməsi, sözlərin bir-biri ilə frazeoloji bağlılığı və bir məfhum ifadə etməsi lazımdır.

Sabit söz birləşmələrini müxtəlif şəkildə təsnif etmək olar: mənşəyinə, tərkibinə, mənasına görə.

- Sabit söz birləşmələrini mənşəyinə görə iki qismə ayırmaq olar: 1.xalis, 2. alınma.

1. Xalis sabit söz birləşmələri milli səciyyəli olur. Tərkibləri hər bir xalqın öz dilində olur.

⁵ Seyidov Y., Azərbaycan dilində söz birləşmələri, Bakı – 1992, s. 153

2. Alınma sabit söz birləşmələrin ya tərkib üzvlərindən biri və ya hər ikisi başqa dillərə məxsusdur.

Tərkibinə görə sabit söz birləşmələrini sadə və mürəkkəb olmaq üzrə iki qismə bölmək olar. İki üzvlü sabit söz birləşmələri sadədir. Məsələn:

ابيض القلب، فاكهة الشتاء، ابن الحرب، يوم القيامة

Üç və ya üçdən artıq üzvlü sabit söz birləşmələri mürəkkəbdir. Məsələn:

حطه الرقم القياسي (rekord vurmaq) محمله الجد (ciddiyə almaq)

Mənalarına görə sabit söz birləşmələrini iki qrupa ayırmaq olar: semantik sabit söz birləşmələri; qrammatik sabit söz birləşmələri.

Semantik sabit söz birləşmələri.⁶ Belə sabit söz birləşmələrinin tərkib üzvləri bir-biri ilə elə əlaqələnmiş və elə qaynayıb-qarışmış, qovuşmuşdur ki, onları ayrılarda təsəvvür etmək və ya təsəvvürə gətirmək olmur. Sözlər öz müstəqil mənalarını tamamilə itirmişdir, tam məcazi mənə ifadə edir, mənaca bölünməz, monolit səciyyəlidir, bütövdür, mənaca motivləşməsi ilkin sözləri xatırladır. Bunların ümumi mənasının tərkib üzvlərinin mənası ilə heç bir əlaqəsi, hətta, potensial əlaqəsi belə yoxdur. Çünki bu sabit söz birləşmələri nə motivləşir, nə də ixtiyari olaraq yaranır. Mənaca bölünməməzlik semantik sabit söz birləşmələrinin əsas şərtidir. Daxili formadan məhrumdur. Onlar sintatik elementlərin məcmusu olsa da, törəmə deyildir. Bunların tərkib üzvlərinin birləşməsi kimyəvi maddələrin birləşməsi kimidir. Tərkib üzvləri morfem tipli leksik hissədir. Sintaktik cəhətdən ayrılır, komponentləri arasında, sərbəst birləşmələrdə olduğu kimi, canlı sintaktik əlaqə olmur. Məhz buna görə də, bütöv sintaktik vahid kimi özünü göstərir.

Semantik sabit birləşmələr üçün aşağıdakı cəhətlər səciyyəvidir:

1. Məcəzilik, obrazlı mənə onların birliyinə, parçalanmamasına təminat verir. Çox vaxt bunların obrazlı, məcazi mənası hamıya aydın olmur.
2. Ekspressivlik daha güclüdür. Anlayışları daha təsirli və obrazlı ifadə edir.
3. ib üzvlərindən birini başqa sözlərlə Tərk = sinonim ilə əvəz etməkvə ya yenidən qurmaq olmur.
4. Bütövlükdə sinonim ilə əvəz oluna bilər, mənaca dəyişdirmək mümkündür.

Bu sabit söz birləşmələrində ifadə olunan mənaların tərkib üzvlərinin heç bir əlaqəsi yoxdur həqiqi mənası ilə birbaşa.

