

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 18 • DEKABR (ARALIK) 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 • Prof. Dr. Celal Erbay • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr. Süleyman Toprak • Prof. Dr. Zekəriya Güler • Prof. Dr. Abdullah Kahraman • Prof. Dr. Mustafa Altundağ • Doç. Dr. Muammer Erbaş • Dos. Salman Süleymanov • Dos. Çimnaz Mirzəzadə • Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan • Yrd. Doç. Dr. Akif Köten • Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut • i.f.d. Namiq Abuzərov • i.f.d. Qoşqar Səlimli • i.f.d. Adilə Təhirova • i.f.d. Mübariz Camalov • i.f.d. Mehriban Qasimova • i.f.d. Aqil Şirinov • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülker Abuzərova.

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 18 • DEKABR (ARALIK) 2012 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

İSLAM HÜQUQUNDA VƏ MİLLİ QANUNVERİCİLİKDƏ UŞAQ HAQLARI

Akademik V.M.Məmmədaliyev, Müşərrəf Əliyeva 7

M.F.AXUNDZADƏ – 200

Əsədulla QURBANOV, Əli BABAYEV 29

İSLÂMÎ İLİM GELENEĞİNDE HAZRETİ ÂİŞE'NİN ROLÜ

Rəşit HAYLAMAZ 45

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNİN LÜĞƏT TƏRKİBİNDƏ NİDA VƏ VOKATİV SÖZLƏR

Süsan ASLANOVA 61

HƏDİSLƏR ARASINDA GÖRÜLƏN İXTİLAFLARIN SƏBƏBLƏRİ

Qoşqar SƏLİMLİ 75

KİSƏİNİN QİRAƏTİNƏ GÖRƏ ƏL-BƏQƏRƏ SURƏSİNİN 1-50 AYƏLƏRİNİN TƏHLİLİ

Mirniyaz MÜRSƏLOV 85

CAHİLİYYƏ DÖVRÜ ƏDƏBİ NÜMUNƏLƏRİNDƏ TƏRBİYƏ VƏ ÖYÜD-NƏSİHƏT MƏSƏLƏLƏRİ

Valeh VƏLİYEV 95

AZƏRBAYCANDA İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏSİNİN TƏDRİSİ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

Qəmər MÜRŞÜDLÜ 101

TEXNİKA VƏ ÖZGƏLƏŞMƏ FENOMENİ

Ləman ƏLİYEVƏ 109

SİVİLİZASIYALARARASI DİALOQ VƏ ƏMƏKDAŞLIĞIN TƏŞƏKKÜL VƏ İNKİŞAFINDA DİN AMİLİ <i>Ş.Ə.ZEYNALOV</i> 7	117
HİKMƏTİ-MÜTƏALİYƏ FƏLSƏFƏSİNDƏ AĞIL İLƏ DİNİN ƏLAQƏSİ <i>Ali PİRİ</i>	129
DİSKURSİV VƏ SPEKULYATİV FƏLSƏFƏ ŞƏRQ VƏ QƏRB KONTEKSTİNDƏ: FƏLSƏFİ TƏFƏKKÜRÜN STRUKTURUNDA BƏDİİLİYİN DİL MODİFİKASIYALARI <i>Sədaqət ƏLİYEV</i> A	137
“MÜXTƏSƏR ƏL-QÜDURİ” ƏSƏRİNİN TƏRCÜMƏLƏRİ VƏ ONUN ƏSASINDA YAZILMIŞ MƏNZUMƏLƏR <i>Sevda HÜSEYNOVA</i>	149
AKADEMİK ZİYA BÜNYADOVUN TƏDQİQATLARINDA DİN FENOMENİ <i>Arzu HACIYEV</i> A	161
QUR’ANDA TƏBİƏT VƏ EKOLOGIYA <i>Xədicə BUTURABİ</i>	169
İSLAMDA İCTİMAİ MÜNASİBƏTLƏRİN TƏKAMÜLÜ <i>Məryəm Zarei Əqdəm</i>	179
İSLAM BAXIMINDAN İSRAFIN SOSIAL-PSIXOLOJİ AMİLLƏRİ <i>Faizə MÜSLİHİ</i>	189
ƏLLAMƏ MƏHƏMMƏD BAĞIR MƏCLİSİNİN “BİHARÜL-ƏNVAR” ƏSƏRİNDƏ DƏFN MƏDƏNİYYƏTİ VƏ QƏBİRLƏRİ ZİYARƏT ETMƏYİN QAYDALARI <i>İbrahim QULİYEV</i>	199

QURANI-KƏRİMDƏ İŞLƏDİLMİŞ FARS SÖZLƏRİ

Mais AĞAVERDİYEV..... 213

**PSIXOLOGİYADA “MƏN” VƏ İDENTİKLİYİN İNKİŞAFI
PROBLEMLƏRİ**

Maryam Aminzadə Tabrizi..... 227

ƏBU NƏSR ƏL-FARABİNİN HƏYATI VƏ YARADICILIĞI

Mahbub MÜJDƏCU..... 239

**VƏTƏNPƏRVƏRLİK MƏDƏNİYYƏTİ VƏ
AZƏRBAYCANÇILIQ MENTALİTET ÖLÇÜLƏRİNDƏ**

Sahibə ƏLİYEVƏ..... 249

**DİN VƏ İNCƏSƏNƏTİN QARŞILIQLI NİSBƏTİ
MİLLİ VƏ QLOBAL MÜNƏSİBƏTLƏR BAXIMINDAN**

Sevinc ƏLƏSGƏROVA 263

İSLAM HÜQUQUNDA VƏ MİLLİ QANUNVERİCİLİKDƏ UŞAQ HAQLARI

*akademik V.M.Məmmədəliyev,
Müşərrəf Əliyeva,
Milli Aviasiya Akademiyasının
“Hüquqşünaslıq” kafedrasının
dissertantı*

Keywords: Islam, child, law

Ключевые слова: Ислам, ребенок, право

Cəmiyyətin əsasını təşkil edən ailənin insanlığa təqdim etdiyi ən dəyərli hədiyyə uşaqlardır. İslam hüququnda uşaqlığın başlanğıcı şəxsiyyətin başlanğıcı adlandırılmaqla, şəxsiyyət sağ doğulmaq şərtilə cəninin (dölün) ana bətninə düşməsilə başlanır. Uşaq-şəxsiyyətin başlanğıcından etibarən tam və sağlam doğulmaq şərti ilə rəşid (doğru və ağıllı davranmaq) olduğu ana qədərki dövrdə olan insan balasıdır. İslam düşüncəsinə görə uşaq, ana bətnində olduğu vaxtdan bülüğ (cinsi yetkinlik yaşı) və rüşd (əqli yetkinlik yaşı) yaşlarına qədər bütün inkişaf mərhələlərində uşaq olaraq qalır. Bu mərhələlərin hər birində onun şəriət tərəfindən müəyyən edilmiş hüquqları vardır. Lakin uşaq bu hüquqları dərk etmək və realizə etmək hüququndan məhrum olduğu üçün bu vəzifə ailənin, cəmiyyətin və dövlətin üzərinə düşür. Qanuni nikahdan doğulmuş və ya tapılma, əsil-nəsəbi məlum olan və ya olmayan, azad insan və ya kölə, müsəlman və ya qeyri-müsəlman olmasından asılı olmayaraq bütün uşaqlar müsəlman hüququ tərəfindən qayğı və himayə ilə əhatə edilmiş və onlara normal inkişaf etmək üçün şərait yaradılmışdır.

İslam hüququ şəxsiyyəti sağ doğulması şərti ilə cənin dövründən başlayaraq hüquqlarını mühafizə altına alır. Belə ki, Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) tərəfindən ana bətnindəki uşağın düşürülməsinə səbəb olan kəs üçün cəza qismində kişi kölə və ya cariyə (qürrə) verilməsi əmr edilmişdir [9,1410; 10,Kasame:38; 11,Kasame:11]. Uşaqlığın başlanğıcını uşağın ana bətnindəki dövrü (cənin) təşkil edir. “Cənin” ərəb dilində “örtmək” deməkdir [12,233] və bu mənani uşaqla əlaqələndirdikdə “ana bətnində örtülmüş uşaq” ifadəsi alınır [13,13]. Cənin dövrünün başlanması ilə

birlikdə uşağın müdafiəsi dövrü də başlayır. Uşağın bəzi hüquqlara sahib olması üçün sağ olaraq doğulması şərt olaraq müəyyən edilmişdir. Sağ olaraq doğulmaq, uşağın tam olaraq doğulduqdan sonra bir anlıq da olsa yaşamasını nəzərdə tutur. İslam dininə əsasən, insan şəxsiyyəti öz başlanğıcını cəninlikdən götürdüyü üçün, cənin həmin mərhələyə məxsus olan bir sıra hüquqlara malikdir. Həmin hüquqlar aşağıdakı şərtlər mövcud olduqda həyata keçirilir:

1. Hüququn subyekti kimi ana bətnində mövcud olmaq. Belə ki, cəninin yaxın adamı öldüyü təqdirdə, cəninlik dövrünün altıncı ayında cənin miras sahibi olur;

2. Cənin diri olaraq dünyaya gəlməlidir. Diri olaraq doğulmadığı halda vərəsəlik hüququna sahib olmur. Cənin yalnız hüquqlara sahib olduğu, yəni vəzifə və məsuliyyət daşmadığı üçün natamam vücut əhliyyətinə (hüquq qabiliyyətinə) malikdir. Cənin “ilzama” (başqalarının üzərinə məsuliyyət qoymaq) əhil olmasına baxmayaraq, “iltizama” (öz üzərinə məsuliyyət götürmək) əhil deyil. Yəni başqaları cəbindən heç nə tələb edə bilməsələr də, cənin başqalarından öz lehinə nəsə tələb edə bilər. **Cəninin hüquqları** aşağıdakılardır:

1. Miras hüququ-yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, cəninin yaxınlarından biri vəfat etdiyi təqdirdə, o, miras sahibi olur;

2. Cənin sağ doğulduğu təqdirdə, ona edilən vəsiyyət əsasında vəsiyyət edilən əmlaka sahib olur;

3. Cənin onun lehinə edilən iqrarlarda haqq sahibidir (məs., filan cəninin məndə bu qədər alacağı vardır).

Vəqf- cənin, xeyrinə edilən vəqflərdə haqq sahibidir. Hənəfilərə görə cəninin mallarını mühafizə etmək üçün bir “yədi əmin” (etibarlı əl) təyin edilir. Bir çox İslam alimlərinə görə isə, həmin malların qorunması məqsədilə vəli və ya vəsi təyin edilir [14, IV, 455; 15, 331].

Hibə, insanın həyatda ikən başqasına qarşılıqsız olaraq verdiyi, mülkiyyətinə keçirdiyi, hədiyyə etdiyi maldır. Bir şəxsin hər hansı bir malı digər şəxsə verməsi və ikincinin də həmin malı qəbul etməsi ilə onlar arasında hibə müqaviləsi bağlanmış olur. Cəninə edilən hədiyyəni onun qanuni təmsilçisi (vəkili) qəbul edə bilər. Cənin sağ doğulduğu təqdirdə, hədiyyə edilmiş mala sahib olur.

Uşağın vərəsəliklə bağlı və digər hüquqları Azərbaycan Respublikasının bir sıra normativ-hüquqi aktlarında öz əksini tapmışdır. Belə ki, Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 25-ci maddəsinin 3-cü bəndinə əsasən, vərəsə olmaq hüququ maya bağlandığı andan əmələ gəlir, bu hüququn həyata keçirilməsi isə yalnız doğumdan sonra mümkündür.

Mülki Məcəllənin 1134-cü maddəsinin qanun üzrə vərəsəliklə bağlı 1-ci bəndinə əsasən, qanun üzrə vərəsəlik zamanı vərəsələr miras qoyanın öldüyü məqamda sağ olmuş şəxslər, habelə miras qoyanın ölümündən sonra doğulmuş uşaqları ola bilərlər.

Həmin maddənin vəsiyyəət üzrə vərəsəliklə bağlı 2-ci bəndində qeyd edilir ki, vəsiyyəət üzrə vərəsəlik zamanı vərəsələr miras qoyanın öldüyü məqamda sağ olmuş şəxslər, habelə miras qoyanın sağlığında mayası bağlanmış və onun ölümündən sonra doğulmuş şəxslər, bu şəxslərin onun uşaqları olub-olmadığına, habelə hüquqi şəxslər olub-olmadığına baxmayaraq, ola bilərlər.

Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 55-ci maddəsi uşağın əmlakla bağlı hüquqlarını nəzərdə tutur. Həmin maddəyə əsasən, uşaq öz valideynlərindən və ailənin digər üzvlərindən bu Məcəllənin beşinci bölməsində müəyyən olunmuş qaydada və miqdarda vəsait almaq hüququna malikdir. Aliment, pensiyalar, müavinətlər şəklində uşağa ödənilən məbləğ valideynlərin (onları əvəz edən şəxslərin) sərəncamına daxil olur, onlar tərəfindən uşaqların saxlanmasına, tərbiyəsinə və təhsilinə xərclənir. Həmçinin, uşaq gəlirinə, vərəsəlik və ya hədiyyə şəklində əldə etdiyi əmlaka, habelə uşağın vəsaiti hesabına əldə edilmiş digər əmlaka mülkiyyət hüququna malikdir.

İslam dini fərdin cəmiyyətlə münasibətləri, həmçinin cəmiyyətin onun varlığından xəbərdar olması məqsədilə bir sıra qaydalar müəyyən etmişdir. Belə ki, dünyaya yeni gələn uşağın şərəfinə ziyafət təşkil olunmalı, əqiqə qurbanı kəsilməlidir. Əqiqə qurbanı dünyaya uşaq gəldikdə cins fərqi qoymadan imkanlı insanlar tərəfindən bu neməti lütf edən [əş-Şüəra:42/49-50] Allaha şükür etmək məqsədilə kəsilir [əl-Kövsər:108/2]. Əqiqə, uşağın dünyaya gəlməsinin yeddinci, on dördüncü və ya iyirmi birinci günü kəsilir. Həmin gün uşağa ad qoyulur və ilk dəfə saç qırılır. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) bu qurbanın kəsilməsi zamanı alına qan sürtülməsi adətini qadağan etmiş [16,Edahi,20] kəsilən saçların ağırlığında qızıl və ya gümüş verilməsini buyurmuşdur. “Əqiqə” sözü ata-anaya üsyan mənasını verdiyi üçün Peyğəmbər (s.ə.v.) bu qurbanın adını “itaət və ibadət” mənasını verən “nəsiqə” sözü ilə dəyişdirmişdir [17,II,182].

Doğulduqdan sonra uşağın sağ qulağına azan, sol qulağına iqamə oxunmalıdır. Uşağa gözəl ad qoyulması da onun hüquqlarındadır. Uşaqlara gözəl ad qoymağın vacibliyi haqqında Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) demişdir: “Qiyamət günü şübhəsiz ki, atalarınızın adları ilə çağrılacaqsınız. Elə isə uşaqlarınıza gözəl ad qoyun” [16,Edeb,61;17,V,194].

Yeni doğulmuş uşaq üçün islam dininin müəyyən etdiyi qaydalar üzərindən 14 əsr keçməsinə baxmayaraq, hal-hazırda da tətbiq olunmaqla, bunlardan bəzisi milli

qanunvericiliyimizlə nəzərdə tutulmuşdur. Belə ki, Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 26-cı maddəsində ad hüququ təsbit edilməklə, həmin maddənin I bəndinə əsasən, hər bir fiziki şəxsin addan, ata adından və soyaddan ibarət adı olmaq hüququ vardır.

Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 53-cü maddəsi də uşağın ad, ata adı və soyad daşımaq hüququnu təsbit edir. Həmin maddədə qeyd edilir ki, uşağa ad valideynlərinin razılığı ilə verilir, ata adı atasının adına görə verilir. Uşağın soyadı valideynlərin soyadı ilə müəyyən edilir.

İslamda sünnət olunmaq da uşağın hüquqlarından biridir [17,V,75; 16,Edeb,167]. Sünnət mərasiminin xərcləri uşağın malı olarsa həmin maldan, malı yoxdursa atası tərəfindən ödənilir.

Ana südü ilə qidalanmaq uşağın ən təbii hüquqlarından biridir. Ananın öz uşağını əmizdirməsi isə dinimizlə nəzərdə tutulan vəzifəsidir: “Analar (istər boşanmış, istərsə də boşanmamış olsunlar) uşaqlarını əmizdirmə müddətini tamamlatmaq istəyən (atalar) üçün tam iki il əmizdirləsinlər” əl-Bəqərə:2/233 [2,134].

Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 233-cü ayəsinə əsasən uşağın xərcləri (nəfəqəsi) atasına aiddir: “Anaların yeməyi və geyimi öz qüvvəsi dairəsində (uşağın) atasının üzərinə düşür” [2,134].

İslam hüququna əsasən, ata aşağıdakı hallarda öz uşağının xərclərini ödəməklə mükəlləfdir:

1. Uşaq kasıb olarsa, yəni xərclərinin ödənilməsi üçün şəxsi malı olmazsa;
2. Uşaq azad insan olmalıdır. Kölələrin xərcləri (nəfəqəsi) sahibinə aiddir;
3. Ata fəaliyyət qabiliyyətli və qazanc əldə etmək iqtidarında olmalıdır;
4. Oğlan uşağı həddi-bülüğa çatmamış olmalıdır. Ata oğlan uşağının xərcini bülüğ yaşına çatanadək ödəməklə mükəlləfdir. Oğlan uşağı təhsil aldığı və bununla əlaqədar işləmək imkanı olmadığı təqdirdə, atanın xərc çəkmək vəzifəsi davam edir;
5. Qız uşağı yaşından asılı olmadan, ərə gedənədək bütün xərcləri atasına aiddir. Ərə getdikdən sonra onun xərclərini ödəmək vəzifəsi ərinin üzərinə düşür. Qız işlədiyi və qazanc əldə edə bildiyi təqdirdə, xərcləri onun öz malından ödənilir [18,87].

Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 13-cü fəslə valideynlərin və uşaqların aliment öhdəlikləri ilə bağlı müddəaları ehtiva edir. Məcəllənin 75-ci maddəsində valideynlərin uşaqlarını saxlamaq vəzifəsi təsbit edilməklə, uşaqlarını saxlamağın qayda və formasının valideynlər tərəfindən müstəqil olaraq müəyyən edildiyi qeyd edilir. Məcəllənin 82-83-cü maddələrində Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 34-cü maddəsinin V hissəsində təsbit edilmiş müddəadan irəli

gələn, yetkinlik yaşına çatmış övladların valideynlərini saxlamaqla bağlı vəzifələri müəyyən edilmişdir.

Hidanə (uşağı tərbiyə etmək) hüququ. İslamda evlilik davam etdiyi müddətdə hidanə hüququ problem deyil. Lakin ailə dağıldığı və valideynlər ayrıldığı təqdirdə, bu hüququn kimə aid olacağı məsələsi ortaya çıxır. Uşağın doğumdan etibarən bəslənməsini, baxım və təmizliyini müəyyən müddətə qədər ən yaxşı şəkildə anası yerinə yetirəcəyi üçün hidanə haqqı öncəliklə anaya tanınmışdır [19,119]. Ana vəfat edərsə və ya bu vəzifəni yerinə yetirmək iqtidarında olmazsa, o zaman bu hüquq sıra ilə ananın anasına, atanın anasına, uşağın ana-atabir bacısına, anabir bacısına, ana-atabir bacının qızına, anabir bacının qızına keçir [20,106].

Hidanə keyfiyyəti. Hidanə vəzifəsini yerinə yetirəcək insan cinsindən asılı olmayaraq aşağıdakı keyfiyyətlərə malik olmalıdır:

1. Əqli cəhətdən sağlamlıq, belə ki, ruhi xəstələr uşağın baxımı və tərbiyəsi ilə məşğul ola bilməzlər;

2. Yetkin olmaq;

3. Sağlam və cavan olmaq. Yaşlılıq və xəstəlik kimi vəziyyətlər bu vəzifənin yerinə yetirilməsinə mane olur;

4. İnanılmış olmaq. Belə ki, uşağın tərbiyəsi ilə məşğul olacaq şəxs onun həyatını, sağlamlığını və əxlaqını qoruya biləcək bir insan olmalıdır;

Qadınlar üçün zəruri olan şərtlər:

1. Uşağa yad olmayan biri ilə evli olmaq;

2. Uşağın yaxın qohumu olmaq (ana, bacı, xala);

3. Uşağın təhlükəsizlikdə olacağı bir yerdə yaşamaq;

Kişi üçün zəruri olan şərtlər:

1. Müsəlman olmaq;

2. Uşağın məhrəm (nikah düşməz) qohumu olmaq [21,132-133].

Hidanə müddətini uşağın sərbəst yemək yeyib, geyinə biləcəyi yaşa çatmaq olaraq müəyyənləşdirmişlər [20,107; 52,155; 19,120]. Buna görə oğlan uşağı üçün 7-9, qız uşağı üçün 9-11 yaşlar hidanə müddətinin sonu olaraq müəyyən edilir. Bu müddətdən sonra uşaqlar istədikləri valideynlərinin yanında qala bilərlər.

Hidanə xərcləri. Uşağa baxan qadın onun anası və ya analığı olmadıqda, həmin qadına maaş ödənilir. Hidanə xərcləri uşağın öz malından, malı yoxdursa atası tərəfindən, atası kasıb olarsa nəfəqə ilə mükəlləf olan qohumları tərəfindən ödənilməlidir [23,II/441; 24,I/343; 25,331; 22,197; 19,121].

Hidanə haqqı olmayanlar. Kələ qadının və “ümm əl-vələd”(uşağın anası, sahibindən uşaq dünyaya gətirən qadın (cariyə)) statusuna malik olan qadının uşağa

baxmaq hüququ yoxdur. Əhl əz-zimmə (zimmilər, yəni müsəlmanların himayəsini qəbul edib, onlarla birlikdə yaşayanlar) isə hidanə məsələsində müsəlmanlarla eyni vəziyyətdə hesab edilir. Mürtədin (islam dinindən dönanin) də hidanə haqqı yoxdur. Hidanə hüququna malik olduğunu qeyd etdiyimiz qadınlar yad bir kişi ilə evləndikdə, onlar uşağa baxmaq hüquqlarını itirirlər. Qadın uşağa məhrəm olan qohumlardan biri ilə (məsələn, uşağın nənəsi və ya babası tərəfdən bir adamla) evlənersə, uşağa baxmaq hüququnu itirmir [20,106].

Dünyaya gəlmiş uşağın vəzifələri:

1. Uşaq nəfəqə almaq hüququna malik olduğu kimi nəfəqə verməklə də mükəlləfdir. Belə ki, valideynləri kasıb olan uşaq, onların xərclərini ödəməklə vəzifəlidir;

2. Qurban kəsmək vəzifəsi. Görkəmli islam hüquqşünası Şafii dövlətli uşağın malından qurban kəsilməsini sədəqə və könüllü ianə mislində qəbul etdiyi və bu da uşağın zərərinə olduğu üçün caiz hesab etmir. Digər islam alimləri Əbu Hənifə və Malik isə dövlətli uşağın malından qurban kəsilməsini fitrəyə bənzətdikləri üçün caiz hesab edirlər.

3. Zəkat vermək vəzifəsi. Bir şox islam alimləri zəkatı malla bağlı bir haqq hesab etdikləri üçün dövlətli uşağın malından zəkat verilməsinin tərəfdarıdır. Bəzi alimlər isə zəkatı ibadətə bir növü qəbul etdikləri (ibadətlərin yerinə yetirilməsi üçün əqli və fiziki yetkinlik şərtidir) üçün, uşağın əqli cəhətdən sağlam olması və həddi-büluğa çatması fikrini müdafiə edərək dövlətli uşağın malından zəkat verilməməsinin tərəfdarıdır.

4. Fitr sədəqəsi də uşağın malı olarsa həmin maldan, olmadığı təqdirdə, atası tərəfindən verilməlidir.

5. Uşağın cizyə vermək vəzifəsi. Cizyə, qeyri-müsəlman vətəndaşların mallarının və canlarının qorunması müqabilində islam dövlətinə ödədikləri vergidir və cizyə pul qazanmaq iqtidarında olan kişilərdən alınır [26,87].

6. Uşağın hərbi mükəlləfiyyəti. Mühəribə zamanı uşaqların hərbi əməliyyatlara cəlb edilməməsi məsələsi Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) tətbiqatına əsaslanır. Belə ki, Uhud müharibəsi ərəfəsində 14 yaşlı İbn Ömər Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) yanına gələrək ondan orduya qəbul edilməsini tələb etmiş, lakin kiçik olduğu üçün tələbi rədd edilmişdir [27,355-356]. Bir müddət sonra bir başqa səfərə hazırlıq zamanı yenə İbn Ömər Hz. Peyğəmbərdən (s.ə.v.) orduya qəbul edilməsini istədikdə, bu dəfəki tələbi 15 yaşında olmasına əsasən qəbul edilmişdir. Bu tətbiqatə əsasən 15 yaşının tamam olması bəzi müəlliflər tərəfindən yetkinlik yaşı olaraq qəbul edilmişdir [28,106].

Uşağın cinayət məsuliyyəti. Hz. Əli (r.a.) rəvayət edildiyinə görə, Peyğəmbər (s.ə.v.) buyurmuşdur: “Üç cür insandan qələm qaldırılmışdır (yəni əməllərinə görə məsuliyyət daşıyırlar): oyananadək yatmışdan, yetkinlik yaşınadək uşaqdan və ağıllananadək dəlidən” [9,1423; 29,Talak:15].

Azərbaycan Respublikasının Cinayət Məcəlləsinin 20-ci maddəsi cinayət məsuliyyətinə cəlb etməyə imkan verən yaş həddi olaraq 16 yaş, ağır və xüsusilə ağır cinayətlərin törədilməsinə görə 14 yaş müəyyən edir.

Qeyri-müməyyiz uşağın cinayət məsuliyyəti. Şəxsin dünyaya gəlməsi ilə başlayan qeyri-müməyyiz (müməyyiz- pisi yaxşıdan seçməyi bacaran) uşaqılıq dövrü nəzəriyyədəki hakim fikrə əsasən, 7 yaşının sonunadək davam edir. Bu dövrdə uşağın təmyiz qabiliyyəti (ayırmaq, fərqləndirmək, iki şey arasındakı fərqi seçmək) hüquqi əhəmiyyətli əməliyyatları və onların nəticələrini anlayacaq vəziyyətdə deyil, özünün zəruri ehtiyaclarını təmin edəcək vəziyyətdə olur. Yəni bu yaşda uşaq yaxşını pisdən ayıracaq idraka malik deyil. Bu dövrün başlanğıcının dəqiq olaraq məlum olmasına baxmayaraq, nə zaman sona çatacağı məlum deyil. Baxmayaraq ki, təmyiz dövrünün başlaması ilə sona çatacağı deyilmişdir, lakin təmyiz dövrünün başlanğıcı olaraq hər hansı bir nişan üzərində nəticəyə gəlinməmişdir [24,I,185]. Sünnənin uşaqların təhsili ilə əlaqədar tövsiyələri nəzərə alınaraq [16,Salat,26] tətbiqatda 7 yaş uşaqda təmyiz qabiliyyətinin inkişaf etdiyi dövrün başlanğıcı olaraq qəbul edilmişdir [30,I,601]. Bu dövrdə uşağın hər hansı cinayət məsuliyyətinə cəlbindən söhbət gedə bilməz. İşlədikləri hərəkətlərin mahiyyətindən asılı olmayaraq onlara nə həd, nə də təzir cəzası tətbiq oluna bilməz. Qeyri-müməyyiz uşaqları cinayət hüququ baxımından müməyyiz uşaqlardan ayıran mühüm fərq, müməyyiz uşaqlara təzir cəzalarının tətbiq edilməsidir. Uşağın cinayət məsuliyyətinə cəlb olunmaması onu mülki formada məsuliyyət daşımaqdan azad etmir. Belə ki, uşaq digər şəxslərin mallarına və canlarına zərər verdikdə bu zərərin ödənilməsi ilə mükəlləf olur. Həmçinin mülkiyyəti ilə bağlı vəzifələrin yerinə yetirilməsi və qanunla nəzərdə tutulmuş qaydalara riayət etməklə də mükəlləfdir [24,I,184]. Belə ki, islam hüququnda vətəndaşların malları və canları hər cür təcavüzdən qorunur [30,I,601].

Uşaqların islam hüququndakı mülki məsuliyyəti ilə bağlı bu müddəa milli qanunvericiliyimizdə həmin vəziyyəti tənzimləyən müddəa ilə üst-üstə düşür. Belə ki, Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 1103-cü maddəsi on dörd yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanın törətdiyi mülki hüquq pozuntusu üçün məsuliyyət müəyyən edir. Həmin maddəyə görə, on dörd yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanın (azyaşlının) törətdiyi mülki hüquq pozuntusu nəticəsində dəyən zərər üçün onun valideynləri (övladlığa götürənlər) və ya qəyyumu, zərərin onların

təqsiri üzündən yaranmadığını sübuta yetirməsələr, məsuliyyət daşıyırlar (1103.1.). Əgər qəyyumluğa möhtac azyaşlı müvafiq tərbiyə, müalicə müəssisəsində və ya qanuna görə onun qəyyumu olan digər oxşar müəssisədə olmuşdursa, həmin müəssisə azyaşlının vurduğu zərərin əvəzini, əgər zərərin müəssisənin təqsiri üzündən yaranmadığını sübuta yetirməsə, ödəməyə borcludur (1103.2.). Əgər azyaşlı təhsil, tərbiyə, müalicə müəssisəsinin və ya ona nəzarət etməyə borclu olan digər müəssisənin və ya müqavilə əsasında nəzarət edən şəxsin nəzarəti altında olduğu dövrdə zərər vurmuşdursa, həmin müəssisə və ya şəxs, zərərin onun təqsiri üzündən yaranmadığını sübuta yetirməsə, zərər üçün məsuliyyət daşıyır (1103.3.). Valideynlərin (övladlığa götürənlərin), qəyyumların, təhsil, tərbiyə, müalicə müəssisələrinin və digər müəssisələrin azyaşlının vurduğu zərərin əvəzini ödəmək vəzifəsinə azyaşlı yetkinlik yaşına çatdıqda və ya zərərin əvəzini ödəmək üçün yetərli əmlak əldə etdikdə xitam verilmir (1103.4.). Əgər valideynlər (övladlığa götürənlər), qəyyumlar və ya bu Məcəllənin 1103.3-cü maddəsində göstərilmiş digər fiziki şəxslər ölmüşlərsə və ya zərərçəkənin həyatına və ya sağlamlığına vurulmuş zərərin əvəzini ödəmək üçün yetərli vəsaitə malik deyildirlərsə, tam fəaliyyət qabiliyyətli olmuş zərərvuranın isə bu cür vəsaiti varsa, məhkəmə zərərçəkənin və zərərvuranın əmlak vəziyyətini, habelə digər halları nəzərə almaqla, zərərin əvəzinin tamamilə və ya qismən zərərvuranın özünün hesabına ödənilməsi barədə qərar qəbul edə bilər (1103.5.).

Müməyyiz uşağın cinayət məsuliyyəti. Müməyyiz uşaqlıq dövrü cinsi yetkinliyin ifadəsi olan bülüğ ilə sona çatır. Əlamətlərin təzahür yaşı təxminən 15 yaşıdır, buna baxmayaraq yenə də gecikmə olarsa, Əbu Hənifəyə görə uşaqlıq vəsfi 18 yaşının sonunadək davam edəcək, 18 yaşının sonunda əlamətlər yenə də təzahür etmədiyi təqdirdə, artıq uşaq baliğ hesab ediləcək. İslam hüququnda bülüğ (yetkinlik yaşını) həqiqi bülüğ və hökmü bülüğ olaraq iki hissəyə ayırmaq olar. Həm həqiqi, həm də hökmü bülüğə çatmamış müməyyiz uşaq islam hüququnda “səbi” adlandırılmaqla, cinayət törətdikdə cəza əhliyyəti olmadığı üçün məsuliyyətə cəlb olunmur. Müməyyiz uşağın cinayət məsuliyyətindən azad olması onu da qeyri-müməyyiz uşaq kimi mülki məsuliyyətdən azad etmir.

Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 1104-cü maddəsi on dörd yaşından on səkkiz yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanın törətdiyi mülki hüquq pozuntusu üçün məsuliyyət nəzərdə tutur. Həmin maddəyə əsasən, on dörd yaşından on səkkiz yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanlar zərər vurulmasına gətirib çıxarmış mülki hüquq pozuntusu üçün ümumi əsaslarla müstəqil surətdə məsuliyyət daşıyırlar (1104.1.). Həmin maddənin 2-ci bəndində qeyd edilir ki, on dörd yaşından

on səkkiz yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanın zərərin əvəzini ödəmək üçün yetərli gəliri və ya başqa əmlakı olmadıqda zərərin hamısını və ya çatışmayan hissəsini onun valideynləri (övladlığa götürənlər) və ya himayəçisi zərərin onların təqsiri üzündən yaranmadığını sübuta yetirməsələr, ödəməlidirlər. Əgər on dörd yaşından on səkkiz yaşınadək olan və himayəçiliyə ehtiyac duyan yetkinlik yaşına çatmayan müvafiq tərbiyə, müllicə müəssisəsində və ya qanuna görə onun himayəçisi olan digər oxşar müəssisədə olmuşdursa, həmin müəssisə, zərərin onun təqsiri üzündən yaranmadığını sübuta yetirməsə, zərərin hamısını və ya çatışmayan hissəsini ödəməyə borcludur (1104.3.).

İslam hüquq sistemindəki isbat vasitələrinin başında **iqrar** (təsdiq) və **şəhadət** (şahidlik) institutu gəlir. İqrar, xüsusilə hüquqi mübahisələrdə mübahisəni sona çatdıran iradə ifadəsidir. Bu iradə ifadəsindən imtina etmək mümkün deyil. Fərdin hüquq və vəzifələri baxımından son dərəcə əhəmiyyət kəsb edən belə bir iradə ifadəsi yalnız bu ifadəsinin nəticələrini düşünə və görə biləcək insan tərəfindən həyata keçirilməlidir. Bu keyfiyyətlər uşaqda olmadığı üçün onun iqrarı dəlil olaraq qəbul edilə bilməz [28,83].

Şahidlik insanda təmyiz gücünün və onun son həddi olan idrak qabiliyyətinin tam mövcudluğunu tələb edir. Uşaqlarda təmyiz və dərk etmə qabiliyyəti zəif olduğu üçün onlar şahid qismində çıxış edə bilməzlər. Birinci təşri mənbə olan Qurani-Kərim hüquqi məsələlərin həlli zamanı tərəflərin iki şahid göstərməsi ilə əlaqədar “ricəl” ifadəsindən istifadə etmişdir. Uşaq isə “səbi” olub “rəcəliyyət” mərtəbəsinə çatmamışdır. Deməli təmyiz gücü və idrak qabiliyyəti tam olmayan uşaq şahidlik edəcek gücə malik deyil [28,84-85].

İslam hüququnda təzyiq altında qalmamaları və hüquqi çəkişmələrin təsiri altında əzilməmələri məqsədilə uşaqların iqrar və şəhadəti etibarlı hesab edilmir.

Uşağın mülki hüquq və mülki fəaliyyət qabiliyyəti. Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 25-ci maddəsinə əsasən, fiziki şəxsin mülki hüquq qabiliyyəti insanın mülki hüquqlara malik olmaq və mülki hüquq vəzifələri daşımaq qabiliyyətidir. Fiziki şəxsin hüquq qabiliyyəti onun doğulduğu an əmələ gəlir və ölümü ilə xətm edilir. Fiziki şəxs hüquq qabiliyyətindən məhrum edilə bilməz.

Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 28-ci maddəsində mülki fəaliyyət qabiliyyətinin anlayışı verilmişdir. Belə ki, fiziki şəxsin mülki hüquq fəaliyyət qabiliyyəti şəxsin öz hərəkətləri ilə mülki hüquqlar əldə etmək və həyata keçirmək, özü üçün mülki vəzifələr yaratmaq və icra etmək qabiliyyətidir.

Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinə əsasən, mülki fəaliyyət qabiliyyəti fiziki şəxsin yaşından və ruhi-psixi sağlamlıq vəziyyətindən asılı olmaqla,

fəaliyyət qabiliyyətinin dərəcəsinə (həcminə) görə bütün fiziki şəxslər altı qrupa bölünürlər:

1. Fəaliyyət qabiliyyəti olmayan fiziki şəxslər (7 yaşa kimi azyaşlılar) (MM,m.28.3.);
2. Tam fəaliyyət qabiliyyətli fiziki şəxslər (18 yaşdan yuxarı şəxslər) (MM,m.28.2.);
3. Nisbi fəaliyyət qabiliyyətli fiziki şəxslər (14 yaşdan 18 yaşa kimi şəxslər) (MM,m.30.1.);
4. Qismən fəaliyyət qabiliyyətli fiziki şəxslər (7 yaşdan 14 yaşa kimi şəxslər) (MM,m.29.1.);
5. Məhdud fəaliyyət qabiliyyətli fiziki şəxslər (MM,m.29.1.);
6. Mütləq fəaliyyət qabiliyyəti olmayan fiziki şəxslər (MM,m.28.8.).

Milli qanunvericiliyimizdə olduğu kimi islam hüququnda da mülki fəaliyyət qabiliyyəti fiziki şəxsin yaşından və ruhi-psixi sağlamlıq vəziyyətindən asılı olmaqla, fəaliyyət qabiliyyətinin dərəcəsinə (həcminə) görə bütün fiziki şəxslər beş qrupa bölünürlər:

I. Cəninlik dövrü. Uşağın ana bətninə düşməsindən doğulmasına qədər davam edən dövrü “cənin” olduğu dövrüdür. Bu dövrdə insan əskik hüquq qabiliyyətinə sahibdir. Buna görə yalnız aşağıdakı haqlara sahibdir, başqa sözlə, bu haqlardan istifadə qabiliyyətinə malikdir:

- a) soy bağı (nəsəb); cəninin anası, atası, əmisi ... vardır;
- b) miras hüququ; cəninin varis ola biləcəyi şəxs öldükdə, mirasından oğlan hissəsi (payı) ayrılır və doğulana qədər mühafizə edilir;
- c) vəsiyyət və vəqf hüququ; cənin lehinə edilən vəsiyyət və vəqflər etibarlıdır.

II. Uşaqlıq dövrü. Uşağın doğulması ilə başlayan və təmyiz dövrü ilə başa çatan dövrüdür. Uşaq sağ olaraq doğulduğu üçün artıq tam hüquq qabiliyyətinə malikdir.

III. Təmyiz dövrü. Ayırmaq mənasına gələn təmyiz sözü, burada insanın doğru və faydalı olanı yanlış və zərərliyə ayırması mənasına gəlir. İnsan fiziki və mənəvi olaraq inkişaf etdikcə, həyat təcrübəsi qazandıqca təmyiz qabiliyyəti də inkişaf edir. Uşaqlıq dövründən yetkinlik və rüşd dövrlərinə qədər inkişaf edən insan, müəyyən yaşdan etibarən hüquqi və iqtisadi bəzi məsələləri qavramağa, bəzi davranışların nəticələrini dərk etməyə başlayır. Bu ölçüdə təmyiz qabiliyyəti qazanmış olan uşağa “müəyyiz uşaq” deyilir. İslam hüquqşünasları tamamlanmış 7 yaşı təmyizin başlanğıcı olaraq qəbul etmişlər. Müəyyiz uşaqda təmyiz qabiliyyəti tamamlanmış olmadığından, onunla əlaqədar olan fəaliyyət qabiliyyəti də əskikdir.

IV. Yetkinlik (cinsi yetkinlik yaşı) dövrü. Yetkinlik (bülüğ) dövrü ağıl və təmiz qabiliyyətinin məsuliyyət daşımaq üçün lazımı səviyyədə inkişaf etmiş olduğu dövrüdür. İslam hüququnun əsas mənbəyi olan Qurani-Kərim uşaqlığın, “bülüğ” və “rüşd” adlandırdığımız cinsi və əqli yetkinlik yaşına çatmaqla sona çatdığını qeyd edir: “Yetimləri nikah yaşına çatıncaya qədər sınavın. Əgər ağıla dolduqlarını (həddi-bülüğa çatdıqlarını) hiss etsəniz, mallarını özlərinə qaytarın” ən-Nisa:4/6 [2,161]. İnsanın yetkinlik dövrünün bioloji və yaşla bağlı iki ölçüsü vardır. İslam hüququnda cinsi yetkinliyin nişanəsi olaraq oğlanlar üçün ihtilam olma, yəni 12 yaş, qızlar üçün heyz halı, yəni 9 yaş qəbul edilmişdir. Lakin bu nişanələrin təzahür vaxtı iqlimə, bölgəyə və böyümə şərtlərinə görə dəyişir. İslam hüquq nəzəriyyəsində bulüğ yaşının son həddi ilə bağlı fikir birliyi yoxdur. Bu mövzuda əksər alimlərin məniməsədiyi fikir qız və oğlanlar üçün bulüğ yaşının son həddinin 15 yaşın bitməsidir. Bulüğün son həddinin 15 yaşın bitməsi olaraq qəbul edən alimlər bu sahədə sünnədəki tətbiqata əsaslanırlar [28,106]. Əbu Hənifə isə bulüğün son həddini qızlarda 17, oğlanlarda isə 18 yaşın bitməsi olaraq qəbul etmişdir [24,I,186]. Maliki hüquqşünas İbn Rüşd isə son həddin 18 yaş ola biləcəyini söyləmişdir. Bütün bu fikir ayrılıqlarına əsasən uşaqlığın sonunun ihtilam halı ilə meydana çıxan “bülüğ” olduğu nəticəsinə gəlmək olar. Bu vəziyyətin orta yaş həddi isə 15 yaşıdır. Buna baxmayaraq bu mövzudakı fiziki nişanədə bir gecikmə olarsa, uşağın uşaqlıq dövrü 18 yaşının sonunadək davam edər. Uşaqlığın başa çatması “rüşd” adlanır. Rüşdün yaşı və ya rəşid olma anı qanunla müəyyən edilir. İqlimin uşaqların bioloji inkişafı üzərindəki təsiri böyük olduğu üçün müxtəlif ölkələrdə rəşid olma yaşı müxtəlifdir.

Yetkinlik dövrü mülki fəaliyyət qabiliyyətinin tamamlandığı dövrüdür. Yetkinlik yaşına çatmış şəxs iman və ibadətlərlə mükəlləfdir, hər növ hüquqi hərəkətləri mötəbərdir və hüquqi nəticə, məsuliyyət yaradır.

V. Rüşd (əqli yetkinlik yaşı) dövrü. Rüşd sözünün lüğəti mənası doğru yolu tapmaq, doğru və ağıllı davranmaqdır. Rüşd keyfiyyətinə sahib olana rəşid deyilir. Hüquqi termin olaraq rəşid “malına sahib olan, onu boş yerə xərcləməkdən uzaq olan kəsdir” [ən-Nisa:4/5]. Rəşidin əksi səfehdir. Rüşd dindarlıqdan, yaxud zəka və məlumatdan çox iradə ilə bağlıdır və maliyyə hərəkətlərinə aiddir. 25 yaşına çatmış (ağıllı, səfeh) insana malları təslim edilir.

Həcr-mane olmaq, yəni müəyyən hüquqi əməliyyatları həyata keçirməyi qadağan etmək deməkdir. Həcr altına alınmış adam məhcur adlanır. Həcr aktının məqsədi maliyyə əməliyyatlarını həyata keçirməkdə təcrübəsi olmayanların mənafeələrini və onları zərərə uğramaqdan qorumaqdır. Həcr sanksiyası uşaqlıq, psixi xəstəlik, əqli zəiflik, israfçılıq, əyyaşlıq, pis əxlaq və s. şəxsi keyfiyyətlərlə əlaqədar

tətbiq edilir. Həcr altına alınma Qurani-Kərimə və Sünnəyə əsaslanır: “Allahın sizə dolanmaq üçün bəxş etdiyi malları (və ya Allahın sizi üzərində qəyyum təyin etdiyi yetim malını) səfehlərə (ağılsızların əlinə) verməyin. Onları həmin maldan yedirib geyindirin və özlərinə xoş sözlər deyin! Yetimləri nikah yaşına çatıncaya qədər sınayın. Əgər ağıla dolduqlarını (həddi-bülüğa çatdıqlarını) hiss etsəniz, mallarını özlərinə qaytarın...” ən-Nisa:4/5-6 [2,161]. Həcr praktik davranışı və fəaliyyəti məhdudlaşdırmaqdan ibarət olduğuna görə, məhcurun hüquqlarını müdafiə edəcək və onun adından ticarət və maliyyə əməliyyatlarını həyata keçirəcək şəxsə ehtiyac yaranır. Bu şəxs qanuni təmsilçi adlanır. Həm uşaqlıq kimi təbii, həm də ağıl xəstəliyi kimi sonradan meydana gəlməklə əhliyyətə təsir edən hadisələr insanı əhliyyətsiz (fəaliyyət qabiliyyətsiz), yaxud da əskik əhliyyətli (məhdud fəaliyyət qabiliyyətli) vəziyyətə gətirir. Bu cür insanların şəxsi və maliyyə işlərini idarə etmək, hüquqlarını qorumaq təmsil institutunu zəruri edir.

İslam hüququnda **vəlayət**, rəşid bir insanın şəxsi və maliyyə məsələlərində uşaq və ruhi xəstə kimi məhdud fəaliyyət qabiliyyətli və fəaliyyət qabiliyyətsiz şəxslərin yerini tutmasıdır. “... Əgər borclu ağılsız və zəifdirsə (qoca və uşaqdırsa), yaxud söyləməyə qadir deyilsə, o zaman gərək onun (əvəzinə) vəkili ədalətlə deyib (borcu) yazdırsın” ayəsində vəli sözü bu mənada işlədilmişdir əl-Bəqərə:2/282 [2,141]. Fəaliyyət qabiliyyətsiz insanlar qasır adlanırlar. Vəlayət, naqis əhliyyətli şəxsin şəxsi işlərini əhatə edir (evləndirmək, oxutdurmaq, müalicə etdirmək, peşə sahibi etmək kimi). Vəlayət haqqına sahib olan şəxsə vəli deyilir. Vəli ya qanun (Kitab və Sünnə), ya da hakim tərəfindən təyin edilir [31].

Vəsayət, bir insana ölümündən sonra məhdud fəaliyyət qabiliyyətli insanla əlaqədar yerinə yetirmək üçün verilən davranış haqqıdır. Təmsilçiyə vəsi deyilir. Vəsinin vəlidən fərqi səlahiyyətlərinin daha məhdud olmasıdır. Vəli təmsil etdiyi şəxsin evlənmə-boşanma, tərbiyə-təhsil kimi şəxsi işlərini də idarə etdiyi halda, vəsinin təmsil səlahiyyəti yalnız maliyyə-hüquqi işlərə aiddir [22,161]. Vəsayətlə bağlı Qurani-Kərimdə buyrulur: “(Ya Rəsulum!) Səndən yetimlər haqqında sual edənlərə söylə: “Onlar üçün (onların malını qorumaq və güzəranlarını) yaxşılaşdırmaq xeyirlidir (nəcib əməldir). Əgər onlarla birlikdə yaşayırsınızsa, onlar sizin qardaşlarınızdır”. Allah islah (yaxşılıq) edənləri də, fəsad salanları da tanıyır. Əgər Allah istəsəydi, sizi, əlbəttə, əziyyətə salardı. Həqiqətən, Allah yenilməz qüvvət, hikmət sahibidir!” əl-Bəqərə:2/282 [2,132]. Vəlayət və vəsayət haqqının kimə aid olduğunu bəzi hallarda qanun, bəzi hallarda da hakim təyin edir. Belə ki:

1. Mülki fəaliyyət qabiliyyəti tam olmayan şəxsin atası, yaxud ata babası həyatdadırsa şəxsi və maliyyə məsələləri ilə bağlı bütün səlahiyyət hüququ onlara aiddir. Əgər ata, yaxud baba yoxdursa vəlayətlə vəsayət bir-birindən ayrılır. Bu vəziyyətdə vəlayət haqqı aşağıdakı ardıcılıqla sadalanacaq qohumlara aiddir: oğul, oğulun oğlu, qardaş, əmi kimi təmsil olunan şəxsə kişi vasitəsilə bağlı olan kişi əqrabadır. Bunlardan biri olmadığı təqdirdə vəlayət anaya keçir.

2. Ata və baba olmadığı təqdirdə vəsayət haqqı əvvəlcə atanın həyatda ikən təyin etdiyi şəxsə, bu yoxsa, babanın təyin etdiyi şəxsə keçər. Bu ikisinin əvvəlcədən müəyyən etdiyi bir vəsinin olmaması halında bunu təyin səlahiyyəti hakimə aiddir və hakimin təyin etdiyi təmsilçiyə “vəsiyyul-qazi” deyilir.

İslam hüquqşünaslarının əksəriyyətinə görə, vəlayət və vəsayət üçün dörd şərtin olması zəruridir: azad olmaq, ağıllı olmaq, yetkinlik yaşında olmaq və müsəlman olmaq [31].

Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 20-ci fəslə uşaqlar üzərində qəyyumluq və himayə ilə bağlı müddəaları əhatə edir. Məcəllənin 136-cı maddəsinə əsasən, qəyyumluq və himayə valideynlərini itirmiş uşaqlara (bu Məcəllənin 114.1-ci maddəsi) onların saxlanması, tərbiyə olunması, təhsil alması, habelə onların hüquq və vəzifələrinin qorunması məqsədilə müəyyən olunur (136.1.). Qəyyumluq 14 yaşnadək, himayəçilik 14 yaşından 18 yaşnadək olan uşaqlar üzərində təyin edilir (m.136.2.).

İslam hüququnun qəyyum və himayəçi üçün müəyyən etdiyi yuxarıdakı qeyd etdiyimiz şərtlər (azadlıq və müsəlman olmaq şərti istisna olmaqla) Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 137-ci maddəsində qəyyum və himayəçi üçün müəyyən edilmiş şərtlərlə eyniyyət təşkil edir (yalnız yetkinlik yaşına çatmış və tam fəaliyyət qabiliyyəti olan şəxslər qəyyum (himayəçi) təyin edilirlər (137.1.)).

Uşaqlara qəyyum (himayəçi) təyin edilərkən qəyyumun (himayəçinin) əxlaqı və başqa cəhətləri, onun qəyyumluq (himayə) vəzifəsini yerinə yetirə bilməsi, onun və ailəsinin uşaqla ünsiyyəti və münasibəti, habelə mümkünsə, uşağın öz arzusu nəzərə alınmalıdır (137.2.).

Alkoqolik və narkomanlar, qəyyumluq (himayə) vəzifələrini icra etməkdən kənarlaşdırılmış, valideynlik hüquqları məhdudlaşdırılmış şəxslər, keçmiş övladlığa götürənlər, əgər onların təqsiri üzündən övladlığa götürmə ləğv olunmuşsa və səhhətinə görə uşağı tərbiyə etmək vəzifəsini həyata keçirə bilməyən şəxslər (bu Məcəllənin 120.1.1—120.1.5-ci maddələri) qəyyum (himayəçi) ola bilməzlər (137.3.).

Qəyyum qanuni nümayəndə olmaqla, özünün qəyyumluğu altında olan fiziki şəxslərin adından və onların mənafeyi üçün hüquqi nəticəyə səbəb olan əqdlər bağlayır. Qəyyum 14 yaşı tamam olmamış yetkinlik yaşına çatmayan şəxslər

üzərində, yəni bu şəxslərin valideynləri və onları övladlığa götürənlər olmadıqda; valideynləri məhkəmə tərəfindən valideynlik hüquqlarından məhrum edildikdə; valideynləri onları tərbiyələndirməkdən və ya hüquq və mənafeələrini müdafiə etməkdən boyun qaçırdıqda; başqa səbəblərə görə həmin şəxslər valideyn himayəsindən məhrum olduqda; psixi xəstəliyə (pozuntuya) görə məhkəmə tərəfindən fəaliyyət qabiliyyəti olmayan sayılmış şəxslər üzərində təyin edilir.

Himayəçi qanuni təmsilçi deyil, əqd bağlamır, o, yalnız özünün himayəçiliyi altında olan şəxslərin müstəqil surətdə bağlamağa ixtiyarı çatmadığı əqdlərin bağlanmasına razılıq verir. Onlar ancaq himayədə olan şəxslərin öz hüquq və vəzifələrini həyata keçirməsində həmin şəxslərə kömək edirlər. Himayəçi isə 14 yaşından 18 yaşınadək nisbi fəaliyyət qabiliyyəti olan şəxslər üzərində; spirtli içkilərdən və ya narkotik maddələrdən sui-istifadə etməsi və ya qumara qurşanması nəticəsində məhkəmə tərəfindən məhdud fəaliyyət qabiliyyətli sayılan şəxslər üzərində təyin edilir.

Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 33-38-ci maddələri də qəyyumluq və himayəçiliklə bağlı münasibətləri nizama salır.

İzn. Bir adam alqı-satqını bacaran oğluna ticarət etmək üçün icazə verərsə, bu caizdir və uşaq hər növ ticarətlə məşğul olmaq üçün icazəli (məzun) hesab olunur. Vəsi də alqı-satqını bacaran uşağa icazə verə bilər. Bu iznə əsasən uşağın üzərindəki həcr (məhdudiyyət, qadağa) qismən götürülmüş olur və uşaq bu izin həcmində sərbəst ticarətlə məşğul ola bilər.

Ticarət etmək üçün uşağa icazə verə biləcək şəxslər aşağıdakılardır:

1. Uşağın malından istifadə və ticarət etmək vəlayəti olan şəxs uşağa ticarət etmək üçün icazə verə bilər;
2. Ata uşağına ticarət etmək üçün icazə verə bilər;
3. Atanın təyin etdiyi vəsi atanın ölümündən sonra icazə verə bilər;
4. Uşağın atası tərəfindən təyin edilən vəsisi olmadıqda, babanın (atanın atası) icazəsi səhih olur. Ata sağ olduqda babanın icazəsi səhih deyil;
5. yetimin atası tərəfindən təyin edilmiş vəsisi olmadıqda yetimin köləsinə qazi tərəfindən verilən ticarət etmək icazəsi caiz hesab olunur;
6. İzinli uşağın köləsi də uşağın, uşağın atasının təyin etdiyi vəsinin və ya babasının izni ilə izinli olur. Əminin, dayının, ananın, qardaşın izni ticarət vəlayətləri olmadığı üçün caiz hesab olunmur [20,298].

Milli qanunvericiliyimizdə oxşar vəziyyəti nizama salan normalar təsbit edilmişdir. Belə ki, Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsinin 29-cu maddəsi 14 yaşınadək olan yetkinlik yaşına çatmayanların fəaliyyət qabiliyyəti ilə bağlı

məsələləri tənzimləyir. Həmin maddəyə əsasən, Bu Məcəllənin 29.2-ci maddəsində göstərilmiş əqdlər istisna olmaqla, 14 yaşı tamam olmamış yetkinlik yaşına çatmayanların əvəzinə əqdləri onların adından yalnız valideynləri, övladlığa götürənlər və ya qəyyumlar bağlaya bilərlər. Bu cür yetkinlik yaşına çatmayanın bağladığı əqd sonradan onun valideynləri, övladlığa götürənlər və qəyyumlar tərəfindən bəyəniləndə etibarlıdır.

7 yaşından 14 yaşınadək olan şəxslərin aşağıdakı əqdləri müstəqil bağlamaq ixtiyarı vardır: xırda məişət əqdləri; əvəzsiz olaraq fayda götürməyə yönəldilmiş elə əqdlər ki, onlardan əmələ gələn hüquqların notariat qeydiyyatında təsdiqlənməsi və ya dövlət qeydiyyatına alınması tələb olunmur; qanuni nümayəndənin özünün və ya onun razılığı ilə üçüncü şəxsin müəyyən məqsəd üçün və ya sərbəst istifadə üçün verdiyi vəsait barəsində sərəncam üzrə əqdlər.

14 yaşı tamam olmamış yetkinlik yaşına çatmayanın əqdləri, o cümlədən müstəqil bağladığı əqdlər üzrə əmlak məsuliyyətini onun valideynləri, övladlığa götürənlər və ya qəyyum daşıyır, bu şərtlə ki, həmin şəxslər öhdəliyin onların təqsiri üzündən pozulmadığını sübuta yetirməsinlər. Qanuna uyğun olaraq bu şəxslər azyaşlıların vurduqları ziyan üçün də cavabdehdir.

Uşağın əmək hüququ. İslam hüququ hər fərdin öz qabiliyyətləri çərçivəsində işləməsinə əsas hüquq və azadlıqlardan biri hesab edir: “İnsana ancaq öz zəhməti (səyi, çalışması, əməli) qalar!” ən-Nəcm:53/39 [2,540]. Bildiyimiz kimi əmək hüququnun məzmununu işəgötürən-sərmayə və işçi-əmək münasibətləri təşkil edir. İslam hüququnun əsas mənbələri bu münasibətlərin hamısına toxunmuş, və qaydalar müəyyən etmişdir: “Allahın sizə dolanmaq üçün bəxş etdiyi malları (və ya Allahın sizi üzərində qəyyum təyin etdiyi yetim malını) səfehlərə (ağılsızların əlinə) verməyin. Onları həmin maldan yedirdib geyindirin və özlərinə xoş sözlər deyin!” ən-Nisa:4/5 [2,161]. İslam hüququ işəgötürən və işçinin hər birinin hüquq və vəzifələrinə dair qaydalar müəyyən etmişdir. İşəgötürən üçün işçinin maddi və mənəvi varlığını himayə məcburiyyəti gətirmiş, ona qaldıra bilməyəcəyi yükləri yükləməməsinə əmr etmiş [əl-Bəqərə:2/286; əl-Muminin:23/62], haqqını ən uyğun şəkildə (əl-Hədid:57/7) və alın tərqi qurumadan ödəməsinə ictimai vəzifə olaraq yükləmiş, işçiyə də müqaviləyə riayət etmək [ət-Tövbə:9/105; əl-Maidə:5/1], hiylə işlətməmək, üzərinə götürdüyü işi cəmiyyətin razı qalacağı şəkildə yerinə yetirmək məsuliyyəti yükləmişdir.

İslam hüququ uşaqların çalışdırılmasına üstünlük vermir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Qurani-Kərimdə qadın-kəş mükəlləflərdən əqdlərinə uyğun olaraq

davranmaları və əqdlərini dəqiq yerinə yetirmələri tələb olunur. Uşaq isə bu hökmü anlayacaq idraka və bu məsuliyyəti üzərinə götürəcək gücə malik deyil.

İslam hüququnun ikinci əsas mənbəyi olan Sünnə də uşaqların əməklə bağlı vəziyyətini eyni şəkildə nizamlayır. Belə ki, Osman ibn Əfvandan (r.a.) rəvayət edilən bir hədisdə Hz. Peyğəmbəri (s.ə.v.) şəxsən “siyə” (uşaq) terminindən istifadə edərək, uşaqların çalışdırılmamasını əmr etmişdir [32,İstizan,42]. Uşaqılıq dövrü uşağın tərbiyə olunması, təhsil alması və inkişafı dövrüdür. Yalnız istisna hallarda uşağın erkən yaşlarda öyrənməsi zəruri olan peşə ilə əlaqədar işləməsi mümkündür. Bu dövrdə ona imkanları xaricində iş tapşırmaq və ondan maddi mənfəət gözləmək onun vəziyyətinə ziddir. Qurani-Kərimə əsasən, insan zəif yaradılmışdır və bu səbəblə də onun məsuliyyətinin yüngülləşdirilməsini əmr edir [ən-Nisa:4/28]. Sünnə isə bu məsələyə daha dəqiq bir şəkildə yanaşaraq, əmək münasibətlərində işəgötürənin işçisinin iş yükünü yüngülləşdirməsinin onun üçün savab sayılacağını [33,II,94], işlə əlaqədar zəruri hallarda işçisinə köməkçi olmasını qeyd etmişdir.

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 17-ci maddəsinin V hissəsinə əsasən 15 yaşına çatmamış uşaqlar işə götürülə bilməzlər. Eyni hökm Azərbaycan Respublikasının Əmək Məcəlləsinin 249-cu maddəsinin (İşə qəbul zamanı yol verilən yaş həddi) I bəndində də nəzərdə tutulmuşdur. Azərbaycan Respublikasının Əmək Məcəlləsinin otuz səkkizinci fəslə yaşı 18-dən az olan işçilərin əməyindən istifadənin xüsusiyyətlərinə həsr edilmişdir.

Uşağın nəsəbi. Nəsəb (soy bağı), uşağı ata-anasına və ailəsinə bağlayan qan və soy bağını ifadə edən termindir. Nəsəb, Allahın insanlara bəxş etdiyi nemət olmaqla, Qurani-Kərimdə buyrulur: “İnsanları sudan (nütfədən) yaradan, onları (bir-biri ilə) əsl qohum (qan qohumu) və sonradan qohum edən Odur. Rəbbin (hər şeyə) qadirdir! (Birincisi, ata-ana tərəfdən, ikincisi isə bacı, qız tərəfdən olan qohumluqdur)” əl-Furqan:25/54 [2,389], (yəni onu həm qan, həm də evlilik bağı ilə bir-birinə qohum edəndir). Nəsəblə bağlı Vida xütbəsində Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) “Uşaq kimin yatağında doğulmuşsa, ona aiddir” deyir. İslam dini atalara uşaqlarının nəsəbini inkar etməyi [34,Nikah, 42; 16,Talak, 29; 10,Talak, 47], qadınlara uşağın nəsəbini əsl atalarından başqasına aid etməyi [əl-Mümtəhinə:60/12], uşaqlara da öz atalarından başqasına nəsəb iddia etməyi qadağan etmişdir [35,Menakıb,5; Feraiz,29; 11,İman,61,64,112,114,115; 9,Vesaya,5].

İslam dini başqasının uşağını övladlığa götürərək nəsəbinə daxil etməyi (ona öz soyadını verməyi) qadağan etmişdir. Övladlığa götürmə cahillik dövründə və islamın ilk illərində geniş yayıldığı üçün, Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) də bu adətə əsasən, Zeyd ibn Harisəni (r.a.) övladlığa götürmüşdü. İnsanlar Zeydi, Muhəmmədin oğlu Zeyd

(Zeyd ibn Muhəmməd) adlandırmışdılar. Lakin qeyd edəcəyimiz aylərlə övladlığa götürmə ləğv edildi: “Allah ...nə də oğulluğa götürdүklərinizi sizə doğma oğul etmişdir. (Onlar əslində öz atalarının oğullarıdır.) Bunlar sizin dediyiniz boş (mənasız) sözlərdir.... Onları (əsil-nəsəbləri bilinsin deyə) öz atalarının adları ilə çağırın. Bu Allah yanında daha düzgündür (daha ədalətlidir). Atalarının kim olduğunu bilməsəniz, onlar sizin din qardaşlarınız və yaxınlarınızdır (əmioğlanlarınız və ya azad kölələrinizdir; onları qardaşım, əmioğlum, dostum deyə çağırın).” əl-Əhzab: 33/4-5 [2,438].

Respublikamızda övladlığa götürməyə icazə verilməklə, Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 19-cu fəslə övladlığa götürmə ilə bağlı münasibətləri nizama salır. Azərbaycan Respublikasının Mülki Prosesual Məcəlləsi uşağın övladlığa götürülməsi qaydalarını müəyyən edir (m. 448).

Kim tapılma uşağı (ləqiti) və ya nəsəbi bilinməyən bir uşağı öz uşağı olduğunu iddia etmədən himayə edərsə, bu onun uşağı olmaz, aralarında mirasla bağlı münasibət yaranmaz. Uşağın atası məlum olduğu təqdirdə, uşağın nəsəbi ona bağlanır, naməlum qaldıqda, uşaq müsəlman cəmiyyətin din qardaşı və dostu olur. Bu uşaq böyüdüldür, onun təhsil alması və peşə sahibi olması, həmçinin evlənməsi təmin edilir. Bunları edən mənəvi ata-ana da axirət savabı qazanmış olur.

Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 44-cü maddəsi uşağın mənşəyinin müəyyən edilməsi məsələlərinə həsr edilmişdir. Həmin maddənin 1-ci bəndinə əsasən, uşağın anadan mənşəyi (analıq) ananın uşağı tibb müəssisəsində doğmasını təsdiq edən sənəd əsasında, uşaq tibb müəssisəsindən kənarda anadan olduqda doğuma kömək göstərmiş həkimin sənədi əsasında müvafiq icra hakimiyyəti orqanı tərəfindən, bu sənədlər olmadıqda isə şahid ifadələri və digər sübutlar əsasında məhkəmə tərəfindən müəyyən olunur. Maddənin 2-ci bəndinə görə uşaq, aralarında nikah bağlanmış şəxslərdən olduqda, eləcə də nikahın pozulması və ya etibarsız sayılması vaxtından və ya uşağın atasının ölümündən 300 gün ərzində doğulduqda, başqa sübutlar yoxdursa, uşağın atası ananın əri (keçmiş əri) hesab olunur.

Avropaya yüksək sürətli integrasiya nəticəsində qanunverici orqanımız yeni qanunun qəbulu ərəfəsindədir. Həmin layihə “Reproduktiv sağlamlığın qorunması haqqında” Qanun adlanmaqla, hal-hazırda ictimaiyyətin müzakirəsinə təqdim edilmişdir. Bu Qanun reproduktiv sağlamlığın (reproduktiv sağlamlıq–insanın nəsilartırma sisteminə aid olan və şəxsin uşaq dünyaya gətirə bilmə xüsusiyyətini təyin edən bütün aspektlər üzrə fiziki, homoral, psixi və sosial rifah vəziyyəti) qorunması və ailə planlaşdırılması üzrə xidmətlərin əldə olunması və reproduktiv hüquqların həyata keçirilməsi üçün hüquqi əsasları müəyyən edir. Daha aydın desək,

IV fəsil, 23 maddədən ibarət olan bu qanun, süni yolla uşaq sahibi olmanın əsaslarını müəyyən edir. Qanunun 12-ci maddəsinə əsasən, somatik və psixi cəhətdən sağlam yaşı 18-dən 35-dək olan kişilər və qadınlar müvafiq tibbi-genetik müayinədən keçdikdən sonra mayalanma xüsusiyyətinə malik cinsi toxumaların donoru ola bilərlər. Bir şəxs yalnız bir ailə üçün donor ola bilər. Bu məqsədlə cinsi toxumaların donoru olmuş şəxslərin müvafiq icra hakimiyyəti orqanı tərəfindən uçota aparılır. Donor köməkçi reproduktiv texnologiyaların tətbiqi nəticəsində onun toxumasından doğulan uşağa görə öhdəlik daşımır və bu uşağa heç bir hüququ yoxdur. İnsanın klonlaşdırılması məqsədilə cinsi toxumaların və dölün istifadəsi qadağandır.

Bu qanun milli-mənəvi dəyərlərimizə, ən başlıcası dinimizin uşaqla bağlı hökmlərinə ziddiyyət təşkil edir. Belə ki, bu yolla dünyaya gələn uşaqlar “vələdü-zina”, yəni birc (atasından bixəbər) olacaqlar. Həmçinin qanunun tətbiqinə qədər həyata keçirilən donor xidmətləri nəticəsində bir müddət sonra cəmiyyətimizdə eyni bir donordan törəyən bacı-qardaş evlilikləri qaçınılmazdır. Bundan başqa, süni mayalanma yolu ilə dünyaya gələn uşaqların mənşəyi hansı formada, hansı qanunla müəyyən ediləcək? Süni mayalanma zamanı halal ərin (atanın) spermasından istifadə olunması daha doğrudur. Arzu olunan nəticə əldə olunmadıqda tərəflərin boşanması mümkündür. Boşanma respublikamızda icazə verilən hal olmaqla, AR Ailə Məcəlləsinin 4-cü fəslində (Nikaha xitam verilməsi) nikaha xitam verilməsinin əsasları müəyyən edilmişdir. Belə ki, uşaq sahibi olmaq istəyən ər (arvad) həyat yoldaşından boşanıb başqa qadın (kişi) ilə ailə qurmaqla bu arzusuna çata bilər.

Övlad sahibi olmaqla əlaqədar Qurani-Kərimin Şura surəsinin 49-50-ci ayələrində deyilir: “Göylərin və yerin hökmü Allahın əlindədir. O, istədiyini yaradır, istədiyinə ancaq qız, istədiyinə də ancaq oğlan verir. Yaxud hər ikisindən-həm oğlan, həm də qız verir, **istədiyini də sonsuz (övladsız) edir**. O, (hər şeyi) biləndir, (hər şeyə) qadirdir!” [2,501]. İstədiyini yaradır və istədiyinə də oğlan, qız və ya hər ikisindən verir, yaxud heç birini vermir ifadəsi ilə yaratmanın yalnız Ona məxsus olduğunu ayədən anlamaq mümkündür. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, övladlığa götürməni də Əhzab surəsinin 4-5-ci ayələri ilə qadağan edən Allah bəndələri üçün daha xeyirli olanı biləndir [2,438].

Yuxarıda aparılan təhlillər bir daha sübut edir ki, müasir qanunlarla tənzimlənən uşaq hüquqları ən mükəmməl şəkildə hələ 14 əsr bundan əvvəl müqəddəs kitabımız Qurani-Kərimdə və ona əsaslanan Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) Sünnəsində öz əksini tapmışdır. Göründüyü kimi, Qurani-Kərimin və Sünnənin elan olunduğu vaxtdan 14 əsr keçməsinə baxmayaraq, bu mənbələr hələ də öz aktuallığını qoruyub saxlamaqla, bir çox dünyəvi dövlətdaxili qanunlarımıza mənbə təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. AR Konstitusiyası, 12.11.1995, Qanun, 2009.
2. Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., Qurani-Kərim, Çıraq, 2005.
3. Sabir Allahverdiyev, Azərbaycan Respublikasının Mülki hüquq kursu I cild, Ümumi hissə, səh. 372.
4. Azərbaycan Respublikasının 28 dekabr 1999-cu il tarixli Mülki Məcəlləsi.
5. Azərbaycan Respublikasının 28 dekabr 1999-cu il tarixli Ailə Məcəlləsi.
6. Azərbaycan Respublikasının 28 dekabr 1999-cu il tarixli Mülki-Prosesual Məcəlləsi.
7. Azərbaycan Respublikasının 1999-cu il 1 fevral tarixli Əmək Məcəlləsi.
8. Azərbaycan Respublikasının 30 dekabr 1999-cu il tarixli Cinayət Məcəlləsi.
9. Tirmizi Ebu İsa Muhammed, (ö.892m/279h) es-Sünen, İstanbul, 1981, I-V.
10. Nesai Ebu Abdurrahman b. Şuayb, es-Sünen, Çağrı yayınları, 1964,I-VIII.
11. Müslim Ebul-Huseyn b. El-Haccac, (ö.875m/261h) el-Camius-Sahih, (Tah. Fuad Abdülbaki), Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-III.
12. Kahraman Abdullah, İslam hukukuna görə anne rahminde sakat olan çocukların kürtaj yoluyla düşürülməsinin hükmü. BDU İlahiyyat fakültəsinin Elmi məcmuəsi, Bakı, mart 2005,N1,272s.
13. Mirzəyeva Səbinə, İslamda uşaq hüququ, “Adiloğlu” nəşriyyatı, Bakı, 2009.
14. İbn Abidin Muhammed Emin, (ö.1836m/1252h), Reddül-Muhtar, c.I-V, Kahire, 1307, (çeviren: Ahmed Davudoğlu, Mazhar Taşkesenlioğlu, Mehmet Savaş) Şamil Yayınları, İslam Ansiklopedisi.
15. Ebu Zehra Muhammed, İslam hukuku metodolojisi (Usulü Fıkıh), (terc. A. Şener), Ankara, 1979.
16. Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, (ö.888m/275h), es-Sünen, Çağrı yayınları, İstanbul, 198, I-V.
17. Ahmed ibn Hanbel, Müsnəd, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-VI.
18. Gülec Hasan, İslam hukukunun bazı konuları, İzmir, 1996.
19. Yaman Ahmet, İslam aile hukuku, Konya 1998.
20. Üsrüşeni Muhammed b. Mahmud, Ahkamus siğar. (tercüme eden İbrahim Canan), İstanbul, Yaylacık matbaası, Cihan yayımları, 1984, 488 s.
21. Karaman Hayreddin, İslamda kadın ve aile, İstanbul 2008.
22. Erbay Celal, İslam hukukunda küçüklerin himayesi, Bakı, Göytürk,1995.

23. Bilmen Ömer Nasuhi, (v.1971), Hukuki-İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, I-VIII, İstanbul 1976 (Hukuki-İslamiyye), İslam Ansiklopedisi.
24. Karaman Hayreddin, Mukayeseli İslam hukuku I, İstanbul 1982.
25. Döndüren Hamdi, Delilleriyle Aile İlmihali, İstanbul 1995.
26. Gülec Hasan, İslam hukukunda nafaka, İzmir, 1996.
27. Ebu Yusuf, Kitabul-haraç (terc.: Dr. Ali Özek), İstanbul, 1970.
28. Erbay Celal, Çocuk hukuku, İstanbul, 1992.
29. İbn Mace Ebu Abdillāh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, (ö.888m/275h), es-Sünen, (Tah. M.Fuat Abdalbaki) Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-II.
30. Udeh Abdulkadir, İslam ceza hukuku ve beşeri hukuk (terc. Akif Nuri), I-II.
31. Döndüren Hamdi, Delilleriyle Aile İlmihali, İstanbul 1995.
32. Malik İbn Enes, (ö.795m/179h), el-Muvatta, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982, I-II.
33. Suyuti Celauddin b. Abdurrahman b. Ebi Bekr, (ö.911h), el-Camius-Sağır, I-II, (Çeviren: Münire Aydın), Aydın Yayınları İslam Ansiklopedisi.
34. Darimi Abdullah b. Abdirrahman Ebubekir Muhammed (ö.255h), es-Sünen, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.
35. Buhari Ebu Abdillāh Muhammed b. İsmail, (ö.870m/256h), el-Camius-Sahih, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-VIII.

SUMMARY

Proceeding from the basic source of the Islamic law – Koran, Sunnah and laws of the Azerbaijan Republic, the article carries out analysis of Islam-secured civil, family and labor laws conformably to children, starting with fetal age and ending with full age, as well as child rearing following family dissolution, criminal and civil-legal responsibility of the child, guardianship and tutelage, child's parentage.

РЕЗЮМЕ

В статье на основании основного источника исламского права Корана, Сунны и законов Азербайджанской Республики проводится анализ признаваемых и обеспечиваемых исламской религией гражданских, семейных, трудовых прав в отношении детей, начиная с внутриутробного периода до совершеннолетия, а также вопросов воспитания ребенка в случае распада семьи, уголовной и гражданско-правовой ответственности ребенка, опекуна и попечительства в отношении ребенка, происхождения ребенка.

M.F.AXUNDZADƏ – 200

Əsədulla QURBANOV,

Bakı Dövlət Universitetinin İslamşünaslıq

Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri,

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Əli BABAYEV,

Bakı Dövlət Universitetinin İslamşünaslıq

Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin əməkdaşı

Bakı şəhəri, sentyabr 2012-ci il

M.F.Axundzadə Azərbaycanda islamşünaslıq elminin banisidir

(M.F.Axundzadə irsinə yeni yanaşma. O, heç zaman dinin, o cümlədən islam dininin əleyhinə olmamış və ola da bilməzdi).

«Mirzə Fətəli Axundov islam dəyərlərini ən gözəl bilən şəxsiyyətlərdən biri olubdur. O, islam dəyərlərinə eyni zamanda Azərbaycanın milli-mənəvi dəyərlərini, islam dəyərlərini zənginləşdirərək dahiyənə və xalqımızın inkişafına çox böyük təsir göstərmiş əsərlər yaratmışdır».

Heydər Əliyev

Təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyev 13 aprel 2010-cu il tarixdə M.F.Axundzadənin anadan olmasının 200 illiyinin təntənəli şəkildə qeyd olunması barədə xüsusi sərəncam imzalamışdır. Sərəncamda deyilir ki, 2012-ci ildə dahi Azərbaycan mütəfəkkiri, milli dramaturgiyamızın banisi, görkəmli ictimai xadim və maarifçi Mirzə Fətəli Axundzadənin anadan olmasının 200 illiyi tamam olur. O, bütün həyatı boyu doğma vətənimizin və xalqımızın tərəqqisi yolunda yorulmadan çalışaraq yeni dövrün irəli sürdüyü mühüm elmi, mədəni və ictimai-siyasi məsələlərə daim fəal münasibət ifadə edən və zamanın qabaqcıl ideyalarından bəhrələnməyə çağıran yaradıcılığı ilə Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafı tarixində parlaq səhifə açmışdır.

Biz də bu məqalədə, Heydər Əliyevin çıxışında və İlham Əliyevin sərəncamda deyilən, mühüm elmi-nəzəri fikirlərə əsaslanaraq böyük Azərbaycan

mütəfəkkiri M.F.Axundzadənin çox zəngin irsinin hamısı barədə deyil, əsasən onun islamşünaslıq elmi haqqında bəzi mülahizələrimizi və tövsiyə xarakterli fikirlərimizi bildirmək istərdik.

...Söhbətimizə ilk öncə M.F.Axundzadənin sözügedən məsələ ilə əlaqədar olaraq onun özünün kim olduğunu bildirən suala cavabla başlayırıq – Axundzadə Mirzə Fətəli (1812-1878) müsəlman-islam şərqinin ən görkəmli filosofu, mütəfəkkiri, milli, realist dramaturgiyamızın, bədii-estetik, əxlaqi-mənəvi fikrimizin böyük siması, islamşünaslıq elmimizin banisidir. O, həm də dinlə, o cümlədən xüsusi ilə islam dini ilə bilavasitə bağlı klassik görüşlərə aid dünya filosoflarının əsərlərini dərinlən öyrənmişdir.

Dahi filosofun fəlsəfi görüşləri, xüsusi ilə onun «Aldanmış kəvakib» adlı povestində, «Kəmalüddövlə məktubları» adlı traktatında və komediyalarında (6 komediya) özünün dərin və geniş əksini, ifadəsini tapmışdır.

M.F.Axundzadənin komediyalarındakı maarifçilik ideyaları «Aldanmış Kəvakib» povestində xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Bəlli olduğu kimi, M.F.Axundzadə bu əsərini yazarkən çox maraqlı bir tarixi hadisədən bəhrələnmişdir.

Şah Abbas hökmranlığının yeddinci ilində münəccimlərin dediklərinə aldanaraq, üç günlüyə hakimiyyətdən əl çəkib, Yusif Sərracı öz yerinə qoymuş və sonra onu camaatın ixtiyarına tapşırırmışdır. Həmin hadisədən bir vasiyyət kimi istifadə edən humanist ədib öz dövründə hökm sürən despotizm, mövhumata, fanatizm, fatalizm, asketizm, mistikaya... qarşı kəskin etiraz səsinə ucaltmış, onları öldürücü, məhvədicə satira atəşinə tutmuşdur.

Komediyalarında olduğu kimi, povestində də M.F.Axundzadə, obrazların özünüifşa vasitəsindən geniş istifadə etmişdir. Münəccimbaşının qorxunc xəbərindən özünü itirmiş Şah Abbas təhlükədən qurtarmaq üçün vəzir-vəkilini yanına çağırır, bunlar isə özlərini öymək üçün fürsəti fəvtə verməyib «xidmətlərindən» söhbət açırlar.

Məlum olur ki, vəzir Mirzə Möhsün iş başına gələn kimi şahın xəzinəsini boş görmüş, onu doldurmaq üçün çox qərribə bir «tədbir» düşünmüşdür. Vəzir ölkənin daxili imkanlarından istifadə edib mədaxil mənbələri tapmaq əvəzinə, rüşvət yolu ilə xəzinəni doldurmağı daha üstün tutmuş, vacib, əlverişli hesab etmişdir. Belə ki, müəyyən rütbəyə təyin olunan və ya vilayət hakimiyyətinə göndərilən adamlar xəzinəyə müəyyən məbləğdə pul verirlər, eləcə də «qibleyi-ələm» hər bir əmrin evinə qədəm basarsa, gərək ona payəndaz və ya müəyyən məbləğdə pul hədiyyə verilsin. Deməli, vəzirin «xidməti» ölkədə rüşvəti, bir növ qanuniləş-

dirib yaymaqdan ibarət olmuşdur. Vəzir belə bir çox çətin, mürəkkəb işin öhdəsindən gəldiyi halda ulduzların qarşısında acizliyini bəyan edir.

Şahın sərdarı Zaman xan çətin işlərə «tədbir görməkdə» vəzirdən geri qalmır. O da özünün ən böyük xidmətini onda görür ki, Bəkir Paşanın ölkəyə hücum etdiyini eşidən kimi onun qarşısına qoşunla, - ordu ilə çıxmaq əvəzinə bütün körpüləri və yolları dağıdır, taxılı yandırır, mal-qaranı ölkədən çıxarır. Bu tədbirlə düşmən işğal etdiyi yerlərdə uzun müddət qala bilmir, geri qayıdıb gedir. Öz tədbirindən hədsiz dərəcədə razı qalan, məmnun olan sərdar gələcəkdə də düşmənin təcavüzündən qorunmaq üçün yolların və körpülərin bərpa olunmasına icazə vermir! O da bütün «hərbi dühası» ilə birlikdə ulduzların qarşısında aciz qaldığını xatırladır, anladır.

Şahın digər əyanlarından biri olan Mirzə Yəhya da öz «xidmətlərindən» danışarkən xəyanətlərini bir-bir sadalayır və ölkəni necə bərbad hala saldığını açıq-aşkar göstərir. Digər obrazlarda olduğu kimi, dahi sənətkar olan ədib mollahaşını da öz dilində danışdırır. Axundun xidməti ondan ibarətdir ki, mollahaşı məramına çatan kimi əksər əhalisi şiə məzhəb müsəlman əhalisindən ibarət olan İranda elə bir hədə-qorxu, təzyiq göstərir ki, bütün ölkədə beş-altı nəfərdən artıq sünnü tapılmır. Axundun başı öz işinə elə qızıdır ki, hətta İrandakı yəhudiləri və erməniləri də şiə etmək istəyir.

Lakin bir para adamların tövsiyə və məsləhəti ilə fikrindən vaz keçir, daşınır. Axund şahı təhlükədən xilas etmək üçün heç bir səmərəli, məqsədyönlü təklif irəli sürə bilməsə də, münəccimbaşını güdaza vermək üçün əlinə düşmüş fürsətdən bacarıqla istifadə edir. Şahı qızıdırıb deyir ki, o məlun münəccimbaşı təhlükəli xəbər verirsə, bəs niyə onun əlacını göstərmir?

Hırlənmiş, əsəbiləşmiş, qəzəblənmiş Şah Abbas münəccimbaşı cəlladın əlinə, ixtiyarına, sərəncamına verir. Lakin sərdar Zaman xan Şah Abbasi fikrindən vaz keçməyə nail olur.

Qoca münəccim Mövlanə Cəmaləddin ulduzları aldatmaq üçün tədbir görür, təklif verir, tövsiyə edir ki, Şah Abbas müvəqqəti olaraq taxt-tacdan əlinin çək-sin, kənara çəkilsin, riyakarlığa, zülmə və ictimai məhrumiyyətlərə qarşı cəsarətli fikirlər söyləyən və xalqın gözünü açmağa çalışan Yusif Sərracı İran şahı elan edilsin. Mollahaşının fitnə-fəsadına görə, Yusif Sərrac ölümə layiqdir. Çünki mollahaşınının bazarını kasad edir, onun kələklərinin üstünü açır.

...

M.F.Axundzadə «Aldanmış kəvakib» povestinin mövzusunı tarixdən almışdır. Lakin dahi mütəfəkkir, ədib onu ideyaca müasirləşdirmiş, o dövrün

despotlarını, xalqı soyub-talayan hakimləri, yalançı mollaları, sadəlövh hökumət məmurlarını şiddətli satira atəsinə tutmuşdur.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək istərdik ki, despotçuluq əsasən şərqə məxsusdur. Bu mənfi xüsusiyyət, çox-çox təəssüflər olsun ki, Şərqdə-müsəlman aləmində indii də mövcuddur. «Ərəb baharı» Misir, Liviya, Suriya... hadisələri buna misal ola bilər.

Şərq xalqlarının, xüsusilə islam-müsəlman Şərqi xalqlarının taleyi M.F.Axundzadənin ilk yaradıcılığı illərindən çox ciddi şəkildə düşündürmüş, narahat etmişdir. Dahi realist dramaturq M.F.Axundzadə komediyalarında və «Aldanmış kəvakib» povestində təkcə Azərbaycan xalqının əxlaqi-mənəvi, məişəti, həyat tərzı və düşüncələri öz bədii inikasını tapmamış, bəlkə bu əbədiyaşar, ölməz əsərlərdə Yaxın və Orta Şərq xalqlarının mənəviyyatında, məişətində, ictimai-siyasi həyatındakı bir sıra müştərək cəhətlərində real əksi və bu ölkələrdə geniş xalq kütlələrinin azadlığına və tərəqqisinə mənfi təsir göstərən ictimai-siyasi qüsurların, o cümlədən xüsusilə də dini-fanatizmin, fatalizmin, asketizmin, mistikanın, mövhumatın, xurafatın, cəhalətin kəskin tənqidi əsas yer tutur.

Realist, humanist mütəfəkkirin çoxcəhətli, çoxşaxəli yaradıcılığında Şərq xalqlarının bir sıra ictimai-siyasi, dini-fəlsəfi problemləri, onun «Kəmalüddövlə məktubları» adlı fəlsəfi traktatında daha geniş və əhatəli tərzdə, son dərəcə orijinal bir üslubda təhlil edilmişdir. Çox dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən bu əsər yarandığı gündən əlyazması şəklində bir çox qonşu ölkələrdə yayılmış və demokratik, dünyəvi və hüquqi ideyaların inkişafına müsbət təsir göstərmişdir.

Təsədüfi deyildir ki, ictimai-siyasi, fəlsəfi, o cümlədən dinşünaslıq və xüsusilə islamşünaslıq düşüncələrinin kamilləşdiyi dövrdə M.F.Axundzadənin yazdığı «Kəmalüddövlə məktubları» XIX əsrin 60-cı illərindən başlamış və hazırkı qloballaşmanın, integrasiya, informasiya, - kommunikasiya texnologiyaları proseslərinin geniş vüsət aldığı indiki XXI əsrdə də həm filosofların, islamşünasların diqqətini özünə cəlb etmiş, bu ölməz fəlsəfi traktat haqqında dəyərli elmi-tədqiqat əsərləri yazılmışdır. Yeri gəlmişkən, bir qədər qeyri-təvəzökarlıq olsa da, həmin bu sətrilərin müəllifinin oxuculara təqdim etdiyi məqaləni də oraya daxil etmək olar. Bu da təbiidir. M.F.Axundzadə özünün siyasi-fəlsəfi, dinşünaslıq və islamşünaslıq sahəsindəki fikirlərini, habelə yeri gəldikcə onun əxlaqi-mənəvi, bədii-estetik görüşlərini «Kəmalüddövlə məktubları»nda daha geniş və daha ətraflı şərh etmişdir.

Əgər belə söz söyləmək mümkündürsə, dahi filosofun demək olar ki, heç bir əsəri qeyd etdiyimiz məsələlərin əhatə dairəsi baxımından «Kəmalüddövlə məktubları»na çata bilməz.

Lakin müəyyən mənada istisna hal kimi bunu da nəzərə almalıyıq ki, M.F.Axundzadə bu əsərdə fəlsəfi, dinşünaslıq və islamşünaslıq görüşlərini və ideyalarını bilavasitə deyil, çox orijinal bədii üslubla – Kəmalüddövlə və Cəmalüddövlənin obrazları vasitəsilə vermişdir. Burada M.F.Axundzadənin çox böyük və mahir ustalığını, sənətkarlığını da ayrıca qeyd etmək zənnimizcə, yerinə düşərdi. Belə ki, M.F.Axundzadə o dövrdə elmi-fəlsəfi fikrini oxucusuna çatdırmaq sahəsində çətinlik çəkəndə həmin düşüncələrini, mülahizələrini bədii şüur, söz vasitəsilə ifadə etmişdir. Bu, dahi ədib və filosofun çox orijinal yaradıcılıq üslubuna malik olmasından xəbər verirdi.

Dünya miqyasında, klassik ədəbiyyatda müxtəlif silklərə, sosial qruplara və peşə sahiblərinə mənsub olan bədii surətlərlə bir sırada dayanan, duran filosof, həkim, mütəfəkkir...obrazları vardır. Azərbaycanın fəlsəfi, bədii ədəbiyyatında M.F.Axundzadədən əvvəl müdrik obrazlar az olmamışdır. Həm şifahi xalq ədəbiyyatımızdakı Xızır, Dədə Qorqud, Loğman kimi müdrik surətlər bir tərəfə qalsın, hazırda 870 illiyi dünya miqyasında geniş və təntənəli surətdə qeyd olunan dahi Nizami Gəncəvinin beş mənzum romanı – poeması toplanmış «Xəmsə»sindəki, «Sirlər xəzinəsi», «Yeddi gözəl», «Leyli və Məcnun», «Xosrov və Şirin», «İskəndərnamə»sində Şərq-Azərbaycan poeziyasının günəşi olan Məhəmməd Füzulinin «Leyli və Məcnun»unda da digər klassiklərimizin əsərlərində də yüksək idrak sahiblərinə tez-tez rast gəlirik. Dahi şair, mütəfəkkir Nizami Gəncəvi «Şərəfnamə» və «İqbalnamə» kimi iki hissədən ibarət olan «İskəndərnamə»də bir neçə filosof obrazı yaratmış və özünün varlıq, kainat, təbiət və cəmiyyət haqqındakı fikirlərini çox zaman onların dili ilə ifadə etmişdir. «İskəndərnamə»nin ikinci hissəsi olan «İqbalnamə»də Əflatun, Sokrat, hind filosofu və başqa ibrətamiz, gözəl bədii obrazlara rast gəlirik. Həmin əsərdə hökmdarın hüsurunda yeddi həkimin kainatın yaraması haqqındakı mübahisə məclisi, habelə Hermis həkimin yetmiş mütəfəkkirlə mübahisəsi vardır. Əlbəttə, bu qəbildən olan digər klassik nümunələri də göstərmək olardı.

Bütün bunlar göstərir ki, ədəbiyyatımızda müdrik obrazı çox böyük, şanlı, zəngin tarixə və ənənəyə malikdir. M.F.Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları» adlı dərin fəlsəfi əsərindəki Kəmalüddövlə obrazı ədəbiyyatımızdakı digər mütəfəkkir obrazlar kimi təbiət, cəmiyyət, habelə dinşünaslıq və islamşünaslıq elmləri haqqında düşünür, kainat, maddi aləm, varlıq, canlılar aləmi, ruh, həyat və ölüm barədə fikir söyləyir, lakin bəzi xüsusiyyətlərinə görə özündən əvvəlki obrazların əksəriyyətindən fərqlənir. O, əsasən, həqiqət, gerçəklik mövqeyindən çıxış edir, obyektiv varlığı Allahın və ya ruhi-mütləqin yaratdığı

məhsul kimi, eyni zamanda bir yaradıcıya ehtiyacı olan əbədi qanunauyğun mövcudat məni götürür, ruhu maddədən ayırır, qeyri-real dünya haqqında da fikirlərini bildirir və s.

Kəmalüddövlənin bir üstün, müsbət cəhəti də ondan ibarətdir ki, o, keçmiş mütəfəkkir obrazların əksəriyyəti kimi, təkcə sırf fəlsəfi məsələləri və mücərrəd qanunları (burada əsasən inkişaf haqqında elm olan dialektikanın aşağıdakı qanunları nəzərdə tutulur: 1) kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu; 2) əksiliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu; 3) inkarı inkar qanunu nəzərdə tutulur) öyrənməklə məşğul olmur, eyni zamanda yaşadığı cəmiyyətdə hökm sürən konkret siyasi, ictimai, dini-islami, əxlaqi qanun və normaları saf-çürük edir, onlar barədə öz orjinal fikirlərini açıq şəkildə bəyan edir, bildirir.

Bu fəlsəfi traktatdan məlum olur ki, Kəmalüddövlə və Cəmalüddövlə şah-zadədirlər. Bunların hər ikisi də müəyyən səbəblərə görə Misirə köçməyə məcbur olmuşlar. Kəmalüddövlənin vətəni Hindistanda ingilis müstəmləkəçiləri ağalıq edir, onlar Kəmalüddövlənin atası Ovrənk Zibini hakimiyyət başından götürüb, məmləkətinə sahib olmuşlar.

Cəmalüddövlə isə vətəni İranda despotun özbaşınalığına və zülmünə, mövhumata, xurafata dözə bilməyib Misirə köçmək məcburiyyətində qalmışdır.

Göründüyü kimi, hər iki şahzadə öz ölkələrində hökm sürən vəziyyətlə barışa bilmir, vətənlərinin geridə qalmasına acıyır və düşər, mübtəla olduqları fəlakətdən xilas olmaq üçün yollar arayır, axtarır.

Kəmalüddövlə səyahətə çıxır. Əvvəlcə Amerikanı, sonra isə Avropanı gəzir. Onun bu səyahəti adicə seyr etmək və ya əylənmək məqsədi güdmür, daşımır, öz ölkəsinin və xalqının, eləcə də Şərq xalqlarının geridə qalması səbəblərini öyrənmək, tərəqqi, inkişaf etmiş ölkələrin ictimai-siyasi quruluşu ilə tanış olmaq, bir sözlə, onların irəliləməsinin başlıca amillərini araşdırmaq üçündür. Bu müdrik səyyah Qərb-Avropa ölkələrini gəzdikdən sonra dostu, həmkarı Kəmalüddövlənin xahişi ilə onun vətəni İrana gəlir. Kəmalüddövlə İrandakı vəziyyəti, ab-havanı görüb kədərlənir, qüssələnir. Amerika və Avropa-Qərb ölkələrinin mədəniyyəti, abadlığı və əhalisinin yaşayış tərz, rifah halı ilə onu müqayisə edir.

İranın, eləcə də Şərq ölkələrinin bütün sahələrdə: sosial, iqtisadi, siyasi, mədəni və mənəvi sferalarda xeyli dərəcədə geridə qalmasından məyus olur, dəhşətə gəlir. Bu, bir də ona görədir ki, nə bu ölkənin əhalisi, nə də onun inkişaf edən dünyadan xəbərsiz başçıları düşər olduqları vəziyyətin ağırlığını, dözülməzliyini və pisliyini başa düşmür, dərk etmir. Məhz buna görə də xalq hər cür

zölmə, rəzalətə dözü, gündən-günə inkişaf edən mədəniyyətdən, sivilizasiyadan xəbərsiz yaşayır. Kəmalüddövlə İranın keçmişinə nəzər salır, onun tarixindəki parlaq səhifələri yana-yana xatırlayır: «Ey İran hanı sən o şövkətin, şanın, səadətin», - deyə uzun müddət səfalətə və əsarətə bir növ adət edib, onun qəbahətini unudan əhalidə qeyrət, milli mənlilik hisslərini oyatmağa, coşdur, mağa çalışır. O, hətta İranın qədim dövrünü müəyyən dərəcə ideallaşdırır. Onun padşahlarını, adil, qanunlarını kamil və buna görə də məsləkətin behiştə tay olduğunu iddia edir. Doğrudur, Kəmalüddövlə öz fikirlərinin doğruluğuna şübhə ilə yanaşır, buna görə də oxucuya xəbərdarlıq edib göstərir: «Hərçənd ki, o növ şövkət və səadətin yanında, günəşin müqabilində çıraq kimidir. Lakin İranın indiki halətinə nisbətən zölmət müqabilində nur hesab olunur. Fəqət, Kəmalüddövlə yenə də «Peymanifərhenk»¹» ehkamını və məhbədilər² qanunlarını sasanilərin hökmranlıq etdiyi dövrü ideallaşdırmaqla ərəb istilacılarına qarşı nifrəti artırmaq istəyir. Buna görə də Firdovsinin «Şahnamə»sində ərəblərə qarşı deyilmiş fikirləri böyük səylə seçib, öz iddiasının sübutu üçün şahid gətirir.

Kəmalüddövlə İranın bədbəxtliyini, ölkənin iqtisadi və mədəni geriliyini, burada hökm sürən özbaşınalıqları, iqtisadi və mədəni geriliyini, ərəb istilasından sonra, onun mərkəzləşmiş, sabit dövlətdən məhrum olmasında, habelə dini mövhumat, xurafat, despotçuluq, fanatizm, fatalizm, asketizm, misstika və s. də görürdü. O, bu münasibətlə dostu Cəmalüddövlədən soruşur: «İndi sən mənə cavab ver görüm ki, bu min iki yüz həştad ilin müddətində bu qədər silsilənin zühuru millətin nə nə faydası üçün lazım idi və millət nəyə görə öylə olsun ki, hər bir dərədən baş qovzayan it-qurd onun başına bu növ bəlaları gətirsin?»³.

...

Yaşıl əmmaməli seyidlər isə adamları soyur, guya cəddinin haqqını alırlar.

...

Birisi müctəhidin yanına yüyürür, birisi şeyxülislamın yanına qaçır, birisi İmam Cüməyə üz tutur.»⁴.

¹ «Peymanifərhenk»- Qədim İranın əxlaq məcəlləsinin adıdır. Peyman təəhhüd, fərhenk – ədəb deməkdir

² Məhbədilər - İranın qədim sülaləsi. Bax: M.F.Axundzadə. «Aldanmış kəvakib», «Kəmalüddövlə məktubları» Bakı, «Maarif» nəşriyyatı, 1985, səh.8

³ M.F.Axundzadə. Əsərləri, II cild, AzərbaycanSSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1961, səh.22

⁴ Yenə orada, səh.29

Kəmalüddövləni yandıran və dəhşətə gətirən odur ki, burada on minlərlə şəhər yoxsulları, kəndlilər babilik hərəkətində məhv edildi.

...

Nəhayət, «asil» şah (Nəsrəddin şah. Ə.Q.) hökmranlığının əlli illiyini keçirmək istərkən məzlumlardan birinin əli ilə Mirzə Rza Kirmani tərəfindən öldürüldü. Sən demə, Şərqdə diktatorluq hələ o zamandan mövcud idi. Təsadüfi deyildir ki, həmin diktatorluq bu gün də davam edir. Diktatorlar xalq tərəfindən getdikcə sıradan çıxarılır. Hüsni Mübarək, Qəddafi, Bəşər Əsəd və başqaları kimi.

Bütün bunlara görə ki, Kəmalüddövlə şahın üzüyünə mədh yazan şairə mükafat deyil, cəza verilməsini lazım bilir və əlavə edir ki, əgər sizin padşah dünyanın gedişatından xəbərdar olsa, sosial idarəetmə və tərbiyə elmlərindən və mürvət qaydalarından, rüşvətsevərlik, insanpərvərlik, vətənpərəstlikdən agah olsa, müxtəlif sosial təbəqələri və rəiyyətləri barədə zülmü, fəqirliyi, nadanlıqı, mövhumatı, xurafatı... tamamilə ləğv edər və onları gerilikdən qurtarar...

...

Kəmalüddövlə səyahətini Təbrizdə davam etdirir. Şəhərə daxil olanda şaq-qalanıb darvazalardan asılmış adamları görür.

Haşiyə 1. Qədim zamanlarda vəhşi və barbar qaydaları olan bu kimi cəzaların bu və ya digər səbəblərdən insanların edam edilməsi İran İslam Respublikasında davam etməsinə təəccüblənməmək mümkün deyildir. Doğrudur, İran İslam Respublikası dini-teokratik dövlətdir. Bununla belə, unutmaq olmaz ki, Allah, Məhəmməd Peyğəmbər, İslam və onun əsasını təşkil edən müqəddəs Quran insanın vaxtından əvvəl ölümünü pisləyir.

...