⁶ Həsənov H., Azərbaycan dilinin frazeologiyası. Bakı- 1979. s.41

Qrammatik sabit söz birləşmələri də mənaca bütöv, bölünməzdir. Bir məfhum ifadə edir. Lakin tərkib üzvləri arasındakı qrammatik əlaqə gözə çarpır, hiss olunur, canlı sintaktik əlaqəni yada salır. Sözlərin potensial ünsürlərində onların ilkin mənə izləri hələ də qalır. Məcəzi mənada işlədilsələr də tərəflərdən birinin müstəqil mənası hiss olunur. Məsələn:

بلغت القلوب الحناجر	ürəyi ağzına gəlmək
تقطعت نياط قلبه	parça olmaq-ürəyi parça
حرك أوتار القلوب	ürəyini göynətmək
تلج صدره	ürəyini soyutmaq

Bu sabit söz birləşmələrində ifadə olunan mənəni ikinci tərəfləri əsasında müəyyənləşdirmək olur. Buradan aydın olur ki, həmin ifadələr ürək, can, qəlb məfhumları ilə bağlıdır. Adətən bunlar əmələ gəldiyi sərbəst birləşmələrin quruluşunu saxlayır: sözlərdən biri öz mənasında qalır, o biri ondan asılı olur. Sabit birləşmələrdə öz bəqiqi mənasında işlədilən söz əsas, məcəzi mənada işlədilən söz isə asılıdır. Çünki birləşmənin ümumi mənası birinci sözün mənası ilə bağlıdır. Məsələn: بسط لسانه dil uzatmaq.

Sabit söz birləşmələrinin çoxmənalılıığı. Leksik vahidlər kimi, frazeologizmlər də təkmənalı və çoxmənalı olur. Bir mənalı sabit birləşmələr təkmənalı, bir neçə mənalı sabit birləşmələr isə çoxmənalı sabit birləşmələrdir. Məsələn: اسلم الروح (ölmək) təkmənalı, طويل الباع (qabiliyyətli, güclü, cömərd, mərd, ağıllı, zəki mənalı olan bu birləşmə çoxmənalıdır. Çoxmənalılıq qrammatik formaca söz birləşmələrinə uyğun gələn sabit birləşmələr üçün xarakterikdir. Sabit birləşmələrin yaranmasında məcəzi mənə leksik vahidlərdə olduğu kimi əsas rol oynasada sabit birləşmələrin hamısı çoxmənalı ola bilmir. “Məlum məsələdir ki, bir dəfə məcəzi mənə kəsb edərək yeni məfhumun ifadəsi kimi formalaşan söz birləşməsinin yenidən başqa bir məcəzi mənə kəsb etməsi çətinidir.”⁷ Dildə sabit birləşmələrinin çoxmənalılığı ya ikinci dəfə, ya da paralel məcazlaşma nəticəsində meydana çıxır.

Sabit söz birləşmələrinin çoxmənalılığı leksik vahidlərin çoxmənalılığına bənzəyir, amma eyni deyildir. Söz sərbəst söz birləşmələrinin tərkibində başqa sözlərlə əlaqəyə girərək özünəməxsus olan mənalardan uzaqlaşır, mənasını konkretləşdirir. Sabit söz birləşmələrinin tərkibində isə söz öz real mənasını itirir, başqa sözlərlə birlikdə ifadənin ümumi mənasına xidmət edir. Sözlərin ayrı-ayrı mənalarına nisbətən frazeoloji vahidlərin mənə quruluşu daha da differensiallaşır.

⁷ Cəfərov S., Müasir Azərbaycan dilinin leksikası, Bakı – 1959, s. 91

Sübhəsiz, sabit birləşmələrin mürəkkəb mənə və qrammatik quruluşu onların müxtəlif mənələrdə işlədilməsinə təsir göstərir. Sabit ifadələr xalis “mətn”i vasitəilə- leksik birləşmə və sintaktik əlaqə ilə meydana çıxdığı üçün onların çoxmənalılığı çətin olur. Çünki sabit ifadələrin mənəyə rəngarəngliyi mənənin həmcə də işləmə genişliyinə əsaslanır. Bu da sabit birləşmələrdə əlavə leksik-semantik variantların yaranmasına imkan vermir. Vahid mənə və quruluşca dəyişir: ifadə hər həqiqi, həm də məcazi mənədə işlədilir.