Kəmalüddövlə İranda babilərin öldürülməsi üçün aqlaşığımayan cəza tədbirlərini və işgəncələri eşidib mat qalır, bu cür cəza tədbirlərini və başqalarına üz tütüb yana-yana deyir: «Nəzmi-vilayət üçün başqa bir cəza var. Əgər ümərati-İran siyasət elmindən və qanunundan xəbərdar olsaydılar bilərdilər ki, qətli-əza ilə vilayətə nəzm vermək olmaz»¹. Lakin bunları eşidən hanı? Başda despot olmaqla İranda vəzifə tutan adamlar belə güman edirlər ki, dövləti idarə etmək üçün heç bir elmə, məhsuldar qüvvəyə ehtiyac yoxdur. Əgər belə bir elm lazım olsa da, «onlar və onların bu elmi firəngin babasından da yaxşı bilirlər»².

¹ Yenə orada səh.42

² Yenə orada

Kəmalüddövlənin müşahidə dairəsi olduqca genişdir. Onu hər şey maraqlandırır. Məktəbə gedib axundların ağac-dərnək-fələqqə «tədris metodu-na» fikir verir, uşaqların qorxu vasitəsilə tərbiyə olunmasını görüb, məktəbdən məscidə gedir, mollaların dini moizələrinə qulaq asır, cəhənnəm və behişt haqqında söylədiklərini eşidir və s.

Dahi mütəfəkkir M.F.Axundzadənin «Kəmalüddövlə məktubları» adlı fəlsəfi traktatını işim, peşəm, sənətimlə əlaqədar olaraq təkrar-təkrar oxuyarkən zahirən Kəmalüddövlənin müsbət, Cəlalüddövlənin isə, əsasən, mənfi fikirlərin nümayəndəsi kimi hesab etmək olar. Və bunun üçün əsərin özündə müəyyən əsaslar vardır. Məlum olduğu kimi, Cəlalüddövlə dostu Kəmalüddövlənin üç məktubuna bircə cavab yazır və orada Kəmalüddövlənin başına hava gəlməsinə təəssüflənir, İrani mümkün olduqca tez tərk etməsini məsləhət görür. Çünki qorxur ki, başına bir iş gələr. Buradan Cəlalüddövlənin öz dostunun açıq, obyektiv, qərəzsiz tənqidindən, cəsarətli fikirlərindən dəhşətə gəldiyi zənn edilə bilər. Lakin bu, məsələnin zahiri cəhətidir. Mahiyyət etibarı ilə hər iki şəxsiyyət bir məqsədin, amalın, məsləkin yolçusudur. Onların ikisi də təxminən eyni dünyagörüşə malikdir. Fəqət biri sözünü, fikrini müstəqil söyləyir, o birisi isə bütün fikirlərini dolayısı ilə deməyi üstün tutur. Onların ikisinə də diqqətlə yanaşdıqca Cəlalüddövlə öz məktubunda Kəmalüddövlənin müddəalarını heç də rədd etmir, əksinə, onları bir növ əsaslandırır, hətta «düzəldir», daha doğrusu, məktublarda qoyulan məsələlərin yalnız İrana aid deyil, digər şərq-müsəlman ölkələrinə də şamil olduğunu irəli sürməklə onu ümumiləşdirir. Cəlalüddövlə zahirən fanatik bir dindar kimi çıxış edir. Kəmalüddövləni dünyəvilikdə, dinşünaslıqda, islamşünaslıqda təqsirləndirir. Lakin bu, yenə də məsələnin zahiri tərəfidir, cəhətidir, xüsusiyyətidir, əlamətidir. Onların üstündəki pərdəni götürdükdə biz Cəlalüddövləni daha təmkinli, mübariz, qatı qeyri-dindar kimi görürük. Məsələn, o deyir ki, mən bütün dinləri puç və əfsanə hesab edirəm. Bunu konkret misallarla göstərək: Kəmalüddövlə qədim iranlıların dininin zərdüştiliyin yayılması ilə böyük bir mədəniyyətin aradan çıxmasına, getməsinə heyfslənir. O, bununla da kifayətlənməyib, belə bir yanlış iddia irəli sürür ki, guya ərəblər öz bütperəstlik dinlərində qalsaydılar, xoşbəxtliyə çatma ehtimalı daha güclü olardı. Halbuki islam dininin meydana gəlməsi və Ərəbistanda qəbilə bütələrinin məhv edilməsi ilə birləşmiş və mərkəzləşmiş bir hökumət və xalq yarandı ki, onun sayəsində qüdrətli ərəb xilafəti bir sıra böyük imperiyaları əzməyə müvəffəq oldu.

İslam dini o zamankı ərəb xalqı üçün onun sosial-iqtisadi, ictimai-siyasi, mədəni və mənəvi inkişafı üçün əlverişli zəmin yaratdı. İslam dininin Şərqdə və

Qərbdə yayılması, hər bir münaqişədə olduğu kimi, çoxlu fəsadların və xarabalıqların hesabına başa gəlsə də, xilafətin tərkibinə daxil olan ölkələrin birləşmiş, integrasiya olunmuş mədəniyyətinin yaranmasına səbəb oldu. İran, Orta Asiya, Hindistan kimi qədim ölkələrdə yaşayan müxtəlif xalqların, millətlərin, habelə mili etniklərin Aralıq dənizi ətrafında yaşayan Afrika və Avropa xalqlarının mədəniyyəti ilə bilavasitə əlaqəyə girməsinə, elm, fəlsəfə, ədəbiyyat, incəsənət və s. sahələrdə müəyyən bir sintez, çoxmədəniyyətlik, multikulturalizmin əmələ gəlməsinə səbəb oldu. Bu həqiqəti biz Kəmalüddövlənin fikirlərindən, daha doğrusu, M.F.Axundzadənin uzaqgörən ideyalarından aydın daşa düşürük. Cəlalüddövlə isə onun təriflədiyi dinlərin qüsurlarını açıb göstərməklə oxucunu düşündürür və əsil həqiqətə yaxınlaşdırır. Bu həqiqət ümumbəşər, o cümlədən Şərq, Qərb, Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrini mühüm tərkib hissəsi sayılan dinşünaslığa və islamşünaslığa yaxınlaşdırır.

Kəmalüddövlə Allahı tez-tez mələk Cəbrayılı Məhəmməd Peyğəmbərin yanına göndərməsinə müəyyən qədr istehza ilə yanaşırsa, Cəlalüddövlə bunu kafi hesab etmir, təkcə monoteist (təkallahlıq dünya dini olan islam deyil, digər monoteist dünya dini olan xristianlıq və buddizm dinlərini, habelə mili dinləri): iudaizmi, hinduizmi, sihhizmi, doosizmi, siptoizm, şamanizmi və başqa dinlərə də bir növ şübhə ilə yanaşar: «Həqqi-təala özü o əzəmət və zəbarutu ilə hər beş gündə Tur dağına gəlib, ağacın arxasına keçib, həzrəti-Musa ilə danışmağa ərinmədi, elə bizim Peyğəmbərimizin (Məhəmməd Peyğəmbərin -540-632. Ə.Q) yanına Cəbrayılı göndərməyə gerek ərinəydi?»¹

Burada oxucu islamdan hələ çox-çox əvvəl meydana gəlmiş Yahudilərin müqəddəs «Tövrat»ında daha çox rəvayət və möcüzələrin, moizələrin olduğunu dərk edir. Cəlalüddövlə təkcə Musanın rəvayətlərini heç də Məhəmməd Peyğəmbərin hədislərindən geridə qalmadığını göstərməklə kifayətlənmir, Xristianların da İsa Peyğəmbər barədə guya xeyli dərəcədə düz olmayan möcüzə söylədiyini xatırlamağa bütün dinlər haqqında oxucunu ümumiləşmiş məntiqi nəticə çıxarmasına kömək edir: yalan və uydurma əsasən və təkcə islama xas deyil, başqa dinlərə də aiddir.

Həsiyə 2. Burada yeri gəlmişkən, qeyd etmək istərdik ki, M.F.Axundzadə obrazın dili ilə «mən bütün dinləri puç və əfsanə hesab edirəm» deyəndə bəziləri

¹ Bax: Yənə orada səhifə 131

bunu dahi dinşünasa, azərbaycanda islamşünaslıq elminin banisi M.F.Axundzadəyə aid edirlər.

Əslində bu, belə deyildir. M.F.Axundzadə heç zaman dinin, o cümlədən xüsusi ilə islam dininin əleyhinə, ziddinə olmamış və ola da bilməzdi. Bunu onun həməsrinin böyük maarifçi, məşhur «Əkinçi»nin yaradıcısı H.B.Zərdabiyə, o dövrün böyük ziyalı Eynalı Sultanova və başqalarına yazdığı məktublar da bir daha sübut edir.

M.F.Axundzadə obrazının – Kəmalüddövlənin dili ilə dini mövhumatı, xurafatı, zərərli dini təriqətləri, ayin və mərasimləri qamçılayır, həmin ziyanlı qalıqların ictimai inkişafa göstərdiyi mənfi təsirdən bəhs edir. M.F.Axundzadə «Kəmalüddövlə məktubları» fəlsəfi traktatında digər obrazı Cəmalüddövlənin dili ilə guya öz vətəninin müdafiəsi naminə, Kəmalüddövlənin vətəni Hindistanda və Şərqi digər ölkələrində geniş yayılmış dinlərdə də olan bəzi zərərli təriqətlərin, ayin və mərasimlərin də mütərəqqi bəşəriyyət üçün heç də İslamın bəzi ziyanlı qalıqlarından az ziyanlı olmadığını oxucuya başa salır. Bizcə, bu işıqlı, nurlu ideyalar M.F.Axundzadənin Azərbaycanda dinşünaslıq və islamşünaslıq elminin banisi olduğunu qeyd etməyə əsas verir.

Təsədüfi deyildir ki, Azərbaycan xalqının ümummillə lideri Heydər Əliyev M.F.Axundzadənin islamşünaslığa aid zəngin fəlsəfi irsini yüksək qiymətləndirərək, bu irsin müstəqil Azərbaycanda daha da inkişaf etdirilməsinə xüsusi diqqət yetirmişdir. Bu nöqteyi-nəzərdən ulu öndərimiz Heydər Əliyevin aşağıdakı fikri çox önəmlidir. O, 1998-ci ildə Bakıda keçirilən «İslam sivilizasiyası Qafqazda» mövzusunda tarixi nitqində demişdir: «...Azərbaycanda islamşünaslıq sahəsində XX əsr demək olar, tamam itirilibdir.

Bu işləri görmək üçün Azərbaycanda islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək lazımdır. Azərbaycanın Elmlər Akademiyası, Bakı Dövlət Universiteti və elmi-tədqiqat institutları...bu sahə üçün xüsusi təşkilatlar, orqanlar, elmi mərkəzlər yaratmalıdırlar... Belə təşəbbüslər olsa, mən onları dəstəkləyəcəm, bunlar üçün şərait yaradacağam. Buna arxayın olun»¹.

Göründüyü kimi, müstəqil Azərbaycanda islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək üçün respublikamızın əlaqədar rəhbər orqanlarının, elm və təhsil ocaqlarının, habelə orada, sözügedən sahədə çalışan mütəxəssislərin qarşısında çox məsul vəzifələr qoyulmuşdur.

¹ Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı, 1999, səh.47

Bəli, dinşünaslıq, o cümlədən islamşünaslıq elmləri ümumbəşər, eləcə də Qərb-Şərq, Azərbaycan ictimai fəlsəfi fikrinin mühüm tərkib hissələrindən biridir. Burada qarşıya çox haqlı və təbii sual çıxır. Görəsən, islamşünaslıq elminin predmetinə nələr daxildir? Məlum olduğu kimi, islamşünaslıq elmi islam dininin, onun əsasının təşkil edən müqəddəs Quranın mahiyyəti, fəlsəfəsi, sosiologiyası, psixologiyası və fenomenologiyasını elmlilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından öyrənir, öyrədir, şərh və izah edir. Yeri gəlmişkən, ulu öndərimiz Heydər Əliyevin, Prezidentimiz İlham Əliyevin və başqalarının din, islam dini, müqəddəs Quran haqqındakı aşağıdakı qiymətli fikirlərini xatırlamaq istərdik.

«İnsanların mənəvi sərvətlərinin hamısından dinin fərqi ondadır ki, o, dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq həmişə insanları dostluğa, həmrəyliyə, birliyə dəvət etmişdir»¹.

«İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatımızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layiqli yer tutmasını təmin etmişdir»².

«Qurani-Kərim»in bizə verdiyi tövsiyələr, dərs, göstərdiyi yollar insanları paklığa, düzlüyə, doğruluğa, sədaqətə, qəhrəmanlığa, cəsarətə, cəsurluğa dəvət edən tövsiyələrdir»³.

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini əldə edəndən sonra xalqımızın mənəvi dəyərləri canlanıb, bərpa edilibdir»⁴.

«Qurani-Kərim»in bütün kəlamları bu gün Azərbaycanda Allahın yolu ilə getməyimiz üçün məşəldir.

Biz azərbaycanlılar – bu, sonradan gələcək bütün nəsillərə də mövsiyə olunur – heç vaxt inamımızdan, dinimizdən uzaqlaşmayacaq və bu mənəvi mənbələrimizdən istifadə edərək gələcəyimizi quracağıq»⁵.

«Dünyada gedən proseslər bəzi hallarda bizi narahat edir. İlk növbədə, bəzi ölkələrin kütləvi informasiya vasitələrində və müəyyən siyasi dairələr tərəfindən islamı terrorçuluqla eyniləşdirmək cəhdləri bizi çox üzür, narahat edir və hiddətləndirir. Biz buna heç cür imkan verə bilmərik. İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək olmaz. İslam sülh dinidir, mehribanlıq dinidir, dözümlülük dinidir. Azərbaycan özü terrorun qurbanıdır. Erməni terrorçu təşkilatları bizə qarşı 30-

¹ Heydər Əliyev. Müstəqillik yolu. Bakı, 1999, səh.77-78

² Yəni orada, səh.93

³ Yəni orada, səh.82

⁴ Yəni orada, səh.82

⁵ Yəni orada, səh.93-94

dan çox terror aktı törətmişlər. Bu terror aktları nəticəsində 2 mindən artıq azərbaycanlı həlak olmuşdur. Ancaq biz bu terrorçu təşkilatları hər hansı bir dinə bağlamırıq. Bu, düzgün deyildir. Terrorçuluğun nə dini var, nə də milliyyəti. Ona görə biz bu məsələlərə öz etirazımızı daha da inamla bildirməliyik. Eyni zamanda, görək bütün təbliğat imkanlarımızdan istifadə edərək, çox narahatlıq doğuran bu mənfi meylə münasibətimizi bildirək, öz hərəkətimizlə bunun qarşısını alaq»¹.

Göründüyü kimi, burada da müstəqil Azərbaycanda islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək baxımından qarşıya tamamilə yeni vəzifələr qoyulmuşdur.

Burada qarşıya çox haqlı və təbii sual çıxır. İslamşünaslığın əsas mövzusu, onun predmeti olan islam şüuru haqqında bu sətirlərin müəllifinin konkret fikri barədə nə demək olar və bu şüur Azərbaycana nə kimi töhfələr vermişdir?

«İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan, Şərqdə sivilisasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünün konkret bir tarixi bir mərhələsində meydana gələn, planetar miqyaslı ictimai şüurun bilavasitə özünəməxsus spesifik formalarından sayılan sosial, tarixi hadisə və fenomendir». (tərif və kursiv bizimdir; – Ə.Q.).

«İslam dininin əsasını təşkil edən Quran təkcə müsəlmanların deyil, o, dinindən, dilindən, milliyyətindən, irqindən, cinsindən, habelə digər sosial mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq, bütövlükdə bəşər övladının müqəddəs stolüstü kitabıdır». (tərif və kursiv bizimdir; – Ə.Q.).

Yuxarıdakı sualın ikinci hissəsinə verilən cavabla əlaqədar olaraq aşağıdakı mülahizələrimizi bildirmək istərdik.

Birincisi, islam şüuru əsasən, VIII əsrdən sonra xalqımızın qədim və zəngin mifoloji, bədii-estetik, əxlaqi-mənəvi, fəlsəfi, hüquqi, iqtisadi, habelə hərbi şüuru ilə bir kontekstdə təkamül yolu ilə inkişaf edərək formalaşır.

İkincisi, islam şüuru yuxarıda qeyd olunan zamandan bəri xalqımızın tarixi yaddaşının bərpa olunmasında müstəsna dərəcədə əhəmiyyət kəsb edir.

Üçüncüsü, islam şüuru göstərilən zamandan sonra xalqımızın mili-mənlik şüurunun təkrar istehsalında aparıcı istiqamətlərdən birini təşkil edir.

Dördüncüsü, islam şüuru həmin dövrdən keçən müddət ərzində xalqımızın mili mentalitetinin zənginləşməsində xüsusi rol oynayır.

¹ Bax: Bakıda keçirilən İslam Konfransı Təşkilatının üzvü olan ölkələrin Xarici İşlər Nazirləri Şurasının 33-cü sessiyasında Azərbaycan prezidenti İlham Əliyevin nitqi. «Dövlət və din» jurnalı. №6, 2006, səh.24-25

Beşincisi, Azərbaycan 1991-ci ildə müstəqil ölkəmiz İslam Konfransı Təşkilatına üzv qəbul olunduqdan sonra dövlətimizin beynəlxalq nüfuzu birə-beş qat artmışdır.

Altıncısı, müstəqil ölkəmizdə dünyəvi, hüquqi, demokratik dövlət, humanist, sivilizasiyalı və vətəndaş həmrəyliyi cəmiyyəti quruculuğunda ölkəmizdə rəsmi fəaliyyət göstərən dini qurumlar: Qafqaz müsəlmanları İdarəsi, rus Pravoslav İcması, Yəhudi Sinaqoqu və onlarda təmsil olunan dindarlar, o cümlədən islam ardıcılları fəal iştirak edirlər.

Əlbəttə, bu qəbildən olan mülahizə və faktların sayını artırmaq da olardı.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək istərdik ki, ölkəmizdə müstəqillik illərində dinşünaslıq, o cümlədən islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək üçün xeyli iş görülmüşdür. Əlbəttə, bu barədə də geniş bəhs etmək olardı. Bununla belə, qeyd etmək istərdik ki, M.F.Axundzadənin ulu öndərimiz Heydər Əliyevin, onun dəsti-xəttini çox böyük uğurla yerinə yetirən dövlətimizin başçısı İlham Əliyevin barəsində söhbət açdığımız sferada qarşıya qoyulan yeni vəzifələrin müvəffəqiyyətlə yerinə yetirilməsinə xidmət baxımından tövsiyə xarakterli bəzi təkliflərimizi bildirməklə söhbətimizi yekunlaşdırmaq istərdik. Həmin təkliflər aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, ölkəmizin əhalisinin müxtəlif sosial təbəqələri, o cümlədən xüsusilə tələbə-gənclər arasında islamın, müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərini məqsədyönlü şəkildə aşılamaq məqsədilə dövlət təhsil sisteminə aid bütün təmayüllü ali məktəblərdə «İslamşünaslıq» fənninin tədrisi çox vacibdir, zəruridir, önəmlidir.

İkincisi, müstəqil ölkəmizdə islamşünaslıq sahəsində yüksək ixtisaslı milli mütəxəssis kadrların hazırlanması üçün Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə, sosioloqlar və hüquq institutunda və ya Bakı Dövlət Universitetində 00.09-13 - «Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfəsi» indeksi,- şifrəsi üzrə daimi fəaliyyət göstərən müdafiə şurasının yaradılması faydalı olardı.

Üçüncüsü, İslamın, müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərinin maarifçilik yolu ilə təbliği məqsədilə müntəzəm olaraq respublikamızın dövrü mətbuatında, efirində, ekranında və internetində elmi-nəzəri və əməli əhəmiyyət kəsb edən məqalələrin dərc edilməsi, verilişlərin hazırlanması çox vacibdir.

Güman etmək və əmin olmaq istərdik ki, yuxarıda irəli sürülən, göstərilən tövsiyə xarakterli təkliflərdə qarşıya qoyulan vəzifələrin müvəffəqiyyətlə yerinə yetirilməsində respublikamızın əlaqədar rəhbər təşkilatları mütləq nəzərə alacaq və əllərindən gələni əsirgəməməlidirlər.

İSTİFADƏ OLUNAN VƏ TÖVSIYƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Quran, Bakı, 1991
2. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı, 1996
3. Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın mili-mənəvi sərvətidir, Bakı, 1999
4. Heydər Əliyev. Müstəqillik yolu. Bakı, 1999
5. İlham Əliyev. Bakıda keçirilən İslam Konfransı təşkilatının üzvü olan ölkələrin Xarici İşlər Nazirləri Şurasının 33-cü sessiyasında nitqi. Dövlət və din (jurnal), Bakı, 2006, noyabr.
6. M.F.Axundzadə. «Aldanmış kəvakib», «Kəmalüddövlə məktubları», Bakı, 1995
7. M.F.Axundzadə. Seçilmiş əsərləri. II cild. Bakı, 1961.
8. Əsədulla Qurbanov. Mirzə Fətəli Axundzadə irsinə yeni yanaşma. Bakı, «Kaspi» qəzeti, 19 avqust, 2012
9. Seymur Baycan «Şərqin Volteri». (M.F.Axundzadənin anadan olmasının 200 illiyinə həsr olunur) «Reyting» qəzeti, 17 oktyabr 2010-cu il.

SUMMARY

M.F.Akhundzade is the founder of the science of Islamic studies. Doctor of philosophy sciences Asadullah Gurbanov in the article cited above universal M.F.Akhundzade scientific philosophical and universal art, including east public about islamic studies original idea in the philosophical though be find in particular the article noted that a variety of M.F.Akhundzade field contribution to science Akhundzade studies in particular our institutions of higher education including state funds may be valuable to learn M.F.Akhundzade rich scientific philosophical in Baku State University.

РЕЗЮМЕ

Доктор философских наук, профессор Асадулла Курбанов в выше названной статье оригинально выразил свои мысли о научно– философских встречах о художественном творчестве во всём мире, а также на востоке, в том числе об (мыс) общественно– философских мыслях в исламоведении Азербайджана. М.Ф.Ахундзаде.

İSLÂMÎ İLİM GELENEĞİNDE HAZRETİ ÂİŞE'NİN ROLÜ

*Dr. Reşit HAYLAMAZ***Keywords:** prophet, law, literature**Ключевые слова:** пророк, право, литература

İslâmî ilim geleneğinin pîri addedilen Hazreti Âişe sahabenin bütününü geride bırakarak ulaşılmaz bir zireveye ulaşmış ve ilim söz konusu olduğunda “kilit” rol oynamıştır. Öndekilerin şهادetiyle insanların en bilgilisi odur.¹“Müksirûn” tabir edilen ve Efendimiz’den hadis nakleden 7 insandan birisidir. Rivayet ettiği hadislerin sayısı bakımından bu sıralamada 4. sırada yer alıyor olsa da o, gerek rivayet ettiği beyanların siyak ve sibakına muttali olması gerek o beyandan çıkması muhtemel hükme menat olabilecek gerçek sebebe olan ıttılai ve gerekse sadece kendisinin şahidi olduğu bilgileri aktarması açısından listenin başında bulunanlardan da önde bir konuma sahiptir. Zira başta en çok hadis rivayet eden Hazreti Ebû Hureyre, Abdullah İbn-i Ömer ve Abdullah İbn-i Abbâs olmak üzere yüzlerce sahabe, ondan yeni şeyler öğrenme ve ona müracaat ederek bildiklerini doğrulatma lüzumunu hissetmiş vegelip ona talebe olmaktan müstağni olamamışlardır. İşte birkaç örnek:

Bilindiği gibi namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler, İslâm gelmeden önce de vardır; ancak zamanla değişiklikler baş göstermiş ve Câhiliyye dönemine gelinceye kadar uygulamada ciddi farklılıklar söz konusu olmuştur. Mesela oruçla ilgili olarak akşam uyuduktan sonra gusûl abdesti ihtiyacı duyarak uyanan kimse, ertesi gün oruç tutamazdı. Bunu teyit eden bir hâdisede Hazreti Ömer, helâk olduğunu ifade etmiş ve nasıl davranması gerektiğini Allah Resûlü’ne sormaya gelmişti. Hâlbuki İslâm, eskiden kalma benzeri alışkanlıkların hükmünü neshetmiş ve yerine yeni ahkâm getirmişti. Muhtemelen bu ahkâmdan henüz habersiz olan veya fecrin doğmasından sonra ailesiyle birlikte olan insanın orucunu nazara alan veya zayıf da olsa duyduğu başka bir bilgiye istinad eden Hazreti Ebû Hureyre (radiyallahu anh), “Sabaha cünüp olarak uyanan kimseye oruç yoktur!” şeklinde bir hadîs rivayet etmişti. Bunu ondan

¹ Bkz. Hâkim, Müstedrek 4/15 (6747).

duyan Ebû Bekir İbn-i Abdurrahmân gelip durumu Abdullah İbn-i Hâris'e anlattı. Ancak mesele orada kalmadı; zira o günkü insanlar, duydukları her meseleyi mutlak bilgi olarak görmüyor, mutlaka teyidini istiyorlardı. Bilhassa genel nasslara muhalif gibi duran meselelerde bu titizlik zirvede yaşanıyordu. Bunu duyar duymaz geldi ve Ebû Hureyre Hazretleri'nin haberini babasına nakletti. Bu bilgiyi babası da yadırgamıştı! Mesele giderek daha da muğlak bir hâl alıyordu ve bu muğlaklığı çözebilmenin en kestirme ve sağlıklı yolu, şüphesiz Âişe Validemiz'di ve hemen onun yanına geldiler. O sırada Annemiz'in yanında Ümmü Seleme Validemiz de bulunuyordu. Gelir gelmez meseleyi onlara sordular. Aldıkları cevap şöyleydi:

“Resûlullah'ın bazen bu şekilde sabahladığı olurdu da O (sallallahu aleyhi ve sellem) oruç tutardı!”

Mesele tebeyyün etmişti ve annelerimizin yanından ayrılan ikili daha sonra Medîne valisi Mervân İbn-i Hakem'in yanına gitti; başından beri yaşadıklarını ve annelerimizin beyanlarını onunla da paylaştılar. Ortada tashih edilmesi gereken bir bilgi vardı ve bunu onlardan dinleyen Hazreti Mervân'da da aynı hassasiyet vardı. Hemen Abdurrahmân'a döndü ve “Ebû Hureyre'ye gidip şu söylediklerini ona da söylemek sana bir vazifedir; bunu ben senden şiddetle istiyorum.” dedi. Zira Ebû Hureyre'nin, annelerimizin bu bilgisine sahip olmadığı aşikârdı!

Bunun üzerine Hazreti Mervân'ın yanından ayrılan ikili doğruca Ebû Hureyre Hazretleri'nin yanına geldi ve gelişmeleri ona da anlattılar. Hazreti Ebû Hureyre:

“Gerçekten de bunu onlar mı söyledi?” diye mukabelede bulundu. “Evet!” dediler. Bunun üzerine Ebû Hureyre Hazretleri, “O ikisi daha iyi bilir.” dedi. Artık bundan böyle kendi re'yinden vazgeçmiş ve annelerimizden duyduyuyla amel etmeye başlamıştı.¹

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadisi duyduğunda beyanın ağırlığını iliklerine kadar hisseden tâbiîn'in büyük imamlarından Hazreti Şurayh, bir gün Annemiz'in ziyaretine geldi ve “Ey mü'minlerin annesi!” dedi. “Resûlullah'tan (sallallahu aleyhi ve sellem) rivayetle Ebû Hureyre'nin (radiyallahu anh) öyle bir hadîs rivayet ettiğini duydum ki şayet durum, gerçekten de onun dediği gibiye helâk olmuşuz demektir!”

Hazreti Şurayh'ı dinleyen Annemiz'in ilk tepkî'si, Helâk olan zaten helâk olmuştur da, esas senin bu kanaatinin sebebi ne? Bana onu söyle.” şeklindeydi. Bunun üzerine Hazreti Şurayh, endişe dolu ifadelerle şunları söylemeye başladı:

¹ Mâlik, Muvatta, Sıyâm 4 (639); Beyhakî, Sünen 4/214 (7785); Nesâî, es-Sünenü'l-Kübrâ 2/180. Benzeri bir hâdisenin, Fadl İbn-i Abbâs ile Ebû Hureyre (radiyallahu anhumâ) arasında geçtiği de ifade edilmektedir. Bkz. Beyhakî, Sünen 4/214 (7785).

“Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), ‘Kim, Allah’a mülâki olmayı diler ve bundan hoşlanırsa Allah da onunla mülâki olmaktan hoşlanır; her kim de Allah’a kavuşmayı kerih görürse Allah da onu kerih görür!’ buyurmuş; bizden kim ölümden çekinip onu kerih görmez ki?”

Temkin insanı Annemiz, Şurayh’teki değişimin sebebinin şimdi anlamıştı ve onun şahsında mü’minleri rahatlatan şu cümleleri söyledi:

“Evet, bunu Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) söyledi; ancak mesele, öyle senin anladığın gibi değil. Allah (celle celâluhu) ona merhamet etsin; hadîsin sonunu rivayet etmiş de başını size anlatmamış! Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), ‘Allah (celle celâluhu), kullarından birisi hakkında hayır murâd ettiğinde, öleceği yıl ona bir melek gönderir ve âhiret yurdu için onu teşvik edip müjde verir. Böylece ölüm meleği gelip de, *Ey nefis-i mutmainne! Haydi artık Allah’ın mağfiret ve rıdvanına doğru yola çık!* diyerek onun başında durduğunda o insan, bir an önce gitme isteğiyle heyecanlanır ki bu, Allah’ın o kul ile karşılaşmayı sevmesi demektir. Allah (celle celâluhu) bir kuluna şer murâd ettiği zaman ise, vefat edeceği yıl ona şeytanını gönderir de onu yoldan çıkarır. Vakit tamam olup da ölüm meleği başında belirince ona, *Ey nefis! Haydi, Allah’ın gazap ve hoşnutsuzluğuna!* der ki o zaman o kul, tir tir titrer ve yutkunmaya başlar. İşte bu durumda Allah ile mülâki olmayı hiç istemez ki Allah da onunla mülâki olmayı murâd etmez.’ buyurdu. Yoksa, ölümle yüz yüze gelip de göz donup kalınca, göğüs kafesinden hareket edip de ruh çıkmaya başlayınca ve deri üstündeki tüyler diken diken olup parmaklar tutmaz hâle gelince her kim Allah’a kavuşup O’na mülâki olmayı dilerse Allah da ona kavuşmayı diler; her kim de Allah’a kavuşmayı kerih görürse Allah da ona mülâki olmaktan hoşnut olmaz!”¹

Şu da bir gerçek ki Âîşe Validemiz’in bu aydınlık ikliminden sadece onun yaşadığı çağdaki insanlar istifade etmekle kalmayacak, arkasında bıraktığı mirâs onun vefatından sonra da çağları aydınlatmaya devam edecektir. Daha doğru bir ifadeyle bu durum, Kıyâmet’e kadar da devam edecektir. Zira ilimlerin derlenip tasnif edilmesiyle birlikte şahıslarda bulunan bilgiler kayda geçmiş ve herkesin istifade edebileceği kaynaklar meydana gelmiştir ki bu kaynakların önemli bir kısmı, Hazreti Âîşe’nin ya bizzat içinde bulunduğu veya sonradan dahil olduğu bilgiyi ihtiva etmektedir. Özellikle doğru bilginin kıymetini bilenler için bu, aranması

¹ Müslim, Zikr 17 (2685); Nesâî, Cenâiz 10 (1834); Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 2/346 (8537). İki farklı rivayet birleştirilerek verilmiştir.

gereken bir değerdir. Zira Hazreti Âişe, toplum içinde kıblenümâ konumundadır; yanına gelip bizzat istifade edemeyenler mektuplar göndermek suretiyle onun bilgisine müracaat etmiş ve ondan, içinden çıkamadıkları meselelerle ilgili olarak Resûlullah zamanındaki uygulamaları sormuş ve davranışlarına böylelikle yön vermişlerdir.¹ Mesela Ömer İbn-i Abdülaziz, Medîne valisi Muhammed İbn-i Amr İbn-i Hazm'e zaman zaman mektup gönderir ve bu mektuplarında şöyle derdi:

– Etrafını iyice araştır ve bak bakalım, derdi. “Resûlullah'ın bir hadîsi, O'ndan geriye kalmış bir sünnet veya Amra'ya² ait bir beyan bulursan bunu bana bildir. Çünkü ben, ilim ehlinin teker teker aramızdan ayrıldığı şu demlerde, ilim derslerinin de zâyi olmasından endişe duyuyorum!”³

H. Aişe'nin Tefsir ilmindeki rolü

Şüphe yok ki o, Peygamber Efendimiz'den sonra Kur'an'ı tefsir eden ilk müfessirlerden birisidir; hatta sorularıyla Kur'an'ın nasıl tefsir edilmesi gerektiğini ümmetin görmesine vesile olan en önemli kaynaktır. Daha ilk günlerden itibaren Kur'an'ı ezberlemeye başlamış, âyetlerin kıraat tarzlarını da öğrenmiştir. Hangi âyetin nerede ve ne zaman indiğini en iyi bilen insanların başında o gelir. Âyetlerin delalet ettiği manayı, hangi âyetten nasıl istidlal edileceğini, hangi âyetten hangi hükmün nasıl çıkarılabileceğini de en iyi bilen odur. Kur'an'ın anlaşılmasına matuf rivayetlerin genelde Abdullah İbn-i Abbâs ve Âişe Validemiz eksenli gelişi, bunun açık bir örneğini oluşturmaktadır.⁴ Bugün bizim için kapalı kalacak birçok konuyu o, daha âyetler nâzil olur olmaz Resûlullah'a sormuş ve böylelikle muhtevayı, Kur'an'ın en büyük müfessirinin yorumuyla herkesin anlayabileceği bir bilgiye

¹ Mesela Muâviye'nin Basra ve Kûfe emiri Ziyâd İbn-i Ebî Süfyân Hazreti Âişe'ye mektup göndererek Abdullah İbn-i Abbâs'ın naklettiği hacla ilgili bir meselenin doğruluğunu sormuş ve o da, Resûlullah zamanında yaşadıkları bir tecrübeyi nakletmek suretiyle emire, işin gerçek yönünün İbn-i Abbâs'ın naklettiği gibi olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Müslim, Hacc 39 (1190).

² Halife'nin peşine düşüp de arkada bıraktığı beyanını takip ettiği şahıs olan Hazreti Amra, Âişe Validemiz'in en has talebelerinden birisiydi ve aynı zamanda Medîne valisi Ebû Bekir İbn-i Muhammed'in de teyzesi oluyordu!

³ İbn Sa'd, Tabakât 8/480; İbn-i Abdilberr, Temhîd 17/251; İbn-i Hacer, Tehzîbü't- tehzîb 12/466 (2850).

⁴ Örnekler için bkz. Buhârî, Hacc 78 (1561), Tefsîru'l-Kur'an 39 (4252), 81 (4299), 184 (4418), Nikâh 1, 38 (4777, 4838), Şerike 7 (2362), Vesâyâ 21 (2612), 23 (2614), Büyû' 95 (2098); Müslim, Tefsîr 6 (3018), 10 (3019), Hacc 259 (1277); Ebû Dâvûd, Salât 5 (409); Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 5/205 (21840); Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an 3 (2965, 2984, 2985, 2990, 2991, 2992); Nesâî, Menâsikü'l-Hacc 168 (2968).

dönüştürmüştür. Hadis külliyyatımızın tefsir bölümleriyle tefsir kaynaklarımız bunun örnekleriyle doludur.

Hayatı Kur'ân olan Âişe Validemiz'e Kur'ân'ın da yer verdiğine şahit olmaktayız. Bizzat kendisi kastedilerek veya birlikte olduğu annelerimiz arasında zikredilerek hakkında açık âyet veya âyetler nâzil olmuştur. Özellikle münafıkların hedefi haline geldiği ifk hâdisesi sonrasında onun, temizlerden daha temiz olduğunu bizzat Allah (celle celâlühü) tescil etmiş ve hakkında bir sayfalık beraat-ı temyiz göndermiştir.¹ Tahrîm² ile îlâ ve tahyîr³ hâdiseleri münasebetiyle inen âyetlerin baş muhatabı da odur. Teyemmüm kolaylığını ifade eden âyetler de, onun vesile olduğu bir hâdis münasebetiyle nazil olmuştur.⁴ Bütün bunlar ve aynı zamanda Ezvâc-ı Tâhirât arasında hanesinde Kur'ân'ın nâzil olduğu tek insan olması gibi hususiyetleri, onun Allah nezdindeki yerini anlatması bakımından da ayrıca önem ifade etmektedir.

H. Âişe'nin Hadis ilmindeki rolü

Âişe Validemiz'in, hadis ilmindeki konumu tefsir alanından geri değildir; başta Ebû Hureyre, Abdullah İbn-i Ömer ve Abdullah İbn-i Abbâs gibi en çok hadis rivayet eden önemli râvilere hocalık yapmış, eksik bilgilerini tamamlamış, yanlışlarını tashih etmiş ve Resûlullah ile yaşadığı hayatın örneklerini vermek suretiyle geriye dupduru bir bilgi hazinesinin intikalinde kilit rol oynamıştır.⁵

Efendimiz'den 2210 Hadis rivayet etmiştir. Bu yönüyle o, ilk üç veya dört şahıs arasında gösterilse de, rivayet ettiği hadislerin sıhhati, bu hadislerin çoğunda olayın şahidi sadece kendisi olması, rivayet ettiği hadislerin kritiğini de yapıyor olması, illetlerine muttali olup hükme menat olan yönlerini bilmesi, sebab-i vürûdunu ve delalet ettiği manayı beyan etmesi ve hadis rivayetinde en meşhurların da hocası olması yönleriyle hadis ilminin de baş imamesidir. O olmasaydı, başta aile hayatı ve kadınlara ait hususiyetler olmak üzere dinin duruşunu sonraki insanların bilme imkanı olmayacaktı. Resûlullah'ın en yakınında bulunuyor olması yönüyle en mahrem meseleleri üslubunca nakletmiş ve sonrakiler için vazgeçilmez bir bilgi

¹ Nûr 24/11 vd.

² Tahrîm 66/1-4.

³ Ahzâb 33/28 vd.

⁴ Nisâ 4/43.

⁵ Örnek olması açısından bkz. Buhârî, Rikâk 45 (6162), Cumu'a 13 (860), 14 (861), Büyû' 15 (1965), Et'ime 26 (5107), 36 (5122), Sütretü'l-Musallî 15 (492); Müslim, Salât 268-272 (512), Cennet 56 (2859).

kaynağı olmuştur. Bilhassa Câhiliyye dönemine ait birçok haber, Resûlullah'ın peygamberliği, Mekke ve Medine dönemlerine ait birçok olay, ibadetler, rû'yetullah, gayb, Kıyâmet, ölüm ve ötesi, kadınlara has hükümler, Efendimiz'in aile hayatı, savaşları, Veda Haccı, günlük yaşayışı ve ahlakı gibi çok önemli konuların büyük çoğunluğu onun vesilesiyle nakledilmiş ve bilinir olmuştur.

Hazreti Âişe, Sünnet-i Nebeviyyeyi sadece nakil ve şerh etmekle kalmamış, onları Kur'ân'a arz etmek suretiyle kritiğini de yapmıştır. Hadis rivayetinde titiz olduğu kadar başka ravilerin eksik veya hatalarını da düzeltme vazifesini edâ etmiş, aynı zamanda onun doğru anlaşılması istikametinde herkes için vazgeçilmez bir mikyasa olmuştur. En meşhur sahabiler başta olmak üzere eksikliğini tamamlayıp hatasını düzelttiği o kadar insan vardır ki daha sonraki dönemlerde onun bu yönünü anlatan müstakil eserler kaleme alınmış¹ ve böylelikle Hazreti Âişe'nin ilim adına ihraz ettiği yer bir de bu yönüyle tescil edilmiştir.

H. Âişe'nin Fıkıh ilmindeki rolü

İstinbat ve kıyaslar yapmak suretiyle Hadis'lerden yeni hükümler çıkarır, başkasının ulaşamayacağı sonuçlara ulaşırdı. Kur'ân ve Sünnet'e istinad ederek ulaştığı ictehad ve fetvalarına muttali olanlar, onun nasıl bir müctehid ve fakih olduğunda ittifak etmiştir. Sahabe arasında bu yönüyle bilinen yedi kişiden birisi de şüphesiz Hazreti Âişe'dir. Bilhassa Hadis ve Fıkıh kaynaklarımız, onun fetvalarının örnekleriyle doludur.²

Hadis rivayetinde olduğu gibi fetvâ verme konusunda da Sahâbe farklı kategorilere ayrılmış, içinde Âişe Validemiz'in de bulunduğu yaklaşık otuz sahâbe "müksirûn" olarak kabul edilmiştir.³ Ancak Annemiz'in, müksirûn arasında bile farklı bir fâikiyeti söz konusudur; zira onlardan Abdullah İbn-i Ömer ve Abdullah İbn-i Abbâs gibi önemli isimler bile zaman zaman Annemiz'e gelir ve meselenin

¹ Annemiz'in bu yönünü nazara veren ilk eseri, Ebû Mansûr Abdulmuhsin İbn-i Muhammed İbn-i Ali el-Bağdâdî kaleme alırken daha sonraları aynı konuda Ebû Abdullah Bedruddîn el-Zerkeşî, 'el-İcâbe' isimli bir eser telif etmiştir.

² Örnek olması açısından bkz. Buhârî, İlim 48 (126), Edeb 32 (5674), Cumu'a 13 (860), Sıfatü Salât 79 (831), Taksîru Salât 20 (1068).

³ Müksirûn olarak bilinenler, Hazreti Ömer, Hazreti Ali, Abdullah İbn-i Mes'ûd, Âişe Validemiz, Zeyd İbn-i Sâbit, Abdullah İbn-i Ömer ve Abdullah İbn-i Abbâs gibi sahâbilerdir. Fetvâ konusunda 'Mutavassıt' olarak görülen isimler arasında Hazreti Ebû Bekir, Enes İbn-i Mâlik, Ümmü Seleme Validemiz, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hureyre, Hazreti Osmân ve Abdullah İbn-i Zübeyr gibi isimler zikredilirken sahâbenin diğerleri 'Mukıllûn' ünvanıyla anılmaktadır. Bkz. İbn-i Kayyim, İ'lâm 1/12, 13.

künhünü ona sormayı tercih ederlerdi.¹ Zira insanların sonradan karşılaştıklarında akıllarına gelen sorma işini o, zamanında Resûlullah'a sormak suretiyle gerçekleştirmiş ve daha ilk günden itibaren bu gayretleriyle o, peygamber yolunun pratiğini yapmıştır.

Allah Resûlü'nden (sallallahu aleyhi ve sellem) en fazla hadîs rivayet edenler arasında “fıkıh” yönüyle temeyyüz eden en önemli isim Annemiz'dir. Onun içindir ki Âişe Validemiz'in rivayet ettiği hadîslerin fukahâ arasında ayrı bir yeri vardır. Zira o, hükme menât olan esas noktayı kavramada en ön safta bulunan isimdir ve hüküm verirken, zaman ve şartların değişmesine göre hükümde de değişikliğin söz konusu olacağını en iyi bilenlerden birisidir.

Fıkî meseleler yanında fıkıh usûlü, hikmet-i teşri ve bilhassa ferâiz konularında derin bir vukufiyeti vardır. Sahabe'nin en önünde yer alanlar bile gelir, ferâizle ilgili meseleleri Hazreti Âişe'ye sorarlardı. Zühri gibi büyük imamların şehadetiyle, “İnsanlar arasındaki tereddütü izâle edip onlara Sünnet yolunu ayân eden hep, Âişe Validemiz olmuştur.”²

Ebû Ömer İbn-i Abdilberr gibi insanlar Hazreti Âişe'yi, yaşadığı asrın yektâsı olarak tavsif ederken³ Kâsım İbn-i Muhammed gibi kimseler de Annemiz'in, özellikle Hazreti Ebû Bekir, Hazreti Ömer ve Hazreti Osmân'ın hilâfet yıllarında âdeta müstakil bir fetvâ makamı hâline geldiğini anlatmaktadırlar.⁴ Zira o günlerde Basra'dan Şâm'a, Kûfe'den Mısır'a kadar memleketin dört bir yanından insanlar, akın akın Medîne'ye geliyor ve din adına sorulması gerekenleri Annemiz'e soruyordu. Gelemeyenler, mektup ve hediyelerini göndermek suretiyle aynı ihtiyaçlarını gidermek istiyor,⁵ o da yanında bulunan has talebesi Âişe Bint-i Talha'ya cevaplarını yazdırıyor, hediyeleriyle birlikte onları sahiplerine gönderiyordu.⁶

¹ Bkz. Tirmizî, Menâkıb 63 (3883); Nesâî, Zînet 90 (5306); Hâkim, Müstedrek 4/12 (6736); İbn-i Sa'd, Tabakât 2/375.

² Beyhakî, Sünen 5/234 (9971).

³ Zerkeşî, el-İcâbe 9.

⁴ İbn-i Sa'd, Tabakât 2/375.

⁵ Mesela Hazreti Muâviye'nin Basra ve Kûfe emiri Ziyâd İbn-i Ebî Süfyân Hazreti Âişe'ye mektup göndererek Abdullah İbn-i Abbâs'ın naklettiği hacla ilgili bir meselenin doğruluğunu sormuş ve o da, Resûlullah zamanında yaşadıkları bir tecrübeyi nakletmek suretiyle emire, işin gerçek yönünün İbn-i Abbâs'ın naklettiği gibi olmadığını ifade etmiştir. Bkz. Müslim, Hacc 39 (1190); İbn-i Sa'd, Tabakât 8/480; İbn-i Abdilberr, Temhîd 17/251; İbn-i Hacer, Tehzîbü't- tehzîb 12/466 (2850).

⁶ Bkz. Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/93 (24667), 95 (24685), 173 (25446), 258 (26255); Buhârî, el-Edebü'l-Müfred 1/382 (1118).

Haz. Âişe'nin Kelâm ilmindeki rolü

Hazreti Âişe'nin bilhassa “i’tikad” tabir edilen ve inanan bir insanın düşünce dünyasını şekillendiren ve davranışlarının bütüne akseden “kelâm” konusunda da başı çektiği görülmektedir. Karşılaştığı her meseleyi Kur’ân ve Sünnet’e arz etmek suretiyle meselenin kendi mecrasında seyrini netice veren adımlar atmış, aykırı duran her meseleyi Resûlullah’a sormuş ve böylelikle farklı mecralara kayabilecek konuların daha ilk günlerden itibaren ümmet tarafından bilinmesine vesile olmuştur. İnsan için gayb hükmünde olan, başka türlü anlamak için başka karinelerin de bulunduğu ve genelde insan donanımıyla ihata edilemeyecek konular bunların başında gelmektedir ki bu konuların bilinmesinde açık rol oynayan insan şüphesiz Hazreti Âişe olmuştur. Bu konuların özellikle Hazreti Peygamber sonrası konuşuluyor olması oldukça dikkat çekicidir. Şayet o günlerde Hazreti Âişe gibi birisi çıkıp konuşulanları dengelemek beyanlarda bulunmamış olsaydı bugünkü tartışmaların seyri çok farklı olurdu. Arkasından ağlayanların ağlamasıyla ölüye azâb edilmeyeceği,¹ ölülerle konuşulup konuşulamayacağı,² gaybın biliniş bilinemeyeceği ve vahiyden gizli kalan bir konunun olup olmadığı gibi konular gündeme geldiğinde Hazreti Âişe hemen devreye girmiş ve gerekçeleriyle birlikte işin doğru yönünü ortaya koymuştur. Mesela Ashâb-ı Kirâm arasında başta Abdullah İbn-i Abbâs (radiyallahü anh) olmak üzere bazıları, “O, O’nu apaçık bir ufukta gördü!” (Tekvîr, 81/23), “Onun bir başka inişini Sidretü’l-Müntehâ’nın yanında görmüştü.” (Necm, 53/13, 14) ve “Vallahi gördü, hem de Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü!” (Necm, 53/18) gibi âyetlerin, mi’râc seyahati sırasında Efendimiz’in Zât-ı Bârî’yi gördüğünü anlattığını söylüyorlardı. Hatta İbn-i Abbâs (radiyallahü anh), “Dostluğu Hazreti İbrâhîm’e has kılıp O’nu ‘*Halîlullah*’ rütbesiyle serfirâz kılan ve Hazreti Mûsâ’yı da kelâmıyla şereflendirip ‘*kelîmullah*’ ünvanıyla şerefyâb eden Allah (celle celâluhu), elbette Muhammed’i de rû’yet nimetiyle taçlandırmıştır.”³ diyor ve bunun iki kez gerçekleştiğini söylüyordu.⁴ Ancak Hazreti Âişe, daha farklı düşünüyordu ve bu düşüncesini yüksek sesle ilan etmekten de geri durmuyordu. Onun bu farklılığını duyan Abdullah İbn-i Abbâs, hiç vakit kaybetmeden Annemiz’in yanına geldi ve

¹ Bkz. Müslim, Fedâil 62 (2315); Ebû Dâvûd, Cenâiz 28 (3126); İbn-i Mâce, Cenâiz 53 (1589); İbn-i Sa’d, Tabakât 3/46.

² Zerkeşî, el-İcâbe 34.

³ Bkz. İbn-i Kesîr ve Taberî tefsirlerinden Necm/13-15 âyetlerinin tefsirleri.

⁴ Bkz. Taberânî, el-Mu’cemü’l-Kebîr 12/90 (12565).

meseleği Hazreti Âişe'ye sordu.¹ Önce “Söylediğin şu sözler karşısında tüylerim diken diken oldu, âdeta kanım dondu!” diyerek İbn-i Abbâs’a tepki gösteren Hazreti Âişe, şunları söyledi:

“Şu üç konu var ki onlar hakkında kim sana farklı bir bilgi getirmişse doğruyu ifade etmiyor demektir:

1. Kim sana, “Muhammed Rabbi’ni gördü.” diyorsa doğruyu ifade etmiyordur. Allah Teâlâ, “Gözler O’na erişemez. O’nun ilmi ise bütün gözleri ihata eder. Gözlerin görmediği her şeye nüfuz eden ve her şeyden haberdar olan Latîf ve Habîr O’dur.” (En’âm, 6/103) ve “Allah, bir insana ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından hitap eder.” (Şûrâ, 42/51) demiyor mu?

2. Her kim sana, “O (sallallahu aleyhi ve sellem), yarın ne olacağını bilir.” diyorsa yalan söylüyordur. Zira Allah (celle celâluhu), “Hiç kimse, yarın ne kazanacağını bilemez.” (Lokmân, 31/34) buyurmaktadır.

3. Yine her kim sana, “Muhammed vahiyden bazı bölümleri gizledi.” diyorsa, bil ki o da mutlaka yalan söylüyordur. Açık bir şekilde Allah (celle celâluhu) O’na, “Ey Resûl! Sana indirileni tebliğ et!” (Mâide, 5/67) şeklinde emretmektedir. Şu kadar var ki O (sallallahu aleyhi ve sellem), iki sefer Cibrîl’i kendi suretinde görmüştür.²

Âişe Validemiz’in bu beyanlarını da nazara vererek bir kısım insanlar, onun mutlak manada rü’yeti inkâr ettiğini söylese de görüldüğü gibi o, sınırlarla muhât olduğumuz şu dünya hayatının şartları içinde böyle bir rü’yetin söz konusu olmadığını ifade etmekte, Âhîret yurdundaki rü’yet konusunda, Efendimiz’in sarîh beyanlarına dayanan cumhur-u ulemâdan farklı düşünmemektedir.

Hz. Âişe'nin İctimâî hayattaki rolü

Yaşadığı dönemde gerçekleşen bazı hadiseleri değerlendirirken ortaya koyduğu çizgiye bakıldığında Hazreti Âişe'nin, sebep sonuç ilişkisi içinde yarın olması muhtemel gelişmeleri daha önceden görebildiği, aynı zamanda içinde bulunduğu çağda yaşanan hâdiseleri netice veren sebeplerin tespitinde de ayrı bir derinlik sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Mesela o, Efendiler Efendisi'nin Medine'ye hicreti sonrasında burada yaşanan “anlaşma” ve ortak yaşama adına farklı unsurların

¹ Bazı rivayetlerde bu soruyu soran kişinin, Annemiz’in talebesi Mesrûk olduğu da ifade edilmektedir ki muhtemelen bu, söz konusu sorunun değişik zamanlarda gündeme geldiğini göstermektedir. Bkz. Zerkeşî, el-İcâbe 967-968.

² Bkz. Buhârî, Bed’u’l-Halk 7 (3062); Taberânî, el-Mu’cemü’l- Kebîr 12/90 (12565); Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/241 (26082); Tirmizî, Tefsîru’l- Kur’ân (3068, 3278, 3279, 3281).

ittifakını değerlendirirken, Medine Toplumu'nu bugüne getiren şartların çok önemli bir fırsat oluşturduğundan bahsetmekte ve o güne kadar Medine'de yaşanan kaos ortamının, Efendimiz'in gelişine çok önemli bir zemin hazırladığını, başka bir ifadeyle bu şartların, âdeta altın tepside sunulan bir fırsat olduğunu beyan etmektedir.

Dinin teşri' tarihine dikkatlerimizi çektiği bir yerde Hazreti Âişe, Kur'an'ın 23 yılda inmesinin ne kadar hikmetli olduğunu, bu hikmet içinde insan fitratının nazara alınarak bir dönüşümün yaşanmış olmasının İslâm'ı kabullenmede oynadığı rolü şu cümleleriyle anlatmaktadır:

"Kur'an'dan ilk nâzil olan, içinde Cennet ve Cehennem'den bahsedilen Mufassal bir sûredir. Ne zaman ki insanlar, İslâm'ı kabullenip yaşamada daha yatkın hâle geldiler; işte o zaman helâl ve harâm hükümleri de gelmeye başladı. Şayet ilk inen hükümlerde, 'İçki içmeyin!' denilmiş olsaydı insanlar, 'Biz, içkiyi asla bırakamayız!' derlerdi. Aynı şekilde ilk gelen âyetlerde şayet, 'Zina etmeyin!' hükmü yer almış olsaydı o zaman da bazı kimseler, 'Zinadan biz vazgeçemeyiz!' der ve buna da itiraz ederlerdi."¹

Bu ifadeleriyle o, toplum psikolojisi adına dikkat edilmesi gereken hassasiyetleri nazara vermekte ve insanların gönlüne girip derunda değişimi gerçekleştirmeden dış dünyada bir dönüşümün mümkün olmayacağını söylemektedir. Aynı zamanda bu, talim ve terbiye adına Allah Resûlü'nden gördüğü bir durumdu; henüz problemlerinden arınamamış olan kimselerle Resûlullah'ın daha çok vakit geçirdiğini görmüş ve sebebini sorduğunda ise, "İnsanların en şerlisi, insanların yalnız bıraktığı veya kötülüklerinden dolayı insanların kendilerinden uzaklaştığı kimsedir!"² cevabını almıştı.

Son günlerinde Resûlullah'ın, namazı kıldırması için babası Hazreti Ebû Bekir'i tavzif edişinden duyduğu endişeler, Hazreti Âişe'nin bu alandaki yetkinliğini ifade sadedinde ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu endişeleriyle o, kim olursa olsun Resûlullah'tan kalan boşluğu dolduramayacağını görmüş, zâhiren herkesin sevineceği böyle bir tavziften babasını kurtarabilmek için Hazreti Ebû Bekir'in yapısını öne sürmüş ve Hazreti Ömer'i nazara vererek hedef değiştirmek, herkesin hedefi haline gelmekten babasını kurtarmak istemiştir.³

¹ Bkz. Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an 6 (4707); Tefsîru Sûre 54/6 (4876); Nesâî, Fedâilü'l-Kur'an, 1/65; Abdurrezzak İbn-i Hemmam, Musannef 3/352; Aynî, Umdetü'l-Kârî 20/21; İbn-i Hacer, Fethu'l-Bârî 1/319; 9/39.

² Bkz. Buhârî, Edeb 38 (5685); Müslim, Birr 73 (2591); Ebû Dâvûd, Edeb 6 (4792); Tirmizî, Birr 60 (1996).

³ Bkz. Buhârî, Cemâa 11 (633), 18 (646, 647); Müslim, Salât 94 (418).

İnsanların genel tavırlarından yarınlarnı okur, sonunda gidecekleri yeri sezer ve ona göre davranırdı. Hatta bu sezışlerinde Allah ve Resûlullah'ın rızasını arar, atacağı adının da bu rızaya ma'tûf olmasına riayet ederdi. Aynı zamanda bir mesele hakkında hüküm verirken, o hükme menât olacak hususun da önemli olduğunu düşünür, ictimâî hayatı âdeta canlı bir organizmaya benzeterek atacağı yanlış adımlara mahal vermemek için hükmün şeklinin de değışmesi gerektiğini ifade ederdi. Halife Hazreti Osmân'ın evinin kuşatıldığı kargaşa günlerinde kendisinin de Medîne'de olması gerektiğini söyleyenlere karşı söyledikleri¹ ve şehâdet haberini aldığında ortaya koyduğu tepki, onun bu konularda ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir; kendisine acı haberi verenlere çıkışmış ve ortalığın fitne ile kasıp kavrulduğu o günlerde sessiz ve duyarsız duruşların bu hâdiseleri doğurduğunu söylemiştir. Hatta bir çok insanın rağmına o, yakınlarının bile yalnızlaştırmaya başladığı Halife'nin, belli başlı görevler vermek suretiyle muhaliflerini teskin etmeye matuf gayretlerinin isabetli olduğu düşünüyordu ki bunlar, sosyal konularda çözüm arayan insanların gündeminde olması gereken en temel meselelerdir.

Talim ve Hazreti Âişe

Hazreti Âişe, ilminin derinliği kadar onu başkaların aktarma konusunda da olabildiğince hassastı. İlim söz konusu olduğunda o, günün şartlarında tek başına üniversite gibi bir faaliyetin içindeydi. Bundan böyle ilmin "alem"i odor; tefsirden fıkha, hadisten kelama, tarihten edebiyata, hatta sosyolojiden tıbbâ kadar bir çok alanda ders takrir eder, ilim talebiyle kapısına gelen hiç kimseyi eli boş geri çevirmezdi. Zahiren küçücük odacığı, adeta bir ilim ve irfan ocağına dönüşmüştü.

Kapısını aşındırıp da kendisinden ilim öğrenenlerin çoğu, Sahabe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn'in en önde gelenleridir. Babası Hazreti Ebû Bekir dahil Hulefâ-i Râşidîn de onlar arasındadır. Dinin hükümlerine riayet etmek kayd ü şartıyla hürlerden kölelere, karabet itibarıyla yakınlardan en uzağındakilere kadar kapısı herkese açıktı; huzuruna geliyor ve kendilerine takrir edilen dersi büyük bir dikkatle dinleyip başkalarına taşımak üzere dört bir bucağı dağılıyorlardı.

Âişe Validemiz'in ilim mektebi, başta Hazreti Ömer ve oğlu Abdullah İbn-i Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah İbn-i Abbâs ve Abdullah İbn-i

¹ Bu taleplere karşı o, "Ben orada olursam, onların aleyhine beyanda bulunurum ve dolayısıyla Ümmü Habîbe'nin başına gelenlere ben de muhatap olurum!" cevabını vermiştir. Zira Hazreti Osman'a bir yudum su vermek isteyen Ümmü Habîbe Validemiz o gün canını zor kurtarmıştı. Bkz. İbn-i Kesîr, Bidâye 7/187.

Zübeyr olmak üzere Amr İbn-i Âs, Zeyd İbn-i Hâlid el-Cühenî, Rabîa İbn-i Amr el-Cüreşî, Sâib İbn-i Yezîd, Hâris İbn-i Abdillâh gibi çok önemli sahabelerin uğrak yeri idi.

Tâbiîn'in önde gelenleri de bu tatlı su kaynağından istifadede âdetâ birbirleriyle yarışarlardı ki onun ders ve takrirlerini takip eden Tâbiîn'in 150 civarında olduğu ifade edilmektedir. Bunlar arasında Urve İbn-i Zübeyr, Kâsım İbn-i Muhammed, Abdullâh İbn-i Yezîd, Alkame İbn-i Kays, Mücâhid, İkrime, Şa'bî, Zirr İbn-i Hubeyş, Mesrûk İbn-i Ecda', Ubeyd İbn-i Umeyr, Saîd İbn-i Müseyyeb, Esved İbn-i Yezîd, Tâvûs İbn-i Keysân, Muhammed İbn-i Sîrîn, Abdurrahmân İbn-i Hâris İbn-i Hişâm, Atâ İbn-i Ebî Rabâh, Süleymân İbn-i Yesâr, Alî İbn-i Huseyn, Yahyâ İbn-i Ya'mer ve İbn-i Ebî Mûleyke gibi isimleri saymak mümkündür ki bunlar, sadece kendi yaşadıkları yılları değil, aynı zamanda kendilerinden sonraki çağları da bilgileriyle aydınlatan önemli isimlerdir.

Onun talebeleri arasında Ebû Amr, Zekvân, Nâfî', Ebû Yûnus, İbn-i Ferrûh, Ebû Müdille, Ebû Lübâbe Mervân, Ebû Yahyâ ve Ebû Yûsuf gibi zamanında köle olmakla birlikte hürriyete kavuşan ve ıstılahta kendilerine "mevâlî" denilen isimler de vardı.¹

Hazreti Âişe'nin ilim mektebi sadece erkeklere açık değildi; bu mecliste kardeşi Ümmü Gülsüm Bint-i Ebî Bekir, Amra Bint-i Abdurrahmân, Amra Bint-i Âişe Bint-i Talha, Esmâ Bint-i Abdurrahmân Bint-i Ebî Bekr, Muâze el-Adeviye, Âişe Bint-i Talha, Cesre Bint-i Decâce, Hafsa Bint-i Abdurrahmân İbn-i Ebî Bekr, Safiyye Bint-i Şeybe, Berîre, Sâyiye, Mercâne ve Hasan Basrî'nin annesi Hayra gibi çok önemli kadınlar da bulunmaktaydı ki onun huzur derslerine devam eden kadınların cem'an sayısı elli civarındadır.

Ona talebe olmak, ayrı bir meziyetti. Daha yakın duranlar kıskanılır, arkalarından gıpta ile bakılırdı. Bilhassa yeğeni ve has talebesi Hazreti Urve'nin konumu, hemen herkesin dikkatini çekiyordu.² Kardeşi Muhammed'in oğulları Abdullâh ve Kâsım, yine kardeşi Abdurrahmân'ın torunu Abdullâh İbn-i Atîk, ablası Esmâ Validemiz'in oğulları Abdullâh İbn-i Zübeyr ve Kâsım İbn-i Zübeyr ve yine onun torunları Abbâd İbn-i Habîb ile Abbâd İbn-i Hamza da, arkalarından gıpta ile bakılan yakınlardandı. Irak'ın imamı olarak bilinen İbrâhîm en-Nehaî'nin, çocukluğundan itibaren bu medreseye rahatlıkla girip çıkıyor olması, akranları

¹ Bkz. Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/32 (24845), 258; Tirmizî, Daavât 129 (3598); İbn-i Sa'd, Tabakât 5/296; İbn-i Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb 12/462.

² Bkz. İbn-i Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb 12/463.

arasında mevzu olmuş, onun gibi bir akrabaya sahip olamadıklarından dolayı üzüntülerini ifade etmişlerdir.¹

Dinî meselelerde herkesin yürütebileceği bir güzergâh takip eder, kendisine soru soranların anlayabilecekleri üslubu tercih ederdi. Soru sormaktan çekinenleri görünce onları cesaretlendirir ve böylelikle içlerinde gizleyip de izhar edemediklerini sorup öğrenmelerini kolaylaştırırdı.²

Takrîrlerinde Resûlullah'ın (sallallahu aleyhi ve sellem) havası nümâyândı; ashâbıyla olan diyaloglarında müşahede ettiği hususları Efendimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) üslubuyla müdavimlerine aktarır, onlardan da aynı hassasiyetleri beklerdi. Acelecilikten kaçınır; hemen ilk oturuşta her şeyi alıp götüreceğini zannedenlere karşı tavır koyar ve Resûlullah'ın onlar gibi davranmadığını söyleyip acele edenleri ikaz ederdi.³

İhtiyaç hâsıl olduğunda ve yeri geldiğinde bizzat tatbik ederek öğrettiği de olur, anlattığı konuyu uygulamalı olarak muhataplarına da gösterirdi.⁴

Talebeleriyle ders takriri yaparken olabildiğince hassas davranan Hazreti Âişe'nin, bu hususta iki farklı tavrına rastlamaktayız. İlim tahsili için huzuruna girenlerden kendisiyle akrabalık bağı olanlarla perdesiz görüşürken diğerleriyle araya bir perde indiriyor ve devr-i risâlette derlediklerini bu perdenin ardından takrir ediyordu.⁵ Zaten talebelerinin önemli ve büyük bir kısmı, "mahrem" diye nitelendirilecek konumda olanlardı. Belki de bu, onun özel bir tercihiydi ve bu istikamette keşfettiği kabiliyetleri huzuruna alıyor, ellerinden tutmak suretiyle onları istikbalin muallimleri olma yolunda irşad ediyordu. Hatta sırf bu niyetle yakınlarının çocuklarını kendi himayesine alıyor ve bu noktadan sonra her türlü ihtiyaçlarını karşılamayı kendi üzerine alıyordu. Mesela Abdurrahmân İbn-i Kâsım'ı, yanında iki yetimle birlikte himayesine almış, zekâtlarını bile kendisi verecek kadar her meseleleriyle ilgilenir olmuştu.⁶ Aslında bu onun, daha ilk yıllardan itibaren genel bir uygulamasıydı; yanına Ensâr'dan bir kız çocuğu almış ve daha sonraları onu bizzat

¹ Bkz. Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/172 (25434).

² Bkz. İbn-i Mâce, Tahâre 111 (610); Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/97, 265 (24699, 26332).

³ Bkz. Buhârî, Menâkıb 20 (3375); Müslim, Fedâilü's-Sahabe 160 (2493). Ayrıca bkz. Tahmâz, es-Seyyidetü Âişe 179.

⁴ Yakın akrabalarından birisinin kölesi olan Sâlim'e, abdest almayı bizzat tatbik ederek ve uygulamalı bir şekilde öğrettiği bilinmektedir. Bkz. Nesâî, Tahâre, 83 (100).

⁵ Bkz. Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/71 (24474).

⁶ Bkz. Mâlik, Muvatta, Zekât 6 (589).

kendisi evlendirmişti.¹ Kardeşi Muhammed İbn-i Ebî Bekr'in kızlarını da yanına alacak, büyütüp geliştikleri demlerde onları da bizzat kendisi evlendirecekti.²

O günlerde Medîne, ilim adına İslâm dünyasının Kâbe'si gibiydi; ilim ve ma'rifet arayışındaki hemen herkesin yönelip kapısını aşındırdığı bu şehrin baş muallimi de, şüphesiz Âişe Validemiz'di. Bu ekolün Kıyâmet'e kadar ilim tahsil edecek herkesi besleyen bir misyonunun olduğu düşünüldüğünde Annemiz'in eda ettiği rolün büyüklüğü kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

İlim, Hazreti Âişe'nin vazgeçilmez bir parçası haline gelmişti. Efendimiz'den aldığı mesaja sadaket için her yıl hacca giderdi. O günün şartlarında uzun zaman alan bu ibadet esnasında da ilimden kopmaz, hac için dünyanın farklı yerlerinden gelen insanları da ilim sofrasından beslemeyi ihmal etmezdi. Hatta onun bu sofrasından ilim devşirip memleketine ayrı bir meziyetle dönmek de bazı insanların öncelikli hedefleri haline gelmişti. Zira biliyorlardı ki Hirâ ile Sebîr dağı arasında her hac mevsiminde Hazreti Âişe için bir çadır kurulur ve ilme müştâk samimi gönüller gelip bu çadırdan dağarcıklarını doldurarak geriye dönerlerdi.³

Burada dikkat çeken bir yön daha vardır; o da Hazreti Âişe'nin, bir taraftan ilim neşrederken diğer yandan yeni şeyler öğrenme arzusuyla sürekli bilginin peşinde oluşudur; herkesi ayrı bir bilgi kaynağı olarak görür ve kimin yanında farklı bir bilgi varsa onu elde etmek için elinden gelen herşeyi yapardı. İşin ilginç yanı, elde ettiği her bilgiyi mutlak doğru olarak kabul etmez ve onu, ancak doğruluğundan emin olduktan sonra dağarcığına alırdı. Yeğeni ve en has talebesi Hazreti Urve'yi, "Abdullah İbn-i Amr'ın, hac vazifesini deruhte etmek için yakınımıza kadar geldiğini öğrendim. Şüphesiz ki o, Resûlullah'tan (sallallahu aleyhi ve sellem) ilim adına çok şey öğrenmiştir; git ve ona şunu şunu sor!" diyerek Abdullah İbn-i Amr'a göndermesi bunun en açık örneğidir. Hatta Hazreti Urve'nin getirdiği haberdan tatmin olmayıp onu ikinci kez Hazreti Abdullah'a göndermesi ve sonrasında, "Şüphesiz o, doğrudan başka bir şey söylemiyor; zira görüyorum ki ne bir fazla ne de bir eksik, kelimesi kelimesine aynı bilgiyi aktarıyor!" şeklindeki tasdiki, Annemiz'in bu konuda ne kadar duyarlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁴

¹ Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/269 (26356); İbn-i Hibbân, Sahîh 13/185 (5875); Heysemî, Mevâridü'z-Zam'ân 1/494 (2016); Taberânî, el-Mu'cemü'l-Evsat 5/352 (5527).

² Bkz. Mâlik, Muvatta, Zekât 5 (586).

³ Bkz. Ahmed İbn-i Hanbel, Müsned 6/40 (24170); İbn-i Sa'd, Tabakât 5/595; 8/68.

⁴ Buhârî, İ'tisâm 7 (6877).

Denilebilir ki o, herkesin muallimi olduğu gibi yanında ilim olan herkesi üstad olarak görmüş, aynı zamanda hep bir talebe olarak kalmış ve Allah huzuruna da bu ünvanıyla gitmiştir.

Sonuç

Buraya kadar arz edilenler, onun hakkında söylenmesi gerekenlerin bütünü elbette değil; konumuyla ilgili fikir vermeye matuf sadece bir örneklemeden ibarettir. İslâmî ilim geleneği söz konusu olduğunda başrol, şüphesiz Hazreti Âişe'ye aittir ve bu mirasa talip olan herkesin ona bir teşekkür borcu vardır. Allah (celle celâlihü) ona kilit bir rol vermiş ve o da bu misyonunun hakkını veren bir hayat yaşamıştır. O söz konusu olduğunda Allah ve Resûlullah'ın tercihleri hep Hazreti Âişe'den tarafa olmuş, bu misyona paralel bir sevginin merkezine de yine o yerleşmiştir. Efendimiz'in en çok sevdiği insan odur.

İfk hâdisesi münasebetiyle annesi Ümmü Rûmân'ın da dediği gibi bu konumu ihraz eden bir insan, elbette kıskanılır; hatta kıskanmanın ötesinde hedef haline getirilip baş düşman olarak ilan edilebilir. Realite de öyledir; zira Hazreti Âişe, açık veya dolaylı olarak İslâm'a düşman olanların bugün de baş düşmanıdır. Bunun kendi mantığı içinde bir makuliyeti de vardır; çünkü İslâmî ilim geleneğinin ana taşıyıcılarının başında Hazreti Âişe gelmektedir. Onun hakkında soru işaretleri meydana getirildiğinde taşıdığı malumat da kuşkulu hale gelecektir. Ulema, bilhassa hâlâ Abdullah İbn-i Übeyy'in iddiasını devam ettirenlerin, dindar olarak kalması düşünülemeyeceğinde ittifak halindedir; zira burada, bu iddianın asılsız bir uydurma, açık bir iftira olduğunu ifade eden Kur'ân âyetlerine açık bir muhalefet söz konusudur.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, **el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1988.

----- **el-Müsned**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1995.

-----**Fezâilü's-sahâbe**, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1983.

----- **Kitâbü'z-zühd**, thk. Muhammed Celal Şeref, [y.y.]: Dârü'l-Fikri'l-Câmiî, 1984.

Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, Haydarabad: Dâiretül'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1344
 -----**Şu'abü'l-îmân**, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglûl, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990

Buhârî, **el-Câmi'u's-sahîh**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, , İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979

Darekutni, **es-Sünen**, thk. Abdullah Hâşim Yemânî Medenî, Medîne: Dârü'l-Mehâsin Li't-Tibâa, 1966.

Dârimî, **es-Sünen**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl Dârimî, 255/868; thk. Fevâz Ahmed Zümerli, Hâlid es-Sebi' Alemî, Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Ebû Dâvûd, **es-Sünen**, Süleymân b. Eş'âs b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, thk. Muhammed Avvâme, Cidde: Dârü'l-Kable li's-Sekâfeti İslâmiyye, 1998

Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-sahîheyn**, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nîsâbûrî, Haydarabad: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1915.

İbn Asakir, **Târîhu medîneti dımaşk**. / Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, 571/1176 ; thk. Muhibüddin Ebû Saîd Amrevî. -- Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1995/1415

İbn Hacer, **el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe**, Ebü'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, thk. Sa'd b. Nasır b. Abdullah el-Azîz eş-Şeserî, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

-----**Tehzîbü't-Tehzîb**, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.

İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-nihaye** / Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373 . -- 4. bs. -- Beyrut : Mektebetü'l-Maârif, 1981.

İbn Sa'd, **Kitâbü't-Tabakati'l-kebir = et-Tabakatü'l-kübra**. / Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zühri İbn Sa'd, 230/845 ; tahkik Ali Muhammed Ömer. -- Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 2001/1421

İmâm Mâlik, **el-Muvatta**, Ebû Abdullâh el-Asbahî el-Himyerî Mâlik b. Enes, 179/795; thk. Takîyyüddîn Nedvî, Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1991.

Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsât**, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî et-Taberânî, thk. Mahmûd b. Ahmed Tahhân, Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1985.

Tirmizî, **el-Câmiü's-sahîh**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2. bs. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Zehebî, **Siyeru a'lami'n-nübela** thk. Şuayb el-Arnâvût, Hüseyin Esat 3. bs. Beyrut : Müessesetü'r-Risale, 1985

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNİN LÜĞƏT TƏRKİBİNDƏ NİDA VƏ VOKATİV SÖZLƏR

S.Y.ASLANOVA

İlahiyyat fakultəsinin müəllimi

Keywords: the Arabic language, cross-domains, vocative words

Ключевые слова: арабский язык, междометия, вокативные слова

Hər hansı bir dilin lüğət tərkibini araşdırarkən bu dildə mövcud olan sözlərin və birləşmələrin nitq şəraitində, daha doğrusu, fikrin ifadəsində oynadığı rol və tutduğu vəzifəyə görə əsas və köməkçi nitq hissələrinə bölünməsi uzun bir tarixi tədqiqat yolu keçmişdir.

Köməkçi nitq hissələrini əsas nitq hissələrindən fərqləndirici amillərdən birincisi köməkçi sözlərin real leksik mənadan məhrum olmasıdır. Artıq öz real zəminindən ayrılmış bu tip sözlər gerçəklik anlayışı ilə bilavasitə əlaqədar olmur, əşyaları, hadisələri adlandırma bilmir. Köməkçi nitq hissələri ya söz, söz birləşmələri və ya cümlələr arasında əlaqə yaratmağa xidmət göstərir yaxud da söz və cümlələrə müxtəlif mənə çalarları verir.

Köməkçi nitq hissələri həm də morfoloji cəhətdən əsas nitq hissələrindən fərqlənir. Bu qrupa daxil olan sözlər morfoloji cəhətdən dəyişmir.

Köməkçi nitq hissələrinin sintaktik cəhətdən də özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır ki, bu da onların lüğəvi mənadan məhrum olmaları və bu səbəbdən də müstəqil cümlə üzvü ola bilmələri ilə bağlıdır.

Bu xüsusiyyətləri nəzərə alaraq köməkçi sözləri üç qrupda birləşdirmək olar: qoşma, bağlayıcı və ədat.

Köməkçi nitq hissələrini bir ad altında toplayan əlamət birinci növbədə bu sözlərin köməkçi vasitə kimi çıxış etməsi, xalis nominativ leksik mənaya malik olmaması və nəhayət, morfoloji cəhətdən dəyişməməsidir. Bu qəbil sözlərin ancaq şərti olaraq “köməkçi” adlandırmaq olar. Onlar lüğəvi mənaya malik olan sözlərə nisbətən “köməkçidirlər”. Onlar əsas nitq hissələrindən heç də az əhəmiyyətə malik deyildir.

Nitq hissələrindən hansının ilk öncə meydana gəlməsi haqda bu və ya digər dilin tədqiqi zamanı müxtəlif mülahizələr və fikirlər söyləmişlər. Dilin mənşəyi haqqında mövcud olan bu fikirlər müxtəlifdir. Bunlardan bəzilərinə nəzər salaq.

“Əmək hıçqırıqları” nəzəriyyəsi XIX əsr vulqar materialistlərin əsərlərində dilin meydana gəlməsi nəzəriyyəsi kimi meydana çıxmışdır. Bu nəzəriyyəyə əsasən dil ilk öncə kollektiv əmək zamanı insanların çıxardıqları səslərdən ibarət olmuşdur, lakin onlar əmək ritmlərindən savayı bir şey olmamış, yəni heç bir hiss-həyəcan bildirmədiyi üçün əsil sözlər hesab olunmamış və buna görə də dilin dilin bu sözlər əsasında yaranması ehtimalı da mümkün deyildir.

Bu nəzəriyyələr içərisində “səs təqlidi nəzəriyyəsi” XIX əsrdə bir daha nəşət tapmış və XX əsrdə də yayılmışdır. Onun mahiyyəti bundan ibarətdir ki, insan təbiətdə baş verən hadisələrdən, məsələn, çayın şırıltısı, quşların oxuması, ov zamanı heyvanların çıxardıqları səslər kimi kimi səsləri öz nitqi ilə təqlid edərək müəyyən çözlər yaratmışlar. Məsələn, cib-cib, hav-hav, myau, mə-ə, ha-ha və s. Lakin bu sözləri səs çıxara bilən heyvan və quşlara aid etmək olar və bu tip sözlər hər hansı bir dildə məhdud miqdardadır. Bəs cansız əşyaları necə adlandırmaq olar? Tədqiqatlar göstərir ki, təbii səslərin təqlidi ilə yaranan sözlər primitiv dillərdə azlıq təşkil etdiyi halda yeni inkişaf etmiş dillərdə çoxluq təşkil edir.

İkinci bir nəzəriyyə stoiklərin əleyhdarları olan enikurçulardan gələn “xitablar nəzəriyyəsidir” ki, onun da mahiyyətini ibtidai insanların instinktiv heyvani hissələrini, necə deyirlər, təbii səslərə-xitablara çevirmələri təşkil edir. Bunların da ardınca digər sözlər meydana gəlmişdir. J. J. Russo XVIII əsrdə bu nəzəriyyənin tərəfdarı olmuşdur. Stoiklər qədim Yunanıstanda və Romada materializm ilə idealizm arasında tərəddüd edən rəasionalist fəlsəfi cərəyandır. Bu söz rus dilində məcazi mənada “dözümlü”, “mətanətli”, “möhkəm”, “səbatlı”, “səbrli” mənalarında da işlənir.

Epikurçular dinə qarşı yönəldilmiş qədim yunan materialist fəlsəfəsi tərəfdarlarıdır. Müasir rus dilində bu söz həyatın mənasını keyfdə, eyş-ışrətdə, rahat həyatda görən burjua nəzəriyyəsindən irəli gələn kefcil, işrətpərəst mənasında işlədilir.

Bu mövzuda mövcud dilçilki ədəbiyyatında kifayət qədər məlumat vardır. Dilin lüğət tərkibindəki sözlərin üslub laylarından danışarkın bu sözləri müəyyən qruplara bölmüşlər. Belə tədqiqat əsərlərindəngörkəmli dilçilərimizdən Ə. Z. Abdullayev, F. R. Aslanov, S. Cəfərov və başqalarının elmi araşdırmalarını misal gətirə bilərik.

Bu mövzuda mövcud dilçilik ədəbiyyatında kifayət qədər məlumat vardır. Belə tədqiqat əsərlərindən görkəmli dilçilərimizdən Ə. Z. Abdullayev, F. R. Zeynalov, K.

İ.Quliyeva, F.C.Ələkbərova, A.Aslanov, S.Cəfərov və başqalarının elmi araşdırmalarını misal gətirə bilərik. Ə.Z.Abdullayev ədatlardan danışarkən göstərir ki ədatlara müxtəlif cəhətlərdən yanaşmaq və təsnif etmək olar. Mənşəyinə görə ədatlar müstəqil sözlərdən əmələ gəlmişdir. Onlarda inkişaf prosesi müstəqil sözdən köməkçi sözə, sonra da şəkilçiyə doğru gedir¹.

Ədatların köməkçi nitq hissələri içərisində ayrıca bir qrup kimi verilməsi, demək olar ki, bütün dünya dillərində eyni səciyyə daşıyır.

F. R. Zeynalov yazır: Ədat və modal sözlər köməkçi nitq hissələri içərisində xüsusi bir yer tutur. Onlar həm əsas həm də köməkçi nitq hissələrindən əsaslı surətdə fərqlənir².

Köməkçi nitq hissəsi kimi ədatlar semantik cəhətdən nominativ leksik mənaya malik olmamaları ilə fərqlənir. Onların müstəqil mənası yoxdur.

Morfofoloji nöqteyi nəzərdən ədatlar əsas nitq hissələrindən fərqlənir. Onlar morfofoloji cəhətdən tamamilə dəyişməzdir, heç bir sözdüzəldici və sözdəyişdirici şəkilçi qəbul etmir.

Ədatlar qoşma və bağlayıcılardan da fərqlənir. Bu fərq özünü sintaktik vəzifədə xüsusilə göstərir. Belə ki, əgər qoşma və bağlayıcılar adlarla adlar, adlarla fellər, söz və ya söz birləşmələri, cümlələr arasında sintaktik münasibət, əlaqə yaratmağa xidmət edirsə, ədatlar belə bir funksiya daşımaqdan məhrumdur. Onlar ancaq söz və ya söz birləşmələri və cümlələrdəki mənanı qüvvətləndirir, danışanın gerçəkliyə, eləcə də söylənilən fikrə münasibətini bildirməyə xidmət göstərir.

Morfofoloji cəhətdən dəyişməzlik elə bütün köməkçi nitq hissələrinə xas olan əlamətdir. Bu cəhətdən qoşma və bağlayıcılar ümumilik təşkil edir. Lakin məna əks etdirmək baxımından ədat və modal sözlər qoşma və bağlayıcılardan fərqlənir. Belə ki, qoşmalar işləndikləri sözlərlə birlikdə bir məna əks etdirsə, ədat və modal sözlərdə bu xüsusiyyət müşahidə olunmur. Ədat və modal sözlər cümlə üzvləri ilə sintaktik əlaqəyə girmir, onlarla birlikdə ümumi məna çalarları yaratmır. Azərbaycan dilinin bu sahədə tədqiqi sahəsində mühüm və maraqlı araşdırmalar aparılmış, yuxarıda adları çəkilmiş alimlərimiz bu mövzuya xeyli elmi əsər həsr etmiş, dilimizin qrammatikasının, eləcə də lüğət tərkibinin araşdırılmasında gərgin əmək sərf etmişlər.

A. Qurbanov "Ümumi dilçilik" əsərində "köməkçi sözlər nitq hissələrinə daxil olan sözdür, dil vahididir"³ kimi qəbul edilən qoşma, ədat, bağlayıcı, modal sözlər və

¹ Ə. Z. Abdullayev, Azərbaycan dili məsələləri, Bakı universiteti nəşriyyatı, 1992, səh:171

² F. R. Zeynalov, Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri, «Maarif nəşriyyatı», səh:171

³ Qurbanov A. "Ümumi dilçilik" II cild, Ali məktəblər üçün dərslik, Bakı, "Maarif" 1990, səh: 477-478

nidalardan bəhs edərək göstərir ki, modal sözlər cümlədə ifadə olunan fikrə danışanın münasibətini bildirən qeyri-müəyyən nitq hissəsidir. Modal sözlər cümlədə digər sözlərdən intonasiya vasitəsilə ayrılır və cümlədə təsdiq, ehtimal, nəticə, bənzətmə və s. bildirir. Bu sözlər qəbilindən olan nidalar hiss-həyəcan ifadə edən qeyri müəyyən nitq hissəsi olub, əsasən intonasiya ifadə etmək məqsədi güdür. Müəllif yazır ki, nidalar nəzəriyyəsi dilin yaranmasına dair ilk nəzəriyyələrdən biridir. Bu nəzəriyyə qədim Yunanıstanda meydana çıxmışdır. Müasir dilçilər onu “Tu-fu”adlandırırlar. Bu nəzəriyyəyə görə dil ilk insanların şərait və vəziyyətindən asılı olaraq ağrı və qorxu təəccüb və sevinc nəticəsində çıxardıqları qeyri-adi emosional səslərdən əmələ gəlmişdir¹”.

Digər müəllif A. Babayev isə belə hesab edir ki, “nida köməkçi nitq hissəsi kimi xüsusi cəhətlərə malikdir. Nidalar cümləyə emosianallıq verir və hiss, həyəcan, şadlıq, təəccüb, qəzəb, qorxu və kimi hissələri ifadə edir. Nidalar bir sıra cəhətləri ilə başqa köməkçi nitq hissələrindən se?ilir: onlar m?stəqil s?z kimi də ifadə edilir, nidalar anidir, subyektivdir”².

Dil hadisələrinin ilk öncə fəlsəfi baxımdan şərh olunması iki əsr davam etmiş və dilçiliyin fəlsəfi dövründə diqqəti cəlb edən əsas cəhət əşya ilə onun adı arasında münasibət məsələsi olmuşdur. Bu problemin həllində antik dövr mütəfəkkirlərindən Heraklik (b.e.ə.540-480-ci illər), Demokrit (b.e.ə 460-370-ci illər), Platon (b.e.ə 427-347-ci illər), Aristotel (b.e.ə.384-322-ci illər) və başqaları fikirlər söyləmişlər. Məsələn, Heraklitə görə əşyanın mahiyyəti onun adında aydınlaşması, Demokritin fikrincə, sözlə əşyanın arasında əlaqə olmadığı, ona verilən adın şərti xarakter daşması, Platonun dildə mövcud bütün sözləri məntiqi əsasla iki yerə -ad və felə bölməsi nitq hissələrinin təsnifatı tarixində önəmli yer tutan məsələlərdəndir. Aristotel isə öz müəllimindən daha irəli gedərək onun göstərdiyi ad və fel kateqoriyasına üçüncü bir nitq hissəsini əlavə edərək ad və feli müstəqil mənalı sözlər, bağlayıcı isə qrammatik vəzifə yerinə yetirən söz kimi sərf etmişdir.

Nitq məsələləri ilə stoiklər də məşğul olmuşlar. Məlumdur ki, stoiklər qədim Yunanıstanda və Romada materializm ilə idealizm arasında tərəddüd edən rəasionalist fəlsəfi cərəyandır. Bu söz müasir rus dilində həm əsil mənasında, həm də məcazi mənadada “məhkəm”, “düzümlü”, “mətanətli”, “səbatlı”, “səbrli” mənalarda işlənir. Stoiklərin əsas nümayəndələrindən Xristian (b.e.ə. 280-206 cı illər) və Krates (b.e.ə.

¹ Qurbanov A. “Umumi dilçilik” II cild, Ali məktəblər üçün dərslik, Bakı, “Maarif” 1990, səh: 477-478

² Babayev A. “Dilçiliyə giriş, “Maarif”, 1992, səh:350

II əsrdə) dil məsələlərinin şərhinə çox fikir vermişlər. Onların fəlsəfi məktəbi nitq hissələrinə daha iki nitq hissəsi-zərf və artikli əlavə etmiş, ismi xüsusi və ümumi olmaqla iki yerə ayrılmış, lakin onları ayrıca müstəqil nitq hissəsi adlandırmaqda səhv etmiş ismin beş halını müəyyənləşdirmiş və hər bir hala xüsusi ad vermişlər.

Əşya ilə onu adlandıran söz arasında bölünməz bir əlaqə olduğunu sübuta yetirməyə çalışan stoiklər etimoloji araşdırmalara da böyük yer ayırmışlar. Onları dilçilik elmində çox vaxt etimoloji tədqiqatın atası hesab edirlər.

Qədim yunan dilçiliyinin keçdiyi iki mühüm inkişaf dövrü-fəlsəfi və qrammatik dövrü olduğu məlumdur. Bu dilçilik yüksək inkişaf hesab olunan İskəndəriyyə dövründə çatmışdı. O zaman Yunanıstanın yuxarı təbəqəsində belə bir fikir vardı ki, elm və poeziya ilə məşğul olmaq yalnız cəmiyyətin aşağı təbəqəsinə xasdır. Buna görə də yunan qullarının qaçıb sığınacaq tapdığı, o dövrdə böyük elm və mədəniyyət mərkəzi olan İskəndəriyyədə aşağı təbəqələrin, xüsusilə hüquqsuz qulların başqa elmlərlə, bədii yaradıcılıqla məşğul olmaları üçün şərait yaranmışdı.

Eramızdan əvvəl III və II əsrlərdə İskəndəriyyə yunan dilçilik məktəbinin banisi Aristarx (b.e.ə 215-143) illərdə öz şagirdləri ilə birlikdə klassik yunan ədəbiyyatının dili üzrə böyük işlər aparmışdı. Onun şagirdi Dionis (b.e.ə. 170-90-cı illər) ilk dəfə olaraq yunan dilinin sistemli qrammatikası yaranmış eramızdan əvvəl II əsrdə apolloni Diskel yunan dilinin sintaksisini tədqiq etmişdir.

İskəndəriyyə dilçiləri nitq hissələri haqqında təlimi də bəzi morfoloji məsələləri sintaksisə nisbətən nisbətən daha dərin və geniş şəkildə öyrənmişlər.

Aristarx yunan dilində səkkiz nitq hissəsi –isim, fel, feli sifət, əvəzlilik, zərf, bağlayıcı, önlük və artikl müəyyənləşdirmiş, felin zamanlarını (keçmiş, indiki və gələcək) fel formalarını və bir çox morfoloji məsələləri aydınlaşdırmışdır.

Yunan dilçiliyinin nailiyyətləri bu gün də öz əhəmiyyətini saxlayır. Hazırda bütün Avropa xalqlarının qrammatikaları yunan qrammatik anlayışlarına əsaslanır. İndi istifadə etdiyimiz dilçilik terminləri latınlaşdırılmış yunan qrammatika terminləridir.

Qədim romada dilçilik məktəbinin yaranmasında yunan dilçilik məktəbinin güclü təsiri olmuşdur. Lakin bu dilçilik məktəbi nə qədər çalışsa da yeni bir dilçilik məktəbi yaratmadı, yalnız yunan sistemini latın dilinə tətbiq etməklə məhdudlaşdı, yunan dilçilik terminlərinin Avropada vətəndaşlıq hüququ qazanmasında çox mühüm rol oynadı. Bununla belə qədim Roma dilçiliyinin inkişafında bir sıra nailiyyətlər əldə olundu. Bunlardan biri romalıların, nitq hissələrin cərgəsinə yeni bir morfoloji kateqoriyanın –nidanın artırılması idi.

Orta əsrlərdə qərb aləmində katolik kilsəsinin V-XV əsrlərdə elm və mədəniyyəti zərbə altına alaraq, elmi yalnız ilahiyyat vasitəsinə çevirdiyi bir vaxtda keşişlər elmə dair təlimlərdə canlı nə varsa məhv etmiş, hətta feodalizm dövrünün X-XIII əsrlərində Qərbi Avropa fəlsəfəsində sxolastika hökm sürürdü. Bu təlimə görə bütün biliklər müqəddəs yazılarda əks olunmuşdu, hər şey dini mövqedə şərh olunmuşdu.

Buna görə də orta əsrlərdə dil haqqında elmin lideri ərəb dilçiliyi olmuşdur. Bu dilçilik yəni şərq dilçiliyi İntibah dövrünün dilçiliyi üçün ən faydalı mənbələrdən biri olmuşdur. Bu dövrdə milli ədəbi dillərin formalaşması, coğrafi kəşflər, kəşf olunmuş ölkələrin dilləri ilə tanışlıq, qədim dövrlərə maraq, kitab çapının yaranması böyük tarixi hadisələr kimi Avropada dilçilik görüşlərinin coşqun tərəqqisinə səbəb olmuş, dil haqqında elmin qarşısına yeni vəzifə və məqsədlər qoymuşdu.

Klassik filologiyaya maraq, yəni latın və yunan dillərində dini kitabların dili üzərində aparılan mətnçünaslıq, dilin mənşəyi probleminə diqqətin cəlb olunması, dil məsələsinə dair “İlahi nəzəriyyənin” inkarı intibah dövründə atılmış mühüm addımlardan idi.

XVIII əsrin alimləri dilin əmələ gəlmətarixini insanlaşma prosesinin tarixi ilə əlaqələndirmişlər. Jan Jak Russo “Dillərin əmələ gəlməsinə dair təcrübə (1761) və Johan Herder “Dilin mənşəyinə dair tədqiqat” (1772) əsərində dilin meydana çıxmasının insanla bağlı səbəbini aydınlaşdırmışlar.

Dilçiliyin tarixi göstərir ki, dilin mənşəyi barəsində mülahizələr hələ qədim fəlsəfi görüşlərdə özünə yer tapmış, əşyaya ilahi qüvvə tərəfindən ad verilməsi müddəası irəli sürülmüşdü.

Dilin yaranmasına dair müxtəlif nəzəriyyələr içərisində səs təqlidi nəzəriyyəsi, nidalar nəzəriyyəsi, ictimai razılaşma nəzəriyyəsi, jestlər nəzəriyyəsi, əmək hıçqırıqları nəzəriyyəsi və dilin yaranmasının materialist şərhə mövcuddur. Bunların hər birinə öləri bir nəzər salaql.

Səs təqlidi, yəni səs yamsılama dilin mənşəyinə dair ilk fərdi nəzəriyyə olub, bizim eradan əvvə V-IV əsrlərdə qədim Yunanıstanda yaranmış, onu stoiklər irəli sürmüşdür. Elmi ədəbiyyatda səs təqlidi nəzəriyyəsi vau-vau nəzəriyyəsi də adlanır. Bunu XIX əsrdə Maks Müllər belə adlandırmışdır. Səs təqlidi nəzəriyyəsinin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, insan gördüyünü başqasına xəbər vermək üçün həmin şeyi əyani olaraq təsvir etməyə çalışmış, onun səsini təqlid etmişdir. Məsələn qoyun gördükdə başını aşağı salıb mələmiş, itlə rastlaşdıqda başını yuxarı tutub hürmüş, qurd görəndə ulamış, öküz görəndə böyürmüş, və bu qayda ilə bütün heyvanların quşların səslərini, təbiət hadisələrini gurultusu, vıyılması, şırıltısını eşidib təqlid

etmişdir. Get gedə bu səs birləşmələri sözə çevrilmiş və dilin ilk leksik vasitələrini yaratmışdır. Bu nəzəriyyənin tərəfdarlarının fikrincə, dilin digər sözləri də bu yolla yaranmışdır. Yaxşı bəs səs çıxarmayan “lal” varlıqlar necə ifadə oluna bilərdi? A. Qurbanov “Umumi dilçilik əsərində” göstərir ki, bu suala cavab tapmaq üçün səs təqlidi nəzəriyyəsinin tərəfdarları səs təqlidi anlayışını süni şəkildə çox-çox genişləndirməyə, həddindən artıq böyütməyə çalışmış və sadəcə olaraq demişlər ki, səs çıxarmayan şeyləri də səs təqlidi ilə ifadə etmək olar. Bu fikir elə də inandırıcı görünmür. Görəsən insan həyatı üçün zəruri olan yemək, geymək, yaşayış şeylərini necə ifadə etmək olarmış? Dilin əmələ gəlməsini insanların təqlid etdiyi səslərlə bağlayan nəzəriyyənin təhlili göstərir ki, urada irəli sürülmüş müddəalar elmi cəhətdən tam əsaslandırılmadığı üçün bir sıra qüsurlara yol verilmişdir¹. Müəllif daha sonra həmin qüsurları açıqlayaraq bildirir ki, müasir dillərin leksik tərkibinin etimoloji müəyyən etmişdir ki, dildə təqlidi sözlər olduqca azdır. Lakin səs təqlidi nəzəriyyəsi belə sözlərin azlığını nəzərə almamış və doğru olmadan bunları dilin yaranmasında əsas hesab etmişdir. Müəllif bu qüsurlardan digərlərini “lal” varlıqların mücərrəd anlayışların səs təqlidi yolu ilə ifadə oluna bilmədiyində, eləcə də dünya dillərində mövcud olan təqlidi sözlərin fonetik tərkibinin eyni olmadığına görə.

Səs təqlidi, yəni reduplikasiya yolu ilə söz yaranma hadisəsinə ərəb dilində də rast gəlinir. Bu səs təqlidi dilin ilk söz vahidlərinin yaranması deyil, ərəb dili sözlərinin üç, dörd və beş köksamitlərindən yarandığını nəzərə alaraq dördsamitli sözlərin birinci sadə babının yaranma yollarından birinə aid olan morfoloji metod nəzərdə tutulur. Bu bab **فعل** babı olub iki qalın samitin təkrarlanması ilə yaranır. Məsələn, **بخب** səngimək (bürkü. isti) –mudaaf kök kimi **بخ**, hirs soyumaq, **بزب** dartıb aparmaq- **بز** əlindən almaq felindəndir, **صلصل** cingildəmək eyniəmənalı; **صل** mudaaf felindəndir, **صرصر** çatlamaq, cırıldamaq **صر** mudaaf felindəndir, **سحسح** eyni mənalı **سح**, yuxarıdan aşağı axmaq mudaaf felindəndir, **صبصب** işıldamaq; quyruğunu yellətmək **بص** mudaaf felindəndir.

Sovet şərqşünası B. M. Qrande əsərlərindən birində göstərir ki, bu növ söz yaranma metodu, yəni iki qalın samitin təkrarı yaxud mudaaf kökdən yaranan **فعل** modeli həbəş, qədim yəhudi və arami dillərində də rast gəlinir. Bu qəbildən olan elə fellər vardır ki, bütöv bir ifadədən ixtisar yolu ilə yaranır və söz yaranma **تحت** metudunun iki növündən biri olan **مركب اسنادي** vasitəsilə yaranır. Buraya **بسم الله** (بسمل demək), **الحمد لله** (حمدل demək) və s. ifadələr daxildir. Bu metod üçsamitli

¹ Qurbanov A.M. Umumi dilçilik, I hissə, Bakı, “Maarif”, 1989, səh.342

fellərin ikinci babı ilə də verilir. Məsələn لا اله إلا الله “Allahdan başqa məbud yoxdur” ifadəsi هَلَال feli ilə ifadə olunur.

Dilin yaranmasına dair səs təqlidi nəzəriyyəsinin ayrı ayrı əsrlərdə çoxlu tərəfdarları olmuşdur.

Bu nəzəriyyə XVII əsrdən başlamış, onun prinsipləri inkişaf etdirilərək XVIII əsrin əvvəllərində alman mütəfəkkiri Q. Zeybnist tərəfindən müdafiə olunmuşdur.

Dilin yaranmasına dair digər bir nəzəriyyə nidalar nəzəriyyəsidir. Bu nəzəriyyə qədim yunanıstanda meydana gəlmiş və baniləri enikürçü filosoflar hesab olunurlar. Müasir dilçilikdə bu nəzəriyyə “Fu-fu” nəzəriyyəsi də adlandırılır və rişxənd səciyyəsi daşıyır.

Nidalar nəzəriyyəsinə görə dil ilk insanların düşdükləri şərait və vəziyyətindən asılı olaraq, ağrı, qorxu, təəccüb, sevinc kimi hisslər nəticəsində çıxardıqları qeyri-iradi emosional səslərdən irəli gəlmişdir. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları belə bir qəribə fikir söyləmişlər ki, guya incə səsli nidalar xoş əhval ruhiyyəni sevinc və şadlığı, qalın səsli nidalar isə, bədbin təəssüratları ifadə etməyə xidmət göstərir. Lakin bu və ya digər dildə mövcud olan on minlərlə sözün mənşəyi üçün təqlidi sözlərdən də az miqdarda olan nidaları hesab etmək düzgün olmazdı. Nəzəri dilçilik çoxdan sübuta yetirmişdir ki, nidalar əsas sözlər deyildir, onların leksik mənası yoxdur ancaq hiss və həyəcan ifadə etmək üçündür.

Nidalar nəzəriyyəsi XVIII əsrdə xüsusi olaraq diqqəti cəlb etmiş, “şiddətli arzu ilk səsləri törətdi” deyən Jan Jak Russo XX əsrin əvvəllərində rus alimi D.İ. Kudryarski (1867-1920) bu nəzəriyyənin müddəalarını doğru hesab etmişlər.

Ərəb dilində nidalar nida adatları, sözləri və cümlələri ilə ifadə edilərək, sevinc, kədər, təəccüb, heyran olma və s. bu kimi emosional hisslər bildirir. Tərkibindən asılı olmayaraq nidaların hamısı bitmiş bir “fikri” ifadə edir. Nidaların digər bir xüsusiyyəti ondadır ki, burada çox vaxt sözün və ya cümlənin əsl leksik mənası ilə nida mənası arasında birbaşa əlaqə olmur. Nidanın konkret mənasını təyin etmək üçün nitq şəraitini nəzərə almaq lazım gəlir. Bu kimi hallara təkcə ərəb dilində deyil, Azərbaycan, rus və s. dillərdə də təsadüf edilir (müq. et: pah atonnan!, çert poberi!)

Ərəb dilində nida ən çox aşağıdakı yollarla ifadə edilir:

İndiyədək xitab əlaməti kimi bildiyimiz يا “ey” aşağıdakı hallarda nida bildirir:

1) Üçüncü bir şəxsə aid edildikdə. يا - dən sonra gələn isim burada daha [u] deyil [ən] qəbul edir. Məsələn:

يا غافل Ey dili - qafil!

يا طالعا الجبل! Ey dağa qalxan!

2) Aid olduğu isim [əh] şəkilçisi qəbul, kədər və ya əzizləmə bildirir. Məsələn:

الحمد لله! Əlhəmdülillah! Şükr Allaha! (sevinc, razılıq)

إن شاء الله İnşallah! (hərfən: Allah istərsə) (ümid)

ما شاء الله Maşallah! (hərfən: nəyi ki Allah istəmiş)

(tərif, təəccüb, məzəmmət)

أعوذ بالله Allah özün saxla! (hərfən: Allahdan kömək diləyirəm) (qorxu)

استغفر الله Əstəğfurullah (hərfən: Rəhmli mərhəmətli Allahın adı ilə)

بسم الله الرحمن الرحيم Bismillah! (hərfən: O böyük Allahdan başqa nə bir qüvvə, nə də bir qüvvət vardır) (qorxu).

Nidaların təhlili onu göstərir ki, insanın hiss və həyəcan, təəccüb və sevinc ifadə etmək məqsədiylə çıxardığı səslərin arxasında fel dayanır. Məsələn, بَخَّ، بَخَّ، بَخَّ dedikdə اسحسن “bəyənirəm” mənasında indiki gələcək zamanda işlədilən fel nəzərdə tutulur. Yaxud اتوجه dedikdə اهاواه dedikdə ağrıyiram mənası nəzərdə tutulur. Buraya mərhəmət mənasını ifadə edən ويس و يح nidaları da aiddir. ويَلْمُه (veyləmhi) və ya ويلمه (veylumhi) təəccüb bildirir. Bu nidanın ويل+امه sözlərindən əmələ gəldiyi iddia edilir. Təhrik və şövq bildirərək cinsə və kəmiyyətə görə dəyişməyən ويح (veyhi), وية (veyhə) və وياً (veyhən) nidaları da mövcuddur.

Dilin tədqiqinin ilkin mərhələsində köməkçi nitq hissələri sırasına daxil edilərək öyrənilən nidalar artıq dilin lüğət tərkibini təşkil edən sözlər arasında ayrıca bir mövqe tutur.

Dilin lüğət tərkibində qeyri müəyyən sözlərdən biri də vokativ sözlərdir. Vokativ sözlər cümlə üzvləri ilə əlaqəyə girməyən köməkçi nitq hissələrindəndir. Əvvəllər qrammatika kitablarında vokativ sözləri ayrıca qeyd etməmişlər. Vokativ sözlər çağırış vasitəsi kimi çıxış etsə də, sonralar öz funksiyasını genişləndirmiş, nominativ mənadan çox ekspressiv mahiyyət daşımışdır. Dilin mənşəyi ilə məşğul olan vokativ nəzəriyyə tərəfdarları bu sözlərə məhz bu cəhətdən yanaşmışlar. Ünsiyyət elementinə çevrilmiş vokativ səslər zaman keçdikcə müstəqil vokativ söz səviyyəsinə yüksəlmişdir. Pişiyi, iti, toyuğu və s. canlıları çağırmaq üçün istifadə edilən səslər vokativ sözlərin mənşəyidir.

Ərəb dilində vokativ sözlər və ümumiyyətlə nəzərə alsaq, qeyri müəyyən sözlər Azərbaycan ərəbşünasları tərəfindən işlənmemişdir. Odur ki, mövzu öz orijinallığı ilə maraq doğura bilər.

Vokativ sözlər müxtəlif canlıları, o cümlədən dəvəni, atı, pişiyi, qoyunu, toyuğu və s. kimi ev heyvanlarını çağırmaq üçün istifadə olunan sözləri əhatə edir. Ərəb mənbələrində vokativ sözlər haqqında deyilir.

اسم الصون هو لغظوجه الى الحيوان و الى الطفل اما لزجرح وتخويفه¹.

(Vokativ söz heyvan və ya uşağı çağırmaq və ya qorxutmaq məqsədilə işlənən sözdür)

Vokativ sözlər iki yerə ayrılır:

1) Heyvan və ya uşağı hərəkət etməyə yönəldilmiş sözlər.

Dəvəni sürətlə yeriməyə və ya geri qalmamağa səsləyən sözlər هيد (hənin fəthəsi, yənin sukunu və dəlin fəthəsi ilə), هاد (hədən sonra uzun əlif və dəlin kəsərəsi ilə) ده (dəlin fəthəsi hənin sukunu ilə) جه (cimin fəthəsi hənin sukunu ilə) عاه (ayndan sonra uzun əlif və hənin kəsərəsi ilə) عيه (aynın fəthəsi yənin sukunu və hənin kəsərəsi ilə).

Dişi dəvəni sürmək üçün işlədilən sözlər:

عاج (ayndan sonra uzun əlif və cimin kəsərəsi ilə) حل (hanın fəthəsi və təşdidli ləmin fəthəsi ilə).

Qoyunları sürmək üçün işlədilən sözlər:

إس (kəsərəli hənzə və təşdidli sinin fəthəsi ilə);

إس (kəsərəli hənzə və sukunlu sin);

هس (kəsərəli hə və təşdidli sinin fəthəsi ilə);

هج (fəthəli hə və təşdidli cimin fəthəsi ilə);

İti qovmaq üçün işlədilən sözlər:

هاجا (fəthəli hə və cimdən sonra uzun əlif);

هج (fəthəli hə və sukunlu cim hərfi);

Buzovu səsləmək üçün işlədilən sözlər:

وج (fəthəli vav və sukunlu cim);

عز (fəthəli ayn və sukunlu zə);

عيز (fəthəli ayn və sukunlu yə kəsərəli zə);

سع (fəthəli sin və sukunlu ayn);

At ilxısını sürmək üçün işlədilən sözlər:

هلا (hənin fəthəsi və ləmdən sonra uzun əlif)

هال (hədən sonra uzun əlif və tənvin kəsərəli ləm);

Uşağı bir şeydən çəkəndirmək üçün işlədilən sözlər:

كخ (kəfin kəsərəsi və xanın sukunu);

كخ (kəfin kəsərəsi və təşdidli xanın tənvin kəsərəsi);

Şiri qovmaq üçün işlədilən sözlər:

¹الدكتور اميل بدیع يعقوب طهران ، موسوعة النحو و الصرف والاعراب ، استقلال، 389 ص.

جاه (cimdən sonra uzun əlif və sukunlu hə);

Qatırı sürmək və ya onu bir işi etməyə səsləmək üçün işlədilən sözlər:

عدس (aynın və dəlin fəthəsi və sinin sukunu ilə);

Dəvəni su içməyə çağırmaq və ya sakitləşdirmək üçün işlədilən sözlər:

جوت (cimin fəthəsi vavın sukunu və tənin fəthəsi ilə);

جىء (cimin kəsresi və həməzinin sukunu ilə);

نخ (nunun fəthəsi və xanın sukunu ilə);

هدع (hənin kəsresi dəlin fəthəsi və aynın sukunu ilə);

Eşşəyi sulamağa səsləyən sözlər:

سأ (sinin fəthəsi və həməzinin sukunu ilə);

تشؤ (tənin fəthəsi şinin damması və həməzinin sukunu ilə);

Ke?ini yeməyə çağırmaq üçün işlədilən sözlər:

عاعا (ayndan sonra uzun əlif ilə).;

2) Bu qrup vokativ sozlər heyvanların və ya cansız əşyaların çıxardığı səslərdir ki, insan onları olduğu kimi işlədir. Məsələn, qarğanın çıxardığı səs- غائى (ğayndan sonra uzun əlif və qafın sukunu ilə), daşın düşməsi səsi- طاق, طق (tadan sonra uzun əlif və qafın fəthəsi və yaxud tanın fəthəsi və qafın sukunu ilə), qılıncın zərbə səsi- قب (qafın fəthəsi və bənin sukunu ilə), ipək parçanın xışılıtsı- قاش ماش (qafdan sonra uzun əlif və şinin kəsresi, mimdən sonra uzun əlif və şinin kəsresi).

Nidalardan fel əmələ gəlidiyi kimi vokativ sözlərdən də fel törənir. Məsələn, eşşəyi suvarmağa səsləmək üçün سا vokativ sözündən eynimənalı dördsamitli ساساً feli meydana gəlmişdir. Yaxud da هيه هيه vokativ sözünü bəzi tədqiqatçılar felin əmr forması kimi qəbul edir və mənasının “Söhbətini davam etdir!” olduğuna işarə edirlər. ان və هاء السكت birləşməsindən törənmiş ائه sözü isə نعم mənasında işlədilir.

Vokativ sözlərə dair nümunələrə çox rast gəlmək olar. Müasir ərəb dilçisi Abbas Həsən özünün dördcildlik “Ən Nahiv əl Vafi” əsərində qeyd edir ki, dilçilik ədəbiyyatında اسماء الافعال والصوات bölməsində qeyd olunmuş nümunələr arasında rast gəlinən sözlər qədim ərəblərə bəlli olan məhfumlarala əlaqədardır. Lakin tarixən bu sözlərin sırasına avtomobil, buxar gəmiləri, müxtəlif alət və cihazların çıxardıqları səslər də daxil olmuşdur.

Beləliklə, köməkçi nitq hissələri içərisində elələri də vardır ki, cümləni təşkil edən sözlər arasında qrammatik əlaqə yaratmaqdan uzaqdır, modal mənaya xidmət göstərir. Belə sözlər dilin lüğət tərkibini təşkil edən sözlərin üslub layları içərisində qeyri müəyyən sözlər qurupu yaradır. Buraya nidalər, modal sözlər və vokativ sözlər daxildir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdullayev Ə. Z., Azərbaycan dili məsələləri, Bakı universiteti nəşriyyatı, 1992.
2. Zeynalov. F. R. Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri, «Maarif nəşriyyatı».
3. Qurbanov A. “Umumi dilçilik” II cild, Ali məktəblər üçün dərslik, Bakı, “Maarif” 1990
4. Babayev A. “Dilçiliyə giriş, “Maarif”, 1992
5. Qurbanov A.M. Umumi dilçilik, I hissə, Bakı, “Maarif”, 1989
7. موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، الدكتور اميل بديع يعقوب طهران، استقلال
8. الدكتور عباس حسن ، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف بمصر
9. Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно историческом освещении, Москва, 1963

RESUME

The article is dedicated to the cross-domains and vocative words that do not belong to an independent word or to service the parts of speech, holding on to them for a special place in literary Arabic, as in any other, is called a cross-domain specific part of speech that combines words cheers that express the feelings and emotions of the speaker, but it does not name them. In interdomains there are no spelling or grammatical value, so in the sentence they serve no syntactic function, i.e. they are not the members of the sentence. These properties apply vocative words imitating the sounds of animals, birds and the dropping things and so on.

The article highlighted the theory of language origin, the theory of labour outcries arisen in the XIX century and reflected on some views of antiquity.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена междомениям и вокативным словам, не относящимся ни к самостоятельным словам, ни к служебным частям речи, а занимающим по отношению к ним особое положение в литературном арабском языке, как и в любом другом. Междомением называется особая часть речи, объединяющая слова-возгласы, которые выражают чувства и переживания говорящего, но при этом не называет их. У междомений отсутствуют какие-либо лексические и грамматические значения, поэтому в предложении они не выполняют никакой синтаксической функции, т.е. не являются членами предложения. Эти свойства относятся и вокативным словам, звукоподражаниям животным, птицам и предметам при падении и т.д.

В статье подчеркнуты теории происхождения языка, как теория трудовых выкриков, возникшая в XIX в., теория звукоподражания, теория междомений, теория социального договора, возникшая с середины XVII в. и отражающая на мнения античных ученых.

HƏDİSLƏR ARASINDA GÖRÜLƏN İXTİLAFLARIN SƏBƏBLƏRİ

i.f.d. Qoşqar SƏLİMLİ

Keywords: Prophet Muhammad, hadith, controversion

Ключевые слова: пророка Мухаммеда, хадис, разногласия

a. Hz. Peyğəmbərin “bəşər” olması

Unudmaq olmaz ki, peyğəmbərlik vəzifəsi, peyğəmbər olaraq seçilmiş şəxsi bəşər olmaqdan məhrum etməz. Digər insanlar üçün icazəli olan və olmayan şeylər, onun üçün də eynidir. Təbii ki, rəsula aid bəzi xüsusiyyətlər hər zaman mövcuddur.

Bütün peyğəmbərlər insan olaraq yaşadılar, insan olaraq vəfat etdilər. Onlar güzəranlarını təmin etmək üçün təsərrüfatla məşğul oldular. Hamısı inancları uğrunda savaşıdılar, mübarizə apardılar. Mübarizə vasitələrini seçərkən ictihad etdilər. Bu yolda bəzi kiçik yanlışlıqları olsa da bu, onların insan (bəşər) olmasından irəli gəlməkdə idi. Çünki “Allah və qul arasındakı fərq ortaya çıxmalıdır”. Xətasızlıq yalnız Allaha məxsusdur.

Peyğəmbərlərdə var olan bu xüsusiyyətlər, “*xatəmun-nəbiyyin*”¹ Hz. Muhəmməddə də var idi. O özü də; ilahi vəsflərin ona verilməməsini istədiyində², dünya işləri ilə əlaqədar olan bəzi məsələlərdə³, məhkəmə əsnasında verilən hökmlərdə⁴ və ibadətlərdə səhv etdiyi⁵ zaman qəti bir şəkildə “bir bəşər” olduğunu ifadə etmişdir. Bütün bunlarla, Rəsulullahın (s.a.s.), risalət vəzifəsi xaricində, doğru və yanlış qərar verə biləcəyi anlaşılmıqdır.

Bu qeydlərin hamısı, təbii olaraq Hz. Peyğəmbərin fitva-təbliğ və imamət (dövlət başçılığı) vəzifələri arasında fərqlərin var olduğunu açıq bir şəkildə

¹ əl-Əhzab 33/40.

² əl-Buxari Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmail, *əl-Camius-Sahih*, I-VIII, İstanbul, 1315, Ənbiya 48.

³ Müslim b. Həccac əl-Quşeyri, *əl-Camius-Sahih*, I-V, (thq: M. Fuad Əbdulbaqi), Qahirə, 1955, Fədail 141.

⁴ Buxari, a. k. ə., Şəhadat 27; Xiyəl 10.

⁵ Buxari, a. k. ə., Salət 31; Müslim, a. k. ə., Məsacid 89, 92, 93, 94.

göstərməkdədir. Fitva və risalət, sırf təbliğ və itaətlə əlaqəlidir; halbuki hökm vermək, səbəb və dəlillər baxımından vaciblik ifadə etməkdədir.¹

Şah Vəliyyullah, Hz. Peyğəmbərdən gələn rəvayətləri: **“risaləti təbliğ vəsfi olanlar”** və **“təbliğ vəsfi olmayanlar”** deyərək iki qismə ayırdıqdan sonra, vəhy olan birinci qismə; məəd (axirət) məsələlərinin, mələkut (kainat) möcüzələrinin və şəriətin daxil olduğunu bildirməkdədir. Daha sonra isə ictihad, seçim və təcrübəyə əsaslanan ikinci qismə də Hz. Peyğəmbərin tibb və heyvanlar haqqındakı fikirlərini, ibadət olaraq deyil adət olaraq etdiklərini, bilərək yox təsadüfi olaraq etdikləri işləri və qövminin söylədiyi kimi söylədiklərinin (Ümmü Zərin hədisi v. b.) onun ümmətini məsuliyyət altına almadığını bildirməkdədir.² “Hz. Peyğəmbər dini xüsusda sünne olaraq nəyi təsbit etmişsə, bu Allahın əmri əsasında müəyyən olunmuşdur.”³

Burada, Hz. Peyğəmbərin, məsciddə Quran oxuyan bir səhabəni dinlədikdən sonra: **“Allah bu adama rəhmət etsin; o mənə bu surədən unuttuğum bu ayəni xatırlatdı”**⁴ buyurduğunu da yada salmaq yerində olardı. Bütün bu xüsuslar, sünne məfhumunu dəyərləndirərkən *bəşəri* ünsürün nəzərə alınmasının vacibliyini ortaya qoymaqdadır.⁵

Digər tərəfdən Hz. Peyğəmbərin, vəhy gəlməyən bir mövzuda müsbət – mənfi olan iki hal arasında seçim etməsi ilə bu mövzu haqqında fikrini bildirməsi də hər kəsə məlum olan bir hadisədir. Hz. Peyğəmbərin, İbn Səyyadın dəccal olduğuna dair verdiyi xəbər barəsində Tahavi (v. h. 321/m. 933) aşağıdakıları söyləməkdədir:

“Hz. Peyğəmbər, İbn Səyyadı gördükdən və onun haqqında bəzi məlumatları aldıqdan sonra, Allahın ümməti içində çıxacağını bildirdiyi dəccalın (kiçik dəccal) olacağı ehtimalına binaən, araşdırmadan, onun dəccal ola biləcəyini söyləmişdir. Çünki onun dəccal olmadığına dair vəhy gəlməmişdi. Hz. Peyğəmbər də iki haldan biri ilə hökm vermişdi.”⁶

¹ əl-Qarafi, Şihabuddin Əbul-Abbəs, *əl-İhkam fi təmyizil-fətava anil-ahkam*, (thq: Abdulfəttah Əbu Güddə), Hələb, 1967, 86.

² əd-Dihləvi, Şah Vəliyyullah, *Hüccətüllahil-baliğə*, I-II, Qahirə, trs., 271-272.

³ Əbu Davud, Süleyman b. Əşas əs-Sicistani, *Sünən*, I-IV, Beyrut, trs., Səhət 46.

⁴ Buxari, a. k. ə., Şəhadət 11; Müslim, a. k. ə., Məsafirin 224.

⁵ Qəzali, şəxslərinə məxsus ibadətlər kimi mövzularda Peyğəmbərlər üçün unutma və yanılmanın caiz olduğunda, risalət və təbliğat ilə əlaqədar olan məsələlərdə də onların səhvədən qorunduqlarında ixtilaf yoxdur, deyir (əl-Qəzali, Muhəmməd b. Muhəmməd, *əl-Mustasfa min ilmil-üsul*, I-II, Bulak, 1324, II, 214.).

⁶ ət-Tahavi, Əbu Cəfər, *Müşkilul-əsar*, I-IV, Beyrut, 1333, IV, 97.

Açıq bir şəkildə anlaşılmıqdır ki, “sünnənin qaynağı ya Allahın ilhamı və ya peyğəmbərin ictihadıdır”¹. “İctihad olaraq bildirdiyi fikirlərdə Hz. Peyğəmbərin yanılması caizdir”² Hətta bu mövzuda Hz. Peyğəmbərin, münafıqların rəhbəri Abdullah b. Ubey b. Səlulun cənazə namazını qılmaq və onun üçün istiğfar etmək istəyərək və “Hz. Ömər in xəbərdarlığı nəticəsində *استغفر لهم أو لا تستغفر لهم* ayəsi ilə mən sərbəst buraxıldım və birinci tərəfi seçdim” deyərək cənazə namazını qıldırması; sonra isə belə bir şey etməməsini bildirən ayənin³ nazil olması Rəsulullahın ictihadlarında yanıla biləcəyinə bir nümunədir. Ancaq, burada da görüldüyü kimi “Allah, öz Rəsulunu xəta üzərində tərک etməz” həqiqəti bir daha özünü göstərmişdir.⁴

b. Hz. Peyğəmbərin yaşayış yeri və dil baxımından Ərəb olması

Rəsulullah yaşayış yeri və dil etibarı ilə Ərəb idi. Risalətini də Ərəb dilində və ərəblərin üslubu daxilində təbliğ etmişdi. O, şəri hökmləri bəzən ümumi bir ifadə ilə bəzən də xüsusi sözlərlə bildirmişdir. Bəzən isə ümumi bir sözlə xüsusi mənanı nəzərdə tutmuşdur.⁵

ət-Təhavi **“Mömin bir mədə ilə yeyər, kafir isə yeddi mədə ilə yeyər”**⁶ hədisinin, ümumi ləfzlərlə xüsusi bir məna ifadə edən bir hədis olduğunu bildirdikdən sonra, bunun səbəbini belə açıqlayır: “Möminlərin bir qismi çox yediyi kimi, kafirlərin bir hissəsi də həqiqətən az yeyir”. ət-Təhavi ayələr və başqa hədislərlə də bu fikrini əsaslandırmışdır.⁷

İbn Xüzeymə də **“Sizlərdən biriniz ayaqyoluna getmək istədiyi zaman, qibləni ön tərəfinə almasın, arxasını da qibləyə döndərməsin. Şərqə və ya qərbə dönərək ehtiyacını ortadan qaldırsın”**⁸ hədisini: “səhrada və qiblə ilə ayaqyolunda olan insan arasında divar v.s kimi sədd olmadığı halları nəzərdə tutaraq” xüsusi bir məqsədin ümumi bir ləfzlə ifadə edilməsi olaraq dəyərləndirməkdədir.⁹

Yenə də İbn Xüzeymə: **“Bütün yer üzünü bizim üçün məscid edildi. Buna görə, namaz vaxtı nə zaman girərsə, orada namazınızı qılın”**¹⁰ hədisini, ümumi sözlərlə

¹ Xallaf Abdolvəhhab, *İlmü üsulil-fiqh*, Küveyt, 1968, 40.

² Qəzali, a. k. ə., II, 214.

³ ət-Təvəb 9/84.

⁴ əs-Səraxsi, Şəmsulümmə, *Üsulul-Səraxsi*, I-II, Heydərabad, 1372, II, 91; Qəzali, a. k. ə., II, 214.

⁵ əş-Şafii, Muhəmməd b. İdris, *ər-Risalə*, (thq: Əhməd Muhəmməd Şakir), Qahirə, 1940, 213.

⁶ Buxari, *Səhih*, Ətimə 12; Müslim, *Səhih*, Əşribə 182-186.

⁷ ət-Təhavi, a. k. ə., II, 406-411.

⁸ Buxari, a. k. ə., Vudu 11; Müslim, a. k. ə., Təharət 59.

⁹ İbn Xüzeymə, Muhəmməd b. İshaq, *əs-Səhih*, I-III, (thq: M. Mustafa əl-Azami), Beyrut, 1971, I, 33.

¹⁰ Müslim, a. k. ə., Məsəcəd 4.

söylənmiş, ancaq xüsusi məna ifadə edən hədis olaraq qeyd etməkdədir. Çünki dinimizdə qəbirlərin üstündə namaz qılmaq və qəbirləri məscidə çevirmək yasaqlanmış, hamamlarda, qəbirlərə yönələrək və dəvə axırlarında namaz qılmaq qadağan edilmişdir. Əgər qeyd olunan hədislərdə ümumi məsələlər nəzərdə tutulmuş olsaydı, bu qadağalar olmayacaqdı.” deməkdədir.¹ İslam ədəbiyyatında eyni mövzuları əhatə edən bir çox hədis vardır.

c. Hz. Peyğəmbərin etdiyi əməlləri hər dəfə açıqlamaması

Hz. Peyğəmbər əməllərinin hökmünü hər zaman açıqlamazdı. Bəzən öz fikrini: **“Allah sizə Ramazan orucunu fərz buyurdu, mən də gecə qiyamını** (Tərvih namazı) **sünnə etdim”**² şəklində etdiyi və ya edilməsini istədiyi ibadətin hökmünü bildirərdi. Hz. Peyğəmbər dəstəmaz alar, namaz qılar, ancaq əksər zamanlarda məsələlərə “bu fərzdir”, “bu vacibdir”, bu sünnədir” kimi açıqlama verməzdi. Səhabələr, gördükləri kimi əməllərə riayət edər, bu növdən olan şeyləri Ondan nadir hallarda soruşardılar. Hətta İbn Abbas, səhabələrin Rəsulullahdan soruşduğu suallardan 13 yaxınının Quranda cavablandırıldığını bildirmişdir.³

Səhabələr, öz anlayış və yozumlarına görə əməl edirdi. Onlar sonrakı dövrlərdə, müxtəlif ölkələrə dağılmaları və hər birinin olduğu regionda **“muqtəda bih”**⁴ kimi qəbul edilmələri, hadisə və suallara hər birinin öz məlumat səviyyəsinə əsaslanaraq cavab verməsi, bəzən də öz rəyi ilə ictihad edərək hökm verməsi nəticəsində - təbii olaraq – ixtilaf doğuran rəvayətlərə və dəyərləndirmələrə vəsilə olmuşdurlar.⁵

d. Suallara lazımı ölçüdə cavab verməsi

Hz. Peyğəmbərdən bir məsələ haqqındakı fikri soruşulduğu zaman O, hakim və ya müfti olaraq ona lazımı ölçüdə cavab verərdi. Rəsulullahın cavabları fərqli vəziyyətlərə və sual verənlərin ehtiyacına görə -təbii olaraq- fərqliliklər ərz etməkdəydi. Hz. Peyğəmbər, sual verənin və dinləyənlərin bilmədiyi xüsusları vurğulayar, bilinən məsələləri təkrar etməzdi.⁶ Bunun nümunələrini “ən fəzilətli əməllər” mövzusunda

¹ İbn Xüzeymə, a. k. ə., II, 6.

² ən-Nəsai, Əbu Abdurrahman Əhməd b. Şüeyb, *Sünən*, I-VIII, Beyrut, trs., Siyam 40; İbn Macə, əl-Qəzvini Əbu Abdullah, *Sünən*, I-II, (thq: M. F. Abdulbaqi), Qahirə, 1952, İqamə 173.

³ əd-Dihləvi, Şah Vəliyyullah, *əl-İnsaffi bəyani səbəbil-ixtilaf*, Misir, 1327, 2.

⁴ Muqtəda bih – verdiyi hökmlə əməl edilən şəxs.

⁵ əd-Dihləvi, *əl-İnsaf*, 3.

⁶ əl-Əsqalani, İbn Həcər Şihabuddin Əhməd b. Əli, *Fəthul-bari bi şərhi Sahihil-Buxari*, I-XVII, Misir, 1959-1963, I, 86.

soruşulan sualların cavablarında və “böyük günahlar” ilə əlaqədar hədislərdə görmək mümkündür.

e. Məqsədinə görə müxtəlif ifadələr istifadə etməsi

Rəsulullah bəzi vaxtlarda məsələlərin müxtəlif yönlərinə işarə etmək məqsədi ilə fərqli ifadələrdən istifadə edərdi. Məsələn İbn Abidin “qulun hesab verəcəyi ilk əməl” haqqında gəlmiş hədislər haqqında verdiyi açıqlama, bu xüsusu gözlər önünə sərməkdədir:

“Qulun Qiyamət günü hesaba çəkiləcəyi birinci əməli – namazdır”.¹
“Qiyamət günü insanlar arasında haqqında qərar veriləcək ilk mövzu qan davalarıdır”.²
“Sidikdən qorunun, çünki insanın (qəbirdə) ən əvvəl hesab verəcəyi şey, onun sidikdən qorunmamasıdır”.³

Bu hədislərdən birincisi, məsuliyyət məsələsini **“Allahın qulun üzərindəki hüquqları”** yönündən; ikincisi **“qul hüquqları”⁴** yönündən; üçüncüsü də **“məkan”** yönündən (qəbirdəki sorğu-sual ilə əlaqədar) ortaya qoymaqladır. Hədislər, bir-birlərinə çox yaxın olan ifadələrlə eyni mövzunu fərqli şəkildə dilə gətirməkdə və ilk baxışda biribirinə ixtilaflymış kimi görünməkdədirlər. Halbuki, onların hər birini, deyildikləri və nəzərdə tutulduqları mənada istifadə etdiyimiz zaman, aralarında hər hansı bir ziddiyyətin olmadığını şahidi oluruq.

f. Çəkəndirmək məqsədi ilə məsələləri lazım olandan artıq açıqlaması

Hz. Peyğəmbər insanları bir şeydən çəkəndirdiyi zaman, bu məsələnin vacibliyini vurğulamaq məqsədi ilə bəzən lazım olandan daha çox ifadələrdən istifadə edir.

Məsələn: Ümmü Qeys adındakı qadınla evlənmək məqsədi ilə hicrət edən adamın halını açıqlamaq üçün “Niyyət” hədisindəki **من كان هجرته الى الدنيا يصيبها** (“Kimin hicrəti də dünya üçün olarsa, o ona (dünya nemətinə) nail olar) dünya ilə əlaqədar olan bu hissə, qınama və nifrəti artıq dərəcədə vurğulamaq üçün əlavə edilmişdir.⁵ Həmçinin Buxari də, “sual verənə, onun sualından daha əhatəli cavab

¹ Ət-Tirmizi, Əbu İsa, *əl-Camius-sahih*, I-V, Beyrut, trs., Salət, 188; Nəsai, Sünən, Salət, 9; İbn Macə, a. k. ə., *İqamə* 202.

² Buxari, a. k. ə., *Diyat* 1; Müslim, a. k. ə., *Qəsamə* 28; Əhməd b. Hənbəl, *əl-Müsnəd*, I-VI, Beyrut, trs., I, 388.

³ Əl-Münəvi, Abdurrauf, *Feyzul-qadir şərhü Camiis-sağir*, I-VI, Beyrut, trs., I, 130.

⁴ İbn Abidin, Muhəmməd Əmin b. Ömər b. Abdüləziz əd-Dimaşqi, *Rəddül-muxtar alə Dürri-l-muxtar*, y.y., t.y., I-II, I, 350.

⁵ Əl-Əsqalani, *Fəthul-bari*, I, 20.

vermək” ilə əlaqəli babda¹, bunun peyğəmbərə məxsus bir tətbiqat olduğunu göstərməkdə və bu üsulun “cavab suala uyğun olmalıdır” qaydasına zidd olmadığını da xüsusi bir şəkildə bildirməkdədir.

g. Fərqli vəziyyətlərdə fərqli şəkildə davranması

Hz. Peyğəmbər, iki ayrı hal səbəbi ilə fərqli olan iki sünnəni ortaya qoyar; bəzi insanlar bu iki hal arasındakı ziddiyyəti anlamaz, hədislər arasında ixtilaf vardır deyirlər.² Məsələn: Hz. Peyğəmbər: “Heç biriniz, din qardaşının evlənmə təklifinin üzərinə, (eyni qadına) evlənmə təklifi etməsin”³ buyurmuşdur. Digər tərəfdən də ərindən boşanmış və iddətini bitirmiş Fatimə bint Qeysə, ona evlənmə təklif etmiş Müaviyə b. Əbu Süfyan və Əbu Cəhm ilə yox, Üsamə b. Zeyd ilə evlənməsini tövsiyyə etmiş və onları evləndirmişdir.⁴ İmam Şafii, biribirinə zidd kimi görünən bu iki hədis arasında fərqli bir halın mövcudluğunu belə açıqlayır: birinci hədisdəki qadağa, evlənmə təklifinin qadın tərəfindən qəbul edilməsi və ya öz vələsinə özünü təklif sahibinə ərə verməsi üçün icazə verdikdən sonra, ona başqa birisinin evlənmə təklif etməsi halına aiddir; Fatimə bint Qeys hadisəsində isə, edilən təkliflərə (Muaviyə və Əbu Cəhm) Fatimənin razılığının olmamasıdır.⁵

Eyni zamanda Hz. Peyğəmbər, bir sözü ilə bir mənanı əhatə edən bir sünnə ortaya qoyar, onu da bir hafiz əzbərləyərdi. Başqa bir zaman isə, halların fərqliliyindən dolayı Rəsulullah, əvvəlkinə bir mənada müvafiq bir mənada isə müxalif olan yeni bir sünnə ortaya qoyar, bunu da başqa bir hafiz əzbərləyərdi. Nəticədə də hər kəs öz əzbərlədiyini rəvayət etdiyi zaman, dinləyənlərdən bəziləri -əslində müxalifət olmamasına baxmayaraq- bu rəvayətlərdə ixtilaf olduğunu zənn edərtilər.⁶

h. Ümumi hökmlərdən istisna edilən xüsusu açıqlaması

Hz. Peyğəmbər hər hansı bir şeyin haram və ya halal olduğunu əvvəlcə ümumi bir ifadə ilə bildirər, sonra başqa bir sözlə ümumi hökmdən istisna edilən xüsusa işarə edərdi. Bu halda Onun, haram etdiyinə “halaldır”, halal etdiyinə isə “haramdır” dediyini düşünmək doğru deyildir.⁷

¹ Buxari, a. k. ə., Elm 53; əl-Əsqalani, a. k. ə., I, 241.

² əş-Şafii, *ər-Risalə*, 214.

³ Buxari, a. k. ə., Nikah 45; Müslim, a. k. ə., Buyu 8, Nikah 38; Tirmizi, a. k. ə., Nikah 38.

⁴ Müslim, a. k. ə., Tələq 47; Əbu Davud, *Sünən*, Tələq 39.

⁵ əş-Şafii, a. k. ə., 307-313.

⁶ əş-Şafii, a. k. ə., 214.

⁷ əş-Şafii, a. k. ə., 214.

“Həsəd etməyin”¹ və “iki nəfər haqqındakı həsəd, həsəd deyildir...”² hədislərində zahirən görünən ixtilaf, bu xüsusa nümunə ola bilər. Tahavi, bu hədislər haqqında belə deməkdədir: “Həsəd iki qismdir. Birincisi, həsədə səbəb olan nemətin həsəd edən şəxsə keçməsinə istəmək mənasındadır, bu pis qarşılanaraq qadağan olunan bir həsəddir. İkincisi, həsədə səbəb olan nemətin sahibində qalması ilə, onun bir bənzərinin həsəd edənə də verilməsinə istəmək mənasındadır ki, bu pis qəbul edilməmiş və qadağan da olunmamışdır. Buna görə də, iki ayrı mənada deyilən bu hədislər arasında hər hansı bir ixtilaf yoxdur...”³ Bu növdən olan məsələlərə **ümum** – **xüsüs** toqquşması deyilir.

i. Şəxsi olan müxtəlif hallara görə fərqli tətbiqatları həyata keçirməsi

Nəticə etibarlı ilə, Rəsulullahın fərqli hallara bağlı olaraq, müxtəlif tətbiqatları həyata keçirdiyi məlum bir məsələdir. Onun, yaşlılıq – gənclik, vaxtın azlığı – çoxluğu kimi hallardakı etdiyi hərəkətlər arasında görünən fərqliliklər, rəvayət halında dəyərləndirildiyi zaman birbirinə müxalifmiş kimi görünə bilər.

NƏTİCƏ

Həz. Peyğəmbərin hədisləri hər zaman insanların Qurandan sonra müraciət etdiyi ən təməl qaynaq kimi qəbul edilmişdir. Hətta hədislər, başda Hədis Üsulu və digər Hədis elmləri ilə bərabər, digər bir çox əsas İslami elmlərin yaranmasına da zəmin hazırlamışdılar. Bununla bərabər hədislər hər kəs tərəfindən eyni şəkildə anlaşılmamış, fərqli tətbiqat və fərqli ixtilaflara səbəb olmuşdurlar.

Məzhəblərin, şəriətin müxtəlif məsələlərində fərqli hökmlər verməsinin ən təməl səbəblərindən biri də, onların hədisləri öz yozum və anlayışları yönündə anlama-larına bağlıdır.

Ancaq heç bir zaman unutmaq olmaz ki, zahirən ixtilaflı görünən hədislər hər zaman fərqli manaları əhatə etməməkdədir. Həz. Peyğəmbərin hədisin qaynağı olması səbəbilə, belə ixtilaflı görünən məsələləri, Onun tətbiqatına müraciət edərək həll edilməsi ən təbii və asan yoldur. Biz bu məqaləmizi, ixtilaflı görünən hədislərin, Həz. Peyğəmbərin həyatındakı bir neçə məqama nəzər salaraq həll yolunun tapılması yönündə bir addım olması üçün qələmə aldığımızı.

¹ Buxari, a. k. ə., Ədəb 57, 58, 62; Müslim, a. k. ə., Birr 24, 28, 30, 32; Əbu Davud, a. k. ə., Ədəb 47.

² Buxari, a. k. ə., Elm 15, Zəkat 5; Əhməd b. Hənbəl, a. k. ə., II, 9, 36.

³ Ət-Tahavi, *Müşkilul-əsar*, I, 193.

BİBLİOQRAFİYA

əl-Buxari Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmail, *əl-Camius-Sahih*, I-VIII, İstanbul, 1315.

əd-Dihləvi, Şah Vəliyyullah, *Hüccətüllahil-baliğə*, I-II, Qahirə, trs.

əd-Dihləvi, Şah Vəliyyullah, *əl-İnsaf fi bəyani səbəbil-ixtilaf*, Misir, 1327.

Əbu Davud, Süleyman b. Əşas əs-Sicistani, *Sünən*, I-IV, Beyrut, trs.

Əhməd b. Hənbəl, *əl-Müsnəd*, I-VI, Beyrut, trs.

əl-Əsqalani, İbn Həcər Şihabuddin Əhməd b. Əli, *Fəthul-bari bi şərhi Sahihil-Buxari*, I-XVII, Misir, 1959-1963.

Xallaf Abdolvəhhab, *İlmu üsulil-fiqh*, Küveyt, 1968.

İbn Abidin, Muhəmməd Əmin b. Ömər b. Abdüləziz əd-Dimaşqi, *Rəddül-muxtar alə Dürri-l-muxtar*, y.y., t.y.

İbn Macə, əl-Qəzvini Əbu Abdullah, *Sünən*, I-II, (thq: M. F. Abdulbaqi), Qahirə, 1952.

İbn Xüzeymə, Muhəmməd b. İshaq, *əs-Sahih*, I-III, (thq: M. Mustafa əl-Azami), Beyrut, 1971.

əl-Qarafi, Şihabuddin Əbul-Abbas, *əl-İhkam fi təmyizil-fətava anil-ahkam*, (thq: Abdulfəttah Əbu Güddə), Hələb, 1967.

əl-Qəzali, Muhəmməd b. Muhəmməd, *əl-Mustasfa min ilmil-üsul*, I-II, Bulak, 1324.

Müslim b. Həccac əl-Quşeyri, *əl-Camius-Sahih*, I-V, (thq: M. Fuad Əbdulbaqi), Qahirə, 1955.

əl-Münavi, Abdurrauf, *Feyzul-qadir şərhu Camiis-sağir*, I-VI, Beyrut, trs.

ən-Nəsai, Əbu Abdurrahman Əhməd b. Şüeyb, *Sünən*, I-VIII, Beyrut, trs.

əs-Səraxsi, Şəmsulümmə, *Üsulul-Səraxsi*, I-II, Heydərabad, 1372.

əş-Şafii, Muhəmməd b. İdris, *ər-Risalə*, (thq: Əhməd Muhəmməd Şakir), Qahirə, 1940.

ət-Tahavi, Əbu Cəfər, *Müşkilul-asar*, I-IV, Beyrut, 1333.

ət-Tirmizi, Əbu İsa, *əl-Camius-sahih*, I-V, Beyrut, trs.

RESUME

The hadiths (words) of the Prophet Muhammad have always been accepted by Muslims as one of the main sources of Islam. Together with the hadith methodology (usul al-hadith) and other fields based on hadith, they have paved the way for the formation of a number of Islamic sciences. However, hadiths have not been understood by everyone in the same way, and have caused different practices and different views.

One of the main reasons of different Islamic sect's different judgements on Sharia is that they have understood hadiths according to their own interpretations and views.

It should not be forgotten that the hadiths, which seems controversial, do not always have the same meaning. For the reason that the Prophet Muhammad is the main source of hadith, the most natural and easiest way in solving these different problems is to apply to his experiences. We have written this article for being a step towards finding the solution of the controversial hadiths by paying attention to a number of points in the Prophet Muhammad's life.

РЕЗЮМЕ

Наряду с Кораном, изречения (хадис) пророка Мухаммеда всегда принимались, как основа религии Ислам. Хадисы стали источником для появления многих исламских наук, в том числе и науки Усуль аль-Хадис.

Тем не менее, хадисы не были приняты всеми с одинаковым осмыслением и вызвали различные понимания и взгляды.

Одной из причин разногласия между исламскими мазхабами в разрешении некоторых вопросов шариата, является то, что они принимали хадисы в соответствии своих интерпретаций и взглядов.

Но не следует забывать, что хадисы которые излагаются некоторыми людьми противоречивыми, не всегда бывают таковыми.

Имея ввиду, что пророк Мухаммед, есть личность от кого происходят эти слова, самым естественным и простым способом разрешения этих спорных вопросов, является то что мы должны обратиться именно к Его жизни.

Надеемся, что эта статья послужит шагом, для поиска разрешения «противоречивых» хадисов, путем использования ряда моментов из жизни пророка Мухаммеда.

KISAININ QİRAƏTİNƏ GÖRƏ ƏL-BƏQƏRƏ SURƏSİNİN 1-50 AYƏLƏRİNİN TƏHLİLİ

Mirniyaz Mürsəl oğlu MÜRSƏLOV
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

Key words: Kisai, idgham, imala, ishmam, madd, isgat, tahqiq.

Ключевые слова: Кисаи, идгам, ималә, ишмам, мэд, исгат, тахгиг.

Bu məqalədə Əbul-Həsən Əli ibn Həməzə ibn Abdullah ibn Bəhmən ibn Firuz əl-Kisai əl-Kufinin öz qiraətində tətbiq etdiyi və onu digər qiraət imamlarından fərqləndirən təcvid qaydaları Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsinin 1-50 ayələri üzərində tərəfimizdən praktik olaraq işlənmişdir. Onun idğamın hansı növündən istifadə etdiyini və idğam etdiyi hərfləri təyin edərək, imalə (fəthə hərəkəsini kəsirə hərəkəsinə doğru meyl etdirmə) ilə oxuduğu kəlmələrin növlərini, isqan (“هو” və “هي” şəxs əvəzliliklərindən əvvəl و , ف , ل , ثم hərflərindən biri gələrsə şəxs əvəzliliklərinin əvvəlində olan “هـ” hərfinin sakin olaraq oxunması) etdiyi hərfləri müəyyən edərək, təhqiq ilə oxuduğu həməzlərin (yan-yana gələn iki həməzinin iki ayrı hərf kimi oxunması) yerlərini müəyyən edərək, qiraət termini olaraq izafət “ي” yəsi kimi bilinən, isimlərin və fellərin sonunda gələn birinci şəxsin təkində olan bitişən şəxs əvəzliyini hansı metoddan istifadə edərək oxuduğunu, işmamın (sukundan sonra səssiz bir şəkildə dodaqları irəliyə doğru yummaq) hansı növündən istifadə etdiyini və işmam ilə oxuduğu kəlmələrin növlərini müəyyən edərək, Kisaiyə görə Fəri Məddin növlərini ayrı-ayrılıqda (həməzə və sukun səbəbi ilə Təbii Məddin üzərinə edilən əlavə) uzadılma miqdarını, isqat (tələffüzdən düşürmək) etdiyi bəzi kəlmələrdəki həməzləri təyin edərək Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsinin 1-50 ayələri üzərində təsvir etmişik.

1) الـ

Kisai bu Hürufu muqəttəənin ل (ləm) və م (mim) hərflərindəki məddi-lazımı dörd əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ 2)

Bəzi mənbələrdə Kisainin فيه sözündəki məddi uzatmadan oxuduğu bildirilir.¹ Kisai bu ayədə هٰذِي kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idğam edərək oxumuş, لِلْمُنْتَقِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3)

Kisai bu ayədə يُنْفِقُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4)

Kisai bu ayədə يُوقِنُونَ və يُوقِنُونَ kəlməsindəki məddi-munfəsili² və يُوقِنُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)

Kisai bu ayədə هٰذِي kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə, ن (nun) hərfini isə özündən sonra gələn ر (ra) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə أُولَئِكَ kəlmələrindəki məddi-müttəsili və الْمُفْلِحُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)

Kisai bu ayədə ءَأَنذَرْتَهُمْ sözündəki həmzələri təhqiqlə oxumuşdur.³ Həmçinin, سَوَاءٌ kəlməsindəki məddi-müttəsili və يُؤْمِنُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)

Kisai bu ayədə عِشَاوَةٌ kəlməsinin tənvinini isə özündən sonra gələn و (vav) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Həmçinin, burada عَلَىٰ kəlməsindəki məddi-munfəsili və عَظِيمٌ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8)

Kisai bu ayədə ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Yenə burada بِمُؤْمِنِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9)

¹ أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. حجة القراءات، بيروت: مؤسسة الرسالة، 93 s. الطبرسى، أبو علي أمين الدين فضل بن حسن بن فضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، 50 s. I, c.

ابن مهران أبو بكر أحمد بن الحسين الأصبهاني. المبسوط في القراءات العشر، بيروت، 87 s.

² ابن مهران أبو بكر أحمد بن الحسين الأصبهاني. المبسوط في القراءات العشر، بيروت، 110 s.

³ ابن مهران أبو بكر أحمد بن الحسين الأصبهاني. المبسوط في القراءات العشر، بيروت، 112 s.

⁴ الدماطي، أحمد بن محمد البناء، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، حققه سبغان محمد اسماعيل، بيروت، 128 s.

الانباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، البيان في غريب أعراب القرآن، حققه طه عبد الحميد، I, c. 53 s.

الطبرسى، أبو علي أمين الدين فضل بن حسن بن فضل، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، 65 s. I, c.

Kisai bu ayədə الَّا kəlməsindəki məddi-münfəsili və يَشْعُرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur. Bəzi mənbələrə görə Kisai وَمَا kəlməsini müşəf yazısına uyğun olaraq mədsiz oxumuşdur.¹

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10)

Kisai bu ayədə مَرَضًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə idğam edərək oxumuş, يَكْذِبُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11)

Kisai bu ayədəki قِيلَ sözünün ق (qaf) hərfini işmam ilə;² həmçinin, قَالُوا kəlməsindəki məddi-münfəsili və مُصْلِحُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)

Kisai bu ayədə لَكِنْ kəlməsindəki ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idğam edərək oxumuş, أَلَا kəlməsindəki məddi-münfəsili və يَشْعُرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13)

Kisai bu ayədəki قِيلَ kəlməsini işmam ilə فِيل şəklində; لَكِنْ kəlməsindəki ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Bundan başqa كَمَا kəlmələrindəki məddi-münfəsili, السُّفَهَاءُ kəlmələrindəki məddi-müttəsili və يَعْلَمُونَ kəlməsindəki məddi arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامِنًا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14)

Kisai bu ayədə قَالُوا kəlmələrindəki məddi-münfəsili və مُسْتَهْزِئُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15)

Kisai bu ayədəki طُغْيَانِهِمْ kəlməsini imalə ilə; يَعْمَهُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)

Kisai bu ayədə الْهُدَىٰ kəlməsindəki ى (yə) hərfini imalə ilə oxumuş; أُولَٰئِكَ kəlməsindəki məddi-müttəsili və مُهْتَدِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17)

¹ ابن مهران ابو بكر احمد بن الحسين الاصبهاني. المبسوط في القراءات العشر، بيروت، s. 115.

² ابن الجزري. النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، بيروت، s. 208، c. II.

Kisai bu ayədəki ظَلَمَاتِ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə فُلَمَّا kəlməsindəki məddi-münfəsili, أَضَاءَتْ kəlməsindəki məddi-müttəsili və يُبْصِرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18)

Kisai bu ayədə يَرْجِعُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آدَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ
وَاللَّهُ مُجِيبٌ لِلْكَافِرِينَ (19)

Kisai bu ayədə كَصَيِّبٍ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə, ظُلُمَاتِ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə, وَرَعْدٌ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə və بَرْقٌ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Yenə burada آدَانِهِمْ və يَرْجِعُونَ kəlməsini imalə ilə oxuyaraq, السَّمَاءِ kəlməsindəki məddi-müttəsili, فِي kəlməsindəki məddi-münfəsili və يَرْجِعُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ
وَأَبْصَارَهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20)

Kisai bu ayədəki أَبْصَارَهُمْ kəlmələrini imalə ilə oxumuşdur. Bundan başqa كُلَّمَا və قَدِيرٌ kəlmələrindəki məddi-münfəsili, أَضَاءَ və كəlmələrindəki məddi-müttəsili və قَدِيرٌ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21)

Kisai bu ayədə يَتَّقُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا
تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22)

Kisai bu ayədə فِرَاشًا və بِنَاءً kəlmələrinin tənvinlərini özlərindən sonra gələn و (vav) hərfinə, رِزْقًا kəlməsinin tənvinini isə özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idğam etmişdir. Yenə bu ayədə مَاءً, بِنَاءً, السَّمَاءِ kəlmələrindəki məddi-müttəsili və تَعْلَمُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23)

Kisai bu ayədə رَيْبٍ və سُورَةٍ kəlmələrinin tənvinlərini özlərindən sonra gələn م (mim) hərfinə və كُنْتُمْ kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə idğam edərək oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə شُهَدَاءَكُمْ kəlməsindəki məddi-müttəsili və صَادِقِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24)

Kisai bu ayədə فَاِنَّ kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə idgām edərək oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədəki لِلْكَافِرِينَ sözünü imalə ilə oxumuşdur. Eyni zamanda لِلْكَافِرِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (25)

Kisai bu ayədə ثَمَرَةٍ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ر (ra) hərfinə, مُطَهَّرَةٌ və مُتَشَابِهًا kəlmələrinin tənvinlərini özlərindən sonra gələn و (vav) hərfinə və أَزْوَاجٍ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə idgām edərək oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə فِيهَا kəlməsindəki məddi-münfəsili və خَالِدُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (26)

Kisai bu ayədə أَنْ kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə, مِنْ kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfinin özündən sonra gələn ر (ra) hərfinə, مَثَلًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə, كَثِيرًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə və مَثَلًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə idgām etmişdir. Yenə burada يَسْتَحْيِي ، مَاذَا ، يَضْرِبُ kəlmələrindəki məddi-münfəsili və الْفَاسِقِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ

الْخَاسِرُونَ (27)

Kisai bu ayədə أَنْ kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə idgām etmişdir. Həmçinin, bu ayədə مَا və بَعْدِ kəlmələrindəki məddi-münfəsili, أُولَٰئِكَ kəlməsindəki məddi-müttəsili və الْخَاسِرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28)

Kisai bu ayədəki فَأَحْيَاكُمْ sözünü imalə ilə oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə تُرْجَعُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (29)

Kisai bu ayədə سَمَوَاتٍ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə idgām etmişdir. Həmçinin, bu ayədə هُوَ sözündəki هـ (hə) hərfini iskan ilə, اسْتَوَى¹

¹ مكي بن أبي طالب القيسي . كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع و علها و حجها ، بيروت ، c. I , s. 234 .

kəlməsindəki məddi-münfəsili السَّمَاء sözündəki məddi-müttəsili və کəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)

Kisai bu ayədəki خَلِيفَةً kəlməsinin ف (fə) hərfini imalə ilə oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə ن kəlməsindəki sakin ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ي (yə) hərfinə idğam etmişdir. Yenə bu ayədə keçən إِنِّي kəlməsindəki izafət “yə”-sini sukunlu olaraq oxumuşdur. Bundan başqa, لِلْمَلَائِكَةِ kəlməsindəki məddi-müttəsili, قَالُوا və إِنِّي kəlmələrindəki məddi-münfəsili, الدِّمَاء kəlməsindəki məddi-müttəsili və تَعْلَمُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

Kisai bu ayədə هَؤُلَاءِ sözlərində yan-yana gələn həmzələri təhqiqlə oxumuşdur.¹ Həmçinin, bu ayədə الْأَسْمَاء kəlmələrindəki məddi-müttəsili, هَؤُلَاءِ və بِأَسْمَاء kəlmələrindəki məddi-müttəsili, صَادِقِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32)

Kisai bu ayədə عَلَّمْتَنَا kəlmələrindəki məddi-münfəsili və الْحَكِيم kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33)

Kisai bu ayədə إِنِّي kəlməsindəki izafət “yə”-sini sukunlu olaraq oxumuşdur. Yenə bu ayədə يَا kəlmələrindəki məddi-münfəsili, بِأَسْمَائِهِمْ kəlmələrindəki məddi-müttəsili və تَكْتُمُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)

Kisai bu ayədə أَبَى kəlməsinin ي (yə) hərfini və həmçinin, bu ayədəki الْكَافِرِينَ kəlməsini də imalə ilə oxumuşdur. Bundan başqa, لِلْمَلَائِكَةِ kəlməsindəki məddi-müttəsili, فَسَجَدُوا və إِلَّا kəlmələrindəki məddi-münfəsili və الْكَافِرِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35)

Kisai bu ayədəki الْجَنَّة kəlməsinin ن (nun) hərfini imalə ilə oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə يَا kəlməsindəki məddi-münfəsili və الظَّالِمِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

¹ أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. حجة القراءات، بيروت: مؤسسة الرسالة، 91-92 s.

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ
وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ(36)

Kisai bu ayədə عَدُوٌّ və مُسْتَقَرٌّ kəlmələrinin tənvinlərini özlərindən sonra gələn و (vav) hərfinə idğam etmişdir. Həmçinin, bu ayədə حِينٍ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ(37)

Kisai bu ayədə ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ر (ra) hərfinə idğam etmiş, فَتَلَقَّى kəlməsindəki məddi-münfəsili və الرَّحِيمُ kəlməsindəki məddi-arizi də üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(38)

Kisai bu ayədə هُدَايَ kəlməsini imalə ilə oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə يَحْزَنُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(39)

Kisai bu ayədə أُولَٰئِكَ kəlməsindəki məddi-münfəsili, بِآيَاتِنَا kəlməsindəki məddi-münfəsili və خَالِدُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ(40)

Kisai bu ayədə بِعَهْدِي kəlməsindəki izafət “yə”sini sukunlu olaraq oxumuşdur. Həmçinin, bu ayədə بِئِي və الَّتِي kəlmələrindəki məddi-münfəsili, إِسْرَائِيلَ kəlməsindəki məddi-müttəsili və فَارْهَبُونِ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَأَمَّا بِنَا أُنْزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰئِكَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ(41)

Kisai bu ayədə مُصَدِّقًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə və قَلِيلًا kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn و (vav) hərfinə idğam etmişdir. Həmçinin, bu ayədə بِنَا və تَكُونُوا kəlmələrindəki məddi-münfəsili və فَاتَّقُونِ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ(42)

Kisai bu ayədə تَعْلَمُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكُعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ(43)

Kisai bu ayədə الرَّاٰكِعِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

أَتَاْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ(44)

Kisai bu ayədə تَعْقِلُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ(45)

Kisai bu ayədə الْخَاشِعِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

الَّذِينَ يَطُئُونَ أَنَّهُمْ مَلَائِقُ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (46)

Kisai bu ayədə رَاجِعُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

يَا أَيُّهَا إِسْرَائِيلُ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (47)

Kisai bu ayədə يَا və إِسْرَائِيلَ kəlmələrindəki məddi-münfəsili, إِسْرَائِيلَ kəlməsindəki məddi-müttəsili və الْعَالَمِينَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (48)

Kisai bu ayədə شَيْئًا və عَدْلٌ kəlmələrinin tənvinlərini özlərindən sonra gələn و (vav) hərfinə, يَوْمًا kəlməsinin tənvinini isə özündən sonra gələn ل (ləm) hərfinə və عَنْ kəlməsindəki سَک (nun) hərfini özündən sonra gələn ن (nun) hərfinə idğam etmiş, يُنصَرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi isə üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ

رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (49)

Kisai bu ayədə بَلَاءٌ kəlməsinin tənvinini özündən sonra gələn م (mim) hərfinə, ن (nun) hərfini özündən sonra gələn ر (ra) hərfinə idğam etmiş, سُوءَ kəlmələrindəki məddi-müttəsili və عَظِيمٌ kəlməsindəki məddi-arizi də üç əlif miqdarı uzatmışdır.

وَإِذْ قَرَّبْنَا بَكْمُ الْبَحْرِ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (50)

Kisai bu ayədə أَغْرَقْنَا kəlməsindəki məddi-münfəsili və تَنْظُرُونَ kəlməsindəki məddi-arizi üç əlif miqdarı uzadaraq oxumuşdur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. حجة القراءات، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979، ص814.
2. ابن مهران ابو بكر احمد بن الحسين الاصبهاني. المبسوط في القراءات العشر، بيروت، 1988، ص514.
3. ابن الجزري. النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، [ت.ي.]، 2 ج.
4. مكي بن أبي طالب /القيسي . كتاب/الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها ، بيروت، 1998، 2 ج.
5. الدمياطي ، احمد بن محمد البنائي ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر ، حققه سعبان محمد اسماعيل ، بيروت ، عالم الكتب ، 1987 ، ص551
6. الطبرسي ، ابو علي أمين الدين فضل بن حسن بن فضل ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، بيروت ، مؤسسة الاعلام للطباعة ، 1995 ، 10 ج.
7. الانباري ، ابو البركات كمال الدين عبد الرحمان بن محمد ، البيان في غريب اعراب القرآن ، حققه طه عبد الحميد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980 ، 2 ج.

RESUME

In this article, 1-50 ayats (verses) from the surah al-Bakara, on which Abu al-Hasan Ali ibn Hamza ibn Abdullah ibn Bahman ibn Firuz al-Kisai al-Kufi based his own giraa in tajvid, has been investigated. In his giraa Kisai prolonged al-madd al-lazim for 4, al-mad al-muttasil, al-madd al-munafasil and al-madd al-ariz for 3 beats, which are the types of al-madd al-fari. He has investigated Ishmam, which arises from mixing harakas with each other. The personal pronoun which is called 'the ya of izafa' was read by al-Kisai with fatha, kasra and as 'ya's taken from the Koranic text. Besides, he read two hamzas which come side by side with tahqiq. However, in some words, he read them with isqat. It means that he did not spell them in his qiraa.

At the result, it could be said that al-Kisai used the al-ishmam al-kubra and al-ishmam al-sugra in his qiraa.

РЕЗЮМЕ

В этой статье были изучены 1-50 аяты суры аль-Багара из Корана, в которых Абуль-Гасан Али ибн Хамзе ибн Абдуллах ибн Бахман ибн Фируз аль-Кисаи аль-Куфи в основе правил таджвида применял в своем гираате. В своем гираате Кисаи читал виды фери меда держа Медди лазым 4, а Медди муттасыл, Медди мунфасыл и Медди ариз 3 буквы элиф, а также применял Ишмам, который образуется соединением одной хереки с другой и наконец, личное соединительное местоимение, встречающееся в конце существительных и глаголов называющееся «я» изафата иногда читал с сукуном, с фатхой и с «я» убранной из писаний мусхафа.

Кроме этого, он в своем гираате читал стоящие рядом хамзы с тахгигом (как две отдельные буквы), из Имали применял ималеи-кубра, а из Идгамас-сагир один из его видов джаиз. Хамзы из некоторых слов пропускал не читая, делал исгат.

CAHİLİYYƏ DÖVRÜ ƏDƏBİ NÜMUNƏLƏRİNDƏ TƏRBIYƏ VƏ ÖYÜD-NƏSİHƏT MƏSƏLƏLƏRİ

Valeh VƏLİYEV,

Bakı Dövlət Universiteti

İlahiyyat fakültəsi

Keywords: Period of ignorance, literature, advice

Ключевые слова: Период невежества, литература, советы

Cahiliyyə dövrü ədəbi nümunələrində tərbiyə və öyüd – nəsihət məsələləri barədə qısa da olsa bir fikir söyləyərkən qeyd etmək lazımdır ki, çətin səhra şəraitində yaşayıb, sərtləşən qədim ərəblər zəngin bir hikmət xəzinəsi yaradan xalqlardan olmuşdur. Özlərinin ağır həyat təcrübələrinə istinad edərək həyatın müxtəlif aspektlərinə lakonik və sərrast münasibətlər bildirən xütbələr, aforizmlər və tərbiyəvi xarakterli nəsr nümunələri qoyub getmişlər. Bu nümunələrin biri barədə Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin elmi məcmuəsinin dekabr 2011-ci il 16 sayında cahilliyə dövrünün ən böyük qəbilələrindən olan Udvanu-l-Mudriyyə qəbiləsinin başçısı şair, nasir, hikmət sahibi və qədim ərəblərin cəngavərlərindən olan Zu-l-Əsbai-l-Udvaninin qocalıb əldən düşən zaman hakimiyyətin oğluna ötürülməsi mərasimində söylədiyi vəsiyyəti barədə qısa bir bilgi vermişdik.¹

Bu kiçik yazının niyyəti İslamaqədərki ərəb cəmiyyətlərində ailə - məişət kontekstində tərbiyə və öyüd – nəsihət məsələləri barədə söylənilən ədəbi nümunələrin bəzilərinin tərcüməsini təqdim edərək orada ortaya qoyulan öyüd – nəsihət şərtlərinin ailənin uğur qazanmasında oynadığı rola münasibət bildirməkdən ibarətdir.

Ümumbəşəri ailə institutunun insanlığın təkamülündə və inkişafında oynadığı misilsiz rolun əhəmiyyətini Avropanın XIX əsr zəka sahibləri daha dərindən dərk edib, qiymətləndirdikləri üçün bu mühüm institutun yaranma tarixinin araşdırılmasına akademik tədqiqatlar həsr etmişlər.²

¹ Bakı Dövlət Universiteti, İlahiyyat fakültəsi, Elmi məcmuəsi, №16, dekabr, 2011-ci il səh.250

² Большая Советская Энциклопедия, второе издание, Т.26 Москва, 1954, стр.529 (Bundan sonra ixtisarla BCE kimi veriləcəkdir)

Danılmaz bir faktıdır ki, istər qədim, istərsə də müasir ərəb ailə institutu özünün bəzi fərqli xüsusiyyətlərinə baxmayaraq ümumdünya ailə institutunun tərkib hissələrindən biridir və indi də olmaqda davam edir.

Ona görə də ilk ibtidai icma quruluşundan üzü bəri ümumdünya ailə institutları uğradığı dəyişikliklərə, təkamüllərə və təbəddülatlara ərəb ailə institutu da uğramışdır. “ Əl- usratu fi – l – cəhiliyyəti ” mənbəsində verilən bilgiyə görə cəhiliyyə dövründə ərəb cəmiyyətlərində dörd nigah forması mövcud olmuşdur:

1. نكاح الناس اليوم – Bu günkü nigah,
2. نكاح الاستبضاع – sövdə nigahı. Kişinin arvadını oğlan doğması üçün müvəqqəti olaraq başqa kişiyə verməsi.
3. نكاح المشاركة – Müştərək nigah- Ona qədər kişinin bir qadınla hamilə olana qədər yaşaması
4. نكاح الاماء و البغايا – Kəniz və fahişələr ilə nigah³

İslam dini zühur edib, otuşandan sonra bu dörd nigah formasının birincisi saxlanıldı və sonra da imkanı olanlara dörd arvad almağa icazə verildi.

Haqqında bəhs edilən ədəbi nümunə cəhiliyyə dövründə söylənilmiş olsa da, birinci nigah formasına aid olduğu şəkk doğurmur. Bu ədəbi mətnin seçilməsini ona görə önəmli hesab edirik ki, indi dünyanın demək olar ki, bütün xalqlarında (Uzaq Şərq və İndoneziyanın bəzi etnik qurupları istisna olmaqla – onlarda hələ də matriarxat - latınca mater ana sözündən götürülmüş ailə institutu qalmaqda davam edir)⁴ məhz bu ailə forması oturmuşdur.

Tarixi mənbələrə əsasən, “ sənəd – sübutla” qurulan ailələrin tarixi təxminən beş min il əvvələ gedib çıxır. Artıq beş min ildir ki, insan oğlu bu müqəddəs ənənəyə sadıqdır. Zamanın axarında insanların həyatında dövrün tələblərinə uyğun olaraq çox şey dəyişib. Amma ailəyə münasibətdə həmişə bir fikir hakim olub: Ailə müqəddəsdir.⁵ Əbəs yerə deyilməyib ki, möhkəm ailə sağlam cəmiyyətin təməlidir. Lakin çox təəssüf ki, yaşadığımız əsrdə bütün dünyada olduğu kimi Azərbaycanda da ailənin müqəddəsliyini zərbə altına alan təhlükələr çoxalır və ildən- ilə gənclərdə ailə immunitetinin çatışmazlığı özünü daha çox biruzə verməyə başlayır. Bu da nəticədə ata- babalarımızın müqəddəs saydığı ailələrin dağılmasına

³ <http://www.mada.com/vb/f70/t23637/>

⁴ БСЭ, второе издание, Т.32, Москва, 1954, стр.234

⁵ “Azadlıq” qəzeti, 12 iyul, 2012-ci il

gətirib çıxarır və bu ailə dağılmasından da ən çox əzab çəkən atasız və ya anasız qalan uşaqlar olur.

Xalq arasında belə də bir deyim var : ailə isti təndir kimidir, onun istisinə dözən adam axıra qədər oturacaq, dözməyən isə ailəsini dağıdacaq. Gəlin, bir anlığa qədim ərəb cəmiyyətinin ailə “ təndir”ində bışmış və təcrübələnmiş ananın öz sevimli qızını bu qaynar “təndir”ə necə hazırladığına nəzər salaq:

ام توصی ابنتها

تهيات ام اياس ابنة عوف بن محلم الشيباني افادرة بيت اببها الذى ولدت و بين اخضانه شبت و نمت, الى بيت زوجها الحارث بن عمرو ملك كنده. و في هذه اللحظة الفاصلة بين عهدين عهد الابنة المدللة العريزة المكرمة, و عهد الزوجة الذاهبة الى عش جديد و زوج لا تعرفه, و اسلوب من العيش لم تمارسه.. جلست اليها امها تهديها خبرتها فى الوصية التالية :

النص

اي بنية ان الوصية لو تركت لفضل ادب تركت لذلك منك, و لكنها تذكرة للغافل, و معونة للعاقل, و لوان امراة استغنت عن الزوج لغنى ابوبها و شدة حاجتهما اليها, كنت اغنى الناس عنه, و لكن النساء للرجال خلقن و لهن خلق الرجال.

اي بنية, انك فارقت الجو الذى منه خرجت, و خلفت العش الذى فيه درجت الى وكر لم تعرفه, و قرين لم تالفه. فاصبح بملكه عليك رقيقا رملكا, فكونى له امة يكن لك عبدا وشيكا.

يا بنية :احملى عنى عشر خصال تكن لك ذخرا وذكرا الصلبة بالقناعة, و المعاشرة بحس السمع و الطاعة, و التعهد لموقع عينيه, و التفقد لموضع انفه فلا تقع عينه منك على قبيح, و لا يشم منك الا اطيب ريح, و الكحل احسن الحسن و الماء اطيب الطيب, و التعهد لوقت طعامه, و الهدو عنه عند منامه, فان حرارة الجوع ملهبة, و تنغيص النوم مغضبة, و الاختفاض ببيتته وماله, و الارعاء على نفسه و خشمه و عياله, فان الاحتفاظ بالمال حسن التدبير, و الارعاء على الحشم و العيال حسن التقدير, و لا تقشى له سرا, و لا تعصى له امرا, فانك ان افشيت سره لم تامنى غدره, ان عصيت امره او غرب صدره, ثم اتقى مع ذلك الفرح ان كان ترحا و الاكتئاب عنده ان كان فرحا, فان الخصلة الاولى من التقصير, و الثانية من التكدير. و كونى اشد ما تكونين له اعظاما يكن اشد ما يكون لك اكراما, و اشد ما تكونين له موافقة يكن اطول ما تكونين له مرافقة. و اعلمى انك لا تصلين الى ما تحبين حتى تؤثرى رضاه على رضاك, و هواه على هواك فيما احببت و كرهت, والله يخير لك.

Ananın öz qızına verdiyi nəsihət

Aus bin Məhləm əş-Şeybaninin qızı Umm İyas doğulduğu, qoynunda böyüyüb boya-başa çatdığı ata evini tərk edərək, Kindi məliki əl-Haris bin Əmrin evinə gəlin köçməyə hazırlaşdı. Bu iki dövr: hörmət-izzətlə əzizlənən, ərköyün qızlıq dövrü ilə yeni yuvaya – tanımadığı bir ər yanına, görmədiyi həyat tərzilə qovuşmağa gedən bir zövcə dövrü arasındakı bu ayrılıq məqamında anası qızının yanında oturaraq ona öz həyat təcrübəsindən belə öyüd-nəsihət verir:

Mətn

Mənim qızım, əgər öyüd-nəsihət ədəb-ərkanını artırmaq məqsədi ilə verilsə, bu halda o, sənə də verilir. Hərgah nəsihət qafil adam üçün (yalnız) anlatmıdarsa, aqıl insan üçün o, (əməli) köməkdir. Əgər bir zənən xeylağı ata-anasının zənginliyinə, onların ona olan bərk bağlılığına görə ərsiz keçinib dolana bilərdisə, onda sənə ərə ehtiyacın heç olmazdı. Amma ki, qadınlar kişilər üçün kişilər də onlar üçün yaranmışlar.

Qızım, sən artıq böyüdüyn mühütdən ayrılırsan, boya-başa çatdığın yuvanı tərk edib, yad bir yuvaya – adət etmədiyin, öyrəşmədiyin bir ər yuvasına (köçüb) gedirsən. O, öz məlik-padşahlığı ilə artıq sənə hökmdar, başının ağasıdır. Sən ona kölə ol, o da tezliklə sənə qul olsun.

Qızım, məndən on gözəl fəziləti (özünlə) apar, qoy onlar sənə üçün (qiymətli) töhvə, (unudulmaz) xatirə olsun:

İnanaraq dostluq et, xoş itaətlə münasibət qur, ərinin rəyini nəzərə al, qüruru ilə hesablaş, qoy səndə pis (bir cəhət) görməsin, qoy o, səndən yalnız xoş ətir duysun. (Bil) sürmə-ən yaxşı gözəllik, su isə ən gözəl təmizlikdir. Ərinin yemək vaxtını gözləyib, riayət et, o yatarkən onun sakitliyini qor; belə ki, bərk aclıq (adamı) yandıraraq qəzəbləndirir, yuxunun pozulması isə hirsəndirir. Onun ev-eşiyini, var-dövlətini qor, onun həm özünün, yaxın çevrəsinin, həm də əyalının qeydinə qal, çünki var-dövləti qoruyub saxlamaq xeyirxah (əməl), əyal və yaxınlarının qayğısına qalmaq isə təqdirə layiq (işdir). Onun heç bir sirrini açıb söyləmə, onun hər hansı işinə qarşı çıxma, çünki sirrini açıb desən, o dönər və onda aman gözləmə, işinin əleyhinə getdikdə isə onun qəzəbinə gələrsən. Bundan başqa, o, kədər-qəm içində ikən şənlik etməkdən ehtiyat edib qaçın, keyfi kök olduqda isə qəmgin olmaqdan çəkin. Belə ki, birinci hal etinasızlıq, ikincisi də qeyri-səmimilik (deməkdir). (Çalış) ona daha çox ehtiram göstər, onda o da sənə daha artıq hörmət bəslər. Onunla nə

qədər çox razılaşsan, o da bir o qədər çox sənirlə olar. (Onu) bil ki, sən onun razılığını öz razılığından, onun istəyini sən öz istəyindən-bunu istəsən də, istəməsən də üstün tutmayınca, sən öz arzuna çata bilməzsən. Allah sənə yar olsun!

Bu öyüd – nəsihətlərdə qədim ərəb ağbirçəklərinin uzun əsrlər boyu sınaqlardan çıxmış, ömür – günləri və ailə həyat təcrübələri bariz surətdə ifadə olunmuşdur. Bu ana qızına anladır ki, əgər sən bu – öyüd nəsihətlərə dürüst riayət etsən qəbilədə sayılıb – seçilən bir ailənin sahibinə və xanımına çevrilərsən.

Milli mədəniyyətimizin iftixarı “Kitabi Dədə Qorqud” da dədəmiz Qorqud deyib: “Qız anadan görməyincə öyüd olmaz”. Ailə “təndirinin” istisinə dözmək üçün hər bir qızımız ana öyüd – nəsihətlərini qulağında gözəgörünməz əvəzsiz sırğa etməlidir.⁷

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Bakı Dövlət Universiteti, İlahiyyat fakültəsi, Elmi məcmuəsi, №16, dekabr, 2011-ci il
2. Большая Советская Энциклопедия, второе издание, Т,26 Москва,1954
3. “Azadlıq” qəzeti, 12 iyul,2012-ci il
4. Pənah Xəlilov “Kitabi Dədə Qorqud” intibah abidəsi, Bakı, Gənclik, 1993
5. الادب و النصوص- ليبيا, ١٩٨٢, ص ١٠٨ - ١٠٩
6. <http://www.mada.com/vb/f70/t23637/>

RESUME

In this paper. on the examples of the fiction in the context of the pre-Islamic Arabic family, the education and advice on family issues were presented. The text of mother's advice who accompanies her daughter to her husband's was translated and presented to the readers. The article also summarizes the attitudes and behaviors between spouses of Arab Family Code.

⁷ Pənah Xəlilov “Kitabi Dədə Qorqud” intibah abidəsi, Bakı, Gənclik, 1993, səh.9

РЕЗЮМЕ

В этой статье, на примерах художественной прозы в контексте до-исламской арабской семьи, воспитание и советы по семейным вопросам были представлены. Текст советов матери которая провожает свою дочь в дом мужа было переведено нами и представлен читателям. В статье также кратко указана отношения и поведения между супругами по арабским семейным кодексам.

AZƏRBAYCANDA İSLAM BÖLGƏSİ FƏLSƏFƏSİNİN TƏDRİSİ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR

Q.C.MÜRŞÜDLÜ

*Bakı Dövlət Universiteti Fəlsəfə tarixi və
mədəniyyətşünaslıq kafedrasının dosenti*

Keywords: Azerbaijan, Islamic world, philosophy, teaching

Ключевые слова: Азербайджан, Исламский мир, философия, преподавание

Son illərdə Azərbaycan fəlsəfi ictimaiyyəti İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi problemləri ilə bağlı beynəlxalq və respublika səviyyəli müzakirələr keçirir, elmi-nəzəri konfrans və seminarlar təşkil edir. Bu baxımdan təqdim etdiyimiz məqalənin adı bəlkə tautologiya təsiri bağışlaya bilər. Amma biz problemin elmi-nəzəri aspektini deyil, daha çox əməli yönünü işıqlandırmağı hədəf seçmişik: yəni bu elmi-nəzəri tədbirlərdə söylənilən maraqlı mülahizələr, dəyərli təkliflər elmi araşdırmalarda, tədris prosesində öz əksini tapa bilirmi? Və əgər tapa bilmirsə, bu kimi elmi-nəzəri müzakirələrin keçirilməsinin məqsədi və faydası nədir?

Öncədən qeyd edək ki, belə fikir mübadilələrinin, diskussiyaların keçirilməsi faydalıdır və ən azından həm mütəxəssislərin, həm də ümumiyyətlə elmi ictimaiyyətin diqqətini problemin mövcudluğuna və onun həlli yollarının tapılmasına yönəltməklə əhəmiyyətlidir.

İslam dünyası fəlsəfi fikrinin araşdırılması ilə bağlı bəzi mülahizələr. Məlum həqiqətdir ki, fəlsəfi problemlərin araşdırılması ilə təbliği və tədrisi arasında sıx əlaqə vardır. Konkret olaraq, İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədrisi onun tədqiqi səviyyəsi ilə sıx bağlıdır. Əgər bölgə fəlsəfəsinin inkişaf xüsusiyyətlərini (həm də bütün dövrlərə dair), ayrı-ayrı filosofların yaradıcılığını, konkret fəlsəfi problemlərin qoyuluşu və həlli məsələlərini əks etdirən tədqiqat əsərləri azdırsa (yaxud yoxdursa), mənbələrin ana dilimizə tərcüməsi və nəşri qənaətləndirici səviyyədə deyilsə, bu zaman tədrisin yüksək keyfiyyəti haqqında danışmağın mənası da yoxdur.

Azərbaycanın müstəqilliyi bərpa olunduqdan sonra İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədqiqi və tədrisi sahəsində təqdir olunası işlər görülmüşdür. Ötən dövr ərzində respublikamızda müsəlman fəlsəfəsinin öyrənilməsi səviyyəsinə aydınlıq gətirmək

üçün statistik rəqəmlərə müraciət etsək¹, belə bir nəticə ilə rastlaşırıq: son iyirmi il ərzində fəlsəfə elmləri doktoru dərəcəsi almaq üçün müdafiə olunmuş iyirmidən artıq dissertasiya işindən beşi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru dərəcəsi almaq üçün müdafiə olunmuş səksəndən artıq dissertasiya işindən isə iyirmi-iyirmi beş iş² İslam aləmi fəlsəfəsinin müxtəlif problemlərindən bəhs edir(1). Ümumilikdə bu rəqəmi bəlkə də qənaətləndirici hesab etmək olar. Amma yazılan elmi işlərin böyük əksəriyyəti İslam bölgəsi fəlsəfəsinin orta əsrlər dövrünün tədqiqi ilə bağlıdır. Sanki yeni, yaxud müasir dövrdə (bölgü ənənəyə uyğun olaraq götürülür) müsəlman ölkələrində fəlsəfi fikir olmamışdır və yoxdur.

İslam bölgəsi fəlsəfəsinin, özəlliklə də çağdaş zamanımızda, inkişaf xüsusiyyətlərinin araşdırılması elmi-nəzəri, praktiki, mənəvi-mədəni və politoloji baxımdan aktual və zəruridir. Problemin vacibliyini şərtləndirən amillərdən biri son bir ildə müsəlman ölkələrində (Tunis, Misir, Liviya və b.) gedən ictimai-siyasi və ideoloji proseslərdir. Bu proseslər kontekstində fəlsəfi tədqiqatlar qarşısında iki istiqamət açılır: birincisi, İslam bölgəsində gedən proseslərin fəlsəfi təhlili və dəyərləndirilməsi; ikincisi isə, konkret müsəlman ölkəsində yaşanan ictimai-siyasi hadisələrin əsaslandığı, həmçinin yaranmış mürəkkəb vəziyyətdən çıxış yolu göstərən fəlsəfi bazanın müəyyənləşdirilməsi. Düşünürük ki, bu istiqamətlərdə aparılan tədqiqatlar tarixi- fəlsəfi elmə yeni ab-hava, nəfəs gətirə bilər.

İslam ölkələri fəlsəfəsinin araşdırılması dünyada multikulturalizm haqqında gedən geniş diskussiyalar kontekstində də vacibdir. Ötən il şəhərimizdə “XXI əsr: ümidlər və çağırışlar” devizi ilə keçirilən Beynəlxalq Humanitar Forumun müzakirə mövzularından biri də məhz multikulturalizm olmuşdur: “Multikulturalizm: nailiyyətlər və problemlər”.

Ölkə prezidenti İ.Əliyev Forumun açılışındakı nitqində demişdir: “Həyatımız, xüsusilə son iyirmi il ərzində müstəqil ölkə kimi təcrübəmiz göstərir ki, multikulturalizmin gələcəyi vardır. Biz bunu tam əminliklə deyirik. Nəinki Azərbaycanda, bir çox ölkələrdə və qonşu ölkələrdə multikulturalizmin böyük ənənələri vardır. Ona görə, bu gün multikulturalizmi şübhə altına qoymaq, yaxud

¹ Bu rəqəmlər təxmini xarakter daşıyır, çünki AR Prezidenti yanında AAK-nın saytından götürdüyümüz rəqəmlər, hesablamalarımıza görə, müdafiə olunmuş və müdafiəyə təqdim edilmiş dissertasiya işlərinin sayını tam əks etdirmir.

² Buraya Azərbaycan fəlsəfəsi üzrə yazılmış dissertasiya işlərini daxil etməmişik, çünki o ayrıca bir mövzudur.

onun iflası haqqında danışmaq hesab edirəm ki, həm yersizdir, həm zərərlidir. Çünki multikulturalizmin alternativini yoxdur” (3).

Dünya fəlsəfəsinin tam, bütöv bir fenomen olması faktı fəlsəfə tədqiqatçıları tərəfindən çoxdan qəbul edilmişdir. Və çağdaş dövrün şərtləri inkişaf səviyyəsindən asılı olmayaraq bütün mədəniyyətlərə və o cümlədən fəlsəfi düşüncəyə tolerant yanaşmanı zəruri edir. Şərq fəlsəfəsinə, xüsusən İslam bölgəsi fəlsəfəsinə laqeyid yanaşmanın, Qərbi Şərqdən, Şərqi də Qərbdən təcrid etmək cəhdlərinin sonu yalnız böhran ola bilər: fəlsəfənin, düşüncənin, fikrin böhranı.

Yeri gəlmişkən, bir məsələyə də münasibət bildirmək istəyirik. Son dövrlərdə Qərb müəllifləri azmış kimi, bir qisim Azərbaycan tədqiqatçıları da İslam dünyasında XIII-XIV əsrlərdən sonra fəlsəfi fikrin olmaması haqqında iddialar irəli sürürlər. Bəziləri İslam aləmində rəşadət elmlərinin və fəlsəfənin geriləməsinə Əl-Qəzalinin adı ilə bağlayırlar. Guya Əl-Qəzalinin peripatetik filosofları tənqid etməsi rəşadət fəlsəfəsinin inkişafının qarşısını almışdır. Lakin Əl-Qəzalinin yaradıcılığına bələd olanlar bilirlər ki, onun tənqid və təkzib hədəfi fəlsəfə deyil, filosoflar olmuşdur. Başqa sözlə, mütəfəkkir fəlsəfəni rədd etməmiş, peripatetik filosofların görüşlərini tənqid və təkzib etmişdir. Tənqid isə fikrin, düşüncənin inkişafı üçün çox vacibdir. Bəlkə də Əl-Qəzali deyil, onun mülahizələrini yanlış yozub ehkamlaşdırırlar fəlsəfənin inkişafına əngəl olmuşlar.

Əlbəttə, müsəlman Şərqi fəlsəfi fikrin və ümumiyyətlə elmi biliyin durğunluğunun bir deyil, bir çox səbəbləri olmuşdur və bu ayrıca tədqiqatın mövzudur. Fikrimizcə İslam aləmində elmi-fəlsəfi durğunluğun səbəblərindən biri də elmlərin əqli və nəqli olaraq iki yerə bölünməsindən çıxarılan yanlış nəticələr olmuşdur¹. Elmlərin bu təsnifi Məhəmməd peyğəmbərin “Faydasız elmdən Allaha sığınırım” kəlamı ilə qarşılaşdırılaraq, belə yanlış bir qənaət ortaya qoyulmuşdur ki, guya peyğəmbərin faydasız dediyi elm elə əqli elmlərmiş. Və bu qənaət yəqin ki, əqli elmlərin və deməli, həm də rəşadət fəlsəfəsinin inkişafının qarşısını kəsmişdir. Halbuki nə Quran, nə də hədislər elmlər arasında belə ziddiyyətli fərq müəyyənləşdirməmişlər.

Orta əsrlərdən sonra İslam aləmində elmin və fəlsəfənin inkişafı zəifləmiş olsa belə, onları toplumun tərəqqisi üçün vacib hesab edən mütəfəkkirlər həmişə olmuşdur. Vaxtilə C.Əfqani İslam ölkələrində fəlsəfənin öyrənilməməsindən

¹ XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda “elmi-əbdan” və “elmi-ədyan”ın münasibəti ətrafında gedən mübahisələri xatırlamaqda fayda vardır.

narahatçılıq keçirirdi. Onun fikrincə müsəlmanların geriliyinin səbəblərindən biri də onların fəlsəfi biliklərdən məhrum olmalarıdır.

C.Əfqaniyə görə fəlsəfə dünya mədəniyyətinin əsasıdır, insanda insanlığı oyadan, ona doğru yolu göstərən, insanlığı tərəqqiyə çatdıran bir fenomendir. Fəlsəfə bütün elmlərin ümumi ruhudur, onları qoruyub saxlayan, hər birinin inkişafına zəmin yaradan əsasdır. Şeyxin anlamında fəlsəfə xalqı səfərbər edən mənəvi-ideoloji qüvvədir və fəlsəfi ruha malik millət tənəzzülə uğramaz: “Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımı nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkir” (2, 29).

Bu sözlər XIX əsrdə deyilmişdir və belə düşüncəyə malik mütəfəkkiri olan bir toplumda orta əsrlərdən sonra fəlsəfənin (həm də filosofların!) olmadığını söyləmək, yumşaq deyimlə, haqsızlıq olardı.

Bir problem də İslam bölgəsi fəlsəfəsi üzrə aparılan araşdırmaların elmi yeniliyi və səviyyəsi ilə bağlıdır. Belə ki, uzun illər fəlsəfə üzrə Dissertasiya Şurası nəzdindəki seminarın üzvü olduğumdan, gəldiyim qənaət ondan ibarətdir ki, dissertasiya işlərinin bir qismi elmə yeni bir fikir gətirməyib, mövzuya dair mövcud tədqiqatların toplusu xarakterini daşıyır.

Bir neçə söz də fəlsəfi mənbələrin tərcüməsi haqda. Müstəqillik dövründə bu sahədə də xeyli işlər görülmüş və görülməkdədir. Bir sıra İslam Şərqi filosoflarının, o cümlədən müasir filosofların əsərləri ana dilimizə çevrilərək tədqiqatçıların və oxucuların istifadəsinə verilmişdir. Amma bunlar yalnız başlanğıcdır, bu sahədə görülməsi işlər olduqca çoxdur.

İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədrisi problemi. Əgər İslam aləmi fəlsəfəsinin tədrisi məsələsinə fəlsəfə kursunun tədrisi kontekstində yanaşsaq, heç də ürək açmayan bir mənzərə ilə qarşılaşırıq. Ümumiləşdirilmiş şəkildə yanaşsaq, ali məktəblərdə fəlsəfə kursu tərkibində fəlsəfə tarixinin tədrisinə 6, ən yaxşı halda 8 saat vaxt verilir ki, bunun da 2 (!) saati İslam Şərqi fəlsəfəsinə ayrılır. Və bu iki saat ərzində tələbələrə, bir qayda olaraq, yalnız orta əsrlərin dini-fəlsəfi təlimləri və filosofları haqqında cüzi bilgi verilir. Zənnimizcə, əlavə şərhə heç ehtiyac da yoxdur.

Fəlsəfə tarixi müstəqil fənn kimi yalnız Bakı Dövlət Universitetində, əsasən humanitar fakültələrdə tədris olunur və ixtisasından asılı olaraq fənnə ayrılan saatların həcmi də fərqlidir. Biz burada ümumi fəlsəfə tarixi fənni daxilində və xüsusi kurs kimi İslam Şərqi fəlsəfəsinin tədrisinə ayrılan saatların həcmi barədə bilgi verməklə kifayətlənəcəyik.

Sosial elmlər və psixologiya fakültəsi fəlsəfə ixtisaslaşmasının bakalavr pilləsində İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tədrisi ilə bağlı mənzərə belədir:

II kurs – Tədris proqramına görə orta əsrlər Şərq fəlsəfəsinə¹ ayrılan saatların ümumi həcmi 82. İslam Şərqi fəlsəfəsinə ayrılır 44 saat - bunlardan 22 saat müəhazirə, 22 saat məşğələ;

II kurs – Yeni dövr Şərq fəlsəfəsi: saatların ümumi həcmi 44. İslam Şərqi fəlsəfəsinə ayrılır 20 saat - bunlardan 10 saat müəhazirə, 10 saat məşğələ;

III kurs – Müasir dövr Şərq fəlsəfəsi: saatların ümumi həcmi 44. İslam Şərqi fəlsəfəsinə ayrılır 20 saat - bunlardan 10 saat müəhazirə, 10 saat məşğələ.

Bundan başqa, IY kursda “Sufilik” və “Şərq peripatetizmi” xüsusi kursları (hər biri 75 saat olmaqla - 45 s. müəhazirə, 30 s. məşğələ) tədris olunur.

IY kursda “İslam mədəniyyəti” xüsusi kursu (45 saat müəhazirə, 30 saat məşğələ) tədris olunur ki, burada da tələbələr (təkrar da olsa!) müsəlman fəlsəfəsinə dair də bilik alırlar.

Fəlsəfə ixtisası üzrə təhsilin magistratura pilləsində isə proqrama görə İslam Şərqi fəlsəfəsinə “Orta əsrlər fəlsəfəsi: başlıca meyllər və cərəyanlar” kursunda (saatların ümumi həcmi: 60) 10 saat müəhazirə və 10 saat məşğələ; “XX əsr fəlsəfəsi” kursunda (saatların ümumi həcmi: 60) isə 4 saat müəhazirə və 4 saat məşğələ ayrılmışdır.

“Fəlsəfə tarixində Şərq və Qərb münasibəti” kursunda (saatların ümumi həcmi: 30) müsəlman fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfi təlimlərinin müqayisəsinə cəmi 2 saat müəhazirə ayrılmışdır.

Cari tədris ilindən magistratura pilləsində tədris olunan fənlər sırasına yeni kurslar daxil edilmişdir. Bunlardan biri “İslam bölgəsi fəlsəfəsi” (30 saat müəhazirə, 15 saat məşğələ) kursu, digəri isə “Müasir İslam mədəniyyətinin inkişafında fəlsəfənin yeri” (15 saat müəhazirə, 15 saat məşğələ) kursudur. Düşünürük ki, bu kursların tədrisi İslam bölgəsi fəlsəfəsinin öyrənilməsinə əhəmiyyətli təsir göstərəcəkdir.

Şərqşünaslıq fakültəsində “Şərq fəlsəfəsi tarixi” adlı seçmə kurs (saatların ümumi həcmi: 30 saat) tədris olunur və burada proqram üzrə İslam Şərqi fəlsəfəsinə 12 saat (10 saat müəhazirə, 2 saat isə məşğələ) ayrılır.

BDU-nun İlahiyyat fakültəsində “İslam fəlsəfəsi” (saatların həcmi 64) fənni tədris olunur. Proqrama görə dərs yükünün təqribən yarısı – 28 saatı İslamaqədərki Qərb fəlsəfəsinin öyrənilməsinə ayrılmışdır. Qalan saatlar isə yalnız orta əsrlər

¹ II-III kurslarda Qərb və Şərq fəlsəfəsi tarixi ümumi “Xarici ölkələrin fəlsəfə tarixi” adı altında tədris olunur.

müsəlman fəlsəfəsinin tədrisinə sərf olunur. Burada yeni və çağdaş dövr İslam fəlsəfəsinin də tədrisi arzuolunandır.

Qeyd olunan rəqəmlərdən göründüyü kimi, İslam bölgəsi fəlsəfəsi tarixinin tədrisinə ancaq ixtisas fakültələrində az, ya çox dərəcədə yer ayrılır. Digər fakültələr və eləcə də ali təhsil ocaqları bu imkandan məhrumdurlar. Və hamı üçün aydındır ki, müsəlman fəlsəfəsinin təbliğinin ən optimal forması onun tədrisidir. Amma biz İslam aləmi fəlsəfəsinin tədrisinə ayrılan saatların artırılması təklifini irəli sürmürük, çünki bu reallaşması o qədər də mümkün olan istək deyil. Həm də belə hesab edirik ki, keyfiyyətli tədris yalnız saatların çox olmasından asılı deyil (baxmayaraq ki, bu da əsas şərtlərdəndir). Məsələ nəyin və necə tədris olunmasından asılıdır. Mövcud dərslər yükündən səmərəli istifadə etmək, mühazirə-məşğələ və xüsusi kurs mövzuları seçilərkən aktuallıq və müasirliyi nəzərə almaq bölgə fəlsəfəsinin tədrisində keyfiyyət dəyişikliyinə səbəb ola bilər. Həmçinin tədrisin metod və metodologiyasının yeniləşməsinə və təkmilləşməsinə, dərslər proqramlarının təkmilləşdirilməsinə ciddi ehtiyac vardır.

Düşünürük ki, aşağıdakı məsələlərin vaxt itirmədən həlli Azərbaycan universitetlərində İslam dünyası fəlsəfi fikrinin tədrisini daha səmərəli təşkil etmək üçün faydalı olar:

1. Müvafiq elm və təhsil qurumları tərəfindən İslam bölgəsi fəlsəfəsi (özəlliklə çağdaş dövr) üzrə aktual mövzuların tədqiqata cəlb olunmasını təmin etmək;
2. İslam Şərqi fəlsəfəsi üzrə mənbələrin dilimizə tərcüməsi, elmi şərh və nəşri sahəsində işi genişləndirmək və keyfiyyətini artırmaq;
3. Ali məktəblərdə “Fəlsəfə” fənninin tədrisi zamanı fəlsəfi problemlərin təhlilində müsəlman filosofların irsinə sıx-sıx müraciət edilməsi. Bu, İslam bölgəsi fəlsəfəsinin tanınmasında, təbliğində önəmli imkanlardandır və şübhəsiz ki, müəllimlərdən də hərtərəfli hazırlıq, bilik tələb edir.
4. Respublikada İslam Şərqi fəlsəfəsini yarandığı gündən çağdaş dövrə qədər əhatə edən dərslər yoxdur. Mövcud olan və dərslər vəsaiti kimi istifadə edilən nəşrlərin çoxu həm elmi, həm də metodoloji baxımdan qüsurludur. Bu sahədəki boşluğu doldurmaq, zamanın tələblərinə cavab verən dərslər və dərslər vəsaitlərini hazırlamaq region fəlsəfəsi tarixi mütəxəssislərinin diqqətini cəkməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının saytı // www.aak.gov.az/
2. Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1998.
3. Əliyev İ. Beynəlxalq Humanitar Forumun açılışında nitq
<http://www.president.az/articles/3310>
4. Xəlilov S. İslam dünyasında milli fəlsəfi fikir və onun tədrisi məsələləri. Bakı, «Azərbaycan Universiteti» nəşriyyatı, 2008.
5. Quluzadə Z. XXI əsrin başlanğıcında İslam bölgəsi fəlsəfəsinin global fəlsəfə kontekstində tədqiq və tədrisinin aktuallığı // Кулизаде З. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX - начало - XXI вв.), ч.2. Баку, «Текнур», 2009.

SUMMARY

Concerning to the problem of teaching of the philosophy of Islam region in Azerbaijan

The article deals with the situation of teaching of the philosophy of Islam region in the Republic high schools connectedly analyzed by carried out investigations in this area. It is shown on the basis of concrete facts that if independence of Azerbaijan estimation is done works in the area of investigation and teaching of the philosophy of Islam region after restoring, insufficiencies are enough. Author comes to the conclusion that existing problems required the creation of the methodology and new conception and newly approach to the teaching of the history of philosophy of Islam world in high schools.

Author puts forward some offers connected with investigating and teaching of the history of Islam Eastern philosophy at the end of the article.

РЕЗЮМЕ

К вопросу преподавания философии Исламского региона в Азербайджане

В данной статье анализируется состояние преподавания философии Исламского региона в вузах республики в контексте исследований по этой области. На конкретных фактах показывается, что за годы восстановления независимости Азербайджана достигнуты не мало успехов и опыта в изучении и пропаганде философского наследия Исламского мира, но есть и проблемы и недостатки. Автор статьи приходит к выводу, что существующие проблемы актуализируют новый подход, новую концепцию и методику преподавания истории философии Исламского мира в вузах.

В конце статьи автором высказаны некоторые предложения с целью улучшения исследования и преподавания истории философии Исламского Востока.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. Ə.B.Məmmədov

TEXNİKA VƏ ÖZGƏLƏŞMƏ FENOMENİ

Ləman ƏLİYEVƏ

BDU-nun fəlsəfə kafedrasının doktorantı

Keywords: alienation, technical development, industrial society, information and communication.

Ключевые слова: отчуждение, техническое развитие, индустриальное общества, информация, коммуникация.

Özgələşmə neoplatoniklərdən bəri fəlsəfənin aktual problemlərindən biri olmuş, XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində elmi – texniki tərəqqinin sürətli inkişafı ilə əlaqədar olaraq daha da aktuallıq kəsb etmişdir. Özgələşmə texnikanın daha çox inkişaf etdiyi və tətbiq edildiyi ölkələrdə daha kəskin xarakter almışdır. Tarixi təcrübə sübut edir ki, özgələşmənin kəskinliyi texnikanın inkişafından asılıdır. Ona görə də müasir fəlsəfənin müxtəlif cərəyanları, xüsusilə ekzistensializm demək olar ki, texnika və özgələşmənin əlaqə və münasibətini fəlsəfənin az qala fundamental probleminə çevirsinlər. Lakin son dövrlərdə Almaniyə fəlsəfəsinin xüsusi sahəsi – texnika fəlsəfəsi formalaşmışdır. Artıq həmin fəlsəfə üçün özgələşmə və texnikanın əlaqə və münasibəti əsas fəlsəfi problemə çevrilmişdir.

Qədim yunancada “alloiosis”, latıncadan “alienatio” mənşəli olan özgələşmə anlayışı “özündən keçmə, mənliliyinin xaricinə çıxma” mənasında istifadə edilmişdir. İnsanın özü özündən, istehsal etdiyi məhsulundan, təbii və ictimai ətrafından qoparaq onların suverenliyi altına girməsini ifadə edən özgələşmə anlayışı, eyni zamanda insanı maşınlaşdıran, əmtəələşdirən və sonunda kölələşdirən rasyonalist və texnokratik sivilizasiya formasına qarşı mübarizənin bir simvoluna çevrilmişdir. Özgələşmə terminini ilk istifadə edən Hegel olmuşdur. Hegel özgələşmə anlayışını ilk yazılarında “pozitivlik” adıyla irəli sürmüşdür. Hegelə görə insanlıq tarixi eyni zamanda da insanın özgələşməsinin tarixi mənasına gəlir. Hegelə görə özgələşmə insanın fiziki və ruhi fəaliyyəti arasındakı ayrı seçkiliyi ortaya çıxarır. Hegelə görə insanın təbiətə və öz ruhuna özgələşməsinin səbəbi istehsal etdiyi mal və əşyalardır. İnsan varlığını ancaq istehsal etdiyi mal və əşya vasitəsilə sübut edə bildiyinə inanır, beləcə də insan həyatı, bədbəxt şüurun və qorxuların bir məhsuluna çevrilir. Feyerbaxa görə insanın özgələşməsinin mənbəyi dindir və Tanrı özgələşmənin əsas

səbəbidir. Feyerbaxa görə insan öz xüsusiyyətlərini tamamilə itirsə və bunları Tanrı inancına həvalə edərsə o, həqiqətən özgələşmiş olar.

İnsanın fəaliyyətindən, əməyinin məhsulundan, mənliyindən uzaqlaşmasını ifadə edən özgələşmə anlayışı müxtəlif mənalarda işlədilir.