Sabit söz birləşmələrinin omonimləri. Sabit ifadələrin məcazi mənəyə keçərək mütəhərrikiyini itirməsi, onların arasında əlaqə və münasibət yaranan vasitələrin donuq bir hala keçməsi nəticəsində birləşərək vahid bir məfhum ifadə edən sözün ekvivalentinə çevrildiyi zaman yaranır. Sabit birləşmələrlə məcazi mənalı sözlər arasında bir oxşarlıq var. Onların hər ikisinin əsasında məcazlaşma durur. Sözdə məcazlaşma onun daxili məzmunu ilə sabit birləşmələrdə isə komponentləri ilə bağlıdır. Bu bənzəyiş sabit birləşmələrin xarakter struktur xüsusiyyətlərinə toxunmur, əksinə, onun mənə bütövlüyünə işarə edir.

Sabit birləşmələrdə “məna bütövlüyü” onların komponentlərinin leksik mənələrinin zəifləməsi hesabına əmələ gəlir. Həmin sabit birləşmələrin tərkibində nominativ funksiyanı itirərək vahid məfhumu ifadə edən vahidin “məna bütövlüyünə” xidmət edir.

Bədii ədəbiyyatda, şifahi xalq ədəbiyyatında sabit birləşmələrin bir neçə mənədə işlədilməsinə, omonimlik xüsusiyyətinə rast gəlmək olur. Sabit birləşmələrin omonimliyi barədə dilçilik ədəbiyyatında fikir birliyi yoxdur.

Tədqiqatçıların bir qismi sabit birləşmələrin omonimliyini inkar edir, digər qrupu təsdiq edir.

Sabit birləşmələrin omonimliyi sərbəst birləşmələrin omonimliyindən mənə, forma və kəmiyyətə fərqlənir. Sabit birləşmələrin üzvləri bir- birindən leksik, morfoloji (paradiqmatik), sintaktik (sinqamatik) və semantik asılılığına görə ayrılır. Bunlarda əsas forma quruluşca bir-birinə tam uyğun olmalıdır.⁸

Sabit birləşmələrin omonimliyi sərbəst - sabit birləşmələrin omonimliyindən çox azdır. Bunun müəyyən səbəbləri vardır. Əvvəla, sabit birləşmələrin mənə sistemi onlara nisbətən daha mürəkkəbdir. İkincisi, sərbəst-sabit birləşmələrin struktur-qrammatik imkanları geniş, sabit birləşmələrdə isə məhduddur. Üçüncüsü, sabit birləşmələrdə tərkibcə bir neçə sözün uyğun gələrək vahid bütöv hadisə yaratması

⁸ Həsənov. H. Azərbaycan dilinin frazeologiyası. Bakı. 1979. Səh 49.

lazımdır. Dördüncüsü, vahidlərin cüzi məna variantlığına əsaslanmalıdır. Beşincisi, sabit birləşmələrinin komponentlərinin ikinci dəfə məcazi mənada işlədilməsi lazımdır.

Sabit birləşmələrin yenidən işlədilməsi sözlərə, sintaktik konstruksiyalara xas olan yenidən yaranma, leksik uyğunluq, davamlılıq, ekspressivlik, komponentlər arasında sintaktik əlaqə, cümlədəki vəzifələrinə görə yox, xüsusi bir əlamətinə və bütövlükdə birləşməyə aid olan “əhatə” əsasında həll olunsada, məna birinci, davamlılıq və ekspressivlik ikincidir.

Sabit birləşmələr üçün xüsusi bir əlamət bütün birləşmiş “əhatə”yə əsaslanması birinci, hazır şəkildə yenidən təkrar olunma, sabitlik və ekspressivlik ikinci olmalıdır. Bunların hamısı həmin birləşməyə aid olansözlərin differensiallaşmasına kömək edir.

Sabit birləşməli müəyyənləşdirən dilin struktur əlamətləri - davamlılıq, hazır şəkildə işlədilməsi, məna bütövlüyü, metaforik mənənin ümumişləməsi və s. əsas götürülməlidir. Bunları sözlərin leksik-semantik xüsusiyyətləri kimi izah etmək olar. Bu əlamətlərin hər biri ayrı-ayrılıqda sabit birləşmənin mahiyyətini açma bilməz. Bunlar yalnız bütövlükdə götürüldükdə sabit birləşmələri mahiyyətə müəyyənləşdirmək üçün əsas ola bilər. Sabit birləşmələrdə idiomatiklik, leksik-semantik cəhətdən məna bütövlüyü əsas əlamətdir. Sabit birləşmələrin omonimliyini iki yerə ayırmaq olar: xarici və daxili. Öz tərkiblərinə görə eyni, mənaca müxtəlif olan sabit və sərbəst birləşmələr arasındakı omonim münasibət xarici omonim adlanır, Daxili omonimlər sabit birləşmənin müxtəlif tipləri arasında, ya da bir sabit birləşmə arasında olur. Daxili omonimlər ifadə planlarına görə tamamilə eyni olan məzmunca müxtəlif olan sabit birləşmələrin omonimliyinə deyilir.