1. Gücsüzlük: insanın gələcəyini özünün deyil, xarici faktorların, şansın ya da təşkilatların təyin etdiyini düşünülmesi;

2. Mənasızlıq: ümumiyyətlə həyatın məqsədsiz olduğu düşüncəsi;

3. Nizamsızlıq: cəmiyyət tərəfindən mənimsənilmiş davranış qaydalarına bağlılıq duyğusunun olmaması, etibarsızlığın, sərhədsiz fərdi rəqabətin yayılması;

4. Mədəniyyətdən yayınma: cəmiyyətdəki mövcud dəyərlərdən qopma duyğusu;

5. Cəmiyyətdən uzaqlaşma: ictimai əlaqələrdən kənarlaşma ya da tək qalma duyğusu;

6. Özünə özgələşmə: insanın bu ya da bu şəkildə öz həqiqətini qavraya bilməməsi:

Özgələşmə marksizm fəlsəfəsindən sonra heç vaxt olmamış kimi aktualıq kəsb etmişdir. Belə ki, Marks özgələşmə anlayışını öz əsərlərində geniş şəkildə şərh etdikdən sonra avropalılar bu məsələnin ciddiyyətini anlamağa başladılar. Marksa görə özgələşmə - əməyin işçinin xaricində olması, insanın özünün özü ilə bağlı olmaması, işçinin öz əməyini, istehsalını yadırgaması, öz işinə, əməyinə, təbiətə, öz təbiətinə və digər insanlardan uzaqlaşmasına səbəb olan hərəkətdir. Marks üçün özgələşmənin əsas göstəriciləri əmək, əmək bölgüsü və xüsusi mülkiyyətdir. Əmək bölgüsü və xüsusi mülkiyyət inkişaf etdikcə işçi öz əməyinə qarşı özgələşir. Əməyin nəticəsi, işçinin öz məhsulu, işçinin qarşısında onu çıxarandan daha müstəqil, xarici bir güc olaraq dayanır. Beləcə əmək artıq işçinin təbiətinin bir parçası olmaqdan çıxır. Marksa görə bu əməyin obyektləşməsidir.

Özgələşmə anlayışı Marksın yaradıcılığının ilk dövrlərində xüsusi əhəmiyyətə malik olmuşdur. “1844-cü il iqtisadi – fəlsəfi əlyazmaları” və “Alman idealogiyası” əsərlərində bu məsələ xüsusi yer tutur. Burada o iki cür özgələşmədən danışır. Bunlardan birincisi, təbiətdən ayrılmış mənasındakı özgələşmədir. Beləki, insan təbiətdən ayrılaraq mədəni - ictimai mühitdə özünün ikinci təbiətini qurmaq üçün təbiətə özgələşir. Bu insanın mövcudluq baxımından müsbət qarşılanan özgələşmədir. İkinci özgələşmə isə kapitalist sistemin, kapitalist bazarın yaratdığı özgələşmədir. Bunun nəticəsi olaraq insan öz təbiətinə özgələşir. Beləliklə, insan özünə, öz əməyinə, dünyaya və həyata özgələşir. Marksa görə özgələşmə kapitalizmin sistematik nəticəsidir. Stirner “The Ego and Its Own” – “Ego və Mən” əsərində daha da irəli gedərək söyləmişdi ki, “insanlıq” bir fərd üçün özgələşmə idealıdır. Onun bu fikirlərini Marks özünün “Alman idealogiyası” əsərində tənqid etmişdir.

Özgələşmə hər dövrdə və hər bir cəmiyyətdə mövcuddur. Ancaq sənaye inqilabından sonra ictimai quruluşda meydana gələn köklü dəyişmələr nəticəsində artan özgələşmə, daha çox müasir cəmiyyətlərin böhranı olaraq əhəmiyyət qazanmışdır. Çağımızda özgələşmə xüsusilə maşınlaşmış, monoton və süni həyat tərzinin bir məhsulu olaraq ortaya çıxmışdır.

Sənaye sahəsində özgələşmə anlayışını ilk dəfə 1964-cü ildə Robert Blauner araşdırmışdır. Özünün "Alienation and Freedom" yəni, "Özgələşmə və Azadlıq" əsərində Blauner iş yerlərində istifadə edilən texnologiya növlərinin özgələşmə səviyyəsini təyin etdiyini göstərmişdir. Başqa bir fikrində isə göstərir ki, özgələşmənin səviyyəsinin müxtəlif fabriklərdə fərqli olmasının səbəbi orada istifadə edilən texnologiyadan asılı deyil.

Sənaye inqilabı ilə başlayan və dövrümüzdə də davam edən texnoloji irəliləmələr istər ictimai, istərsə də mədəni sahələrdə əsaslı dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Günümüzün insanı iqtisadi, siyasi və ictimai sahələrdə sürətli dəyişikliyin və çevrilmələrin baş verdiyi bir dünyada yaşayır. Əsasən texniki sahədə baş verən dəyişikliklər insanın həyatına müsbət və mənfi təsir göstərmişdir. Texnoloji inkişaf cəmiyyətin alt və üst strukturlarına, sosial – mədəni sahələrə tətbiq olunduqca insanın cəmiyyətə və özünə uyğunlaşmasında problemlər meydana çıxır. Getdikcə insan öz təbiəti, çevrəsi və cəmiyyət ilə əlaqə, münasibət problemi yaşayır. Müasir dövrdə tək iqtisadi tələbatların təmin olunması insan üçün kifayət deyil, mənəvi tələbatları ödənməyən insan getdikcə təklənir və özgələşir. Müasir insanın ən çox üzləşdiyi özgələşmə anlayışı əsasən bu şəkildə izah olunur: “fərdin ictimai, mədəni və təbii çevrəsinə uyğunlaşmaması, çevrəsi üzərində nəzarəti itirməsi və getdikcə çarəsiz qalaraq təkləşməsi” və ya “fərdin özünü cəmiyyətə və ya bir qrupa aid hissetməməsi”

Sənaye cəmiyyətinə keçidlə əlaqədar olaraq özgələşmənin bir sıra formaları meydana çıxmışdır. Bunlara mədəni özgələşmə, siyasi özgələşmə, dini özgələşmə, iqtisadi özgələşmə, insanın öz təbiətinə özgələşməsi və s. aiddir.

Sənaye inqilabının başlanğıcından günümüze qədər texniki dünya ilə cəmiyyət arasında gedərək böyüyən məsafə, insanın maşınlı istehsalatda uyğunlaşmasına və işçi ilə fəaliyyəti arasında bir divar hörülməsinə səbəb olmuşdur. Bunun nəticəsində də insani fəaliyyətlərini xarici qüvvələrin istiqamətləndirməsinə və idarəsinə həvalə etmək məcburiyyətində qalan fərdlər, gedərək təkləşməkdə və özgələşməkdədirlər. Sənayeləşmə dövrü, işçi sinifinin gedərək böyüməsinə və bu böyüməklə birlikdə həyat şəraitlərinin gedərək səfalət səviyyəsinə çatmasına səbəb olmuşdur. İşçi sinifinin meydana gəlməsində iki təməl gücün təsiri vardır. Bunlar:

- 1) Sənayeləşməklə birlikdə kəndlilərin torpaqdan qoparılması;

2) Kapitalist istehsalın, müasir sənayenin və aqrar sənayenin geniş şəkildə inkişafıdır.

Sənayeləşmə nəticəsində işçi artıq istehsalı özü ilə reallaşdıran adam olmaqdan çıxmış, istehsal müddətinin kiçik bir parçası halına gəlmişdir. Hətta işçi, maşınların istifadəsi nəticəsində artıqlıq təşkil edir. Maşınların sənayeni yavaş-yavaş ələ keçirməsi işçi üzərində dağıdıcı bir təsir meydana gətirmişdir. Sənaye inqilabı ilə birlikdə, insanın dəyərsizləşmə dövrü də başlamışdır. İnsanların yaratma istəyi, fabriklə istehsalını asanlaşdırsa da, insanların yaradıcılığını və azadlığını məhdudlaşdırmışdır.

Texnologiya insanın ehtiyaclarını, tələbatlarını qarşılaya bilmək məqsədiylə istifadə etdiyi alət və vəsaitlərin toplusudur. Texnologiyayı maddi və mənəvi olmaq üzrə iki yerə bölmək olar. Maddiyə təbii qaynaqları məhsula və ya xidmətə çevirmək üçün istifadə edilən maşınlar, mexaniki alətlər daxildir. Mənəvi isə, bu məhsul və ya xidmətləri yaratmaq üçün lazım olan məlumat və texniki bacarıqları əhatə edir. Müasir sivilizasiyanın inkişafında texnika çox böyük rol oynayır. Bunu müasir dövrün nümunəsində də görmək olar. Texnikanın (birinci növbədə əmək alətlərinin, rabitəni, bütün kommunikasiya sistemlərinin inkişafı) tərəqqisi insan həyatının bütün sahələrinə güclü təsir göstərir. Texnika ən qədim sosial hadisələrdən biridir. Texnikanın başlıca funksiyası təbiəti və insan aləmini onun tələbat və arzularından doğan məqsədlərə uyğun şəkildə dəyişdirməkdən ibarətdir. Hər cür texnikanın insan tərəfindən yaradılmasına baxmayaraq o insanlar üçün həm xeyirli, həm də zərərli nəticələr törədə bilər. Ehtiyaclarımızı qarşılayan, istehsalı, zənginliyi və rifahı artıran texnologiya, indiki vaxtda insanın olduğu hər yerdə mövcuddur. İnsan həyatının hər anını texnologiya ilə birgə yaşayır və onun bizə verdiyi faydalardan yararlanır. Lakin hər bir sahədə istifadə olunan bu texnologiyalar sonunda insanı özünə asılı etmiş, təsiri altına almışdır. Texnologiya bütün təşəbbüskarlığı öz əlinə almış, insanın istehsal qabiliyyətlərinin yox olmasına səbəb olmuşdur. İnsan artıq bir məhsul meydana gətirmənin xoşbəxtliyini yaşaya bilmir, əməyi nəticəsində ortaya çıxan məhsuluna özgəlmiş vəziyyətdədir. Texnoloji inkişafdan əvvəl, istehsal prosesində işçi işə öz zehni və fiziki qabiliyyətlərini qata bilirdi. Maşın, işçiyə asılı olaraq istifadə edilirdi. Texnoloji inkişafın nəticəsində isə, işçinin həyata keçirdiyi vəzifələr maşınlara köçürülmüşdür. İndi işçi maşınalardan asılı vəziyyətə gəlmişdir. İş müddəti sürətlənmiş, əhəmiyyətli işləri maşın üstlənmişdir. İşçi özünü yalnız istehsal edən bir robot olaraq görür və istehsal həyatındakı arzularını reallaşdırma bilmir. Texnologiya insanın istehsal prosesini asanlaşdırsa da nəticəsində insanı şəxsiyyətdən məhrum edir. Şəxsiyyətdən məhrum qalan insan artıq özünü işində ifadə edə bilmir. Ayrıca həyatın gedərək maşınlaşması, fərdin təbiət və cəmiyyətlə arasındakı birlik bağını yox edir.

Texnologiya dövründə yaşayan insan, işindən, özündən və cəmiyyətdən özgələşmiş vəziyyətdədir. Texnoloji inkişaf nəticəsində istehsalın artan səviyyədə maşınlaşması, tək başına özgələşməyə yol açmasa da, özgələşmədə iştirak edən ana faktorlardandır.

Sənaye cəmiyyətinin nemətləri olaraq ortaya çıxan inkişaf etmiş texnologiya, izafi əmək bölgüsü, sürətli ictimai və mədəni dəyişmələr, kortəbii şəhərləşmə, insanın uyğunlaşma mexanizmlərini pozur, insanı cəmiyyətə və öz təbiətinə yadlaşdırır. Müasir həyatın qeyd olunan böhranlı mühit içərisində yaşamaq məcburiyyətində qalan insan da, bu sosial - psixoloji faktorlardan mənfi olaraq təsirlənərək özünü tək, tükənmiş və özgə hiss etməyə başlayır. Özgələşmə, insanın insan olmayana çevrilməsini ifadə edir (Bəşərilik, qeyri bəşəriliyə çevrilir). İnsanın daxili dialektikası, özüylə ziddləşərək inkişafını təmin edir. Bu baxımdan özgələşmə məcburidir. İnsan, bəşər tarixində ilk dəfə təbiətdən ayrılmış və sosiallaşmışdır. Necə hər sintez öz tezis və antitezlərini içində daşımaqdadırsa, insan da eləcə təbiətliyi (Təbiəti, heyvanlığı da deyilə bilər) içində daşımaqdadır. İnsan, özünü, bu daxili ziddiyyətiylə inkişaf etdirir. Dialektikada olduğu kimi, məsələn necə ədalət ədalətsizliyə çevrilərək daha üstün bir ədalətə çevrilirsə, insan da özgələşərək daha üstün bir insanlığa doğru irəliləyir. Ancaq insanın özünə qarşı özgələşməsi, qeyri - insani hadisələrə gətirib çıxarar. Mühəribələr, döyüşlər, cinayətlər başlayar. İnsanın bütün istehsal məhsulları və hərəkətləri də özgələşər; insanın öz əməyi, insanı asılı edər və istismar edər. İnsanın öz düşüncəsi, məsələn bir din formasında meydana çıxaraq, insanı suverenliyi altına alar. İnsanın öz istehsal məhsulu, məsələn pul formasında ortaya çıxararaq, insanı kölələşdirər. İnsanlar pullarının qullarına çevrilər.

Özgələşmiş cəmiyyətlərdə fətişlər meydana gəlir. İnsanların istehsal etdikləri məhsullar, onların ideyaları insanların özlərindən ayrılaraq müstəqilləşməyə başlayırlar. Din, dövlət, müxtəlif ideologiyalar, bu fətişlərin ən müəyyən nümunələridir. İnsanlar, öz yaratdıqlarını fətişləşdirərək inanmağa başlayır, öz məhsullarının köləsi olurlar. İnsanın özgələşməsi, beləliklə daha aydın formada təzahür edir.

Elmi və texnoloji inkişaf, cəmiyyətlərin və insanların həyatına çox istiqamətli təsir etmişdir. Avtomatlaşmaqla birlikdə başlayan sürətli dəyişmə və inkişaf, sənaye cəmiyyəti insanların sosial dəyərlərdən qoparmış və uzaqlaşdırmışdır. Bu vəziyyətə sosioloqlar anomi (özgələşmə) adı verilmişdir. İnsanlar, həm özlərinə, həm də cəmiyyətə qarşı özgələşmiş və beləcə həll edilməsi labüd olan bir problem ortaya çıxmışdır.

Inkişaf etmiş sənaye cəmiyyətlərində, insanın işsiz və tək qalmasından daha əhəmiyyətli bir ünsür, insanın məqsədsiz və nə etdiyini bilməz olmasıdır. İnsanın bu hala gəlməsində, ictimai uyuşmamazlıqlar və psixoloji faktorlar ön plana çıxır. Daha az yorularaq, daha çox istehsal əldə etmək insanları xoşbəxt etməmişdir. Texnologiya

vasitədən çox məqsədə yönəlmişdir. Bütün bu səbəblər göz önünə alındığında, demək olar ki, qərbdə elm və texnikadakı sürətli inkişaf və dəyişmələr, insanın xoşbəxtliyini təmin edə bilməmişdir. Çünki bu inkişaf, insanı normalardan və dəyərlərdən uzaqlaşmasına səbəb olmuş, insana dəyər verilməməsini ortaya çıxarmışdır. Qərb, texnoloji inkişaf uğruna, mənəvi dəyərlərdən sürətlə uzaqlaşmış və içində düşdüyü bu krizisi özü hazırlamışdır. Diqqət yetirilməsi lazım olan başqa bir məsələdə; texnologiyayı yaradarkən və ya başqa bir ölkədən alarkən, cəmiyyətdə yarada biləcəyi zərərin də ortaya qoyulması lazımdır. Sənaye cəmiyyətlərində özgələşmənin təsirlərini ortadan qaldıra bilmək üçün mənəvi istiqamətdə güclənmək lazımdır.

Marks, 1844-cü il Əlyazmalarında belə demişdir: "İşçi nə qədər çox maddi sərvət istehsal edib, istehsal gücünü və əhatə dairəsini zənginləşdirərsə, özü də o qədər yoxsullaşar. Şeylər dünyasının artan dəyəriylə düz mütənəşib olaraq insanlar dünyası dəyərsizləşər. Əmək yalnız əmtəə meydana çıxarmaz; özünü və bir əmtəə olaraq işçini də istehsal edir."

Marksa görə kapitalizm şəraitindəki insanın, özgələşməsinin əsas səbəbi budur. Kapitalist istehsal forması insanı özgələşdirir; ilk əvvəl istehsal prosesi içindəki insanı və daha sonra da cəmiyyətdəki bütün insanları özgələşdirir. Marks, istehsal prosesindəki özgələşməni ən sadə şəkildə belə ifadə edir: "Əməyin yaratdığı məhsul, onu istehsal edən qarşısında müstəqil bir güc olaraq durur". İstehsalçı istehsal etdiyi məhsulun sahibi deyil. Marksa görə bu vəziyyət, istehsalçının özgələşməsinə gətirib çıxarır.

Marksın özgələşmə ilə bağlı şərhləri Markuzeyə görə iqtisadiyyat əsaslı olduğu üçün, müasir cəmiyyətlərin şərhində yetərsizdir. Markuze, müasir cəmiyyətlərin bir ölçülü fərdlər tərəfindən yaradıldığını ifadə etdiyi "Bir Ölçülü İnsan" adlı əsərində belə demişdir: "Müasir cəmiyyətin məhsuldarlığı, insanın ehtiyac və bacarıqlarının azad inkişafını yox edir. Cəmiyyətimiz, terrordan daha çox texnologiya ilə əzilir".

Adornoya görə müasirlik, fərdlərin özgələşməsi, "heçləşməsidir". O, müasirliyi canavar hesab edirdi. Müasir həyatla birlikdə insani əlaqələrin, əmtəələr arası əlaqələrə çevrildiyini ifadə edən Adornoya görə, fərd bu ruhsuz həyatda bir "heç" mövqesinə gəlmişdir. İnsanlığın sənaye cəhənnəmi olan müasirlikdə, fərdlər getdikcə bölünür və təkləşir; bölünüb təkləşən bu fərdlər sığınacaq bir yer axtarır; amma bu insanların sığınacaq hər hansı bir yerləri qalmamışdır. Müasirlik, fərdlərin bədənləri də daxil olmaqla hər yeri əhatə edib. T. Adorno cəmiyyətdə texnikanın rolunun belə səciyyələndirir: "Müasir texnikanın insanlara fayda və ya zərər gətirməsi nə texniklərdən nə də texnikanın özündən asılıdır; əsas məsələ onun cəmiyyət tərəfindən necə istifadə olunması, cəmiyyətin obyektiv strukturların insan ləyaqətinə cavab verib verməməsi məsələsidir".

Baudrillarda görə, informasiya və medianın çoxalması ilə birlikdə ictimailik yox olmuş və bir "kütlə" halına gəlmişdir. Bu kütlələr həqiqətlərdən çox imic və təqlidlərlə maraqlanırlar. Hər cür mənənin, mənasızlıqlarla yer dəyişdirdiyini söyləyən Baudrillard bu baxımdan kütlə haqqında belə deyir: "Onlar, məna yerinə nümayiş istəyirlər. Unutduqları şey, mənənin dialektikasıdır"

Kapitalizmin istehlak mədəniyyətinə olan ehtiyacı, başdöndürən bir sürətlə irəliləyən informasiya cəmiyyəti, yaşadığımız dünyanın qeyri - əxlaqi və qeyri - insani bir şəkil alması da özgələşməni tündləşdirən üsürlərdəndir. Ünsiyyət dünyasının bizlərə bəxş etdiyi üstünlüklərin düzgün qiymətləndirməyən müasir cəmiyyət özgələşmənin daha da sürətlənməsinə səbəb olmuşdur. İnternetin ortaya çıxmasını bir çox filosof və sosioloqlar belə xarakterizə edir. Əslində internetin ortaya çıxması xoş niyyət idi. Lakin zamanla bu mahiyyət təhrif olundu. İndi artıq insan ünsiyyəti məhv olur, real ünsiyyət kodları itir. İnsanlar özgələşməyə başlayırlar, hamı bir nik altında, bir user adıyla mövcud olur. Bu artıq insanın özgələşməsinin başqa mərhələsidir. Beləki, insanlar aldıkları informasiyanın təsirinə düşürlər. Bu insanlarda gərginlik, əsəb yaradır. Bütün bu amillər insanların psixologiyasına təsir edir. Psixologiya tarixində ilk dəfə özgələşmə anlayışına müraciət edən Z.Freyd özgələşmə fenomenini şəxsiyyətin patoloji inkişafı ilə əlaqələndirirdi. Alman filosofu Karl Yaspers insanların ünsiyyəti ilə bu dəhşətlərin aradan qalxmasını təklif edirdi. Ona görə ünsiyyət insanları bir-birinə daha yaxın edəcək və bəşəriyyət dəhşətli bəlalardan xilas olacaq.

Beləliklə, cəmiyyətin inkişafında texnika paradoksal vəziyyət yaratdı: texnika həm insanın mövcudluğunun əsası, həm də təbii mühitə, insan mədəniyyətinə, onun fiziki varlığına qarşı çıxan dağıdıcı qüvvə - özgələşmə qüvvəsi kimi özünü göstərdi. Cəmiyyət ağıl və gözəllik qanunları əsasında qurulmayanda insan fəaliyyəti və onun nəticələri - əmək və əməyin nəticəsində əldə olunan məhsullar insana qarşı durur, onunla insan arasında əsl özgələşmə baş verir.

İnsan yenə də elmə sığınır, elmə ümid bağlayır. Hüqonun dediyi kimi: "Həlli də problemi doğuran səbəbin özündə axtarmaq lazımdır".

ƏDƏBİYYAT

1. F.Q.İsmayılov. Müasir Qərb fəlsəfəsi. Bakı, Azərneşr 1991.
2. Огурцов А. Отчуждение // Философская энциклопедия. М., 1967.
3. Ойзерман Т. Человек и его отчуждение // Человек и эпоха. М., 1964.
4. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
5. Demirer Temel ve Sibel Özbudun. Yabancılaşma, Öteki Matbaası, Ankara, 1998.

6. Esin Pars. İşbölümü, Yabancılaşma ve Sosyal Politika, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 502, Ankara, 1982.
7. Ferguson Iain ve Michael Lavalette. Beyond Power Discourse: Alienation and Social Work, British Journal of Social Work .2004.
8. Fromm Erich. Çağdaş Toplumların Geleceği, (Çev.: Aydın Arıtan ve Kaan H. Ökten), Arıtan Yayınevi, İstanbul. 2004
9. Marx Karl. Yabancılaşma, (Der.: Barışta Erdost), 2. Baskı, Sol Yayınları, Ankara. 2003.
10. Overend Tronn. Alienation: A Conceptual Analysis, Philosophy and Phenomenological Research, 1975.

RESUME

Alienation - a process of separation from the people of the process and the results of their activities, which are beyond the control of man, and even rule over them. As a result, people become strangers to the world in which they live. Alienation of people in the system "human - technology" appears in two ways. First, is the alienation of human from technology. Secondly, there is the alienation of man from the technology. People are starting to perceive technology as perceived savage lightning. Technique becomes incomprehensible to them and intimidating force with which to coexist and tolerate.

РЕЗЮМЕ

Отчуждение - это процесс отделения от людей процесса и результатов их деятельности, которые становятся неподвластными человеку и даже господствующими над ним. В результате этого люди становятся чуждыми миру, в котором живут. Отчуждение в системе "человек — техника" проявляется двояко. Во-первых, это отчуждение техники от человека. Во-вторых, происходит отчуждение человека от техники. Люди начинают воспринимать технику так же, как дикарь воспринимал молнию. Техника становится для них непонятной и пугающей силой, с которой приходится соседствовать и мириться.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. F.Q.İsmayılov

SİVİLİZASIYALARARASI DİALOQ VƏ ƏMƏKDAŞLIĞIN TƏŞƏKKÜL VƏ İNKİŞAFINDA DİN AMİLİ

Ş.Ə.ZEYNALOV

*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və hüquq
İnstitutunun doktorantı*

Keywords: Dialogue, cooperation, tolerance, sekularizm, religion

Ключевые слова: Диалога, сотрудничества, терпимости, секуларизм, религия

Sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlıq çox mürəkkəb bir sistem təşkil edir. Bu sistemin təşəkkül və inkişafının hərəkətverici qüvvələrilə bərabər onun formalaşması və inkişafına mane olan amillər də bütöv bir kompleksdir. Bu prosesin uğurla davam etdirilməsi üçün sistemin təşkilinin hərəkətverici qüvvələrini və ona mane olan cəhətləri öyrənmək, bu sahədə bütün mərhələlər səviyyəsində çox geniş məşəblı iş aparılmalıdır. Bu prosesdə ən mühüm rol oynayan amillərdən biri dindir. Din ictimai şüurun bütün formalarına xüsusilə ictimai psixologiyaya və ideologiya, onun daşıyıcılarının həyat və düşüncə tərzlərinə güclü təsir imkanlarına malik bir fenomendir. İctimai şüur formaları içərisində dinin bu xüsusiyyətlərinə diqqət yetirərkən çox asanlıqla müəyyən etmək olur ki, sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın təşkili və aparılmasında, onların insanların ictimai varlığının tərkib hissəsinə çevrilməsində din amilinin öyrənilməsi, ondan istifadə edilməsi müstəsna əhəmiyyət daşıyır. Bu prosesin analizi bir faktı da aydınlaşdırmağa əsas verir ki, din amili nəzərə alındıqda dialoq və əməkdaşlığın qarşısında yeni perspektivlər açılır. Lakin din insanların, xalqların həyat tərzini, onların dünyagörüşü, hərəkət-rəftar modeli ilə bilavasitə əlaqədar olsa da, hətta onların formalaşması və inkişafında mühüm amil olsa belə bir çox tədqiqatçılar bu cəhətə lazımı diqqət yetirmir və əksər hallarda iqtisadiyyat və mədəniyyət amillərini ön plana çəkməyə cəhd edirlər. Lakin heç vaxt unutmaz olma ki, dini duyğu çox həssas bir duyğudur və buna görə də sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın təşkili və uğurla aparılması əksər hallarda dindən başlanılmalıdır. Bu prosesdə çox iş bizim ölkəmizdə görülür və görülməkdədir. Təkcə bu sahədə Heydər Əliyev fondunun prezidenti xanım Mehriban Əliyevanın fəaliyyəti nəticəsidir ki, artıq dünya miqyasında Azərbaycan

sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın paradiqması kimi qəbul edilməkdədir. Bunu nəzərə alaraq təqdim olunan məqalə dialoq və əməkdaşlıq sahəsində din amilinin rolunun araşdırılmasını bəzi mühüm cəhətlərinə aydınlıq gətirmək məqsədi güdür.

Bəşəri mövcudluğun inkişafı elə bir mərhələyə gəlib çatmışdır ki, bu mərhələdə hər hansı bir dinin, siyasi ideologiyanın daşıyıcı olan xalq dünyanın ideoloji, siyasi və iqtisadi sistemindən kənarda, əlahiddə yaşaya bilməz. Bu sistem elm, fəlsəfə, rəşional ideoloji formalar nə qədər geniş intişar tapsa da din yenə də sivilizasiyaların, ölkələrin, xalqların, millətlərin qarşılıqlı təması, onların bir-birini zənginləşdirməsi, mənəvi, hətta maddi sərvətlərin ikitərəfli və çoxtərəfli mübadiləsi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb etməkdə qalır. Bu da təsadüfi deyil, din hələ də «mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların dialoqu və yaxınlaşması üçün ümumi məqsədlər sırasında mərkəzi yer tutan mövzudur» (1, 359). Sivilizasiyalararası müxtəlif dinlərin mövcudluğu həm dialoq və əməkdaşlığa, deməli, ümumbəşəri firavanlığa, həm də «toqquşmaya» aparıb çıxara bilər. Unutmaq olmaz ki, bu məsələdə hər hansı bir ifratçılığın fəlakətli nəticələrini tarix az görməmişdir.

Adətən ənənəvi olaraq tarixi-mədəni tiplər olan sivilizasiyalar dini mənsubiyyətlərinə görə bir-birindən fərqləndirilir. Bunu L.Feyerbax, A.Danilevskiy, O.Şpenqler, A.Toynbi və S.Hantinqton öz əsərlərində dəfələrlə qeyd etmişlər. Bununla yanaşı, müasir dövrün fəlsəfi fikrində xristianlıq və islam dinlərində, habelə onlar arasındakı münasibətlərdə yeni məqamların baş verdiyi də vurğulanmaqdadır. Xüsusən də, S.Hantinqtonun qeyd etdiyi kimi, XX əsrin sonlarına doğru dünyada "İqtisadi və sosial modernizasiya qlobal miqyas aldığı kimi, eyni zamanda dinlərin də qlobal dirçəlişi baş vermişdir" (13, 137).

Dini dünyagörüşlərin müxtəlif təsnifatlarına varmadan məşhur dinşünas alim Mirça Eliadenin (1907-1986) təsnifatına diqqət etdikdə görürük ki, o, ənənəvi dinləri (buraya Asiya, Avropa və Amerikanın qədim sivilizasiyalarının ibtidai kultları və arxaik dinləri aiddir) tarixi (kosmik) dinlərdən fərqləndirmişdir. Bunu edərkən o, ənənəvi dinlərdən fərqli olaraq tarixə birxətli inkişaf kimi yanaşmış dini dünyagörüşlərin monoteistliyini vurğulamışdır (3, 117-118). Başqa bir bölgədə də daha konkret olaraq İbrahimi monoteizmi (iudaizm, xristianlıq və İslam) hind mənşəli ənənələr (induizm, cənubi buddizm (txevarada), caynizm və siqhizm) və uzaq Şərq ənənələrindən (konfutçilik, daosizm, sintoizm, mahayana buddizmi) fərqləndirmişdir (6, 70). Əlavə olaraq onu da bildirək ki, Afrika, Polineziya, Avstraliya, Şimali Amerika hindularının ibtidai dini təsəvvürləri də bu fərqlə daxil olub bir növ etnik dinlər adlandırıla bilər.

Dini dünyagörüşün öyrənilməsində Qərb və Şərq fəlsəfi baxışlarının mühüm rol oynadığı inkaredilməz faktdır. Hazırda bəşəriyyətin qarşısında duran ümumi məsələlərin həllində dinlərarası dialoq çox mühüm rol oynayır. Bəzən spekulativ refleksiyaların təsiri altında (məsələn, amerikalı filosof U.Xokinq) hətta, böyük dini dünyagörüşlərin qarşılıqlı təsir və əməkdaşlığı nəticəsində "ümumdünya dini"nin yaradılması ideyasını irəli sürülür" (6, 51). Dinlərin əməkdaşlığına qarşı çıxanlar da vardır. Məsələn, danimarkalı ilahiyyatçı X.Kramer (1888-1965) iddia edirdi ki, "qeyri-xristian dinlərlə İncil arasında kəsişmə nöqtəsi mövcud deyildir" (6, 53). Beləliklə də o, dinlərarası dialoqa heç bir yer qoymurdu. Eyni mövqeni rus alimi V.Şoxin də dəstəkləyirdi. O, "dinlərin dialoqu"na inanmayaraq, onu "virtual gerçəklik" adlandırır. Müasir dövrdə irəli sürülmüş dinlərin dialoqu"nu F.Bekonun "bazar bütü" ilə eyniləşdirən tədqiqatçı bu cür "bazar" üçün sərfəli olan "...nominal xristianlığın ...imandan çox... rəşional düşüncə qanunlarına zidd olan "xristian yoxu", "xristian dzeni", "xristian daosizmi" və başqa bu kimi deformasiyalar doğurduğu"nu (14) bildirmişdir. Bununla da əslində, V.Şoxin müxtəlif tipə mənsub dini dünyagörüşlərin sinkretik şəkildə "dialoq" adı altında mahiyyətlərinə zidd bir şəkil aldıklarını vurğulayırdı. Belə ki, müəllif, İsa peyğəmbərin son nitqində həvarilərə müraciətlə dediyi aşağıdakı sözləri misal gətirir: "Bütün dünyanı dolaşan və İncili bütün məxluqata təbliğ edin. İman gətirən və xaç çəkənlər xilas olacaqlar, iman gətirməyənlər isə mühakimə edibcəklər" (14). Buradan görünür ki, o, xristian missionerliyinə rəvac verir, bununla da "yeganə xilasedici yol kimi istinad ediləcək din ilə xilasedici olmayan başqa dini təlimlərin heç bir "sintezi" və "sinkretiklikliyinin" mümkün olmadığını iddia etmişdir. Bununla yanaşı, V.Şoxin xristian dininin müddəalarından çıxış edərək, xristianları "İlahi müdrikliyə görə zamanın sonunda buğdanı dəli buğdadan (alaq otundan) ayırmaq üçün xristian ərazilərdə qeyri-xristian dinlərin statistik nailiyyətlərindən narahət" olmamağa da çağırırmışdır. Ona görə "Xristian missionerinin öz işini görməsi məqsədəuyğundur. Eyni zamanda, onlara resept təklif edən loğmanlarla heç bir kompromisə gedilməməlidir" (14).

Tarixdən məlum olduğu kimi, yalnız IV-V əsrlərdə müxtəlif xristian mütəfəkkirlərinin parakəndə şəkildə olmuş fəlsəfi fikirlərinin əvəzinə xristian aləminin vahid dini konsepsiyası meydana gəlmişdir. Bu işdə ən böyük nailiyyət Kappadokiya atalara məxsus olmuşdur. Xristian əhkamları artıq ilkin xristianlıqdan tamamilə fərqlənərək VI əsrdə Şərqdə Leontinin, Qərbdə isə Boetsinin fikirləri sayəsində möhkəmlənmiş və sabitləşmə dövrünü yaşamışdır (6, 172). Rus tədqiqatçısı A.V.Juravski də xristianlığın bu inkişaf tarixinə istinad edərək vurğulamışdır ki, "İnsan nəslinin vəhdəti eləcə də, tarixilik ideyasının, yəni bəşəriyyətin mərhələli

inkişaf etməsinin ilk dini-mifoloji formada dərk edilməsi xristianlıq tərəfindən həyata keçirilmişdir". Xüsusən də, xristianlığın meydana gəldiyi arealın müxtəlif etnik və mədəni ünsürləri özündə ehtiva etdiyindən, nəinki antik dövrün sonlarında, eləcə də, "Orta əsrlərdə xristianmərkəzçilik formasında təzahür etmiş xristianlıq avropa-mərkəzçiliyin ideoloji əsası olmuşdur" (6, 5).

Müasir dövrdə monoteist dünya dinlərinin hansı şəkildə təbliğ edilməsindən asılı olmayaraq, onlar istər məzmun, istərsə də üslub və ruh baxımından ortaq nöqtələrə malik olub biri digərini dialektik şəkildə inkar edir və tamamlayır. Bu prinsipə əsaslanmalı olan dinlərarası dialoq da mexaniki, totalitar inkar olmayıb, bu tip "qapalı cəmiyyət" in antipodu olan "açıq cəmiyyət" in vacib elementlərindən biri kimi tolerantlığın və ən başlıcası çağdaş reallığın mühüm tələbidir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq ümumiyyətlə sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığa həmişə rəvac vermişdir. Bunu həm Şərq, həm də Qərb tədqiqatçıları müxtəlif səpkidə qeyd etmişlər.

Türk tədqiqatçısı Əhməd Qurucanın "İslamda dialoq və tolerantlıq" kitabından məlum olur ki, "Dini sahədə dialoq həm bir dinə mənsub qrupların, həm də fərqli dinlərə mənsub insanların inanc və düşüncələrini bir-birlərinə məcburi və ya qeyri-etik yollarla qəbul etdirmə təşəbbüsündə olmadan, ortaq məsələlər ətrafında tolerant şəraitdə danışa bilməsi, müzakirə edə bilməsi və əməkdaşlıq qura bilməsi deməkdir" (7, 18). Buradan göründüyü kimi, dini sahədə dialoq həm bir dini sistem daxilində, həm də müxtəlif (burada yalnız monoteist dünyagörüşlü) dinlərarası baş verən bir prosesdir. Deməli, ünsiyyət qurma metodu kimi dini dünyagörüş daşıyıcılarının həm daxili, həm də xarici münasibətlər sistemində dialoq və əməkdaşlığa ehtiyacları qaçılmaz zərurətdir. Bizə belə gəlir ki, insan cəmiyyət vahid bir dinə qulluq etmələri özü insanın təbiətinə zidd bir baxışdır. Ona görə ki, insan həmişə müxtəlifliyə, rəngarəngliyə can atan bir məxluqdur. Ona görə də bütün bəşəriyyəti vahid bir dinə gətirmək bəşəri mövcudluğun təbiətinə zidd bir məsələdir. Məhz bu cəhət dinlər və sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığı məntiqi zərurətə çevirir. Yaxşı ki, bu gün bu fakt tərəqqipərvər insanlar tərəfindən qəbul edilməkdədir.

Dinlərarası dialoqun zəruriliyi ideyası müasir dövrün tanınmış Qərb ilahiyyatçısı P.Tillix tərəfindən də hərtərəfli müdafiə olunur. o hətta bu dialoqun məzmununa daha geniş şəkildə yanaşırdı. Belə ki, o, mədəniyyətlərarası dialoq prosesini xristianlıq və dünya dinlərinin görüşməsi şəklində qoyurdu. Bu görüşün mümkünlüyünə dair o, iki tezis irəli sürmüşdür. Əvvəla, insanın dünyadakı vəziyyəti varlıq baxımından özünün universallığı ilə seçilir. Buna görə də, dindarlıq bütün insanlara xasdır. İkinci tezisə görə isə, din də varlığın simvolik ifadəsidir. Deməli, P.Tillixin

fikrincə, məhz dünya dinləri varlığın simvolları olduqlarından, elə bunlar arasında dialoq mümkündür. Belə bir dialoq isə dünya dinlərində mövcud olan oxşar məqamlar əsasında baş verir. Halbuki, o da müasir dünya dinlərinin təmaslarındakı xüsusi məqam kimi onların kvazi (yalançı) dinlərlə qarşılaşmalarını vurğulamışdır. Belə ki, P.Tillixin fikrincə, kvazidinlər dini qrupların müasir texnologiyalarla, sekulyarlaşma və ənənələrin dağılması nəticəsində meydana gəlir. Lakin bununla yanaşı, P.Tillix iddia edirdi ki, dünya dinlərindən biri olan xristianlıq özünün açıqlığı və başqasını inkar etməməsi ilə seçilir. O xristianlığın bu əhatəliliyini bütpərəst metafizikasının anlayışlarının, o cümlədən də stoiklərin əxlaqi prinsiplərinin mənimsənilməsi ilə əlaqələndirmişdir. Nəticədə, Tillixə görə xristianlıqda universallıq və əhatəlilik obrazı kimi Məsih obrazı yaranmışdır. Bütün bunları qeyd edərək P.Tillix, dialoqun baş tutması üçün də müəyyən şərtlərin olduğunu vurğulamışdır. Bunlardan birincisi başqalarına aid dini dəyərlərin İlahi vəhylərə əsaslandığını qəbul edərək dialoqun mühümlüyünə zəmin yaradılmasıdır. Hətta belə olduğu təqdirdə də hər biri öz dini mövqelərini əminliklə müdafiə etməlidirlər. Dinlər arasında ümumi əsasların olması həm dialoqa, həm də toqquşmaya gətirib çıxara bilər. Lakin ən mühüm şərt məhz tərəflərin bir-birini tənqid etmələrinə açıq olmasının nəzərə alınmasıdır.

P.Tillix dialoq prosesini qeyd etməsinə baxmayaraq dinlərin bir-birinin içərisində əriməsini qeyri-mümkün sayıb, yeni dinin meydana gəlməsinin yalnız yeni bir İlahi vəhy təcrübəsi ilə mümkün saymışdır. Odur ki, P.Tillix, insanların dinləri qarışdıraraq nəse yeni bir din əmələ gətirmək məqsədlərinin uğursuzluqla nəticələncəyinə əmin idi. Onun fikrincə, bu baş tutduğu təqdirdə ayrı-ayrı dinlər nəticə etibarı ilə özlərinin konkretliklərindən məhrum olacaqlar. Buna görə də müxtəlif dinləri zahiri elementlərinə əsasən xaricdən birləşdirmək yolverilməzdir. Belə ki, bu proses ən azı daxili, ekzistensial bir akt olmalıdır ki, bu da mümkün deyildir.

"Sivilizasiyaların toqquşması" təliminin dini-siyasi və ideoloji istiqamət almasından danışan amerikalı politoloq S.Hantinqton yazır: "İslam sivilizasiyası bir çox əsrlər boyu "yəhudi-xristian dəyərlərinin" düşməni olmuş və bu gün də onların düşməni olaraq qalır" (13, 307). Halbuki bəşəriyyətin bu günü və gələcək inkişafı dinləri mümkün toqquşmalardan çəkindirib dialoq və əməkdaşlığa cəlb etmək vəzifəsinin prioritet olduğunu əks etdirməkdədir. Dinlərarası əlaqələri məsələlərin bu cür qoyuluşu ilə heç vəclə yaxşılaşdırmaq olmaz. Dialoq və əməkdaşlıqdan danışarkən həmişə məsələlərin bu cür qoyuluşundan çəkinmək lazımdır.

İslam dini özündən əvvəl mövcud olmuş təktanrılılıq dinlərini dialektik şəkildə inkar etmişdir. Bunu deyərkən o nəzərdə tutulur ki, islam sonuncu din kimi, söz yox ki, özündən əvvəlki dinləri inkar etmişdir. Lakin bu inkarda bir təsdiq vardı və İslam

onu əvvəlki dinlərə və onların peyğəmbərlərinə münasibətdə bariz şəkildə nümayiş etdirdi. Bu faktı onun müqəddəs kitabı olan Qurana diqqət yetirdikdə də yəqin etmək olar. Burada göstərilir ki, yer üzündə yaşayan insanlar üç əsas kateqoriyaya bölünür. Bunlar müsəlmanlar, kafirlər/müşriklər (Allaha şəriq qoşanlar) və kitab əhlidir. Bunun belə olmasında da ilahi bir məqsəd olduğu bildirilərək Quranda deyilir: "İstəyən iman etsin, istəyən kafir olsun" (8, 18, ayə 29). Çünki, İslama görə "Dində məcburiyyət yoxdur" (8, 2, ayə 265). Digər tərəfdən İslam məntiqinə görə əgər Allah "...istəsə idi, yer üzündəkilərin hamısı (Ona) birdən inanardı. O halda Sənmi insanları mömin olana qədər məcbur edəcəksən?" və ya "Əgər Allah diləsəydi onların (yer üzünün əhalisinin – Ş.Z.) hamısını (eyni bir dində olan) vahid bir ümmət edərdi. Amma Allah istədiyini (haqq dinə gətirməklə) Öz mərhəmətinə qovuşdurar. Zalımların isə nə bir dostu olar, nə də bir imdada yetəni!" (8, 42, ayə 8) və yaxud Nəhl surəsinin oxşar məzmunlu 93-cü ayəsində deyildiyi kimi, "yer üzündə yaşayan hər kəsin müsəlman olması mümkün deyildir" (7, 25). Bu baxımdan İslamda "başqa dində olan"la "kafir" anlayışı sinonim deyildir. "Müsəlmanlara görə, xristianlar və yəhudilər tanrını öz üsulları ilə sevmək kimi ayrılmaz hüquqa malikdir, onlara zorla İslamı qəbul etdirmək olmaz" (9, 17).

Quranın 29-cu surəsi olan "Ənkəbut" (hörümçək) surəsinin 46-cı ayəsində deyilir: "Kitab əhlinin zülm edənləri istisna olmaqla, onlarla (Kitab əhli ilə –Ş.Z.) ən gözəl tərzdə mücadilə edin! Onlarla söhbət edəndə belə deyin: "Biz həm özümüzdə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız Ona təslim olanlarıq!". Bu ayədə müsəlmanların kitab əhli ilə birlikdə yaşamaq şəraitini yaxşılaşdırmaq naminə ortaq imani yönlər vurğulandığı kimi, müsəlmanlara cizyə (can vergisi) vermək istəməyənlərin və onlara qarşı vuruşanların müsəlman icmasından kənarda qalmasına eyham edilmişdir. Halbuki, hələ erkən İslam tarixindən məlumdur ki, Məhəmməd peyğəmbər başqa dindən olanların (xüsusən də, yəhudilərin və xristianların) himayəsini öz boynuna götürüb "...onların loyallı olduqları təqdirdə və xüsusi vergi olan "cizyə" (himayəyə görə ödənilmiş məbləğ) ödənildikdə, onların həyat və əmlaklarının toxunulmazlığına, eləcə də düşmənlərdən mühafizə edilməsinə təminat verilmişdir" (9, 17). Buraya xristianların dini hüquqlarının xüsusi mühafizə edilməsini, monastır və ruhanilərinin "xərac" (torpaq vergisi) və başqa vergilərdən azad edilmələrini, 625-ci ildə Məhəmməd peyğəmbərdən Mədinəyə xüsusi səfir yollayaraq himayə istəmiş Sinay rahiblərinin müraciətini və bu günə qədər Müqəddəs Yekatrina monastırının ikona qalereyasında qorunub saxlanılmış bu himayəni təsdiqləyən qramotanın surəti kimi dəyərli sənədi əlavə etmək olar. Danılmaz

həqiqətlərdən biri də Məhəmməd peyğəmbərdən sonra da müsəlman fəthatları zamanı 635-ci ildə Dəməşq, 638-ci ildə Yerusəlim, 640-cı ildə Qeysəriyyə, 642-ci ildə İsgəndəriyyə ələ keçiriləndə "Bu əyalətlərin xristian əhalisi əksər hallarda nəinki praktik olaraq heç bir müqavimət göstərməmiş, hətta, əksinə, könüllü olaraq daha çox kilsənin ali iyerarxiyası nümayəndələrinin vasitəçi olduqları danışıqlardan sonra müsəlmanların hakimiyyəti altına keçirildilər". Bunu qeyri-islam tədqiqatçılarının böyük əksəriyyəti etiraf edirlər. Onlar dəfələrlə bəyan etmişlər ki, məhz Şərq xristian xalqlarını himayə edərək onları öz mədəni dairəsinə daxil etmiş, kənar qüvvələrdən, dini bayraq altında aparılmış xristianlararası müharibələrdən mühafizə etmiş müsəlman aləmi, tarixdə misilsiz nailiyyətlərə sahib ola bildi. Tanınmış şərqşünas akademik V.Bartoldun fikrinə istinad edərək A.Q.Şevçenko orta əsrlər müsəlman Şərqində müsəlmanların əldə etdiyi bu nailiyyətlərin əsasında İslamdakı dini dözümlülüyün, fərqli mədəniyyətlərə malik olmalarına baxmayaraq Xilafətin təmin etdiyi mühitdə xalqların bir-biri ilə sıx əməkdaşlığının durduğunu bildirmişdir. Məşhur İsveçrə şərqşünası A.Mets isə, Xilafətin geniş ərazisində "...orta əsrlər Avropasına məlum olmayan dini dözümlülük..." mövcud olduğunu vurğulayırdı (10, 38). Bu və bunun kimi bir çox faktlar onu deməyə əsas verir ki, müsəlman aləmində dialoq mövzusu təkcə İslam dini mövqeyindən çıxış edərək başqa dini dünyagörüş sistemlərinə qarşı yönəlməmişdir. İslam dini dünyagörüşündə fikir müxtəlifliyini bir tərəfdən zərurət, başqa bir tərəfdən isə mərhəmət hesab edən Kərdavi, "fikir ayrılığının İslam ilahiyyatını zənginləşdirmiş, inkişaf etdirib genişləndirən" bir faktor kimi qiymətləndirmişdir (11, 43). Bu kimi misallar islam tarixi üçün nadir tapıntı hesab edilmir. Təkcə türk xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların tarixi şahiddir ki, islam üçün dialoq və əməkdaşlıq, dialoq nəzəri çağırış deyil, necə deyərlər, «Quran ayəsi», yəni islamın tələbidir. Bütövlükdə Şərq və müsəlman aləminin ən inkişaf etmiş ölkələrindən olan Azərbaycan dinlərarası dialoqa verdiyi töhfələri günü-gündən artırmaqdadır. Azərbaycan tarixən təkcə etnik-mədəni cəhətdən deyil, həm də dini konfessional baxımdan yüksək tolerantlıq və dözümlülük məskənidir. Burada əsrlər boyu müxtəlif dinlər və təriqətlər dinc və qarşılıqlı hörmət şəraitində fəaliyyət göstərmişlər. Ölkəmizdə milli müstəqillik dövründə yeridilən dini siyasət strategiyası həmin ənənəni davam etdirir və genişləndirir. Bu baxımdan Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin və Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin fəaliyyətləri böyük önəm kəsb edir.

Azərbaycan tarixində XX əsr sekulyarlığın inkişaf etdiyi, dövlət və din münasibətlərində uzun müddət ateist ideologiya hökm sürdüyü dövrdən tam fərqli olaraq 90-cı illərdən sonra din-dövlət münasibətlərində yeni mərhələdə başlanmışdır.

Xüsusən də, 1993-cü ildə Azərbaycan xalqının Ümummilli Lideri Heydər Əliyevin xalqın təkidi ilə yenidən hakimiyyətə gəldikdən sonra bütün sahələrdə olduğu kimi, milli-mənəvi dəyərlərin qorunması, tolerant münasibətlərin daha da möhkəmləndirilməsi istiqamətində böyük canlanma yarandı. Məhz Ümummilli Liderin təşəbbüsü ilə ölkəmizdə vicdan azadlığı dini dözümlülük, insan hüquq və azadlıqları ilə bağlı qanunvericilik aktları, beynəlxalq hüquq normalarına uyğunlaşdırıldı. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında qeyd olunan vicdan azadlığı ilə bağlı müddəaları həyata keçirmək üçün münasib şərait yaratmaq, dövlət-din münasibətlərini tənzimləmək, dini etiqad azadlığı ilə bağlı qanunvericilik aktlarına riayət olunmasına nəzarət etmək məqsədilə 21 iyun 2001-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi yaradılmışdır. "Tolerantlığın Azərbaycan xalqının xarakterik xüsusiyyəti olması danılmaz faktdır" (12, 48) - deyən Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sədri Azərbaycanda yüksək səviyyədə dözümlük mühitinin formalaşmasında dini mədəniyyətin, xüsusən də İslam dininin rolunu qeyd etmişdir.

Qafqaz regionunda ilk dəfə Azərbaycanda 1999-cu ilin 16 noyabrı Beynəlxalq tolerantlıq günü kimi qeyd edilmişdir. Həmin əlamətdar gündə ölkəmizdə dini konfessiyaların başçıları ilə görüş keçirilməsi ənənəsinin başlanğıcı məhz Ümummilli Lider Heydər Əliyev tərəfindən qoyulmuşdur. Hal-hazırda Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin verdiyi məlumata görə 502 İslam, 32 qeyri-İslam təmayüllü dini icma qeydə alınmışdır ki, sonunculardan 20-si xristianlığı, 8-i yəhudiliyi, 3-ü bəhiliyi, 1-i isə krişna şüurunu təmsil edir. Eyni zamanda ölkədə 1200-dən artıq məscid, 10 kilsə, 5 sinaqoq və 26 ibadət evi fəaliyyət göstərməkdədir. Belə ki, 1920-ci ildə bağlanmış Jen-Mironosets Baş kafedral kilsəsinin binası 1991-ci ildə Rus Pravoslav kilsəsinə verilmişdir. Azərbaycanda dini və milli zəmində vəziyyətin çox yaxşı olduğuna və dinlərarası dialoqun praktik nöqtəyi-nəzərdən gücləndirilməsi işinə Azərbaycanın öz töhfəsini verməsi baxımından prezident İlham Əliyev qeyd etmişdir ki, "Bir daha vurğulamaq istəyirəm ki, biz Bakının, Azərbaycanın dinlərarası dialoqun bir növ mərkəzinə çevrilməsinə də çox böyük ümidlərlə baxırıq" (12, 19). Azərbaycanın çoxmillətli, çoxkonfessiyalı bir ölkə olduğunu vurğulamış Prezident İlham Əliyev, Azərbaycanda xalqın milli dəyərlərə sadıq olduğu kimi, ümumbəşəri dəyərləri də bölüşmək mədəniyyətinə sahib olduğunu qeyd etmişdir. O, həmçinin ölkədə gedən ümumi meyllərin Azərbaycanın müasirləşməsinə, modernləşməsinə də xidmət etdiyini söyləmişdir. Prezident regional əməkdaşlıq baxımından da Azərbaycan dövlətinin öz töhfəsini verdiyini vurğulamışdır. Bütün bunlar göstərir ki, islama müxtəlif

vasitələrlə hücum edənlərə, islamofobiyanı işə salaraq islamın dünya miqyasında eninə və uzununa genişlənməsinə maneçilik edənləri islam nəzəriyyəçilərinin dilindən deyil, Quranın ayələlərindən çıxış edərək demək olar ki, islam heç vaxt dini ayrışeçkiliyə qarşı olmamışdır. Bu onu deməyə əsas verir ki, islam dialoq və əməkdaşlıq təklifini özünün müqəddəs kitabı nazil olandan bəri müdafiə etmiş və onun tərəfdarları, əgər doğurdan onlar islama qulluq edirlərsə, heç vaxt başqa dinlərə və onun tərəfdarlarına qarşı düşmənçilik etməzlər. Bu mövqe dindarlardan deyil, Qurandan gəlir. Bu baxımdan müasir dövrdə özündə oxşar dini dəyərləri əks etdirən "sivilizasiyaların dialoqu və əməkdaşlığı əksər neqativ halların aradan qaldırılmasına və humanist noosferli postindustrial cəmiyyətə keçidi təmin edə biləcək addımlardan biridir". Bu kimi mülahizələrdən zəruri olaraq aşağıdakı nəticəyə gəlmək olar: 1) Dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın mühüm tərkib hissəsi kimi yalnız eyni tipli müxtəlif dini sistemlər arasında gerçəkləşdirilməsi mümkündür; 2) Eyni tipli müxtəlif dini dünyagörüşlərin məzmun və mahiyyəti bu dinlərə mənsub insanların qarşılıqlı münasibətlərində dialoq və əməkdaşlıq meyarı kimi çıxış etməlidir; 3) Dini dünyagörüşdə dialoq və əməkdaşlıq məsələsi təkcə dinlərarası problem olmayıb, tarixi inkişafı prosesində hər bir dini sistem daxili münaqişə və fikir ayrılığını aradan qaldırmaq üçün də aktualdır. Məhz dini dünyagörüş daxilindəki ifrat təəssübkeşlik və fanatizm hallarını aradan qaldırmaq, habelə, bir din mənsublarının başqa din mənsubları ilə dialoq və əməkdaşlıq mühitini təmin etmək üçün dözümlülük mədəniyyəti çox mühüm şərtlərdəndir; 4) Dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq sekulyar əsaslarla ümumbəşəri, humanist dəyər, mənəvi birliyə dəvət səciyyəsi daşmalıdır. Bütün bunlar deməyə əsas verir ki, sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın təşəkkül və inkişafında din amili mühüm rol oynamış və oynamaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

1. Aslanova R. Müasir dövlət və dövlətşünaslıq elmi. B.: Azərnəşr, 2011, 440 s.
2. Халилов С.С. Романтическая поэзия в контексте Восточно-Западной проблематики. М.: Весь Мир, 2009, 215 с.
3. Самохвалова В.И. Сознание как диалогическое отношение. М.: Наука 1992, с.190-205.
4. Самыгин СИ., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996, 670 с.
5. Əlizadə A.A. Xristianlıq: tarix və fəlsəfə. B. Əbilov, Zeynalov və oğulları, 2007.
6. Журавский А.В. Христианство и ислам. М., 1990, 128 с.
7. Kurucan Ahmet. İslamda dialoq və tolerantlıq. B.: Xəzər, 2008, 148 s.
8. Qurani-Kərim. B.: Qismət, 2008, 712 s.
9. Шевченко А.Г. Ислам и христианство. М.: Наука, 2004, 424 с.
10. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: Наука, 1966, 459 с.
11. Ел-Кардави Юсуф. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. Баку, Идрак, 2008.
12. «Dövlət və din», May-iyun, 2010, 3 (17).
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006, 571 с.
14. Шохин В. "Диалог религии": виртуальное понятие и реальное значение –http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php

ФАКТОР РЕЛИГИИ В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ДИАЛОГА И СОТРУДНИЧЕСТВА МЕЖДУ РАЗЛИЧНЫМИ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ

Ш.А.ЗЕЙНАЛОВ

*Докторант Института философии, социологии и права
Национальной Академии Наук Азербайджана*

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена одному из актуальных вопросов современной жизни человечества, которое переживающее огромное количество трудностей, одной из которых является проблема диалога и сотрудничества между народами, принадлежащими к разным цивилизациям. История не раз свидетельствовала о том, что столкновение между народами возникло именно от религиозного фактора. Диалог и сотрудничество должны быть делом каждого гражданина земли. Особая ответственность религии в этом деле непосредственно связана с тонкостью религиозного чувства человека, поэтому в деле организации диалога и сотрудничества между разными цивилизациями религиозные люди имеют больше ответственности, чем другие слои населения.

**THE ROLE OF RELIGION IN THE DEVELOPMENT OF THE DIALOGUE
AND COLLABORATION BETWEEN DEFFERENT SIVILIZATIONS**

Sh.A.ZEYNALOV

*Doktorant of the Institute of Philosophy, Sosiology and Lan of the
National Akademy of Sciencis of the Azerbaijan Republic*

SUMMARY

The article is dedicated to one of the most actual problems of the life of the modern mankind. The author demonstrated that the history knows many facts that wars and different conflicts between the peoples of different sivilizations came directly from religious. But now the world changed because of that must changed religious also. The leaders of religious and all of the religious people must understand that the ignorance of dialogue and collaboration road to calamity.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. F.Q.İsmayılov

HİKMƏTİ-MÜTƏALİYƏ FƏLSƏFƏSİNDƏ AĞIL İLƏ DİNİN ƏLAQƏSİ

Ali PİRİ

***Bakı Dövlət Universitetinin
Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətsünaslıq
kafedrasının doktorantı***

Key words: Intellect, intuition, intellectual intuition, Mulla Sadra.

Ключевые слова: разум, рациональная интуиция, Мулла Садра, шариат

GİRİŞ

İslami düşüncəyə əsasən Vəhy ilə ağıl arasında heç bir ziddiyyət yoxdur, lakin epistemoloji, praktik, inam və ibadət sahələrində ağıl effektiv və vacib bir vasitə kimi qəbul edilir. Eyni zamanda hesab edilir ki, ağıl Allahı daha yaxşı tanımaq üçün bir vasitədir. Məhz elə buna görə də İslam rasionallıq və rasionallıq inkişafı qarşı deyil.

İslam fəlsəfəsi vahid bir tamdır amma təbii olaraq tarixən özündə bir çox cərəyan və məktəbləri əhatə edibdir ki, onlardan biri də Molla Sədranın yaratdığı "hikməti-mütəaliyyə" məktəbidir. İslam fəlsəfəsində ənənvi olaraq üstünlük edən dünyagörüşü Quran və Vəhyə əsaslanan görüş olmuşdur. Əlbəttə ki, bu dünyagörüşü sadəcə o cəmiyyət üçün effektiv ola bilər ki, həmin cəmiyyətdə Peyğəmbərlik və Vəhy şübhəedilməz bir həqiqət kimi qəbul edilmiş olsun və eyni zamanda, Vəh əxlaq və biliyin mənbəyi hesab edilsin.

İslam fəlsəfəsi mükəmməl bir fəlsəfi dünyagörüşüdür, lakin bu fəlsəfədə ağıl və onun yeri Yunan fəlsəfəsindən tam fərqli olub, ağıl İslami-mənəvi mühitə uyğun olaraq mənə edilibdir. Ağılın belə izah edilməsində İslam dünyasının tanınmış alimi Molla Sədranın xüsusi rolu olmuşdur. Rasionallıq dünyagörüşünün ciddi böhran yaşadığı bir dövrdə Molla Sədra Yunan fəlsəfəsinin ənənələri ilə Şərq peripatetizmi, işraq fəlsəfəsi və İslam şəriətini birləşdirərək yeni bir fəlsəfi cərəyanı yarada bilmişdir. Onun əsas nailiyyətlərindən biri "əqli" elmlərlə "nəqli" (Vəhy) elmləri arasında əlaqə yaratmaq olmuşdur. Onun bütün yaradıcılığı və əsərləri Quran ayələri və əldə etdiyi nəticələr haqda Quran ayələrindən gətirilmiş şahidlərlə zəngindir. O,

öz batini (intuitiv) müşahidələrini rasionall arqumentlərlə zənginləşdirməyi əsas məqsəd kimi qarşısına qoyub və həmin məqsədlərinə sadıq qalmışdır.

Molla Sədra ağıllı Allahın ilk yaratdığı yaranmış hesab edir ki, ən mükəmməl və ən öncə yaranışdır. Həmçinin ağıllı mövcud olanlar içində ikinci mövcud olandır. (2, c.1, 151) O, "Üsuli-kafî" əsərinin izahında öz mənalı kəlamlarında ağıllın yeri və hüdudlarını bəyan edir və qeyd edir ki, Allah və qiyamət gününə inam insanlar üçün sadəcə peyğəmbərlərin vəsiyyəti ilə mümkün olur. Çünki insan zəkası bu reallıqları dərk etmək qabiliyyətinə malik deyil. Xüsusilə qiyamət və insanların təkrar dirilməsini insan zəkası dərk edə bilmir. Məhz elə buna görə də Molla Sədra hesab edir ki, insan zəkası fəvqəltəbiiyi və mücərrəd həqiqətləri dərk edə bilməz, lakin digər epistemoloji sahələrdə insan zəkasına güvənmək olar (6, 253). Onun fikrincə həqiqi mömin dəqiq arqumentlər və rasionall əsaslarla Allahın birliyi və qiyamət haqda inam və bilik kəsb etməlidir çünki Allaha yaxınlaşmaq və ülviliyə nail olmağın yeganə yolu rasionall bilik və rasionall intuisiyadır.

Hikməti-Mütəəliyə fəlsəfəsinə görə, ruh dörd mənəvi seyrə bölünür. Zəka səyahəti adlanan bu seyri-sülukdə ilk səyahət xəlqdən Allaha tərəf olan səyahətdir. Yəni bu səyahət quruluşu, mahiyyəti, materiya və forma problemləri, mahiyyət və aksidensiya nəzərdən keçirilir. İkinci səyahət Allahın köməyi ilə Allahi seyr etməkdən ibarətdir. Bu səyahət zamanı insan təbiətdən xilas olmaqla, Haqqa çatmaqla, onu seyr edərək gözəlliyini və kamilliyini müşahidə edib, özündə ehtiva edir. Başqa sözlə, bu səyahət zamanı zəka ilahi biliklərə, ilahi adlara və atributlara yiyələnir. Üçüncü səyahət Allahın köməyi ilə zəkanın yaradılmış aləmə tərəf yenidən seyr etməsidir. Zəka, yaxud səyahətçi bu mərhələdə maddi aləmə -yaradılmış aləmə qayıdır, İlahi nurdan keçərək müxtəlif dərəcəli fəvqəltəbii biliklərlə zənginləşir. Bu hal hissi aləmə qədər müşahidə olunur. Dördüncü səyahət Allah köməyi ilə Allahla birlikdə maddi aləmdə baş verir. Bu mərhələdə insanın öz-özünü dərk etməsi, dünyanın sonu və insanın ölümündən sonra sonsuz dünyanın perspektivlərinin dərk olunması baş verir. Dərk edilmiş hər bir şeydə isə bir dərk olunma xüsusiyyəti var və yaradanın nəyə qabil olduğunu göstərir.

Molla Sədranın fikrincə insan ağıllı din və ibadət dairəsində olduğu təqdirdə insanın təkmilləşməsinə və onada olan İlahi ruhun aktivləşməsinə səbəb ola bilər. Hikməti-mütəəliyədə ağıllı daxili qüvvələrdən biri və "nəfsin" səviyyələrindən biri kimi hesab edilir. Burada nəfs öz təbiəti etibarlı ilə müstəqil, lakin müvəqqəti olaraq əşya və cisimlərdən asılıdır. Molla Sədranın fikrincə nəfs müstəqil fenomendir və ilk əvvəldə cisim formasında təzahür tapır və sonra substansional hərəkət (cövhəri

hərəkət) yolu ilə nəbatı (bitki) nəfsə, heyvanı nəfsə və nəhayətdə insani nəfsə çevrilə bilir (4, c. 2, 259).

Onun fikrincə kamil insanın doğru rasionallıq istiqamətində olmasının əlaməti onun epistemoloji özəlliyi və biliyidir. O, belə qeyd edir ki, "insanı öyrənmək onu sirrlərini, əsas götürdüyü üsulları və onun təkmilləşmə istiqamətində hərəkətinə səbəb olan amilləri tanımaqla başlayır. Çünki öz üsul, əsas, səbəb və yanaşma tərzləri olan varlığı tanımaq onun səbəblərini, üsullarını və baxış bucağını öyrənməklə mümkün ola bilər. Xüsusi ilə o varlığın kimliyi (identikliyi) bütün varlıqlardan hasil olursa və yaranışın ilk səbəbi olaraq o "qövsi-nüzulda" ümumi mövcud olanların var olma səbəbidirsə və "qövsi-süudda" təkamülün son səbəbidirsə, o zaman həmin varlığın varlıq səbəbi və üsullarını tanımaq daha vacib əhəmiyyət kəsb edir. Deməli kamil insan ümumi yaranış və ağıl dünyalarının və bunların arasında olmaların xülasəsi və ixtisarıdır, onu tanıyan hər bir şəxs hər nəyi tanıyıb və onu tanıya bilməyən şəxs heç nəyi tanıya bilməyibdir. Yeni Sədrəddin Şirazinin nəzərinə əsasən ağıl və Vəhy bir şəxəndir (5, 829-30).

Bu əsasla da ağıl və Vəhy gərək bir-birini təsdiq edələr. Ona görə ki, bir-birinə zidd olan, bir-birinə sinxiyyəti olmayan iki şeyin bir mənşədən əmələ gəlmədi mümkün deyil. Ola bilər ki, bəzilərinin buna şəkki ola, amma o zaman ki, Vəhy və nübuvvət ağıli, məntiqi dəlillərlə sübuta yetdi, təsdiq oldu, onda ağıl və Vəhy arasında heç bir ayrılıq fərqi olmur, onlar birləşirlər (12, 81).

Molla Sədranın səciyyəvi cəhəti intuisiya, ibadət, metafizik aləmlə əlaqə və zahidlik vasitəsi ilə dünya həqiqətlərini kəşf edərək idraka nail olmağa təkid etməkdir ki, bu cəhət hətta İşraq fəlsəfəsində də belə müşahidə edilmir (3, c1, 373). Beləki o, çətin fəlsəfi problemlərin həllini belə zahidlik, ibadət və metafizik aləmlə əlaqə vasitəsi ilə mümkün hesab edir və qeyd edilənləri həqiqi hisslər adlandırır (7, 20). Deməli Sədranın dediyi intuisiya rasionallıq intuisiyadır. Burada ağıl və zəka təkamül taparaq irfan pilləsinə qədər yüksəlmiş olur. Demək olar ki, onun öz intuisiyası haqda və intuisiyaya yüksək qiymət verməsi haqda cəhdi mükəmməldir, lakin təqdim etdiyi bəzi arqumentlər haqda daha çox düşünmək və müzakirə aparmaq lazımdır. Molla Sədranın rasionallıq intuisiya konsepsiyasını nəzəri irfan və İslam antropologiyası çərçivəsində təhlil etmək olar (1, c2, 259). Ona görə, Vəhyin bəyanı əqlin bəyanında aydındır. Çünki, əql küllü düşünür. Küllü düşüncə də insan yaşayışını idarə edə bilməz. Bu əsasa görə də heç vaxt Vəhyi əqlə tabe etmək olmaz. Eynilə də əqli Vəhyə görə kənara atmaq düzgün deyil. Əslində bu iki İlahi nuru, mənəvi qüvvəni bir-birindən ayırmadan, onları vəhdət olaraq başa düşməliyə (12, 80).

Əvvəlcə də qeyd edildiyi kimi, Molla Sədra yaranışın incisi və Allahın yer üzərində nümayəndəsi olan insanın səciyyəvi cəhəti kimi ümumi olaraq nəzəri ağılı və xüsusi olaraq intuisiyanı göstərir. Onun bu mövqeyini belə izah etmək olar ki, Molla Sədra ağılı insanı kamilliyə çatdıran pilləkan hesab edir və Allahı daha yaxşı tanımaq üçün intuisiyaya yüksək əhəmiyyət verir (6, 126).

Sədranın fikrincə intuisiya ilə argument arasında heç bir ziddiyyət yoxdur və o, təkid edir ki, həqiqi filosof intuisiya yolu ilə kəşf etdiyi həqiqəti argumentlərin köməyi ilə digər insanlara izah etməlidir. Digər tərəfdən rəasional intuisiya mahiyyət etibarı ilə Allaha daha çox diqqət etmək deməkdir. Belə ki, Molla Sədra öz əsərlərində ağıl ilə din arasında əlaqə və harmoniyanın olduğunu göstərməklə yanaşı təkid edir ki, doğru biliyin əsasını rəasional intuisiya, təfəkkür ilə şəriət və İlahi əhkamlar arasındakı uyğunluq və eynilik təşkil edir və bunlar biri-birini tamamlayır. Beləki onun fəlsəfəsində dini təlimlər ağıla sığan təlimlərdilər və ağıla əks təlimlər deyillər.

Dini mətnlərin ağıl və onun yüksəkliyinə təkid etməsi səbəb olmuşdur ki, İslami fəlsəfə ənənəsində ağıla əhəmiyyət verilərək fəlsəfi təfəkkür vasitəsi kimi ona təkid edilsin. Belə ki, eyni zamanda ağıl ilə intuisiya arasında heç bir paradoks müşahidə edilmir (12, 11). İntuisiya və kəşf "ürəyin" funksiyasıdır lakin təkcə ona xas deyil. Yəni ağıl da elmi və ilahi həqiqətlərə əl tapmaq vasitəsidir. Məhz elə buna görə də Molla Sədra rəasional intuisiyaya böyük əhəmiyyət verir və rəasionallığı irfanın həqiqi başlanğıcı və təmiz intellektin son nöqtəsi hesab edir. Rəasional irafana həm nəzəri, həm də əməli cəhətdən çatmaq istəyənlər xüsusi funksiya və vəzifələrə malikdirlər ki, onları həyata keçirmədən şübhə və çatışmazlıqdan kənarda olan elmi-argumental inam və nəzəri təhlil qabiliyyətini əldə edə bilməyəcəklər (9, 671).

Molla Sədranın fikrincə, din və Vəhyə inanan adam ağıl qəbul edənə inanmalıdır və ağıla tabe olan insan Vəhyi qəbul etməlidir. Təbiət qanunlarının riyaziyyat düstürləri və qaydaları ilə sübüt edildiyi kimi intuisiyanı da argumentlərlə isbat etmək olar. Sədranın fikrincə elm və bilik əldə etməyin iki yolu vardır: ağıl (hüsuli metod) və intuisiya (hüzuri metod). Hikməti-Mütəəliyə ən azı iki cəhətdən Vəhy və intuisiya ilə əlaqədardır və bu iki mənbədən daima faydalanıbdır. Beləki, həm öz nəzəri bazası və fəlsəfi nəzəriyyələrinin formalaşmasında həmişə bu iki mənbəyə inanıb və onlardan faydalanıb, həm də Vəhy və intuisiyanın imkanları ilə təchiz edilmiş ağılın vasitəsi ilə müxtəlif tezis və fikirləri qəbul etməyə və yaxud rədd etməyə cəhd göstərirdir. Əlbəttə bəzən bütün argumentlər sadəcə intuisiyaya əsaslanır (kəşf edilir). Lakin bu ağılın dəlil və argumentasiyadan kənarda qalması demək deyil (7, 28).

İrfan intuisiya və kəşf yolu olaraq "hüzuri" elm ilə nəticələnir və "hüsuli" (əldə edilmiş) elm isə ağıl və arqumentin nəticəsidir. Molla Sədra bu ikisini birləşdirmək və həqiqəti axtaranlara təqdim etməyə çalışırdı. Deyilənlərə əsasən, Molla Sədraya görə ilahiyyat və fəlsəfə bir-birinə qarşı durmur, onlar eyni məcrada hərəkət edirlər. Onun fikrincə Quranın kəlamları bir işıqdır, onu yalnız fəlsəfi müşahidə ilə görmək olar. Sədrəddin Şirazinin fikrinə görə fəlsəfi zəka ilə ilahi vergini birləşdirmək lazımdır. (14, 47)

Molla Sədra ağıl ilə Vəhyi biri-birinə qarşı qoymayıb və əksinə bunların bərabər olduğunu və eyni əhəmiyyətə malik olduğunu qeyd edir və hesab edirdi ki, "hikmət (fəlsəfə) ilahi ehkam və şəriətə qarşı deyil və bunların hər ikisi eynidirlər, yəni hər ikisi Haqqın (Allahın) müxtəlif cəhətləri və işləri haqda bilik mənbəyidirlər (15, 228-230). Lakin rəasional arqumentləri şəriət ehkamlarına tətbiq etməyi bacarmayanlar bu ikisi arasında fərqi olduğunu inanırlar.

Molla Sədra Peyğəmbərləri ən hikmətli insanlar hesab edir (hətta alimlər və filosoflardan da yüksək səviyyəli olduqlarını qeyd edir) ki, bu da onun Vəhy və Vəhyə inanmağı ağıldan üstün tutmasından və Vəhyə verdiyi yüksək qiymətdən irəli gəlir. Çünki ağıl öz hədudlarının sonuna çatdıqda öz məhdudluğunu qəbul edərək şüurlu olaraq Vəhy qarşısında baş əymiş olur, ona təbə olur, Vəhy və Vəhy sahiblərinin göstərişləri çərçivəsində fəaliyyət etməli olur.

NƏTİCƏ

Molla Sədranın fəlsəfi sisteminə əsasən ağıl, intuisiya və şəriətin birləşməsi (vəhdəti) İlahi həqiqətləri başa düşməyə kömək edir və bəşərin səadətini təmin edir. Onun fikrincə həqiqəti əldə etməyin əsas yolu ağıl və zəkadır, amma ağıl fəvqəltəbii fenomenlər və həqiqətləri dərk etmək üçün kifayət etmir. Buna görə hər bir filosof idarə və bilik yolunu tamamlamaq üçün intuisiyadan faydalanmalı və Vəhyə (peyğəmbərlərin təlimatına) əsaslanmalıdır. Molla Sədranın fikrincə insan ağılı Vəhyi təsdiq edir və Vəhy ağılı təkmilləşdirir.

Şüurlu olaraq Vəhyə təbə olan ağıla "İlahi", yaxud "qüdsi" ağıl deyilir. Molla Sədranın fikrincə qüdsi ağıl ilə inam və iman arasında heç bir ziddiyyət yoxdur və əksinə olaraq onların birləşməsi epistomoloji qabiliyyət və biliyin artmasına səbəb olur. Hikməti-mütəaliyyənin əsas dayaq nöqtələri arqument, irfan və Quran olduğundan bu məktəbin yaradıcısının dünyagörüşünün əsasında da elə bu üçü dayanır.

ƏDƏBİYYAT

1. شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه غی الاسفار الاربعه، ج2، بضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1380.
2. _____، 1981، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج9، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
3. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج8، بضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، باشراف سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1380.
4. ملاصدرا، 1383، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
5. ملاصدرا، 1363، مفاتیح الغیب، محمد خواجهی، تهران: مولی.
6. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، 1990، اسفار، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
7. نیکزاد، عباس، 1386، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی از فیلسوفان صدرایی معاصر، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و شرکت چاپ و نشر بین الملل.
8. شیروانی، علی، 1378، تأملی در ویژگی های روش شناختی مکتب فلسفی صدر المتألهین، «روش شناسی علوم انسانی»، ش56، 30-9.
9. ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، 1372، تمهیدالقواعد، با تحریر جوادی آملی، تهران، الزهرا.
10. احمدی سعدی، عباس، 1380، شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی، «اندیشه دینی»، شماره 8 و 9، دانشگاه شیراز، 26-3.
11. Rizvi, sajjad, Mulla sadra "Stanford Encyclopedia of philosophy, Edward N. Zalta(ed). 2009.
12. İscəndərov, Vüqar, Molla Sədra və mütəəliyə fəlsəfəsi, Bakı, 2012.
13. Azadpur, Mohammad, Reason Unbound, On Spiritual Practice in İslamic peripatetic Philosophy, New York Press, Albany, 2011.
14. H. İmanov, A. Əhədov, Orta əsrlərdə Ərəb-Müsəlman fəlsəfi fikri, Bakı, Ülvi-Həyat nəşriyyatı, 2008.
15. Nasr, Seyyed Hoseyn, İslamic Philosophy from its Origin to the Present, Philosophy in the land of Prophecy, State University of New York Press, 2006.
16. Kərimova, Həqiqət, Məhəmməd ibn İbrahim Yəhya Qəvami (Sədrəddin Şirazi), Bakı, 2005.
17. Fakhry, Majid, A History of İslamic Philosophy, Colombia University Press, New York, 2004.

ABSTRACT

Always discussion of the relationship between reason and religion, have been interesting and controversial debates between thinkers and philosophers. Of course, in some philosophy traditional such as Mulla Sadra's philosophy it play key role in his philosophy.

In this paper, we have tried with using analytical methods and based on her writings of mulla sadra, firstly After providing a definition of wisdom, secondly, do a reference to intuition and revelation as sources of knowledge in transcendental philosophy and finally, we try to express the relationship between reason and faith in his philosophy.

РЕЗЮМЕ

Вопрос о связи разума и религии исторически является одним из часто обсуждаемых тем философов и ученых. Исследование и обсуждение этой темы является значительным приоритетом для некоторых философских школ и направлений. Мулла Садра один из тех философов, который тоже отмечал значимость данной темы.

В данной статье на основе изучения философских трактатов Муллы Садры анализируются его взгляды на разум и определяется сфера разума, а также интерпретация философом интуиции и Откровения, которых он считал источником эпистемологии. На основе этого анализа выявляется связь религии и разума в трансцендентальной философии (хикмати-мутаалийя).

Çapa tövsiyə etdi: Q.C.Mürşüdlü

DİSKURSİV VƏ SPEKULYATİV FƏLSƏFƏ ŞƏRQ VƏ QƏRB KONTEKSTİNDƏ: FƏLSƏFİ TƏFƏKKÜRÜN STRUKTURUNDA BƏDİİLİYİN DİL MODİFİKASIYALARI

Sədaqət Məmmədhüseyn qızı ƏLİYEVƏ

*Azərbaycan Universitetinin dosenti,
tarix elmləri namizədi*

Məntiq təlim deyil, dünyanın güzgüdəki əksidir

L. Vitqenşteyn

Açar sözlər: diskursiv, idrak, spekulativ, dil, denotat

Fəlsəfənin diskursiv məzmunu məntiqdən metafizikaya, dilin morfologiyasından semantikaya qədər mürəkkəb bir sahəni əhatə edir. “Diskurs” sözü (discours) fransız dilində dolğun məzmunla malik olan dil, yaxud hadisəni əhatə edən ekstralingvistik mətn mənasını verir, bəzən də “diskurs” sözü bütöv bir fəaliyyət prosesi kimi başa düşülür. “Diskurs” sözü hərfi mənada dillə bağlı olsa da, fəlsəfədəki funksiyasına görə fəlsəfi təfəkkürün məntiqi hissəsini nəzərdə tutur. “Təfəkkürün “məntiqi təfəkkürə” nisbətən daha mürəkkəb bir proses olması onun dillə münasibətinin öyrənilməsini çətinləşdirir. Real təfəkkür “məntiqi təfəkkürdən”, “rəşadət idrakdan” başqa “irrasional idrakın” bütün aspektlərini, “bədi təfəkkürü”, təəvvür vasitəsilə düşünməyi və “məntiqəqədərki təfəkkürün” digər məqamlarını da əhatə edir (4, s.116). Diskursiv fəlsəfədə məntiqi aktla fəlsəfi abstraksiya yalnız dil müstəvisində birləşə bilər. Fəlsəfi təfəkkürün məntiqi hissəsi predmetin atomar strukturunda reallaşır və bunu İ.Kant predmetin özünün daxili imkanı (“özündə şey”) kimi izah edirdi. Əslində “məntiqdə təsadüfi heç bir şey yoxdur: əgər predmet atomar fakta daxil ola bilirsə, bu atomar faktın mümkünlüyü əvvəlcədən predmetdə həll olunmalıdır”...ki, hər hansı bir fakt obyektiv reallıqda predmetləşə bilsin. “Məntiq ancaq lokal dünyanı ifadə edir. Qeyri - müəyyən hissənin, sonsuzluğun məntiqi təfəkkür səviyyəsindəki dərki mümkün olmadığına görə onu ifadə etmək üçün xüsusi metodlar tələb olunur. Qeyri - səlis məntiq də bunlardan biridir. Ekonometrika da, xətlər təlimi də, oyunlar nəzəriyyəsi də bu məqsədlə yaradılmışdır” (3, s. 180) . “Məntiq - fikrin əlaqə və inkişafı prosesində mövcud olan qanunauyğunluqlar haqqında elm” (6, s. 33) hesab edilsə də, diskursiv

məntiqdəki mühakimə dilin ictimai - sosial əsasları ilə bağlıdır. Formal məntiqi mühakimələrdən fərqli olaraq diskursiv məntiq, həm də dilin paralingvistik mənasının daşıyıcısıdır. Lakin hər bir əqli nəticə heç olmazsa öz strukturu səviyyəsində gerçəkliyi əks etdirməlidir. Burada söhbət düşüncədəki gerçək, əqlabatan mühakimədən və ya sübutdan gedir. Hegel deyirdi ki, “nə gerçəkdirsə, o məntiqidir, nə məntiqdirsə, o gerçəkdir”. Mühakimənin doğruluğu və həqiqiliyi sübut olunma aktının imkanları daxilindədir. Hər bir sübut olunan mühakimə təkcə öz məntiqi strukturunu təsdiqləmir, həm də öz gerçək linqvistik məzmununu əldə edir. Diskursiv məntiq idrakı akt üçün şüur səviyyəsində lazım olan koqnitiv yanaşmadır və təfəkkürdəki əqli nəticələrə - induksiya və deduksiyaya əsaslanır. L.Vitqenşteyn hər hansı bir məntiqi nəticənin çıxarılmasında induksiya üstünlük verirdi: “İnduksiya prosesi bizim təcrübəmizə uzlaşdırılmış ən sadə qanunu qəbul etməkdən ibarətdir” (7, s. 6). İnduksiya prosesi faktın hadisəyə çevrilməsi üçün aparılan cəhddir. Burada təfəkkür adı təfəkkür səviyyəsindən idrak səviyyəsinə qalxa bilər. Təfəkkürün idrak səviyyəsi onu şüur səviyyəsindəki məntiqi təfəkkürdən daha yüksək pilləyə qaldırır. “Əslində idrak, dərk etmək, zaman və məkan müəyyənliyinə gəlib çıxmaqdır. Dünyanı fenomenlərə ayırmaq və fenomenlər arasındakı əlaqəni görməkdir. Məhz bu mənada zaman da, məkan da, səbəbiyyət də idrakın məhsuludur. Lakin digər tərəfdən, idrak özü zaman, məkan və səbəbiyyət müəyyənliyi şəklində ortaya çıxır. Söhbət hissi idrakdan yox, zəkadan gedir. Xalis zəkadan. Bu kontekstdə zaman da, məkan da, səbəbiyyət də məhz aprior biliyin formalarıdır”(1,s.410). Aprior bilik bizim hisslərlə qavradığımız faktları toplamağa və ümumiləşdirməyə şərait yaradır. Bu proses dilin köməyi ilə reallaşır, buna görə də dil, həm də diskursiv məntiqin alətidir. Diskursiv məntiq formal məntiq kimi dəlillərlə sübut olunan mühakimədən, fikir və ideyadan ibarətdir. Lakin diskursiv məntiqdə dil məntiqi təfəkkürlə fəlsəfi təfəkkürün keçid nöqtələrini təyin edir. Zəatən, məntiqlə fəlsəfə yalnız elmi - rəsonal səviyyədə uyğun gəlir, digər bütün hallarda fəlsəfə, ümumiləşdirmə qabiliyyətinə, abstraksiya dərəcəsinə, fikrin həcminə görə formal məntiqdən irəlidə gedir. Fəlsəfi fikir istənilən anda formal məntiqin çərçivəsindən kənara çıxa bilər, amma məntiq fəlsəfi abstraksiyadan istifadə etmədən dilin ölçüsünə uyğunlaşa bilməz. Dilin formal strukturu məntiqə əsaslanır, dilin ifadə etdiyi məzmun isə bədii təfəkkürə istinad edir. Fəlsəfi təfəkkürdə dil gerçəklik deyil, imkandır. Fəlsəfi düşüncə yalnız bu imkan daxilində varlığa qatılır, ontoloji məzmun kəsb edir. Digər tərəfdən, dilin təkamülü özü də məntiqi təfəkkürlə fəlsəfi təfəkkürün kauzal əlaqəsində reallaşır. Dilin inkişafı məntiqi və bədii təfəkkürü eyni dərəcədə tələb edir. Bu müvazinət pozulduqda dil inkişafdan qalır. Dil öz bədii modeli ilə dünyanın obyektiv reallıqdakı mənzərəsini yaradır. Fəlsəfi təfəkkürün strukturunda

bədiiliyin ifadəsi, həm də dilin bədiilik imkanları deməkdir. Dilin bədii tərəfi, dilin bədii modeli onun məntiqi sərhədlərini müəyyən edir, lakin dil fəlsəfədən fərqli olaraq məntiqdən kənara çıxa bilmir. Buna görə də bədii təhlillər fəlsəfi təhlillər qədər abstraksiya gücünə malik ola bilməz. Məsələn, A.F.Losevin “Xaos və nizam” əsərində bir sıra təhlillər məntiqi izahlarla verilmişdir, digərləri isə qeyri - məntiqi – “aloqik” faktlarla sübut olunur. Lakin bu, müəllifə “xaos” və “nizam” fenomenlərinə diskursiv fəlsəfənin ümumi rəkursundan baxmağa və bu fenomenləri yüksək səviyyədə izah etməyə mane olmur. Diskursiv fəlsəfə fikrin, mühakimənin strateji təfəkkür imkanlarını diqqətdə saxlayır. Diskursiv fəlsəfə linqvistik səviyyədə məntiqdən intuisiyaya keçid edir və bu, S. Langerin (1895 – 1985) dediyi “fikrin transformasiya”sına uyğun gəlir. Burada, əsasən analogiyalardan istifadə olunur. Diskursiv fəlsəfənin məntiqi hissəsi onun elmi hissəsini - sırf nəzəri mahiyyətini təşkil edərsə də, diskursiv fəlsəfədəki həqiqət axtarışları həmişə varlıqla bağlıdır və idrakı təfəkkürü dolğun fəlsəfi ümumiləşdirmələrə gətirib çıxarır. Böyük və kiçikliyindən asılı olmayaraq, bütün fəlsəfi düşüncələr həmişə həqiqət axtarışındadır. Həqiqət isə yalnız və bütünlüklə formal məntiqin çərçivəsinə sığa bilməz. Ən sadə məntiq də, reallığın ölçülərindən çıxış edir, lakin gerçək varlığın mahiyyəti yalnız onun əhatə etdiyi reallıqdanmı ibarətdir?

Fəlsəfi düşüncədə riyazi təfəkkürə əsaslanan diskursiv formasıyanın, diskursiv quruluşun tarixi Qədim Şərq fəlsəfəsindəki məntiqi mühakimələrin və onların dildə ifadəsindən başlanırdı. Qədim Şərqdə aprior biliklər ümumiləşib formal məntiqi yaratdı və bu məntiqi ideyalar qədim Hindistanda qarışıq və çoxmənalı sanskritdə öz əksini tapırdı. Qədim Hindistan mürəkkəb sanskritdə proto diskursiv fəlsəfənin ilkin elementlərini reallaşdırdı. Sanskritin və prakritin çoxmənalılığı, dilin mürəkkəb quruluşu bir tərəfdən dilin, digər tərəfdən isə fəlsəfi fikrin inkişafına səbəb oldu. İlkin məntiq elmi sanskritin modifikasiyalarında strukturlaşdı, daha sonralar isə yunan fəlsəfəsinə ötürüldü. Hind atomizmi qədim Şərqdə diskursiv fəlsəfənin məntiqi hissəsinin əsasını qoymuşdur. Kanadadan sonra qədim yunan filosofları, daha sonra isə orta əsr ərəbdilli filosoflar fəlsəfəni həmin diskursiv məntiq üzərində sxolastika ilə birləşdirdilər və elmə çevirdilər. Aristotelin, Demokritin, Porfirinin “Məntiq”i, “Analitika”sı, “Propedevtika”sı diskursiv fəlsəfə üçün məntiqi təməl yaratdı. Yalnız bu təməl üzərində Qərbin elmi təfəkküründə diskursiv yanaşmalar meydana çıxdı. Yeni dövrdə klassik alman fəlsəfəsində təşəkkül tapan spekulativ məntiq formalaşdı və digər elmlərlə təmasda yeni elmi – fəlsəfi sistemlər yaratdı. Spekulativ fəlsəfə - latın dilindən gələn, “müşahidəçi”, “passiv seyrçi”, “tamaşaçı” mənasında işlənən bir ifadə olub təcrübədən uzaq, reflektiv amillərə söykənməyən bir biliyi nəzərdə tutur. “İdrak

seyrlə başlanır, lakin seyrdən yaranmır... Şüurun nisbi müstəqillik əldə etməsində, biliklərin və nitqin yaranmasında məhz neytral seyrin rolu olmuşdur. Seyr özünə maddi fəaliyyətdən fərqli olan ikinci çıxış yolu tapır. Bu yol məntiqi təfəkkürdən və onun nəticəsi olan biliklərdən keçir və dil, nitq vasitəsilə maddi dünyaya gətirib çıxarır". (2, s.145). Aristotel və ondan sonrakı bütün peripatetiklərin əsərlərində spekulativ fəlsəfə sxolastika, kəlam, ehkamçılıq kimi elmi – nəzəri məsələlərin tədqiqindən ibarət idi. Kəlam əqli süzgəcdən keçirilmiş, toxunulmaz "xalis ağıl" yox, məhz "xalis ehkam", "xalis söz" hesab edilirdi. Dünya yalnız quru, cansız bilikdən ibarət olsaydı, yaqın ki, həm də çox cansızıcı görünərdi, çünki söhbət "xalis ağıldan", yaxud yalnız ağıldan getdiyi zaman, insan varlığı yalnız "xalis zəka" ilə nə dərəcədə ifadə oluna bilərdi? Halbuki əqli nəticələrin metafizik analizində qeyri - maddi mövcudluqdan, gerçək varlıqdan daha yüksəkdə dayanan intuitiv biliklərindən danışılır. Bu biliklərin spekulativ məzmunu onların yalnız kateqorial mahiyyətini ifadə edə bilər. İ.Kant "Xalis zəkanın tənqidi"nə geniş yer ayırsa da, gerçək mövcudluqdan kənardakı mövcudluğa, transsedent bir məntiqə söykənirdi. Bu yanaşma dolayısı ilə onu fenomenologiyaya gətirib çıxarır və varlığın ontoloji məzmunundakı E.Husserlin "qeyri – mən"i ilə bağlayırdı. E.Husserlin maddi gerçəklikdən kənarda mövcud olan və adın altına yerləşdirilən və Şərq fəlsəfəsində "həyula" adlanan amorf bir formanı, "qabıq"dan bəhs etdiyi halda belə, "qeyri – mən"lə əlaqələndirə bilməsi, diskursiv fəlsəfəyə möhtəşəm bir məzmun verdi. O, düşünürdü ki, gerçəklik əslində formanın, adın, fenomenin gerçəkliyidir, lakin onu varlıqla bağlayan nə isə xüsusi bir cəhət də mövcuddur. Spekulativ fəlsəfə nəzəri cəhətdən ideya, ehkamçılıq, söz, loqos mənasına qədər müxtəlif versiyalarda işlənirdi, lakin Yeni dövrdə spekulativ fəlsəfəni Hegel öz əsərlərində "Mütləq ruh", "mütləq ideya" səviyyəsinə qədər qaldırdı və ona fəvqəl bir mahiyyət verdi. Formal məntiqə söykənən spekulativ fəlsəfə "Mütləq ruh"da, "mütləq ideya"da öz yerini çox asanlıqla diskursiv fəlsəfəyə verirdi. Spekulativ fəlsəfənin mahiyyəti haqqında F.Engels "Təbiətin dialektikası" adlı əsərində Negelinin "biz yalnız sonlu olanları dərk edirik" və "zaman və məkanın nə olduğunu anlayırıq" fikirlərinə Hegelə istinadən cavab vermişdi. O, zaman və məkana münasibətini "həqiqi sonsuzluq" anlayışına verdiyi tərifi də ifadə edirdi. Hegel yazırdı ki, "sonsuzluq" təbiət və tarix prosesində zaman və məkanı dolğunlaşdırmaq üçün orada yerləşdirilmişdir (16, s. 204). Hegel deyirdi ki, "məsələn, biz gavalı, albalı yeyə bilərik, biz abstrakt şəkildə ifadə olunmuş "meyvə" yeyə bilmərik" (17, s. 208). Spekulativ fəlsəfə məhz daha ümumilərlə işləyir və reallığın gerçək mənzərəsini nəzəri olaraq yaradır. "Fəlsəfi elmlərin ensiklopediyası"nda spekulativ fəlsəfənin ətraflı şəkildə izahını verən Hegel "Məntiq elmi"ndə yazırdı: Biz əvvəlcə hissi olaraq

qavradığımız şeylərdən özümüz üçün abstraksiya edirik və bu prosesdə hərəkət üç istiqamətlə gedir; “varlığın məntiqi”, “məhiyyətin məntiqi”, “anlayışın məntiqi”. Hegelin təsnifatındakı “anlayışın məntiqi” bölməsində dil təfəkkür aktının həm obyekt, həm də subyektidir, çünki hər bir anlayış öz predmetinə adekvat olub onun həm obyekt, həm də subyektidir (11, s. 13,153,385). Bu mənada dil mühüm bir təfəkkür aktıdır. Dil söz yığınının ibarət deyil, dil fəal nöqtələrin kontaktlarından yaranan xüsusi bir fəzadır. Həmçinin dil “...fikrin rahatca axıb töküldüyü hazır forma deyildir” ... (5, s. 212). Dili diskursiv məzmunundan daha böyük hesab edən S.Xəlilov yazır: “Adi danışq dili – dil dünyanın modelidir. Riyaziyyatda dünyanın strukturunu ifadə etmək üçün bir neçə fərqli modellər yaradılmışdır. Ədədlər sistemi və həndəsədən başlanan riyaziyyat sonradan qruplar, qraflar, qeyri- xətti cəbr, analitik həndəsə, sferik həndəsə, topologiya, qoloqrafiya, fraktallar nəzəriyyəsi və s. fərqli riyazi modellərlə zənginləşmişdir... Hər bir dil koordinasiya xətləri üzərində nə qədər kəsişmə nöqtəsinə malikdirsə, o qədər lokallaşmış, o qədər məkan əldə etmişdir, işğal zonasını böyütdükcə sərhədlər genişlənir” (3, s.180). F.Sössür dilin yaranmasını obrazlı şəkildə belə ifadə edir: “... dil iki amorf kütlənin qarşılıqlı əlaqəsindən formalaşaraq öz vahidlərini hazırlayır... suyun səthi ilə... dalğalar meydana çıxır. Məhz bu dalğalar fikirlə səs materiyasının əlaqəsi, necə deyərlər, “cütləşməsi barəsində təsəvvür yaradır” (5, s.213). Dil təfəkkürün zaman və məkanda genişlənmək imkanı kimi meydana çıxır. Lakin bu xronotop məhiyyətdə dilin varlığa münasibəti ona tamamilə başqa bir məzmununda yanaşmağa şərait yaradır. Müasir məntiq dərsləklərinin demək olar ki, hamısı K.Marksın “Feyerbax haqqında tezislər” indən iqtibas olunmuş belə bir fikrə əsaslanır: “İnsanın məhiyyəti ayrıca fərdə aid olan abstrakt bir şey deyildir. Həqiqətən insan bütün ictimai münasibətlərin məcmusudur”(6, s. 9). Müasir məntiq insanı ictimai münasibətlər sistemində götürür və bu əsas üzərində ictimai –sosial münasibətləri elmi şəkildə araşdırır. Varlığın xalis ideya, mütləq ruhla bağlı olan tərəfi isə fəlsəfənin tədqiqat sahəsi kimi qəbul olunur. Şərqdən fərqli olaraq Qərbdə fəlsəfi təfəkkürün bütün əhatə sahələrinə sistemli şəkildə yanaşıldı. Məhz bu sistemli yanaşma tərzi fəlsəfənin formal məntiqə söykənən nəzəri hissəsini - spekulativ fəlsəfəni yaratdı. Şərq müəlliflik hüququna malik olsa da, məntiqin nəzəri əsaslarını ümumiləşdirib sistemə sala bilmədi. Qərbdə spekulativ fəlsəfə sistemli bir elm kimi fəlsəfəni öyrənməyə və inkişaf etdirməyə imkan yaratdı. Sonradan isə bu elmin varlığıla əlaqə imkanları müasir fəlsəfi düşüncələrə qədər genişləndi.

Hegel məntiqin qeyri - məntiqi tərəflərini də gördü və buna görə də onun yaradıcılığında məntiqin davamlı inkişaf tendensiyası meydana çıxmışdır. Klassik alman fəlsəfəsində formal məntiq öz birtərəfli, lokal məhiyyətindən ayrılıb yeni bir

inkişaf səviyyəsinə - dialektik və spekulativ məntiqə doğru inkişaf etdi. Hegel “Məntiq elmi” əsərinin üçüncü bölümündə dünyanın dərk olunmasının ayrı - ayrı təfəkkür səviyyələrini göstərirdi. Onun fikrinə görə “Mütləq ruh” anlayışında təfəkkürün xüsusi bir səviyyəsi mövcuddur ki, bu zaman ideya öz maddi məzmunundan, denotatdan ayrılır və “Mütləq ideya” kimi çıxış edir. Hər hansı bir anlayışın öz maddi məzmununu itirməsi və ideyaya çevrilməsi təfəkkürün ümumiləşdirmə qabiliyyəti ilə bağlıdır. Abstraksiya etmə yalnız maddi məzmunun inkarı ilə mümkündür. Hegel abstrakta və konkretə münasibətdə ruhun özünü də subyektiv (antropologiya, fenomenologiya, psixologiya), obyektiv və (müərrəd hüquq, əxlaq və mədəniyyət) mütləq ruh (incəsənət, din və fəlsəfə) kimi üçölçülü kontekstdə təqdim edirdi. Mütləq bir mahiyyətin ifadəsi daha ümumi anlayışları formula edir və istər - istəməz formal məntiqdən kənara çıxır. Hegelin yaradıcılığında “forma” və “məzmun” anlayışları da ideyaya münasibətdən yaranmışdır, onun fikrinə görə təfəkkürü fəlsəfi həqiqətin axtarışına yalnız “xalis ideya” yönəldə bilər. “Xalis ideya” formal məntiqi sanki görmür və bizi fenomenoloji proto ideyanı axtarmağa sövq edir. Məhz fəlsəfənin bu cür həqiqət axtarışları Hegeli “Mütləq ruh” ideyasına gətirib çıxartmışdı. Fəlsəfənin rəşional tərəfi nə qədər məntiqdirsə, onun ontoloji məzmunlu həqiqət axtarışları da, elə o qədər, elə o dərəcədə qeyri - məntiqidir və buna görə də varlıqla, ontoloji məzmunla irrəşional bir şəkildə bağlıdır. Əlbəttə, söhbət sosial ədalət kimi başa düşülən, sadə məzmunlu lokal həqiqət axtarışından deyil, fəlsəfi düşüncələrin yönəldiyi, fəlsəfi fikrin daima axtarış - aradığı, ontoloji məzmun daşıyan və varlığı mürəkkəb əqli mühakimələrlə özünə bağlayan əbədi bir həqiqət idealından gedir. Bütün həqiqət axtarışları müdriklik, hikmət məqamında istər - istəməz gəlib idrak nəzəriyyəsinin qnoseoloji aspektinə və varlıq təliminə söykənir. Burada əslində heç bir “alogik” struktur yoxdur və ola da bilməz, lakin S.Langerin dediyi kimi diskursiv fəlsəfə, hətta qeyri - struktur sahələrə də çox asanlıqla daxil ola bilər. Burada vacib bir moment “həqiqət” anlayışının məxsusi mənası ilə bağlıdır, çünki idrak səviyyəsindən asılı olaraq həqiqətin meyarları müxtəlifdir. Həqiqət axtarışlarında məhz hansı həqiqətin nəzərdə tutulması çox önəmli bir məsələdir. Elmi həqiqət, bədii - ədəbi həqiqət, yoxsa fəlsəfi həqiqətmə əsil həqiqəti ifadə edir, bəlkə “həqiqət” dediyimiz elə ciddi bir məntiqdir ki, bütün digər məntiqi nəticələr onun içərisində itib - batır gedir və onu açılması mümkün olmayan atomar bir məzmunə çevirir? Elmi həqiqətin növlərini araşdırən A. Reymon deyirdi ki, elmi həqiqətin on altı mümkün funksiyası və növü vardır; mümkün həqiqət, ehtimal olunan həqiqət, sübut olunan həqiqət, hələ sübut olunmamış həqiqət, kateqorik həqiqət, nisbi həqiqət və s. Bu həqiqət növlərinin hər biri həqiqəti tamamilə fərqli təfəkkür tərzii kimi təqdim edir. Əslində bu elmi həqiqətlərin

hər biri məntiqi aktın bir pilləsini ifadə edir. Və diskursiv məntiq onları vahid bir anlayışın içərisində və dilin qanunları çərçivəsində ümumiləşdirə bilir. Burada məsələ bir musiqi əsərinin daxilində müxtəlif ladların əsas, hakim bir lada uyğunlaşması prosesi kimi baş verir. Bir süjetdə bütün nöqtələr əsas məzmunun daşıyıcısı ola bilməz, onların arasında dərəcələr üzrə bölgü vardır. Diskursiv fəlsəfə mahiyyətə məntiq elminə istinad etsə də, məsələlərə daha ümumi kontekstdən baxır. Dili, ictimai-sosial münasibətləri, ontoloji məzmunu diqqətdə saxlayır. İ.İ.Qarin buna görə fəlsəfənin diskursiv mahiyyətinə üstünlük verirdi: “Elm həqiqəti axtarır, fəlsəfə isə onu analiz edir. Elm çalışır ki, problemi həll etsin, amma fəlsəfə problemi necə qoymağı öyrədir. Başqa sözlə desək, elmi - qarşıya çıxan müddəaların həqiqiliyi, amma fəlsəfəni onların məntiqi mənası maraqlandırır...elm həqiqəti təsdiq edir, fəlsəfə isə onları necə ifadə etməyi öyrədir” (8, s.414). Əslində diskursiv fəlsəfədə problemin qoyuluşu onun həllinə bərabər bir səviyyədədir və həmçinin hər bir fəlsəfi fikirdə bir problemin həlli, başqa bir problemin qoyuluşu ilə adekvatdır. Diskursiv fəlsəfədə məntiq, həm də dil üçün strukturlaşma aləti olub dili konkret ölçülərdə təfəkkürə uyğunlaşdırır. Q.Q. Şpet fəlsəfəni məhz diskursiv məntiq kimi tanıyırdı və yazırdı: “Mən həqiqətən fəlsəfənin nə dünyagörüşü, nə vaizlik, nə mənəviyyat deyil, yalnız bilik kimi tərəfdarıyam. Mən belə hesab edirəm ki, fəlsəfə elm kimi fəlsəfənin tarixi və dialektik pilləsidir, amma bununla belə, onun elmə çevrilməsini inkar etmirəm, əksinə tarixin gedişində bunu təsdiqləyirəm” (16, s.12).

Diskursiv fəlsəfə həyatla dolu olan mürəkkəb bir fəlsəfi yanaşmadır ki, onun əsasında gerçək və məntiqi bir hökm durur. Diskursiv fəlsəfəni dilin ölçüsü hesab edən L.Vitqenşteyn, hətta fəlsəfəni bütövlükdə “dilin azarı” kimi xarakterizə etmişdi, onun fikrinə görə fəlsəfə həmişə dilin lingvistik məzmunundan asılıdır (7, s.9). L.Vitqenşteynə görə fəlsəfə, həm də dilin elə bir abstraksiya imkanındır ki, dilin xronotop məzmununda belə bir iyerarxiya hökm sürür; “dil - mühakimə”, “mühakimə - mövqe”, “mövqe - məkan”. Diskursiv fəlsəfədəki anlayışlar üçün bu ardıcılıq həmişə doğrudur. L.Vitqenşteyn öz fikirlərini ümumiləşdirərək belə nəticəyə gəldi ki, mövcudluq üçün məkana malik olmaq lazımdır, çünki “dünya məkanda yeri olan şeylərdən ibarətdir” (6, s.21). Aydın ki, məkana malik olmaq, həm də zamanı əldə etməkdir, mövcudluq da öz növbəsində məkan və zamanca mövcudluqdur. Varlığın mövcudluq imkanını müəyyən edən simvolik məzmun özü də dildə və dilin hesabına yaranır. Diskursiv fəlsəfədə məntiqi simvolizmin yaranması L.Vitqenşteynin adı ilə bağlıdır. L.Vitqenşteynə görə məntiq yalnız dilin köməyi ilə simvollaşdırma imkanı əldə edir. Həmçinin L.Vitqenşteynin yaradıcılığında dil simvolları riyazi modelləşdirmə kimi də öz əksini tapırdı. Karl Yunq simvolların psixoloji köklərini

araşdıraraq onları insan psixikasındakı qədim obrazlarla - arxetiplərlə bağladı və onlara ictimai- sosial məzmun verdi. L.Vitqenşteyn isə simvolları təfəkkürün dil ölçüsü hesab edərək, fəlsəfəni dilin məntiqi simvolizmi ilə zənginləşdirdi. Onun fikirləri diskursiv fəlsəfənin bütün incəliklərini əhatə etsə də, L.Vitqenşteyn məntiqdən, bütövlükdə abstraksiyadan həmişə dilə qayıdırdı, o, nəinki diskursiv fəlsəfənin tarixini, hətta ümumiyyətlə, bütövlükdə fəlsəfənin tarixini dilçilikdən asılı olduğunu vurğulayırdı. L.Vitqenşteyn düşüncənin ilkin təkamülü üçün, təfəkkür aktı üçün fəlsəfi yanaşmanı əsas hesab etmirdi, çünki onun məntiqi dilin strukturundan fəlsəfi abstraksiyaya yüksəlirdi. Dilin diskursiv fəlsəfənin əsas amili kimi qəbul edilməsi də insanın ictimai məzmununu vurğulayır, lakin həm də dilə fəvqəl bir münasibət formalaşdırır. Bu zaman dil təfəkkür vahidi kimi götürülür. A.Uaythedin dediyi kimi əgər “tarix – ideyalar və səhvlər tarixidirsə” (15,s.415), demək, diskursiv fəlsəfə həyatı bütün dolğunluğu ilə əks etdirən paralinqvistik bir anlayışdır. “Belə ki, hər bir konkret fikir heç də boş yerdə yaranmayaraq, insana məlum olan biliklər sistemindən qopub ayrılır və ya onun bazasında yaranır. Eləcə də, məhz həmin konkret fikri ifadə etməli olan sözlər, sadəcə bu fikrin, anlayışların söz halına, səs halına keçməsi, obyektivləşməsi kimi deyil, başqa bir sistemdən, qabaqcadan formalaşmış və əhatə dairəsi, ifadə etdiyi mənaları öncədən məlum olan söz sistemindən - dildən həmin fikrə adekvat olan bir parçanın seçilməsi şəklində həyata keçir. Lakin təbii ki, bu seçmə dilə sadəcə söz yığını kimi deyil, diskursiv sistem kimi baxıldıqda mümkün olur” (4, s.111). Abstrakt bir yanaşmada ictimai münasibətlər və ictimai şüur nə qədər “özləşdirilsə” də bütün hallarda diskursiv məntiq obyektiv gerçəkliyin konkret ifadəsi olaraq qalır. İndividual mövcudluğun əsasında abstrakt bir vahid olan ümumi mövcudluq aktı dayanır. S.Aleksander (1859-1938) deyirdi ki, “mövcudluq ancaq subyekt üçündür”. Bütün abstrakt ideyalar, kateqorial prinsiplər məhz həmin ictimai - sosial məzmunlu subyektiv mövcudluğu tələb edir ki, onun üzərində reallaşa bilsin. Rasional düşüncə, qanunauyğun hərəkət, məntiqi yanaşma subyektiv yanaşmadır və ya K.Marksın dediyi kimi ictimai – sosial münasibətlərdən yaranır. İnsan şüuru ictimai münasibətlərin fonunda müəyyənləşən ölçünün daxilində inkişaf edir və təfəkkür aktları kimi meydana çıxır. Məntiq elmi də, tarixən məhz həmin ölçünün sistemə salınması nəticəsində yaranmışdır və onun üzərində inkişaf etmişdir. Diskursiv məntiq təkcə ölçünü deyil, həm də sübut oluna bilən mühakiməni, dəlili nəzərdə tutur. İ.İ.Qarin haqlı olaraq belə qənaətə gəlir ki, mövcudluğun həqiqəti heç bir zaman faktları sadalamaqla meydana çıxarmaz. Faktlar yalnız ümumiləşdirilib simvollaşdırıldıqdan sonra mövcudluğun həqiqəti aşkara çıxır. Məsələn, yaddaş bir idrakı akt olsa da, onunla əldə edilən məlumatlar əgər təfəkkür vasitəsilə anlayışlara çevrilməzsə, yaddaş fenomeni öz

mahiyyətini itirir. Deməli, bütün idrakı proseslər yalnız təfəkkür vasitəsilə həyatdan abstraksiya etdikdən, müəyyən anlayış yaratdıqdan sonra bizim üçün aydınlaşır. Super və ya sub təsnifatlar, kateqorial məzmunlar bizə həyatı dərk etməyə, əldə etdiyimiz bilikləri tətbiq etməyə imkan verir. Elmi biliklərin kumulyativ yolla toplanması, empirik müşahidələrin nəticələrini ümumiləşdirilməsi, onlara fraktal məzmun verilməsi və ya laqorifik sızlaşma, kiçildilmə ilə abstraksiya edilmə və ya aberrasiya ilə böyüdülmə, konkretləşdirmə - bütün bunlar insan təfəkkürünün mürəkkəb fəaliyyətinin nəticəsidir. Biliyin əmələgəlmə mexanizminin tədqiqi idrak prosesini, daha doğrusu, təfəkkür aktını daha yaxşı başa düşməyə kömək edir. İnsan şüurunda gerçəkliyin toplanması, kumulyasiya mexanizmi, kateqoriyaların, təsnifatların yaranması haqqında müasir elmi araşdırmalar diskursiv fəlsəfəni daha çox gündəmə gətirir. Düşüncənin kateqorial, riyazi, bədii və digər növləri diskursiv fəlsəfədə öz əksini tapır. Məsələn, J. Delyoz (1925-1995) haqqında yazırlar ki, o, təkcə filosof kimi fəlsəfi mətnləri, sadəcə oxumurdu, həm də ruhən onlarla yaşayırdı. Varlığa münasibət onun həyatının mənasını o dərəcədə təşkil edirdi ki, oxumadığı fikirlərin məzmununu belə qabaqcadan aydın təsəvvür edə bilirdi. Bu onu göstərir ki, oxumanın subyekt “mətnin məkanına” bəzən subyektdən əvvəl, yəni ki, hələ oxucu mətnlə öz əlaqəsini başa düşməzdən xeyli əvvəl daxil olur. Maraqlıdır ki, məhz bu öncədən daxilolma prosesi fəlsəfi məntiqə yerləşmir. Bu yalnız iki halda mümkün edilə bilər. Ya Hegelin dediyi “Mütləq ruh”, müəyyən zaman kəsiyində mütləq ideyanı məqsədli şəkildə canlandırmalı, ya da ki, insan şüurunun, fəlsəfi təfəkkürün mahiyyətində, zətən, fəvqəl bir fenomen mövcud olmalıdır. Sözsüz ki, hər bir fəlsəfi fikir diskursiv hadisə kimi yalnız rəşional düşüncə üzərində bərqərar olmur, həm də bu diskurs bir proses kimi inkişaf edir. Daha sonra mücərrədliyin dərəcəsiindən asılı olaraq diskursiv fəlsəfənin abstrakt təkamül yolu işıqlanır. Fəlsəfə dildə sızlaşdığı qədər, dil fəlsəfədə genişlənir, yəni hər bir xalqın düşüncəsi və təfəkkürünün həcmində onun dili inkişaf edir və əksinə. Bu yolda işıqlanmayan formal bir tərəf nəzəriyyə kimi yalnız kateqorial məzmununda qalır ki, spekulativ fəlsəfə məhz bu sahəni ehtiva edir. Hər yeni bir dil konfigurasiyası maddiləşmiş fikirdir, fikir maddiləşən kimi yüklənir, materiyaya çevrilir və nitqdə ifadə olunur. Burada bəzən ona görə qeyri – dəqiqlik alınır ki, sürət həddindən artıq böyük olur və basmaqəlib obrazlar, bir – birinin üzərində yaranan konfigurasiyalar yarımqıq düşüncələrin bütövləşməsinə maneçilik törədir. Şüurda aydınlaşan obrazlar aydınlaşmayan obrazlarla tez – tez çarpazlaşır, nəyinsə yarısı nəyinsə bütövü ilə birləşir, “kaleydoskop effekti” verir, şüurda əks olunanlar, inikasdən şəkillənən obrazlar daima ani bir tərzdə yaranmada və pozulmadadır. Dil vasitəsilə ifadə olunan fikir ikinci dəfə modelləşən fikirdir. Həyat obrazın obrazıdır, modeldən yaranan

modelin, iki dəfə üzü köçürülən və təhrif dolu nüsxənin qarşısında fəlsəfi təfəkkür və ya diskursiv dil də çox zəif argumentlə çıxış edir. Diskursiv fəlsəfədə yaradıcı insan sözlə deyil, fikirlə işləyir, onun təfəkkür aləti daha mürəkkəbdir, çünki fikir daha mütəhərrik, daha sürüşkəndir, fikri ipə - sapa yığmaq, cilovlamaq daha çətindir. Düşüncənin imkanları da buna görə dilin imkanlarından daha genişdir. Biz deyə bilmiriksə, demək düşüncə bilmirik. Əgər düşüncə mükəmməldirsə, o, özünü ifadə etmək üçün hökmən söz tapır və özünü reallaşdırır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Xəlilov S. S. Şərq və Qərb: Ümumbəşəri ideala doğru. B.: "Azərbaycan Universiteti" nəşriyyatı, 2004, 624 s.
2. Xəlilov S. S. Mənəviyyat fəlsəfəsi / B.: AU nəşriyyatı, 2007, 520 s.
3. Xəlilov S. S. Dildə yatan fəlsəfə. "Şüurun yeri" haqqında // Fəlsəfə və sosial - siyasi elmlər jurnalı. № 4, 2008.
4. Xəlilov S. S. Dil haqqında düşüncələr. // Fəlsəfə və sosial - siyasi elmlər jurnalı. № 3-4, 2003, s. 126-129.
5. Sössür F. "Ümumi dilçilik kursu" B.: BDU nəşriyyatı, 2003, 408 s.
6. İsrailov M. M. Məntiq (nəzəriyyə və praktika). Bakı, Turan evi 2005, 384 s.

Rus dilində

7. Витгенштейн Л. Логико- философский трактат. М., АСТ: Астрель., 2010, 177с.
8. Гарин И. И. Что такое философия? Что такое истина? М.: ТЕПРА - Книжный клуб, 2001, 752 с.
9. Гарин И. И. Что такое мистика? т 2. М.: ТЕПРА – Книж. клуб, 2004, 848с.
10. Гетманова А. Д. Логика М. Омега-Л, 2007, 416 с.
11. Гегель Г. Наука логики. - СПб., - 1997, 460 с.
12. Гегель Г. Энциклопедии философских наук. Т.1. М., Мысль 1974, 452 с.
13. Гегель Г. Эстетика В четырех томах. Том 4-ый. М., Искусство 1973, 676 с.
14. Константинов Ф.К. Человек, творчество, наука. М.: Наука 1967, 206 с.
15. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии М.: Прогресс, 1990, 720 с.
16. Шпет Г.Г. Избранные сочинения, М.: Правда, 1989, 602 с.
17. Энгельс Ф. Диалектика природы. М., Полиздать, 1987., 349 с.

RESUME

Discursive and speculative philosophy in the Eastern and Western contexts: linguistic artistry modification in the structure of thought.

The article investigates the nature of the discursive and speculative philosophy. The author pointed out that the source of the history of discursive philosophy of the East is the Indian atomism. And in the West discursive philosophy evolved on the basis of philosophical works of ancient Greek philosophers like Aristotle, Plato, Democritus, Porphyry and the Arabic-language based philosophy of the Middle Ages. Further development of the discourse of philosophy is reflected in the formation of the scholastic philosophy of the East - the scholastic dogma. And in the West scholastic philosophy developed to the level of "absolute idea" of Hegel, that is speculative philosophy.

РЕЗЮМЕ

Дискурсивная и спекулятивная философия в Восточном и Западном контексте: языковые модификации художественности в структуре философской мысли.

В статье исследуется сущность дискурсивной и спекулятивной философии.

Автором указано, что истоком истории дискурсивной философии Востока служит индийская атомистика. А на Западе дискурсивная философия развивалась на основе философских трудов древних греческих философов таких как Аристотель, Платон, Демокрит, Порфирий, а также на основе арабоязычной философии средневековья. Дальнейшее развитие дискурсивной философии находит своё отражение в формировании схоластической философии Востока – схоластической догмы. А на Западе схоластическая философия развивается до уровня “абсолютной идеи” Гегеля, то есть спекулятивной философии. Автор, в статье опираясь на различные источники, объясняет эти задачи. В статье так же находит отражение язык как основной инструмент дискурсивной логики и оправдывается художественное мышление.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

“MÜXTƏSƏR ƏL-QÜDURİ” ƏSƏRİNİN TƏRCÜMƏLƏRİ VƏ ONUN ƏSASINDA YAZILMIŞ MƏNZUMƏLƏR

Sevda HÜSEYNOVA

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar

İstitutunun elmi işçisi

Key words: Guduri, mukhtasar, fiqh, translation, poetry, prose

Ключевые слова: Кудури, мухтасар, фикх, перевод, поэзия, проза

Hənəfi məzhəbinin ən mötəbər mənbələrindən sayılan və elm aləmində böyük əks-səda doğuran Əbul-Hüseyn Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdurinin (h.362-428/972-1038) “Müxtəsər əl-Qüdiri” (Qüdurinin Müxtəsəri) əsəri yazıldığı dövrdən etibarən əsrlər boyu alimlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Əsər nəinki Şərq alimlərinin tədqiqat obyektinə çevrilmiş, eyni zamanda söz sənətinin mahir ustalarının ilham mənbəyi olmuşdur. Müəllifin aydın məntiqi, gözəl ifadə tərz, fiqh məsələlərinin ardıcıl və anlaşıqlı şəkildə oxucuların nəzərinə çatdırılması bir sıra orta əsr şairlərinin diqqətini özünə cəlb etmişdir. “Müxtəsər əl-Qüdiri” orta əsrlərdə ərəb dilindən çevrilmiş iri həcmli fiqh abidəsidir. Əsər XII-XX yüzilliklər ərzində fars, türk, tatar, urdu, kumik eyni zamanda müxtəlif Avropa dillərinə nəzm və ya nəslə tərcümə olunmuş və dəfələrlə nəşr olunmuşdur.

Beləki, biz bu məqalədə “Müxtəsər əl-Qüdiri”nin əsasında yazılmış mənzumələr, onların müəllifləri, eyni zamanda əsərin müxtəlif dillərə olan tərcümələri və mütərcimləri haqqında sistemləşdirilmiş ilkin məlumat verməyə çalışacağıq.

“Müxtəsər əl-Qüdiri” əsərini ilk dəfə nəzmə çəkən məşhur Hənəfi fiqh alimi Məhəmməd b. Əsəd b. Məhəmməd b. Nəsr olmuştur. Əbul-Müzəffər künyəsi ilə tanınan alim, sonralar “Bağdadi”, “İraqi”, “Hakimi” nisbələrini qəbul etmiş və əsasən “İbn Hakim” adı ilə məşhurlaşmışdır. İbn Hakim h.484 (1091)-cü ildə Bağdadda anadan olmuşdur. İbn Hakim Bağdadın tanınmış alimlərindən, o cümlədən Hüseyn b. Məhəmməd b. Əli Rəis, Nurul-Hüda Zeynəbi, Əbu Əli b. Nəbxan və bir çox mütəfəkkirlərdən Hənəfi fiqhi, hədis, eləcə də təfsir elmləri üzrə təlim almışdır. Bağdadda təfsir hədis, fiqh və bir çox elmlər sahəsində bir alim kimi püxtələşən İbn Hakim, bir müddət sonra Şama getmiş və orada Tehraniyyə mədrəsəsində, daha

sonra Sədriyyə mədrəsəsində pedoqoji fəaliyyət göstərmişdir. Mənbələrin verdiyi bilgilərdən aydın olur ki, ədəbiyyatla da məşğul olmuş alimin xitabəti və şeirləri çox gözəl idi.

İbn Hakim Şamda yaşadığı dövrdə bir müddət Qazı vəzifəsində işləmiş və Hənəfi məzhəbinin hökmlərinə əsaslanaraq fətva vermişdir. O, eyni zamanda Əbu Məhəmməd b. Əbdül-Xaliq b. Əsəd b. Sabit əl-Hənəfi, Əbul-Məvəhib b. Susri, Əbu Nəsr Şirazi kimi bir çox alimlərin yetişməsində mühüm rol oynamışdır. Hənəfi fiqhi sahəsində nüfuz qazanan İbn Hakim qazılıq və müəllimlik fəaliyyəti ilə yanaşı müstəqil araşdırmalar aparmışdır. “Təfsirul-Quran”, “Şərhi sihabil-Əbhar”, “Şərhul-məqamət lil-Həriri” kimi müxtəlif mövzulu əsərlər yazmış İbn Hakimin elm tarixinə Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdurinin “Müxtəsər əl-Qüduri” əsərinə həsr etdiyi “Nəzmi Müxtəsər əl-Qüduri” adlı mənzum əsəri də məlumdur. Orta əsr mənbələri bu haqda məlumat versə də, hələlik “Nəzmi Müxtəsər əl-Qüduri”nin heç bir nüsxəsi aşkar olunmayıb (1, 186; 2, c.IV, 218; 3, c.VI, 31, 4, c.IX, 50).

“Müxtəsər əl-Qüduri”ni nəzmə çəkən digər alim Fəxrəddin Divrigi adı ilə tanınan Məhəmməd b. Mustafa b. Zəkəriyyə b. Xacə Həsən əs-Sulğuri əl-Hənəfidir (1, 238; 5, c.III, 142-143; 6, 201; 7, c.III, 369). Fəxrəddin Divrigi Monqolların Anadolunu işğal etdiyi bir dövrdə h.631 (1234)-ci ildə Sivasın Divrig bölgəsində dünyaya gəlmişdir. Fəxrəddin Divriginin soy kökü Oğuzların Salur boyuna mənsubdur. Mənbələrdə alimin həyatı və ailəsi ilə əlaqədar kifayət qədər məlumat verilməmişdir. Qaynaqlar alimin Hüsəməddin Həsən adlı bir oğlu olduğu və onun Hüsəmiyyə mədrəsəsində fiqh dərsləri verən məşhur alim olduğu haqda qısa bilgi verilmişdir (7, c.II, 88; c.III, 363). Fəxrəddin Divriginin yaşadığı dövrün məşhur elm adamlarından dərs aldığı bilinsə də, ancaq harada və kimlərdən dərs aldığı haqda dəqiq məlumat yoxdur. O, bir tərəfdən tələbə yetişdirmiş və dəyərli əsərlər təlif etmiş, digər tərəfdən də dövlət işlərində fəaliyyət göstərmişdir. Əhməd Əflaki, Divriginin yüksək hərarətli xəstəlik nəticəsində gözlərinin tutulması haqda məlumat verir (8, c.I, 321). Alimin görmə qabiliyyətini itirməsi onun təfəkkürünün geri qalmasına deyil, əksinə, inkişafına səbəb olmuşdur (1, 280; 6, 261; 5, c.II, 142-143; 9, c.IV, 259). O, bir çox elm həvəskarları kimi daim səyahətə çıxmışdır. Çünki müxtəlif əyalətlər arasında elmi əlaqələr və məlumat mübadiləsi üçün lazımı vasitələrin yox dərəcəsində olduğu orta əsr mühitində bilik əldə etməyin ən münasib yollarından biri də səyahət idi.

Təvazökar, sadə şəxsiyyətə sahib olan Fəxrəddin Divrigi Qurani-Kərimi həm gözəl oxuyur, həm də gözəl xətlə yazardı (10, c.V, 31). O, “Qəsidei-Burdənin müəllifi Məhəmməd əl-Busiridən xəttatlıq və təcvid dərsləri almışdır. Divrigi

Qahirədə Hüsamiyyə mədrəsəsində Hənəfi fiqhindən dərs vermişdir. Onun dərslərində Məmluk Sultanı əl-Malikun-Nasr kimi dövlət adamı və Əbu Hayyam əl-Əndəlusi kimi tanınmış müfəssir iştirak etmişdir. Əbu Hayyam əl-Əndəlusi “Kitabul-idrak lisanil-ətrak” adlı əsərini yazarkən “Ustadımız Fəxrəddin” deyə bəhs etdiyi müəllimindən çox faydalandığını bildirmişdir. Fəxrəddin Divrigi müxtəlif elmlərə aid mənzum və didaktik xüsusiyyəti daşıyan bir çox əsərlər yazmışdır. Onun mənbələrdə məlumat verilən doqquz əsərindən ancaq üçü tam şəkildə günümüze çatmışdır (5, c.II, 143; 3, c.VII, 99; 11, 376).

Divriginin qələmə aldığı “Nəzmu müxtəsərul-Quduri”, Əbul-Hüseyn Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdurinin “Müxtəsər əl-Qüdiri” adlı əsərinin nəzmə çəkilmiş şəkli. Təəssüflər olsun ki, əsərin heç bir nüsxəsi indiyə qədər aşkar olunmayıb. Divriginin oğlunun ifadəsinə görə, o, h.713(1313)-cü ildə Qahirədə vəfat etmişdir (8, c.III, 364; 9, c.VI, 260).

“Müxtəsər əl-Qüdiri”yə müraciət etmiş növbəti alim XVII əsrdə yaşayıb-yaratmış, dövrünün təsəvvüf və şafii məzhəbi alimi kimi tanınan Məhəmməd b. Məhəmməd b. Əhməd əl-Bəkəfəluni əl-Hələbi əl-Bəxşidir. Əsasən əl-Bəxşi və əl-Hələbi kimi məşhur olan alim h.1038 (1628)-ci il rabiə-əvvəl ayında Hələbin Bəkəfəlun qəsəbəsində dünyaya gəlmişdir. İlk təhsilini Hələb şəhərində Qurani-Kərim oxumağı öyrənməklə başlayan əl-Bəxşi sonralar təhsilini davam etdirmək məqsədi ilə Dəməşqə getmişdir. Orada Məhəmməd Aysəvi, Əbdülbaqi əl-Hənbəli, Məhəmməd b. Bəlban kimi alimlərin yanında fiqh, təfsir, kəlam elmlərini öyrənmişdir. Sözü əsl mənasında elm fədaisi olan əl-Bəxşinin əsas məqsədi elm öyrənmək və öyrətmək olmuşdur. Daha sonra isə o, təsəvvüf elminin sirlərinə dərinlən yiyələnmək üçün Şeyx Əyyub əl-Xəlvətinin dərslərində iştirak etmişdir. Sufiliyin Xəlvətiyyə qolunun davamçısı olan əl-Bəxşi bu elm sahəsində də böyük nailiyyətlər qazanaraq adı dillərdə dastan olmuşdur.

Alimin şəxsi keyfiyyətlərinə gəldikdə isə, mənbələr onun təvazökar, mülayim xasiyyətli və son dərəcə səbrli olduğunu vurğulayır. əl-Bəxşinin müasirləri, onun elmi və dərin zəkası barədə təqdirədirici fikirlər söyləmişlər. “Xülasətul-əsər fi əyani qərnül-hadi aşər” kitabının müəllifi Məhəmməd Mühibbi (h.1061-1111/1651-1699) Məhəmməd əl-Bəxşi haqda belə yazır: “Mən Məhəmməd əl-Bəxşi ilə ilk dəfə Ədirnədə daha sonra isə İstanbulda görüşdüm. Onun nəsihətlərindən, elmi fikirlərindən çox faydalandım. Onda gördüyüm gözəl xislətə və ədəb-ərkəna heyran qaldım” (12, c.IV, 208).

Məhəmməd əl-Bəxşi elm xəzinəsini müasir dövrdə də öz əhəmiyyətini itirməyən elmi irsi ilə zənginləşdirmişdir. Əhatəli yaradıcılığı ilə seçilən Məhəmməd əl-Bəxşi

“əş-Şafiyə fi nəzmil-Kafiyə”, “Təfsirul-Quran”, “Şəmsül-məfəxir”, “Rəşahatül-midad fimə yəəəlləmə fīs-səfinətil-siyad” və s. kimi onlarla qiymətli əsərlər yazmışdır. O, eyni zamanda Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdurinin “Müxtəsər əl-Qüdiri” adlı əsərinə həsr etdiyi “Nəzmul-Müxtəsər əl-Qüdurinin” müəllifidir. Onun elmi fəaliyyətinin bariz nümunəsi olan bu nəzm əsəri elmi əhəmiyyəti baxımından heç də göstərilən nəzm nümunələrindən geri qalmır. Məhəmməd əl-Bəxşi h.1098 (1678)-ci ildə Həcc ziyarətini yerinə yetirdikdən sonra vəfat etmişdir (5, c.I, 202; 13, c.II, 490; 4, c XI, 288).

Tərcümə ədəbiyyat tarixinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Təsadüfi deyil ki, bir çox xalqların ədəbiyyat tarixində tərcümə ədəbiyyatına da xüsusi yer ayrılmışdır (14, 417). Bütün xalqların hələ qədim yazılı abidələrində tərcüməçilik fəaliyyəti nəzərə çarpmaqdadır. Qədim dövrlərdən tərcüməyə baxışlarda bir-birinə zidd iki tələb (tərcümənin orjinal mətninə yaxınlığı; oxucu qavrayışına yaxınlığı) mövcud olmuşdur. Tərcümə obyektinə müstəsna həssaslıq, onu mənzum və formaca vahid, milli və fərdi xüsusiyyətləri ilə bitkin sənət əsəri kimi təcəssüm etdirmək tərcüməyə müasir münasibəti müəyyənləşdirən əsas tələblərdir (15, c.II,136).

Orta yüzilliklərdə ərəb dilindən tərcümə nümunələri mövzu və məzmunca rəngarəngdir. Bu tərcümələrin xeyli hissəsi dini məzmun daşıyır. Qeyd etmək lazımdır ki, klassik tərcümə nümunələrinin bəziləri bir sıra səciyyəvi xüsusiyyətləri ilə çağdaş tərcümələrdən fərqlənir. Məhz bu səbəbə görə klassik tərcümələri müasir tərcümələrlə eyniləşdirmək və eyni meyarlarla dəyərləndirmək olmaz.

Digər dillərə tərcümədən fərqli olaraq, “Müxtəsər əl-Qüdiri” əsərinə türk xalqları arasında böyük maraq olduğundan, ayrı-ayrı dövrlərdə bir neçə dəfə türk dilinə tərcümə olunmuşdur. Beləki, bu əsərin ən qədim tərcüməsi məhz türk dilindədir. Türk ədəbiyyatında ilkin bədii tərcümə nümunələri erkən orta yüzilliklərdə ərəb və fars dillərindən edilməmişdir. Türklərin əsrlər boyu ərəblərlə və farslarla qarşılıqlı ictimai-siyasi və ədəbi-mədəni əlaqədə olması bu xalqların dillərində olan ayrı-ayrı əsərlərin türk dilinə tərcümə edilməsi zərurətini ortaya çıxarmışdır.

Tanınmış tədqiqatçı Abdulkadir Karahanın verdiyi bilgilərə görə “Türkiyə türkcəsi ilə islam hüququna (fiqhə) dair məlum olan ilk mənzum tərcümə kitabı məhz Əhməd b. Məhəmməd b. əl-Qüdurinin “Müxtəsər əl-Qüdiri” əsəridir (16, 242).

“Müxtəsər əl-Qüdiri” XV yüzilliyin əvvəllərində müxtəlif mövzulu məsnəvilərin, o cümlədən daha çox “Məntiqut-Teyr” adlı əsərin müəllifi olaraq tanınan mütəəvvüf şair Gülşəhri tərəfindən nəzm şəklində türk dilinə tərcümə olunmuşdur. Mənbələrdə Gülşəhrinin doğum tarixi ilə bağlı heç bir məlumat verilmir, ölüm tarixinin isə təqribən h.716 (1317)-ci ildən sonra olduğu bildirilir (17, 216).

Mənbələrdə şairin həyatı haqqında çox az məlumat var. Onun haqqında bilinənlər, öz əsərlərindəki bəzi qeydlərlə özündən sonra yaşamış Əhmədi (v/t.815/1412-13), Xətiboğlu (v/t.838/1435dən sonra) və Kamal Ümmi (v/t.880/1475) kimi bir neçə şairin şeirlərində rastlanan bir sıra sözlərdən ibarətdir. Gülşəhrinin h.717 (1318)-ci ildə qələmə aldığı “Məntiqut-Teyr”dəki bəzi beytlərdən (18, 172-173) məlum olur ki, o, Kırşəhirdə (Gülşəhir) əli öpülən məşhur bir şeyx olmuşdur. Gülşəhrinin Kırşəhrə nə vaxt gəldiyi məlum deyildir. Mövlana Cəlaləddin Ruminin ölümündən sonra onun Mövləvi təriqətini yaymaq üçün Kırşəhrə göndərilmiş olması ehtimal olunur (18, 10).

Yaşadığı yerin adını özünə ləqəb götürmüş şairin əsl adının Əhməd və ya Süleyman olduğu bildirilir. Bəzi tədqiqatçılar, “Məntiqut-Teyr”in İstanbul Arxeoloji Muzeyləri kitabxanasında mühafizə olan nüsxəsinin (nr.1360) əvvəlindəki “Kitabu Məntiqut-Teyr min kəlami şeyxil-muhaqqıqın mürşidi-talibin əl-alimul-fazil əş-Şeyx Əhməd əl-Gülşəhri” ifadəsinə əsaslanaraq şairin adının Əhməd olduğu fikrindədilər (19, 240; 20, 14). Lakin Gülşəhrinin istər öz əsərlərində, istərsə də haqqında məlumat verilən digər əsərlərdə Əhməd adına rast gəlinmir. Digər tərəfdən “Məntiqut-Teyr” əsərində Süleyman adının tez-tez keçməsi tədqiqatçılardan bəzilərinin şairin adının Süleyman ola biləcəyi qənaətinə götürmüşdür (20, 10-11).

Əsərlərindən Gülşəhrinin islam elmləri ilə yanaşı riyaziyyat, məntiq və fəlsəfə elmlərini də dərinlən bildiyi məlumdur. Mənbələrin verdiyi bilgilərdən məlum olur ki, ədəbiyyatı çox sevmiş Gülşəhri, Mövlanə, Əttar, Sədi və Nizami Gəncəvinin təsirində qalmışdır. Onun xüsusilə, daha çox Mövlanədən təsirlənmiş olması onun Mövləvi ola biləcəyini ağla gətirirsə də istər Mövləvi qaynaqlarında istərsə silsilənamələrdə bunu təsdiq edən hər hansı bir məlumata rast gəlinmir (21, 32). Gülşəhri “Məntiqut-teyr” əsərini xalqa məhz təsəvvüfə öyrətmək üçün yazdığını bildirir. O, bu əsərin içərisində Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdurinin “Müxtəsər əl-Qüdiri” əsərini türk dilində mənzum tərcüməsini vermişdir (20,11). Bu tərcümə haqqında Abdulkadir Karahan ilə yanaşı digər mənbələr, eləcə də türk məxəzləri də məlumat verir. Öz dilinin və lüğət tərkibinin rəngarəngliyi baxımından fərqlənən bu tərcümə abidəsinin tarixi leksikologiyanın araşdırılması üçün xüsusilə dəyərli olduğunu nəzərə alaraq onun leksik xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi maraqlı olardı.

Türk əsilli böyük Hənəfi fəqihi, tarixçi, hədis və dil alimi Əbu Məhəmməd (Əbus Səna) Bədrəddin Mahmud b. Əhməd b. Musa b. Əhməd əl-Ayni əl-Ayıntabı (qısa olaraq əl-Ayni) h.762 (1361)-ci ildə Antepdə (Türkiyə) doğulmuşdur. Fiqh üzrə ilk təhsilini Antep Qazısı olan atasından almışdır. Sonralar müxtəlif şəhərlərə gedərək bir çox məşhur alimlərdən o cümlədən, Hələbdə Cəmaləddin əl-Malati,

Qüdsdə əl-Alans-Sirani, Qahirədə Siracəddin əl-Bulkini Zeynəddin İraqi, Əbul Fəth əl-Əsqəlani və Nurəddin əl-Heysəmdən elm əxz etmişdir.

Əl-Ayni uzun müddət müxtəlif dövlət xidmətlərində fəaliyyət göstərmiş və sultanların dərin rəğbətini, etibarını qazanmışdır. Əl-Ayninin dövlət işlərində aktiv rol oynamasında türk dilini bilməsinin böyük təsiri olmuşdur. O, Sultan Məlik əz-Zahir Tatarın əmri ilə “Müxtəsər əl-Qüdiri” əsərini türk dilinə tərcümə etmişdir. Əl-Ayninin ərəb və türk dillərini mükəmməl bildiyi üçün onun tərcüməsi elm aləmində yüksək səviyyədə qiymətləndirilmişdir. Tanınmış türk alimi Fuad Körpülü sözü gedən tərcüməni “ən gözəl tərcümə nümunəsi” kimi qiymətləndirmişdir (21, 373-374). Tərcümənin bu qədər uğurlu, müvəffəqiyyətli olması bir daha sübut edir ki, Əl-Ayni tərcümə etdiyi mövzunu, yəni Hənəfi fiqhini gözəl bilmiş və dövrünün mahir hüquqşünaslarından olmuşdur. Abidənin hərtərəfli tədqiq olunması əhəmiyyət kəsb edir. Əl-Ayni eyni zamanda fiqh, tarix və hədis elmlərinə aid türk və ərəb dillərində bir çox əsərlər yazmışdır. Mənəli ömür yaşamış Əl-Ayni h.855(1451)-ci ildə Qahirədə vəfat etmişdir (22, c.I, 352; 6, 207-208; 23, c.I, 266).

Tədqiqi böyük elmi əhəmiyyət kəsb edən tərcümə abidələrindən biri də XIX əsrdə yaşayıb-yaraymış Mehmed Emin Fəhim Paşaya aiddir. Mehmed Emin Fəhim Paşa dövrünün bacarıqlı və istedadlı mütərcimi olmaqla yanaşı, həm də Kars mutəsarrıfı (maliyyə işləri məmuru) vəzifəsində çalışmışdır. Mehmed Emin Fəhim Paşanın ana dilindən başqa Şərq dillərini mükəmməl bilməsi, bu dillərdə yazılmış əsərlərdən, klassiklərin irsindən səmərəli istifadə edə bilməsinə geniş imkan vermişdir. O, “Müxtəsər əl-Qüdiri”ni Osmanlı türkcəsinə çevirmiş və onu “Kitəbul Əzizi fil-Müxtəsər əl-Qüdiri” qısaca olaraq “Əziziyyə” adlandırmışdır. O, tərcümə əsərinin müqəddiməsində yazır: “...Möhtərəm oxucularım əlinizdəki, bu dəyərli əsər çox mübarək bir əsərdir və Hənəfi məzhəbində qəbul edilən mötəbər mətnlər arasında yer almışdır. Mən bu əsəri Osmanlı türkcəsinə tərcümə etməyi düşündüm və həyata keçirdim. Bu zamanda bu vəzifəni yerinə yetirən nadir olduğu üçün tərcüməmə “Əziziyyə” adını verdim....”.

Ənənəyə görə, o zamanın mütərcimləri tərcümə etdikləri əsərə qısa sonluq yazmış, burada oxuculardan onlar üçün dua oxumalarını və bir yanlışlığa rast gələrlərsə, səhvlərini bağışlamalarını xahiş etmişlər. Qeyd etmək lazımdır ki, Mehmed Emin Fəhim Paşa da öz tərcüməsinin sonluğunda bu ənənəyə riayət etmişdir. “Əziziyyə” dilinin sadəliyi ilə seçilən tərcümə əsərlərindən biridir. Tərcümənin dili həmin dövrün başqa tərcümə əsərləri ilə müqayisədə daha anlaşıqlıdır. Sözü gedən tərcümə əsəri h.1315, 1320, 1323-cü illərdə İstanbulda “Şirkəti səhafıyyəi-Osmaniyyə” mətbəəsində dəfələrlə nəşr olunmuşdur. Hal-hazırda

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun xəzinəsində həmin tərcümə abidəsinin iki çap nüsxəsi V-428/33527 və XVI-1717/5945 şifrələri altında mühafizə olunmaqdadır.

“Müxtəsər əl-Qüduri”nin daha bir mütərcimi İsmayıl Müfid Əfəndidir. İsmayıl Müfid Əfəndinin ərəb dilini mükəmməl bilməsi ona klassik şərq elmini və ədəbiyyatını öyrənməyə və gənc nəsə tədris etməyə imkan vermişdir. Bununla bərabər o, ərəb dilindən ədəbiyyata, fəqhə, tarixə dair bir sıra əsərləri türk dilinə tərcümə etmişdir. İsmayıl Müfid Əfəndi əsərləri tərcümə etməklə bir tərəfdən öz xalqını dəyərli yazılı abidələrlə yaxından tanış etmiş, digər tərəfdən isə tərcümə sənətinin inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Tərcümədə sərbəst tərcümə prinsipi ilə yanaşı hərfi tərcümə prinsipinə də əməl olunmuşdur. İsmayıl Müfid Əfəndi əsərini türk dilinə çevirərkən, türk dilinin zəngin lüğət tərkibindən, onun rəngarəng ifadə vasitələrindən bacarıqla istifadə etmişdir. Əsərdə “Müxtəsər əl-Qüduri”nin ərəbcə orijinal mətni cümlə-cümlə verilir, daha sonra isə onların hərfi tərcüməsi, məna tərcüməsi və izahlı tərcüməsi verilmişdir. Buna görə də bu abidəni yalnız tərcümə əsəri deyil, tədqiqat xarakteri daşıyan şərhli tərcümə adlandırmaq daha məqsədə uyğun olardı.

Qeyd etmək lazımdır ki, əsərin orijinalı qırmızı rəngli mürəkkəblə yazılmışdır ki, bu da ərəb və türk mətnlərini bir-birindən asanlıqla ayırır. Bu isə abidənin tərcümə sənəti tarixini öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətlidir. Əlyazmanın əvvəlindəki bəzi vərəqlərdə qeyd olunduğu kimi, mətndə buraxılmış ayrı-ayrı sözlər, əlavələr haşiyədə başqa xətlə yazılmışdır. Bu fakta əsasən güman etmək olar ki, həmin sözləri yazan şəxsin istifadəsində “Müxtəsər əl-Qüduri”nin başqa bir nüsxəsi də olmuşdur.

Araşdırmalar nəticəsində əsərin tərcüməsinin Berlin Dövlət kitabxanasında bir əlyazma nüsxəsinin müəyyən etmişik. Sözü gedən abidə əlyazma kitabxanasının nadir əsərlər saxlanılan şöbəsində Ms.or.okt.2401 şifrəsi altında mühafizə olunmaqdadır. Köçürülmə tarixi h. 1294-cü ilə aid edilən abidə, bizim fikrimizcə məhz, İsmayıl Müfid Əfəndi tərəfindən köçürülmüşdür (24, c.XIII, 59).

Bombey Dövlət Universitetinin kitabxanasındakı ərəb, fars və urdu əlyazmaları kataloqunda “Müxtəsər əl-Qüduri”nin fars və urdu dillərinə tərcümə olunduğu haqda qısa məlumat verilmişdir. Əsər fars dilinə Zahid Zeyn Salih, urdu dilinə isə Fərruxabadlı Əbdül-Əziz Cəlil tərəfindən tərcümə edilmişdir. “Müxtəsər əl-Qüduri”nin urdu dilinə tərcüməsi 1898-ci ildə Dehlidə nəşr olunmuşdur (25, 242). Təəssüf hissi ilə qeyd etməliyik ki, hər iki mütərcim haqda mənbələrdə heç bir məlumata rast gəlmədik.

“Müxtəsər əl-Qüdiri” XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Şeyxulislam əl-Həmidî tərəfindən tatar dilinə tərcümə olunmuşdur. Həcmi 394 səhifə olan bu tərcümə bir neçə dəfə 1904, 1911 və 1912-ci illərdə Qazan şəhərində, “Bratov Karimovıx” nəşriyyatında dərc edilmişdir (26).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi “Müxtəsər əl-Qüdiri” həm də kumık dilinə tərcümə edilmişdir. Əsərin kumık dilinə tərcüməsi haqqında ilkin, ətraflı məlumatı Məmmədibir ər-Roçî adına Teologiya və Beynəlxalq əlaqələr İnstitutunun elmi əməkdaşı Həsən Orazayevin “Tərcümələr ustadı” adlı məqaləsində rast gəlirik. Həsən Orazayevin verdiyi bilgilərə görə, “Müxtəsər əl-Qüdiri” kumık dilinə Dağıstan elminin inkişafında xüsusi xidmətləri olan Şıxammat-qazı Baybolat oğlu tərəfindən tərcümə olunmuşdur. Şıxammat-qazı Baybolat oğlu 1833-cü ildə Dağıstanın Buynak rayonunda anadan olmuşdur. O, zamanəsinin tanınmış elm adamlarından dini və dünyəvi elmləri mənimsəmişdir. Şıxammat-qazı Baybolat oğlu öz xalqının mədəniyyət tarixinə istedadlı şair, yazıçı və ilahiyyatçı kimi daxil olmuşdur.

Zəngin elmi yaradıcılığa malik olan alim, 1907-1917-ci illər ərzində təqribən otuzdan artıq kitab qələmə almışdır. Elmin müxtəlif sahələrini əhatə edən kitabların əksəriyyəti ilahiyyat elmlərinə aid edilir. Məhz bu səbəbə görə, alimin elmi irsi 1917-ci ildən 1990-cı illərə qədər geniş oxucu kütləsinə təqdim olunmamışdır. O, elmi və bədii yaradıcılığı ilə yanaşı, tərcümə işinə böyük maraq göstərmişdir. Onun tərcümələri içərisində bədii məzmunlu əsərlər də çoxluq təşkil edir. O, başda Əhməd b. Məhəmməd əl-Qüdirinin “Müxtəsər əl-Qüdiri” əsəri olmaqla bir çox orta əsr alimlərinin dəyərli əsərlərini doğma kumık dilinə tərcümə etmişdir. Şıxammat-qazı Baybolat oğlu 1918-ci ildə dünyasını dəyişmişdir. Sözü gedən tərcümə XIX-XX əsrlərdə Dağıstanda tərcümə sənətinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini öyrənmək üçün əvəzsiz qaynaqdır (27).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Müxtəsər əl-Qüdiri” müxtəlif Avropa dillərinə də tərcümə olunmuşdur. Əsər bütövlükdə Ch.Solvet tərəfindən fransız dilinə uğurla tərcümə olunmuş və 1829-cu ildə Parisdə nəşr edilmişdir. Əsərin yalnız bir hissəsi G.N.Bonsquet və L.Bercher tərəfindən fransız dilinə tərcümə olunmuşdur. Bu tərcümə 1952-ci ildə Parisdə, “Le statut personel en droit musulman hanafite” başlığı altında isə Tunisdə (tarixsiz) çap olunmuşdur. “Müxtəsər əl-Qüdiri”nin “Cihad” ilə bağlı bölməsi məşhur alman şərqşünası Rosenmüller (1767-1830) tərəfindən 1825-26-cı illərdə alman dilinə tərcümə olunub. Latin dilinə tərcüməsi ilə birlikdə nəşr edilən “Müxtəsər əl-Qüdiri”nin “Nikah” bölümü G.Helmsdörfer tərəfindən 1832-ci ildə Frankfurtda tərcümə və nəşr edilmişdir. “Müxtəsər əl-Qüdiri”nin fransız və puştu dillərinə tərcüməsi 1885-ci ildə Bombeydə nəşr edilmişdir (28, 37).

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. İbn Qutlubəğa. Tacut-təracim fi tabaqatil-Hənəfiyyə. Bağdad: 1962
2. İbnul-İmad. Şəzəratuz-zəhəb fi əxbəri mən zəhəb. c.I-VIII, Qahirə: 1350-51
3. Xeyreddin əz-Zirikli. əl-Əlam. c.I-X, Qahirə: 1954-1959
4. Ömər Rza Kəhallə. Mucəmul-muəlləfin təracimu musannifil-kutubil-ərəbiyyə, c.I-XI, Dəməşq: 1957
5. İsmayıl Paşa Bağdadi. Hidayətul-arifin, c.I-II, İstanbul: 1951-1955
6. Abdulhay Ləknəvi. əl-Fəvaidul-bəhiyyə fi təracimil-Hənəfiyyə. Qahirə: 1979
7. Abdülqadir Qureyşi. əl-Cəvahirul-mudiyyə fi tabaqatil-Hənəfiyyə, c.I-III, Qahirə: 1398
8. Əhməd Əflaki. Mənaqibil-arifin, c.I-II, Ankara: 1959-1961
9. İbn Həcər əl-Əsqalani. əd-Durrul-kəminə fi əyanil-miətis-səminə, c.I-IV, Qahirə: 1966
10. Səlahəddin Xəlil əs-Safədi. Kitəbul-Vafı bil-vəfayət, c.I-XXII, Wiesbaden: 1981-1982
11. Kafesoğlu İbrahim. Türk milli Kültürü, İstanbul: 1988
12. Məhəmməd Muhibbi. Xülasətul-əsər fi əyanil-qərnül-hadi aşər, c.I-IV, Misir: 1301
13. Carl Brockelman. Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband, c.I-III, Leiden: 1937-1942
14. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Москва: Учпедгиз, 1950
15. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, c.I-X, Bakı: 1977
16. Abdulkadir Karahan. Eski türk edebiyatı incelemeleri. İstanbul: Edebiyyat fakültesi matbaası, 1980
17. Abdulkadir Karahan. XIV yüzyl sonlarına kadar türk kültürü ve edebiyatı. İstanbul: Edebiyyat fakültesi basımevi, 1985
18. Ağah Sırrı Levend. Türk edebiyatı tarihi, Ankara: 1973
19. Köprülüzade Mehmed Fuad. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. İstanbul: 1919
20. Köprülüzade Mehmed Fuad. Eski şairlerimiz, divan antolojisi, İstanbul: 1934
21. Fuad Köprülü. Türk edebiyatı tarihi. İstanbul: Ötken neşriyyatı, 1980
22. Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı müellifleri, c.I-III, İstanbul: 1333-42

23. Taşköprülüzadə İsaməddin Əhməd Əfəndi. Miftahus-saədə və misbahus-siyadə, c.I-III, Qahirə: 1968
24. Verzeichnis der orientalischen handschriften in deutschland. Türkische handschriften beschrieben von Manfred Gotz, band XIII, Franz steiner verlag GMBH. Wiesbaden:1979
25. A Descriptive catalogue of the arabic, persian and urdu manuscripts in the library of the University of Bombay. Bombay: 1973
26. www.ksu.vu/uni/sank/db/filebase/files/372.doc
27. <http://www.islamda.ru/index.php?pageld=498>
28. Ahmet Özel. Hanefi fıkıh alimleri. Ankara: 1990

SUMMARY

“Mukhtasar al-Guduri’s translations and poetries written on the basis of it

Ahmad v. Mohammad al-Guduri’s work “Mukhtasar al-Guduri” was in the field of vision of the scientists beginning from the time it was written. The work was translated into the Persian, Turkish, Tatar, Urdu, Kumyk languages in prose and poetry and at the same time into different European languages during XII-XX centuries. In contrast to the translations from different languages “Mukhtasar al-Guduri” had been translated several times during different periods into the Turkish languages because of great interest among Turkish people.

The information from original sources gives us the right to say that the ancient translation is in Turkish. It is necessary to say that the author’s logically and fine manner of expression the matters of Islam attracted the attention of some waddle ages poets. The role of respectable sources is great in getting the information dealer with the grouse and translations devoted to this work and being so easy for understanding of the readers in this research.

РЕЗЮМЕ

Переводы «Мухтасар ал-Кудури» и разися написанная на основе этого

Произведение Ахмада б. Мухаммада ал-Кудури «Мухтасар ал-Кудури» веками был в центре внимания учёных со дня его написания. Произведение в течении XII-XX столетний был переведён и повторно напечатан на персидском, турецком, татарском, урду, кумыкском языках, в тоже время на некоторые Европейские языки в прозе и в стихах, В отличии от переводов на разных языках интерес к произведению «Мухтасар ал-Кудури» среди тюркских народов было столь велико, что в разные времена оно было переведено несколько раз на тюркский язык.

Из информации, полученных из достоверных источников самый древний перевод был на турецком языке. Нужно отметить, что четкая логика, прекрасная манера выражение привлекло внимание поэтов средних веков еще том, что внятное объяснение помогало читателям проще понять вопросы права в Исламе. В связи с переводами и стихами посвященному этому произведению роль достоверных источников использованных для информации очень велико.

Çара tövsiyə etdi: i.f.d. Z.Əbilova

AKADEMİK ZİYA BÜNYADOVUN TƏDQIQATLARINDA DİN FENOMENİ

Arzu HACIYEVA

*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq
İnstitutunun fəlsəfə və ictimai fikir tarixi
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru*

Keywords: religion, history, sects, religious terms, the Koran.

Ключевые слова: религия, история, секта, религиозные термины, Коран.

«Ziya Bünyadov xalqımızın XX əsrdəki ən görkəmli alimlərindən biri, ən görkəmli tarixçilərindən biri, ən görkəmli nümayəndələrindən biri olmuşdur» – ulu öndərimiz Heydər Əliyevin bu sözləri, zənnimizcə, unudulmaz alimimizə verilən ən yüksək qiymətdir. Həqiqətən də akademik Ziya Bünyadovun yorulmaz elmi fəaliyyətindən xəbər verən zəngin irsi elmimizə böyük töhfələr vermişdir. Onun «Azərbaycan VII-IX əsrlərdə», «Azərbaycanın Atabəylər dövləti» kimi sanballı monoqrafiyaları, çoxsaylı elmi və publisistik məqalələri, orta əsrlər tariximizin öyrənilməsi üçün dəyərli ilkin məxəz və qaynaqların ingilis, ərəb, rus dillərindən ana dilimizə tərcümələri nəinki tarixçilər üçün, ümumiyyətlə elmin müxtəlif sahələrinin mütəxəssisləri üçün böyük önəm kəsb edir, çünki burada təkcə tarixi hadisələr, faktlar deyil, həm də xalqımızın etnogenezi problemi, başqa dövlətlər və xalqlarla əlaqə-münasibətləri, iqtisadi, siyasi, hüquqi, fəlsəfi baxışları, mədəniyyəti, o cümlədən etiqad etdiyi dinlər təsisat və baxışlar sistemi kimi konkret varlığında öz əksini tapmışdır.

Məlum olduğu kimi, din orta əsrlərdə həm Avropada, həm də Şərq ölkələrində hakim ideologiya idi. Həmin dövrdə ictimai-siyasi hadisələr, azadlıq hərəkatları istisnasız olaraq dini bayraq altında baş vermişdir. Z. Bünyadov da əsərlərində xalqımızın tarixi taleyində mühüm rol oynayan dinlərin – zərdüştilik, xüsusən xristianlıq və islam dinlərinin, müxtəlif təriqətlərin xarakteri, mahiyyəti, ictimai proseslərə təsiri və nəticələrini gərgin, mürəkkəb zamanın peripetiyaları fonunda işıqlandırmışdır.

Alimin dilimizə tərcümə etdiyi orta əsrlərə aid qaynaqlar da dinlərin cəmiyyət həyatında yeri, mövqeyi barədə canlı təsəvvür yaradır. Onların arasında Moisey Kalankatuklunun «Albaniya tarixi» («Aqvan tarixi») əsəri (1) xüsusisilə böyük əhəmiyyətə malikdir. Axı bu əsər ölkəmizin Adəm dövründən başlayıb X əsrə qədərki tarixini işıqlandıran yeganə və olduqca dəyərli yerli mənbədir. Əsərdə Azərbaycanın şimalında – Albaniyada xristianlığın yayılması, dövlət dini kimi qəbul edilməsi, xristianlığın təkcə başqa dinlərlə (məsələn, zərdüştiliklə) deyil, onun öz daxilində yaranan müxtəlif bədətçi məzhəblər, o cümlədən geniş yayılmış nəstərilik, yəqubilik məzhəbləri arasında, həmçinin alban kilsəsi ilə erməni qriqoryan kilsəsi arasında gedən ideoloji mübarizə və s. barədə dolğun, ətraflı şəkildə bəhs edilir. Həmin məsələləri «Azərbaycan VII-IX əsrlərdə» əsərində, bir çox məqalələrində araşdırarkən, Z.Bünyadov dinlərin xalqların etnogenez proseslərinə qaçılmaz təsirinə diqqət verir. Moisey Kalankatuklunun «Albaniya tarixi»nə, həmçinin digər ilkin mənbələrə istinadla göstərir ki, VII əsrin sonlarında ərəb xilafəti tərəfindən zəbt olunmuş Azərbaycan torpaqlarında yerli xristian albanların çoxu islamı qəbul etmiş, lakin ərəblərin əli çatmayan dağlıq yerlərdə yaşayan əhali öz dinlərində qalmış, tədricən erməniləşmişdir. Bu işdə erməni kilsəsinin «böyük xidmətləri» olmuşdur. O, satqınlıq, yaltaqlıq vasitəsilə əvvəlcə Xilafətin köməyi ilə, sonralar isə digər istilacıların icazəsi və yardımı ilə alban kilsəsinin nüfuzunu əlindən alaraq, özündən asılı vəziyyətə salmışdır. Erməni ruhaniləri ərəb hakimlərinin əli ilə albanların bütün ədəbi abidələrini dağıdıb məhv etmiş, alban mədəniyyətini, heç olmazsa, azacıq xatırlada biləcək heç bir şey qoymamışlar (2, 95), «Albaniya tarixi» də daxil olmaqla alban yazılı abidələrinin əslini məhv etməzdən əvvəl onları qədim erməni dili qrabara çevirərək, özlərinin mirası elan etmişlər. Digər tərəfdən, erməni kilsəsi hazırda Albaniyanı Erməniyyənin vilayəti kimi qələmə verməklə albanların xristianlığı ermənilərdən 270 il əvvəl qəbul etməsi faktını öz xeyrinə çevirərək, Albaniya kilsəsinin birinciliyini mənimsəməyə cəhd edir. Alim ermənilərin bütün bu əsassız iddialarını tutarlı dəlillərlə təkzib edir. Əslində tariximizin yuxarıda qeyd olunan məşum məqamları dinlərin xalqların tarixində oynadığı fatal rola bariz nümunədir.

Z.Bünyadov ərəb xilafətinə qarşı Babəkin başçılığı altında xürrəmilər hərəkatından danışarkən də, onun ideoloji təməlinə – din örtüyünə toxunmağı unutmur. O, Babəkin təbliğ etdiyi, yaydığı etiqadda Allahın insan surətində görünəcəyinə, yəni hülula, ruhun bir cisimdən başqa bir cismə köçdüynə (tənasüx əl-ərvah), imamın qeyb olmuş ruhunun çox sonralar qayıdacağına

(ricət) inamın mühüm yer tutduğunu, Xürrəmilərin dininin təməlində zərdüştilik və məzdəkilikdəki kimi işıq və zülmət rəmzləri olan iki böyük mənəvi qüvvəyə, yəni xeyir və şərə inamın durduğunu qeyd edir (2, 228). Təbiidir ki, bu ideya azadlıq hərəkatının sosial özəyini təşkil edən və həmin dinlərə sitayiş edən Azərbaycan kəndlilərinin dünyagörüşünə yaxın idi. Monoqrafiyada islama, xristianlığa, zərdüştilik və məzdəkiliyə münasibətin həm xilafətin, həm də xürrəmilərin siyasi məqsədləri ilə əlaqəsini izləmək mümkündür.

Ziya Bünyadov üçün tarixi hadisələrin obyektiv dərkində, faktlardan dürüst elmi nəticələr əldə edilməsində din mühüm amildir. Bu cəhətdən tərcümə etdiyi Sədrəddin Əli əl-Hüseyninin «Əxbar əl-daulət əs-Səlcüqiyyə» («Zubdat ət-təvərix fi əxbar əl-ümara və-l- muluk əs-Səlcüqiyyə»)– «Səlcuq əmirləri və hökmdarları haqqında xəbər verən salnamələrin qaymaqları» əsərinin giriş məqaləsində Ziya müəllimin orta əsr müəllifinin öz diqqətini əsas etibarilə sultanların fəaliyyətinə yönəldib, dini münaqişələrlə bağlı hadisələrdən yan keçdiyini, əsərində ismaililər haqqında, müxtəlif dini qruplaşmalar və şəhərlərdə müxtəlif məzhəblərin nümayəndələri arasında toqquşmalar haqqında az məlumat verdiyini xüsusi nəzərə çatdırması və bunu müəllifin yazı xüsusiyyətləri və subyektiv maraqları ilə əlaqələndirməsi səciyyəvidir (3, 15-16).

Z. Bünyadovun əsas tədqiqat obyekti olan orta əsrlər İslam Şərqi ölkələrinin, o cümlədən Azərbaycanın ictimai-siyasi, iqtisadi, mənəvi həyatında müsəlmanların müqəddəs kitabı Quran müstəsna rol oynamışdır. O, həmin bölgədə nəinki ortodoksal islamın, həm də qeyri-ortodoksal, hətta bidətçi məzhəblərin, çoxsaylı ideoloji-siyasi dini-mistik və fəlsəfi cərəyanların nümayəndələri üçün əsas qaynaqlardan biri, bəlkə də birincisi olmuşdur. Onlar dünya, cəmiyyət, insan haqqında dünyagörüşü xarakterli fikirlərini, hətta islam ehkamlarından çox uzaq fikirlərini belə əsaslandırmaq üçün dəlil olaraq həqiqiliyi şübhə oytatmayan, yeganə və sonsuz həqiqət mənbəyi kimi Quranın nüfuzuna istinad edirdilər. Bu baxımdan dünyada tanınmış bir orientalist alimin Quranı Azərbaycan dilinə çevirmək və elmi cəhətdən araşdırmaq istəyi tamamilə təbii olsa da, onu gerçəkləşdirmək dinin yalnız tənqid və ateizmin yalnız təbliğ olduğu sovet dövründə qeyri-mümkün idi. Hər sahədə cəsarəti ilə seçilən Ziya Bünyadov Azərbaycan SSR EA-nın Elmi Xəbərlərində 1987-ci ildə dərc etdirdiyi «Quranın 36-cı Ya sin surəsi haqqında bir neçə söz» adlı məqaləsi ilə (4) bu sahədə də ilk addımı atdı. Burada o, Quranın «Şərq xalqlarının ictimai və mənəvi inkişafına təsir dairəsinə görə ... bütün bəşəriyyətin mədəni irsinə mənsub»luğunu, dünya mədəniyyəti tarixində Əhdi-Ətiq və Əhdi-Cədid ilə bir

cərgədə dayandığını göstərərək, Quranın məzmunu, müsəlmanların həyatında rolu, yaranması, quruluşu, səciyyəvi xüsusiyyətləri haqqında çox qısa məlumat verir, onu şərhərsiz başa düşməyin mümkünsüzlüyü və bunun səbəblərini müxtəsər şəkildə izah edir. Daha sonra Məkkə surələrindən olan Yasin surəsinin dəfn və yas duası kimi istifadə edilsə də, onun məzmununun mərhumu heç bir aidiyyəti olmamasını, burada «xristianlığın İsa peyğəmbərin həvariləri (apostolları) tərəfindən ilkin təbliği, həmçinin insan günahları, axirət gününün labüdlüyü, Cənnət və Cəhənnəm kimlərin düşəcəyi haqqında məlumat» verildiyini bildirir (4, 123). Və sonda həmin surənin mətnini Azərbaycan dilinə öz tərcüməsində, ona şərh və qeydlər əlavə etməklə verir. Beləliklə, bu tərcümə xalqımızı ilk dəfə olaraq Quranın ən məşhur surələrindən birinin məzmunu ilə tanış etdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin məqalənin «Xəbərlər»də M.Səttarov və M.Cəlilovun «Beynəlmiləl və ateist tərbiyənin vəhdəti» adlı məqaləsindən (s.114-121) sonra yerləşdirilməsində, hətta Ziya müəllimin də «Yasin» surəsinə tərcümə edib çap etdirməsinin əsas səbəbini oxunması 25-28 dəqiqə vaxt tələb etdiyi halda onu iki saat ərzində 40 və daha çox adamın ölüsünə oxumaları adına pul alıb varlanmaqdan «xəcalət çəkməyən» «cəddiqırıq» mollaları ifşa məqsədilə izah etməsində dövrün dinə münasibətdə soyuq ab-havası aydın duyulur.

Bu başlanğıc idi. Dil, üslub, quruluş, forma, məzmun etibarilə qeyri-adi xüsusiyyətlərə malik olan ecazkar Quranın adekvat tərcüməsinin mümkünsüzlüyü hamıya bəllidir. Bununla belə bu gün Ziya Bünyadovun və Vasim Məmmədəliyevin şərikli tərcüməsi bizdə Quranın ən mötəbər tərcümələrindən hesab edilir və çox vaxt ona müraciət edilir. İstər tərcümə, istərsə də, ona yazdığı şərhlər Ziya müəllimi Quranın bilicisi kimi səciyyələndirir.

Son əsərlərindən olan və ölümündən sonra işıq üzü görən «Dinlər, təriqətlər, məzhəblər» əsəri (Bakı, Azərbaycan nəşr, 1997) din fenomeninin alimi öz-özlüyündə, müstəqil mövzu kimi də cəlb etdiyindən və dinlərə dair zəngin material topladığından xəbər verir. Buna qədər, ideoloji ştaplar ruhunda olan sovet dövrü nəşrlərində cəmiyyətin inkişafında özünü büruzə verən ziddiyyətlər birtərəfli şərh olunur, əksər hallarda isə malalanıb ört-basdır edilirdi. Ateizm ideologiyasının hakim olduğu ölkələrinə münasibət xüsusilə qərəzli idi. Dinin «qalıqlarını» aradan qaldırmaq məqsədilə kütləvi tirajla buraxılan kitablar, broşuralar, «Voprosı nauçnoqo ateizma», «Ateistiçeskie çtenie», «Reliqii mira» tipli məcmuələr əslində dinə qarşı təbliğat mahiyyəti daşıyırdı. Oxucular din tarixi, müxtəlif dinlər, təriqətlər, məzhəblər haqqında məlumatları «Ateistiçeskiy slovar», «Slovar ateista» qrifli lüğətlərdən, soraq, məlumat kitablarından ala

bilərdilər. Demək lazımdır ki, hətta bu cür ateizm mövqeyindən tərtib edilmiş lüğətlər, soraq kitabları da Azərbaycan dilində iki-üç tərcümə, məsələn, «Ateistin cib lüğəti», «İslam» (Qısa məlumat kitabı) və s. ilə təmsil olunmuşdu.

Bütün bunları, həmçinin milli mədəniyyətimizin tarixən dinlə bağlılığını nəzərə alsaq, görərik ki, Z.Bünyadovun dinlər haqqında Azərbaycan dilində yazılan ilk arayış tipli, obyektiv və orijinal müəllif əsərinə həqiqətən böyük ehtiyac, tələbat var idi və bu gün də var. On il sonra, 2007-ci ildə yenidən nəşr edilməsi (5) əsərin əhəmiyyətini bir daha təsdiq edir. O, dinə münasibətindən asılı olmayaraq hamı üçün, həm dindarlar, həm ateistlər, həm də tərəddüd edənlər, dinə mötədil münasibətlər bəsləyənlər üçün böyük maraq kəsb edir. Kitabda əlifba sırası ilə müxtəlif dinlərə aid istilahlar, etiqad və inamlar, cərəyan, məzhəb və təriqətlər, hərəkətlər, müxtəlif dinlərin, xüsusilə islamın tarixi ilə bağlı olan məşhur şəxsiyyətlər haqqında məlumat verən böyüklü-küçüklü 800-dən çox məqalə toplanmışdır.

Alimin bu elmi əsəri ona qədər nəşr olunan arayış, məlumat kitablarından fərqli olaraq bir sıra məziyyətləri ilə seçilir. Əsərin üstün cəhətlərindən biri bir çox mövzular, hətta ilk baxışda oxuculara bəlli anlayışlar barəsində verilən məlumatların başqa arayış tipli kitablarda olduğundan daha geniş və dərin şərhlerle, əlavə faktlar, maraqlı, incə təfsilatlarla işıqlandırılmasıdır. Bu, şəksiz, müəllifin ərəb, fars dillərində ilkin mənbələrə istinad etməsindən irəli gəlir. Məsələn, «aşura» sözü adətən Peyğəmbərin nəvəsi Hüseynin matəm günü kimi başa düşülür. «İslam» adlanan qısa məlumat kitabında da göstərilir ki, bu «şia təqviminin əsas tarixidir, hicrətin 61-ci ili məhərrəm ayının 10-da (680-cı il oktyabrın 10-da) öldürülmüş imam əl-Hüseyn ibn Əlinin yad edilməsi günüdür» (6,33). Z.Bünyadov «Aşura» məqaləsində (5, 39-40) şia və şia nüfuzu altında olan ölkələrdə, məhərrəmin 10-cu gününün başqa adətlərlə əlaqəsini göstərərək mövzunu daha düzgün, dolğun işıqlandırır. Məhərrəm ayının 10-cu gününün adı olan aşuranın oruc tutulan gün olduğunu, həmin sözün Mədinəyə köçərkən peyğəmbərin yəhudilərdən götürdüyünü, Tövratda bu sözün böyük günah təmizləmə günü kimi işlədildiyini, bu gündə aşuranın müsəlmanlar üçün sünne sayıldığını açıqlayır. Həmin günün Nuhun gəmisi rəvayəti ilə bağlı tarixi səbəblərini, müqəddəsliyini göstərir, bu vaxt icra olunan ayin və mərasimlərdən bəhs edir. Məqalədən dini davranışın qəribəliyini göstərən belə bir maraqlı məlumat da alırıq: Eyni şəhərdə, şiələrin ziyarət yeri olan Kufədə hər il aşura günü rafizilər imam Hüseynin Kərbəlada şəhid olması ilə əlaqədar matəm keçirir, özlərini döyür, hüzn-kədərini izhar edirlərsə, əksinə Kufənin nasibiləri

həmin gün bayram edir, matəmi bidət ilə qarşılayırlar. Öz hərəkətlərini «aşura» günü gözlərinə sürmə çəkənin o ildə gözü ağrımaz, qüsl edən o il xəstələnməz – deyə əsaslandırmağa çalışırlar.

Kitabda hər bir məfhum, dini istilah mümkün qədər hərtərəfli araşdırılır, müqəddəs kitablarda nə münasibətlə deyildiyi, hansı mənanı daşdığı, imkan daxilində başqa dinlərin və ya eyni din daxilində müxtəlif cərəyan, məzhəblərin ona münasibəti qeyd edilir. O, mentalitetimiz, düşüncə tərzimizlə sıx bağlı olan təbii dilimizin semantik təhlilinə kömək etmək baxımında da əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, burada haqqında söhbət gedən istilahların, sözlərin azərbaycanca tərcüməsi-qarşılığı verilməklə yanaşı onlarda ehtiva olunan müxtəlif mənalar da açılır. Oxucu müxtəlif dinlərlə əlaqədar olaraq yaranan və dilimizə keçən bəzi sözlərin (məsələn, millət, mənat, zəqqum, zındıq, mürtəd, sirena, vulkan və s.) müasir mənalarına yaxın, uyğun gələn və gəlməyən kökləri ilə tanış olmaq imkanı qazanır, bəzi şəxs adlarının (Musa, Vəli, İlyas və b.) mənalarını öyrənmə bilir. «Tanrı» məqaləsində həmin sözün müxtəlif türk xalqlarının şivələrində, Mani din sistemində, Orxon-Yenisey kitabələrində işlənmə formaları və mənə çalarları öz əksini tapmışdır.

«Ön söz»də müəllif «Allah» «Quran», «Məhəmməd» və «Mötəzilə» məqalələrini təqdim etdiyi üçün akademik Vəsim Məmmədəliyevə təşəkkürünü bildirmişdir. Əminik ki, islam aləmində müqəddəslik rəmzi olan kəlmələr haqqında yazdığı ilahiyyatçı alimə həvalə etməsi yüksək alim nəzakətinin, müsəlmanların hiss və duyğularına hörmətinin ifadəsidir. Həmin məqalələrə gəldikdə, ilahiyyatçılıq nöqtəyi-nəzərindən yüksək səviyyədə yazılmış, irəli sürülən müddəa və mülahizələr teoloji dəlil və sübutlarla əsaslandırılmışdır.

Bir çox mütəfəkkirlər din və fəlsəfənin yaxınlığına diqqət vermişlər. Hegel «Dinin fəlsəfəsi» əsərində yazırdı: «Dinin predmeti də fəlsəfənkimi kimi öz obyektivliyində əbədi həqiqətdir, Allahdır və Allahdan və Allahın izahından başqa bir şey deyildir. ...dini izah edərkən, fəlsəfə özünü izah edir, özünü izah edərkən dini izah edir». Onun fikrincə, fəlsəfə və din bir-birinin eyni olub, yalnız Allahı dərk etmə metodlarına görə fərqlənirlər (7, 219-220). Bu baxımdan təsadüfi deyil ki, ensiklopedik soraq kitabında istər qədim yunan, Avropa və istərsə də Şərq filosofları (Anaksaqor, Anaksimandr, Ksenofan, Epikür, Aristotel, Platon, Avqustin Avreli, Origen, Cordan Bruno, Kant, Bruno Bauer, Martin Buber, Əbu Həfs Sührəvərdi, Həllac, Şihabəddin Əbülfütuh Yəhya Sührəvərdi, İbn Rüşd, Məhəmməd Abduh, Məhəmməd İqbal, Mirzə Fətəli Axundov və b.), onların əsərləri və dinə münasibəti haqqında məlumat verən

xeyli məqalə toplanmışdır. Burada islam tarixini əks etdirməklə bərabər, həm də fəlsəfi və ictimai fikrə təsiri nöqtəyi-nəzərindən təsəvvüf, hürufilik, ismaililik, babilik, bəhailik, vəhhabilik və digər dini təriqətlər, dini-mistik fəlsəfi cərəyanlar haqqında yazılan məqalələr din və fəlsəfənin qarşılıqlı münasibətlərinə işıq salmaq nöqtəyi-nəzərindən xüsusi maraq doğurur. Eyni zamanda müəllifin kitabda barəsində ayrıca bəhs edilməyən bütün islam təriqətlərinin adlarını əlifba sırası ilə qısa arayışlarla «Təriqət» məqaləsinə əlavə etməsi tədqiqatçılara böyük köməkdir.

Kitabda, əvvəl göstərdiyimiz kimi, təkcə islam dini haqqında yox, həmçinin qədim Babil, Misir, Assur, yunan, Roma, Skandinav dinlərinin panteonuna daxil olan tanrılar, iudaizm, xristianlıq, buddizm, hinduizm dinləri ilə bağlı terminlər haqqında da maraqlı informasiyalar vardır.

Əsər Azərbaycan dilində elmi-fəlsəfi, dini terminologiyanın işlənməsi sahəsində təcrübə baxımından da diqqəti cəlb edir. Lakin deməliyə ki, bəzi sözlərin, dini və fəlsəfi istilahların, əsər adlarının ərəbcə tərcüməsiz verilməsi müasir oxucunun mətni qavramasını çətinləşdirir. Ümid edirik ki, gələcəkdə buraxılacaq və daha çox sözü, istilahı əhatə edəcək ensiklopedik nəşrlərdə bunlar nəzərə alınacaq.

Akademik Ziya Bünyadovun orta əsrlər Şərqi qurşağı, mürəkkəb zamanı içərisində cəmiyyətdə baş verən hadisələrə güclü təsir edən dini dinamik proses kimi araşdırması, dünya mədəniyyətinin böyük abidəsi Quranın tərcüməçilərindən olması, həmçinin bütün elmi yaradıcılığının bir növ məntiqi davamı və yekunu olan «Dinlər, təriqətlər, məzhəblər» əsəri onu din fenomeninin dərin bilicisi kimi səciyyələndirir və din tarixinin tədqiqi sahəsində də xidmətlərini danılmazdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Moisey Kalankatuklu. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. Bakı, Elm, 1993, 270 s.
2. Bünyadov Ziya. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı, Azər nəşr, 1989, 336 s.
3. Садр ад-дин Али ал-Хусейни. Ахбар ад-даулат ас-Селджукийя. («Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-Селджукийя») – «Сообщения о сельджукском государстве». («Сливки летописей, сообщающих

о сельджукских амирах и государях»). Изд. текста, перевод, введ., примечания и приложения З.М.Бунятова. М., Гл. редакция Восточной литературы, 1980.

4. Bünyadov Ziya. Quranın 36-cı Ya sin surəsi haqqında bir neçə söz // Azərbaycan SSR EA-nın Elmi Xəbərləri, Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası, 1987, № 4, s.122-127.

5. Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı, Şərq-Qərb, 2007, 334 s.

6. İslam. Qısa məlumat kitabı. Bakı, Azər nəşr, 1985, 164 s.

7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т.1, М., Мысль, 1975, 534 с.

SUMMARY

The article is dedicated to the ninetieth anniversary of the outstanding Azerbaijani historian, the well-known academician-ориенталист Зия Буниатов. Here he is presented as a deep specialist on religion. Analyzing his works on the medieval history of Azerbaijan, like his encyclopaedic work – glossary, called " Religions, sects, trends ", and also taking note of the scientist's role, as a translator of the Коран – the sacred book of Muclims, the author of the article reveals his large contributions to research of the history of religion.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена к 90-летию выдающегося азербайджанского историка, ученого-ориенталиста с мировым именем академика Зии Буниатова. Здесь он показан глубоким знатоком религии. Анализируя его исследования средневековой истории Азербайджана, его энциклопедический труд-словарь «Религии, секты, толки», а также отмечая роль ученого, как переводчика священной книги мусульман Коран, автор статьи выявляет его большие заслуги и в области исследования истории религии.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

QUR'ANDA TƏBİƏT VƏ EKOLOGİYA

Xədicə BUTURABI

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Key Words: Koran, nature, ecology

Ключевые слова: Коран, природа, экология

İnsan xilqətin əşrəfi və Allahın yer üzərində xəlifəsi olaraq dəyərləndirilir və təbiətin bütün nemətləri onun üçün yaradılmışdır. Bu cəhətdən Qur'an insana xüsusi diqqət ayırır: göy, yer, dağlar və dənizlər onun ixtiyar və hökmranlığına verilir. Ancaq insan bütün bu nemətlərdən düzgün və münasib şəkildə faydalanmalıdır, əks təqdirdə ekoloji böhranla üzləşər. Aşağıdakı ayələrə nəzər salaq:

“Gəmilərin Onun əmri ilə dənizdə üzməsi və sizin də Onun kərəmindən ruzi axtarmanız üçün dənizi sizə ram edən Allahdır!

Göylərdə, yerdə nə varsa, hamısını sizin ixtiyarınızda qoyan da Odur. Həqiqətən, bunda düşünən bir qövmlər üçün ibrətlər vardır!” (Casiyə: 12-13). “Yeri sizə ram edən Odur. Onun qoynunda gəzin, Allahın ruzisindən yeyin. Axır dönüş də Onadır” (Mulk:15).

Qur'ani-Kərimin bu barədə göstəriş və tövsiyələri ətraf mühitin qorunması baxımından xəbərdarlıq kimi diqqəti cəlb edir. Bu səmavi kitabın təhlilində önəmli bir cəhət xüsusi maraq doğurur, belə ki, təbiət hadisələri ilə insanın əməlləri və rəftarı arasında bir əlaqə vardır. Bunlar bir-birindən ayrılmazdır və insanın əməl və rəftarı təbiətdə gedən proseslərə təsirsiz qalmır. Əksinə, insanın təbiətə olan yaxşı rəftarı bitkilərin və heyvanların sağlam böyüməsinə, onların məhvinin qarşısının alınmasına və başqa təhlükələrin neytrallaşmasına səbəb olur.

Təbiətin və ekologiyaanın pozulması insanın zərərli rəftarı nəticəsində sürətlənir. Bir ayədə deyilir:

“İnsanların öz əlləri ilə etdikləri pis əməllər üzündən suda və quruda fəsad, pozuntu əmələ gələr (bəzi yerlərdə quraqlıq, qıtlıq olur, bəzilərinə fəlakətli yağmur yağar, zəlzələ baş verər) ki, Allah (bununla) onlara etdikləri

bəzi günahların cəzasını daddırsın və bəlkə, onlar (tövbə edib pis yoldan) qayıtsınlar (Rum:41).

Həqiqətən də, insanların quruda və suda törətdikləri pis əməllər nəticəsində təbiətdə böyük fəsadlar yaranmış, bitki və heyvanat aləminin yaşayış mühiti ciddi təhlükə ilə üzləmişdir. Başqa yandan, Qur'an buyurur ki, əgər adamlar iman gətirsəydilər göylərin və yerin bərəkəti onlar üçün açılardı, asayış və rahatlıq içində münasib bir mühitdə yaşayardılar. Səməvi kitab təbiəti insan üçün ilahi təcəlli sayır ki, kosmoloji düzən həm Allahı sevir, həm də Onun hikmətini nümayiş etdirir (2.s.216).

Əllamə Təbatəbai “əl-Mizan” adlı təfsirində qeyd edir ki, bu ayə ümumi mənada işlənilib və bütün fəsadları, yer üzərində bəşər həyatını təhdid edən bütün pozuntuları nəzərdə tutur. Buraya təbii hadisələr, zəlzələ, quraqlıq, yolxucu xəstəliklərin yayılması və s. daxildir (3.c.16.s.5). Ayədə dünyəvi işlərdə olan xoşagəlməz rəftarın nəticəsi diqqətə çatdırılır, belə ki, bəşər öz fəsadının acısını çəkməli olur. Şübhəsiz, mühitin korlanması və məhvində aparan bütün hərəkətlər, yer üzərində baş verən viranedicilik proseslər torpağın aşınmasına gətirib çıxarır. Bunların kökündə insanların təbiətə məsuliyyətsiz münasibəti dayanır. Burada insan axirət cəzasından qabaq dünyəvi əziyyətlə qatlaşmalı olur (4.s.3).

Qur'anda təbiətə müxtəlif yönərdən diqqət yetirilir, insan bununla təbiəti öyrənməyə, onun barədə düşünməyə və onu dərinləndirən tanımağa dəvət olunur. Bu dəvət Allah və islam baxımından təbiətin əzəmətini və bəşər həyatı üçün əhəmiyyətini nümayiş etdirir.

Qur'anda təbiət və onda baş verən hadisələr barədə çoxlu söz və terminlərə rast gəlirik: Ərz (yer) sözü 1541 dəfə, dağ sözü 39, ay 27, ağac 27 dəfə, başqa sözlər də bir neçə dəfə təkrar olunmuşdur. Bir sıra surələr təbiətlə bağlı adlarla adlanmışdır: Bəqərə (inək), Rə'd (ildırım), Nəhl (arı), Nur (ışık), Nəml (qarışqa), Ənkəbut (hörümçək), Duxan (tüstü), Nəcm (ulduz), Fəcr (sübh çağ), Şəms (günəş), Qəmər (ay), Hədid (dəmir), Leyl (gecə), Züha (dan yeri), Tin (əncir), Buruc (bürcələr), Fil (fil), Nas (adamlar) və s. Bunlar da Qur'an və islamın təbiətə verdiyi əhəmiyyəti göstərir.

1.1. Atmosfer və hava ən mühüm və bütün canlı aləmin faydalandığı həyat mənbəyi olan ünsürdür. Qur'anda həmin kütləyə işarə edilir: “Göyü [Yerdən ötrü] qorunub saxlanılan bir tavan etdik” (Ənbiya: 32). Bu ayədə “göy” olaraq səma sözü işlənilib və atmosfer kütləsi nəzərdə tutulur. (5.c.3. s. 670).

Havanın əhəmiyyəti barədə bütün canlı və cansız orqanizmlərin onunla diri qalmasını söyləmək kifayətdir.

1.2. Külək yer üzərində həyatın təminatında böyük əhəmiyyətə malikdir. Külək əslində hərəkətdə olan havadır və sükunət vaxtı hava adlanır. Şeyx Tusi ona belə tərif vermişdir: “Külək bəzən əsən, bəzən isə sakitləşən havadan ibarətdir.” (6. S.32; 7. c. 7. s. 270).

Qur'anda küləyin həyatı əhəmiyyəti gözəl və məntiqi bir tərzdə açıqlanır ki, insanlar həmin nemətdən səmərəli faydalansınlar. Bu baxımdan üç ayə diqqəti daha çox cəlb edir:

“Həqiqətən, küləkləri müjdəçi olaraq göndərməsi, sizə öz mərhəmətindən dadızdırması [yağmur verməsi], əmri ilə gəmilərin üzməsi, kərəmindən ruzi axtarmanız Onun qüdrət əlamətlərindəndir. Bəlkə [Allahın nemətlərinə şükr edəsiniz!]” (Rum: 46). Ayənin sonunda nemətə görə şükr həm də onun qədrini bilmək mənasını aşılayır.

“Buludları hərəkətə gətirən küləkləri göndərib onları göy üzündə istədiyi kimi yayan və topa-topa edən Allahdır. Artıq buludların arasından yağmur çıxdığını görürsən. O yağışı bəndələrindən istədiyinə verən kimi onlar sevinərlər” (Rum: 48).

“Küləkləri öz mərhəməti önündə (yağışdan qabaq) müjdəçi olaraq göndərən Odur. Belə ki, küləklər (yağmur yüklü) ağır buludları hərəkətə gətirdiyi zaman biz onları ölü (qurumuş) bir məmləkətə tərəf qovur, ora yağmur endirir və onunla hər cür meyvə yetişdiririk” (Furqan: 48-49)

Bitkilərin çiçəklərinin mayalanması, toxumların səpələnməsi, torpağın yağmurla qidalanması, suların isinməsi və soyuması, gəmilərin hərəkəti və bir çox işlər həmin təbiət ünsürünün vasitəsilə gerçəkləşir. Külək bir saat, bir neçə gün ərzində dayanarsa insan, bitki və heyvanat aləmində böyük həyatı problemlərlə üzləşərik. Ona görə Qur'anda bu təbii amil ilahi rəhmət kimi dəyərləndirilir.

Başqa bir ayədə deyilir: “Biz (buludla) yüklənmiş külək göndərdik, göydən yağmur endirib sizə su verdik. Yoxsa onu yağıb saxlayan siz deyilsiniz” (Hicr: 22). “Məcməül-bəyan” əsərində bu ayə belə şərh edilir: “Allah deyir ki, göydən su endirdik, onunla sizi sirab etdik, yoxsa siz yağışı saxlaya və qoruya bilməzdiniz, onu tənzimləməyə qadir deyilsiniz. Allah onu yerin dərinliyində saxlayaraq ehtiyaca uyğun bulaqlar vasitəsilə çıxarır. Təbiət hadisələrinin bu sayaq tənzimlənməsi bəşərin qüdrətindən xaricdir” (8. c. 13. s. 179).

3. Su, yağmur və dənizlər:

Yer üzərində olan məxluqat iki yolla sudan faydalanır: torpaq və hava. Yer kürəsinin üçdə hissəsi sudan təşkil olunub. Su təbiət ünsürləri arasında ən

önəmli qaynaqdır, bütün mövcud aləmin-bitki, heyvan və insanların həyatı sudan asılıdır. Su həyatın bütün mərhələlərində önəmlidir və Qur'anda hər şeyin sudan yaradıldığı diqqətə çatdırılır: “Biz hər şeyi sudan dirildik” (Ənbiya: 30). Buradan bəlli olur ki, bütün mövcud aləmin həyatı su ilə təmin edilir (3. c. 14. s. 392). Hədislərdə belə bir rəvayət var: “Suyun dadı həyatın dadı kimidir, çünki Allah Qur'anda buyurub ki, hər şeyi su ilə diri saxladıq (3. c. 14. s. 15).

Qur'anda yağmur barədə deyilir: “Məgər görmürsənmi ki, Allah buludları qovar, sonra onları bir araya gətirər, sonra da üst-üstə yığıb topa halına salar. Və görürsən ki, o buludların arasından yağmur çıxar, sonra Allah göydən dağlar kimi dolu yağdırar, sonra da onunla istədiyini bəlaya düşər, istədiyindən onu sovuşdurar. Buludların şimşəyinin parıltısı az qala gözləri kor edir” (Nur: 43).

Bundan başqa, yağmurun miqdarı müəyyən ölçü ilə tənzimlənir və Qur'an bu barədə belə buyurur: “O Allah ki, göydən bir qədər (sizin ehtiyacınızı ödəyəcək miqdarda) su endirdi. Biz onunla ölü bir məmləkəti dirildirik” (Zuxruf: 11).

Yerin böyük qismini okean və dənizlər əhatə etməklə yanaşı həyatın ilkin rüşeymləri də dənizlərdə aşkar edilmişdir (8. c. 11. s. 179). İndi də su hövzələri insan və başqa məxluqun həyatı mənbəyi hesab edilir. İslamda və Qur'anda dəryalar Allahın bəşərin xidmətində qoyduğu böyük nemətlər sırasındadır.

Bir ayədə belə deyilir: “Təzə ət (balıq əti) yeməyiniz, taxdığınız bəzək şeylərini çıxarmaq üçün dənizi də sizə ram edən Odur. (Ey insan) Allahın nemətindən sizin ruzi axtarmağınız üçün sən gəmilərin onu yara-yara üzüb getdiyini görürsən. Bəlkə (bundan sonra) Allahın nemətinə şükr edəsiniz!” (Nəhl: 14).

Dənizlərin başqa bir əhəmiyyəti çox mühüm nəqliyyat vasitəsi olan gəmilərin hərəkətidir: “Həqiqətən, göylərin və yerin yaradılmasında, gecə ilə gündüzün bir-birini əvəz etməsində, içərisində insanlar üçün mənfəətli şeylər olan gəmilərin dənizlərdə üzməsində, quruyan yer üzünü Allahın göydən yağmur yağdıraraq yenidən diriltməsində, cins-cins heyvanları onun hər tərəfinə yaymasında, küləyin bir səmtdən başqa səmtə əsməsində, göylə yer arasında tabe buludların hərəkətində ağıl və düşüncə sahibi olan insanlar üçün (Allahın hikmət və qüdrətinə dəlalət edən) əlamətlər vardır” (Bəqərə: 164). Bu ayədə təbiətdə gedən bütün proseslər ekoloji sistemin tənzimlənməsi kompleks halda götürülür. Dənizlər təkcə insanların ehtiyaclarını ödəməklə məhdudlaşmır, təbiət və canlı aləmin normal həyatı

onunla təmin edilir. Quruda yaşayan quşlar və heyvanların çoxu öz qidasının böyük bir qismini dənizdən və sulardan əldə edir.

Suyun təbiətdəki rolu və əhəmiyyəti olduqca böyükdür və bunların ən önəmlisini aşağıdakı kimi ümumiləşdirmək olar:

a. Bitki-meşə örtüyünün yaradılması.

Bu məsələ Qur'anda belə təsvir edilir: “Məgər Allahın göydən yağış yağdırdığını, onu yer üzərindəki bulaqlara axıtdığını, sonra onunla növbənöv əkin yetişdirdiyini görmürsənmi? Sonra o əkin quruyar, sən onu saralmış görərsən. Sonra da Allah onu çör-çöpə döndərar. Həqiqətən, bunda ağıl sahibləri üçün ibrətlər vardır.” (Zumər: 21).

Buna oxşar məzmun başqa bir ayədə belə verilir: “[Bütlər yaxşıdır] yoxsa göyləri və yeri yaradan, sizin üçün göydən yağmur endirən kəs?! Sonra biz o yağmurla sizin üçün gözəl bağçalar yetişdiririk. (Əgər yağmur və su olmasaydı) siz o bağçaların ağaclarını göyərdə bilməzdiniz...” (Nəml: 60).

Təbiət və onda mövcud olan varlıqların həyatının davamlı olması üçün Allah göydən yağmur göndərir. Daha iki ayəyə diqqət yetirək:

“Allah göydən bir yağış endirər, onunla yer üzünü öldükdən (quruduqdan) sonra dirildər” (Nəhl: 65). “Küləkləri rəhməti (yağmuru) önündə müjdəçi olaraq göndərən də Odur. Biz göydən tərtemiz su endirdik ki, onunla ölü bir yerə can verək, yaratdığımız heyvanları və bir çox insanları sirab edək!” (Furqan: 48-49).

b. İnsan və başqa məxluqatın qidalanması.

Yer üzərindəki məxluqat müxtəlif yollarla sudan faydalanırlar, onlar bulaqlar, çaylar, dənizlər və yağıntılarından bəhrələnilirlər. Balıqlar və başqa canlılar həmişə suda yaşayırlar.

Qur'anda sudan çeşidli məqsədlər üçün istifadəyə işarə edilir: “Göyləri və yeri yaradan, yağmur endirən, o yağmurla sizin üçün cürbəcür meyvələr yetişdirən, əmri ilə dənizdə üzmək üçün gəmiləri sizə tabe və çayları sizə ram edən Allahdır!” (İbrahim: 32).

Qur'anda yenə deyilir: “Göydən su (yağmur) endirən Odur. Biz də o su ilə hər bir bitkini yetişdirdik, yaşıl fidanlar göyərttik, onlardan bir-birinə sarmaşmış dənələr çıxartdıq. Biz xurma ağacından, onun tumurcuğundan bir-birinə sarmaşan salxımlar yetişdirdik. (Biz həmçinin) üzüm bağları, bir-birinə bənzəyən və bənzəməyən zeytun və nar yetişdirdik (Ənam: 99).

Başqa ayələrdə həmin fikir belə davam etdirilir:

“Göydən sizin üçün yağmur endirən Odur. O sudan siz də, içində (heyvanlarınızı) otardığınız ağaclar və otlar da içər.”

“Allah o su ilə sizin üçün əkin, zeytun, xurma ağacları və bütün meyvələrdən yetişdirər” (Nəhl: 10-11).

“Məgər görmürlərimi ki, biz quru yerə su göndərib onunla heyvanlarının və özlərinin yedikləri əkinlər yetişdiririk?” (Səcdə: 27).

4. Yer (torpaq).

Yer bütün insanların və başqa məxluqatın yaşayış məskənidir, canlı aləm həyatın bütün mərhələlərində torpağa möhtacdır. Qur'an ayəsində deyilir: “Sizdən və sizin ruzi vermədiklərinizdən ötrü yaşayış üçün lazım olan hər şey yaratdıq” (Hicr: 20).

Qur'ani-Kərim iki yerdə yeri insan üçün beşik kimi qələmə verir:

“O [böyük Allah] ki, yer üzünü sizin üçün (beşik kimi) döşəmişdir” (Ta. ha: 53).

“Sizin üçün yeri məskən, göyü tavan edən, sizə surət verən, surətinizi gözəlləşdirən, sizə təmiz nemətlərdən ruzi verən Allahdır” (Mumin: 64).

Peyğəmbərin bir hədisində deyilir: “Yeri (torpağı) saxlamağa çalışın, ona hörmətlə yanaşın ki, o sizin ananızdır” (9.s.305).

Yer haqqında Qur'anın baxışında olan maraqlı cəhət onun Allah tərəfindən insanların ixtiyarında qoyulması və burada olan ehtiyatların insan üçün yaradılmasıdır:

“Yeri də bütün məxluqat üçün O döşədi...; Orada növbənöv meyvələr və tumurcuqlu xurma ağacları; Saçaqlı dənli bitkilər və xoş ətirli çiçəklər vardır. (Rəhman: 10-12).

Bu mənanı qüvvətləndirən başqa ayələrə diqqət yetirək:

“Yeri sizə ram edən Odur. Onun qoynunda gəzin, Allahın ruzisindən yeyin. Axır dönüş də Onadır” (Mulk: 15).

“Məgər Allahın göylərdə və yerdə olanları (günəşi, ayı, ulduzları, buludları, dənizləri, çayları, bitkiləri) sizə ram etdiyini, aşkar və gizli nemətləri sizə bolluca ehsan etdiyini görmürsünüzmü?...” (Loğman: 20).

“Və Allah sizi yerdən bir bitki kimi göyərti; Sonra sizi yenə ora qaytaracaq və çıxardacaqdır; Allah yeri sizin üçün xalı etdi və döşədi ki, Onun geniş yollarında gəzəsiniz” (Nuh: 17-20).

5. Dağlar.

Dağlar torpaqların möhkəmliyini təmin etməklə yanaşı, daxili hərərətdən doğan güclü təzyiqlər qarşısındakı müqavimətini artırır. Qur'an ayələrində dağlar barədə bir neçə yerdə bəhs edilmişdir:

“Yer onları silkələməsin, atıb-tutmasın deyə, orada möhkəm dağlar yaratdıq, onlar rahat gedib çata bilsinlər deyə, orada geniş yollar əmələ gətirdik” (Ənbiya: 31).

“Məgər Biz yeri döşək etmədikmi?! Dağlara da dirək...” (Nəbə: 6-7).

Başqa bir ayədə dağlar sığınacaq kimi dəyərləndirilir:

“Allah yaratdığı şeylərdən sizin üçün kölgəliklər əmələ gətirdi, sizdən ötrü dağlarda sığınacaqlar, sizi istidən (və soyuqdan) qoruyacaq zirehli geyimlər düzəltdi” (Nəhl: 81).

Dağlarda sular sanki süzgəcdən keçirilərək saf hala gətirilir. Bir ayədə deyilir: “Biz orda möhkəm durmuş uca dağlar yaratdıq və sizə xoş dadlı (şirin) su içirtdik (Mursəlat: 27).

6. Bitki örtüyü.

Bəllidir ki, bitkilərin və ağacların qida, dərman və sənaye əhəmiyyəti vardır, insanlar və canlı aləm onların çoxlu fayda və səmərəsindən istifadə edirlər. Bitkilərin əhəmiyyətini diqqətə çatdırmaq üçün Qur'anda onlardan bəzilərinin adı çəkilir və onlara and içilir:

“And olsun əncirə və zeytuna!” (Tin: 1).

Bir sıra ayələrdə bitkilərin faydası vurğulanır:

“Biz göydən yağış yağdırdıq və yerdə növbənöv gözəl (bitkilər, meyvələr) yetişdirdik” (Loğman: 10).

“Yeri (insanların və başqa canlıların yaşaması üçün) döşəyən, orada möhkəm dağlar, çaylar yaradan, bütün meyvələrdən cüt-cüt yetişdirən, gecəni gündüzə örtüb bürüyən Odur” (Rə'd: 3).