Sabit söz birləşmələrin omonimliyinin səbəbləri. 1. İki dil vahidinin ya qismən, ya da tamamilə omonim olması. 2. Sərbəst birləşmələrin sabitləşməsi. 3. Sabit birləşmələrin yenidən məcazlaşması. 4. Sabit birləşmələrdə eyniliyin pozulması. 5. Çoxmənalı sabit birləşmələrdə mənənin tamamilə uzaqlaşması. Başqa dillərdən kalka yolu ilə sabit birləşmələrin alınması.

Sabit söz birləşmələrinin omonimlərinə ابن ساعته (ötəri, müvvəqqəti, qəfil), طويل الباع (qabiliyyətli, cömərd, ağıllı), ضرب اخماسا لاسداس (qara-qara düşünmə, aldatmaq) omonimlərini misal göstərmək olar.

Sabit söz birləşmələri omonimlərini ifadə etdikləri mənələrə görə iki qrupa ayırmaq olar: 1. İki mənalı sabit söz birləşmələri omonimləri. 2. Bir neçə mənalı sabit söz birləşmələri omonimləri. Birincisinə ضرب اخماسا لاسداس ikincisinə طويل الباع omonimlərini misal göstərmək olar.

Sabit söz birləşmələrinin sinonimləri. Sabit söz birləşmələrinin sinonimlərində qarşılaşdırılan komponentlərin mənalı, quruluşları, münasibətləri nəzərə alınmalıdır. Leksik sinonimlərdə ad, xüsusiyyət, əşya və hadisələrin əlamətləri ifadə olunursa, sabit birləşmələrin sinonimlərində isə bunların münasibəti bildirilir. Bu sinonimlər komponentlərin birləşməsindən asılıdır. Onların quruluşunda minimum fərqləndirici cəhət olmalıdır. Sabit birləşmələrin sinonimlərində tutuşdurulan birləşmələrin ümumi mənası, iki komponentliliyini və leksik tərkibin ümumiliyi meyar ola bilər. Bunlarda da komponentlərin məna və münasibət yaxınlığı, müxtəlif quruluşlu olması əsas şərtədir. Sabit birləşmələrin sinonimlərində sözlərin formal əlaqəsi sərbəstdir. Bunlarda hər üzv ən azı iki sözlü olur. Sabit birləşmələrin sinonimlərinin işlənmə sahələri və formaları müxtəlifdir, eyni məna ifadə edir, bir-birindən məna çalarlığına görə ayrılır. Quruluşca müxtəlif konstitusiyalı, qrammatik mövqecə eyni olan sözlər sintaktik sinonimlər kimi işlədilir.

Sabit söz birləşmələri sinonimləri müxtəlif söz birləşmələri və cümlələr arasında olur. Sinonim kimi tutuşdurulan söz birləşmələri sintaktik funksiyaca eyni, leksik tərkiblərinə görə müxtəlif, məna görə isə ümumi olmalıdır.

Məsələn:

قطع ارنبة – كسر انف – كسر شوكتة (rəzil etmək)

Deməli, leksik-qrammatik əlamətləri bir-birinə uyğun gələn, leksik tərkibinə görə fərqlənən, məna bir-birinə yaxın olan ifadələr sinonim sabit birləşmələr adlanır.