“Göydən su endirən Odur. Biz o su ilə hər bir bitkini yetişdirdik, yaşıllıqlar göyərttik, onlardan bir-birinə sarmaşmış dənələr çıxartdıq. Biz xurma ağacından, onun tumurcuğundan bir-birinə sarmaşmış salxımlar yetişdirdik. (onlardan hər birinin) bar verdiyi vaxt meyvəsinə və onun yetişməsinə baxın. Şübhəsiz, bunda (Allahın xilqətində olan müxtəlifliklərdə) iman gətirən camaat üçün (Rəbbinizin qüdrət və hikmətini sübut edən) dəlillər vardır” (Ənam: 99).

Başqa bir ayədə deyilir:

“Təmiz (torpağı münbit) bir məmləkətin bitkiləri Rəbbinin izni ilə çıxar. Pis (qeyri-münbit torpağı olan) bir məmləkətin bitkiləri isə yalnız çox çətinliklə, özü də az yetişər” (Ə'raf: 58).

Hədislərdə də bitkilər, onların yetişməsi, qorunması və əhəmiyyəti barədə bəhs edilmişdir. Qaynaqlarda verilən məlumatlar çoxdur və onları

sadalamağa lüzum yoxdur. Həmin hadisələr bitkilərin bəşər həyatındakı yerini və əhəmiyyətini diqqətə çatdırır.

Peyğəmbər belə buyurmuşdur: “Qiyamət qopsa belə, sizin əlinizdə cavan qələmə varsa, əgər fürsət tapsa gərək onu əksin” (Nuri. c. 13. s. 460). Başqa bir hədisdə deyilir: “Torpağa möhkəm sancılmış xurma necə gözəl və yaxşıdır” (9. s. 268).

Ekologiya və təbiətə zərər yetirən ən təhlükəli hərəkət o ağac və meşələrin qırılması, otlaqların məhvidir. İslamda bu hərəkət çox pislənir və ilahi əzabla təhdid edilir. “Heç vaxt ağacları kəsməyin, Allah buna görə sizə şiddətli əzab verir” (10.c.9. s.39).

7. Heyvanat aləmi.

Şübhəsiz ki, canlılar bəşər həyatında və ekologiyanın tənzimlənməsində başqa təbiət ünsürləri ilə yanaşı mühüm yer tutur. Heyvanlar qida maddələri arasında ən mühüm enerji mənbəyi hesab edilir, bundan başqa onlardan kənd təsərrüfatı və sənaye sahəsində istifadə olunur. Qustav Lubon “İslam və ərəb mədəniyyəti” adlı kitabında yazır: “İslam bölgələrində heyvanat aləmini qorumaq üçün qurum yaratmağa ehtiyac yoxdur, dünyanın bu parçasını heyvanların behişt adlandırmaq olar. Müsəlmanlar quşların, hətta it və pişiyin hüquqlarını tanıyırlar. Məscid ətrafında və keçidlərdə quşlar azad uçur, minarələrdə yuva qururlar. Bu məsələdə avropalılar müsəlmanlardan çox şeylər öyrənə bilirlər (11.s.446).

Qur’ani-Kərimin təliminə əsasən göylərdə və yerdə nə varsa Allahı müqəddəs bilərək onun əzəməti qarşısında səcdə edirlər: “[Ya Məhəmməd!] Məgər göylərdə və yerlərdə olanların, qanadlarını açıb qatar-qatar uçanların Allahı təqdis edib onu müqəddəs bildiklərini görmürsənmi? Allah onlardan hər birinin duasını, şükr-sənasını bilir. Allah onların nə etdiklərini biləndir!” (Nur: 41).

Qur’ani-Kərim heyvanların əhəmiyyətini önə çəkərək bəzi ayələrdə bu məsələni diqqətə çatdırır:

“Davarı da (dəvə, inək, qoyun, keçi) o yaratdı. Bunlarda sizin üçün istilik, cürbəcür faydalar vardır. Həm də onlardan (onların ətindən) yeyirsiniz...; Onları səhər naxıra, axşam axura gətirdikdə baxıb zövq alır, fərləhlənirsiniz; Onlar sizin yülərinizi özünüzü yormadan çata biləcəyiniz bir ölkəyə daşıyırlar. Həqiqətən, Rəbbin şəfqətli və mərhəmətlidir; Sizin miniyiniz və sizin üçün bəzək olsun deyə, atı, qatırı və ulağı O yaratdı. Allah hələ sizin bilmədiyiniz neçə-neçə şeylər yaradacaqdır” (Nəhl:5-8).

Başqa bir ayədə deyilir:

“Şübhəsiz ki, davarda da sizin üçün bir ibrət vardır. Biz onların qarınlardakı qanla ifrazat arasında olan təmiz südü sizə içirdik. O, içənlərin boğazından rahat keçər” (Nəhl:66).

Qur'anda bal arısı xüsusi vurğulanır:

”Rəbbin bal arısına belə vəhy (təlqin etdi): “Dağlarda, ağaclarda və insanların qurduğu yerlərdə özünə yuva tik;

Sonra bütün meyvələrdən ye və Rəbbinin sənə göstərdiyi yolla rahat, asanlıqla get. O arıların qarınlarından insanlar üçün şəfa olan müxtəlif rəngli bal çıxar. Şübhəsiz ki, bunda da düşünüb dərk edənlər üçün bir ibrət vardır!” (Nəhl: 68-69).

Nəticə olaraq onu söyləmək olar ki, Qur'an təbiət və ətraf mühitə diqqətlə və əxlaq çərçivəsində yanaşmağı tövsiyə edir. Allah torpaq, su, hava, dənizlər və meşələri – yəni bütün təbii qaynaqları insan və başqa canlıların həyatı üçün yaratmışdır və insan həmin sərvətin qorunmasında mənəvi məsuliyyət daşıyır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim. Tərcümə edənlər: Akad. Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı. 1997
2. Seyyed Hossein Nasr. Sacred science and the Environmental crisis: An Islamic perspective. Albany state University of New York press. 1992
3. əl-Mizan fi təfsirül-Qur'an. Təbatəbai Seyyid Məhəmməd Hüseyn. Qum: Cameyi-müdərrisin. 1418
4. Kuran və çevre. Doç. Dr. M. Kemal Atık. Kayseri: Erciyes Üniversitesi. 1992
5. Təyyibül-bəyan fi təfsirül-Qur'an. Təyyib Seyyid Əbdülhüseyn. Tehran: 1378
6. əl-İqtisad. Şeyx Məhəmməd Tusi. Beyrut: Darül-kutubül-islamiyyə. 1357
7. əl-Bəyan fi təfsirül-Qur'an. Şeyx Tusi. Beyrut: Darül-ehya ət-Turab. 1309
8. Təfsire-nəmunə. Məkarim Şirazi Nəsr. Tehran: Darül-kutubül-islamiyyə.c.1. 1370
9. Nəhcül-fəsəha. Məcid Qulamhüseyn. Tenran: Ənsariyan. 1379
10. Cəvadi Amuli Abdulla. Camie dər Qur'an. Tehran: Mərkəzi-nəşri-İsra. c.1. 1378.

11. Tarixə-təməddone-Eslam və Qərbi. Qustav Lubon. Tərcome: Məhəmməd Təqi Fəxrədi Gilani. Tehran. Entəşarate-mətbuat.1380

Khadije Buturabi

The Nature and Ecology in Holy Koran (Abstract)

Islamic thought is composed of the world of ideas developed from the corpus that was the result of the culmination of ages. This corpus of contemplation is an international treasure in which both philosophical and religious disciplines are matured and molded together. The main positions of Holy Koran about Nature and Ecology have been analyzed on the this paper.

Thanks to the Koranic doctrines, all elements of Nature – soil, air, water, vegetable and animal kingdom has been arose for men. The human takes up responsibility for purity and defense of environment, correct use of natural resources also.

Хадидже Бутураби

Природа и экология в Коране (Резюме)

Исламская мысль состоит из свода закономерностей, который вошел до зрелого состояния и совершенства. Здесь философские и религиозные аспекты всегда слились в единое русло. В статье рассматривается отношение к природе и экологии в Священном Писании мусульман – Коране с данной позиции .

Согласно кораническим стихам, все элементы природы – земля, воздух, вода, горы, растительный покров и животные созданы для человека; а он несет моральную и духовную ответственность за чистоту и охрану природных ресурсов, а также бережное пользование ими.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. M. Nağısoylu, f.e.d. N.Göyüşov

İSLAMDA İCTİMAİ MÜNASİBƏTLƏRİN TƏKAMÜLÜ

Məryəm Zarei Əqdəm

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Key Words: Islam, social relations, evolution

Ключевые слова: Ислам, общественные отношения, эволюция

İnsan ictimai varlıq olduğundan tarix boyu başqaları ilə toplum halında və birlikdə yaşamağa məhkumdur və bu səbəbə görə hər dövrdə onların münasibətlərini tənzimləyən normalar və qaydalar formalaşır. Onlar müəyyən hüquqlara malik olmaqla yanaşı, həm də bir-biri qarşısında müəyyən məsuliyyətlər və vəzifələr daşıyır. İctimai münasibətlərin tənzimlənməsi və təkamülü hər bir sivilizasiyanın önəmli cəhətlərindən biridir. İctimai münasibətlərin formalaşması və təkamülü ilkin mərhələdə cəmiyyətdə təsbitləşən birgəyaşayış qaydaları və əxlaq normalarından başlayır. İslam səmavi dinlər arasında öz ictimai təkamül ənənələrinə görə xüsusilə fərqlənir, burada insanların bir araya gəlməsini şərtləndirən ideya və ideallar çoxdur. İnsanlar qanun və adətlər çərçivəsində bir sıra ictimai qaydalara riayət etməli olur və bununla da o, səadət yolunu tapa bilər. İnsan toplum halında yaşamağa başladığından öz ehtiyaclarını ödəmək üçün çarə yolunu mədəniyyətdə axtarmışdır (2.s.114). Həyat təcrübəsində insanın başqaları ilə əlaqə qurmaq və yardımlaşmaq ehtiyacı ortaya çıxmışdır (3.s.140). Tədricən cəmiyyətdə insanların münasibətlərini tənzimləyən qaydaların formalaşması zərurəti yaranmışdır.

Quran üzrə bütün əxlaqi normaları üç əsas qrupda ümumiləşdirə bilərik:

1. İnsanın Allah ilə əlaqəsini tənzimləyən qaydalar;
2. İnsanın özü ilə əlaqəsini tənzimləyən qaydalar;
3. İnsanın başqaları ilə əlaqəsini tənzimləyən qaydalar.

Son qrup insanın ictimai əlaqələrini daha bariz şəkildə əks etdirir, onun ictimai həyatındakı fəaliyyət və hərəkətlərinə istiqamət verir. Belə bir sual ortaya çıxır ki, Quran baxımından insanın ictimai dəyəri nə qədərdir? Bu məsələ insanda olan təmayüllər və onun seçimi ilə bağlıdır. Toplum halında yaşamağı şərtləndirən amillər müxtəlifdir ki, buraya cinsi instinkdən tutmuş, insani duyğular və əqli tələbat daxildir. Nəsirəddin Tusi insanları toplum halda yaşamağa sövq edən amilləri çox

mühüm sayır (4.s.26-29). Quranda bir çox ayələr insanın ictimai bir varlıq kimi mahiyyətini açıqlayır. Hər şeydən öncə insanların ictimai həyatı – yəni onların toplum halında yaşaması əqli bir zərurət kimi dəyərləndirilir. Onlar intellektin köməyi ilə belə bir seçim etməli olurlar: “Ey iman gətirənlər! Biz sizi bir kişi və bir qadından yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyə sizi müxtəlif qövmlərə ayırdıq” (Hucurat: 13).

Başqa bir yerdə insanların bir-birinə xidmət göstərdiyi, bəşər cəmiyyətinin yaşaması və davamı üçün onların bir-birindən faydalanması diqqətə çəkilir. Bir ayədə deyilir: “Dünyada onların dolanacaqlarını öz aralarında Biz bölüşdürdük. Biri o birinə iş gördürsün deyə, birinin dərəcəsini digərindən üstün etdik” (Zuxruf: 32). Cəmiyyətin bir qisminin başqa bir qismi ilə əlaqəsi müxtəlif olsa da, bunların hamısı qarşılıqlı təsirə malikdir, bu amil öz növbəsində cəmiyyətin davamlı inkişafı üçün önəmli amillərdən biridir. İslamda icma üzvləri bir-birinə lazımlı olur, bir-birinə yardım edirlər.

Məqalədə Quran baxımından ictimai münasibətləri tənzimləyən qaydalar və adət-ənənələrin sistemli təhlili verilir. Quran ayələrini diqqətlə araşdırarkən bizim üçün belə bir məsələ aydınlaşır ki, bu səmavi kitabda irəli sürülən hökmlər və göstərişlər insanı başqaları ilə münasibət qurmağa hazırlayır; başqa sözlə desək bizi həmin münasibətləri islah etməyə yönəldir. Hətta zahirən fərdi ibadət növü olan namazda diqqət toplum halda bir araya gəlməyə yönəldilir. İlk Fatihə surəsində deyilir: “Biz yalnız Sənə ibadət edirik və biz yalnız Səndən yardım diləyirik”. (Fatihə: 5-6).

İnsanın ictimai təkamülü və kamilliyə doğru hərəkəti toplum halda daha önəmlidir. Quranda ictimai qaydaları bir neçə baxımdan araşdırmaq mümkündür ki, bunları aşağıdakı şəkildə qruplaşdırma bilərik:

A. Birgəyaşayış baxımından Quranın ictimai qaydaları

Cəmiyyət təkcə insanların toplum halda bir-birinin yanında yaşaması ilə formalaşmır. Burada müştərək hədəf və ideallarla yaşayan insanlar arasında müxtəlif münasibətlər, hətta düşmənçilik baş verə bilər. İnsanların toplum halda yaşamanın davamı üçün onların qarşılıqlı öhdəliklərlə tənzimlənən qaydalara ehtiyacı vardır. Həmin ictimai norma və qaydalar olmadan, insanlar öz ehtiyaclarını ödəyə və toplumun inkişafını təmin edən istedadları yetişdirə bilməzlər. Belə bir qaydaların dəyərli qaynağı Qurandır.

A.1. Ünsiyyət qaydaları və ya ünsiyyət ədəbi

İslam dini insani əlaqələrin möhkəmlənməsi və bu münasibətlərin həddlərinin qorunmasında ünsiyyət qaydalarına xüsusi əhəmiyyət verir. Burada biz bir sıra

ümumi məqamları xatırlamaqla kifayətlənirik: Bir-birilə görüş və salamlaşmaq. Quranda deyilir: “Ey iman gətirənlər! Başqalarının evlərinə sahiblərindən icazə olmadan və onlara salam vermədən girməyin. Bu, [ədab-ərkan baxımından] sizin üçün daha yaxşıdır. Bəlkə, [Allahın bu əmrinin hikmətini] düşünüb anlayasınız” (Nur: 27). Salam Allah tərəfindən olan bir peyman kimidir, onun böyük ictimai əhəmiyyəti vardır, insanlara xatircəmlik və psixoloji rahatlıq gətirir, ünsiyyətin qurulmasında önəmli yer tutur. Allah insanlara əmin-amanlıq və salamatlıq bəxş edir (Həşr: 23). Salam Allahın adlarından biridir və bir çox ayələrdə peyğəmbərlərə salam göndərir (Saffat: 181; Nəml: 59; Məryəm: 15, Saffat: 79, 132). Hətta möminlərə behiştə salam göndərir (Yunis: 10; İbrahim: 23; Əhzab: 44).

Peyğəmbərin həyat tərzindən bəllidir ki, o hər kəsi salamlayırdı. İnsanlar arasında münasibətdə onların bir-birinə etimadı önəmli bir məsələdir. Bəzən bu etimadı qazanmaq yolunda çətinliklər ortaya çıxır və salam insanlarda xoş əhval-ruhiyyə yaradır, etimad üçün zəmin hazırlayır. Allahın Rəsulu belə buyurmuşdur: “Bir-birinizlə görüşərkən salamlaşın, bir-birinizdən ayrı olarkən bir-biriniz üçün bağışalanmaq diləyin”. O, yenə belə söyləmişdir: “Allaha və Onun Rəsuluna ən layiqli insan o kəsdir ki, ilk olaraq salam verər” (5.c.24.s.214) Cahiliyyə dövründə adamlar bir-birilə qarşılaşanda qılıncı qınından çıxmış halda ötür keçirdilər, Peyğəmbər bu adəti salamin rəhməti ilə əvəz etdi, həmin ənənə vasitəsilə düşmənçiliyi dostluq, mehribanlıq və məhəbbətlə dəyişdi.

A.2. Danışq qaydaları.

Quran insanları mülayim danışmağa dəvət edərək buyurur: “Onunla yumşaq danışın, bəlkə öyüd-nəsihət qəbul etsin” (Taha: 44). İslam Peyğəmbərinin üstün keyfiyyətlərindən biri onun mülayim danışq tərzı olmuşdur ki, bu da insanların qəlbinə böyük təsir göstərirdi: “[Ya Məhəmməd] Allahın mərhəməti səbəbindən sən onlarla yumşaq rəftar etdin. Əgər qaba, sərt ürəkli olsaydın, əlbəttə, onlar sənın ətrafından dağılıb gedərdilər (Ali-İmran: 159).

Danışmaq qaydalarından biri təvazökarlıq və ədəbdır, xüsusilə valideyinlə ehtiramla davranmaq tövsiyə edilir: “Biz insana ata-anasına yaxşılıq etməyi, onlarla gözəl davranmağı tövsiyə etdik” (Loğman: 14). İnsan həmişə qarşılaşdığı şəxslərlə ədəblə və mülayimcəsinə ünsiyyət saxlayarsa bu onda adət halına keçər, ümumiyyətlə hər kəslə belə rəftar edir.

Söhbət və danışqın mühüm cəhətlərindən biri doğruculuqdur. Allah-təala doğru danışmayanları məzəmmət edərək buyurur: “Ey iman gətirənlər! Etməyəcəyiniz bir şeyi niyə deyirsiniz?; Etməyəcəyiniz bir şeyi demək Allah yanında böyük qəzəbə səbəb olar və xoşagəlməzdir” (Səff: 2-3). Allah mömini doğru danışmaqla

səciyyələndirir: “Ey iman gətirənlər! Allahdan qorxun [imanında və sözündə] doğru olanlarla olun” (Tövbə: 119). İnsanlar arasında qurulan ünsiyyət və əlaqənin böyük qismi danışq və dil vasitəsilə gerçəkləşdiyindən, əgər sözdə doğruluq və sədaqət olmasa ictimai əlaqələr süsləşər, insanlar arasında etimad aradan gedər ki, bu da nəticə etibarı ilə cəmiyyətin parçalanmasına və əxlaqi-mənəvi mühitin dəyərsizləşməsinə gətirib çıxarar.

A.3. Cəmiyyətdə vəhdət yaradan qaydalar.

Peyğəmbərlərin dəvətində vəhdət və tovhid məsələsi əsas yer tutur və təbiidir ki, Quran bu məsələni xüsusi vurğulayır: “Müşriklərə de ki, mənə həqiqətən belə vəhy olunur: “Sizin tanrınız yalnız bir olan Allahdır. Bundan sonra Ona itaət etməyə boyun qaçıracasınız mı?” (Ənbiya: 108). Başqa bir mənada toplumda təfriqənin əsl səbəblərindən biri şirkdir, bunun əqli, məfkurəvi və ictimai zərərləri vardır, çünki Allah onu böyük günah hesab etmişdir (Loğman: 13).

Peyğəmbərlərdən öncə olan icmalarda insanlar arasında ixtilafın kökləri onların elm və fəhm səviyyəsinin ibtidailiyi ilə bağlıdır. Ancaq peyğəmbərlərin gəlişə ilə adamlar kitab və din məsələsində ixtilafa başladılar ki, bunun səbəbi fitrətlə bağlı deyil, nəfsi meyillərdən irəli gəlir (6.c. 2 s. 121).

Dinin mühiyyəti, xüsusilə islam dinin missiyası ixtilafı aradan qaldıraraq vəhdət yaratmaqdır. Vəhdət çox dəyərli bir ictimai-mədəni keyfiyyətdir və insanlar onun sayəsində bir-biri ilə qardaş olurlar (Hucurat: 10). Peyğəmbər (s) Mədinəyə gələrkən olurlar məscid tikməzdən qabaq həmrəylik və vəhdət ruhiyyəsi ilə yetkinləşən bir toplum qurmaq istəyirdi və onun şüarı belə idi: “Sizin hamınız Allah yolunda yan-yanə qardaşsınız.” (6. c.2. s.150). O, eyni zamanda vida həccində etdiyi məşhur xütbəsinə deyib: “Müsəlmanlar bir-birilə qardaşdırlar, qanları oxşardır, heç birinin qanı o birindən dəyərli deyil (7. s.242). Allah möminləri İbrahimin övladları adlandırmış, onlar üçün vəhdət prinsipinə əməl edilməsini mühüm məsuliyyət hesab etmişdir (Həcc: 78; Tövbə: 71).

A.4. Toplumda vəhdətin əsas mənəvi kökləri.

İnsanların ortaq və vahid dəyərlər əsasında bir araya gəlməsi daha davamlı olur və Quran insanın bütün hərəkətlərini onun haqla yaxınlaşması və Allahla görüş ümidi kimi dəyərlər baxımından tənzimləyir. Quran və islam özü mahiyyətə cəmiyyətin vəhdətini təmin edən bir ideoloji sistemdir. Hətta Həcc mərasiminin özündə dini ziyarətlə yanaşı, müsəlmanların bir araya gəlməsi və vəhdət baxımından ictimai bir mənə vardır (Ali-İmran: 103). Burada vahid yolda - yəni “Sirati-müstəqim” üzrə hərəkət nəzərdə tutulur: hamı Quranın göstərişlərinə əməl edir, peyğəmbər və övliyaların əxlaq və yolunu davam etdirir. Peyğəmbər (s) öz sahəbələrinə belə

buyurmuşdur: “Mənim xalqıma Allahı və Onun maarifini öyrədin, onları yüksək insani və əxlaqi dəyərlərlə iman Sahibi edin (8. s.30).

Quranın tövsiyyəsinə görə, möminlər bir-birinin qardaşıdır, Allah-təala buyurur: “Həqiqətən, möminlər qardaşıdır. Buna görə də aralarına bir mübahisə düşsə iki qardaşınızın arasını düzəldin və Allahdan qorxun ki, bəlkə rəhm olunasınız.” (Hucurat: 10). İslamın başlanğıcında insanların ictimai şüur səviyyəsi aşağı idi, onlar arasında anlaşma yaratmaq çətinlik törədirdi. Ona görə də islam baxımından insanlar bir-birinə qardaş olan müsəlmanlardan ibarətdir, yaxud onlar yaradılışdan bəri qardaşdır. İnsanların cəhalət və tayfa şəklində yaşadığı bir dövrdə məsləhin belə şəkildə qoyuluşu onlar arasında sülh və əmin-amanlıq yaratmaqda çox önəmli idi. Bu da öz növbəsində islamda əxlaqi dəyərlərin ictimai məzmunundan xəbər verir. Misir tarixçisi Hüseyn Heykəl yazır ki, heç bir kitab Quran qədər insanı yaxşılığa və fəzilətə dəvət etməyib... heç bir kitab yaxşılıq, rəhmət, qardaşlıq, ədalət, anlaşma, yardım, bir sözlə pis işlərdən çəkəndirmək və yaxşı işlərə dəvət barədə Quran kimi aydın və qanədici tərzdə bəhs etməmişdir (9. s.734). Peyğəmbər (s) müsəlmanların qardaşlıq münasibətini səciyyələndirərkən demişdir: “Müsəlman müsəlmanın qardaşıdır, deməli, o qardaşının haqqına zülm etməli, yardım əlini ondan çəkməli və həyatın eniş-yoxuşunda onu buraxmalı deyil. Qardaşlıq qaydalarından biri də budur ki, başqasına saxtakarlıq etməsin, verdiyi Əhdə naxələf çıxmasın və bilsin ki, möminlərin əlaqəsi daimidir (10.c.2.s.137). Müsəlmanlar arasında əxlaqi islah etmək mənəvi cihad sayılır (11. s.417).

4. Yaşlılarla münasibət qaydaları.

Müasir dünyada insanlar arasında əxlaqi qaydalar təsirsiz qalmış, insani duyğular azalmış, ailə məhəbbəti sönükləşmişdir. İnsani əlaqələr daha çox pragmatik mənafe və şəxsi egoizm üzərində qurulur. Bu sırada yaşlılar əmək qabiliyyətini ya qismən, ya da tamamilə itirdikləri üçün toplumda bir küncə sıxışdırılır. Onlar əslində öz təcrübə və mənəvi gücü ilə cavanların tərbiyəsində mühüm rol oynaya bilərlər. Halbuki islam mədəniyyətində yaşlılar xüsusi ehtirama və qayğıya layiq görülür (12. s.181).

A.5. Başqaları ilə davranış qaydaları.

Quran insanlar arasında olan əlaqələrin bütün incəliklərinə toxunmuş, heç bir nöqtəni nəzərdən qaçırmamışdır. İnsanların əhvali-ruhiyyəsinə mənfi təsir göstərən amillər-istehza, eyb axtarmaq, pis ləqəblər işlətmək kimi hallar ədəbdən kənar sayılır (Hucurat: 9). Bu ayədə və digər oxşar ayələrdə belə əməllər təkəbbür nişanəsi hesab edilir. Həmin amillər isə insanlar arasında şəkk-şübhə yaradır (Hucurat: 12). Ümumiyyətlə, əsassız yerə biri-biri ittiham etmək hislənilir.

İmam Sadiq (ə) buyurur: mömin öz mömin qardaşını ittiham edərsə duz suda əriyən kimi, iman da onun qəlbində yox olar (13.s.140). Eyni zamanda Quran qeybət etməyi rədd edir, insanları bu əməldən çəkəndirmək üçün psixoloji paralel gətirir, belə ki, qeybət etmək ölən qardaşın ətinə yemək kimi təsvir edilir.

A.6. Başqalarına xidmət qaydaları

İnsan şəxsiyyətinin formalaşması onun ilkin tərbiyədə qazandığı sabit müsbət keyfiyyətlərdir, onun davamlı təkamülü ictimai münasibətlərin qurulmasında özünü göstərir. Bəzilərinə görə insan ictimai həyat səhnəsinə girməzdən öncə potensial şəkildə insandır, onun gerçək istedadı toplumda aşkar olur. İslamda insanlar arasında qarşılıqlı yardım önəmli ictimai əxlaq dəyəri sayılır. Peyğəmbər başqalarına yardım göstərməyi belə qiymətləndirmişdir: müsəlmana yardım etmək Allahın qiyamət günü onun əlindən tutub nicab verməsinə səbəb olur (6. c.8. s.275). Əlbəttə, başqalarına xidmət öncə insanın öz yaxınlarına – ata, ana və qohumlara olan münasibətdə özünü göstərir və Quranın bu barədə bir çox ayələri vardır (Bəqərə: 83; 180; Ənkəbut: 8, İsrə: 23-24). Camaatla dostluq və möminlərlə çiyin-çiyinə olmaq toplumda birlik və vəhdət yaradan təsirli emildir. Əksinə pis rəftar və insanlara etinasızlıq toplumu zəiflədir. Peyğəmbər (s) belə buyurub: “Büt-pərəstlikdən sonra ən pis şey camaatla bəd rəftar və düşmənçilikdir”. (14. s.211). Xalqa qarşı etinasızlıq insanlar arasında məhəbbəti aradan götürür və nəticə etibarilə ictimai əlaqələrin kəsilməsinə səbəb olur. Deməli, toplumun tərəqqisi üçün həmin ədəb qaydalarına yiyələnmək gərəkdir. Birlikdə yaşayışın davamlı və səbatlı olması üçün islamın irəli sürdüyü davranış, qaydalarına əməl etmək lazım gəlir. Bu sırada kollektivçilik ruhu və icma üzvlərinə yaxşılıq, öhdəliklərin sədaqətlə yerinə yetirilməsi, insanları yola vermək, təvazökarlıq, hətta camaat bəzən müəyyən səbəb üzündən qəzəblənərkən yenə onlarla mülayim rəftar, müsbət tərzdə danışmaq Quran və Əhli-beyt maarifinin tükənməz əxlaqi davranış qaydalarından bir qismini təşkil edir. Bunlar müsəlmanlar arasında ictimai münasibətlərinin qorunması üçün önəmli əhəmiyyət daşıyır (Bəqərə: 77, 267; Tövbə: 53-54; Maidə: 89; Nəhl: 91,94; Əraf: 199; Ali-İmran: 134; Bəqərə: 83). İslamın insanlar arasında ictimai əlaqələri möhkəmləndirməyə yardımçı olan əxlaqi qaydaları bunlarla bitmir, xəstələrə baş çəkmək, əmanət və sirr saxlamaq, ədalətsevərlik və haqqı qorumaq, bir-birinə yaxşılıq etmək, kimsəsizlərə qayğı və mərhəmət, ictimai qayda-qanunlara riayət etmək, insanların ehtiyaclarını ödəmək və başqa xeyirxah əməllər bu qəbildəndir.

B. İqtisadi məsələlər üzrə Quranda ictimai qaydalar.

Cəmiyyətdə insanlar arasında ictimai rəftarla yanaşı iqtisadi əlaqələr də mühüm yer tutur və onların tənzimlənməsi olduqca zəruridir. Toplumda insanların yanaşı

üçün lazım olan ehtiyacların ödənilməsində əməyə əhəmiyyət verən Quran buyurur: “İnsana ancaq öz əməyinin bəhrəsi qalır” (Nəcm: 39). Deməli, insan öz iqtisadi fəaliyyəti ilə Allahdan öz ruzusunu istəməli olur (Ənkəbut: 17). Quran ayələrində eyni zamanda insanlar yer üzünü abadlaşdırmağa dəvət olunurlar (Hud: 61). Həmin prinsipə söykənən İmam Sadiq (ə) buyurur: “Allah çörəyi yalnız iş və məharətlə qazanmağa önəm verir ki, insan vecsiz olmasın” (6. c.3. s.87)

İnsanlar arasında iqtisadi münasibətlərin sağlam tərzdə tənzimlənməsinə əngəl olan bir sıra amillər Quran ayələrində diqqətlə izlənilir, buraya insanın tamahkarlığı və hərisliyi (Məaric: 19), tələskinliyi (İsra: 11), zalımlığı (Əhzab: 72), sərvət düşkünlüyü və naşükürlüyü (Fəcr: 20, İsra: 67) daxildir. Bunları rədd edən Quran insana iqtisadi əlaqələri təkmilləşdirmək üçün müəyyən qaydalar öyrədir.

B.1. Şükranlıq iqtisadi inkişafın amili kimi. İlk ədəb qaydası insana yetişən nemətlər qarşısında onun şükranlığıdır. Naşükürlük sonda insana əzab gətirər (İbrahim: 7). İnsan nemətdən zəruri yerində istifadə etməli və ona görə Allaha şükür etməlidir. Naşükürlük inkar edilir və Quran bunu cəmiyyətdə kasıblıq və əmin-amanlığın pozulma amili hesab edir (Nəhl: 112).

B.2. Orta yol seçimi düzgün məsrəfin meyarı kimi. Quran insana orta yol tövsiyə edir, israfçılığı da, xəsisliyi də pisləyir (Furqan: 67). Quranın mötədil iqtisadi meyarı həm xalqın məişət problemini həll edir, həm də cəmiyyəti kasıbçılıqdan qoruyur. İslamın başlanğıcında həmin prinsipə əməl edilməsi nəticəsində müsəlman icması iqtisadi inkişaf tapmışdır. Burada ənənə şəklinə çevrilən qənaət və sadə yaşam tərzı gözəl bir mədəniyyət nümunəsi olaraq başqa mədəniyyətlərə təsir göstərmişdir.

B.3. Ümumi rifahə diqqət yetirmək və sərvət toplamağa qarşı müxalifətçilik.

Quran insan xislətində sərvət toplamağa olan güclü meyli nəzərə alaraq mülkiyyət üçün müəyyən məhdudiyyətlər qoymuş, toplumda tarazlığın və balansın saxlanması zərurətini ortaya qoymuşdur (Adiyat: 8; Fəcr: 20; Ali-İmran: 14; Nisa: 128; İsra: 100; Qəsəs: 79; Hədid: 20).

İslam insanların mülkünə və sərvətinə ehtiramla yanaşaraq, qazanılan mal-dövlət üzrə müxtəlif vergi və ianələr (xüms, zəkat, bağışlanma) verilməsinin təkid edir, bununla həm toplanan sərvətin ədalətli bölgüsü, həm də müxtəlif təbəqələrin iqtisadi problemlərinin həlli üçün zəmin yaranır (Ənfal: 41; Bəqərə: 110; Münafiqun: 10). Bugün islam ölkələrində Allahın bəxş etdiyi çoxlu təbii qaynaqlar və başqa sərvətlər olmasına rəğmən müsəlman icması kasıblıq çəkir və həmin vəziyyətin əsas səbəbi Quranın ictimai ədalət prinsiplərinin pozulmasıdır.

B.4. İctimai kasıbçılıq probleminin həlli. Ənənəvi cəmiyyətlər müxtəlif təbəqə və qatlardan təşkil olunur və kasıblar həmin təbəqələrdən biridir. İslam bu təbəqənin kasıbçılıq həddindən çıxması üçün müəyyən qaydalar tövsiyə edir:

– Yardım və bəxşiş. Quran müsəlmanları ata-ana, yaxınlar və başqa möhtaclara kömək etməyə çağırır (Bəqərə: 215), onları buna həvəsləndirmək üçün belə rəftarı ləyaqətli əməl kimi qiymətləndirir (Talaq: 7). Xeyir işlər içərisində bəxşişin bərəkəti daha çoxdur (Bəqərə: 261; Əraf: 96). Sədəqə və bəxşiş minnətsiz verilməlidir və Quran əxlaqının bu cəhəti mənəvi dəyərə malikdir (Bəqərə: 262). Bununla müsəlmanın abırı qorunur, təkəbbür və fürsətçil meyllərin qarşısı alınır.

– Xoşniyyətli borc ki, bununla müsəlmanların bəzi iqtisadi ehtiyacları təmin edilir. Quranda deyildiyi kimi, hər kim borc verirsə sanki bunu Allaha verər (Bəqərə: 245). Belə bir xoş əməl həm sərvətin boş-boşuna bir yerdə cəmlənməsinin qarşısını anır, onun dövryyəsinə və icmadakı çətinliklərin həllinə kömək edir.

Xoşniyyətli borcun qaydalarından biri də onun üçün möhlət verilməsi və hətta bağışlanması nəzərdə tutulur (Bəqərə: 280)

B.5. Halal və düzgün müamilə. İqtisadi münasibətlərin tənzimlənməsində ticarət və müamilənin xüsusi yeri vardır. Müamilə halal, ancaq sələm (riba) haramdır (Bəqərə: 275). Sələmin qadağan edilməsi yəhudi, xristianlıq və başqa dinlərdə də vardır. Bu hal insanları fəaliyyətsizliyə sürükləyir, əldə olan sərmayənin faydalı yöndə xərclənməsinə maneçilik törədir, nəticədə sərmayə artırmır, əksinə azalır (Bəqərə: 276; Nisa: 161).

İslamın sosial-iqtisadi baxışlarında əsl düzgün və sağlam gəlir zəhmətlə əldə edilir, zəhmətsiz qazanc həm iqtisadi, həm də sosial-əxlaqi böhran yaradır. Müamilənin əxlaqi qaydalarından biri mənimsəmədən çəkinməkdir, Qurana görə mal yemək haramdır (Bəqərə: 279) və bu hal iqtisadi münasibətləri pozmaqla yanaşı ictimai-sosial mühiti fəsada sürükləyir. Peyğəmbər (s) buyurmuşdur: “Allah rüşvət alanı, rüşvət verəni və onların arasında vasitəçilik edəni lənətləmişdir (21. c.5. s.7076). Müamilə və hesabda düzgünlük əsas şərtərdəndir (Ənam: 152; Əraf: 85; Hud: 84-85; Rəhman: 7-9; Mütəffifin: 1-2).

– Yetimlərin və kimsəsizlərin əmlakının qorunması Quranda təkidlə vurğulanır (Nisa: 10). Bir sözlə cəmiyyətdə ictimai mövqeyindən asılı olmayaraq hər bir kəsin mülkiyyəti və malı qorunur. Toplumda kasıblıq və mərhumiyyətin əsas səbəbi haqsızlıq və ədalətsizlikdir ki, bunun sosial və əxlaqi fəsadları çoxdur. İslam bu məsələyə çox ciddi yanaşır.

– Vəsiyyət və mal-dövlətin bölünməsi islamda ictimai münasibətlərin tənzimlənməsi baxımından çox önəmlidir (Bəqərə: 180). Peyğəmbər (s) buyurub ki,

müsəlman bir gecə belə vəsiyyətsiz keçinməli deyil (91.Mizanül-hikmət. c.14 s.6838). Bu təkcə mal-dövlətlə məhdudlaşmır, insanın öz əməlləri qarşısında ictimai məsuliyyətini şərtləndirir.

– Aydınadır ki, Quranın ictimai yönümlü qaydaları və tövsiyələri bunlarla bitmir. Bu sadalanan cəhətləri xırdalasaq onların ictimai-sosial məzmununun nə qədər önəmli və müasirlik baxımından maraqlı olduğunu görürük.

Yığcam şəkildə demək olar ki, cəmiyyətin formalaşmasında məqsəd insanların maddi və mənəvi maraqlarının optimal şəkildə təmin edilməsidir. Bu məqsəd yerinə yetirilərsə sağlam bir toplum qurula bilər və onun üzvləri isə səadət içində yaşayırlar. Belə bir ictimai ideala Qurani-Kərimin ictimai qayda və əhəmətlərinin dirçəlişi və icrası ilə yetişmək mümkündür.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim.
2. Əflatun. Cümhuriyyət. Tərcümə: Rza Məşayixi. Tehran: Mərifət. 1363
3. Ərəstu. Siyasət. Tərcümə: Həmid İnayət. Tehran: Ketabhaye-cibi. 1358.
4. Xacə Nəsir Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Tehran: Soxən. 1374.
5. Məclisi Məhəmməd Təqi. Biharul-Ənvar. Beyrut: Darül-ehyai üt-təras. 1304
6. Təbatəbai Məhəmməd Hüseyn. Təfsirül-mizan. Tərcümə: Seyid Məhəmməd Bağır Musəvi Həmədani. Qum: Dəftəri-intişarati-islami. 1314
7. Cəvadi Amuli Abdulla. Camie dər Quran. Tehran: Mərkəzi-nəşri-İsra. c.1. 1378.
8. Fərhəngi-Larus. Xəlil Cor. Seyid Həmid Səbiyan. Tehran: Əmir Kəbir. 1375.
9. İbn Heykəl Məhəmməd. Zendeqaniyi-Məhəmməd. Tehran. 1380
10. İbn Şəbə əl-Hərani. Tühəfül-əqul. Tehran: 1400.
11. Koleyni Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Yəqub. Üsuli-kafi. Tehran (tərcümə).
12. Feyz Kaşani Molla Möhsün. Təfsiri-Safī. Qum: nəvidi-islam. 1386 (tərcümə).
13. Kaşani Molla Fətullah. Təfsiri-kəbiri-Minhəcil-Sadiqin. Tehran: İslamiyyə. 1346.
14. Həkim Məhəmməd Rza. əl-Həyat. Tehran: Dəftəri-nəşri-fərhəngi-islami. Tehran: 1370.

*Maryam Zarei Aqdam***The evolution of social relations in Islam****(SUMMARY)**

The evolution of social relations in Islam have been analyzed in this paper. The author expresses the hope that paper will become an important step toward shaping a rational and unbiased conception of Muslim religion.

The paper presents a detailed analysis of rituals and traditions in Islam and their functional role in the evolution of the social system. Next the author proceeds to the discussion of social aspects of Koranic ethical values.

*Марйам Зареи Аздам***Эволюция общественных отношений в Исламе****(Резюме)**

В статье анализируются важнейшие аспекты эволюции общественных отношений в Исламе. Здесь функционируют правила и нормы поведения, которые регулируют общественные и социальные отношения между членами общества.

Указанные правила и обряды в сознании верующих закрепляются также в качестве духовно-нравственных ценностей, соблюдение которых обеспечивает единство и монолитность общества и его благополучия. Здесь раскрываются социальная и духовная сущность человека в Кораническом понимании, а также роль этических ценностей Священной Книги в обеспечении социальной справедливости и милосердия в общества.

Çara tövsiyə etdi: f.e.d. N. Göyüşov

İSLAM BAXIMINDAN İSRAFIN SOSIAL-PSIXOLOJİ AMİLLƏRİ

Faizə MÜSLİHİ

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Key Words: İslam, immoderation, social-psychological factors

Ключевые слова: Ислам, расточительство, социально-психологические факторы

İslam və Qur'an baxımından israf haqqdan uzaqlaşmaq, orta həddən keçmək, etinasızlıq və başqalarının haqqına təcavüz kimi dəyərləndirilir. Bu isə təkcə qanunlara laqeydlik deyil, Allahın nemətlərini zay etmək, təbii qaynaqları və sərmayələri tələf etmək, xüsusi və ümumi mülkiyyəti boş yerə xərcləmək, Allahın nemət və sərvətlərini Onun məqbul saymadığı yolda sərf etmək deməkdir. (2.s.20).

Adi halda adətən bu məfhum sadəcə yemək-içmək, geyim, ev və məişət şeyləri və başqa yaşayış şəraitini əks etdirir. Ancaq israf geniş məzmunla malik bir məfhumdur, təkcə fərdi və ailə həyatını və ya ictimai məsələləri əhatə etməklə məhdudlaşmır. Onun dərin mənəvi və psixoloji tərəfləri və amilləri vardır. Maddi və iqtisadi baxımdan israf iki əsas qrupa bölünür:

1. Fərdi və ailə çərçivəsində israf;
2. İctimai səviyyədə və hamıya məxsus olan qaynaqlardan istifadədə israf.

Haram və günah işlər öz-özlüyündə ilahi hüduqları aşmaq deməkdir, mal-dövlət sərf etmədən belə əməllər törənersə günah və dini göstərişlərdən kənara çıxmaq mənasında israf hesab edilir. Əgər belə işlər üçün mal xərclənersə, bu həm günah sayılar, həm də israfçılıq və mal-dövləti dağıtmaq kimi anlaşılar. Deməli, həmin müəyyən xərclə törədilən günah işlər iqtisadi israfçılıqla yanaşı, dini-mənəvi cəhətdən hüduqları aşmaq kimi dəyərləndirilir. (3.s.33).

Qur'anda bu sözün həmin mənada işlənməsi halları çoxdur və nümunə üçün bir neçə ayəyə müraciət etməklə kifayətlənirik:

“...” Ya Rəbbimiz, günahlarımızda və işlərimizdə həddi aşdığımıza görə bizi bağışla!” (Ali-İmran:147).

“Ey Mənim (günah törətməklə özlərinə zülm etməkdə həddi aşan) bəndələrim! Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın!” (Zumər:53).

“Allahın haram buyurduğu cana haqsız yerə qəsd etməyin. Haqsız yerə öldürülən məzlum bir şəxsin sahibinə (və ya varisinə qatil barədə) bir ixtiyar verdik. Lakin o da qətl etməkdə ifrata varmasın (həddi aşmasın). Çünki (şəriətin hökmü ilə) ona artıq kömək olunmuşdur” (İsra:33).

Son ayədə qətlə israf məsələsi önə çəkilir, bu o deməkdir ki, fərd və ya fərdlər qisasda ilahi həddi aşır (4.s.51).

Bir sıra hallarda israfın həddini müəyyənləşdirmək üçün ictimai normalar meyar kimi götürülür. Məsələn, hər hansı fərdin özü üçün, ailəsi və övladları üçün mal sərf etməsi, yaxud bir qrup üçün mal xərclənməsi. Bunların hər birinin hüdudu cəmiyyətdə iqtisadi vəziyyət, zaman və şərait, maliyyə vəziyyəti, hər bir şəxsin ictimai yeri və iqtisadi imkanı nəzərə alınmaqla müəyyən edilir, məntiqi bir miqdar təyin olunur. Əgər zəruri miqdardan az xərclənersə bu xəsislik olmaqla yanaşı, həm də vacib haqqın ödənilməməsi kimi anlaşılar. Nəticədə həmin əməl haram və günah sayılır. Müəyyən həddən aşmaq və ifrata varmaq da eyni qaydada orta həddən aşmaq və israfçılıqdır. (3.s.85).

Bu məsələnin tam aydınlaşması üçün cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin sosial status və vəziyyətinin, onların ehtiyac və məsrəflərinin hüdudlarını təyin etmək lazım gəlir. Bunun üçün isə müəyyən meyarlar olmalıdır. Belə bir sual ortaya çıxır ki, şəxsin özü sosial vəziyyətinə görə öz ehtiyaclarının münasib ölçü və miqdarını bilirmi? Bu çox mühüm və geniş mövzudur və yığcam şəkildə belə demək olar: bu cür məsrəflərin ölçü və meyarı cəmiyyətdə formalaşan ümumi qaydalardır. Buna ümumi adət və norma deyilir. İctimai təşkilat və qurumlar tərəfindən fərdlərin ixtiyarına qoyulan imtiyaz və imkanlar cəmiyyət tərəfindən ümumi norma kimi qəbul edilən meyarlar əsasında sərf olunur (5.s.318).

İnsanın tələbatı onun fiziki, ruhi, təbii, xarici və daxili ehtiyacları üzrə müəyyən edilir. İnsanların ehtiyacları onların imkan və sosial mövqelərindən asılı olaraq müxtəlif olur. İstər şəhər, istərsə də kənddə yaşayan hər bir fərdin müəyyən xərcləri olur, bunun üçün ümumi norma və ölçü formalaşır ki, onu “üfr” termini ilə ifadə edirlər. Bununla belə bütün cəmiyyətin məsrəfləri üçün eyni ölçü təyin etmək olmur, ancaq onun hüdudlarını orta bir qaydada müəyyənləşdirmək mümkündür. Toplum tərəfindən məqbul sayılan normalar isə əslində şəriətlə ziddiyyət təşkil etmir (6.s.115).

“Üfr” baxımından qoyulan meyarlar:

Birinci meyar ondan ibarətdir ki, əgər əldə olan imkanlar və qaynaqlar hədəbə gedərsə və boş yerə sərf olunarsa, bu israf sayılır.

İkinci meyar məsrəfin ziyanlı olmasıdır; əgər bir malın kəmiyyət və keyfiyyət baxımından məsrəfi bədənə ziyan verərsə bu da israfın bir növü sayılır. (4.s.53). Bu barədə yenə İmam Sadiqin (ə) sözünü misal gətirə bilərik: “Bədəni sağlam saxlayan hər bir şeyin məsrəfi israf deyil, israf odur ki, malı xarab edir və bədənə zərər yetirir (7.c.4.s.53).

Üçüncü meyar: ehtiyacdən artıq olan məsrəf; maddi imkanlardan ifrat istifadə; bəzən maddi imkanlar lüzumsuz yerə, ehtiyac olmadan boş-boşuna sərf edilir. Ehtiyacdən çox yemək, istifadə edilməyən geniş və çoxlu evə sahib olmaq bu qəbildəndir. Bu məsələ Qur’anda özəlliklə vurğulanır. Bir ayədə deyilir: “Yeyin-için, ancaq israf etməyin!” (Əraf:31). Təfsir alimləri bu ayədə ehtiyacdən artıq məsrəfin pisləndiyini diqqətə çatdırmışlar.

Kifayətedici miqdar hər kəsin ailəsi ilə birlikdə ehtiyaclarının ödənilməsi üçün müəyyən edilən ölçüdür. Bu ölçü orta həddə olan tələbatı nəzərdə tutur, ondan artıq xərcləmək israfdır (8.s.5).

Dördüncü meyar: öz məqam və mövqeyindən artıq xərcləmək. Maddi imkan və maldan öz şənindən və mövqeyindən artıq həcmdə xərcləmək israf sayılır. (4.s.88). İnsanların öz imkan və mövqeyindən artıq xərcləməsi də cəmiyyətdə həssaslıqla qarşılanır. Bu məsələnin psixoloji təsiri istehlak mədəniyyətinin zəifliyi ilə daha çox olur.

Aydındır ki, israfçılıq bir sıra amillərlə bağlıdır. İnsanda bu sayaq meyllərin güclənməsinə təsir göstərən amilləri diqqətlə araşdırmaq, onların köklərini tapmaq lazım gəlir. İsrafın səbəb və köklərini dəqiq müəyyən etmədən onunla mübarizə aparmaq mümkün deyil. İsrafın yaranmasına güclü təsir göstərən mühüm amilləri aşağıdakı kimi qruplaşdırı bilərik:

1. Cəhalət və bilməzlik.

Bəzən israf bilməzlik və məlumatsızlıq ucbatından olur, yəni insanlar ya israfın nələrdən ibarət olduğunu və onun əlamətlərini bilmir, yaxud bəzən də ixtiyarında olan nemətlər qarşısında öz məsuliyyət və hüquqlarından xəbərsizdir. Bir sıra hallarda insanların bir qismi mal-dövlətin boş yerə zay olmasının ziyanlı bir iş olduğuna etinasız qalır (9.s.37).

Qənaətcil olmaq ağıl və düşüncənin nişanəsi olduğu kimi, israfçılıq və bədxərclilik də nadanlığın bariz əlamətidir (5.s.320).

Əslində insanları israfa, mal-dövlətin boş yerə tələf edilməsinə, sərmayə və imkanların hədəyə verilməsinə vadar edən birinci amil nadanlıqdır. Burada məsələyə əqli yöndə yanaşma olduqca önəmlidir, bununla israftan və bədxərclikdən çəkinmək, Allahın insanlara bəxş etdiyi nemət, sərvət və imkanları saxlamaq mümkündür.

2. Özünü göstərmək və qürrələnmək.

İnsan öz həyatı boyunca uşaq çağından şəxsiyyətinin formalaşdığı zamanadək öz istək və arzularına çatmaq üçün uğursuzluq və başqa xoşagəlməz əngəllərlə üzləşirsə, məhrumiyyət və yoxsulluqla əlbəyaxa olursa, bütün bu acı təcrübələr bəzən onun psixologiyasında mənfi dəyişikliklər yaradır. Belə hallar onun şəxsiyyətini də psixoloji baxımdan böhranla üzbəüz qoyur (6.s.84). Belə hallarda uğursuzluğa düşər olan insan öz şəxsiyyətini saxlamaq üçün elə vasitələrə əl atır ki, psixologiyada ona özünümüdafiə reaksiyası deyirlər. Belə bir psixoloji durumda olan şəxs özünü nümayiş etdirməklə diqqətdə qalmağa çalışır.

Peyğəmbər öz səhabələrinə xitab edərək belə buyurmuşdur: “Hər kim başqalarının görməsi və eşitməsi (tərifləməsi) üçün bir bina tikirsə, qiyamət günü onu bir od parçası kimi yeddinci yer qatından yüklənib daşıyacaq (10.s.426).

3. Ailə mühiti və tərbiyə.

Ailə və cəmiyyətdə mövcud olan qeyri-sağlam tərbiyə mühiti israfə səbəb olan başqa bir amil olaraq diqqəti cəlb edir. Bir çox ifratçı istehlak və bədxərclik meylləri mühitlə bağlıdır. İnsan şəxsiyyəti, onun rəftar və əməllərinin bünövrəsi ailə və ictimai mühitin tərbiyəsi ilə formalaşır. Ev və cəmiyyətə hakim olan mühit, adət-ənənələr, ictimai-sosial proseslər insanın formalaşmasında böyük təsirə malikdir. Psixoloqlar və sosioloqlar insanın tərbiyə və mədəniyyətini müəyyən biçimə salan üç əsas məsələni diqqət mərkəzində saxlayırlar:

1. İrsi amillər;
2. Ailə mühiti;
3. Xarici mühit.

Həzrəti Əli (ə) övladı İmam Həsənə (ə) yazdığı bir məktubunda belə buyurmuşdur: “Yeniyetmə insanın qəlbi toxum səpilməmiş xam torpaq kimidir; orada nə səpsən onu qəbul edər və bitirər. Sənin ürəyin bərkiməmiş və ağılı başqa şeyə məşğul olmamış sənin tərbiyəyə girişirəm.” (11.s.373).

4. Məsrəfdə başqaları ilə yarış psixologiyası.

Bəzi ailələr öz maliyyə vəziyyətini nəzərə almadan, öz ehtiyaclarını və tələbatını dəqiq müəyyənləşdirmədən başqa imkanlı şəxslərə baxaraq onların necə geyindiklərini, məişətdə nələrdən istifadə etdiklərini izləyir, həmin modeli öz həyatlarında tətbiq etmək istəyirlər. Onlar başqaları kimi yaşamaq üçün hansı imkanlara malik olmağı düşünmürlər (12.s.92).

İnsan öz yaşamaı çərçivəsində, öz əxlaq və rəftarında müxtəlif təsirlərə məruz qalır. Ölçü və standartlar şəxsiyyətin və insan rəftarının təşəkkülündə böyük təsirə malikdir. İqtisadi məsələlərdə və xüsusilə istehlak və məsrəf sahəsində başqalarından

təsirlənmək, necə deyərlər onlarla ayaqlaşmaq meyli daha güclü olur ki, bu da israfın mühüm amillərindən biri kimi çıxış edir. İslamda bu cür israfçılıq və bədxərclilik pislənir və tənqid edilir.

Təmtəraqılı həyat keçirənlərə göz dikmək və öz yaşayışında onları təqlid etmək, onlara bənzəmək insan psixologiyasını təhrik edən amillərdən biridir. Bəzən bu hal səmimi yoldaşlıq hisslərini həqarətli rəqabətə və kin-küdurətə çevirir. Bəziləri təmtəraqılı yaşayanların karvanından geridə qalmamaq üçün israfa və bədxərcliyə meyllənir, mal-dövlətini itirir (9.s.35).

Qur'ani-Kərim açıq şəkildə israfçıların ardınca getməməyi əmr edir: "Həddi aşanlara və israf edənlərə itaət etməyin. (Şüəra:151).

Hədis və rəvayətlərdə də başqalarının təmtəraqılı həyat tərzinə göz dikmək və təsir altına düşmək pislənir. İmam Bağır (ə) buyurur ki, maddi həyatda özündən yüksək səviyyədə yaşayana göz dikməyin (7.c.2.s.137).

Təqlid bəşər cəmiyyətində iki şəkildə – ağıllı və kor-koranə təzahür edir və bu bir təbii psixoloji haldır. İnsan başqalarından örnək götürmədən və onları təqlid etmədən yaşaya bilmir. Hətta örnəksiz təkamül yolu keçmək olmur. Ona görə Qur'an rəvayətləri keçmişdə yaşayanların həyatından hekayətlər və ibrətlər gətirir. Həmin örnək və ibrətlər həyatın kiçik və böyük məsələlərində insanı müəyyən səmtə doğru istiqamətləndirir, müəyyən bir baxış və rəftarla düz bir yolda davamlı və səbatlı şəkildə hərəkət etməyə zəmin yaradır. Belə bir düz yolun seçimi bəşəri dünyada və axirətdə səadətə qovuşdurur. Hər bir halda başqalarına göz dikmək fitri və psixoloji bir amil kimi bəşər həyatına təsir göstərir. Ancaq burada əsas məsələ ondan ibarətdir ki, hansı rəftar və həyat tərzini örnək kimi qəbul etməyi, yaxud bunun əksinə, hansı həyat tərzindən çəkinməyi ayırd edə biləsən.

İctimai həyatda öz mövqeyini düzgün təhlil edib dəyərləndirmək lazımdır. Yanlış şeyləri örnək kimi götürüb öz həyatını onunla uzlaşdırmaq cəhalət və nadanlıqdır. Düzgün meyl və sağlam fitrətdən doğan istəklərdən yanlış şəkildə bəhrələnmək mənfi nəticələr verir. Belə olduqda şəxs öz imkan və gücünü ona fayda gətirməyən işlərə sərf edir.

5. Əxlaqi qüsur

İsrafa səbəb olan digər amil əxlaqi fəsadla bağlıdır. Günaha və dikbaşlığa adət edən şəxs qəti olaraq bütün işlərdə sağlam və mötədil mövqe nümayiş etdirə bilməz, həmişə öz həvaü-həvəs və nəfsi meyllərinin təmin edilməsi üçün çalışır. Buna görə belə şəxs öz sərmayəsini nəfs və həvəs yolunda xərcləyər. Belə bir hərəkət israfçılığın, bədxərcliyin və haram əməlin aydın təzahürüdür. (2.s.121).

Misal üçün, birisi narkotik maddələrə aludə olursa, öz nəfsi ehtiyacını ödəmək üçün hər bir işə əl atır, öz tamahını söndürmək xatirinə heç nədən vaz keçmir. Bu cəhətə görə bəzi Qur'an ayələrində israfçılıq günahlar sırasında verilir:

“Şübhəsiz ki, Allah (ona şəriq qoşmaqla) həddi aşanı və yalançını doğru yola yönəltməz.” (Mömin:28).

“And olsun ki, daha öncə Yusif sizə açıq-aşkar dəlillərlə gəlmişdi. Siz onun gətirdiklərinə şəkk edib dururdunuz. Nəhayət, (Yusif) vəfat etdikdə: “Allah ondan sonra əsla peyğəmbər göndərməyəcəkdir!” – dediniz. Allah (küfr etməklə) həddi aşan, şəkk içində olan kimsəni belə yoldan azdırar!” (Mömin:34).

Əlbəttə, bu iki şərəfətli ayədə şəriətin qoyduğu həddi aşmaqdan söhbət gedir ki, iqtisadi israfçılıq onlardan biridir. Buradan belə alınır ki, bəzi adamlarda israfçılıq ruhi natəmizlik, azgınlıq və şəxsiyyət çatışmamazlığı kimi özünü büruzə verir. Belə şəxslər adətən mötədillikdən uzaq olurlar.

6. Vasvasılıq.

Vasvasılıq psixoloji bir amil olaraq insan ömrünü mənasız yerə hədəfə verir, fiziki və ruhi gücü sarsıdır, əsəbləri gərgin vəziyyətdə saxlayır. (Vahid.s.72).

Vasvasılıq nəticəsində insan bir çox işlərdə ifrata varmaq öz psixoloji nöqsanlarını örtməyə çalışır. Bəziləri vasvasılıq üzündən hər hansı bir mərasimdə özlərini o qədər xərcə salırlar ki, öz ələmlərində qonaqlara böyük ehtiram göstərdiklərini nümayiş etdirmiş olurlar. Halbuki dərindən yanaşdıqda öz xırdalıqlarını ortaya qoyurlar. Bu sayaq psixoloji naqisliklər cəmiyyətdə çoxdur.

Vasvası şəxs əslində yanlış bir düşüncə ilə özünü iztiraba salır və bu iztirab bəzən o qədər şiddətli olur ki, insanı səhv rəftara gətirib çıxarır. Birisi evin qapısını bağlayıb bağlamaması barədə fikirləşirsə, onu yenidən yoxlaya bilər və iztirabdan qurtarar. Ancaq bəziləri dəstəmaz almaqda o qədər vasvasılıq edirlər ki, nəticədə bu hərəkət ifrat həddə keçir, saatlarla dəstəmaz və qüslə vaxt sərf edirlər. Vasvasılıq insanın həm fikrini məşğul edib onu nigaran saxlayır, həm də vaxtın boş keçməsinə səbəb olur. Bu cür yersiz xasiyyətdən çəkinmək lazımdır.

İmam Sadiqdən (ə) belə nəql etmişlər: “Allahın bir mələyi dəstəmaz almaqda həddi aşanları qeydə alır” (13.c.1.s.234).

Bəzi adamlar geyimdə, bəziləri ev avadanlığı və məişət şeyləri, bir çoxu isə yeməkdə vasvasılıq edir. Belə şəxslər tez-tez hər şeyi dəyişmək və yeniləşdirmək düşüncəsi ilə yaşayırlar. Onlarda belə bir psixoloji hal formalaşır ki, geydikləri paltar, işlədikləri başqa şeylər onlara layiq deyil.

Belə adamlar gündəlik məişətdə, bazara gedərkən özlərini və ətrafındakıları tənqə gətirmədən bir şey almırlar. Onlar qiymətli ömrlərinin çox hissəsini bazar,

pasaj və mağazalarda keçirirlər. Bu cür hədsiz vasvasılıq çox halda israfçılığa gətirib çıxarır, əldə olan sərmayə hədəyə gedir. Deməli, israftan çəkinmək və qənaət üçün vasvasılığı kənara qoymaq gərəkdir. Bəzən də bu cür adamlar başqalarından fərqlənmək üçün geyimdə, yeməkdə, məişətdə vasvasılıq göstərir və israfçılığa yol verirlər. Onlar camaatın ümumi yaşam tərzilə uzaqlaşmaq istəmədən özlərini cəmiyyətdən ayırırlar.

7. Naz-nemət meyli.

Nəfsin islah edilməməsi və saflaşdırılmaması, eyni zamanda ağıl və dinin göstərişlərinə diqqətsizlik nəticə etibarilə insanlarda israfçılıq meyilləri, harınlıq və Qur'anın ifadəsi ilə desək, naz-nemətə aludəçilik ruhiyyəsi yaradır. Buna görə sərvət toplamaq hərisliyi və naz-nemətə aludəçilik israfçılıq və bədxərcliyin əsas amillərindən sayılır. Təbiidir ki, naz-nemətə həris olanlar israfçılığa daha çox meyillənirlər. Buna görə Qur'ani-Kərim bəzən naz-nemət hərislərini, bəzən də israfçıları cəhənnəm əhli adlandırır (4.s.72).

Qur'an ayəsinə diqqət yetirək:

“Sol tərəf sahibləri! (Əməl dəftərləri sol əlində olanlar) Kimdir onlar?!” (Vaqiə:41).

“Onlar bundan əvvəl (dünyada) naz-nemət içində idilər.” (Vaqiə:45).

“Özləri də böyük günah içində.” (Vaqiə:46).

“(Rəbbinə şərik qoşmaqla) həddini aşanlar – israfçılar sözsüz ki, cəhənnəmlikdirlər!” (Mömin:43).

Vaqiə surəsi, 46-cı ayədə işlənən “mutrəf” sözü “tərəfə” kökündən olub mənası naz-nemət deməkdir. Bu söz o kəslərə aid edilir ki, nemət bolluğu onu qürrələndirir və məst edir, qəflətdə saxlayaraq aşıqlılığa sürükləyir. Doğrudur, bütün mal-sərvət sahibləri bu zümrəyə aid edilmir, Qur'anın məqsədi harınlardır. Bu gün də görürük ki, bəşər cəmiyyətində baş verən fəsadlar həmin özünə qürrələnən məst və harın zümrə tərəfindən törədilir. Azgın zümrələr eyni zamanda başqalarını da yoldan çıxarır və toplumun mənəvi dayaqlarını sarsıdırlar. (14.c.23.s.240).

İnsan psixologiyasında qərribə bir xüsusiyyət var, o da bundan ibarətdir ki, öz yaşayışını, ehtiyac və istəklərini təmin etdikdən sonra hər şeyə biganə və laqeyd olur, bunun ardınca israfə, bədxərcliyə və həddini aşmağa başlayır: “Belə olmur ki, insan Allahın nemətləri müqabilində şükür etsin; bəlkə o həddini aşır və azgınlıq edir, çünki özünü sərvət sahibi və ehtiyacsız görür.” (Ələq:6-7).

Diqqət yetirmək lazımdır ki, istər insan və istərsə də başqa bir məxluq heç vaxt ehtiyacsız ola bilməz, əksinə, bütün məxluqat həmişə Allahın nemət və lütfünə möhtacdır. Əgər bir anlığa Allahın feyzi kəsilsə hər şey məhv olar. İnsan bəzən

yanlış olaraq özünü ehtiyacsız güman edir. Qur'an ayəsi bu incəliyi belə ifadə edir: "İnsan özünü ehtiyacsız görür", burada "insan ehtiyacsız olur" ifadəsi işlənmiş (14.c.27.s.185).

Qur'ani-Kərim həm psixoloji vəziyyət barədə belə buyurur: "Şeytan sizi yoxsulluqla qorxudaraq alçaq işlərə sövq edər. Allah isə əksinə sizə bağışlanmaq və bərəkət vədəsi verir. Allahın mərhəməti genişdir. Allah hər şeyi biləndir!" (Bəqərə:268).

8. Tüğyan (azğınlıq).

Tüğyan suyun daşmasına deyilir, insan nəfsi tüğyan edəndir, böyük bir tələsikliklə israfçılıq və bədxərcliyə doğru gedir. İnsanın nəfsi tələbatı sonsuzdur və bu səbəbdən o heç bir sərhəddə və ölçü tanımır. Bəzən insanlar qanunsuz hədəflərə, qeyri-mənəvi istəklərə yetişmək, yaxud böyük güc sahibi olmaq məqsədilə ağılasığmaz pullar xərcləyir, öz qüdrətini artırmaq üçün zülm və təcavüzə əl atırlar. Zor və zülm üçün xərclənən sərvətlər israfçılığın daha şiddətli formasıdır.

Qur'ani-Kərim Fironun azğınlığı barədə belə buyurur: "Fironun öz qövmünə müraciət edib dedi: Ey qövmüm! Məgər Misir səltənəti, (saraylarımın) altından axan bu çaylar mənim deyilmi?! Məgər mənim qüdrətimi görmürsünüzmü?!" (Zuxruf:51). Firon öz saxta dəyərlərini Misir camaatının gözündə böyütmək istəyirdi, çünki həqiqi insani dəyərlərdən uzaq idi. Bunun kimi cahiliyyə dövrünün büt-pərəstləri mal-dövləti və hakimiyyəti önə çəkirdilər. İslam peyğəmbəri (s) gerçək insani dəyərlərin önəmini yenidən gündəmə gətirdi.

Beləliklə, islam mədəniyyətində və Quran təfəkküründə israf tək-cə maddi və sosial həyatla məhdudlaşmayıb fərdi və ictimai həyatın bütün sahələrini əhatə etməklə etik və mənəvi məzmun kəsb edir. Neqativ hallarla müşayiət olunan bu problemin mahiyyətini və onun sosial-psixoloji amillərini araşdırmadan məsələnin həlli mümkün deyildir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Tərcümə edənlər: Akad. Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı. 1997
2. Vəliullah Rəstqar. Esraf əz didqahe-eslam. Tehran: Elmi. 1379
3. Molla Mehdi Nəraqi. Elme-əxlaqə-eslami. Tərcome: Cəlaləddin Müctəbəvi. Tehran: Hikmət. 1382
4. Cavad İrəvani. Olquye-məsrəf dər amuzehaye-eslami. Məşhəd: Daneşqah. 1388
5. Bekir Gülce. İslamın ekonomik doyutu. Türkiye Diyanet Vakfı. Adana 2001
6. Məhəmməd Hüseyn İbrahimi. Eqtesad dər Quran. Qum: Nəşre-eslami. 1387
7. Koleyni Məhəmməd ibn Yəqub. əl-Kafi. Beyrut: Darül-təarif. 1401
8. Seyyed Hossein Nasr. Sacred science and the Environmental crisis: An Islamic perspective. Albany state University of New York press. 1992
9. Teymuri Qənbərəli. Asibşenasiye-məsrəf. Nəşre-Yavəran. 1388
10. Şeyx Siddüq Məhəmməd Əli. Xisal. Tehran: Entəşarate-Cameye-modərresin. 1403
11. Məhəmməd Dəşti. İmam Əli və eqtesade-eslami. Tehran: Nəşre-məarefe-Əhli-beyt.
12. Mirzayi Əliəkbər. Sərfecuyi və esraf əz dide-eslam. Qum: Salehan. 1388
13. Amuli Abdullah Cavad. Təsnim. Qum: Əsra. 1377
14. Şirazi Məkarim Nasir. Təfsire-nəmunə. Qum: Darül-kitabə- eslami. 1425

Faiza Muslihi

**Position of Islam about the social-psychological
factors of immoderation**

This paper refers main dimensions of Koranic conception of immoderation and its criterions, social and ethical-spiritual aspects. There are not excess and defect, and this principle comprises material, ethical, social and spiritual-divine aspects of life. Main aspects of negative appearances of consumptive character in modern society and prevention and regulation in Islamic culture have been analyzed.

Фаиза Муслихи

**Позиция ислама относительно социально-психологических факторов
расточительства**

В статье изложены основные стороны Коранического понятия расточительства, его свойства и социальные и морально-духовные аспекты. Для определения данного понятия имеются отдельные меры разного характера.

Здесь раскрываются также основные его социально-психологические факторы, способствующие расточительству, имеющего негативные последствия и методы его предотвращения. .

Rəyçi: Filologiya elmləri doktoru, Kamandar Şərifli

ƏLLAMƏ MƏHƏMMƏD BAĞIR MƏCLİSİNİN "BİHARÜL-ƏNVAR" ƏSƏRİNDƏ DƏFN MƏDƏNİYYƏTİ VƏ QƏBİRLƏRİ ZİYARƏT ETMƏYİN QAYDALARI

İbrahim Zöhrab oğlu QULİYEV

Bakı İslam Universitetinin müəllimi,

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

Key words: spell, magic, Allama Majlisi, religion, absurdity

Ключевые слова: похороненные, культура, пир (пиршество), гроб, Алялама Меджлиси

Bildiyimiz kimi dəfn mərasimi və onun ayinləri islam mədəniyyətində mühüm əhəmiyyət kəsb edən mədəniyyət formalarından biridir. Qurani-Kərimə görə ilk insanın torpaqda basdırılması Adəm peyğəmbərin (ə) dövrünə aid olub, onun oğlu Qabilin Habilin öldürməsi nəticəsində ortalığa çıxmışdır. Belə ki, Qabil öz qardaşı Habilə qısqançılıq zəmnində xətər yetirmiş və nəticədə Habil dünyasını dəyişmişdir. Öz dogma qardaşını öldürən Qabil onun cənazəsini harada gizlədəcəyi problemi ilə üzləşmişdi. Onun bu çaşqınlığını görən Allah iki qarğanı göndərmiş, onlar Qabilin önündə vuruşmuş və biri digərini öldürdükdən sonra onun cəsədini torpağın altında basdırmışdır. Bu hadisə Qurani-Kərimdə belə izah olunur;

“(Ya Rəsulum!) Onlara Adəmin iki oğlunun əhvalatını olduğu kimi söylə. Onlar qurban gətirdikləri zaman birinin qurbanı qəbul edilmiş, digərininki isə qəbul olunmamışdı. (Qurbanı qəbul olunmayan Qabil qardaşı Habilə) demişdi: “Səni mütləq öldürəcəyəm! (Habil ona) belə cavab vermişdi: “Allah yalnız müttəqilərdən (qurban) qəbul edər!

Sən məni öldürməkdən ötrü mənə əl qaldırsan da, mən səni öldürmək üçün sənə əl qaldıran deyiləm. Mən aləmlərin Rəbbi olan Allahdan qorxuram.

Mən istəyirəm ki, sən (məni öldürməklə) mənim də günahımı öz günahınla birlikdə üstünə götürəsən və beləliklə də, Cəhənnəm sakinlərindən olasan. Zalımların cəzası budur!”

Nəfsi onu (Qabili) qardaşını öldürməyə sövq etdi, onu (Habili) öldürdü və bununla da zərərçəkənlərdən oldu.

Sonra Allah qardaşının cəsədini necə basdırmağı ona göstərmək üçün yer eşən bir qarğa göndərdi. (Qabil) dedi: “Vay halıma! (Gör nə günə qalmışam!) Bu qarğa qədər olub qardaşımın cəsədini də basdırma bilmərəm?” O, artıq peşman olmuşdu” (1. Maidə 5/27-31).

Qurani-Kərimin ayələrindən də göründüyü kimi dəfn mədəniyyətini insanlar qarğadan öyrənmişlər. Bundan sonra isə insanlar öz ölümlərini torpaq qazaraq onun altında basdırmağa başladılar. Bu mədəniyyət müxtəlif dinlərdə və müxtəlif xalqalarda bir-birinə oxşar, bəzən isə bir-birindən fərqli formalarda icra edilməyə başlandı. İslam dini isə gəldikdən sonra müsəlmanlar dəfn mədəniyyətlərini xüsusi formada bəzi dua və ayinlər oxumaqla inkişaf etdirdilər. Halhazırda müsəlmanlar içərisində dəfn ayinlərinin bəzi fərqli xüsusiyyətləri nəzərə alınmasa, demək olar ki, bütün müsəlman ölkələrində və məzhəblərində dəfn ayini eyni formada icra edilməkdədir.

Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisi yazdığı “Biharül-Ənvar” əsərində islam mədəniyyətinin müxtəlif sahələrinə toxunmuş və mövzu ilə əlaqəli Peyğəmbər (s), onun əhli-beytindən (ə) və səhabələrdən müxtəlif hədislər rəvayət etmişdir. Onun adı çəkilən əsərində bəşəriyyətin ilkin mədəni ayinlərindən biri olan dəfn mədəniyyəti haqqında çoxlu sayda hədislər yer almış, dəfnin vacib, müstəhəb, məkrüh və haram olan tərəfləri tam təfərrüatı ilə açıqlanmışdır. Həmçinin o, cənazənin yuyulması, kəfənlənməsi, meyit namazının necə qılınması, cənazənin qəbristanlığa aparılması, qəbirdə necə dəfn olunması və s. məsələləri haqqında ətraflı məlumatlar vermişdir. Bundan başqa o, qəbirləri ziyarət etmək, ziyarət etməyin qaydaları, ziyarət haram və halal tərəflərini, ziyarət zamanı oxunulan duaları, ziyarətə necə hazırlaşmağın qaydaları və s. işlər haqqında hədisləri qeyd etmiş və yeri gəldikcə həmin hədisləri tədqiq etmişdir. Hətta müəllif əsərində “Məzar” fəsli açmış burada onun dövrünədək mövzu ilə əlaqədar yazılmış kitabları ya bütöv, yaxudda onlardan iktibaslar etməklə hədisləri toplamışdır. Buna misal miladın X yüzilliyinin məşhur hədis alimi İbn Qəvləviyyənin “Kamilüz-Ziyarət” əsərini göstərmək olar. O, bu əsəri bütöv şəkildə “Biharül-Ənvar” əsərində yerləşdirmişdir (2, cild 44, 45, 100 və 101).

Əllamə Məclisi öz ölmünün yaxınlaşdığını bilən insanın ilk öncə vəsiyyət etməsinin vacib olduğunu bildirmiş və bu haqda olan ayələrdən (1, Bəqərə, 2/80, Maidə, 5/106) sonra İmam Sadiqin (ə) belə buyurduğunu rəvayət etmişdir; “Vəsiyyət etmək hər müsəlmanın üzərinə düşən haqdır” (2, c.103, s.195). O, vəsiyyət etməklə bağlı bir neçə hədisi qeyd etdikdən sonra can verən insanla necə rəftar ediləcəyi

mövzusuna toxunmuş, burada da Məsumlardan (ə) gələn hədisləri qeyd etmişdir. Can verən adamın ilk öncə üzünün qiblə istiqamətinə çevrilməsinin zəruri olduğunu deyən müəllif bu haqda Peyğəmbərdən (s) belə nəql edir; "Onun üzünü qibləyə tərəf çevirin, belə olduqda Allah və mələklər üzünü ona tərəf çevirər və bu vəziyyət can bədəndən çıxanadək davam edər" (2, c.81, s.231). İmam Əlinin (ə) də bu haqda belə buyurduğunu "Can verən kimsənin üzünü qibləyə tərəf çevirmək müsəlman şəxsin vəzifələrindəndir" (2, c.81, s.243, hədis № 29).

Müəllif can üstə olan kimsənin arxası üstə uzadılmasını (2, c.81, s.239), kəlmeyi-şəhadətlə yanaşı bəzi duaların oxunmasını (2, c.81, s.233-240, hədis № 9), ölümdən sonra vəfat xəbərinin qohum-qonşuya bildirilməsinin zəruri olduğunu (2, c.81, s.248), qüsl və kəfənlənmənin gecikdirilmədən yerinə yetirilməsini (2, c.81, s.254) bildiren hədisləri qeyd etmişdir. Həmçinin o, dəfn mədəniyyəti ilə əlaqəli bəzi ayinlərin hikmətini də analtmağa çalışmış və bu haqda olan hədisləri qeyd etmişdir. O, ölüyə qüsl verilməsinin səbəbini İmam Rzadan (ə) gələn hədis əsasında belə izah etməkdədir: "Ölən insana qüsl vermənin səbəbi, onu xəstəlik dövrü məruz qaldığı napaklıqdan təmizləməkdir. Çünki o, öldükdən sonra mələklər və axirət əhli ilə qarşılaşacaqdır. Bundan başqa ölən şəxsdən özünün yaradıldığı olan mənə xaric olar və bununla da o, cənabətli sayılmış olur. Ona meyit qüslü verilməklə paklaşmış olur" (2, c.81, s.297, hədis № 10). Bundan başqa o, ölüyə qüsl verən kim sənənin də təmiz olmasını lazım bilmiş və bu haqda aşağıdakı hədisi rəvayət etmişdir; "Ölüyə, ölərkən cənabətli olduğundan mələklərlə görüşdüyü zaman təmiz olsun deyə qüsl verilir. Ölü yuyanın da möminlərlə görüşdüyü üçün qüsl alması lazımdır" (2, c.81, s.285, hədis № 2).

Əllamə Məclisi ölmüş insana qüslün necə verilməsi məsələsini də əsərində qeyd etmiş və bu haqda mövcud olan hədisləri qeyd etmişdir. O, islam şəriətində meyitə üç formada qüsl veriləcəyini vurğulamış, qüslədən əvvəl meyitin təmiz su ilə yuyulub çirkinliklərinin aradan aparılmasını, sonra ona ilkin olaraq sidir maddəsi ilə qarışdırılmış su ilə, ikinci dəfə kafur maddəsi qarışdırılmış su ilə, üçüncü dəfə isə xalis su ilə qüsl verilməsinin vacib olduğunu bildirmişdir. O, bu haqda olan aşağıdakı hədisi rəvayət edir; "Cənazə qüslü şəkil etibarilə eyni ilə sağ insanın cənabət qüslü alması kimidir. Amma aralarında olan fərq bundan ibarətdir ki, sağ insan bir dəfə qüsl alırsa, meyitə bu üç dəfə verilir. Meyit qüslünə sidir qarışdırılmış su ilə əlləri dirsəklərə qədər üç dəfə yumaqla başlanılır, sonra məhrəm yerləri üç dəfə yuyulur və daha sonra sol tərəfi üç dəfə yuyulur. Bu birinci qüslədir. Sonra meyitə eyni şəkildə kafur maddəsi qarışdırılmış qüsl verilir, daha sonra isə xalis su ilə meyitə qüsl verilərək sona yetirilir. Bunlardan əlavə qüsl verən şəxsin əllərinə əlcək geyinməsi,

meyitin məhrəm yerlərinin üstünə parça örtməsi və onun övrət yerlərinə baxmaması da əsərdə tövsiyyə olunur (2, c.81, s.209).

Müəllif əsərdə şəhidlərlə bağlı fəsil açmış, onların qüsl və kəfənlənməsinə ehtiyac olmadığını hədislərlə birlikdə qeyd etmiş və şəhidlərin öz qanlı paltarları ilə birlikdə dəfn edilmələrinin vacibliyini önə sürmüşdür. O, bu haqda Peyğəmbərin (s) hədislərini və tətbiqatını əsərdə geniş şəkildə incələmişdir. Əllamə Məclisi islam torpaqları uğrunda, Allah yolunda cihadda öldürülən şəxsin yalnız meyit namazı qılınması və bundan sonra dəfn edilməsinin vacib olduğunu qeyd etmişdir. O, Peyğəmbərin (s) Bədr və Uhud döyüşləri zamanı şəhid olmuş insanları bu formada dəfn etdiyini qeyd etmiş və bu haqda Həzrətin belə buyurduğunu nəql etmişdir; “Onları əyinlərindəki qanlı paltarları ilə birlikdə dəfn edin” (2, c.82, s.7). Həmçinin o, mövzu ilə əlaqədar əhli-beyt imamlarından (ə) da hədislər nəql etmişdir. Bu hədislərdən “İki cərgə arasında şəhid edilən qüsl verilməz və kəfənlənməz. Onlara cənazə namazı qılındıqdan sonra əyinlərindəki qanlı paltarla birlikdə dəfn edin. Əgər onların paltarları tamamilə cırılmışsa, yaxud soyundurulmuşsa, bu halda kəfənləmək olar. Necə ki, Peyğəmbər (s) paltarı soyundurulan Həməzəni kəfənlədikdən sonra dəfn etdi” (2, c.82, s.9, 10).

“Biharül-Ənvar” əsərində qüsl ilə əlaqəli diqqəti cəkmək məqamlarından biri qüsl verənin qadın və ya kişi olması məsələsidir. Müəllif, əgər meyit qadındırsa, ona yalnız qadınların, yox əgər kişidirsə, ona yalnız kişilərin qüsl verə biləcəklərini mümkün hesab etmişdir. Bu haqda o, belə bir hədis rəvayət edir; “Əgər səfərdə ölən qadına qadın və ya ona məhrəm olacaq kişi yoxdursa, qüsl edilmədən əynindəki paltarla basdırılar” (2, c.81, s.301, 307). Amma burada ər-arvad istisna tutulur (3, c.I, s.87).

Meyitin kəfənlənməsinin səbələrinə də toxunan müəllif bu haqda kifayət qədər hədislər rəvayət etmişdir. Bu haqda o, belə bir hədis rəvayət edir; “Cənazə ona görə kəfənlənir ki, ölən bir kimsə Rəbbinin hüsuruna təmiz bədənə çıxсын və məhrəm yerləri onu dəfn etməyə aparanlara görsənməsin...” (2, c.81, s.324). Müəllif ölünün üç hissədən ibarət olan kəfənə bükülməsinin, bunlardan birincisinin izar adlanıb beldən aşağı dizədək olan hissəni örtən parça, ikincisinin qamis adlanıb çiyinlərdən baldırlara qədər hissəni örtən parça, üçüncüsünün isə lifafə adlanıb başdan ayağa bütün bədəni örtən hissə olduğunu qeyd etmişdir. Həmçinin o, kəfənin ağ rəngdə olmasının çox bəyənilən olduğunu vurğulamış və bu haqda Peyğəmbərdən (s) belə bir hədis rəvayət etmişdir; “Ən xeyirli paltarınız ağ rəngdə olan paltarınızdır. Diriləriniz ağ rəngdə olan paltar geyinsin. Ölülərinizi də ağ rəngli parça ilə kəfənləyin...” (2, c.81, s.329).

Kəfənlənmə işi bitdikdən sonra meyitə namaz qılmaq vacib edilib. Əllamə Məclisi islamda vacib olan və meyit namazı deyə məşhur olan namazın qılınma şəklini, onun vacib və müstəhəbb tərəflərini əsərdə geniş şəkildə işıqlandırmışdır. O, müsəlman olan hər bir kəsə meyit namazının qılınmasının zəruri olduğunu vurğulamış və bu haqda belə bir hədis rəvayət etmişdir; "Qiblə əhli olan hər kəsə cənazə namazı qılın. Onun hesabı Allaha aiddir" (2, c.81, s.345). Həmçinin Peyğəmbərin (s) "Ümmətimdən daşlanaraq öldürülənə, intihar edərək canına qiyana belə cənazə namazı qılın və heç bir kəsi namazsız dəfn etməyin" deyə buyurduğunu qeyd edən müəllif (2, c.81, s.345. 3, c.I, s.103) eyni zamanda namazın qılınma şəklinə də toxunmuşdur. O, cənazə namazının əslində namaz olmadığını, yalnız bir qurup dualardan ibarət olduğunu və buna görə də onu dəstəmazsız icra etməyin mümkün olduğunu bildirmişdir (2, c.81, s.377, 382).

Cənazə namazından sonra cənazənin qəbrə aparılmasını, onun iyunin çölə çıxmayacağı qədərində qəbir qazılıb dəfn ediləcəyini vurğulayan müəllif bu haqda da bir çox hədislər rəvayət etmişdir. Hətta o, "Cənazənin dəfn olunması ona görə əmr olunmuşdur ki, insanlar onun çürüməsini və iylənərək pis qoxu verməsini görməsinlər. Həyatda olan insanlar onun pis iyindən əziyyət çəkməsinlər, onun bu vəziyyəti sirli qalsın ki, dostlar kədərlənib, düşmənləri də sevinməsinlər" (2, c.82, s.46) hədisini nəql etməklə dəfn mədəniyyətinin fəlsəfəsini açmış olur. Əllamə Məclisi dənizdə ölən müsəlman meyitin hörmətinin vacib olduğunu belə vurğulayaraq onun meyitin qurda-quşa yem olmaması üçün onun tabut kimi bir şeylərə qoyulub dənizə atılmasını (əlbəttə ki, cənazəni sahilə çıxarmaq mümkünsüzsə) bildirən hədisləri də nəql etmişdir (2, c.82, s.2). Bütün bu deyilənlərdən başqa müəllif dəfndə iştirak etməyin böyük savab olduğunu, ölü yiyəsinə başsağlığı verməyin lazım olduğunu da əsərdə qeyd etmiş və buna uyğun hədisləri əsərdə zikr etmişdir. O, bu haqda İmam Əlidən (ə) belə bir hədis nəql edir; "Kim cənazənin qəbrə aparılmasında iştirak edərsə, Allah ona dörd savab yazar: birincisi cənazənin aparılmasında kömək etdiyi üçün, ikincisi cənazə namazı qıldığı üçün, üçüncüsü meyitin dəfn edilənədək gözlədiyi üçün, dördüncüsü isə ölü sahiblərinə başsağlığı verdiyi üçün" (2, c.81, s.268).

Əllamə Məclisi dəfn mədəniyyətində olan bəzi ayinlərə də öz münasibətini bildirmiş və bu haqda səhih hədislər rəvayət etmişdir. O, dəfndən sonra qəbirin yerdən dörd barmaq qədər hündür ucaldılmasını, qəbrin üstünə suyun tökülməsini, qəbirin üstündə bəzi duaların oxunmasını müstəhəb bilmiş və bu haqda hədislər də nəql etmişdir. O, bu barədə Peyğəmbərin (s) İmam Əliyə (ə) belə buyurduğunu

deyir; “Ey Əli ! Məni bu yerdə dəfn et, məzarımı yerdən dörd barmaq hündür et və qəbrimin üstünə su tök” (2, c.82, s.23, 31, 40).

Müəllifin əsərdə toxunduğu mühüm mövzulardan biri də ölü üçün ehsan vermək məsələsidir. O, ölü üçün ehsan verilməsinin bir islami ayin olduğunu, Peyğəmbər (s) və əhli-beytdən (ə) bu haqda çoxlu sayda hədislərin varid olduğunu və bu hədislərə əməl etməyin təkid olunmuş bir ayin olduğunu əsərdə qeyd etmişdir. O, adı çəkilən əsərdə belə bir hədis rəvayət etməkdədir; “Ömər bin Yezid İmam Sadiqdən (ə) soruşdu: ölən şəxsin adına namaz qılmaq olarmı? İmam buyurdu: bəli olar! Hətta bəzi halda ölən kimsə sıxıntı içərisində olur. Sonra onun sıxıntısı aradan qaldırılır və ona: Allah sənə bu sıxıntıyı filankəsə qıldığı namaza görə aradan götürdü deyilir...” (2, c.82, s.62). Həmçinin müəllif Peyğəmbərin (s) ata-ana üçün ehsan verilməsini təkid edərək belə dediyini yazır; “Ata-ananız üçün həm həyatda ikən, həm də dünyadan köçdükdən sonra ehsan verməyinizə mane olan nədir? Hər bir şəxs ata-anası tərəfindən namaz qıla, sədəqə verə və oruc tuta bilər. Beləliklə onun etdiklərinin savabı onlara yazılır. Ayrıca olaraq da bunu etdiyi üçün Allah ona daha artıq savab yazır” (2, c.82, s.62). O, Əmmar Yasirin Peyğəmbərdən (s): ata-anamı etdiyim həcc ziyarətinin savabına şərik edimmi? deyər soruşduğunu və Peyğəmbərin (s) də bəli cavabını verdiyini qeyd etmişdir (2, c.82, s.63).

Qəbir ziyarəti və onun qaydaları

Əllamə Məclisinin “Biharül-Ənvar” əsərində işıqlandırdığı ən əhəmiyyətli problemlərdən biri də qəbirlərin ziyarət edilib-edilməyəcəyi mövzudur. Müəllif əsərdə səhih hədislərə istinad edərək bu işin islam şəriətində nəinki icazəli, hətta savab bir iş olduğunu vurğulamış və mövzuya aid bir çox hədisləri qeyd etmişdir. O, mövzu ilə əlaqəli Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu yazır; “Ölülərinizi ziyarət edin. Çünki, onlarda sizin üçün ibrət dərsi vardır” (2, c.82, s.63). Digər bir hədisdə deyir: Davud ər-Rıqqi İmam Sadiqdən (ə) soruşur: “Hər hansı bir kimsə yaxın olan və ya olmayan birisinin qəbrini ziyarət edərək dua etdikdə, bunun ona bir faydası olurmu? İmam buyurdu: bəli, sizdən birisinə bir hədiyyə verilən zaman sevindiyi kimi, onun savabı da ona yazılır” (2, c.82, s.64). Həmçinin müəllif İmam Əlinin (ə) belə buyurduğunu rəvayət edir; “Ölülərinizi ziyarət edin ki, onları ziyarət etdiyinizə görə sevinəsiniz və sizlərdən biri ata-anasının qəbrini ziyarət edib dua edən zaman Allahdan öz istəyini də diləsin” (2, c.82, s.64. 4, c.III, s.230. 5, c.II, s.878). Peyğəmbər (s) buyurub; “Hər hansı bir şəxs ata və anası ilə həyatlarında gözəl davrandığı kimi, ölümlərindən sonra Allahdan onlar üçün bağışlanma diləmədiyi üçün, ata və anasına pislik edən kimi yazılır. Lakin valideynləri ilə həyatda olduqları

halda pis davransa belə, ölümlərindən sonra Allahdan onlar üçün bağışlanma diləsə, ata-anasına yaxşılıq edən kimsə kimi yazılır" (2, c.82, s.65).

Əllamə Məclisi qeyd etdiyimiz kimi "Biharül-Ənvar" əsərində xüsusi fəsildə qəbirlərin ziyarət olunması mövzusunı bir problem kimi qoymuş və mövzunu əqli və nəqli dəlillərlə izah etməyə çalışmışdır. O, ziyarət edən kimsənin bir neçə qaydaya əməl etməsini aşağıdakı kimi göstərmişdir:

1.Ziyarət səfərinə çıxmamışdan əvvəl qüsl almaq. 2.Ziyarət edəcəyi hər bir müqəddəs şəxs üçün ayrı-ayrılıqda qüsl almaq. 3.Boş və mənasız söhbətlərdən uzaq olmaq. 4.Təmiz və imkan daxilində təzə paltarlardan istifadə etmək. 5.Bütün hallarda dəstəmazlı olmaq. 6.Addımlayarkən xırda addımlar atmaq və zikr etmək. 7.Ətirlənmək. 8.Ziyarətəgaha yaxınlaşarkən "Allahu Əkbər", "əl-Həmdü lillah", "Sübhənallah" və bu kimi zikrləri çox demək və s.

Qəbir ziyarəti və məqbərə tikmək haqqında digər islam alimlərinin görüşü

Əllamə Məclisinin "Biharül-Ənvar" əsərində zikr etdiyi hədisləri biz digər mötəbər hədis ədəbiyyatlarında da görməkdəyik. Çünki "Biharül-Ənvar" əsərinin mənbələri tədqiq olunduğu zaman məlum olur ki, müəllif mövzu ilə əlaqəli hədisləri islam məzhəblərinin bütün qaynaqlarında səhih hesab olunan mənbələrədən əldə etmişdir. O, hədis ədəbiyyatı tarixində məşhur hədis əsərlərindən olan Müslim bin Həccacın "Səhihi-Müslim", Əbu Davud Sicistaninin və Nəsainin "Sünən" əsərləri, Təbəraninin "Möcmül-kəbir", Beyhəqinin "Şüəbul-iman" və "Sünənül-kubra", Nəvəvinin "Şərhü səhihil-Müslim" və digər bu kimi mötəbər əsərlərdən aşağıdakı hədisləri də rəvayət etmişdir. Belə ki, Peyğəmbər (s) buyurub; "Sizə ölümü xatırladan qəbirləri ziyarət edin" (6, c.III, cənazə fəsli-108). "Sizə qəbirləri ziyarət etməyi qadağan etmişdim, artıq onları ziyarət edin. Ziyarətinizi də qəbir əhli üçün istiğfar edin" (6 və 10 cənazə fəsli). "Kim ata-anasını və yaxudda onlardan birini ziyarət edərsə, o şəxs bağışlanar və yaxşılardan olar" (7 və 11 cənəiz fəsli). "Hər kəs qəbristanlığa gedib Yasin surəsini oxuyarsa, Allah onlardan o günün əzabını yüngülləşdirər və qaldırar. Oxuyan şəxsə isə oradakıların sayı qədər səavab verilər" (13). "Rəbbimdən anamı ziyarət etmək üçün icazə istədim, o da mənə icazə verdi" (6, cənəiz fəsli-105, 108). "Hər kəs qəbrimi ziyarət etsə, ona şəfaətçi olaram" (11, c.V, s.245). "Hər kəs həccə ziyarət etdikdən sonra qəbrimi də ziyarət etsə, ona şəfaətçi olacam" (14, c.III, s.297, 298).

Bu və digər rəvayətlərdən belə nəticəyə gəlmək olur ki, Rəsulullah (s) ilə onun səhabələri qəbir ziyarətinə getdiklərini və qəbirdə yatanlara salam verib, dua

etdiklərini bildirməkdədirlər. Buna görə də adı çəkilən rəvayətlərdən bu hökmlər çıxarılmışdır:

1-Qəbirləri ziyarət edərək, orada yatanlara dua etmək müstəhəbdir. Mədinəyi-Münəvvərədə ayrıca «Bəqi» deyilən qəbirisitanlığı ziyarət etmək bir fəzilətdir.

2-Duanı uzatmaq və təkraralamaq, dua edərkən əl qaldırmaq müstəhəbdir.

3-Qəbirisitanlıqda ayaq üstə dua etmək, oturaraq dua etməkdən üstündür.

5-Qəbir ziyarətçisinin, orada yatanlara dua edərkən «Allah sizin və bizim gələcək və keçmişimizə rəhmətətsin, inşaallah biz də sizə qatılacağıq» deməsi müstəhəbdir.

7-Bu hədis qadınlara qəbir ziyarətini caiz görənlərin dəlillərindəndir.

Təəssüflər olsun ki, bu kimi səhih hədislər müqabilində qəbirlərin ziyarət olunmasını qadağan edən hədislər də də vardır. Amma bu hədisləri araşdırarkən onların zəif və uydurma olduğu üzə çıxmışdır. Məsələn, mövzu ilə əlaqəli ən məşhur hədislərdən olan “Əbul-Həyyac” hədisini tədqiq edərkən onun zəif olduğu sübut olunmuşdur. Həmin hədisi Müslim Nişapuri aşağıdakı sənədlə nəql etmişdir:

“Süfyan Səvri – Həbib bin Əbi Sabit – Əbi Vail – Əbul-Həyyac əl-Əsədindən rəvayət edir: Peyğəmbər (s) mənə tövsiyyə etdi ki, harada rəsm əsəri və hündür qəbir gördün məhv et” (6. Cild III, səh-62, cənaiz fəsli).

Hədis elminin prinsiplərindən məlumdur ki, hər hansı bir hədisin səhih və ya zəif olduğunu müəyyənləşdirmək üçün iki mühüm yoldan istifadə olunur:

1).Hədisin sənədi,

2).Hədisin mətni.

Bu və bu qəbildən olan digər hədislər həm sənəd, həm də mətn baxımından zəifdir. Belə ki, “Əbul-Həyyac” hədisinin sənədində yer alan dörd ravinin heç biri rical elminin şərtlərinə cavab vermir. Onların hamısı hədis elmində münkər ravi hesab olunur və rical alimləri tərəfindən cərh (ifşa) olunmuşlar. Rical elminin ən görkəmli nümayəndələrindən olan İbn Həcər əl-Əsqəlani yazdığı məşhur “Təhziibut-Təhziib” əsərində adı çəkilən ravilərin hamısını tənqid etmişdir. O, yazır; “Əhməd bin Hənbəl demişdir: Vəki beş yüz hədisdə xətaya və səhvə uğramışdır” (15, c.XI, s.125). Həmçinin rical elmində məşhur əsərlərdən olan “Məsdəri-Sadiq” əsərində İbn Mübarəkin Süfyan əs-Səvri haqqında deyi: “Süfyan hədis deyirdi, mən gəlib çatanda gördüm ki, yalan və qondarma hədis danışır. O, qondarma hədis danışdığı üçün onu ədalətli və düzgün adlandırmaq olmaz” (16, c.IV, s.115).

Yəhya əl-Qutan isə deyir; “İbn Əbi Sabitin söylədiyi hədislərə inanmaq olmaz. Çünki onun söylədiyi hədislər düzgün deyil” (16, c.III, s.179).

Hədisin sənədində olan digər bir ravi Əbu Vail haqqında isə deyilir; "O, nasibilərdəndir və Həzrət Əlinin (ə) düşmənlərindəndir" (22, c.IX, s.99).

Əbul-Həyyac haqqında görkəmli alim Cəfər Sübhani yazır; "O, kutubi-sittədə cəmi bir hədis söyləyib. Peyğəmbərdən bir hədis rəvayət etmək isə həmin şəxsin ravi olmadığını sübut edir. Bu surətdə ona etimad edib inanmaq doğru deyil" (23, s.42).

Bura qədər izah etdiyimiz məsələ "Əbulhəyyac" hədisinin sənəd baxımından tədqiqi idi. İndi isə həmin hədisin mətn baxımından tədqiqinə baxaq. Belə ki, bu hədis mətn baxımından da zəif hesab olunur. Çünki hədisin orijinalında keçən "VƏLA QABRƏN MUŞRİFƏTƏN İLLA SAVVEYTƏHU" cümləsindəki "savveytəhu" sözünün səhv başa düşülməsidir. Belə ki, ərəb dilində "muşrif" sözü "hündür", "savvə" sözü isə "düzəltmək, nizama salmaq" mənasındadır. Bu söz Qurani-Kərimdə də məhz bu mənada işlədilmişdir. Məsələn, "ƏLLƏZİ XALAQƏ FƏ SAVVƏ –o Rəbbin ki, xəlp etdi və nizama saldı" (1, Əla-2).

Vəhhabi fırqəsinə mənsub olan alimlər "Əbulhəyyac" hədisini "hündür qəbirləri yerlə yeskan et və yerlə bərabərləşdir" kimi mənalandırırlar. Halbu ki, hədisin bu mənada başa düşülməsi bir neçə amil baxımından mümkünsüzdür:

1. "Savveytəhu" kəlməsi heç vaxt və heç bir ərəb lüğətində "viran etmək, dağıtmaq" mənalarında işlənməmişdir.

2. Əgər "Savveytəhu" sözü "dağıtmaq" mənasındadırsa, bəs nə üçün müsəlman alimləri belə bir fətva verməyiblər. Halbu ki, bütün islam məzhəbləri qəbrin torpağının yerdən hündür olması haqqında fətva vermişlər (24, c.I, s.420).

"Əbulhəyyac" hədisindən başqa qəbirlərin ziyarət olunmasını qadağan edən digər bir hədis də aşağıdakı hədisdir; "Peyğəmbər (s) qəbirlərin əhənglənməsini, qəbirlərin üzərində oturmağı və tikili işlər görməyi qadağan etdi" (6, c.III, s.62, cənaiz fəsli). Müslümün rəvayət etdiyi bu hədis də zəifdir. Çünki onun sənədində keçən İbn Cərih və Əbu Zubeyr kimi ravilər rical alimləri tərəfindən cərh olunublar. Belə ki, İbn Həcər İbn Cərihin haqqında yazır; "Əgər İbn Cərih kitab üzündən hədis söyləməsə, ona inanmaq olmaz. Əhməd bin Hənbəl onun haqqında demişdir: Əgər İbn Cərih desə ki, filankəs və filankəslər belə söyləmişlər, ona inanmaq olmaz. Malik isə onun haqqında demişdir: İbn Cərih hədis toplusunda gecə qaranlığında odun yığana bənzəyir. Dəraqutni isə onun haqqında deyir: İbn Cərihin hiyləsindən uzaq gəz" (15, c.VI, s. 402, 506).

Həmçinin İbn Həcər əl-Əsqəlani Əbu Zubeyr haqqında aşağıdakı bilgini verir; "Əbu Zubeyr zəifdir. Şöbənin dediyinə görə o, namazı yaxşı bilmirdi. Şöbədən sual olundu: nə üçün Əbu Zubeyrdən hədis rəvayət rtmirsən? Şöbə dedi: o, pis və yaramaz işlər görüb.

İbn Əbi Hatəm atasından soruşdu: Əbu Zubeyr necə adamdı? O, cavab verdi: “Onun yazdığı hədisə əsaslanmaq olmaz” (15).

Bu hədisin oxşarını Əhməd bin Hənbəl də rəvayət etmişdir (25, c.VI, s. 299). Lakin onun sənədlərində Vəhəb, Abdullah bin Ləhiyə kimi rəvilər keçdiyindən o hədisləri məqbul saymaq olmaz. Zəhəbi Vəhəbin haqqında demişdir; “Vəhəb o dövrün hədis qondaranlarından və yalançılarından olub” (20, c.III, s. 350, 355). Həmçinin o, İbn Ləhiyə haqqında deyir; “O, zəifdir və hədislərinə istinad edib əsaslanmaq olmaz” (20, c.II, s.476). Bu fikri İbn Həcər də təsdiqləmişdir (15, c.I, s.444).

Əfsuslar olsun ki, bu kimi zəif və qondarma hədislərə əsaslanan İbn Teymiyyə, İbn Qəyyum əl-Cəvziyyə və onların davamçıları qəbirin üzərindəki inşa edilmiş məqbərələrin dağıdılmasını, qəbirlərin ziyarət edilməməsini və hətta qəbir əhlinə dua oxunmamasını camaata təbliğ etdilər. Belə olan halda buradan bir sual yaranır ki, əgər qəbirlərin üzərində tikinti işləri aparmaq haramdırsa, bəs nə üçün Peyğəmbər (s) tikili yerdə dəfn edildi?...

Qəbirləri ziyarət etməyi və onların üstündə tikinti işlərinin aparılmasını qadağan edən hədislərin zəifliyi sübut edən mühüm amillərdən biri də əhli-beyt imamlarının (ə) bu növdən olan hədislərə qarşı çıxmalarıdır. Belə hədislərin birində deyilir; “Əbu Bəsir rəvayət edir: mən Mədinəyə gəldim və İmam Sadiqlə (ə) görüşdüm. Ona dedim: sənə fəda olum, sənənin yanına gəldim, amma Əlinin (ə) qəbrini ziyarət etmədim. İmam (ə) buyurdu: sən nə pis iş görmüsən! Sən bizim sadıq tərəfdarlarımızdan olmasaydın, heç vaxt üzünə baxmazdım. Sən Allahın mələklərinin, peyğəmbərlərinin və möminlərinin ziyarət etdiyi kimsəni ziyarət etməmişən? Dedim: sənə fəda olum, onun belə olduğunu bilmirdim. İmam (ə) buyurdu: bil ki, Əli (ə) Allah yanında bütün imamlardan daha üstündür. Əgər onu ziyarət etsən, Adəmi (ə) və Nuhu (ə) da ziyarət etmiş olacaqsan” (2, c.XXII, s.11).

Həmçinin qəbirləri ziyarət etməyin əxlaqi-mənəvi əhəmiyyəti olduğu üçün Peyğəmbər (s) buyurmuşdur; “..Qəbirləri ziyarət edin, çünki qəbirləri ziyarət etmək dünyanı sizin gözünüzdə alçaltdı, axirəti isə yadınıza salar” (26, c.I, səh-114. 12, c.III, s.274). Tirmizi bu hədisi Bureydədən rəvayət etdikdən sonra yazır; “Bureydənin hədisi səhih və düzgündür. Elm əhli bu hədisə əməl etməklə qəbiri ziyarət etməyin heç bir maneəsi olmadığını iqrar edir. İbn Mübarək, Şafei, Əhməd, İshaq və digər alimlər də bu fikirdədirlər” (27, c.III).

Müslüm bin Həcəc belə nəql edir; “Peyğəmbər (s) anasının qəbrini ziyarət edib ağlayırdı, ətrafında ağlayan insanlara buyurdu: anamın qəbrini ziyarət etməyim üçün Allahdan icazə almışam, siz də qəbirləri ziyarət edin. Bu əməllə siz Allahı yad

edirsiniz" (6, c.III, s.114). Həmçinin xanım Aişə rəvayət etmişdir; "Allahın Rəsulu (s) məzarları ziyarət etməyə icazə verdi" (26, c.I, s.114).

Hədislərdə qadınların qəbirləri ziyarət etmələri belə qadağan olunmayıb. Bunun dəlili isə xanım Aişənin öz qardaşının qəbrini ziyarət etməsidir. Belə ki, Tirmizi rəvayət edir; "Aişənin qardaşı Əbdürrəhman bin Əbi Bəkir Hübşidə vəfat etdi, onun cənazəsini Məkkə şəhərinə gətirib dəfn etdilər. Bacısı Aişə Mədinədən Məkkəyə qayıdarkən qardaşının qəbrini ziyarət edib iki beyt şeir və başqa cümlələrlə orada əzadarlıq etdi" (12, c.IV, s.275, cənaiz fəsli). "Sünəni-Tirmizi" əsərini şərh edən məşhur alim Hafız bin əl-Ərəbinin fikrincə Peyğəmbər (s) qəbirləri ziyarət etməyi həm kişilərə, həm də qadınlara buyurmuşdur.

Deməli, xanım Aişənin hədisi "Peyğəmbəri (s) ziyarət edən qadınlara lənət göndərib" (26, c.I, s. 478) hədisinin yalan və uydurma olduğunu sübut edir. Çünki, necə ola bilər ki, Peyğəmbər (s) qəbirlərin ziyarət olunmasını qadınlara qadağan edir, amma onun xanımı qəbirləri ziyarət edir?!

Bundan başqa Peyğəmbərin (s) qızı xanım Fatimənin (ə) də hər cümə günü əmisi Həməzənin qəbrinin üstünə getməsi və orada namaz qılması səhih hədislərdə qeyd olunmuşdur (43, c.I, səh-337. 44, c.II, s.112).

Bundan başqa məşhur hədisşünas Buxarinin nəql etdiyinə görə Peyğəmbər (s) yxınının qəbri üzərində ağlayan bir qadını gördüyü zaman ona dedi: səbirli ol. Qadın Peyğəmbəri (s) tanımadığından ona dedi: məndən əl çək. Mənim başıma gələn müsibətlər sənə başına gəlməyib. Qadına onun Peyğəmbər (s) olduğu deyildikdə, onun evinə yollanıb üzr istədi. Peyğəmbər (s) isə yenə də buyurdu: müsibətə düçar olduğun zaman səbir etməyin daha yaxşıdır (46, c.IV, s.275, cənaiz fəsli, ziyarətul-qubur babı).

Qəbirlərin ziyarət olunmasını tövsiyyə edən hədislərdən biri də Peyğəmbərin (s) Əbu Zərə nəsihəti hədisidir. Bu hədisdə deyilir; "Ey Əbu Zər! Sənə tövsiyyə edirəm, onu əzbərlə ki. Allah onunla sənə fayda versin. Qəbirləri ziyarət et ki, onunla axirəti yada salasan" (28, c.I, səh-129. 29, Fəsil-81).

Qəbirlərin üstündə tikili tikməyin də islam şəriətində heç bir qəbahəti yoxdur. Əgər hədisi-şəriflər obyektiv şəkildə araşdırılsa, bizim bu qənaətə gəlməyimizin mütləq bir şəri əsasının olduğu üzə çıxacaqdır. Belə ki, Qurani-Kərimin ayələrindən də bəlli olur ki, müqəddəs insanların qəbirləri üzərində məqbərə inşa etmək qədim dinlərdə və xalqlarda da olmuş və İlahi iradəyə heç bir zidd olmayan əməl hesab edilmişdir. Allah Kəhf surətində mövzu ilə əlaqəli bir ayədə buyurur; **"...Onların (əshabi-kəhf) haqqındakı mübahisədə qalib gələnlər (möminlər) isə: "Onların (məzarı) üstündə (Allaha ibadət etmək məqsədilə) bir məscid tikəcəyik!" –**

dedilər” (1, Kəhf 18/21). Ayədən də göründüyü kimi qəbir üstündə məscid tikmək möminlər tərəfindən irəli sürülmüş və bunun da müqabilində Allah onları bu işdən çəkəndirməmişdir. Deməli, qəbirlər üzərində tikili tikmək şirk olsaydı, Allah bu əməli mütləq şəkildə qadağan edərdi. “Səhihi-Buxari” əsərinin ən məşhur şərhçilərindən olan İbn Həcər əl-Əsqəlani yazır; “Kitab əhli kimi qəbirlərlə rəftar qadağan olunub. Bundan başqa halda bu iş qadağan olunmayıb” (47, c.III, s.208).

Bura qədər incələdiyimiz hədislər onu göstərir ki, peyğəmbərlərin, imamların və saleh möminlərin qəbirlərini gecə, gündüz, səfərdə və ya vətəndə ziyarət etmək bəyənilir və bunun islam şəriətində heç bir qəbahəti yoxdur. Həmçinin bu və ya digər hədislər qəbirlərin yanında dayanmağın, oturmağın və oranı təmizləməyin müstəhəbb və savab olduğunu vurğulamaqdadır. Bunun ən bariz misalını İmam Sadiqin (ə) aşağıdakı hədisində də görməkdəyik. Belə ki, İmam (ə) buyurur; “Müsəlmanların qəbirlərinin yanından ötən şəxs, onlara Qurani-Kərimdən bir şey oxumasza, qəbiristan əhli ona deyərlər: ey qafil! Kaş biləydin bədənindən ətin necə töküləcəklər!” (42, c.X, s. 239).

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1.Qurani-Kərim, Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z. M. Bünyadov və V. M. Məmmədəliyev, Azərnaşr-1991.

2.Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisi, Biharul-Ənvar, II çap, Beyrut-1403/1983. və I çap, İran-1303-1315/1885-1897.

3.Şeyx Səduq Məhəmməd bin Babaveyh Qumi, Mən la yəhzuruhul-Fəqih, I nəşri, Beyrut-1420/2008. 4.Məhəmməd bin Yaqub Kuleyni, Furui-Kafi.

5.Məhəmməd bin Həsən Hürri Amili, Vəsailu-Şiə, ikinci nəşri, Qum-1414 h/q.

6.Müslim bin Həccac Nişaburi, əl-Camius-Səhih (Səhihul-Müslim), darul-fikir, Beyrut, tarixsiz.

7.Əbülqasim Süleyman bin Əhməd ət-Təbərani, əl-Mucəmul-Kəbir, II nəşri, nəşr ili və yeri yoxdur.

8.Əbu Əbdürrəhman Əhməd bin Şuəyb ən-Nisai, əs-Sunənul-Kubra, darul-kutubil-ilmiiyyə, Beyrut-1411/1991.

9.Hafiz Cəlaləddin əs-Suyuti, Şərhu Sünənin-Nisai, darul-ihyait-turasil-ərəbi, Beyrut, tarixsiz.

10. ən-Nəvəvi, Şərhu Səhihil-Muslim, darul-kutubil-ərəbi, Beyrut-1407/1987.

11. Əbu Bəkir Əhməd bin Hüseyn bin Əli əl-Beyhəqi, əs-Sunənul-Kubra, darul-fikir, tarixsiz.

12. Əbu İsa Məhəmməd bin İsa ət-Tirmizi, əl-Camius-Səhih, darul-fikir, tarixsiz.

13. Əbu Davud Süleyman bin Əşəs əs-Sicistani, Sunəni-Əbi Davud, darul-fikir, tarixsiz.

13. Əbul-Əla Məhəmməd Əbdürrəhman bin Əbdürrəhim Mübarək Furu, Tuhəful-Əhvazi bişərhi Camiit-Tirmizi, darul-kutubil-ilmiiyyə, Beyrut-1410/1990.

14. Məhəmməd əl-Məqdisi, əl-Muğni,

15. Şəhabəddin Əhməd bin Əli İbn Həcər əl-Əsqəlani, Təhzi-but-Təhzi, darul-fikir, I nəşri, 1404/1984.

16. Məsdəri-Sadiq,

17. İbn Əbi Asim, əl-Ahad vəl-Məsani, darud-dirayə, I nəşri, 1411/1991.

18. Cəmaləddin Əbulhəccac Yusif əl-Məzzi, Təhzi-but-Kamal fi Əsmair-Rical, IV nəşri, muəssisətu risalə, 1406/1985.

19. Əbu Abdullah Şəmsəddin əz-Zəhəbi, Təzki-rətul-Huffaz, daru ihyau turasil-ərəbi, tarixsiz.

20. Əbu Əbdullah Məhəmməd bin Əhməd bin Osman əz-Zəhəbi, Mizanul-İtidal fi nəqdir-Rical, darul-mərifə, Beyrut, tarixsiz.

21. Şəhabəddin Əhməd bin Əli İbn Həcər əl-Əsqəlani, Lisanul-Mizan, II nəşri, muəssisətu Ələmi, Beyrut-1390/1971.

22. Şərhu-Hədidi,

23. Ustad Cəfər Sübhani, Vəhhabi Məzhəbi, Bakı-1999.

24. əl-Fiqlu aləl-Məzahibil-Arbəə,

25. Əhməd bin Hənbəl, Müsnəd, darus-sadir, Beyrut, tarixsiz.

26. Əbu Abdullah Məhəmməd bin Yəzid İbn Macə əl-Qəzvini, Sunəni-İbn Macə, darul-fikir, tarixsiz.

27. İbn Ərəbil-Maliki, Şərhu-İbn Ərəbil-Maliki.

28. Əllamə Mirzə Hüseyn Nuri ət-Təbərisi, Mustədrəkul-Vəsail və Mustanbitul-Məsail, muəssisətu ali-beyt, I nəşri, Beyrut-1408/1987.

29. Carullah Zəməxsəri, Rəbiul-Əbrar,

30. Məhəmməd bin Məkki əl-Amili Şəhidi-Sani, Kitabul-Məzar, I nəşri, Qum-1410 h/q.

31. Şeyx Məhəmməd bin Cəfər əl-Məşhədi, əl-Məzarul-Kəbir, I çap, muəssisətu afaq, Tehran-1419 h/q.

32. Məhəmməd bin Məhəmməd bin Numan Şeyx Müfid, Kitabul-Məzar Mənasikul-Məzar, təhqiql: Məhəmməd Bağır əl-Əbtəhi, tarixsiz.

33.Əbu Cəfər Muhəmməd bin Həsən ət-Tusi, Təhzibul-Əhkam, darul-kutubil-islamiyyə, Tehran-1390 h/q.

34.Əbulqasim Cəfər bin Muhəmməd bin Qəvləviyyə, Kamiluz-Ziyarət, muəssisətu nəşril-fuqəha, I nəşri, 1417 h/q.

35.Muhəmməd Nasiruddin əl-Əlbani, Əhkamul-Cənaiz və biduha, məktəbətul-islami, IV nəşri, 1406/1986.

36.Əbu Muhəmməd Abdullah bin Əhməd bin Muhəmməd bin Qudamə, əl-Muğni, darul-kitabil-ərəbi, tarixsiz.

37.Əmir Əlauddin Əli bin Balban əl-Farsi İbn Hibban, Səhihu-İbn Hibban, II nəşri, 1414/1993.

38.Əli bin Ömər əd-Dəraqutni, Sunənud-Dəraqutni, darul-kutubil-ilmiiyyə, I çap, Beyrut-1417/1996.

39.Ərşəd əs-Sələfi, əl-Əlbani Şuzuzuhu və Əxtauhu, II nəşri, Amman-1404/1984.

40.Ayətullah Şeyx Əbdülkərim əl-İsfahani, Təzkirətul-Qubur, tarixsiz.

41.Əllamə Əbulfəzl Cəmaləddin bin Mənzur, Lisanul-Arab, nəşru ədəbil-hovzə, Qum-1405 h/q.

42.Əllamə Məhəmməd Hüseyn Hairi Ələmi, Dairətul-Məarifış-Şiiyyətil-Ammə, Beyrut-1993.

43.Əbu abdullah Hakim ən-Nisaburi, əl-Mustədrək aləs-Səhiheyn, darul-mərifə, Beyrut, tarixsiz.

44.Əllamə Səmhudi, Vəfaul-Vəfa əxbari daril-Mustafa,

45.Əllamə İzuddin Əbul-Həsən İbn Əsir, Usdul-Ğabə fi Mərifətis-Səhabə, intişaraati-ismailiyyan, Tehran, tarixsiz.

46.Əbu Abdullah Muhəmməd bin İsmail əl-Buxari, əl-Camius-Səhih (Səhihul-Buxari), darul-fikir, 1401/1981.

47.Şəhabuddin İbn Həcər əl-Əsqəlani, Fəthul-Bari fi Şərhi Səhihil-Buxari, darul-mərifə, Beyrut, tarixsiz.

RESUME

There is no any relationship between spell and Islamic religion. Spell and magic are one of the oldest customs of mankind. Although its exact date is not known, it is supposed that spell and magic appeared in Mesopotamian territories. The religion of Islam has strongly prohibited applying of spell and magic taking into consideration of harmful sides of it.

Allama Majlisi gathered the hadiths related to the topic in his "Bihar-ul Anwar" and appreciated them. The author notified that to deal with magic is great sin and called the ones "charlatan" who deals with this.

РЕЗЮМЕ

Являющимся одним из самых древних церемония человечество - церемония погребение есть и в Исламской религии. В Коране говорится, что после смерти человек должен быть погребён в землю, и все другие средства уничтожения тело усопшего (сожжение, утопление и т.д.) является запретным. Сам Пророк Мухаммед в своих хадисов отмечал важность церемонии погребения, сам лично участвовал в этих мероприятиях и следил за провидением.

Альлама Меджлиси не раз отмечал такие темы как, похоронную культуру, посещение могил, постройка усыпальниц. Всё, что отмечал в своих работах, автор показывает, что вопрос погребения является не случайным в Исламской религии.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ş.Ş.Şərifov

QURANİ-KƏRİMDƏ İŞLƏDİLMİŞ FARS SÖZLƏRİ

Mais Sadıq oğlu AĞAVERDİYEV

Bakı Dövlət Universiteti,

Şərqşünaslıq fakültəsi

Key words: Linguist, borrowed word, arabic word, non-arabic word

Ключевые слова: Языковед, заимствованное слова, слова арабского происхождения, слова не арабского происхождения,

Qurani-Kərimi tədqiq edən dilçilərin diqqətini həmişə bir məsələ özünə cəlb etmiş və etməkdədir. Bu, Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olub-olmaması məsələsidir. Belə ki, Quranın ümumilikdə ərəbcə olduğu heç bir şübhə doğurmasa da, onda bir sıra alınma sözlərin olduğu mübahisəli məqamlardandır. Hələ orta əsrlərdən başlayaraq bu günümüzdə qədər bu məsələdə dilçilər iki fərqli fikir irəli sürməklə bir-birinə zidd olan iddialarla çıxış etmişlər. Onların bir qrupu Qurani-Kərimdə qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olduğunu birmənalı şəkildə inkar edir. Bu qrupun başında İmam Məhəmməd ibn İdris əş-Şafei (hicri 204-cü ildə vəfat etmişdir), Əbu Übeyd əl-Qasim ibn Səlam (vəfatı hicri 210), Təbəri (vəfatı hicri 310) kimi tanınmış simalar durur. Bu dəstə Quranın açıq-aydın ərəb dilində nazil olduğunu göstərən ayələrə istinad edərək bu müqəddəs kitabdakı bütün sözlərin sırf ərəb mənşəli olduğu qənaətinə gəlmişlər. Onların fikrincə Qurandakı qeyri-ərəb mənşəli olduğu iddia edilən sözlər ya ərəb dilində olub digər dillərə də sirayət etmiş, yaxud da bu cür sözlər Sami dillər ailəsinə mənsub bütün dillərdə, ya ən azından bir neçəsində müştərək olaraq işlədilmişdir ki, hər iki halda belə sözləri alınma sözlər adlandırmaq düzgün olmaz.

Yuxarıda qeyd etdiyimizin əksinə olaraq bəzi dilçilər Qurani-Kərimdə bir sıra qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olduğunu israrla qeyd etmişlər. Lakin belə sözlərin sayı Quranda işlədilmiş bütün sözlərin ümumi sayı ilə müqayisədə nəzərə çarpmayacaq dərəcədə olduğuna görə onların Quranın ərəbcə olduğunu göstərən ayələrə zidd olduğunu söyləmək olmaz.

Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olması fikri ilə razılaşan orta əsr dilçiləri mövzuya aid əsərlər də yazıb ərsəyə gətirmişlər. Bunlara misal olaraq İbn Fərranın

(vəfatı hicri 206) “لغات القرآن” və İbn Qərib əl-Əsməinin (vəfatı hicri 216) də eyniadlı əsərini göstərmək olar. İbn Nədim “الفهرست” əsərində bu mövzu barədə yazılmış bütün əsərləri müəlliflərinin adları ilə birlikdə qeyd etmişdir. Hicrətin ikinci əsrinədək bu haqda hər hansı bir fikrin olmasına dair mənbələrdə heç bir məlumat göstərməməsinə baxmayaraq, ikinci qrup dilçilər (yəni, Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olduğunu iddia edənlər) həqiqət olub-olmadığı bilinməyən bir nəzəriyyəni İbn Abbasa istinad etmişlər ki, bu da Quranda ərəb mənşəli olmayan sözlərin varlığına dəlalət edir. Orta əsr görkəmli ərəb dilçisi və görkəmli Quran müfəssiri Cəlaləddin Suyuti İbn Abbasın bu fikrini qabarıq şəkildə önə çəkərək “الاتقان في تفسير المذهب فيما وقع في القرآن” əsərində bu haqda yetərincə danışmış, hətta bu mövzuya “من المعرب القرآن” adlı bir əsər də həsr edib orada Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olduğunu qəbul edənlərin fikirlərini qeyd etmişdir.

Beləliklə, Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olub-olmadığı məsələsi orta əsr alimləri arasında mübahisəli olduğu kimi, müasir dilçilər arasında da mübahisəli olaraq qalmaqdadır. Əhməd Məhəmməd Şakir (vəfatı 1958) kimi dilçilər İmam Şafei və tərəfdarlarının yolunu tutaraq Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olmadığı qənaətinə gəlmişlər. Əhməd Məhəmməd Şakir İmam Şafeinin traktatına yazdığı haşiyədə və Cəvaliqinin “المعرب” əsərinə yazdığı müqəddimədə belə bir fikirlə çıxış etmişdir ki, Qurandakı bütün sözlər ərəb mənşəlidir və bircə dənə də olsun alınma söz yoxdur. Şeyx Həməzə Fəthullah (vəfatı 1918) kimi dilçilər isə Fərra, Əsməi və Suyutinin tutduğu mövqedən çıxış edərək Quranda qeyri-ərəb mənşəli sözlərin olduğu fikrini dəstəkləmişlər. Şeyx Həməzə Fəthullah Qurandakı qeyri-ərəb mənşəli sözləri bir yerə toplayaraq “الكلمات الأعجمية الواردة في القرآن” əsəri adı altında 1902-ci ildə Misirdə nəşr etdirmişdir. Bunun ardınca isə mövzu ilə əlaqədar yeni-yeni digər tədqiqat əsərləri də ərsəyə gəlmişdir.

Quranda işlədilmiş qeyri-ərəb mənşəli sözlərin böyük əksəriyyəti digər Sami dillərinə mənsub olsa da, Sami dillərinə aid olmayan dillərdən alınma sözlərə də rast gəlirik ki, bu dillərdən biri də fars dilidir. Cəlaləddin Suyuti Qurani-Kərimdə işlədilmiş qeyri-ərəb mənşəli sözlərdən (təkrarları nəzərə almadan) iyirmi doqquzunun fars dilindən alınmış olduğunu qeyd etmişdir. (Təkrarları da nəzərə alsaq, onda bu rəqəm yüz otuz altıya yüksələcək. Qeyd edək ki, bu rəqəm yalnız Suyutinin fars mənşəli hesab etdiyi sözlərə aiddir. Lakin Suyutinin fars mənşəli söz hesab etmədiyi, əslində isə fars mənşəli olan digər sözləri də təkrarlarla birlikdə bura əlavə etsək, onda rəqəmin 188-ə yüksəldiyini görürük.) Suyutinin fars sözləri olduğunu iddia etdiyi bu sözlərdən bəzisini (məsələn, سُرَاق, سُنْدُس kimi sözləri) Cəvaliqi, Məhəmmədəli Şuştəri, Artur Cefri, Edişir, doktor Əli Əşrəf

Siddiqi, doktor Məhəmmədtəqi Rəşid kimi şərqşünaslar da fars mənşəli sözlər olaraq qəbul etmişlər. Lakin Suyutinin fars mənşəli olduğunu qeyd etmədiyi bir sıra sözlər də vardır ki, böyük ehtimalla onlar da fars sözləridir.

İndi isə Quranda həmin 29 sözün də daxil olduğu fars mənşəli sözləri oxucuların diqqətinə çatdırmaq istəyirəm:

1) “أَبْرِيْق” sözü. “إَبْرِيْق” sözünün cəmi olub “kuzələr” mənasını bildirən bu söz Quranda yalnız bir dəfə, Vəqiə surəsinin 18-ci ayəsində işlədilmişdir. Fars dilindəki “آب” və “رِيْز” sözlərinin tərkibindən əmələ gəlmiş, hərfi mənası “su tökən” deməkdir. Bu sözün fars mənşəli olmasında demək olar ki, heç bir şübhə yoxdur. Suyutu və Səalibidən tutmuş, “لِسَانِ الْعَرَبِ” və “تَاجِ الْعُرُوسِ” kimi lüğətlərin müəlliflərinə qədər hamısı onun fars mənşəli söz olduğunu söyləmişlər.

2) “إِسْتَبْرَقَ” sözü. “Qalın ipək” mənasını bildirən bu söz Quranda 4 dəfə, Kəhf surəsinin 31, Duxan surəsinin 53, Rəhman surəsinin 54 və İnsan surəsinin 21-ci ayələrində işlədilmişdir. Suyuti (الْإِتْقَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ, səh. 319; , Cohəri (الصَّحَاحُ), Əsməi, Kindi, İbn Əsir kimi müəlliflər bu sözün fars dilindən alındığı qənaətinə gəlmiş, Artur Cefri kimi şərqşünaslar da bu fikri təsdiqləmişlər. Sadəcə olaraq sözün fars dilindəki “استقره”, yaxud “استروه” və ya “استبره” sözündən alınmasında müxtəlif fikirlər söylənilmişdir (لِسَانِ الْعَرَبِ, c-9, səh. 285; تَاجِ الْعُرُوسِ, c-6, səh. 296). Lakin Cohəri öz lüğətində göstərir ki, “إِسْتَبْرَقَ” sözü fars dilindəki “سَطْبِرَ” (bu söz bəzən “اسطبر” kimi də yazılır) sözündən götürülmüş və “qalın” mənasını bildirir.

3) “أَقْفَالٌ” sözü. “Kilidlər, qfıllar” mənasını bildirən bu kəlmə də Quranda yalnız birçə dəfə, Mühəmməd surəsinin 24-cü ayəsində işlədilmişdir. (Suyuti, الْإِتْقَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ, səh. 323; Cəvaliqi, الْمَعْرَبُ, səh. 125)

4) “بَيْعٌ” sözü. Həcc surəsinin 40-cı ayəsində işlədilmiş bu söz “kilsələr” mənasını bildirir. Cəvaliqi və Suyuti bu sözün fars dilindən alındığını qeyd etsələr də (Cəvaliqi, الْمَعْرَبُ, səh. 35; Suyuti, الْإِتْقَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ, səh. 320), avropalı şərqşünaslardan Artur Cefri onun siryani dilindən ərəb dilinə keçdiyini bildirmişdir. Artur Cefrinin fikrincə bu söz siryani dilində “yumurta” mənasını bildirmiş, sonradan isə kilsələrin üstündə oval şəklində günbəzlər olduğuna görə məcazi olaraq kilsə mənasında da işlədilmişdir. (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 149)

5) “تَنْوُرٌ” sözü. Hud surəsinin 40-cı və Muminun surəsinin 27-ci ayələrində işlədilmiş bu söz təndir mənasını ifadə edir. Suyuti “المزهر” əsərində (1-ci cild, səh.135) qeyd etmişdir ki, Əsməi bu sözün fars dilindən alındığını bildirmişdir. Cəvaliqi də “المعرب” əsərində (səh.36) İbn Dureydin bu fikirdə olduğunu qeyd etmişdir. Səalibi “فقه اللغة” əsərində (səh.317) “تَنْوُرٌ” sözünün ərəb və fars dillərindəki müştərək sözlərdən olduğunu bildirmişdir. İbn Qüteybə isə “أدب الكاتب” əsərində

(səh.528) daha maraqlı bir fikirlə çıxış edərək İbn Abbasa istinadən “تَنُور” sözünün bir çox dillərdə müştərək sözlərdən olduğunu qeyd etmişdir.

6) “جَهَنَّمَ” sözü. Quranda Suyutinin fars mənşəli sözlər olduğunu iddi etdiyi kəlmələr arasında bu söz hamıdan çox, 77 dəfə təkrar edilmişdir. Statistik məlumat tərəfdarlarının marağını nəzərə alaraq جَهَنَّمَ sözünün işlədilidiyi ayələri qeyd etmək yerinə düşər: Bəqərə surəsinin 206-cı; Ali-İmran surəsinin 12, 162 və 197-ci; Nisa surəsinin 55, 93, 97, 115, 121, 140 və 169-cu; Əraf surəsinin 18, 41 və 179-cu; Ənfal surəsinin 16, 36 və 37-ci; Tövbə surəsinin 35, 49, 63, 68, 73, 81, 95 və 109-cu; Hud surəsinin 119-cu; Rəd surəsinin 18-ci; İbrahim surəsinin 16 və 29-cu; Hicr surəsinin 43-cü; Nəhl surəsinin 29-cu; İsra surəsinin 8, 18, 39, 63 və 97-ci; Kəhf surəsinin 100, 102 və 106-cı; Məryəm surəsinin 68 və 86-cı; Taha surəsinin 74-cü; Ənbiya surəsinin 29 və 98-ci; Muminun surəsinin 103-cü; Furqan surəsinin 34 və 65-ci; Ənkəbut surəsinin 54 və 68-ci; Səcdə surəsinin 13-cü; Fatir surəsinin 36-cı; Yasin surəsinin 63-cü; Sad surəsinin 56 və 85-ci; Zümər surəsinin 32, 60, 71 və 72-ci; Gəfir surəsinin 49, 60 və 76-cı; Zuxruf surəsinin 74-cü; Cəsiyə surəsinin 10-cu; Fəth surəsinin 6-cı; Qaf surəsinin 24 və 30-cu; Tur surəsinin 13-cü; Rəhman surəsinin 43-cü; Mucadələ surəsinin 8-ci; Təhrim surəsinin 9-cu; Mulk surəsinin 6-cı; Cinn surəsinin 15 və 23-cü; Nəbə surəsinin 21-ci; Buruc surəsinin 10-cu; Fəcr surəsinin 23-cü və Bəyyinə surəsinin 6-cı ayəsində جَهَنَّمَ sözü təkrar edilmişdir.

Rodvel, Kremer, Huçman, Qayger, Cefri kimi avropalı şərqşünasların əksəriyyəti “جَهَنَّمَ” sözünün ibri dilindən, Talmutdan götürüldüyünü iddia etsələr də klassik ərəb müəllifləri, o cümlədən Cəvaliqi “المعرب” (səh.47-48), İbn Mənzur “لسان العرب” (14-cü cild, səh.378), Beydavi (bax. Bəqərə surəsinin 206-cı ayəsinin təfsiri), Cohəri “الصاح” və Rağib İsfahani “المفردات” (səh.101) əsərlərində onun fars mənşəli söz olduğunu bildirmişlər.

7) “دينار” sözü. Ali-İmran surəsinin 75-ci ayəsində işlədilmiş bu söz “dinar, qızıl pul” mənasını bildirir. Əksər dilçilər və lüğət müəllifləri bu sözün fars dilindən alındığını bildirmişlər (Cəvaliqi, المعرب, səh.42; Suyuti, التفسير القرآن, səh. 320; Rağib İsfahani, المفردات, səh. 171). Lakin məsələ burasındadır ki, “دينار” sözü əsl fars sözü də deyil və bu dilə yunan dilindəki “denaryun” sözündən keçmişdir. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, yunan dilinə də latınca “denaryus” sözündən gəlmişdir. (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 207-208)

8) “زُوم” sözü. Bu söz də xüsusi isim olaraq rumluların (bizanslıların) ölkəsinin adını bildirir. Quranın 114 surəsindən biri məhz belə adlanır və bu söz həmin surənin ilk ayəsində işlədilmişdir. Suyutu bu sözün fars mənşəli olduğunu qeyd etsə də (الاتقان فى تفسير القرآن, səh. 321), zənnimizcə bu sözün ya ərəblərin bilavasitə Bizans imperiyası

ilə əlaqəsi nəticəsində yunan, ya da siryani dilindən ərəb dilinə keçməsi fikrində Artur Cefri haqlıdır (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 224).

9) “زَنْجِيل” sözü. İnsan surəsinin 17-ci ayəsində işlədilmiş bu söz “zəncəfil” mənasını ifadə edir. Təbəri, Zəməxşəri və Beydavi kimi təfsirçilər “زَنْجِيل” sözünün quyu, yaxud bulaq və ya ədviyyat mənasını bildirdiyi haqda müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Səalibi (فقه اللغة, səh. 318), Cəvaliqi (المعرب, səh. 78), Suyuti (الاتقان في تفسير القرآن, səh. 321) və Xifaci (شفاء الغليل, səh. 99) kimi dilçilər “زَنْجِيل” sözünün fars dilindən alındığı qənaətinə gəlmişlər.

10) “سِجِّل” sözü. Ənbiya surəsinin 104-cü ayəsində işlədilmiş bu söz “kitab, kitab səhifəsi” mənasını bildirir. Suyutinin fikrincə bu söz fars dilindən alınsa da, Artur Cefri onun yunan dilindən ərəb dilinə, yunan dilinə isə latın dilindən (sigillum sözündən) keçdiyini bildirir.

11) “سِجِّل” sözü. Bu kəlmə Hud surəsinin 82, Hicr surəsinin 74 və Fil surəsinin 4-cü ayələrində işlədilərək “bişmiş gil” mənasını ifadə edir. Söz fars dilindəki “سنگ” (daş) və “گل” (palçıq) kəlmələrinin birləşməsindən yaranmışdır. Cəvaliqi, İbn Qüteybə, Xifaci, Rağib İsfahani, Beydavi, Suyuti, Mutəvəkkili, Artur Cefri, doktor Əli Əsrəf Siddiqi və Doktor Məhəmmədtəqi Rəşid də bu fikri təsdiqləmişlər. (Bax. Cəvaliqi, “المعرب” səh. 81, İbn Qüteybə, “أدب الكاتب”, səh. 527, Xifaci, “شفاء الغليل”, səh. 103, Rağib İsfahani, “المفردات”, səh. 223, Təfsiri-Beydavi, Hud surəsinin 82-ci ayəsinin təfsiri, Suyuti, “الاتقان”, səh. 321)

12) “سَجِّين” sözü. Bu söz xüsusi isim olaraq Cəhənnəmin ən alt təbəqəsində bir quyu adını bildirir və Mutəffifin surəsinin 7-8-ci ayələrində təkrar edilmişdir.

13) “سُرَادِق” sözü. “Pərdələr” mənasını ifadə edən bu söz yalnız Kəhf surəsinin 29-cu ayəsində işlədilmişdir. Ərəb dilinə bilavasitə fars dilindən, yoxsa arami dilindən (arami dilinə də fars dilindən) keçdiyi dilçilər arasında mübahisəli məqamlardan olsa da, alınma söz olduğunda şübhə yoxdur (Cəvaliqi, “المعرب” səh. 200; Suyuti, “المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب”, səh.71; A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 249-250).

14) “سَقَر” sözü. Cəhənnəmin adlarından birini ifadə edən bu söz Qəmər surəsinin 48, Muddəssir surəsinin isə 26, 27 və 42-ci ayələrində təkrar edilmişdir.

15) “سُلْسِيل” sözü. İnsan surəsinin 18-ci ayəsində işlədilmiş bu söz xüsusi isim olaraq Cənnət bulaqlarından birinin adıdır.

16) “سُنْدُس” sözü. “Nazik ipək, tafta” mənasını bildirən bu söz Kəhf, Duxan və İnsan surələrinin müvafiq olaraq 31, 53 və 21-ci ayələrində təkrar edilmişdir. “القاموس المحيط” lüğətində “سُنْدُس” sözünün əsl ərəb sözü, “تاج العروس” lüğətində isə ərəb və fars dillərində müştərək söz kimi qeyd edilməsinə baxmayaraq, Səalibi “فقه اللغة” (səh.

317), Cəvaliqi “المعرب” (səh. 79), Xifaci “شفاء الغليل” (səh. 104) və Suyuti “الإتقان” əsərlərində (səh. 322) onun fars dilindən alınmış söz olduğunu göstərmişlər.

17) “قِرطاس” sözü. “Kağız” mənasını ifadə edən bu söz Ənam surəsinin 7-ci ayəsində və həmçinin həmin surənin 91-ci ayəsində (lakin orada cəm şəklində, yəni, “قِرطاس” formasında) işlədilmişdir. Suyuti (الإتقان, səh. 323), Cəvaliqi (المعرب, səh. 125) və Xifacinin (شفاء الغليل, səh. 159) fars mənşəli olduğunu iddia etdikləri bu sözün daha çox arami və ya siryani dilindən ərəb dilinə keçdiyi inandırıcı görünür (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 330-331).

18) “كَافُور” sözü. “Xoşətirli bir bitki” mənasını ifadə edən bu söz İnsan surəsinin 5-ci ayəsində işlədilmişdir. (Bəzi təfsirçilərin fikrincə isə كَافُور Cənnətdəki bulaqlardan birinin adıdır.) “زَنْجِيل” sözündə olduğu kimi, “كَافُور” sözünün mənası da təfsirçilər arasında fikir ayrılığına səbəb olmuşdur. Belə ki, bəzi təfsirçilər onun bulaq adı, bəziləri isə suya qatılaraq onun dadını daha da gözəlləşdirən bir maddə olduğu fikrindədirlər. Bir çoxları bu sözün əsl ərəb mənşəli söz olduğunu sübut etməyə çalışsa da, lakin onun “كَافُور”, “قَافُور”, “قَفُور” və hətta “قَفُور” kimi yazılması və sabit bir formada yazılmadığı onun alınma söz olduğu fikrinin həqiqətə daha uyğun olduğunu göstərir.

19) “كَنْز” sözü. “Xəzinə, dəfinə” mənasını bildirən bu söz fars dilindəki “گنج” (dəfinə) sözündən götürülmüşdür. İstər Cəvaliqi (المعرب, səh. 133), istər Səalibi (فقه اللغة, səh. 317), istərsə də Xifaci (شفاء الغليل, səh. 170), bu sözün fars dilindən alındığını qətiyyətlə söyləmişlər. Hud surəsinin 12 və Furqan surəsinin 8-ci ayələrində işlədilmiş bu söz Kəhf surəsinin 82-ci ayəsində iki dəfə təkrar edilmişdir. Şuəra və Qəsəs surələrinin müvafiq olaraq 58 və 76-cı ayələrində isə bu söz cəmdə (“كُنُوز” formasında) işlədilmişdir. Yeri gəlmişkən Tövbə surəsinin 34 və 35-ci ayələrində də “كَنْز” sözündən düzəlmiş “يَكْنُزُونَ” və “كَنْزْتُمْ” indiki və keçmiş zaman feillərinin işlədildiyini də qeyd edək.

20) “كُورَتْ” sözü. Ərəb dilindəki II babın keçmiş zaman formasının məchul növünün III şəxs tək müənnəsində olan bu feil Suyutinin fikrincə fars mənşəli isimdən düzəlmiş feildir. Mənası “sarınma, sarınıb bükülmə” deməkdir. Təkvir surəsinin ilk ayəsində işlədilmiş, surənin adı da məhz həmin feilin məsdəri ilə verilmişdir. Qeyd edək ki, bu sözün alınma olduğu elə də inandırıcı görünmür.

21) “مَجُوس” sözü. Həcc surəsinin 17-ci ayəsində işlədilmiş bu söz “atəşpərəstlər” mənasını bildirir. Rəvayətə görə qədim İran ərazisində bir kişi yaşayırmış. Onun qulaqları kiçik olduğuna görə onu “منجگوش” adlandırırlarmış. Bu söz “منج” (kiçik) və “گوش” (qulaq) sözlərinin tərkibindən əmələ gəlmiş bir sözdür. Həmin şəxs camaat arasında atəşpərəstliyi təbliğ edən ilk şəxs olduğundan, ondan

sonra ümumiyyətlə atəşpərəstlər belə adlandırılmışdır (لسان العرب, c-8, səh. 99; تاج العروس, c-4, səh. 245). “منجگوش” sözünün arami dilindəki variantına Bisütun dağındakı kitabələrdə də rast gəlmək olar. Sadəcə olaraq bu söz ərəb dilinə keçdikdə müəyyən dəyişikliyə uğrayaraq “مَجُوس” formasına düşmüşdür. (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 359)

22) “مَرْجَان” sözü. Rəhman surəsinin 22 və 58-ci ayələrində işlədilmiş bu söz “mərcan, mirvari” mənasını ifadə edir. Bu sözün fars mənşəli olmasında heç bir şübhə yoxdur (bax. Cəvaliqi, المعرب, səh. 144; Suyuti, الاتقان فى تفسير القرآن, səh. 324). Sadəcə olaraq ərəb dilinə bilavasitə fars dilindən deyil, arami dilinin qollarından biri vasitəsilə keçmişdir.

23) “مُسْك” sözü. Bu kəlmə “müsk” mənasını bildirir və yalnız Mutəffifin surəsinin 26-cı ayəsində işlədilmişdir. Suyuti (المزهر, c-1, səh. 136; الاتقان, səh. 324), Cəvaliqi (المعرب, səh. 143), Səalibi (فقه اللغة, səh. 318), Xifaci (شفاء الغليل, səh. 182) və İbn Mənzur (لسان العرب, c-12, səh. 376) bu sözün fars mənşəli olduğunu bildirmişlər.

24) “مِقْلَاد” sözü. Zümər surəsinin 63 və Şura surəsinin 12-ci ayələrində qeyd edilmiş bu söz “مِقْلَاد” sözünün cəmi olub “açarlar, ixtiyarlar” mənasını bildirir. Suyuti (eləcə də Cəvaliqi və Xifaci – bax: الاتقان, səh. 324; Cəvaliqi, المعرب, səh. 139; Xifaci, شفاء الغليل, səh. 181) bu sözün fars mənşəli olduğunu iddia etsə də, avropalı şərqşünaslar onların fikri ilə razılaşmırlar. Onların fikrincə bu söz yunan mənşəlidir. Hər halda həm klassik dilçiləri, həm də avropalı şərqşünasları haqlı hesab etmək olar. Belə ki, “مِقْلَاد” sözü ərəb dilinə həqiqətən də fars dilindən gəlmə sözdür. Ancaq məsələ burasındadır ki, bu söz fars dilinin özünə də başqa bir dildən keçmişdir ki, bu dil də məhz yunan dili olmuşdur. (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 368)

25) “ن” sözü. Suyutinin fikrincə Qurandakı müqəttə hərflərindən olan “ن” sözü fars dilindəki “نُون” kəlməsindən götürülüb “nə istəyirsən, et” mənasını bildirir. Bu sözdən Qələm surəsinin ilk ayəsində istifadə edilmişdir. Hər halda Suyutinin fikri belə olmuşdur və bu haqda dəqiq bir söz demək olduqca çətin məsələdir.

26) “وَرْدَة” sözü. “Qırmızı gül” mənasını bildirən bu söz Qurani-Kərimdə yalnız bircə dəfə, Rəhman surəsinin 37-ci ayəsində işlədilmişdir. Dilçilər bu sözün alınma olduğunu bildirsələr də, ərəb müəlliflərindən demək olar heç kim onun hansı dildən alındığını qeyd etməmişdir. Avropalı şərqşünaslar isə sözün fars dilindən demək olar bütün Sami dillərinə, o cümlədən arami dilinə, arami dilindən isə ərəb dilinə keçdiyi fikrindədirlər. (A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 387)

27) “هُود” sözü. Quranda adı çəkilmiş peyğəmbərlərdən olan هُود sözü Əraf surəsinin 65, Şuəra surəsinin 124, Hud surəsinin 50, 53, 58, 60 və 89-cu ayələrində təkrar edilmişdir. Suyuti bu sözün fars mənşəli olduğunu göstərir. (Bax: الاتقان, səh.

326. Lakin bu sətirlərin müəllifi olaraq belə hesab edirəm ki, Quranda şəxs adlarından yalnız هَارُوت و مارُوت sözləri qədim fars dilindən götürülmüş sözlərdir. Avropalılardan Artur Cefri də eynilə bu fikirdə olmuşdur. Bax: A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh. 389-391)

28) “يَاقُوت” sözü. Yalnız Rəhman surəsinin 58-ci ayəsində işlədilmiş bu söz “yaqut, qiymətli daş” mənasını bildirir və qədim fars dilindəki “ياكند” sözünün ərəbləşdirilmiş formasıdır. (Bax: Səalibi, “فقه اللغة”, səh. 317; Cəvaliqi, “المعرب”, səh. 156; Suyuti, “الإتقان”, səh. 325; Xifaci, “شفاء الغليل”, səh. 216; “تاج العروس”, 1-cild, səh. 598)

29) “يَهُود” sözü. Qurani-Kərimdə ümumilikdə 9 dəfə işlədilmiş bu söz “yəhudi, cuhud” mənasını bildirir. Bu sözün Bəqərə surəsinin 113-cü ayəsində iki dəfə, həmin surənin 120, Ali-İmran surəsinin 67, Maidə surəsinin 18, 51, 64, 82 və Tövbə surəsinin 30-cu ayələrində isə bir dəfə işlədildiyini də qeyd etmək yerinə düşər. Maraqlı bir fakt da ondan ibarətdir ki, Quranda “يَهُود” sözünün işlədildiyi bütün hallarda həzərt Mühəmməd(s) peyğəmbərin dövründə yaşamış yəhudilər nəzərdə tutulmuşdur, daha əvvəlki dövr yəhudilərindən söhbət getdikdə isə onların barəsində “بَنِي إِسْرَائِيل” ifadəsi işlədilmişdir. Bu sözün ərəb dilinə digər dildən daxil olduğu dəqiq məlum olsa da, onun hansı dildən gəldiyi mübahisəli məsələlərdəndir. (Bax: Edişir, “الالفاظ الفارسية المعربة”, səh. 158; Cəvaliqi, “المعرب”, səh. 157; Suyuti, “الإتقان”, səh. 326; Xifaci, “شفاء الغليل”, səh. 216) Bəzi dilçilər onun məhz fars dilindən ərəb dilinə keçdiyini iddia edirlər, lakin Artur Cefrinin fikrincə “يَهُود” sözü ibri dilindən alınmış bir sözdür. (A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh. 401-402)

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, bu 29 sözün fars mənşəli olduğunu Suyuti də öz əsərlərində vermişdir. İndi isə Suyutinin fars dilindən alınma olduğunu qeyd etmədiyi, lakin bu sətirlərin müəllifi olaraq yuxarıdakılardan əlavə Quranda işlədilmiş digər fars mənşəli sözləri də hörmətli oxucuların diqqətinə çatdırmaq istəyirəm.

“حُور” sözü. Duxan surəsinin 54, Tur surəsinin 20, Rəhman surəsinin 72 və Vaqə surəsinin 22-ci ayələrində işlədilmiş bu söz Cənnətdə əməlisaleh insanların ixtiyarına veriləcək gözəl qadınlar mənasını bildirir. Güman etmək olar ki, bu söz qədim fars dilindəki “هوروست” (mənası “gözəl” deməkdir) sözündən götürülmüşdür. (Bax. A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh.)

“جَنَاح” sözü. Qurandakı fars mənşəli sözlər arasında “جَهَنَّمَ” sözündən sonra ən çox işlədilmiş söz məhz “جَنَاح” sözüdür. Quranda ümumilikdə 25 dəfə qeyd edilmiş bu söz Bəqərə surəsinin 158, 198, 229, 230, 233 (bu ayədə iki dəfə), 234, 235, 236, 240, 282, Nisa surəsinin 23, 24, 101, 102, 128, Maidə surəsinin 93, Nur surəsinin 29, 58, 60, 61, Əhzab surəsinin 5, 51, 55 və Mumtəhənə surəsinin 10-cu ayələrində

təkrar edilmişdir. Mənası “günah” deməkdir. Fars dilindəki “گناه” sözünün ərəbləşdirilmiş formasıdır. (Edişir, *الالفاظ الفارسية المعربة*, səh. 45) Bu sözün türk dilindəki “günah” sözündən götürüldüyünü qeyd edənlər də vardır.

“زُرْبِي” sözü. Quranda yalnız bircə dəfə-Ğaşiyə surəsinin 16-cı ayəsində işlədilmiş bu söz “nəfis xalılar” mənasını bildirir. “زُرْبِيَّة” və ya “زُرْبِيَّة” kəlməsinin cəmi olan bu söz çox güman ki fars dilindəki “زيرپای” (mənası “ayaqaqaltı” deməkdir) sözündən götürülmüşdür. Bu sözün əslinin “زَرِين” olduğunu da bildirənlər vardır. (Bax: Edişir, *الالفاظ الفارسية المعربة*, səh. 77)

“زَمَهْرِير” sözü. Bu söz Qurani-Kərimdə yalnız bircə dəfə, İnsan surəsinin 13-cü ayəsində işlədilmişdir. İki sözün - “زَم” və “هَرِير” sözlərinin tərkibindən əmələ gəlmiş bu söz “sərt soyuq” mənasını bildirir. Üçsamitli feillərin az işlənən bablarından olan XIII babda işlədilmiş “إِزْمَهْر” feili də məhz bu kökdən götürülmüşdür. Məsələn, زَمَهْرٌ، یعنی, bu gün çox soyuq oldu. Şuştəri öz şərhində bu fikri dəstəkləyərək deyir: “Ümumiyyətlə, “زَم” sözünün fars sözlərində “soyuq” mənasında işlədilməsinə çox təsadüf edilir. Məsələn, “زَمِسْتَان” (mənası qış deməkdir).” (معجم الكلمات الفارسية في اللغة العربية, səh. 320)

“زُور” sözü. Quranda ümumilikdə 4 dəfə işlədilmiş bu söz Həcc surəsinin 30, Furqan surəsinin 4 və 72, Mucadələ surəsinin 2-ci ayələrində təkrar edilmişdir. Cəvaliqi və Edişir belə hesab edirlər ki, bu söz fars mənşəli olub “güc, qüvvət, zor” mənasını bildirir. (Bax: Cəvaliqi, “المعرب”, səh. 165; Edişir, *الالفاظ الفارسية المعربة*, səh. 82) Hətta Bisütündakı kitabələrdə də (məsələn, 4-cü sütun, 63, 64 və 65-ci bəndlər) bu sözün həmin mənada işlədilməsinə təsadüf edilmişdir. (A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh. 235)

“سَرَاب” sözü. Bu söz Nur surəsinin 39 və Nəbə surəsinin 20-ci ayələrində işlədilmişdir. Suyuti, Cəvaliqi, Artur Cefri kimi dilçi və şərqşünaslar bu sözü əsl ərəb sözü hesab etsələr də, Edişir onun “سر” (baş, yuxarı) və “آب” (su) sözlərinin tərkibindən yaranmış fars mənşəli söz olduğunu qəbul etmişdir. (الالفاظ الفارسية المعربة, səh. 88) Məhəmmədəli Şuştəri də onun çox qədim zamanlardan bəri fars dilindən ərəb dilinə keçdiyi qənaətindədir. (معجم الكلمات الفارسية في اللغة العربية, səh. 355) Bəziləri isə bu sözün ərəb və fars dillərində müştərək olduğu fikri ilə çıxış etmişlər ki, belə olan halda onu alınma söz kimi qəbul etmək olmaz.

“سَرَابِيل” sözü. Nəhl surəsinin 81-ci ayəsində iki və İbrahim surəsinin 50-ci ayəsində bir dəfə işlədilmiş bu söz “سَرَبَال” sözünün daxili cəmidir. Həm “سَرَابِيل”, həm də “سَرَابِيل” kimi işlədilir. Edişir bu sözün “سر” (baş, yuxarı) və “بَال” (qamət) (“yuxarı” mənasını bildirən “بالا” sözündən götürülməsi də istisna edilmir) sözlərindən alındığını bildirmişdir. (الالفاظ الفارسية المعربة, səh. 88) Artur Cefri bu sözün

köynək, xüsusilə də kişilər üçün nəzərdə tutulan köynək mənasında olduğunu düşünür. Fritağ isə bu sözün fars dilindəki “شلوار” sözü ilə eyni mənada olduğu fikrindədir. Bir çox tədqiqatçılar da məhz belə düşünürlər. Yalnız Couzi belə hesab edir ki, fars dilindəki “شلوار” sözü üst geyimi deyil, alt paltarı mənasını bildirir. Belə ki, bu söz qədim fars dilində bud mənasındakı “شل”, və bənzər, oxşar mənasındakı “وار” sözlərinin tərkibindən əmələ gəlmişdir. Sözün arami dilindən ərəb dilinə keçdiyini güman edənlər də vardır. Lakin bunu deyən dilçilərin özləri də təsdiq edirlər ki, arami dilindəki “سراييل” sözü fars dilindən alınma söz olmuş, sonra isə arami dilindən ərəb dilinə də sirayət etmişdir. (Bax: A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh. 250)

“سراج” sözü. Bu söz Qurani-Kərimdə 4 dəfə işlədilmişdir ki, bunlar da Furqan surəsinin 61, Əhzab surəsinin 46, Nuh surəsinin 16 və Nəbə surəsinin 13-cü ayələridir. Nə İbn Mənzur “لسان العرب” lüğətində, nə də Firuzabadi “القاموس المحيط” lüğətində bu sözün alınma söz olduğuna işarə etməmişlər. Cəvaliqi də onun alınma olduğunu qeyd etməmişdir. Edişir belə hesab edir ki, “سراج” sözü fars dilindəki “چراغ” (çıraq, işıq) sözündən götürülmüşdür. (الالفاظ الفارسية المعربة, səh. 89) Artur Cefri ilə Frankl isə bu sözün arami və siryani dillərindən ərəb dilinə keçdiyini düşünürlər, hərçənd bu dillərə də fars dilindən gəlmişdir.

“سرد” sözü. Yalnız Səbə surəsinin 11-ci ayəsində işlədilmiş bu sözün ya fars dilindən bilavasitə ərəb dilinə, ya da fars dilindən siryani, oradan isə ərəb dilinə keçdiyi güman edilir. (Bax: A. Cefri, *The foreign vocabulary of the Koran*, səh. 252) Sözün mənası zireh, zireh ölçüsü deməkdir.

“سرمد” sözü. Dilçilər arasında demək olar ki, yalnız Edişir və Şuşteri bu sözün fars mənşəli olduğunu iddia etmişlər. (Edişir, *الالفاظ الفارسية المعربة*, səh. 90; Şuşteri, *معجم الكلمات الفارسية في اللغة العربية*, səh. 355) Onların fikrincə bu söz “سر” (baş) və “مد” (zaman, vaxt) sözlərinin tərkibindən yaranaraq “fasilsiz, zaman fasiləsi olmamaq” mənasını bildirir. Bu söz Qəsəs surəsinin 71 və 72-ci ayələrində işlədilmişdir.

“فِرْدَوْس” sözü. Kəhf surəsinin 107 və Muminun surəsinin 11-ci ayələrində işlədilmiş bu söz xüsusi isim olaraq Cənnət adını ifadə edir. Hərfi mənasının “bağ” olmasında həmfikir olan alimlər bu sözün necə və hansı bağa deyilməsində müxtəlif fikirlərlə çıxış etmişlər. Eyni zamanda onun hansı dildən ərəb dilinə keçdiyi də mübahisəli məqamlardandır. Bəziləri onun nəbti, bəziləri həbəş, bəziləri siryani, bəziləri ibri dilindən ərəb leksikonuna keçdiyini iddia etmişlər. Lakin alimlərin böyük əksəriyyəti, o cümlədən Suyuti (bax. “الائقان”, səh. 323 və “المزهر”, 1-ci cild, səh. 130-134), Cəvaliqi (bax. “المعرب”, səh. 110), Səalibi (bax. “فقه اللغة”, səh. 318) və Xifaci (bax. “شفاء الغليل”, səh. 148) “فِرْدَوْس” sözünün yunan dilindən alındığını

bildirmişlər. Zəccac, Mücahid, İbn Seyyidə və Kəlbi kimi görkəmli şəxslər də bu fikri təsdiqləmişlər. İlk baxışda doğrudan da bu sözün yunan dilindəki “paradeisus” (mənası “bağ” deməkdir) sözündən alındığını güman etmək olar. Ancaq Artur Cefri belə hesab edir ki, “فِرْدَوْس” sözü fars dilindən alınma sözdür. Onun fikrincə Avestada “Pairidaēza” (bu, sözün cəm formasıdır və mənası “ətrafı bağlanmış və dairəvi şəkildə olan bağlar” deməkdir) kimi qeyd edilmiş bu söz sonradan yunan dilinə keçərək “İran şahlarının gəzinti yeri” mənasında işlədilmişdir. (Bax: A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 316-317) “نَمَارِق” sözü. Bu söz də Quranda yalnız birçə dəfə-Ğaşiyə surəsinin 15-ci ayəsində işlədilmiş və “yumşaq balıqlar” mənasını ifadə edir. Suyuti və Cəvaliqi onu əsl ərəb sözü hesab etsələr də, əslində “نَمْرَق” sözünün cəmi olan bu kəlmə fars dilindən alınmışdır. Qədim fars dilində “yumşaq” mənasını bildirən “نَمْرُ” sözünün sonuna “ک” sonluğu əlavə edilərək “نمرک” kimi tələffüz edilmiş, cüzi dəyişikliklə ərəb dilinə də keçmişdir. (Kindi, رسالة كند، səh. 85)

“هَارُوت” və “مَارُوت” sözləri. Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsində işlədilmiş bu iki xüsusi isim Babildə insanlara sehr-cadu öyrədən iki mələyin adıdır və qədim fars dilindən arami dili vasitəsilə ərəb dilinə keçmişdir. Bu iki xüsusi isim Avestada “Haurvatāt” və “Ameretāt” formasında olmuş, sonralar isə “خرداد” və “مرداد” kimi yazılmış və tələffüz edilmişdir. (Bax: A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, səh. 389-391)

Tədqiqat obyektimiz hər hansı bir bədii əsər deyil, Allah-taalanın göndərdiyi və milyonlarla müsəlmanın müqəddəs kitabı sayılan Qurani-Kərim olduğundan, burada Quranla bağlı hansısa məsələ haqqında qəti bir söz demək düzgün çıxmaz. Biz sadəcə olaraq öz mülahizələrimizi yürüdüürük, daha doğrusunu isə təbii ki, Allah bilir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (ərəb dilində), əl-Mədinə əl-Munəvvərə, 1420 h.q
2. Akademik V.M.Məmmədliyəv, akademik Z.Bünyadov, Qurani-Kərimin tərcüməsi, Bakı, Qismət, 2010
3. ابن الفرّاء، لغات القرآن، القاهرة، 1412 هـ
4. ابن النديم، الفهرست، القاهرة، 1418 هـ
5. راغب الإصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، طهران، 1404 هـ
6. ثعالبی، فقه اللغة، بغداد، 1979

7. الجوالقى، المعرّب فيما وقع من كلام العرب، القاهرة، 1420 هـ.
8. ابن القريب الأصمعى، لغات القرآن، بغداد، 1985.
9. شيخ حمزة فتح الله، الكلمات الأعجمية الواردة فى القرآن، القاهرة، 1406 هـ.
10. ابن القطيبة، أدب الكاتب، القاهرة، 1415 هـ.
11. الخفاجى، شفاء الغليل، القاهرة، 1418 هـ.
12. السيوطى، الإتقان فى تفسير القرآن، بيروت، 1995.
13. السيوطى، المزهرة، بيروت، 1987.
14. محيى الدين درويش، إعراب القرآن الكريم و بيانہ، بيروت، 2007.
15. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، 1988.
16. مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز آبادى، القاموس المحيط، بيروت، 1997.
17. أبو نصر إسماعيل ابن حمّاد الجوهرى الفارابى، الصحاح، بيروت، 1999.
18. A. Cefri, The foreign vocabulary of the Koran, Tehran, 2006.

SUMMARY

In this article used some persian words in Holy-Koran are investifated. First of all here besides investigatating the problem of borrowing, a comprenensive information is also given about the persian words used in our Holy-Korane. Having taken into consideration the problem of statistical indicatory are shown in which “surah” and “ayah” in persian words are used in Holy-Koran.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются слова персидского происхождения, употребляемые в Коране. Прежде всего вкратце освещена проблема заимствования слов, а далее дана обширная информация о словах персидского происхождения употребляемых в священной книге. А также имена сур и номера аятов в которых использованы слова персидского происхождения.

PSIXOLOGİYADA "MƏN" VƏ İDENTİKLİYİN İNKİŞAFI PROBLEMLƏRİ

*Aminzadə Maryam Tabrizi Seyed Samad,
Bakı Dövlət Universitetinin
Sosial və pedaqoji psixologiya
kafedrasının doktorantı*

Keywords: "I", the personality, developmental psychology, self-control, "I" - the concept of "self-image", identity.

Ключевые слова: «Я», личность, психология развития, самоконтроль, «Я» - концепция, «Я-образ», идентичность.

"Mən" in inkişafı

"Mən" in inkişafı inkişaf psixologiyasının mərkəzi problemlərindən biri olub, müxtəlif mövzuları ("Mən-obraz" yaxud "Mən" konsepsiyasının inkişafı, özünəhörmət yaxud öz qabiliyyətlərini qiymətləndirmə, nailiyyət motivasiyasının inkişafı, akademik yaxud elmi "Mən-obraz", özünənəzarət qabiliyyətinin inkişafı, koqnitiv qabiliyyətlərin inkişafı, sosial şüur yaxud sosial dərkətmə qabiliyyətinin inkişafı və identikliyin inkişafı) özündə ehtiva edir. Qeyd edilən anlayışlar elmi ədəbiyyatlarda müxtəlif nəzəriyyələr və konsepsiyalar formasında izah və təhlil edilmişdir. Lakin təqdim edilən məqalədə əsasən yeniyetməlik dövründə identikliyin inkişafı məsələsi tədqiq və təhlil edilmişdir.

"Mən" konsepsiyasının inkişafı ilk uşaqlıq çağlarından etibarən başlayır. 1.5 - 2 yaş aralarında uşaqlar daha çox özlərini dərk etməyə başlayıb, özlərini arasında yaşadıkları qrupun əhəmiyyətli ünsürlərindən (üzvlərindən) biri hesab edirlər. "Mən" in inkişafı həyatının 3-cü ilindən etibarən uşağın özünü digərlərindən fərqləndirməsi fonunda təzahür tapmış olur. Bağca yaşlarında olan uşaqlar artıq öz beyninə necə fəaliyyət etməsi haqda müəyyən məlumat əldə etmiş olurlar və bu zaman iki növ "Mən" i yəni "ümumi Mən" i və "xüsusi Mən" i biri-birindən fərqləndirə bilirlər. Bağca yaşında olan uşağın özü haqda təqdim etdiyi təsvir tam obyektiv təsvir olub, onun fiziki xüsusiyyətlərini, göstərə bildiyi fəaliyyətləri, ona aid olan vasitə və oyuncaqları ehtiva edir. Səkkiz yaşından etibarən uşaq öz daxili-

psixoloji təsəvvürlərinə istinadən özü haqqında daha dəqiq təsəvvür təqdim edə bilir. Yeniyetməlik dövründə “Mən-obraz” daha mükəmməl və daha abstrakt formada olub, uşağın sadəcə keyfiyyət xüsusiyyətləri (emosiyalar, inam və dəyərlər) deyil həm də bu xüsusiyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsini və onun davranışına təsir edən amillər haqda biliyi ehtiva edir [1, s. 173].

Özünənəzarət

“Mən”in inkişafı ilə əlaqədar olan qabiliyyətlərdən bir özünənəzarət qabiliyyətidir ki, fərdin öz davranışına nəzarət etməsinə səbəb olur. Yəni kənardan tənzimləmə mexanizmlərinin təzyiqi olmadan fərd özü öz davranışını tənzimləyir və fərdi olaraq elə bir özününizamlama səviyyəsinə gəlib çatır ki, artıq özü öz davranışına kifayət qədər nəzarət etməyi bacarır. Həzzi təxirə salmaq (delay of gratification) qabiliyyəti özünənəzarətin əhəmiyyətli tərəflərindən biri olub, insanın yaşı və təcrübələrinin artması ilə güclənmiş olur. Həzzi təxirə salmaq fərddə müəyyən dəyərlərin formalaşmasının nəticəsidir və həmin dəyərlər sayəsində insan özününizamlama və özünənəzarətin əhəmiyyətini daha çox başa düşür [2, s. 87]. Yeniyetmələrdə qeyd edilən qabiliyyət məktəb yaşından əvvəl tədricən formalaşma və güclənməyə başlamış olduğu təqdirdə intizamlılıq və həzzi təxirə salmaq bacarığı da onlarda yüksək olmuş olur. Çünki bu tip xüsusiyyətlər yeniyetmənin yaşlılar tərəfindən alqışlanmasına və onun hörmətinin artmasına səbəb ola bilər.

İdentikliyin inkişafı

Yeniyetməlik dövrü yeniyetmənin özündən “mən kiməm” sualını soruşması ilə xarakterizə olur. Bu sualın verildiyi dövrü (illəri) “identikliyin müəyyənləşdirilməsi” dövrü adlandırırlar. Ən diqqət cəlb edən məqam bundan ibarətdir ki, niyə heç bir insan özündən əvvəl yaşayanlar kimi və yaxud özündən sonra yaşayacaq insanlar kimi olmur. Bu sualla qarşılaşan yeniyetmə tezliklə həyatda bəzi öhdəlikləri daşıyacağını anlayır və özünə belə bir suallar verir: mən necə yaşamalıyam? Kimi seçməliyəm? Qarşı cinsə münasibətdə və ailə qurmaqla əlaqədar olaraq nələr etməliyəm? Hansı mənəvi dəyərlərə üstünlük verməliyəm? Əlbəttə bu sualların cavabı heç də asan deyil və eyni zamanda bunların cavabını düşünmək müəyyən mənada insanın narahatçılığına və həyəcanlı anlar yaşamasına səbəb olur. Bu zaman valideyn də yeniyetmə qədər həyəcan keçirmiş olurlar [3, s. 389]. Həm müstəqil olaraq öz həyat yolunu seçməyə hazırlanmış yeniyetmə həm də övladına bağlılıq səbəbi ilə bu müstəqillik arzusundan narahat olan valideyn bəzən vəziyyətin təhlükəli olduğunu düşünürlər.

Buluğ dövrünün dönüş nöqtəsi hesab edilən "mən kiməm" sualının verildiyi zamandan etibarən özünüdərək və müstəqillik uğrunda mübarizə apararaq çətin bir yol keçən yeniyetmə "mən kiməm" sualına "mən özüməm" cavabını verməklə yeni bir mərhələyə başlamış olur. Özünüdərkin bu səviyyəsinə çatmaq fərdin sonrakı həyatı və yaşlılıq identikliyi üçün çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Yeniyetməlikdə özünüdərək

Yeniyetməlik dövründə özünüdərək və onun inkişafına təsir edən müxtəlif amillər mövcuddur. Bu amillər iki zehni dəyişikliyin əsasını təşkil edir. Qeyd edilən iki zehni dəyişiklikdən biri fərdin özü haqda daha çox məlumatlı olması və özünü təhlil etmə qabiliyyətinə malik olmasıdır, digəri isə "subyektiv Mən"-in ("güzgü Mən"-in) formalaşmasıdır. Bu Mən yeniyetmənin buluğ dövrünə qədər hərəkətlərinə nəzarət edir və özünüdərək qabiliyyətinin yüksək səviyyədə olmasının nəticəsidir. Eyni zamanda yeniyetməlik dövründə fərd öz varlığının və fiziki vücudunun hərtərəfli dərkinə və müşahidəsinə nail olmuş olur. Onun diqqəti öz fiziki quruluşu, rəftar və fərdi davranışı, sosial davranışı, dil və cinsi üzrə cəmləşmiş olur. Buluğdan əvvəlki dövrdə fərd özünə dair obyektiv təsəvvürə malik olur lakin buluğ mərhələsinə doğru tədricən abstrakt təfəkkür inkişaf edir və yeniyetmə özünü daha abstrakt ifadələrlə təsvir etməyə başlayır.

Yeniyetmənin özünə dair abstrakt ifadə və anlayışlardan istifadə etməsi müəyyən abstrakt və subyektiv rolların təsəvvür edilməsi ilə müşayiət edilir. Yeniyetməlik dövrünün son illərində fərd qeyd edilən rolların arasındakı ziddiyyətləri dərk etməyə başlayır və həmin dövrün axırlarında müntəzəm və sistemli təfəkkür vasitəsi ilə qeyd edilən ziddiyyətləri həll etməyə çalışır. Bu zaman sistemli təfəkkür sayəsində fərd özü haqda daxili təsəvvürlərini nizamlayır və vahid abstrakt struktur formasında onları birləşdirir. Bu abstrakt struktur fonunda yaşlılıq identikliyin inkişafı üçün zəruri olan "Mən-obraz" yaxud "Mən konsepsiyası" formalaşır [4, s. 441].

Suzan Harter "Zəka və identikliyin inkişafı" adlı məqaləsində "Mən-obraz"-ın ehtiva etdiyi əsas dörd cəhəti aşağıdakı kimi təsnif etmişdir: peşə və əmək sahəsində rolun seçilməsi, mənəvi və əxlaqi dəyərlər sistemi, müxtəlif sosial qruplarla (yaşlılar qrupu, ailə və s.) əlaqədar olan ictimai rollar məcmusu və həmçinin cinsi rol və ailə qurmaq. Qeyd edilən cəhətlər hər insanda daha əvvəllər də mövcud olurlar lakin qeyd edilən məsələlər ilk vaxtlarda uşaq üçün ciddi əhəmiyyət kəsb etməyirlər. Amma yeniyetməlik yaşlarında identikliyin formalaşması həyatı əhəmiyyətli mövzuya çevrilir və sonrakı dövrlərdə də (gənclik və yaşlılıq) öz əhəmiyyətini qoruyub saxlayır [5, s. 1244].

İdentikliyin inkişafında əsas məqam yeniyetmənin “Mən-obraz”ı ilə ailənin ümumi “Mən-obraz”ı arasında diferensiasiyanın əmələ gəlməsidir. Bu diferensiasiya uşağın həyatının ilk illərindən etibarən müxtəlif formalarda (körpənin ana qucağından ayrılması, həyatın 3 və 4-cü illərində fərqlənməyə cəhdlər, həyatın 5 və 6-cı illərində uşağın həmcins olduğu valideynlə özü arasında eynilik yaratmaq cəhdi, məktəb illərində müəllimlər və yaşlıları ilə özü arasında eynilik yaratmaq meyli) özünü göstərmiş olur. Bu diferensiasiya yeniyetməlik dövründə öz pik nöqtəsinə çataraq fərdin tədricən fərqli və müstəqil bir gənc insana çevrilməsi və öz həyat yolunu müəyyənləşdirməsi ilə nəticələnir. Fərdin yeniyetməlik dövründə fiziki baxımdan güclü olması, həmçinin onun əqidə, utopiyalar, psixoloji cəhətlər və yanaşma tərzini baxımından fərqlənməsi səbəb olur ki, o, “özünəməxsus” bir insana çevrilib başqaları ilə qarşılıqlı əlaqə və münasibət sahəsində müstəqil olmağa səy göstərsin. Bu səy yeniyetmənin ailə və yaşlılarda bəzən zəif və bəzən güclü formada fasilə açmasına zəmin yaratmış olur. Yeniyetmə bu mərhələdə öz yeni identikliyi və mövqeyini təsbit etdikdən sonra digər insanlarla olan əlaqələrini yenidən gözdən keçirməyə başlayır [6, s. 39].

Qeyd edilən ayrılma və fasilə açmalar zamanı yeniyetmə öz cinsi, fiziki, mənəvi və zehni identikliyinə əldə etmiş olur. Əldə edilmiş identikliyin özünü bürüzə vermə forması yeniyetmənin yaşadığı ailə və sosial-mədəni mühitdən, həmçinin həyat şəraitindən asılıdır.

Müxtəlif tədqiqatlardan əldə edilən nəticələrə görə (o cümlədən; Karol Giligan 1982-ci il keçirdiyi tədqiqat) yeniyetməlik dövründə qızlarla oğlanlarda identikliyin formalaşma üsulu fərqli olub və bu fərq sonrakı dövrlərdə də davam edir. Karolun fikrincə, qızlarda identikliyin formalaşması sadəcə fərdi müstəqilliyi deyil, əməkdaşlıq və qarşılıqlı qayğıkeşliyi də əhatə edir. Lakin oğlanlarda identikliyin formalaşması daha çox müstəqilliyi, rəqabəti və individuallığı əhatə edir. İdentikliyi tam formalaşmış bir yeniyetmə qız özünü başqalarına qarşı qayğıkeş və yardım etməyə çalışmalı birisi kimi görür. Amma identikliyi formalaşmış yeniyetmə oğlan əməkdaşlıqdan çox fərdi nailiyyətlərə üstünlük verir [7, s. 103].

Ümumilikdə əvvəlki bağlılıqlardan uzaqlaşmaq və müstəqilliyə can atmaq zamanı yeniyetmənin oriyentasiyasında, davranışlarında, düşüncə tərzində, həmçinin təhsil, peşə və gələcəyə dair planlaşdırmaya münasibətində ciddi dəyişikliklər əmələ gəlmiş olur. Həyatın bu dövründə fərqli və sınaq xarakterli rolların seçilməsi, qeyri-stabillik, düşüncə və əqidələrin tez-tez dəyişməsi və müxtəlif məsələlərə görə qeyri-sabit mövqenin olması adi bir haldır. Həmin rolların, vəziyyətin, arzuların, tələblərin, dəyişən düşüncə və əqidələrin arasında yaranan ziddiyyətlər yeniyetmənin bəzi

psixoloji problemlərlə rastlaşmasını qaçılmaz edir. Bu problemləri istənilən yeniyetmə yaşayır. Lakin zaman keçdikcə yeniyetmə bu problemlərə qələbə çalmağı bacarır [8, s. 785].

Uşqlıq dövrünün "Mən-konsepsiya"sı demək olar ki, ailənin "Mən-konsepsiya"sı ilə qarışıq formada olur. Uşaqlar bu dövrdə daha çox öz valideynini təqlid etməyə və onların istədiyi kimi davranmağa üstünlük verirlər. Lakin uşaq böyüdükcə öz müstəqilliyini əldə etmək istədiyində (yeniyetməlik dövründə) iki önəmli məsələ ortaya çıxmış olur: 1- gələcək yetkinlik dövrünün özünəməxsus identikliyinə kəsb etməkdə olan yeniyetmə. 2- ailə, cəmiyyət, məktəb və yaşlıların həmin yeniyetmədən olan tələbləri və onun yeni identikliyi ilə necə barışması. Bir tərəfdən yeni identikliyin formalaşması və kəsb edilməsi problemi və digər tərəfdən ailə və yaşlıların bu yeni identikliyi tərəddüdlə qəbul etməsi səbəb olur ki, yeniyetməlik dövründə bir natamam yaxud yarı-müstəqil identiklik də formalaşmış olsun. Natamam identiklik iki hissədən ibarətdir, yəni onun yarısı yeniyetmənin özünə digər yarısı yaşlılara aid olur. Bu vəziyyət bir neçə il davam etsə də, sonda hər şey yeniyetmənin yeni və müstəqil identikliyi xeyrinə bitmiş olur [97, s. 1536].

İdentiklik və psixoloqların üzləşdikləri problemlər

Bu məsələnin təhlilinə keçməzdən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, identikliyin formalaşmasına təsir edən amillərdən biri sosial-mədəni faktorlardır. Bu faktor son illərdə geniş miqyas almaqda olan qlobal mədəniyyətin ciddi təsirinə məruz qalmışdır. Buna görə də müasir psixologiyada fərdin davranış və təcrübələrinin reallaşdığı kontekstin (qlobal mədəni mühitin və yerli mədəni mühitin) daha ciddi nəzərə alınması olduqca önəmlidir. Yəni qlobal mədəniyyətin təsirləri ilə yanaşı yerli mədəni mühitin təsirləri də diqqət mərkəzində saxlanılmalıdır. Psixoloji tədqiqatlar və konsultasiyalar zamanı qlobal və yerli mədəniyyətin müxtəlif cəhətləri paralel olaraq nəzərdən keçirilməli və onların təsiri öyrənilməlidir. Əslində identiklik mövzusu ilə əlaqədar olaraq psixoloqların rastlaşdığı problemlərin bir çoxu qlobal mədəniyyətin təsirlərinə və yerli mədəni mühitin tələblərinə, həmçinin bu ikisinin qarşılıqlı əlaqəsinə kifayət qədər diqqət verməməkdən irəli gəlmişdir [10, s. 157].

Psixoloqların qarşısında duran ilk problem, inkişaf prosesinə və xüsusilə identikliyin formalaşmasına təsir edən amillərin təhlili ilə əlaqədar əhatəli yanaşma metodologiyasını müəyyənləşdirmək və alimlərin nəzəri-metodoloji yanaşma baxımından bir az elastik olmasıdır. Artıq tədqiqatçıların qlobal mədəniyyət, onun inkişaf prosesinə təsiri və digər əlaqədar dəyişənlərin müxtəlif cəhətləri haqda geniş məlumata malik olması zərurətə çevrilmişdir. Eyni zamanda ekspertlər və

mütəxəssislər konsultasiya zamanı ikimədəniyyətlik (bikulturalıq) və ondan irəli gələn zərurətlərə daha çox əhəmiyyət verməlidirlər. Yəni fərqli mədəni xüsusiyyətlərə və oriyentasiyalara daha həssas olmalıdırlar [10, s. 157].

Mütəxəssislər müxtəlif mədəniyyətlər və fərqli mədəni oriyentasiyalar haqda kifayət qədər məlumatlı olmalıdırlar. Eyni zamanda onlar özlərinin də global mədəniyyətdən təsirləndiyini nəzərə alaraq yerli mədəniyyət, fərdi həssaslıq, əlaqədar problemlərin həllinə yönəlmiş dəstək xarakterli tədbirlər və mədəni oriyentasiyaya müvafiq yanaşma tərzləri haqda geniş məlumat bazasına malik olmalıdırlar. Bu zaman psixoloqların patentlərin mədəni oriyentasiyası və yanaşma tərzlərinə incə müdaxiləsi zərurətə çevrilmiş olur [11, s. 113].

Ümumiyyətlə insan davranışı və hərəkətlərinin təhlili və öyrənilməsində mədəniyyət amili əhəmiyyətli dəyişən rolunda çıxış edir. Təhsil, təlim, psixoloji tədbirlər və müdaxilələr zamanı mədəniyyət amilinə xüsusi diqqət vermək vacibdir. Psixoloji ədəbiyyatların bəzində davranış və təcrübələrin (inkışaf, idrak, motivasiya və şəxsiyyət) təhlili zamanı mədəniyyət amilinə kifayət qədər diqqət verilməyibdir [11, s. 113]. Bu səbəbdən də psixologiya və psixoloji konsultasiya haqda mövcud olan elmi materiallar və təcrübələr dünya əhalisinin çox az hissəsinə aid edilə bilər. Antoni [12, s. 1282] hesab edir ki, Qərb ölkələrinin siyasi, iqtisadi və hərbi cəhətdən üstünlüyü Qərb psixoloji nəzəriyyələri və təcrübələrinin ümum dünya miqyasında qəbul və istifadə edilməsinə səbəb olmuşdur. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, psixologiya (xüsusi ilə qeyri-bioloji sferada) mədəniyyət ilə sıx əlaqədar olan bir elm sahəsidir.

Müasir dövrdə Qərb psixologiyası hələ də öz əhəmiyyətini saxlaya bilmişdir amma, müxtəlif ölkələr və xalqlara aid spesifik psixoloji tədqiqatların da sayı və əhəmiyyəti durmadan artmaqdadır. Bu tədqiqatların nəticələri göstərmişdi ki, şablon anlayışlar, konsepsiyalar və təcrübələr müxtəlif mədəniyyətlər aid insanların mədəni və psixoloji təcrübələrini izah edə bilmir. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, əvvəlki konsepsiyaların yenidən işlənilməsi, global və yerli mədəniyyətləri paralel olaraq əsas götürüb yeni nəzəriyyələr işləyib hazırlamaq, psixoloqların qarşısında duran əsas problemlərdən biridir. Qərb mədəniyyəti ilə bizim milli mədəniyyətimiz arasında fərqi olması, həmçinin global mədəniyyətin təsirləri və ölkə daxilində müxtəlif etnik mədəniyyətlərin mövcudluğu psixologiya sahəsində yeni konsepsiya və metodologiyanın işlənilməsini vacib və qaçılmaz zərurətə çevirmişdir. Burada praktik tədqiqat zamanı yeni metodların tətbiq edilməsi və elmi informasiya toplamaq üçün optimal üsulların təcrübə edilməsi çox önəmlidir [11, s. 114].

İranda kəmiyyət təhlili metoduna keyfiyyət təhlili metodundan daha çox üstünlük verilir. Həmçinin kəmiyyət təhlili üçün informasiya toplama vasitələri (anketlər, testlər, sorğular və s.) adətən xarici ölkələrdə tərtib və istifadə edilmiş vasitələrdir ki, olduğu kimi ölkənin rəsmi dilinə tərcümə və respondentlərə təqdim edilir. Halbuki bu vasitələr və metodlar ölkənin spesifik şəraiti və mədəni vəziyyətinə uyğun olaraq dəyişdirilməlidir. Əlaqədar elmi informasiyanın sadəcə kəmiyyət təhlil və kəmiyyət tədqiqatları vasitəsi ilə əldə edilməsi, həmçinin əldə edilmiş məlumatın fərqli mədəni kontekstdə formalaşan nəzəriyyələr və konsepsiyalar fonunda təhlil edilməsi yeni və yerli mədəniyyətə uyğun psixoloji nəzəriyyələr və psixoloji yardım üsullarını işləyib hazırlamaq işini çətinləşdirir.

Qlobal mədəniyyət ilə yerli mədəniyyət arasında qarşılıqlı əlaqə və təsir, kəmiyyət təhlili metodlarından və praktik tədqiqat üsullarından (müsahibə, müşahidə, etnoqrafiya, kontent analiz təhlili və s.) istifadə zərurətinin artmasına səbəb olmuşdur. Xüsusi ilə şəxsiyyətin təhlili və identiklik probleminin öyrənilməsində bu zərurət daha çox hiss edilir. Əlbəttə burada məqsəd kəmiyyət təhlili metodunun kənara qoyulması və sadəcə keyfiyyət təhlili metoduna üstünlük verməyi tövsiyə etmək deyil. Əslində bütün metodlar və mövcud tədqiqat üsullarından kompleks şəkildə istifadə etmək daha obyektiv və daha uyğun nəticələr əldə etmək üçün zəruri hesab edilir [11, s. 114].

Qlobal mədəniyyətlə əlaqədar olaraq meydana çıxan problemlərdən biri də, qlobal mədəniyyətinin təsiri nəticəsində yaranmış problemlərin mürəkkəb olmasıdır. Gənclərin müxtəlif mədəniyyətlərə aid yeni dəyərləri qəbul etməsi nəticəsində meydana çıxmış "nəsillərarası fasilə" identikliyin formalaşması prosesi zəminində yeni və daha mürəkkəb problemlərin mövcudluğuna bir misal kimi göstərilə bilər. Qlobal mədəniyyətin təsirinə məruz qalmanın yaratdığı digər problemlər sırasına özünəinamın itirilməsi, yerli mədəniyyəti inkar etmək, konkret həyat tərzinə malik olmamaq, yeni identikliyi istehlakçılıq müstəvisində axtarmaq, real həyata laqeyd qalaraq qeyri-real və virtual həyata meyilli olmaq, qlobal media vasitəsi ilə yayımlanan diz-informasiya və müxtəlif məqsədli reklamlar qarşısında təhlil qabiliyyətinin itirilməsi və gələcək üçün effektiv planın olmaması kimi problemlər də daxildir. Bütün bunlar isə identikliyin formalaşması prosesinə mənfi təsir göstərmiş olur.

Bu problemlər yeni metodlar və nəzəriyyələrin işlənilib hazırlanmasını qaçılmaz zərurətə çevirmişdir. Məsələn, kommunikativ-strukturalist yanaşma ilə kommunikativ-individualist yanaşmanın birləşdirilməsi yeni şəraitin təhlili üçün daha əlverişli nəzəri-metodoloji bazanın yaranmasına səbəb ola bilərdi. Belə olduğu təqdirdə insanların müxtəlif problemlərlə necə qarşılaşması və identiklik prosesinə

təsir edən amillərin necə nizamlanması zəminində fərd və mühit arası interaksiya və bu qarşılıqlı əlaqənin spesifik cəhətləri kifayət qədər diqqət mərkəzində saxlanmış ola bilər [13, s. 21].

Digər tərəfdən “problemin həlli” metoduna üstünlük verən yanaşma da bəzi konseptual və nəzəri çatışmazlıqlara malikdir və məhz elə bu cəhətdən də alimlər identikliyin formalaşması prosesi çərçivəsində insanların rastlaşdıqları problemlərə qarşı müqavimət gücünü və üsullarını effektiv istiqamətdə inkişaf etdirmək məqsədi ilə yeni nəzəriyyələri işləyib hazırlamalıdılar. Banduranın fikrincə, qloballaşmanın sürətlə irəliləməsi və insanlara güclü təsiri, psixologiya elmində yeniliklərin edilməsi və bu yeniliklər çərçivəsində insanların fərdi və sosial həyatının yaxşılaşdırılması üçün fərdi nizamlılıqla yanaşı sosial aktivliyin çıxış yolu olaraq təqdim edilməsi vacibdir.

Fərdi və sosial səviyyədə aktivliyin bəzi spesifik cəhətləri aşağıdakılardan ibarətdir: perspektiv fəaliyyətlərin iradi və məqsədyönlü formada planlaşdırılması, fəaliyyət mərhələlərinin müəyyənləşdirilməsi, həyat keyfiyyəti və müxtəlif hadisələrin gedişinə nəzarət imkanını artırmaq məqsədi ilə motivasiya və emosiyaların nizamlanması. Səlahiyyət və nəzarət gücünün artırılması, həmçinin identikliyin müəyyənləşdirilməsi prosesi çərçivəsində yaranan problemlərə qələbə imkanını artırmaq üçün insanlarda özünə hörmət hissini gücləndirmək, qabiliyyətlərini inkişaf etdirmək, məqsədyönlülüyə təkid etmək və tənqidi yanaşma qabiliyyətini gücləndirmək lazımdır [13, s. 21].

Psixoloqlar identikliyin müəyyənləşdirilməsinə təsir etmək qabiliyyətinə malik olan faktor kimi, ailələrə və cəmiyyətə lazımı məsləhətləri verməli və onların məlumatlandırılması istiqamətində fəaliyyət göstərməlidirlər. Qeyd edilən məlumatlandırma fəaliyyətlərinə nümunə olaraq aşağıdakıları göstərmək olar: gənclərin ailə və cəmiyyət tərəfindən daha ciddi formada qəbul edilməsi üçün müvafiq təkliflər və strategiyaların işlənilməsi, həmçinin məktəblərdə peşə və həyat tərzilə əlaqədar projেকtlərin psixoloqlar tərəfindən hazırlanaraq icra edilməsi və övlad-valideyn münasibətlərinin yaxşılaşdırılması istiqamətində tədbirlərin həyata keçirilməsi. Bu tip fəaliyyətlər qabaqlayıcı tədbirlər xüsusiyyətinə malik olub, gənclərin rastlaşdıqları müxtəlif problemləri həll etmək qabiliyyətini artırmağa xidmət etməlidir.

İdentikliyin müəyyənləşdirilməsi prosesi zamanı müxtəlif problemlərlə rastlaşan insanlara konsultasiya və müalicə xidmətləri təqdim edən psixoloqlar onlara məqsədyönlülük və gələcək məqsədlər uğrunda aktivliyi aşılaraq stimullaşdırmaq, verməli,

eyni zamanda global sistemlərin qarşılıqlı əlaqələsinin xarakterik cəhətləri və fərdin psixoloji cəhətdən effektivliyi haqda onları məlumatlandırmalıdırlar [11, s. 114].

Roberts Gray, Steinfeld və Baileyn fikrincə [13, s. 21], məqsədyönlülük və məqsəd-fəaliyyət arasındakı əks əlaqə insan fəaliyyətinə təsir edən əsas motiv hesab edilə bilər. Bu təsir fəaliyyətin mütəmadiliyindən, əldə edilmiş uğurlardan və fərdin qazandığı mövqedən asılıdır. Bütün elmi faktların aşkarlanması praktik psixologiyanın son nailiyyətləri kimi qiymətləndirilə bilər.

Gənclərin məlumatlandırılması identiklik sahəsində və qloballaşma prosesi çərçivəsində yaranan problemlərin həlli üçün effektiv metodlardan biridir. Psixooanalitik və ekzistensialist yanaşmalara əsasən insanların məlumatlı olduqları təqdirdə müxtəlif problemlərin öhdəsindən daha yaxşı gələ bilirlər və öz həyatlarında daha effektiv üsullara üstünlük vermiş olurlar. Bu iddia qloballaşma və onun neqativ təsirlərinə də aid edilə bilər. Bu yanaşma tərzləri ilə strukturalist yanaşa tərzinin birləşdirilməsi daha ciddi və müsbət nəticələrin əldə edilməsinə zəmin yarada bilər.

Psixoloqların qarşısında duran üçüncü problem qloballaşmanın sürətlə irəliləməsi və müxtəlif təsir gücünə malik amillərin ortaya çıxmasıdır. Eyni zamanda unutmək olmaz ki, bu amillər həmişə nəzəriyyələrdən bir addım irəlində olub və nəzəriyyələr həmin amillərin təsir və nəticəsi göründükdən sonra yaranmış olurlar. Belə bir şəraitdə yaradıcı mütəxəssislərin adekvat addımlar atması və optimal planlar işləyib hazırlaması ciddi əhəmiyyət kəsb edir. Onlar mövcud effektiv üsul və metodlardan yararlanmaqla yanaşı lazım gəldiyi an öz fərdi yaradıcılıq qabiliyyəti və təcrübələrindən də istifadə etməyi bacarmalıdırlar. Sürətli dəyişikliklərin cərəyan etdiyi bir dövrdə, yaradıcılıq və innovasiya alimlərin fəaliyyət və təkliflərinin daha effektiv olmasına səbəb ola bilər [11, s. 116].

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1- Lütfabadi Hüseyn, İnkişaf psixologiyası (yeniyyətlik, gənclik və yaşlılıq), Tehran, Səmt nəşriyyatı, 2005, S. 684.

2- Rowe. I., Marcia. J. E., "Ego identity status, formal operations and moral development", Jurnal of Yoth and Adolescence, 1980, 9, 87-99.

3- Omahany. J. F., "Development of person destription over adolescence, Jurnal of Yoth and Adolescence, 1986, 15, 389-403.

4- Levya. F. A., Furth., H. G., "Compromise formation in social conflicts: The influence of age, issue, and interpersonal context, *Jurnal of Yoth and Adolescence*, 1986, 15, 441-452.

5- Dornbush. S. M., "The relation of parenting style to adolescent school performance, *Child development*, 58, 1244-1257.

6- Şəhraray Mehrnaz, *Yeniyetmələrin inkişaf psixologiyası*, Tehran, Roşd nəşriyyatı, 2005, S. 510.

7- Gilligan. C., "In a differenta voice: psychological theory and women`s development", Cambridge, MA: Hravard university press, 1982, P. 284.

8- Mc Guire. S., Neiderhiser. Y. M., Reiss. D., Hetherington. E. M., Plomin. R., "Genetic and environment influences on perceptions of self-worth and competence in adolescence, *Child development*, 1994, 65, 785-799.

9- Mains. A. A., Ryan. E. B., 'The development of social cognitive processes among juvenile delinquents and nondelinquent peers', *Child development*, 1983, 54, 1536-1544.

10-Roberta. L. N., 'Implicotions of globalization for training in counselling psychology', *The counselling psycholohist*, 2007, 35 (1), 157-171.

11-Şəhraray Mehrnaz, "İdentiklik və qloballaşma; məsləhətçilərin qarşısında duran problemlər", *Konsultasiya sahəsində yeniliklər və tədqiqat jurnalı*, VII cild, № 25, S. 97-118.

12-Anthony Marcella. J., 'Toward a global psychology', *Amrrican psychologist*, 53 (12), 1998, 1282-1291.

13-Roberts Groy. C., Steinfeld. S., Bailey. W., 'Goal setting and progress evaluation in touth empowerment programs', *Evaluation and program planning*, 1999, 22, 21-30.

14-Bandura. A., 'The changing face of psychology annual meeting of CPZ in ot-towa', June. 30 .2000.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF "I" AND THE DEVELOPMENT OF IDENTITY IN PSYCHOLOGY

*Aminzadeh Tabrizi Maryam Seyyed Samad,
doctoral student in psychology at Baku State University*

One of the main topics of developmental psychology and personality is the development and evolution of the "I". This process begins with the early years of a child's life and can be extended to the end of adolescence. Development of "I", although starts with an objective idea, as the person they grow up more and more abstracted. In this regard, the issue focuses scientists focused on such issues as the "I" - a concept, self-esteem, development of motivation success, academic (scientific) 'I', the development of the ability of self-control, the development of social consciousness or the ability of social cognition and identity development.

The development of individual identity begins to present and analyze the different features of their essence and existence in a single, complete form. This abstract and uniform system and makes the concept of "I" person.

РЕЗЮМЕ

ПРОБЛЕМЫ «Я» И РАЗВИТИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПСИХОЛОГИИ

*Аминзаде Тебризи Марьям Сейед Самад,
докторант кафедры психологии
Бакинского государственного университета*

Одной из основных тем психологии развития и личности является развитие и эволюция «Я». Этот процесс начинается с первых лет жизни ребенка, продолжается до конца подросткового возраста. Развитие «Я», хотя и начинается с объективных представлений, по мере подрастания человека они все более абстрагируются. В связи с этим в данной проблеме основное

внимание учеными уделяется таким вопросам, как «Я» - концепция, самоуважение, развитие мотивации успешности, академическое (научное) «Я», развитие способности самоконтроля, развитие способности социального сознания или социального познания и развитие идентичности.

В результате развития идентичности индивид начинает представлять и анализировать в различные черты своей сущности и существования в единой, завершенной форме. Эта абстрактная и единая система и составляет концепцию «Я» человека.

ƏBU NƏSR ƏL-FARABİNİN HƏYATI VƏ YARADICILIĞI

Mahbub Qulam oğlu MÜJDƏCU

Bakı Dövlət Universitetinin

Fəlsəfə kafedrasının doktorantı

Keywords: Abu Nasr Al-Farabi, the life and work of Farabi, political thought, philosophical views.

Ключевые слова: Абу Наср Аль Фараби, жизнь и творчество Фараби, политические размышления, философские взгляды.

İlk öncə bu dahi şəxsiyyət barədə qısa və ümumi şəkildə bunu deyə bilərik ki, Əbu Nəsr Məhəmməd ibn Məhəmməd ibn Tərxan ibn Uzlağ əl-Farabi və ya Əbu Nəsr əl-Farabi (bəzi mənbələrdə isə Əbu Nəsr Məhəmməd ibn əl-Fərah əl-Farabi) (təxminən 870 - 950-ci illərdə yaşaması güman olunur) müsəlman dünyasının ən əzəmətli alim-filosoflarından biri olmuşdur və elm aləmində Aristoteldən sonra "İkinci müəllim" adını qazanmışdır. Onun doğum yeri Farab şəhəri yaxınlığında Vəsic kəndi olaraq göstərilir. Uşaq yaşlarında Bağdad şəhərinə gəlmiş və burada dövrünün bütün elmlərinə və bir neçə dilə kamil şəkildə yiyələnmişdir. Farabi riyaziyyat, fəlsəfə, tibb və musiqi elmlərinə misiliz töhfələr bəxş etmiş, Aristotelin əsərlərinə yazdığı şərhlərlə məşhurlaşmışdır. Farabi İslam dünyasını Yunan fəlsəfəsi ilə tanış etmiş ilk alimlərdən olmuşdur. Farabi məntiqi "təxəyyül" və "sübut" olmaqla iki kateqoriyaya ayırmışdır. Yazdığı "Kitabi əl-Musiqa əl-kəbr" (Musiqi haqqında böyük kitab) əsəri ilə musiqiçünaslığın inkişafına təkan vermişdir. Bir neçə musiqi alətində ifa etmiş və bir neçəsini də özü ixtira etmişdir. Müasir ərəb musiqisində istifadə olunan səs sistemini məhz Farabi işləyib hazırlamışdır. Ən məşhur əsəri isə çox güman ki, "Əl-Mədinətülfəzle" ("Utopik şəhər") əsəridir. O, bu əsərində "İdeal dövlət" konsepsiyasını irəli sürmüşdür. Farabi həmçinin fizikada boşluqların varlığı və onların təbiəti haqqında fikir söyləmiş ilk tədqiqatçılardan biri hesab olunur. Bu dahi şəxsiyyətin əsərləri bir neçə əsr müddətində dünya elm və fəlsəfəsinin inkişaf istiqamətini müəyyənləşdirmiş, Şərqdə, sonralar isə Qərbdə bir neçə yüz illiklər ərzində masaüstü dərslik kitabları olmuşdur (Füsus əl-Hikam). O, Aristoteldən sonra bütün dövrlərin və xalqların ən böyük filosofu sayılır. Farabi Şərqi İbn Sina və İbn Rüşd kimi dühalarının formalaşmasına birbaşa təsir göstərmişdir [1, 113].

Əl-Farabının həyatı haqqında mövcud məlumatlar azlıq təşkil edir və onların özündə belə bir sıra çatışmamazlıqlar vardır. Farabının vəfatından 3 əsr sonra ilk dəfə yazıya alınmış orijinal və ilkin mənbələrdən əldə edilən bu informasiyanın düzgünlüyü haqqında qəti fikir söyləmək olmur. Klassik müsəlman yazıçılarının Farabının həyat və yaradıcılığı ilə bağlı qeydə aldıkları faktlarda qeyri-müəyyən məqamlar vardır. Hətta bu məlumatların bəzisi bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edir. Qeyd etmək lazımdır ki, XIX əsrdə onun həyatı ilə bağlı yeni tədqiqatlar aparılmışdır. 1950-ci ildə bir qrup türk tədqiqatçıları Farabiyə aid olan bəzi əsərləri əldə etməyə nail olurlar. Məhz bu dövrdən sonra müsəlman şərqşünas və tədqiqatçıları onun əsərlərini tədqiq edərək, bu dahi filosofun həyatı haqqında bir sıra yeni məlumatlar əldə etmişlər [2, 45-50].