Sabit birləşmələrin antonimləri. Sözlər kimi sabit birləşmələr də antonim münasibətdə olur. Sözlərin antonimliyi leksik, sabit birləşmələrin antonimliyi sintaktikdir. Başqa sözlə desək, antonimlik sözlərdə leksik, sabit birləşmələrdə isə sintaktik vahid kimi özünü göstərir. Sabit birləşmələrin hamısı deyil, keyfiyyət məfhumları ilə bağlı olan sabit birləşmələr antonimlik yaradır. Məzmununda əks mənalılıq struktur-qrammatik forma kimi çıxış edən sabit birləşmələrin antonim cərgə əmələ gətirməsindən danışmaq olar. Onların komponentləri məcazlaşaraq bir leksik vahid kimi dərk edilir.

Məna həlledicidir. Antonim sabit birləşmələr, antonim sözlər kimi, varlığın bir kateqoriyasına aid olan hərəkət və ya hadisələrin ümumi qarşılaşdırma keyfiyyətini ifadə edir. Sabit birləşmələrin antonimliyindən bəhs edərək onların əks mənalılığını, bir sintaktik modeldə işlədilməsini və bir leksik əhatəyə- distribusiyaya malik olmasını əsas götürmək lazımdır. Qarşı- qarşıya qoymaq üçün əks mənası olan, sintaktik modeldə işlədilən, eyni leksik əhatədə birləşən bir distribusiyalı sabit birləşmələrə antonim sabit birləşmələr deyilir.

Sabit birləşmələrdə antonimlik müxtəlif şəkildədir. Bir sabit birləşmənin komponentlərinin digər sabit birləşmənin komponentləri ilə ya tam, ya da natamam antonimlik təşkil edir.

Antonim birləşmələrin ya birinci, ya da ikinci, yaxud hər iki tərəfi antonim olur. O biri tərəfləri isə eyni olur. Buna əsasən antonim sabit birləşmələri iki qrupa ayırmaq olar:

1. Birinci komponenti (tərəfi) antonim, ikinci komponenti eyni olan sabit birləşmələr. ابيض القلب – اسود القلب
2. İkinci komponentləri antonim, birinci komponenti eyni olan sabit birləşmələr.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Cəfərov S. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası, Bakı – 1957, s. 61-121
2. Bayramov H., Sabit söz birləşmələri: “Müasir Azərbaycan dilində söz birləşmələri”, Bakı – 1979, s.92-114
3. Seyidov Y. Azərbaycan dilində söz birləşmələri, Bakı- 1992, s.74
4. Məhluf H. M. , Quran Kəlimələri, Təfsi və bəyan, 1956, s.102
5. Həsənov H.,Azərbaycan dilinin frazeologiyası. Bakı- 1979. s.41
6. H. Uysal, Arapça-Türkçe – İngilizce deyimler sözlüğü, Konya – 1997, s.123

XÜLASƏ

Sabit birləşmələrin sırası dəqiq və sabitdir. Onların tərkibini dəyişmək **və** sırasını pozmaq olmaz. Sabit birləşmələrin tərkibinin və komponentlərinin yercə, sıracə daimiliyi **sözün** tərkibində morfemlər kimidir. Sabit birləşmələrin tərkibində aparılan cüzii dəyişiklik danışanlar tərəfindən yeni yaranma, leksik neoloqizmlər kimi dərk edilir. Sərbəst birləşmələrin tərkibi və sırası dəyişkəndir, onları ayırmaq, aralarına söz daxil etmək olar.

Constant word combinations in Arabic

Key words: to preserve the language, vocabulary, phraseology, linguistics.

Summary

The rank of constant combinations is accurate and constant. Their structure and their rank cannot be changed and broken. The constancy of structure and components of constant combinations according to their places and ranking are as morphemes in the structure of words. Slight modification in the structure of constant combinations is perceived as a new origin and lexical neologism by speakers. The structure and the ranking of the free combinations is variable and it is possible to divorce them and include a word among them.

Устойчивые словосочетания в арабском языке

Ключевые слова: сохранять язык, словарь, фразеология, языковедение.

Заклучение

Последовательность устойчивых словосочетаний точная и постоянная. Нельзя нарушать их состав и последовательность. Постоянство состава и компонентов по месту и последовательности словосочетаний схоже с морфемами в составе слова. Незначительные изменения, произведенные в устойчивых словосочетаниях, понимаются как что-то новое, лексические неологизмы. Состав и последовательность неустойчивых словосочетаний изменяется, их можно разделять, вставлять в них слова.

Çapa tövsiyə etdi: dos.S.S.Süleymanov