Farabi də əl-Kindi və Razi tək şəxsi həyatı barədə heç nə qələmə almamışdır. Bütün müsəlman filosof və müfəkkirlərinin Farabının düşüncə və baxışlarından faydalandığını nəzərə alsaq, dünya miqyasında şöhrət tapmış bu dahi filosofun həyatı barədə məlumat azlığı, düzü desək, insanda təəccüb doğurur. Əbu Nəsr Məhəmməd İbn Tərxan İbn Uzlax 873-cü ildə Mavəraunnəhrin Türkünstan Əyalətinin Farab şəhərinin Vəsic adlı kiçik bir kəndində dünyaya göz açmışdır. 951-ci il yanvar ayında Dəməşq şəhərində vəfat etmişdir. Farabının İran və türk əsilli olması barədə dəqiq məlumatlar yoxdur. Valzerə görə Farabının atası Farabının doğumundan bir əsr öncə Xilafət sarayında işə götürülmüş türk zabitlərindən idi [4, s.2]. Korbenə görə Farabi məşhur bir ailədə doğulmuşdur. Atası Samanilər sarayında ordu komandanı olmuşdur [7, 214]. Valzer və İbn Əbi Üseybə, öz yazılarında Farabının türk əsilli olduğunu təsdiq etmişlər. Bəziləri isə onun İran əsilli olmasını və fars ailəsindən çıxdığını bildirirlər. Farabının əsərlərində onun türk əsilli olmasını təsdiq edən heç bir fakt yoxdur. Bütün bunlara baxmayaraq unutmamaq olmaz ki, “Tərxan” və “Uzlax” hər ikisi türk adlarıdır. Qeyd olunanlara görə o, gənc yaşlarında təhsil almaq məqsədilə Abbasilər dövründə Mədinətul – İslam şəhəri adlanan Bağdad şəhərinə getmiş və Bağdad məktəbində məntiq, qrammatika, fəlsəfə, musiqi, riyaziyyat və digər elmlərə yiyələnmişdir. Klassik tarixçilərin yazılarına görə Farabi ömrünün sonlarında təxminən 330-cu hicri-qəməri ilində Bağdadı tərk edərək Suriyaya getmiş və Seyfuddövlə Həmədaninin Sarayına yol tapmışdır. O, 337-ci h.q. ilində Misirə də səfər etmişdir. Farabi 80 yaşında Dəməşqdə vəfat etmiş, elə oradaca torpağa tapşırılmışdır [6, 120-130].

Möhsüm Mehдинin dediklərinə görə Farabının ailəsinin mənşəyi, onun kiçik Asiyada dünyaya göz açması, atasının Samanilər sarayında qulluq etməsi, gənclik illərindəki fəaliyyətləri, onun qərbdən deyil, Şərqdən Bağdada getməsi haqqında olan

bütün məlumatların düzlüyü şübhə doğurduğuna görə tədqiqatçıların bu mövzu ilə bağlı bütün fərziyyələri yenidən dəqiqləşdirilməlidir [10, 694].

Farabının həyatının onun siyasi düşüncələrinə birbaşa təsiri olduğu üçün hazırkı mövzu iki aspektdən araşdırılır. Birincisi, Farabının müsəlman şəhərində qalması və Bağdadın fəlsəfə məktəbində təhsil alması, eləcə də öz müəllimləri vasitəsilə Yunan fəlsəfəsini öyrənməsidir. İkincisi, onun ömrünün son çağlarında şiə Hələbin dini rəhbəri olan Seyfüddövlə Həmədaninin dəvətini qəbul etməsi ilə bağlıdır. Bu hadisənin araşdırılması həm tarixi, həm də nəzəri cəhətdən əhəmiyyət daşıyır. Farabi digər mütəfəkkirlər kimi ətrafında baş verən hadisələrə biganə qalmamış və öz şəxsi müşahidələrinə əsasən mülahizələr irəli sürmüşdür. İbni Sina kimi Farabının atası varlı olmamış, Farabi əlverişli şəraitə malik tədris mühitində təhsil almamışdı və gənc yaşlarında hakimiyyətdə yüksək məqam sahibi olmamışdır. İbni Sinadan fərqli olaraq o, mühafizəçilərin çıraqlarının işığı altında kitab oxumuşdur. Öz həyatını yalnız tədrisdən əldə etdiyi gəlirlərlə qurmuşdur. Yalnız ömrünün son illərini Seyfüddövlənin ona göndərdiyi məvaciblə keçirmişdir. Heç bir zaman dövlət qulluğunda olmamışdır. Fəlsəfəyə olan sevgisi, dini reallıqlara olan bağlılığı onun spesifik xüsusiyyətlərindən sayılır.

Farabi İslam tarixində ilk dəfə ideal şəhər, ictimai və mədəni mövzuları önə çəkərək ictimai tənə və qınaqlara məruz qalan ilk filosofdur. Kitablarını çəmənlilikdə, aydın səma altında qələmə almış, dərslərini tarlaların, arxların kənarında, şəhərdən uzaq yerlərdə təşkil edirdi [9, s.134]. Farabi üz döndərdiyi cəmiyyətin xoşbəxtliyi uğrunda hər bir şeyə hazır olmuş və bütün söylərini bu istiqamətə yönəltdi.

Ömrünün sonlarında Farabi sufi olmuş və yun paltar geyinmişdir. Buna baxmayaraq, Farabi musiqi məclislərində də iştirak etmiş və musiqiçi olmuşdur. Korbenin yazdığına görə orta əsrlərdə musiqi nəzəriyyəsi sahəsində ən mötəbər kitab hesab edilən “Əlmusiqiyyül-kəbir” əsərini məhz o, yazmışdır ki, bu da onun musiqi sənətinə və musiqi məclislərinə olan marağından xəbər verir. Başqa sözlə, Farabi dünyəvi meyllərdən əl çəkməklə həm dünyanın zər-zibasından qaçır, həm də özünü tamamilə təfəkkür aləminə bağlayır.

Bir çox ehtimallara görə üçüncü hicri əsrində İslam dünyasında baş verən təfəkkür inqilabı Farab şəhərini də təsir altına aldığı üçün Farabi də bu prosesdən səmərəli şəkildə faydalanmışdır. O, müəyyən müddətdə Farabda qaldıqdan sonra Bağdada üz tutur. Təxminən desək IX əsrdə bu şəhər elm və mədəniyyət sahələrində inkişaf etmiş ən böyük şəhər hesab olunurdu. Mənsur Dəvəniqi dövründə (136-158) paytaxt Dəməşqdən Bağdada köçürülmüşdür. Tezliklə şəhər gözəllikdə Dəməşq, Kufə və Bəsrəni geridə qoymuş, Harun-ər-Rəşid [170-193] və sonrada oğlu

Məmunun dövründə (198-218) elm və mədəniyyət mərkəzinə çevrilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, digər müsəlman ölkələrinə fəlsəfi fikirlər məhz bu şəhərdən ötürülməyə başladı. İskəndəriyyədən Antakiya, daha sonra Mərv və Herana köçmüş, nəticə etibarı ilə Bağdadda məskunlaşmış siryani məsihlər Bağdad məktəbinin baniləri olmuşdurlar. Farabinin müəllimi Əbu Bəşr Məta bin Yunis (870-940) Bağdad məktəbinin banilərinin tələbəsi olmuşdur. Əbu Bəşr İslam dünyasının ən görkəmli məntiq bilicisi hesab olunmuş, Aristotelin əsərlərini tərcümə etmişdir. “Vəfayətül-əyan” əsərinin müəllifi İbn Xəllicanın yazdığına görə o, Şeyxül-kəbir ləqəbi almışdı və Aristotelin məntiq barədə nəzəriyyələrinin tədrisi ilə məşğul idi. Farabi iyirmi il müddətində Bağdadda təhsil alaraq Yunan fəlsəfəsinin dərinliklərinə yiyələndi. Yühənnə bin Heylən (vəfatı: 908 və ya 932) onun müəllimlərindən biri idi. Farabi fəlsəfə və məntiq elminə Mərv və Heranda yiyələnmişdir [1, s.113]. Farabi fəlsəfə, fizika, riyaziyyat, astronomiya, musiqi, məntiq, bələğət, mühasibat, həndəsə, o cümlədən orta əsrlərdə məsihi dünyasında mövcud biliklərə mükəmməl şəkildə yiyələnmişdir. Tarixi mənbələrə görə o, 50 yaşından başlayaraq əsərlər və şərhlər yazmağa başlamışdır. Əsərlərinin bir çoxu hissəsini Bağdad və Dəməşqdə yazmışdır. Farabi ərəb, fars və türk dillərini yaxşı bilmişdir. Bəzi ehtimallara görə o, ərəb dilini Bağdadda öyrənmiş, Əbu Bəkr Sərracdan qrammatika dərslərini almışdır. İbn Əbi Üseybə onun əsərlərinin sayının 120-yə çatdığını bildirir. Brokelmanın yazdığına görə onun 187 adda kitabı olmuşdur ki, bunlardan 30-u məntiq, 30-u fəlsəfə, 70-i isə həndəsə, musiqi, və astronomiya elmlərinə aid olmuşdur. Abdullah Nemə kitabların sayının 60 olduğunu yazır. Voltzer Farabinin əsərlərini altı istiqamət üzrə - Aristotelin əsərlərinin şərh, məntiq, təbiət, metafizika, əxlaq və mədəniyyət, digər məsələlər təsnif edir.

Bunlardan əlavə, Farabi siyasi məzmunlu kitablar da yazmışdır. Onlara “Tənbih əs-səbilis-səadə”, “Risalətun fis-siyasə”, “Təhsilüs-səadə”, “Əs-siyasətül mədəniyyə”, “Məbadii ara”, “Əhlil-mədinətul-fazilə”, “Füsulul-mədəni”, “Fi-ictimaatil mədəni”, “Cəvamius-siyasə”, “Kitabul-millə”, “Əflatun fəlsəfəsi”, “Vəsaya niəmi nəfiha”, “Təlxisun-nəvayis vəl-hüruf” kitablarını misal çəkmək olar. Farabinin fəlsəfəsi sistemli və nizamlı şəkildə tərtib olunmuşdur. Əşyaların təsnifi, hər birinin tərif və əlavələrin sistemli şəkildə, məntiqi ardıcılıqla təsnif olunması onu dəqiq fəlsəfi düşüncəsindən xəbər verir. O, əşyaların funksional əhatə dairəsini təyin edir, sanki memarlıq incəliyi ilə bina qurur. Yeni yaratdığı fikirləri əvvəlki prinsiplər üzərində çox ustalıqla qurur. Öz fikirlərini aydın və anlaşılan şəkildə bəyan edir. Platondan fərqli olaraq fəlsəfəni ədəbiyyatla qarışdırmır. Siyasi düşüncələrində Platonun ardıcılı olsa da dəqiqlikdə Aristotələ oxşayır. O, fəlsəfi baxışlarında o

dövrün yunan və sürya terminlərindən istifadə edir, eyni zamanda yeni terminologiyanın yaranmasına da səy göstərir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Farabi cəmiyyətin və onun təbəqələrinin formalaşması səbəblərini şərh etdikdən və məqsədlərə görə cəmiyyət növünü müəyyənləşdirdikdən sonra öz təsəvvüründəki utopiya nəzəriyyəsini və onun detallarını incəliklə izah etmək niyyətini güdmüşdür [5, 100-130]. O, fəzilətli utopiyanı kamil və sağlam bir bədənə bənzədərək belə düşünürdü ki, sağlam bir bədəndə bütün üzvlər və orqanlar öz fəaliyyətini və funksiyasını müəyyən olunmuş metodlara əsasən həyata keçirir. Bu üzvlər bədənin qorunub saxlanılması üçün biri-birilə bir növ əməkdaşlıq və iş birliyinə girir. Fəzilətli utopiya da elə bir şəhərdir ki, orada yaşayan bütün insanlar əlaqələnmiş və həmrəy bir formada öz məqsədlərinə çatmaq istiqamətində səy göstərilir. Bədən üzvləri arasında ürək digər orqanlarla müqayisədə daşdığı vəzifə baxımından daha əhəmiyyətli və üstün rola malik olmaqla bütün üzvlərin başında olduğu, eləcə də bütün üzvlərin ondan sonrakı mərtəbədə yerləşərək və ürəklə əlaqədə olaraq öz vəzifələrini həyata keçirdikləri kimi, fəzilətli utopiyada gedən proseslər də buna oxşar formada cərəyan edir. Başqa sözlə desək, orada yaşayanlar malik olduqları müxtəlif fəxrət və daşdıqları vəzifələr baxımından fərqlənirlər.

Utopiyada da digərlərinə hakimlik edənlər var. Elələri də vardır ki, onlar tutduqları vəzifə və mövqeyə görə rəhbərliyə və hakimiyyətə yaxın yerdədirlər. Utopiyanın sakinləri də bədən üzvləri kimi bir-birilə sıx əlaqədədirlər və bağlıdırlar. Onlardan bəziləri öndə gedir, bəziləri isə sonrakı vəzifələri tuturlar. Bunu insanın nəfsi barədə demək olar. Bədənlə şəhərin fərqi bundan ibarətdir ki, bədən üzvləri özü-özlüyündə təbiidir və həyata keçirdikləri vəzifələrdə təbiidir. Lakin fəzilətli utopiyanın sakinlərinin özləri təbii olsalar da, onların iş metodları və vasitələri ixtiyaridir. Məhz bu ixtiyar və vasitələr insan cəmiyyətini xas bir istiqamətə yeni səadət və bədbəxtliyə doğru aparır [8, 85].

Farabi öz fəzilətli utopiyasını qurmaq üçün sadə bir misaldan istifadə edərək piramidaya bənzəyən kamil və vahid bir cəmiyyətin strukturlarını müəyyən etmək niyyətində idi. Bu cəmiyyətin başında isə fəzilətli utopiyanın rəhbəri və hakimi dayanır. Hakimlərdən sonra nazirlər (mənsəb sahibləri), daha sonra ikinci təbəqə başçıları (baş direktorlar və valilər), onlardan sonra isə üçüncü təbəqə başçıları (icra hakimləri və ...) bu minvalla cəmiyyət kütlələrinə xidmət edirlər.

Utopiyanın struktur quruluşu 3 hissəyə bölünür: rəhbər təbəqə - üstün rəhbərliyə malik olanlar. Bu şəxslərə kimsə rəhbərlik etməz. Xidmətçi təbəqə-yalnız xidmət edən və hər hansı bir formada rəhbərlik etməyənlər. Orta təbəqə - məsulların və direktorların rəhbərliyi altında çalışanlar.

Farabi arzuladığı şəhərinin məqsədlərini səadətə çatmaqda görürdü. Onun baxışlarına görə səadət mütləq xeyir anlamındadır. Xeyir isə insanın xoşbəxtliyə nail olmasında effektiv rola malik amillərdəndir. Əlbəttə Farabinin nəzərdə tutduğu səadət yalnız bu dünyaya məxsus və aid olan səadət deyil, bəlkə həyatdakı yaşamı istənilən formada təmin edən və axirət dünyasında qurtuluşa çatdıran amildir [6, 125].

Diqqətçəkən məqamlardan biri bundan ibarətdir ki, Farabinin nəzərdə tutduğu utopiyada cəmiyyət daxilində vəhdət və həmrəylik hökm sürür. Məsələn, insan orqanizminin sistemli və əlaqələndirilmiş formada xüsusi vəhdətə malik olduğu kimi. Utopiyanın sakinləri də bir-birlərlə əlaqədədirlər. Utopiyada mərhələlərin cərəyan etməsi daha çox varlıqların cərəyan etməsidir. Başqa sözlə desək, ilk zətdən başlanaraq ilk maddə ilə sonuclanır.

Farabi belə düşünürdü ki, cəmiyyət bir-birinə qoşulmuş və biri-birilə əlaqəli üzlərdən ibarət olduğu üçün onlar arasında liderin olması zərurəti meydana gəlir. Bununla da cəmiyyətin öz məqsədlərinə çatmasına şərait yaranır. Cəmiyyətin məqsədinin kamilliyə və səadətə çatmaqdan ibarət olduğunu nəzərə alaraq, utopiyanın başçısı elə bir şəxs olmalıdır ki, utopiyanın səadətə çatmaq yolundakı məqsədlərinin həyata keçməsi istiqamətində iş görsün. İnsan bədənində ürəyin başda durduğu və kamil üzv olduğu kimi, utopiyanın başçısı da belə bir xüsusiyyətlərə malik olan və ona aid olan bütün vəzifələr və öhdəliklərdə cəmiyyətin ən kamil nümayəndəsi olmalıdır.

Farabi xəyalında canlandırıdığı cəmiyyətin siyasi quruluşunu belə ifadə edir ki, utopiyanın başında duran şəxs ən kamil insan olmalı və cəmiyyəti nəzərdə tutulan məqsədlərə çatmaq istiqamətinə yönəltməlidir. Cəmiyyətdə ən şərəfli iş metodları onun öhdəsindədir. Belə ki, cəmiyyətdə nə qədər aşağı səviyyəyə gediriksə, öhdədə olan vəzifələr də əhəmiyyət və səviyyə baxımından bir o qədər azalır və aşağı enir [3, s.639].

Farabinin dediklərinə görə İslam təlimini nəzərə alaraq, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, fəzilətli utopiyanın başçısı Peyğəmbər [s] və imamlarla [ə] oxşar fəzilətlərə və kamilliyə malik insan olmalıdır [2, s.45-50]. Farabi fəzilətli utopiyanı maddi dünya ilə müqayisə etməklə yanaşı belə düşünürdü ki, birinci səbəbin digər varlıqlara nisbəti utopiya padşahının digər şəxslərə nisbətidir.

Farabinin düşüncələrinin əsas məqamlarını aşağıdakı qaydada müəyyənləşdirmək olar:

1- Antologiya. 2-Metafizika və ilahiyyat. 3- Kosmologiya. 4-Əqli psixologiya. 5- Məntiq. 6- Dilşünaslıq. 7 – Siyasi fəlsəfə [9, s.82-90].

Farabi, antoloji mövzularda müxtəlif anlayışlara və fikirlərə toxunmuşdur. Belə ki, onun düşüncələrinə görə həqiqi varlıq sadədir və ona tərif yoxdur, varlıq vacib və mümkün olandır. O, qüvvə, maddə və surət barədə fikirlər söyləmişdir. Farabi metafizika ilahiyyatında fəlsəfədə əsas məsələ sayılan həqiqətin tanınmasına toxunur və onun yaxınlığını ortaya qoyur [3, s.639]. Reallıqlardan başlayır, daha sonra prinsipləri araşdırır. Sonda isə onun nəticələrini əldə edir. Kosmoloqiya Allahı, dünyanı və yaranmanı gündəmə gətirir. Bu barədə Platonun yeni fəlsəfəsinə qalib gəlir. Farabinin psixologiyaya dair baxışlarına görə insan ruh və cismdən ibarətdir. Cism məhdud və bölünəndir. Lakin ruh bu xüsusiyyətlərə malik deyil. Bir çox mərhələlərdən sonra yaranış hissini dünyadan son ayrılığına məxsusdur. Hər şey və əxlaq ruhun mənəviyyat işinin nəticəsidir. Farabiyə görə məntiq anlayışlar və qaydalardan ibarətdir. Dilşünaslıq dili iki aspektdən - onun istifadəsi və ona hakim olan prinsiplər baxımından - araşdırılır.

Farabi “ilk səbəb”i (illət əl-ulə) qəbul edərək, həm də göstərir ki, dünya maddidir, əzəli və əbədidir. Farabidə ilk səbəb Allah, yaranan, xaliq və s. kimi götürülmür. Farabiyə görə maddi aləm cisimlərdən, cisimlər maddə və formadan ibarət olmuşdur. Farabi bölünməz hissəciyin mövcudluğunu qəbul etməmiş, cismin bölünməsinə sonsuz hesab etmişdir. O göstərmişdir ki, ancaq düşüncəmizdə onun bölünməsinə dərk edə bilərik. Farabi varlığın ilk səbəbini rədd etmir və onu tamamilə başqa cür müəyyənləşdirir.

Farabinin fəlsəfə sistemində bütün varlıqlar birinci varlığın faydasından və ya pərvərdigarın zatından yaranmışdır [9, 65-80]. Vücut maddənin başlanğıcıdır və boşluqdur. Siması yoxdur. Bütün şeylərdən fərqlidir. Ona oxşar və ya onun rütbəsində olan digər biri yoxdur. Bəs belə çıxır ki, fitrət vahiddir, onun şəriki və ziddi yoxdur. Onun vəhdəti eynilə zəti kimidir. Aləm, hikmət və haqq vəhydir. Onun əzəmət və cəlalı zatındadır. Bütün canlılar və varlıqlar ondan yaranmış və hər bir varlıq təbəqəsinə əsasən onun varlığından bəhrələnmişdir. Varlıq üçün ilk növbədə elə bir adlar layiqli sayılır ki, aləmlərin varlıqları, eləcə də onların ən yaxşılarının arasında kamillik və biliklərə dəlalət etmiş olsun. Bütün varlıqlar mücərrəd və maddi olaraq ilk mənbədən yaranmışdır. Bu baxımdan da Allah, varlıq aləmində xeyirin mənşəyi olan zatını anladır [3, s.630]. Belə çıxır ki, bu anlama varlıq aləminin yaranma səbəbidir. Birinci səbəb vahid olan həməən səbəbidir. Vahiddən isə özündən başqa bir şey xaric olmur. Birinci varlıqdan təcəssüm olunmayan ikinci varlıq meydana gəlir. Bu varlıq maddədə yer almır. O, özünün və birinci varlığın zatını anladır və birinci zətdən malik olduğu anlama sayəsində üçüncü varlığın yaranması zərurəti meydana gəlir. Onun vasitəsilə isə birinci səmanın yaranması lazım gəlir. Bu

üçüncü varlıqda təcəssüm olunmur və maddədə yer almır. Bəlkə zəkanın öz cövhəridir. O, da həm özünün, həm də birinci varlığın zatını anladır.

Kainatda planetlərin yaranması zərurəti meydana gəlir. Birinci varlıqdan malik olduğu zəka vasitəsilə dördüncü varlığın meydana gəlməsi lazım gəlir. Bu varlıq da maddədə yer almır, özünün və birinci varlığın zatını anladır. Öz zatını anlayandan sonra Saturn planeti meydana gəlir. Birinci zatdan malik olduğu zəka vasitəsilə beşinci varlığın yaranması zəruri olur. Beşinci varlıq sayəsində Yupiter planetinin yaranmasına zərurət yaranır. Bundan sonra altıncı varlığın yaranması lazım gəlir və Mars planetinin yaranması zərurəti meydana gəlir. Daha sonra doqquzuncu varlıq və onun vasitəsilə Merkuri planetinin yaranması zərurəti meydana gəlir. Daha sonra onuncu varlıq və onun vasitəsilə Ay planetinin yaranması lazım gəlir. Bundan sonra on birinci varlıq yaranmasına zərurət yaranır. Bu varlıqlar maddədə yer almır. Bütün bu varlıqların cövhəri zəkadır. İkinci varlıqdan doqquzuncu varlığa qədər səma cismləri sayılır. Onlar təbii xarakterlərinə görə dairəvi hərəkət edirlər.

Əl-Farabi fəlsəfəsində onun mənəvi dəyər barədə baxışları (metafizika) mühüm yer tutur. Səbəb bundan ibarətdir ki, onun bu baxışları kəlam və sufiliklə yaxından bağlıdır. Onun baxışlarında diqqətçəkən məqamlardan bir neçəsini aşağıda sadalamaq yerinə düşər:

- Gerçəkliyin zirvəsində zəruri varlıq (vacibül-vucud) olan Allah durur. O, təkdir və hər şeydir. Bütün yaranışın mayası odur. Hər bir şey mümkündür və ya vacibdir. Mümkün olan dünya vacib (zəruri) olan dünyanın törəməsidir. Ona möhtacdır, vacib varlığın heç bir şeyə ehtiyacı yoxdur. O, dəyişməzdir, kamal, saflıq zəka və xeyirxahlığın nümunəsidir. Onu dərk etmək mümkün deyil. O haqq və hakimdir. Ləzzətin ən üstünü əqli ləzzətdir. Bunun isə ən üstünü yaradan Allahı yada salmaq, ona zikr etmək və pənah gətirməkdir. O, səbəblərdən – materiya, hərəkət, forma və məqsədlərdən - azaddır. Burada Aristotelin substansiyanın 4 prinsipi nəzərdə tutulur: 1. Forma – eydos, morfe və yaxud mahiyyət; 2. Materiya (nədənsə olan) və yaxud substrat; 3. Hərəkətin mənbəyi və yaxud (Yaradan) başlanğıc; 4. Məqsəd; əksinə zəruri varlıq (Yaradan) özü “mövcudluğun başlanğıcı”dır. Başqa sözlə desək, bütün şeylərin mövcudluğu ondan əmələ gəlir, çünki mövcud olan şeylər Onun mövcudluğunun möhürünü özündə daşıyırlar və yalnız bu şəkildə onlar mövcud ola bilər. Birinci varlıq ikinci səbəblərin mövcudluğunu yaradır [10, s.78].

Sonda qeyd etmək lazımdır ki, Farabi müsəlman Şərqinin ən dahi elm adamlarından olmuşdur. Onun varlıq, metafizika, cəmiyyət, eləcə də bir çox mühüm məsələlərlə bağlı baxışları daima gündəmdə olmuş və misilsiz əsərləri dünya miqyasında alim və tədqiqatçıların stolüstü kitabı olmuşdur. Onun barədə son illərdə

bir çox elmi məqalələr çap olunmuşdur. Məqsəd bu dahi şəxsiyyət, onun elmin inkişafında əvəzsiz xidmətləri, dəyərli əsərləri barədə daha geniş və ətraflı məlumatların çatdırılmasıdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. İbn Xəlliqan. Vəfayatul-əyan. II cild, Tehran: Daneşqahi nəşriyyat mərkəzi, 1993.
2. Rza Davəri. Farabi İslam fəlsəfəsinin yaradıcısıdır. Tehran: Elm və Mədəniyyət Nəşriyyatı, 2000
3. M.M.Şərif. İbrahim Mədkur Farabi: İslamda fəlsəfə tarixi. Tərcüməçi: Əli Məhəmməd Kardan, I cild, Tehran: Daneşqahi nəşriyyat mərkəzi, 1983
4. R.Walzer. Al-farabi on the Perfect State Abu Nasr al Farabi Mabadi' Ara' Ahl Al – Madina Al – Fadila, (“Ara”), a rivised text with introd., tr., and Comm., (Oxford: Clarendon Press, 1985)
5. Əbunasir Farabi. Siyasətülmədinə. Tərcümə edən Həsən Məlikşahi. Tehran: Soruş Nəşriyyatı. 2000
6. Möhsün Mühacirniya. Farabinin siyasi fəlsəfəsi. Qum: 2002
7. Henri Korben. İslam fəlsəfəsi tarixi. Tərcüməçi Əsədulla Mübəşşiri. Tehran: Əmr-Kəbir nəşriyyatı, 1982
8. Seyid Cəfər Cəccadi. Farabinin fəzilətli utopiya barədə baxışları. Tehran: Çap və Nəşriyyat Təşkilatı, 2000
9. Əl Qifti. Tarixül-hükəmal. Tehran: Çap və Nəşriyyat Təşkilatı, 1995
10. M.Mahdi. Alfarabi's Imperfect State: Journal of American Oriental Society, Vol. 110, No.4, 1990

RESUME

THE LIFE AND WORK OF ABU NASR AL-FARABI

Mahbub Coulams oglu Myuzhdech, doctoral student in philosophy at Baku State University, Baku, Azerbaijan

The article examines the life and work of the famous Oriental philosopher Al Farabi, its relation to the issues of life, metaphysics, society, many of the problems of today. Emphasizes the importance of the works of the philosopher for the next stages of development of social thought. Despite the existence of extensive literature on the heritage of the famous philosopher, is still a need to revisit the problems of human existence, and from the perspective of Al Farabi. The contribution to the development of the philosopher of science, described the content of the major works, and emphasized the importance of social and political views of the philosopher.

РЕЗЮМЕ

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АБУ НАСРА АЛЬ ФАРАБИ

Махбуб Кулам оглу Мюждечу, докторант кафедры философии Бакинского Государственного Университета, Баку, Азербайджан

В статье рассматриваются вопросы жизни и творчества знаменитого восточного философа Аль Фараби, его отношение к вопросам бытия, метафизики, общества, многим проблема современности. Подчеркивается значимость произведений философа для последующих этапов развития общественной мысли. Несмотря на наличие многочисленной литературы по наследию этого знаменитого мыслителя, все еще остается потребность в повторном рассмотрении проблем бытия и человека под углом зрения Аль Фараби. Рассмотрен вклад философа в развитие науки, изложено содержание основных произведений; подчеркнута актуальность социально-политических взглядов философа.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Q.Abbasova

VƏTƏNPƏRVƏRLİK MƏDƏNİYYƏTİ VƏ AZƏRBAYCANÇILIQ MENTALİTET ÖLÇÜLƏRİNDƏ

Sahibə Hidayət qızı ƏLİYEVƏ

BDU-nun dissertantı

Açar sözlər: Konyuktur siyasət, Alternativ, Amorf, Marjinal, Substansional, Ekzistensial.

Biz sosial fəlsəfə elmində «milli faktor» kateqoriyasını millətin real iqtisadi, sosial-psixoloji və mədəni həyatının potensialını hərəkətə gətirən mexanizm kimi başa düşürük. Bu anlayışın potensial məzmunu ilk növbədə millətin mənlilik şüurunun xarakterik xüsusiyyətlərində, emosional-psixoloji cəhətlərində açılır. Bizə elə gəlir ki, müasir azərbaycanlıların yeni mentalitetinin formalaşması baxımından yanaşılsa, milli faktor probleminin xalqın mənəvi potensialı, onun təzahür formaları, milli mədəniyyət və milli mənlilik şüuru kontekstində nəzərdən keçirilməsi daha məhsuldar yanaşmadır.

Milli mədəniyyətin və milli mənlilik şüurunun mental xüsusiyyətlərinin inkişaf qanunauyğunluqlarından biri mənəvi irsin varisliyidir [1,71]. Ən ümumi mənada varislik inkişaf prosesində yeni ilə köhnə arasında obyektiv əlaqədir. Varislik proseslərinin düzgün başa düşülməsi onun yeni metodologiya baxımından təhlili üçün, istər keçmişin nailiyyətlərinə qeyri-tənqidi yanaşılma və istərsə də mədəni irsin nihilistcəsinə inkarı ilə mübarizə məqsədilə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Məlum olduğu kimi, mədəniyyət bir sistem halında insanların maddi və mənəvi fəaliyyətinin nəticəsində təcəssümünü tapmış zəngin sosial təcrübədir. Bu isə birincisi, o deməkdir ki, konkret mədəniyyətdə digər xalqın dünyagörüşü, millətin mənəvi ideali təmsil olunur, deməli, onların dünya anlamı və ətraf mühiti dərk etməsi xüsusiyyəti xalqın ideya-psixoloji baxışlarında öz əksini tapır. İkincisi, mənəvi irs ayrıca insanın təcrübəsi, bilikləri və fəaliyyətini deyil, bütövlükdə xalqın tarixi yaddaşını, onun dərk olunmuş mənafeələrini və məqsədlərini əhatə edir. Xalqı vəhdətdə birləşdirən bu sosiomədəni faktorlar onun milli inkişafının mühüm sosial-mexanizmləridir. Bu mənada xalqın milli özünü təşəvvüf problemi bizcə, milli mədəniyyət və milli mənlilik şüuru, milli tənqidin mental xüsusiyyətləri ilə sıx vəhdətdə götürülməlidir. Biz

hesab edirik ki, belə yanaşma sosial-fəlsəfə elmində mühüm metodoloji təhlil mexanizmi kimi araşdırılmalıdır. Bunu da qeyd edək ki, ictimai görüşlərin kontekstində milli özünütəsdid öz real strukturları baxımından öyrənilməlidir, çünki o heç də milli özünütəcrid prinsipi deyil, əksinə, milli inkişaf naminə inteqrasiya proseslərinə qoşulmağın zəruriliyini bildirən sosial-fəlsəfi ideya mənasında başa düşülməlidir. Müasir qloballaşma proseslərinin gedişində baş verən dəyişikliklərin məntiqi belədir ki, yeni cəmiyyət o zaman meydana gəlir ki, istehsal münasibətlərində, hakimiyyət və sosial təcrübə əlaqələrində yeni mədəniyyətin formalaşmasını şərtləndirən struktur dəyişiklikləri baş verir. Real dəyişikliklərin məntiqi belədir ki, ən güclü dövlət belə özünü mövcud inteqrasiya proseslərində təsdiq etməsə, zamanın inkişaf məhvərindən qopmuş olur. Milli özünütəsdid millətin sosial varlığa, eləcə də onun dünyanın yeni sosial-siyasi strukturlarında tanınması üçün müqəddəsdir.

Bu gün sosial-fəlsəfi tədqiqatlarda milli özünütəsdid kateqoriyası mücərrəd anlayış deyil, sosiomədəni fenomen kimi qiymətləndirilən suveren Azərbaycan vətəndaşlarının həyat tərzinin ayrılmaz elementidir. Vətən amalı anlayışının strukturunda vətənə xidmət prinsipi ilə yanaşı, milli özünütəsdid də mühüm sosial-psixoloji komponentdir. Hər bir xalqın yaşadığı torpaq onun ruhi beşiyidir, çünki vətən hissi, millətin mənəvi-əxlaqi dəyərləri məhz bu etnomədəni məkanda, özünütəsdid prosesində formalaşır.

Ölkəmizin kiçik bir tarixi kəsimində həyata keçirilməkdə olan demokratikləşmə proseslərini təhlil edərkən bir daha aydın olur ki, Azərbaycan ziyalıları milli varlığının ən çətin və gərgin anlarında, zamanın tələblərinə məsuliyyətlə yanaşaraq öz düşüncəsinin pozitiv mental, mədəni və intellektual xüsusiyyətlərinə söykənərək düzgün tarixi seçim və riskli qərar qəbul etmək üçün hazır olmuş, dövlət müstəqilliyini qorumaq üçün milli lider – səxsiyyətinə milli etimad hissi nümayiş etdirərək ölkənin konstruktiv qüvvələrini öz ardınca apara bilməmişdir. Həmin ağır illərdə xalqın müstəqillik idealını böyük risk qarşısında qoymuşdular. Belə bir sosial həqiqət dərk edilmişdi ki, siyasi azadlıq kimi ümidverici bir ictimai dəyərlərə manipulyasiya etmək xalqın mənəliyinə və hissiyatına toxunur, onun düşüncə tərzində demokratik quruculuğa olan inamı sındırmağa başlayırdı. Beləliklə, cəmiyyətdə daha dəhşətli psixoloji ovqat yaranırdı. Ölkə miqyasında milli sayıqlığın kütləşməsi mentaliteti zədələyir və kütləvi şüurda demokratiyanın dəyərdən düşməsilə bağlı təzahür edən psixoloji sarsıntılar, eləcə də risk vəziyyəti yaranırdı. Bu sosial gerçəkliyin analitik dərkində mentalitetin rolunun öyrənilməsinə böyük ehtiyac yaranmışdı. Məhz Heydər Əliyevin hakimiyyətə qayıdışı real seçimini həyata keçirə bilməyən,

dövlətçiliyə etimad hissini itirmiş və real alternativlərdən məhrum olmuş xalqı sosial-əxlaqi fəlakətdən azad etdi. Tarixi təcrübə bir daha göstərirdi ki, yeniləşmənin təbiətindən irəli gələn qeyri-müəyyənlik daha çox risk vəziyyəti yaradır. Bu hal xalqdan uzaq düşmüş siyasi elitanın cəhd göstərdiyi siyasi çevrilişlərin müqabilində daha dəhşətli situasiyadır. Ümummilli liderin müdrik rəhbərliyi sübut etdi ki, konyuktur siyasətlə dərhal və tezliklə uğur qazanmaq «strategiyası»na söykənən sosial həyatın riskli reallıqlarını dərk etməyən cəbhəçi liderlər cəmiyyət hadisələrinin inkişaf dialektikasına zidd mövqedə durduqlarını başa düşməkdə aciz idilər. Bütün bunlar hazır bolşevik ideyalara, şüarlara və proqramlara əl atmağa gətirib çıxarır ki, bu da mentaliteti pozitiv dəyərlərlə zənginləşməsində ətalət situasiyası yaradır, özlüyündə siyasi mentalitet faktoruna biganəlik psixologiyası üçün zəmin yaradırdı. Səriştəsiz rəhbərlik nəticəsində real seçim alternativlərinə ehtiyac duyulan siyasi məkanda geniş xalqın siyasi düşüncəsində çəşqınlıq yaradır, sağlam düşüncədən uzaq ehkamçı mentalitetə rəvac verən amorf bir mühit yaranırdı. Burada belə hərəkət xətti, labüd olaraq, siyasətdə daha riskli zona yaradır, siyasi elitanın özünü sağlam mübarizədən yayındırır.

Etiraf edilməlidir ki, o dövrdə Heydər Əliyevin hakimiyyətə gəlməsinə qədər kütlələrin mənlik şüurunun oyanışı şəraitində Azərbaycanın özü sosiomədəni və geosiyasi məkan kimi xüsusi tarixi gərginlik zonası idi. Bizcə, respublikanın risk məkanına mənsubluğu daha çox onun Şərqlə Qərb arasında strateji mövqedə yerləşməsi, bu zonada iki müxtəlif mental mədəniyyətə malik dünyanın – Şərqlə Qərbin həm sosiomədəni dəyərlərinin, həm də geosiyasi korporativ maraqlarının çulğışdığı «körpü zonası»nda müəyyən mənada mentalitetlərin dialoqu baş verir. Digər tərəfdən, bu məkanda sosiomədəni dəyərlərin sintezi regionun mənəvi sferasında özünəməxsus identikliyin oyanmasına təkan verir. Azərbaycan dünya sivilizasiyası ilə dialoqunda özünün mənliliyini təsdiq etdikcə xarici mədəniyyətlərlə münasibətlərində özünərefleksiya faktoruna üstünlük verir. Bu faktor da nəzərə alınmalıdır ki, cəmiyyət üzvlərinin bir qisminin mühafizəkar şüuru da ümummilli inkişafa, xüsusilə xalq düşüncəsinin mahiyyət qüvvələrinə təsir edə bilər. Amma bəzən şüur və yaddaş özündə məhz pozitiv mühafizəkar dəyərləri qoruyub saxalaya bilir ki, bunun sayəsində potensial risk şəraitində olan milli mənlik şüurunun mental keyfiyyətinə zədə vurulacaq başlıca çətinlikləri aradan qaldırır. Təsadüfi deyildir ki, dahi şəxsiyyətlər həm şüuru çaşdıran inqilaba, həm də mentalitetin neqativ cəhətlərini üstün sayan irticaya eyni neqativ sosial hadisə kimi baxmışlar. Həm inqilabi, həm də utopik ideyaları həyata keçirmək eyni dərəcədə riskli seçimdir.

Lakin riskin potensialında vəziyyəti sabitləşdirən, alternativ variantlar axratırışını stimullaşdırən amillər də az deyildir.

Vətən amalı və dövlətçiliyə psixoloji etimad fenomenləri də bu mənada keyfiyyətcə yeni keçid dövrünü yaşayır və buna görə də şüurlarda yeni mentallığın ilk elementləri hələ də formalaşma prosesini keçirir. Mənlik şüurunun öz cəmiyyətinə, onun hadisələrinə refleksiya etməsi təbii sosial-psixoloji prosesdir. Postsovet məkanında yeni cəmiyyətin qurulması məsələsi tarixi risklə müşayiət olunsə da, bu prosesdə intellektual dəyərlərə söykənən milli mənlik şüuru, siyasi dünyagörüşü amillərinin yaxından iştirakı, düşüncələrdə çaşqınlıq hissənin azalmasında mühüm rol oynamışdır. XX əsrin tarixi göstərir ki, mənəvi-psixoloji legitimliyini, dövlətçiliyinə etimadını itirən xalq sosial nüfuzunu, bir növ “mədəniyyətdə yaşamaq” simasını da itirmiş olur, çünki ümumiyyətlə mədəniyyət xalqların tarixi yaddaşı, mənəviyyatı, Vətən anlayışı və dövlətçiliyə psixoloji etimad ilə bağlı mental xüsusiyyətləri qoruyub saxlayan qaynaqdır. Bu mövcudluq öz potensialına zərbə vurmaq, labüd təcridliyə yuvarlanmaq, identikliyi itirmək isə sosial enerjini tükəndirmək, milli mədəniyyətin mental mahiyyətinin itirilməsinə səbəb olur. Azərbaycan gerçəkliyində müstəqilliyin ilk illərində cəmiyyətdə hökm sürən çaşqınlıq psixologiyası milli mənlik şüuruna ziyan vurur, üstəlik də kütlələrin şüurunun psixoloji qatında milli dəyərlərin xalqın rifahını təmin edəbiləcək amil olmaması kimi təhlükəli mental xüsusiyyəti formalaşdırırdı. Milli şüurun zədələnməsi isə hakimiyyət strukturlarının liberallaşmasını ləngidir, solumun psixoloji övqatının daha da pisləşdirən xaosa, cinayətkarlığın artmasına şərait yaradırdı. Millətin tarixi seçim qarşısında durması labüd olaraq, onun mentalitetində önəmli siosiomədəni dəyərlərin üzə çıxarmağa məcbur edir, xalqın tarixi yaddaşının funksional fəaliyyətinə təkan verirdi. Məhz belə şəraitdə xalqın mentalitetinin mühüm cəhətləri psixoloji etimad problemini aktuallaşdırır. Beləliklə, dövlətçiliyə etimad real gerçəkliyimizin sosial-psixoloji və siosiomədəni mühitindən, dövlətə inam mentalitetindən, identiklik fenomenindən yaranmışdır. Hələ Platon deyirdi ki, identiklik dövlətin elə bir vəhdəti və bütövlüyüdür ki, bu zaman hər bir kəs dövlətə və dövlət başçısına rəğmən deyə bilər: «Bu mənimdir, «Bu mənim deyildir» [10, 549]. «Fərdi iradə və ümumi iradə» (Platon) anlayışları güclü mentalitet potensialına malikdirlər. Ölkədə psixoloji ab-havanın pozulduğu, idarəçiliyin xaosa keçdiyi, cinayətkarlığın artdığı, önəmli əxlaqi dəyərlərin nüfuzdan düşdüyü, mürəkkəb və qeyri-insani münasibətlər sisteminin yaradıldığı şəraitdə xalq artıq simasını itirmiş hakimiyyəti, onu idarə edən «siyasi elita» ilə identifikasiya etməyə başlayır. Ümumiyyətlə, etimad siosiomədəni fenomen kimi tabeçiliyə aid inam psixologiyası

məsələlərilə bağlıdır. Sosial təcrübə göstərir ki, tabeçilik münasibətlərinin özü də etimad sayəsində mümkün olur. Etimad belə bir psixoloji məqama aydınlıq gətirir ki, milyonlarla insanda «şübhə toxumu» ən qüdrətli tiranı belə devirməyə qadirdir. Çünki diktatura nəinki insan hüquqlarına, həmçinin hakimiyyətin əsl təbiətinə ziddir. Onun təbiətinə xas zorakılıq labüd olaraq şüurlarda məyusluq, biganəlik və düşmənçilik yaradır. Ona görə də avtoritar rejimdə əxlaqi etimaddan, dövlətçiliyə siyasi rəğbətdən söhbət gedə bilməz. Deməli, etimad insanın ən mühüm psixi səciyyəsidir, lakin bu fitri keyfiyyət deyildir, çünki belə bir fenomen yalnız insani-humanist münasibətlərin bərqərar olduğu sistemdə formalaşa bilər. Təsadüfi deyildir ki, etimad mədəniyyəti həm xalq mentalitetinin pozitivliyinin, həm də iqtidarın xalqın psixologiyasını düzgün başa düşməsinin göstəricisidir. Etimad mədəniyyəti həm hakimiyyət strukturlarına, həm də cəmiyyətin sosial institutlarına və deməli, dövlətin həyata keçirdiyi müxtəlif xarakterli islahatlara, onun nəticələrinə inanmaq deməkdir. Cəmiyyətin sosial-siyasi və tarixi-mədəni dəyərlərinə şübhə etmək, hakimiyyətin siyasi iradəsinə düşülmədən tərəddüd nümayiş etdirmək böyük səhvlərə, bəzən də fəlakətə gətirib çıxarır. Öz dövlətçiliyi qarşısında məsuliyyət daşıyan vətəndaş özünə zamanın və düşüncəsinin tələb etdiyi sualları verməli olur: etimada layiq siyasi lider dövlətçiliyə etimad psixologiyasını formalaşdırma bilərmi? Belə halda hakimiyyətin əxlaqi öhdəliklərindən, onun milli ideyaya sədaqətindən nə dərəcədə söhbət gedə bilər? Çünki legitim hakimiyyətə etimad həmişə milli ideyanın, siyasi mentalitetin zəruri komponenti olmuşdur.

Xalqa, vətənə etimad vətənpərvərlik ideyası ilə bilavasitə bağlıdır. Belə bir ideal öz təcəssümünü Heydər Əliyev şəxsiyyətində tapmışdır. Təsadüfi deyildir ki, ümummilli lider vətənə, xalqa daha böyük faydalar vermək üçün respublika çərçivəsində rəhbərliklə kifayətlənməyib, öz şəxsi gücü, dərin zəkası və möhtəşəm iradəsi ilə Sovetlər İttifaqının rəhbərliyi səviyyəsinə yüksəlmişdir [2, 98-99]. Lakin milli dövlətçiliklə vətənpərvərlik anlayışlarını eyniləşdirmək düzgün olmazdı. Şəxsin fəaliyyəti və insanın daxilən vətənpərvər davranışa hazır olması ədalətli vətənpərvərlik hərəkəti üçün müqəddəm şərtidir. Vətənpərvərlik konsepsiyası funksional baxımdan bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə olan üç komponentdən ibarətdir: vətənpərvər münasibət, vətənpərvərlik şüuru və vətənpərvərlik fəaliyyəti. Vətənpərvər münasibət insanın vətənin faydası üçün lazım olan fəaliyyəti həyata keçirmək niyyəti, həmçinin ölkəsinin maddi-mənəvi sərvətlərinə daxili pozitiv münasibətdir. Vətənpərvərlik şüuru vətənpərvərlik obyektinə və vətənpərvərin qarşılıqlı münasibətinin bütün növlərinin mənəvi tənzimləyicisi, onun şüurunun daxili determinantıdır. Vətənpərvərlik fəaliyyəti isə vətənpərvərliyin real hiss olunan və görünən tərəfləridir [7, 23].

Bu anlayışın genezisi də sübut edir ki, vətənpərvərliyin başlıca xüsusiyyətləri vətəndaşın öz ətrafını onu formalaşdıran mühit kimi dərk etməsi, xalqının adət və ənənələrinə, ictimai-mənəvi həyatının sosiomədəni dəyərlərinə idrakı münasibəti, onun müəyyən vətənpərvərlik aksiyasına psixoloji cəhətdən hazır olmasıdır. Vətənpərvərlik fenomenində psixoloji faktor böyük rol oynayır. Təsadüfi deyildir ki, bu əxlaqi keyfiyyət şəxsin davranışında zəngin emosionallıqda üzə çıxır. Emosionallıq insanları Vətən naminə geniş miqyasda fəaliyyətə həvəsləndirə bilər. Lakin çılğınlığa yaxın emosionallıqla vətənpərvərlik bir araya sığmır. O, çox zaman şəxsə millətçilik hissini gücləndirə bilər. Millətçiliyin xarakterik xüsusiyyəti bundadır ki, mədəni, sosial, əxlaqi motivləri, özünəməxsus mentallığı ehtiva etməklə yanaşı, son nəticədə söykəndiyi rəşional dəyərləri təhrif edir, bununla irrasional təbiətini bürüzə vermiş olur. «Kommunizmin son fazası» (A.Mixnik) olan millətçilik çoxçalarlı anlayış kimi konkret tarixi şəraitdə, konkret milli kontekstdə şəxsiyyətin milli ləyaqətini, milli dili qorumaq, milli mənlik şüurunu ona məxsus mentallıqla təsdiqi kimi başa düşülür [8, 23-26].

Vətənpərvərlik və millətçilik anlayışları, təbii ki, milli mentalitetin mühüm elementidir. Bu sözlər müxtəlif xalqlarda, məsələn almanlarda öz Vətəninə və xalqına məhəbbət hissini bildirir. Millətçilik xalqı sevmək anlayışı kimi təqdim edilir. Millətçilik, vətənpərvərlik anlayışını tamamlayaraq xalqı sevmək, öz ləyaqətini sevmək səviyyəsində səslənir [7,263].

Müasirlik meyarlarından yanaşılsa, vətənpərvərlik şəxsiyyətin ictimai görüşlərində, hər şeydən əvvəl, real düşüncənin mental cəhətlərinin, Vətən amalının mahiyyəti ilə vəhdətdə götürülür. Bu fenomen özündə vətənə məhəbbət, vətən amalını uca tutmaq, əcdadların ənənələrinə hörmət, əqidəsində özünütəsdiq hissi ilə vətənpərvərlik şüurunu dialektik vəhdətdə ehtiva edən, məzmununda coğrafi, sosial və mədəni mühitlə bərabər yeni keyfiyyətli dövlət idarəçiliyi ideyaları, demokratiyanın inkişaf səviyyəsi barədə təsəvvürləri, real siyasəti səciyyələndirən siyasi mühit anlayışını daşıyır, bütövlükdə yüksək mənəvi-əxlaqi dəyər olmaqla sosial-fəlsəfi tədqiqatlarda milli ideyanın tərkib elementi kimi araşdırılır. Şəxsiyyətin şüurunda vətən anlayışı mürəkkəb təkamül dövrünü keçirmişdir. Bu anlayışda vətən haqqında biliklər, onun tarixi övqatı, ənənələri, hissləri, emosiyaları, vətənpərvər davranış normaları əks olunmuşdur. Məhz bu keyfiyyətlər sayəsində vətənpərvərlik şüuru integrativ funksiya daşıyır, mənəviyyatda vətən amalı ideyasının real məzmununu müəyyənləşdirir. Beləliklə, vətənpərvərlik şüuru müstəqil siyasi-əxlaqi sərvət olmaqla xalqın sosiomədəni dəyərlərinin həyata keçirilməsində müəyyən meyar rolunu oynayır, şəxsiyyətin mentalitetində ətraf hadisələrə dəyər münasibətini formalaşdırır.

Adi şüur səviyyəsində tez-tez «Vətən», «millət» anlayışlarını işlətmək hələ əsl vətənpərvərlikdən xəbər vermir. Hegel vətənpərvərlik barədə yaxşı deyirdi: «Vətənpərvərlik sözü altında çox zaman yalnız fəvqəladə qurban verməyi və davranışları başa düşürlər. Amma, əslində, o, elə bir ovqatdır ki, adi vəziyyətdə və adi həyat şəraitində dövləti substansional əsas və məqsəd kimi başa düşür... Bu ovqat, ümumiyyətlə, etimaddır, mənim substansional və xüsusi marağımın başqasında, yəni dövlətdə yerləşdiyini başa düşməkdir» [5, 292]. Bu mənada Vətənə məhəbbət hissi bəlağət sevmir, vətənpərvərlik hissini daşıyıcısı olan hər bir kəs bu mənəvi-əxlaqi keyfiyyətini ölkəsinin çiçəklənməsi nəminə öz konkret fəaliyyəti ilə nümayiş etdirməlidir. Dövlətçiliyə etimadın meyarı bundadır ki, o, məhz sözü ilə işi arasında vəhdətlik olan dövlət başçısına etimad kimi qəbul olunur. Yalnız mentalitetin bu sağlam elementi sayəsində vətən amalıni dərk etmək, xalqı böyük məqsədlərə və ideyalara ruhlandırmaq, öz ardınca aparmaq mümkündür. Azərbaycan gəncləri milli inkişafın potensial qüvvəsidir. Yeni müstəqil dövlət quruculuğunda gənclərin cəmiyyətimizin iqtisadi, ictimai-siyasi və mədəni həyatında mövqeyini sosioloji baxımdan öyrənilməsi, sosial-əxlaqi maraqlarını bilmək və nəzərə almaq, onlardan istifadə olunması vətənpərvərlik şüurunun inkişafında mühüm faktordur. Bu gün vətənpərvərlik tərbiyəsinin xüsusi aktualıq kəsb etdiyi bir vaxtda ölkədə gənclərin yeni təfəkkür rühunda formalaşdırılması məqsədilə xüsusi sosioloji xidmət sahəsini daha da gücləndirmək son dərəcə vacib, dövlət əhəmiyyətli işdir. Bu kontekstdə Azərbaycan xalqının mentalitetində vətənpərvərlik ideyalarının formalaşması tarixinin hərtərəfli öyrənilməsi Azərbaycanın siyasi müstəqilliyini möhkəmlətmək və iqtisadi suverenliyini inkişaf etdirmək sosiologiyasının mühüm tədqiqat işidir. Respublikanın filosof və sosioloqları, psixoloq və politoloqları, hər şeydən əvvəl, tələbə-gənclərin siyasi şüurunun, siyasi mədəniyyətinin inkişafı məqsədilə əlverişli şəraitin yaradılması üçün mühüm tərbiyəvi-təlim texnologiyaları işləyib hazırlamalıdır. Bizə elə gəlir ki, müasir gənclərin mentalitetində vətənin siyasi mədəniyyət elementlərinin tərbiyə işinin effektivinə xüsusi diqqət yetirmək, onlarda milli özünü təsdiq hissini inkişaf etdirmək, müasir sosioloji konsepsiyalarda pozitiv mental ideyaların ictimai normaların və prinsiplərinin mənimsənilməsinə yönəldilmiş fəallığı stimullaşdırmaq vacib sosial-psixoloji problemdir. Gənclərimiz ümummilli liderin “Azərbaycan müstəqil dövlətdir, müstəqil dövlət kimi yaşayacaqdır” vəsiyyətini daim yaddaşlarında saxlayırlar [2, 556]. Təbii ki, Azərbaycanın milli ordusunda, silahlı qüvvələrində xidmət etmək Vətənə sədaqətin, müstəqilliyin qorumağın nümunəsi kimi olduqca tərbiyəvi faktordur. Humanitar elmlərin gənclərə aşladığı pozitiv ideya budur ki, onlar xalqımızın qəhrəmanlıq ənənələrini öyrən-

sinlər, azərbaycanlıların mənlilik şüurunda vətənə sevgi əqidəsini şüurun mental keyfiyyətinə çevirsinlər. İndiki gənclərin fəal həyat mövqeyini formalaşdıran faktorlardan biri budur ki, onlar tamamilə yeni bir şüur formasına – öz müstəqil dövlətini qoruyub çiçəkləndirmək amalına köklənmiş məfkurəyə sahib olmuşlar. Bu gün hər bir azərbaycanlı gənc dərk edir ki, hər bir həmvətənlisinin milli mənlilik şüurunda «Mən-müstəqillik» dixotomiyasını yeni təfəkkürün mental elementinə, milli özünü təsdiq faktoruna çevirməli, vətəndaşlıq fəaliyyətində psixoloji mexanizm kimi qəbul etməlidir. Buna görə də cəmiyyət üzvlərinin vətəndaşlıq mövqeyini müəyyənləşdirməyə yönəlmiş sosial-fəlsəfi konsepsiyaların işlənilib hazırlanmasına üstünlük verilməlidir. Vətənin ləyaqət və nüfuzunu yüksəldən vətəndaşın ləyaqətinə dərin hörmət xalqın milli şüurunun və varlığının yüksək mental keyfiyyəti kimi qiymətləndirilir. Bu gün Azərbaycan cəmiyyəti qloballaşma, transmilli korporasiyalar əsrində yaşayır. Hazırda ölkəmizin insan potensialından, milli inkişafımızın sosial resursu olan gənclərimizin intellektual imkanlarının daha səmərəli reallaşması xüsusi aktuallıq kəsb edir. Bununla bağlı belə bir sosial-psixoloji faktor yada salmaq istərdik: insanın intellekt və mentaliteti həyata gəldiyi ilk günlərində, aylarında, konkret tarixi məkan və zaman parametrlərində formalaşmağa başlayır. Bu proses əsrlər boyu davam etmiş, mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların simasını müəyyənləşdirmişdir. Tarix boyu ən dəhşətli müharibələr görmüş bəşəriyyətin çıxardığı nəsihətamiz nəticə bundan ibarətdir ki, xalqların mentaliteti, dövlətin sağlamlığı dinc dövrdən daha çox müharibələrdə üzə çıxır. Bu təşəbbüs vətənpərvərlik mentalitetinin formalaşmasında müstəsna rol oynayırdı. Vaxtı ilə Hegel dövləti xalqın ruhu hesab etmişdir. Bu mənada «müəyyən xalqın dövlət quruluşu onun xarakterindən və milli mənlilik şüurunun inkişafından asılıdır: xalqın subyektiv azadlığı, deməli, dövlət quruculuğunun gerçəkliyi bundan ibarətdir» [5, 315]. Beləliklə, xalq dövlətini qurmaqla özünü azadlıqda reallaşdırır, milli mənlilik şüurunu təsdiq edir. Xalqın vətənpərvərlik ruhunun qorunub saxlanması, öz azadlığının mental əsasları onun müstəqil dövlətində təcəssüm etmişdir. Azərbaycanlılar məhz azad olduqları üçün gələcəyinə nikbin baxmalıdırlar. Bu mənada mentalitetin daşıyıcısı kimi Azərbaycan adlanan müstəqil ölkənin hər bir vətəndaşı özünü əsl azərbaycanlı olduğunu hiss etməli, azərbaycanlılara məxsus mənlilik şüuru ilə hərəkət etməlidir. Təsədüfi deyildir ki, müstəqilliyini əldə etmiş azərbaycanlılar mənlilik ruhunun yeni çalarlarının formalaşmasında, onların dünya sivilizasiyasında bir millət kimi özünü təsdiqində azərbaycançılıq ideologiyası müstəsna yer tutmuşdur. Bu gün bu faktorun milli-siyasi xarakteri təkcə ideoloji həyatımızın deyil, həmçinin siyasi mədəniyyətimizin ayrılmaz hissəsidir.

Mentalitet milli xarakterin başlıca təzahürü olduğundan onun tarixi inkişaf mərhələləri və mahiyyəti təbii zərurət sahəsinə daxildir. Millətin də şüuru və mentaliteti onun sosiomədəni formalaşma mərhələlərini əks etdirir, labüd olaraq praktikada insani münasibətlərdə üzə çıxır. Ona görə də xalqın millətə çevrilməsi üçün zəruri olan tarixi keçid mərhələləri vacib şərtlər olmuş, şüurun və mentalitetin məzmununu tarixi ideyalarla zənginləşdirmişdir. Bu gün Azərbaycan fəlsəfəsində azərbaycançılıq ideologiyasının mahiyyətindən və mental xüsusiyyətlərindən söhbət açmazdan öncə göstərmək istədik ki, azərbaycanlılar, onların şüuru, xarakteri də özlərinəməxsus tarixi inkişaf mərhələləri keçmişdir. Tarixilik baxımından yanaşsaq, deməli ki, azərbaycançılıq ideologiyasının ən mühüm ideyalarını «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunda, xalqımızın milli mifoloji təsəvvürlərində izləmək mümkündür.

Vaxtilə siyasi oyanışın, milli mənlilik şüurunun yeni müasir keyfiyyətdə formalaşdığı dövrdə Əlimərdan bəy Topçubaşov yazırdı: «Hər bir kəs başa düşürdü ki, bu ülvü ideyaların (vətəndaşlıq, dini və siyasi azadlıq idealları – müəll.) dərin mənasını dərk etmək üçün ilk növbədə özünü, öz millətini və bölgəsinin tarixini başa düşməli, cari hadisələrin içərisində olmalı, millətin müasir tələbatlarını, görüşlərini və ideyalarını bilməli, bir sözlə, millətin fərdiyyətliliyi, necə deyirlər, öz milli siması olmalıdır» [4]. Onu da qeyd edək ki, görkəmli ziyalı, universal biliyə malik Y.V.Çəmənəminlinin 1918-1919-cu illərdə yazdığı «Xarici siyasətimiz», «Milli və mədəni işlərimiz», «Biz kimik və istədiyimiz nədir» əsərlərində azərbaycançılıq ideologiyasının formalaşması üçün mühüm obyektiv sosial-siyasi amillər olan Vətən, millət və milli dövlət anlayışlarını vəhdətdə götürürdü [4, 22-47]. Odur ki, tarixən Azərbaycan xalqının mentalitetində bu anlayışlar sintez şəklində həkk olunaraq milli bütövlük fenomeninin təkamülündə mühüm rol oynamışdır.

Azərbaycançılıq ideologiyasının konseptual metodoloji əhəmiyyəti bundadır ki, o, tarixi varislik prinsipinin tükənməz potensialına söykənir, bunu azərbaycanlıların milli məfkurə üçün düşüncə tərzinin, millətin sosiomədəni irsində vətən amalı ideyasının, mədəniyyəti və mentalitetinin formalaşmasının mənbəyi sayır, milli dövlətçiliyin yaranması prosesində bütün tarixi mərhələləri elmi- obyektiv qiymətləndirir, Azərbaycan maarifçilik fəlsəfəsinin azadlıq və müstəqillik barədə ideyalarının mühüm əhəmiyyətini özündə ehtiva edir. Tarixi varislik prinsipinə söykənən azərbaycançılıq tam reallığı ilə göstərir ki, XX əsrdə xalqın qazandığı uğurlar, o cümlədən müstəqil dövlətçilik ideologiyasının kökləri uzaq və yaxın mədəniyyət tariximizdə, xüsusilə XIX əsrdə formalaşmış və təşəkkül tapmış sosiomədəni dəyərlərdə axtarmaq lazımdır. Hesab edirik ki, tədqiqatçılarımız Azərbaycanın görkəmli maarifçilərinin müstəqillik ideyalarını nəinki layiqincə qiymətləndirməli,

həmçinin bu düha sahiblərinin elmi müddəalarını tarixi kontekstdə, vəhdətdə götürməklə və dialektik metoda əsaslanmaqla o dövrün tarixi və sosiomədəni mühitini xalqın yeni dünyagörüşünün mental xüsusiyyətlərini dərinlən öyrənməlidirlər.

Hazırda vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət quruculuğunda fəal çalışan bütün azərbaycanlılar milli ideya ətrafında sıx birləşərək öz talelərini müstəqil həll edirlər. Bu gün suveren Azərbaycan rəhbərliyi əldə etdiyi sülhsevər daxili və xarici siyasət strategiyasını həyata keçirir. Zamanın tələbi ilə səsləşən bu müdrik siyasət sayəsində Azərbaycan 137 ölkə ilə diplomatik əlaqə yaratmışdır. Deməli, dünya sivilizasiyasında azərbaycanlıların milli identifikasiyası üçün yeni imkanlar açılmışdır. Azərbaycanlıları artıq dünya miqyasında öz sivilizasiyasının və mədəniyyətinin «müəllifi» kimi tanıyırlar. Mədəni xalqların mentalitetindən artıq erməni «ideoloqlarının» yaratdıqları «vəhşi azərbaycanlı obrazı» silinmişdir. Sülhsevər xalqımızın mentaliteti «müstəqilliyini möhkəmlətmək» ideali ilə zənginləşmişdir. Azərbaycanlıların «öz vətənlərində» demokratik həyat tərzini qurması üçün zəruri sosial institutlar və onların real fəaliyyətini təmin edən və hüquqi baza yaradılmışdır. Hegeldə insan təfəkküründə dövlətçilik ideyasını qidalandıran belə bir mülahizə var: «Təbiət bizə yalnız onun məntiqində daşlaşmış ruhun cizgilərini dərk etdirir, ruh isə bir ruh kimi özü üçün başqa təbiəti yaradır, azadlıq aləmini yaradır ki, bu da dövlətdir». Ruhun ən ali reallaşması, ruhun inkişafı bu deməkdir. Həqiqətən də, xalqın ruhunun təəcəssümü olan dövlət, daha doğrusu, təkmil dövlət azadlıq aləmidir, vətənçiliyin təzahürüdür, vətəndaşların dərk olunmuş azadlığının məhsuludur. Azadlığın dərk olunması fəlsəfi təfəkkürün və sağlam mentalitetin ən böyük uğrudur, azadlıq, Vətənçilik ideologiyası və psixologiyasının dərk edilməsidir. Azadlığını dərk edən xalqın mentalitetində həmişə öz mənlilik şüuruna və ləyaqətinə, vətən idealına və milli dövlətinə ehtiram hissi yerləşir. Belə mentalitetin özü «dövlət xalqın xoşbəxtliyinin təminatıdır» idealını həyata keçirilməsi prosesində yeni keyfiyyətdə formalaşır. Platon öz dövlət modelini təklif edərkən söyləyirdi: «Biz bu dövlətin əsasını yaradarkən heç də fikrimizə gətirmirdik ki, əhəlinin hansısa bir təbəqəsini xoşbəxt edək, əksinə, istəyirik bütün dövləti xoşbəxt edək». Onun fikrincə, ideal dövlətdə gərək hər şey gözəl olsun [10, 229-230]. Belə dövlət əsl vətənçilik ideologiyası əsasında yaranır və xalqın milli mentalitetinə cavab verən siyasi qurum kimi inkişaf edir.

«Azərbaycançılıq öz milli mənsubiyyətini qoruyub saxlamaq, eyni zamanda onların ümumbəşəri dəyərlərlə sintezindən, dünya sivilizasiyasına inteqrasiyasından bəhrələnmək, hər bir insanın inkişafının təmin olunması deməkdir» ideyası milli mentalitetin təşəkkülündə qırmızı xətt kimi keçir. İntellekti xalq düşüncəsinin, onun

milli təfəkkürünün qaynaqlarından bəhrələnən, daha mürəkkəb, dinamik reallıqlarımızın mənimsənilməsi və dərkinin qüdrətli fenomeni, dərin fəlsəfi müləhizələrinin nəticəsi, hər bir azərbaycanlının özünü təsdiqinin vacib vasitəsidir. Xalq düşüncəsinin ən mürəkkəb və ən ziddiyyətli sosial-siyasi hadisələrin mahiyyətinə nüfuz etməsi, milli dövlətçilik fəaliyyəti göstərir ki, sosial inkişaf və azərbaycançılıq siyasəti ilə bağlı mümkün potensial imkanları real gerçəklikdə yalnız sağlam mentalitetin mühüm daşıyıcısı olan əxlaqi və intellektual düşüncə gərginliyi sayəsində həyata keçirmək olar. Məlumdur ki, fəlsəfi fikrin nəhəng simaları ilə «fikri dialoqa girmək» insanın intellektinin həddlərini genişləndirməklə yanaşı, həm də onun cəmiyyətin təlatümlü hallarında milli varlığın sağ qalmaq missiyasını əxlaqi problem kimi dərk etmək qabiliyyətini inkişaf etdirir. Fəlsəfi dialoqun bir danılmaz məntiqi də budur ki, fəlsəfi intellekt varislik kateqoriyasında düşünür, fikir və ideya varisliyindən qaynaqlanır.

Bir daha qeyd edək ki, XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai təfəkküründə və fəlsəfi düşüncəsində belə bir elmi fikir formalaşmışdı ki, Azərbaycan dili öz mənşəyi etibarilə türk dillərindən biri kimi təbliğ olunurdu. Bu ideya özünün real təcəssümünü məhz müstəqil Azərbaycanda, məhz ölkə rəhbərliyinin düzgün milli inkişaf strategiyasının tərkib hissəsi olan dil siyasəti sayəsində tapdı. Milli mənlilik şüurunun formalaşmasında çox önəmli, müstəsna rol oynayan bu siyasətdə varislik prinsipi, maarifçilik fəlsəfəsinin ideyalarını inkişaf etdirmək səyi milli təqdirəlayiq fəaliyyətidir. «Xalqları dil qədər, milli-mənəvi ənənələr qədər, dəyərlər qədər birləşdirən başqa bir vasitə yoxdur» - (H.Əliyev). Göründüyü kimi, dil amili Azərbaycan dövlətçiliyi üçün çox aktual sosial-ictimai problemdir.

Təbii ki, ana dilinə hörmət hissi milli mentalitetin ən mühüm əxlaqi təzahürüdür, zəngin mədəniyyətimizə, qədim tariximizə, mənliliyimizə və əqidəməzə dərin ehtiram göstərmək deməkdir. Bu gün azərbaycanlılar artıq imperiya şüurundan azaddırlar, öz doğma dilində sərbəst danışır, yaradır, dünya birliyinin xalqları ilə mədəni dialoqda iştirak etməyə hazırdırlar. Zəka sahibi olan insana fəlsəfi yanaşılsa, o elə bir Kainatdır ki, onunla yaranır, onunla dünyasını dəyişir. H. Heyne deyirdi ki, hər baş daşının altında bütöv dünya tarixi yatır. Şəxsiyyətə, onun suverenliyinə hörmət edilməlidir. İnsan tarixi yaddaşını unutmamalı, lakin bütövlükdə keçmişinə qapılmamalı, daim irəliyə baxmalıdır.

Beləliklə, mədəniyyətini, onun cövhəri olan dilinin saflığını qoruyan hər bir azərbaycanlı belə bir həqiqəti dərk etməlidir ki, azərbaycançılıq ideologiyası gözəl ifadə xatirinə deyilməmişdir. Azərbaycançılıq ideologiyası cəmiyyətimizin ədalət,

ləqayətli həyat qanunları əsasında inkişafına, xalqımızın mənlük şüurunun zənginləşməsinə, yeni mentalitetimizin formalaşmasına yönəlmişdir. Bir sözlə, ləqayətli cəmiyyət qurub, ləyaqətlə yaşamaq ideyası mədəniyyətimizin və milli mentalitetimizin saflaşdırılması deməkdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

- 1.Əliyev Q., Tağıyev Ə.M., Bayramov M. Mədəniyyətşünaslığın əsasları. B.: Təbib, 1998, 282 s.
- 2.Yeni Azərbaycanın qurucusu. B.: Bakı Dövlət Universiteti 2002, 526 c.
3. Абдулатипов Р.Г. Этнополитология. М.: СПб.: «Питер», 2004, 313 с.
4. Ахмедов Э. Философия Азербайджанского просвещения. Б.: Элм, 1984, 291 с.
- 5.Гегель. Философия права. М.: Мысль, 1990, 524 с.
- 6.Заславская Т. О стратегии социального управления перестройкой // Иного не дано. М.: Прогресс, 1989, 680 с
- 7.Мамедова З. Патриотизм как философская проблема: Дисс.канд.филс. наук. Б.: 1999, 28 с.
- 8.Михник А. Национализм: чудовище пробуждается // «Политика», 1991.
- 9.Пиаже Ж. Психология интеллекта // Избранные психологические труды. М.: Просвещение, 1969, 206 с.
- 10.Платон. Соч. т.3. М.: Мысль, 1970, 786 с

Азербайджанский парадигма менталитета

Резюме

В статье рассматривают вопросы морали, мировоззрение, патриотизм и национализм в рамке азербайджанского менталитета. Отмечаются также социальные взгляды личности и анализируются вопросы менталитета с точки зрения настоящего времени.

The Azerbaijanian paradigm of mentality

Summary

In this short article, It has been shown that during the period of this time in which we inhabit, the Azerbaijan society needs the following issues: the national ideas, community spirit of the national mentality.

Çapa tövsiyə etdi: BDU, Fəlsəfə kafedrasının müdiri, H.Məmmədov

DİN VƏ İNCƏSƏNƏTİN QARŞILIQLI NİSBƏTİ MİLLİ VƏ QLOBAL MÜNASİBƏTLƏR BAXIMINDAN

Sevinc Mikayıl qızı ƏLƏSGƏROVA

Bakı Dövlət Universiteti

Keywords: Religion, art, philosophy, intercultural relations, religious values

Ключевые слова: *религия, искусство, философия, межкультуральные связи, религиозные ценности*

Sürətlə qloballaşan dünyamızda siyasi, iqtisadi, humanitar problemlərlə bir sırada mənəvi mədəniyyətlər arasında münasibətlər də son dərəcə aktualdır. Belə düşünmək daha məntiqli olardı ki, müasir elmi-texniki tərəqqinin dünyanı birləşdirdiyi, demokratik dəyərlərin getdikcə geniş miqyasda bərqərar olduğu, qarşılıqlı təmas və sırf insani münasibətlərin əvvəlki tarixi dövrlərə nisbətən sürətlə dərinləşdiyi indiki zamanda müxtəlif dinlər, onların daxilindəki təriqətlər, ideoloji baxışlar, bədii mədəniyyətlər arasında münasibətlərdə də köklü humanistləşmə və yaxınlaşma baş verəcək, orta əsrlərə xas qarşılıqlı irad, ittiham və hücumlara yer qalmayacaq. Lakin, bir tərəfdən, bəşəriyyəti ikiyə bölüb qarşılıqlı məhv savaşına sürükləyən, digər tərəfdən isə, faşizm belasına qarşı bütün tərəqqipərvər insanları vahid məxrəcdə birləşdirən ikinci dünya müharibəsindən üzü bəri baş verən hadisələr, o cümlədən, bədii mədəniyyət və dini münasibətlər sahəsində cərəyan edən proseslər tarixdən lazımi ibrət götürülmədiyini söyləməyə əsas verir. Günümüzün ictimai-siyasi hadisələrinin, xüsusən də regional və ya lokal konfliktlər adlandırılan münaqişələrin təhlili göstərir ki, burada ərəzi, iqtisadi, sosial, siyasi ziddiyyətlərlə yanaşı dini fərqlər də qabardilib önə çəkilir, ədavəti daha təsirli etmək üçün incəsənətin müxtəlif növ və janrlarından bol-bol istifadə edilir. Burada, əlbəttə, ictimai şüurun iki müstəqil forması kimi din və incəsənət arasında mürəkkəb əlaqənin tarixi ənənəsi də mühüm rol oynayır.

Din və incəsənətin qarşılıqlı münasibətləri məsələsi bəşəriyyətin bütün sivil tarixi ərzində daim kəskin mübahisə mövzusu olmuşdur və hesab edirik ki, müasir dövrdə də bu problemin ictimai-mənəvi aktuallığı əsla azalmayıb. Ona iki əks yanaşma tərzı diqqəti cəlb edir. Bunların biri dini və bədii-estetik ideologiyaların

əksliyi, onların arasında mübarizənin labüdlüyü fikrini irəli sürən baxışdır, digəri isə mənəvi mədəniyyətin bu iki formasının başlıca ideallarının insanlığa xidmət müstəvisində kəsişdiyinə əsaslanan xətdir. Əlbəttə, həmin problemin ədalətli həlli bəşər cəmiyyətinin sosial varlığı və sivil ideyalara doğru inkişafı baxımından müstəsna əhəmiyyət kəsb edir. Lakin burada bizim məqsədimiz sivilizasiyanın bütün tarixi ərzində elmi-fəlsəfi fikri daim düşündürən bu kəskin problemin müxtəlif aspektlərini təfərrüatı ilə araşdırmaq deyil. Sadəcə, müasir dünyamızda istər cəmiyyətlər daxilində, istərsə də xalqlararası münasibətlərdə dini dəyərlərlə birlikdə bədii mədəniyyətin, onun özəyini təşkil edən incəsənətin üzərinə düşən vəzifəni və oynadıqları real rolu nəzərdən keçirməkdir. Belə bir araşdırma ümumi aktuallığı ilə yanaşı bir də ona görə vacibdir ki, SSRİ-nin süqutu və onunla birlikdə hakim kommunist ideologiyasının hökmranlığının sona yetməsi din-incəsənət münasibətlərinə də yeni reallıqlar mövqeyindən yanaşmağı tələb edir.

Ölkəmizdə sovet kommunist-ateist ideologiyasının totalitar hakimiyyəti şəraitində dinə neqativ münasibət geniş məlumdur. Bunu materialist və dini dünyagörüşlərinin əksliyi ilə izah etmək mümkündür. SSRİ və Azərbaycan SSR Konstitusiyalarının məşhur 6-cı maddəsinin “sovet cəmiyyətinin rəhbər və istiqamətverici qüvvəsi, onun siyasi sisteminin, dövlət və ictimai təşkilatlarının özəyi” (1, 7; 2, 6) kimi təsbit etdiyi Sov.İKP öz Nizamnaməsində tələb edirdi ki, partiya üzvü burjua ideologiyası və xüsusi mülkiyyətçilik psixologiyası ilə yanaşı “dini mövhumata və keçmişin başqa qalıqlarına qarşı qəti mübarizə aparmağa...boreludur” (3, 8). Elə Sov.İKP-nin sonuncu Proqramının XXVII qurultayda qəbul edilmiş Yeni redaksiyasında da ateizm tərbiyəsi partiyanın ideya tərbiyəsi işinin mühüm tərkib hissəsi kimi göstərilir (4, 63). Lakin onu da qeyd edək ki, burada həmin problemə sosializm quruculuğunun ilk dövrlərindəki döyüşkən ateizm, dinə qarşı barışmaz mübarizə çağırışları deyil, vətəndaşların konstitusiya hüquqlarına əməl edilməsi müstəvisindən yanaşılır: “Partiya vicdan azadlığına dair konstitusiya təminatlarına dönmədən əməl edilməsinə tərəfdar çıxaraq dindən cəmiyyətin və şəxsiyyətin mənafeyi zərərinə istifadə olunması cəhdlərini pisləyir” (4, 63).

Sovet dövrü bədii-estetik fikrimizdə də hakim ideoloji tələbə uyğun olaraq, din əsasən mənəvi tərəqqinin antipodu – mənəvi deqradasiya və tənəzzülün göstəricisi kimi götürülür, insan konsepsiyasından ayrı salınaraq ona qarşı qoyulur. Ötən əsr bədii-estetik fikrimizdə aparıcı rol oynayan müəlliflərdən biri – tanınmış incəsənət xadimi və sənətsünas prof. Mehdi Məmmədov “İncəsənət və din” monoqrafiyasında onları incəsənətin iki müstəqil forması kimi götürsə də, qarşılıqlı əlaqələri barədə yalnız qarşıdurma və ziddiyyət, barışmaz mübarizə məqamlarını görür: “İncəsənətlə

dinin əlaqəsi həqiqətən qədim zamanlardan başlanır və bu gün də davam edir. Amma bu əlaqə məqsəd, ideal uyğunluğunun yox, ikincinin birinciyə möhtac olmasının nəticəsidir. Din tarix boyu incəsənətin həqiqi meyllərinə, mütərəqqi ideallarına qarşı çıxmış, onunla mübarizə aparmışdır. O, ancaq dinə kortəbii surətdə xidmət edən sənəti və sənətkarları himayəsinə alıb yaşatmışdır” (5, 89).

Tanınmış yazıçı və ədəbiyyatşünas Qulu Xəlilov da sovet dövrü bədii ədəbiyyatını qiymətləndirərkən belə bir ümumiləşdirici fikir söyləyir: “Xalqın ictimai-siyasi və bədii fikrinin ifadəsi olan sovet ədəbiyyatının ən böyük nailiyyətlərindən biri də bundan ibarətdir ki, o, öz qoynunda sadə zəhmət adamlarına geniş yer verməklə insana böyük inam oyatmışdı. Bu inam hər cür dini məbəddən və ehkamdan qüvvəli idi” (6, 155).

Bununla belə, ölkənin elmi-fəlsəfi, bədii-estetik fikir nümayəndələri dini ideologiya və onun müxtəlif təriqətlərinin cəmiyyətin mənəvi həyatında tarixən ciddi rol oynadığını da etiraf etməli olurdular. Prof. M. Balayev islamın ictimai-siyasi həyatda rolu məsələsinə həsr etdiyi monoqrafiyasında sufizmə etiqad edənlər arasından bir çox şair və filosofların çıxdığını qeyd edərək göstərirdi ki, “sufizm islamın yayıldığı ölkələrin mənəvi həyat şəraitinə və tarixinə güclü təsir göstərmişdir..., sufilər xalqın mənəvi-əxlaqi rəhbərləri olmuşlar” (7, 70).

Elə artıq müraciət etdiyimiz digər müəllif – M. Məmmədov da etiraf edir ki, “dini mövzuda yaranmış, hətta bilavasitə ruhanilərin sifarişi ilə işlənmiş əsərlərin estetik dəyəri, bədii təsiri müxtəlifdir. Onların bir çoxu çoxdan unudulduğu halda, bir qismi bu günə qədər yaşayır, əsrlər keçəndən sonra belə müasir bəşəriyyət üçün də öz dəyərini itirmir. Sonuncular dini süjetlərdə həyatı fikirlər, humanist ideyalar yürüdən və bunu yüksək sənətkarlıqla təcəssüm etdirən əsərlərdir” (5, 89-90).

Din və incəsənətin qarşılıqlı münasibətləri probleminin araşdırılması bizi onların hər ikisini əhatə edən daha geniş mənəvi mədəniyyət anlayışına gətirib çıxarır. Hesab edirik, məhz bu müstəvidə onların qarşılıqlı nisbəti, dinin sosial tərəqqiyə, o cümlədən, bədii yaradıcılığa təsiri, habelə incəsənətin din üçün əhəmiyyəti məsələsini daha əhatəli aydınlaşdırmaq mümkündür.

Problemin bu səpkisinə Qərb fəlsəfi və bədii fikri daha böyük əhəmiyyət verir. Burada da problemə ikili münasibətlə üzləşirik. Maddi istehsal və sosial-siyasi münasibətlərlə birlikdə mənəvi mədəniyyətin inkişafını da yalnız Avropa ilə bağlayan konsepsiya--avropasentrizm (Avropa mərkəzçiliyi) sosial tərəqqini xristianlıqla əlaqələndirir. Alman filosofu, mədəniyyət və tarix nəzəriyyəçisi Osvald Şpenqler, fransız paleontoloqu, filosofu və teoloqu Pyer Teyyar de Şarden, ingilis tarixçisi və sosioloqu Arnold Cozef Toynbi və b. dünya sivilizasiyası və

mədəniyyətinin gələcəyini avropasentrizm mövqeyindən izah edərək, əslində onu Şərq, ilk növbədə islam mədəniyyətinə qarşı qoymuşlar. Müasir neotomizmin görkəmli nümayəndəsi, eyni zamanda həm də noosfer təliminin ilk nümayəndələrindən biri kimi tanınan P.Teyyar de Şarden özünün məşhur “İnsan fenomeni” əsərinə son əlavəsində – “Xristianlıq fenomeni” məqaləsində ehkam formalı belə bir fikir söyləyir: “...hazırda Noosferin bütün səthində Xristianlıq Dünyanı ((böyük hərflər müəllifin öz üslubudur – S.Ə.) əməli və təsirli hərtərəfli quruculuqla əhatə edə bilən, inam və ümidin məhəbbətdə başa çatdığı fədakarlığa sonsuz qabil olan, kifayət qədər cəsarətli və kifayət qədər mütərəqqi *yeganə* fikir cərəyanıdır. Müasir Yer üzündə *təkcə*, mütləq *təkcə* o, Hamını da, Şəxsiyyəti də vahid həyat aktında birləşdirmək qüdrətində olduğunu nümayiş etdirir” (8, 104).

Yəqin avropapərəstliyin bundan qəti ifadəsini tapmaq çətinidir. Bununla belə, qloballaşma prosesinin Avropa ictimai şüuruna hər halda müsbət təsirini də nəzərdən qaçırmmaq olmaz. Məşhur mədəniyyət tarixçisi, Avropa mərkəzçiliyinin qatı tərəfdarı A.C.Toynbinin ömrünün axırlarında Yaponiyanın müasir texniki tərəqqidə öncüllüyünü gördükdən sonra mədəni əməkdaşlığın nəinki mümkün, hətta faydalı olması fikrinə gəlməsi kifayət qədər geniş məlumdur. Digər Qərb mütəfəkkiri E. Levinas mədəniyyətin elmin obyektinə çevrilməsinə xüsusi əhəmiyyət verərək, onu “ümumbəşəri ünsiyyətin mənası və dəyəri” adlandırır, “avropasentrizmin” sonu hesab edir və “Avropanın sonuncu müdrikliyi” kimi dəyərləndirir (9, 87).

Bütün bunlara baxmayaraq, hazırda Qərblə Şərq arasında global rəqabət nəinki davam edir, hətta mənəvi mədəniyyət sahəsinə keçirilməklə sonu görünməyən uçurumu daha da dərinləşdirilir. Dini qarşıdurmanın qnoseoloji-idraki kökləri, hesab edirik, ilk növbədə milli və dünya dinlərinin, hətta onların müxtəlif cərəyan və təriqətlərinin hər birinin öz fərqli dəyərlərinin, həqiqət meyarlarının olması ilə bağlıdır. Neqativ təfəkkür, dini ekstremizm üçün bu, sonsuz ittihamlar və qarşılıqlı hücumlar mənbəyinə çevrilir, sağlam düşüncə isə, son vaxtlar tez-tez işlədilən elmi terminlərlə desək, mədəni plüralizmə və mənəvi tolerantlığa, yəni mədəniyyətlərin qarşılıqlı anlaşma və dözümlülük şəraitində bərabərhüquqlu mövcudluğuna haqq qazandırır.

Bu münasibət siyasi bəyanatlar və beynəlxalq hüquqi aktlar şəklində ən müxtəlif səviyyələrdə dönə-dönə təsdiq edilsə də, ictimai şüurun digər formalarında, xüsusən də incəsənət sahəsində başqa mənzərəni müşahidə edirik. Müasir incəsənətin müxtəlif növ və janrlarında qarşılıqlı ehtiram nümunələri də, kəskin qarşıdurma, hətta təhqiramiz həcv səviyyəsində təhqirlər də müşahidə edilir.

Zəmanəmizdə qarşılıqlı münasibətlərin son dərəcə kəskinləşməsinə baxmayaraq, öz dini-estetik dəyərlərinə sadıq olan Azərbaycan xalqı kin-küdurət və ədavətdən uzaq duraraq, xalqlararası münasibətlərdə ümumbəşəri humanist ideyaların bərqərar olmasına köməyini əsirgəmir. Azərbaycanın bu sahədə nümunəsi ən müxtəlif səviyyələrdə etiraf edilir və istifadə üçün tövsiyə olunur. 2007-ci ilin aprelində Bakıda keçirilən “Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər” mövzusunda beynəlxalq konfransın iştirakçılarının BMT, YUNESKO, Avropa Şurası, ATƏT və İslam Konfransı Təşkilatına Müraciətində bildirilirdi ki, “XX əsrin sonlarında bir sıra ölkələrdə ictimai quruluşun dəyişməsi ilə əlaqədar dünya dinləri arasındakı fərqlərə əsaslanan sivilizasiyaların toqquşması aktuallaşmış və təəssüf ki, özünə müəyyən tərəfdarlar da tapmışdır. Belə bir şəraitdə müxtəlif mədəniyyətlərin qorunması məqsədilə dinlərarası dialoqun gerçəkləşməsi böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu baxımdan tolerantlıq və dini dözümlülük ənənələri zəngin olan ölkə və regionların təcrübəsi digərləri üçün nümunə ola bilər. Bizim ikigünlük işgüzar müzakirələrimiz bir daha təsdiqlədi ki, Azərbaycan bir çox millətlərin və dini konfessiyaların dinc birgə yaşamasının və sərbəst fəaliyyət göstərməsinin unikal nümunəsidir. Tolerantlıq Azərbaycan xalqının tarixən formalaşmış milli-ənənəvi xüsusiyyətinə çevrilmişdir. Bu ənənənin çox dərin tarixi kökləri və regionun sabitliyi üçün böyük önəmi vardır” (10, 387-388).

Heç şübhəsiz, mənəvi mədəniyyətin qüdrətli vasitələri olan din və incəsənətin əzəli qayəsi insanları mənəviyyat və gözəllik zəminində birləşdirməkdir. Bunun əvəzində onları bir-birinə qarşı qoymaq, aralarında ədavət toxumu səpib düşmənçilik həddinə çatdırmaq ictimai şüurun bu iki sahəsinin ümdə missiyası ilə, demokratik cəmiyyətlərin can atdıqları sivil ideyalarla əsla bir araya sığmır. Əlbəttə, Qərb incəsənətində islami həqiqətlərin düzgün dərkə və obyektiv təsviri hallarını da inkar etmək olmaz. İslam aləminə mənsub olan hər bir kəs “Filmco International Production Inc” kinokompaniyasının Peyğəmbər haqqında çəkdiyi və 1977-ci ildə “Məhəmməd Allahın elçisidir” (ingilis variantı “The Message”) filminin yaradıcılarının dini dəyərlərimizə ciddi münasibətini layiqincə qiymətləndirir. İslam ehkamına görə insanın, o cümlədən bu dinin yaradıcısı Məhəmməd Peyğəmbərin özünün rəsm və ya heykəltəraşlıq vasitələri ilə obrazının yaradılması yasaqdır. Bunu incəsənətə münasibət baxımından müxtəlif cür izah edib qiymətləndirmək olar. Lakin burada bizi müəyyən bir dini etiqada, yaxud milli adət-ənənəyə münasibət, daha doğrusu, ona ehtiramla, sayğı ilə yanaşılması maraqlandırır. Filmdə Məhəmməd Peyğəmbər obrazının yalnız səsə yaradılması həmin dini qanuna riayət edilməsi ilə bağlıdır.

Təəssüf ki, belə müsbət nümunələrlə yanaşı islam dini və onun müqəddəsləri üzərinə hücumlar nəinki rast gəlir, hətta müasir dövrün qloballaşma məntiqinin ziddinə, getdukcə güclənir. Ciddi narahatlıq doğuran budur ki, belə mənəvi təxribatlarda incəsənətin kütləvi təsir imkanlarından geniş istifadə edilir. Akademik Vasim Məmmədəliyev yazır: “Qurani-kərimdə, bir tərəfdən, təkallahlılığın, tövhidin çox ciddi və ardıcıl qoyulması, digər tərəfdən, ictimai ədalət prinsiplərinin və əxlaq məsələlərinin ön plana çəkilməsi – məhz bu amillər müasir dövrdə islam dininin inkişaf etmiş Avropa ölkələrində, ABŞ və Kanadada kütlələr, xüsusilə ziyalılar içərisində missionersiz yayılmasına zəmin yaradır. Bu isə, təbii ki, Qərbdəki bir sıra dairələri narahat edir. Səlmən Rüşdi kimi avantüristləri və ona dil verənləri yerindən oynadan, hiddətləndirən, onu “Şeytan ayələri” kimi bir cəfəngiyat yazmağa təhrik edən də elə həmin narahatçılıqdır” (11, XV). Norveç mətbuatında Məhəmməd Peyğəmbərin karikaturalarının dərc olunmasını da həmin narahatçılığın ifadəsi kimi izah etmək olar.

İncəsənətdən bu niyyətlə istifadənin islam dünyasında kəskin etirazlarla qarşılandığı, dinlərin, mədəniyyətlərin, sivilizasiyaların dialoqu və dinc yanaşı yaşaması idealına vurduğu zərbə hələ yaddan çıxmamış növbəti düşməncilik aksiyalarının, o cümlədən, “bədi təxribatların” törədilməsi planetimizdə sülh və əməkdaşlığın gələcəyi barədə ciddi təşviş doğurur. Xüsusən son hadisə – 2012-ci il sentyabrın 11-də (2001-ci il terror aktının 11-ci ildönümü günündə) ABŞ-da ekranlara buraxılan “Müsəlmanların günahsızlığı” filmində islami dəyərlərin məsxərəyə qoyulması dərhal müsəlman ölkələrində kütləvi etirazlara, Liviyanın Benqazi şəhərində ABŞ-ın baş konsulluğunun dağıdılmasına, səfirinin və daha üç diplomatının qətlinə gətirib çıxartdı, nəticəsi əvvəlcədən görünməyən münaqişələrə təkan verdi.

Amma hesab edirik, burada səbəbiyyət əlaqəsi əsla mənəvi-dini amillərlə məhdudlaşmır, onun daha dərin siyasi, sosial, demoqrafik və s. kökləri var, ciddi mənafezlərlə bağlıdır. Qərb dövlətlərinin yüz illər ərzində çapıb-taladıqları dünya müstəmləkəçilik sistemi dağılsa da, onu iqtisadi ekspansiya, hətta lokal münaqişələr törətməklə bu ölkələri yenidən ram etmək siyasəti əvəz edib. Bax burada təsirli ideoloji təminatə ehtiyac yaranır. Din və incəsənət isə çox güclü və kütləvi təsir vasitələridir – hətta dağıdıcı niyyətlər üçün...Xüsusən də hər ikisi birləşəndə.

Bir sözlə, qarşılıqlı iqtisadi, siyasi, mədəni və s. əməkdaşlığın beynəlxalq miqyasda sürətlə dərinləşməsi və intensivləşməsi aşkar pozitiv nəticələri ilə yanaşı ciddi neqativ təsirlərlə də müşayiət olunur. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin dediyi kimi, “Qloballaşan dünyada bəzi hallarda...ölkələr arasında ...mənəvi sahədə sərhədlər pozulur, sərhədləri keçirlər. Buna yol vermək olmaz. Bizi

xalq kimi qoruyub saxlayan milli-mənəvi dəyərlərimizdir, islami dəyərlərimizdir, dilimizdir, ədəbiyyatımızdır. Əgər biz bundan sonra da ölkəmizin uğurlu inkişafını istəyiriksə, bu məsələlərə mütləq diqqət göstərilməlidir. İqtisadi islahatlar daha da sürətlə gedə bilər, ləng gedə bilər. Bu, o qədər də böyük problem yaratmaz. Ancaq əgər milli dəyərlərimizdə hər hansı bir boşluq yaranarsa, yaxud da ki, milli-mənəvi əsaslarımız zərər görsə, onda, əlbəttə, ölkə böyük təhlükələrlə üzləşər” (12).

Təbii ki, pozitiv münasibəti təqdir etməklə yanaşı neqativ təzahürlərə və haqsız hücumlara layiqli cavab da vacibdir. Lakin belə hallarda Qərb dövlətlərinin siyasi rəhbərləri yaxalarını kənara çəkərək, vətəndaşlarının məsuliyyəti məsələsindən yayınır, onların konstitusiyə hüquqlarına, vicdan azadlığı təminatına istinad edirlər. Norveç karikaturaları ilə bağlı münaqişə beləcə qulaq ardına vuruldu, ABŞ-da pastor Consun Quranı yandırması dövlət səviyyəsində rəsmən pislənmədi, nəticədə daha ağır qarşıdurmaya gətirib çıxartdı.

Bununla bağlı islamın, daha doğrusu, onun müqəddəs kitabı Qurani-kərimin özündə belə hallara münasibətə diqqət yetirmək yerinə düşər. Onun 114 surəsindən biri—227 ayədən ibarət 26-cı “əş-Şuəra” (“Şairlər”) surəsi islamın söz sənəti və onun təmsilçiləri barədədir (13, 349-364). Burada sözün qüdrəti, onun inandırıcı təsiri, yeni dinin təbliği sahəsində əhəmiyyəti vurğulanır, Məkkə müşriklərinin islama iman gətirmələri üçün onlara Musa və Harun, İbrahim, Nuh, Hud, Saleh, Lut və Şüeybin öz tayfa və qövmələri ilə söhbətlərini (hekayətləri) danışmaq tövsiyə olunur. Hər bir hekayət “şübhəsiz ki, bunda...bir ibrət vardır. Halbuki onların əksəriyyəti iman gətirmədi” fikri ilə yekunlaşdırılır, bununla da islam həqiqətləri uğrunda mübarizənin sürəkli olacağına işarə edilir. Surənin 210-cu ayəsindəki “Quranı əsla şeytanlar endirmədi” ehkamı isə S. Rüşdi kimilərin qərəzli hücumlarına Quranın özünün əvvəlcədən verdiyi cavabdır.

Müasir dünyada, o cümlədən, müsəlman ölkələrində baş verən son hadisələrin islam ekstremizmi ilə əlaqələndirilməsi islam dininə zorakılıq donu geyindirmək kimi məkrli niyyətlərlə bağlıdır. Heç şübhəsiz, Qurani-kərimə, Məhəmməd Peyğəmbərin şəxsiyyətinə hücumları təşkil və icra edənlər bunun həqiqi müsəlmanlara pozucu təsir göstərəcəyinə elə bir ümid bəsləmirlər. Quranın öz dili ilə desək, “şairlərə [peyğəmbəri həcv edən müşrik və kafir şairlərə] gəlincə, onlara yalnız azğınlar uyar”. Surənin sonunda belələrinin öz cəzalarını alacaqları göstərilməklə yanaşı “ancaq iman gətirib yaxşı işlər görən, Allahı çox zikr edən və zülmə uğradıqdan sonra intiqamını alan” şairlər cəza çəkməkdən istisna edilir. Maraqlıdır ki, həmin intiqamını qanlı savaşı alan şairlər deyil, “onları həcv edən müşrik, kafir şairlərə öz *mənzumələri ilə qələbə çalan* (kursiv – S.Ə.) mömin şairlərin” nəzərdə

tutulduğu göstərilir (13, 364). Hesab edirik, bu deyim islamın intiqam anlayışının heç də hökmən cismani məhvi nəzərdə tutmadığını, adekvat ideoloji, o cümlədən, bədii vasitələrlə dinc mübarizə aparmağı üstün tutduğunu söyləməyə əsas verir.

Bununla belə, dini, eləcə də milli zəmində baş verən münaqişələr heç də həmişə incəsənət müstəvisində cərəyan etmir, siyasi-hüquqi münaqişəyə çevrilir, hətta hərbi-terror xarakteri kəsb edir, belə təzahürlərə qarşı nəinki milli, habelə qlobal miqyasda əlbir mübarizə aparılması zərurəti yaranır. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ. Əliyev islam müqəddəslərinə qarşı təhqiramiz hərəkətlərə diqqəti cəlb edərək demişdir: “Biz bu hallara biganə qala bilmərik. Nəinki müsəlmanlar, bütün dinlərin nümayəndələri, dünya liderləri öz səsinə ucaltmalıdırlar. Hesab edirəm ki, bu məsələlərlə bağlı ciddi düşünməyə böyük ehtiyac vardır. Konkret addımların atılması üçün dünyanın tanınmış siyasi xadimlərinin ciddi sözlərinə ehtiyac vardır” (12).

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Sovet Sosialist Respublikaları İttifaqının Konstitusiyası. Bakı: Azərnəşr, 1983, 50 s.
2. Azərbaycan Sovet Sosialist Respublikasının Konstitusiyası. Bakı: Azərnəşr, 1984, 60 s.
3. Sovet İttifaqı Kommunist Partiyasının Nizamnaməsi. Bakı, Azərnəşr, 1968, 56 s.
4. Sovet İttifaqı Kommunist Partiyasının Proqramı. Bakı, Azərnəşr, 1986, 95 s.
5. Məmmədov M.Ə. İncəsənət və din. Bakı: Gənclik, 1971, 145 s.
6. Xəlilov Q. V.İ. Lenin və ədəbiyyat məsələləri. Bakı: Elm, 1970, 160 s.
7. Balayev M.A. İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. Bakı: Azərnəşr, 1991, 152 s.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен христианства // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990, с. 98-105
9. Левинас Э. Философское определение идеи культуры // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990, с. 86-97
10. Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər. Bakı: Əbilov, Zeynalov və oğullar NPE, 2007, 400 s.
11. Məmmədəliyev V. M. Ön söz // Qurani-Kərim, Bakı: Azərnəşr, 1992, s. V-XXXII

12. Əliyev İ. Müqəddəs Ramazan ayı münasibətilə iftar mərasimində çıxışı. “Xalq qəzeti”, 2012, 16 avqust

13. Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. Bakı: Azərənəşr, 1992, 714 (32) s.

Alasgarova S.M., B.S.U

RECIPROCAL CORRELATION OF RELIGION AND FINE-ART FROM NATIONAL AND GLOBAL RELATIONS POINT OF VIEW

Summary

The article has been dedicated to complicated relations between religion and art. Recent situation of these kinds of morbid problems of civilization is analyzed on the base of concrete facts. Negative effects of wide globalization of international relations on national spiritual fortune, religious and literal values underlined in the article. The necessity of collaborative struggle against such problems is mentioned as well.

Алескерова С.М., БГУ

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И ИСКУССТВА В СВЕТЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ И ГЛОБАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Резюме

Статья посвящена исторически сложным взаимоотношениям религии и искусства. На основе конкретных фактов анализируется в ней современное состояние этой болезненной проблемы мировой цивилизации. Особое внимание уделяется негативному воздействию всесторонней глобализации межнациональных связей к национальным духовным ценностям, в т. ч. религиозным и художественным. Подчеркивается важность совместной борьбы против таких проявлений.